



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Aspekte von Tod und Trauer in
ausgewählten Werken Konrads von Würzburg“

Verfasserin

Martina Wutscher BA, BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 817

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Masterstudium Deutsche Philologie UG2002

Betreuer:

O. Univ.-Prof. Dr. Matthias Meyer

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	S. 4
2. Tod und Trauer in Text und Lebenswelt.....	S. 6
3. Begrifflichkeit und Form von Tod	S. 8
3.a. Todesarten	S. 11
3.b. Umgang mit den Toten – Bestattungsriten.....	S. 13
3.1. Umgang mit dem Tod – Trauertermini.....	S. 16
3.2. Trauergesten und Klagefiguren in der Forschung	S. 19
3.2.a. Genderproblematik - Trauernde Frauen?.....	S. 20
3.2.b. Trauer als Prozess - Zwischen Scheitern und Gelingen.....	S. 23
3.3. Trauergesten und Klagefiguren im Primärwerk	S. 26
3.3.a. Fälle von todesbedingter Verlusttrauer	S. 29
3.3.b. Öffentlichkeit und Heimlichkeit - Trauerfälle zwischen Trost und Sanktion.....	S. 33
3.4. Trauer im narrativen Kontext	S. 37
3.4.a. „Partonopier und Meliur“: Irekels „Spiel“ mit der Trauer.....	S. 43
3.4.b. Trauer - Vielseitige Emotion mit Handlungscharakter.....	S. 48
3.5. Tod im narrativen Kontext.....	S. 51
4. Absenz und Tod	S. 53
5. Tod und Religion.....	S. 57
5.1. Kreatürlicher Tod und ewige Verdammnis.....	S. 57
5.2. Tod und Legende	S. 61
5.3. Antizipation des Todes - Zwischen Angst und „gutem Tod“	S. 65
5.3.a. Todesangst in weltlichen Texten.....	S. 66
5.3.b. Todesangst in religiösen Texten	S. 70
5.3.c. Der Tod von Heiligen und das Märtyrertum.....	S. 72
5.4. Der Tod als zentrales Spezifikum des Christentums.....	S. 74
6. Tod und Weltlichkeit	S. 79
6.1. Der Tod als Erbfall für Hinterbliebene	S. 79
6.1.a. Das Erbe in „Der Schwanritter“	S. 81
6.1.b. Erbrecht als Substitutionsmöglichkeit für Körperpräsenz?.....	S. 82
6.2. Erbe in der Legende.....	S. 87

6.3. Das Kindsopfer im „Engelhard“ - Erbe als Scheidepunkt von der Familie?	S. 88
6.4. Das Todesurteil	S. 92
6.5. Zweikampf - Tötung als Entscheidungs- und Durchsetzungsmittel	S. 102
7. Todeswunsch	S. 109
8. Suizid	S. 118
8.1. Partonopier als Selbstmörder?	S. 121
9. Tod und Minne	S. 132
9.a. „Das Herzmaere“	S. 138
9.b. „Engelhard“	S. 146
9.c. „Partonopier und Meliur“	S. 152
10. Schlussbemerkung	S. 163
11. Literaturverzeichnis	S. 166
11.a. Primärliteratur	S. 166
11.b. Sekundärliteratur	S. 166
12. Anhang	S. 176
12.a. Abstract	S. 176
12.b. Lebenslauf	S. 177

1. Einleitung

Im Rahmen dieser Masterarbeit wird die Frage nach den Themen Tod und Trauer im Werk Konrads von Würzburg gestellt. Hierzu dienen ausgewählte Primärtexte des Autors als Grundlage: „Partonopier und Meliur“, „Das Herzmaere“, „Heinrich von Kempten“, „Der Schwanritter“, „Engelhard“, „Silvester“, „Alexius“ und „Pantaleon“. Zur Bearbeitung der Themenkomplexe wird Sekundärliteratur herangezogen. Allerdings finden sich kaum Veröffentlichungen, die sich konkret mit diesen Aspekten im Werk von Konrad von Würzburg befassen.¹ Aussagen und Thesen, die zu dem Thema verfasst wurden, werden im Rahmen der Arbeit jedoch Berücksichtigung finden. Ein umfassender diskursanalytischer Ansatz zur wissenschaftlichen Aufarbeitung der Behandlung der Themen Tod und Trauer wird auf Grund dieser Mengelage daher nicht erfolgen.

Der Schwerpunkt dieser Masterarbeit wird hingegen auf einer textnahen Untersuchung der Primärwerke liegen. Mittels der Methode des Vergleichs soll der Themenkomplex Tod in den Werken Konrads von Würzburg Betrachtung finden. Es wird der Frage nach der Darstellungsform der Themen Tod und Trauer nachgegangen. Wird überhaupt gestorben und getrauert? Wie erfährt man von einem Todesfall? Wie wird der Tod kommuniziert? Die Frage nach den Auswirkungen eines solchen Todesfalls soll sowohl im Hinblick auf die Textgattung als auch im

¹ Einige Publikationen beschäftigen sich am Rande mit dem Tod im Hinblick auf Konrad von Würzburgs Trojanerkrieg. Aus Gründen des Umfangs wurde dieser Text nicht in das Korpus der Arbeit aufgenommen, ebenso wird der Themenkomplex „Heldentod“ nur am Rande Erwähnung finden.

Andrea Sieber verbindet in ihrem Artikel, der unterschiedliche Herkulesdarstellungen vergleicht, die körperlichen Leiden des Herkules bei Konrad von Würzburg mit Jenseitsvorstellungen und klassifiziert diese als Form der Sündenbuße. Auch der Verbrennungstod findet kurze Erwähnung, er sei zwar als altruistische Handlung motiviert, eigentlich aber radikale Selbstbestrafung, ähnlich der anonymen Bestattung. (Vgl. Sieber, Andrea: Die angst des Herkules. Zum Wandel emotionaler Verhaltensmuster in Trojaromanen. In: Jaeger, C. Stephen (Hg.): Codierungen von Emotionen im Mittelalter. Berlin: De Gruyter, 2003. (Trends in medieval philology 1). S. 222-234. S. 229 f.) Werner Schröder schreibt zum Thema der Tragik und bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Konrads von Würzburg Umgang mit Todesfällen im „Trojanerkrieg“, so etwa im Falle Medeas. Als Variation eines „gottfriedschen Themas“ (Schröder, Werner: Über die Scheu vor der Tragik in mittelalterlicher Dichtung: Jason und Medea im "Trojanerkrieg" Konrads von Würzburg. München: Fink, 1992. (Abhandlungen der Marburger Gelehrten Gesellschaft 22). S. 17.) wird Konrads Darstellung dieser Figur charakterisiert. Nicht „gemeinsamer Liebestod schwebt ihr vor, nur ein zwangsläufiges Nachsterben.“ (Schröder: Über die Scheu vor der Tragik, S. 17.) Auch Franz Josef Worstbrock widmet dem Tod des Hercules einen Artikel, der sich mit Konrads Quellen dafür beschäftigt. Gründe für die chronologische Verschiebung, die Konrad vornimmt, und der Bedeutung der Todesschilderung für die Gesamtkonzeption der Figur, wie auch des Roman-Torso insgesamt, werden herausgearbeitet. (Vgl. Worstbrock, Franz Josef: Der Tod des Hercules. Eine Problemskizze zur Poetik des Zerfalls in Konrads von Würzburg „Trojanerkrieg“. In: Haferland, Harald (Hg.): Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit. München: Fink, 1996. (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 19). S. 273-284.) Kemendics widmet der Totenklage einige Seiten in Bezug zur darin enthaltenen Darstellung der Freundschaftsbeziehung zwischen Achilles und Patroclus. (Vgl. Kemendics, Aleene: Männerfreundschaften in den Werken Konrads von Würzburg. Ein Vergleich der Freundschaften im "Engelhard" und im "Trojanerkrieg". Dipl. masch. Wien, 2005. S. 102 f.) Andreas Kraß widmet Achilles und Patroclus einen Aufsatz, der sich mit der Darstellung ihrer Freundschaft und Treue bei Konrad von Würzburg im Vergleich zu anderen Autoren beschäftigt. Auch er nimmt Bezug auf die Totenklage als Ausdruck dieses Verhältnisses. (Vgl. Kraß, Andreas: Achill und Patroclus. Freundschaft und Tod in den Trojaromanen Benoîts de Sainte-Maure, Herborts von Fritzlär und Konrads von Würzburg. In: Haubrichs, Wolfgang (Hg.): Traurige Helden. Stuttgart: Metzler, 1999. (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik. 114, 1999). S. 66-99. S. 81 f.) Indirekt behandelt wird das Thema Tod von Gisela Gerhards, die zum Bild der Witwe schreibt. Der Trojanerkrieg des Konrad von Würzburg wird hierbei auch als Beispiel herangezogen. (Vgl. Gerhards, Gisela: Das Bild der Witwe in der deutschen Literatur des Mittelalters. Diss. masch. Bonn, 1962. S. 116, 178.) Burkhard Hasebrink schreibt zur Rachethematik und beschäftigt sich dabei auch mit Elementen wie dem „Tod als Strafe“. (Vgl. Hasebrink, Burkhard: Rache als Geste. Medea im „Trojanerkrieg“ Konrads von Würzburg. In: Literarische Leben. In: Meyer, Matthias (Hg.): Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Tübingen: Niemeyer, 2002. S. 209-230. S. 213, 229.)

Textkontext behandelt werden. So soll etwa betrachtet werden, ob die Darstellung im weltlichen Zusammenhang anders akzentuiert oder eingesetzt wird als im religiösen. Der Handlungsfunktion von Tod und Trauerbeschreibungen soll besonders nachgegangen werden. Hierbei wird eine notwendige Methode die des Vergleiches sein. Gibt es Unterschiede in Darstellung und Funktion, oder lassen sich Muster beziehungsweise formelhaftes Vorgehen herausarbeiten? Wie lassen sich etwaige Unterschiede in der Themenverarbeitung beschreiben? Korrelieren gewisse narrative Darstellungsformen mit unterschiedlichen Einbettungen der Themen in die Texte? Es ist zu erwarten, dass der Tod im legendarischen Zusammenhang eine andere Stellung einnehmen wird als in anderen Textformen. Dabei ist der „Ausgang“ der Texte zu berücksichtigen, etwa wird der Tod eines Protagonisten in diesem Textkontext gesondert von anderen Genres zu bewerten sein.

Ähnlich wird im Hinblick auf den Aspekt der Trauer verfahren. Welche Begriffe werden angewandt, sie darzustellen? Welche narrativen Techniken eingesetzt, sie zu erzählen? Wie ist die Einbettung der Trauerszenen in die Handlung zu bewerten? Wozu wird die Trauer beschrieben? Wie wird getrauert? Wer trauert? Wird großer Wert auf die Beschreibung von Begräbnisriten oder Trauerzeremonien gelegt? Wie wird Trauer in den Texten „inszeniert und codiert“²?

Es soll weiters den Begrifflichkeiten in den Primärtexten rund um die Themen Tod und Trauer Aufmerksamkeit zu Teil werden. Hierzu wird geprüft, ob der Verwendung bestimmter Termini des Themenfeldes eine besondere Bedeutung beizumessen ist.

Das Vorgehen, um diesen Fragen nachzugehen, wird einer Methode aus dem Umfeld der hermeneutischen Theorie, der des „Close Readings“ angelehnt sein. Diese Methode ist vor allem mit dem Begriff des amerikanischen „New Criticism“ verbunden, dessen Vermittlung in den deutschsprachigen Raum wesentlich durch Karl Viëtor³ erfolgte.

Charakteristisch für den Ansatz des „New Criticism“ ist eine Konzentration auf den Text als Objekt. Strukturen und Termini werden auf Bedeutung und Assoziation hin untersucht, wobei der historische Kontext weitgehend ausgespart wird. Ebenso werden die Bedeutung von der Intention des Autors und der Wirkungsästhetik an der Rezipientenseite in den Hintergrund gestellt. „Da der Text als Objekt im Mittelpunkt des lit.theoretischen Interesses des N.C. steht, ist das *close reading*, [...] eine *conditio sine qua non* neukritischer Lit.-interpretation.“⁴ Jedoch wurde dieser Ansatz des „New Criticism“ auch vielfältiger Kritik unterzogen. Einer der Hauptkritikpunkte ist, dass die Missachtung des historischen Kontextes, etwa einer ideologischen Funktion, die Literatur einnehmen kann, bemängelt wurde. Auch eine Vernachlässigung gewisser

² Koch, Elke: Trauer und Identität. Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters. Berlin: De Gruyter, 2006. (Trends in medieval philology 8). S. 5.

³ Vgl. Sexl, Martin (Hg.): Einführung in die Literaturtheorie. Wien: WUV, 2004. (UTB 2527). S. 140.

⁴ Nünning, Ansgar (Hg.): Grundbegriffe der Literaturtheorie. Stuttgart: Metzler, 2004. (Sammlung Metzler 347). S. 192-193.

Textmerkmale und besonders gattungsspezifischer Faktoren wurde einer Kritik unterzogen.⁵ Daher soll im Rahmen dieser Arbeit „nur“ eine methodische Anleihe erfolgen. Nicht das Thema oder Erkenntnisinteresse soll der Theorie oder Methode folgen oder angepasst werden, sondern das Vorgehen der Analyse sollte sich an den spezifischen Gegebenheiten des Themas und der Fragestellung orientieren. Die Methode des „Close Reading“ bildet die Basis der Interpretation, darüber hinaus wird mit der Methode des Vergleichs gearbeitet. Die Werke Konrads von Würzburg werden auf intertextuelle Bezüge und hinsichtlich von Gattungsmerkmalen untersucht. Eine Betrachtung, die sich über die Werkimmanenz hinausbewegt, soll in diesem Rahmen nicht gänzlich ausgeschlossen werden.

2. Tod und Trauer in Text und Lebenswelt

Der gewählte Themenkomplex von Tod und Trauer streift einen ganz grundlegenden Bereich menschlichen Lebens. Er wird zu den „menschlichen Elementarerfahrungen“⁶ gezählt. Das heißt, es handelt sich um ein Phänomen, das jeder Mensch erfährt, auch unabhängig von Ort und Zeit.⁷ Ungeachtet des sozialen Standes, Geschlechts oder anderer Merkmale verschont der Tod niemanden.⁸ Es ist also naheliegend, dass sich dieser Aspekt auch im Werk von Konrad von Würzburg finden lässt; in welcher Form und mit welchem Stellenwert soll in den folgenden Seiten untersucht werden. Dressel bemerkt, dass besonders im abendländischen Mittelalter das Sterben im Alltag eine große Präsenz erreichte, der Tod gemäß religiöser Prägung als Einschnitt im Leben begriffen wurde und den „Übergang vom irdischen ins jenseitige Leben markierte.“⁹ Der Tod sei hier nur als eine „Phase des Lebens“¹⁰ zu begreifen. Der Blick ist nicht nur auf das irdische sondern auch das „ewige Leben“¹¹ ausgerichtet. Ob aus der häufig formulierten Präsenz des Todes im Leben und auch der Gegenwart der Toten eine „Übermacht des Jenseits über das Leben“¹² oder „eigentümliche Dominanz“¹³ attestiert werden kann, ist jedoch bestreitbar. Dabei ist wesentlich festzuhalten, dass hier keine anthropologische Konstante vorliegt, auch wenn es sich um ein Phänomen handelt, von dem Menschen zu allen Zeiten und Orten betroffen sind. Ebenso wie die Erfahrung von Alter oder Kindheit, findet auch der Tod, beziehungsweise das Sterben, nicht „in allen Kulturen und Gesellschaften in gleicher oder auch nur ähnlicher

⁵ Vgl. Nünning: Grundbegriffe, S. 194.

⁶ Dressel, Gert: Historische Anthropologie. Eine Einführung. Wien: Böhlau, 1996. S. 71.

⁷ Vgl. Dressel: Historische Anthropologie, S. 74.

⁸ Vgl. Pace, Valentino: „Dalla morte assente alla morte presente“: Zur bildlichen Vergegenwärtigung des Todes im Mittelalter. In: Borst, Arno (Hg.): Tod im Mittelalter. Konstanz: Univ.-Verl., 1993. (Konstanzer Bibliothek 20) S. 335-377. S. 367.

⁹ Dressel: Historische Anthropologie, S. 110.

¹⁰ Lenzen, Dieter: Krankheit und Gesundheit. In: Wulf, Christoph (Hg.): Vom Menschen. Handbuch historische Anthropologie. Weinheim: Beltz, 1997. S. 885-890. S. 887.

¹¹ Lenzen: Krankheit und Gesundheit, S. 887.

¹² Schoberth, Wolfgang: „Mitten im Leben ...“ Systematisch- theologische Bemerkungen zur Wahrnehmung des Todes im Mittelalter. In: Knaeble, Susanne (Hg.): Gott und Tod. Tod und Sterben in der höfischen Kultur des Mittelalters. Berlin: Lit-Verl., 2011. S. 291-309. S. 292.

¹³ Schoberth: „Mitten im Leben ...“, S. 303.

Weise¹⁴ statt. Historischer Wandel und kulturelle Vielfalt¹⁵ sind zu berücksichtigen. Selbst individueller und persönlicher Umgang innerhalb einer Kultur können von unterschiedlicher Qualität beschaffen sein. Nicht einmal ein „kollektiv reguliertes Verhältnis zum bevorstehenden Tod“¹⁶ an sich kann als selbstverständliche anthropologische Konstante betrachtet werden. Für den Entstehungskontext der hier gewählten Primärquellen ist ein Vorhandensein eines solch kollektiven Verhältnisses zur Todesthematik aber wohl allein durch die Religion unbestreitbar. Hinsichtlich des angesprochenen religiösen Aspektes werden in diese Arbeit auch Werke Konrads von Würzburg der Gattung der Legende aufgenommen. „Gerade im abendländischen Mittelalter scheint es keine Vorstellung über Welt, Wirklichkeit und Leben außerhalb eines von der christlichen Religion geprägten Weltbildes gegeben zu haben.“¹⁷ Dieser Bemerkung mag eine grundsätzliche Richtigkeit innewohnen, dennoch wird ein Blick darauf geworfen werden, ob sich Beschreibungen von Todesfällen in dieser religiös geprägten Gattung doch anders akzentuiert darstellen.

Hierbei soll aber, wie bereits angesprochen, weitgehend ein textzentrierter Ansatz verfolgt werden, auch wenn etwa Manuel Braun sich sehr für einen kontextualisierenden Ansatz ausspricht. Im Hinblick auf Trauer und Emotionsforschung setzt sich Manuel Braun dafür ein, nicht auf der Werkebene und bei der Eigengesetzlichkeit mittelalterlicher Literatur zu verweilen.¹⁸ So interessant sich der Ansatz darstellt, etwa auch auf „die gesellschaftlichen, kulturellen oder psychischen Faktoren zu achten, die in die Emotionsdarstellungen der jeweiligen literarischen Texte eingehen“¹⁹, so komplex ist seine Umsetzung. Ein Rückschluss auf außerliterarische Realität stellt sich besonders schwierig dar. Selbst wenn sich im Vergleich Ähnlichkeiten, etwa in der Äußerungsform von der Emotion²⁰ Trauer beschreiben lassen, kann hier nicht automatisch ein Rückschluss auf die historische Lebenswelt gezogen werden.²¹ So sind neben dem Vergleich und dem Finden von Gemeinsamkeiten auch Textkorpora notwendig, die genügend Abstand zueinander aufweisen, um zu gewährleisten, dass es sich bei den Beobachtungen nicht um bloße intertextuelle Relationen handelt.²² Ein Korpus, wie es in dieser Arbeit gewählt wurde, das zwar unterschiedliche Gattungen umfasst, aber nur einen Autor, ist für einen historisch-kontextualisierenden Ansatz daher nicht besonders geeignet. Problematisch ist dieser alleine

¹⁴ Dressel: Historische Anthropologie, S. 75.

¹⁵ Vgl. Dressel: Historische Anthropologie, S. 77.

¹⁶ Macho, Thomas: Der Tod. In: Wulf, Christoph (Hg.): Vom Menschen. Handbuch historische Anthropologie. Weinheim: Beltz, 1997. S. 939-954. S. 939.

¹⁷ Dressel: Historische Anthropologie, S. 114.

¹⁸ Vgl. Braun, Manuel: Trauer als Textphänomen? Zum Ebenenproblem der mediävistischen Emotionsforschung. In: Kasten, Ingrid (Hg.): Machtvolle Gefühle. Berlin: De Gruyter, 2010. (Trends in medieval philology 24). S. 53-86. S. 56.

¹⁹ Braun: Trauer als Textphänomen, S. 63.

²⁰ „Emotionen gelten in der modernen Forschung als Ergebnis der vielfältigen Modifizierung eines genetischen Potentials durch kulturelle und individuelle Faktoren. Als ein Sensorium, das in einem biologisch zweckdienlichen Sinne der Verhaltensregulation dient, sind sie durchaus auch rational zu nennen. Sie gründen auf und sie führen zu rationalen Prozessen.“ (Ridder, Klaus: Emotion und Reflexion in erzählender Literatur des Mittelalters. In: Jaeger, C. Stephen (Hg.): Codierungen von Emotionen im Mittelalter. Berlin: De Gruyter, 2003. (Trends in medieval philology 1). S. 203-221. S. 206.)

²¹ Vgl. Braun: Trauer als Textphänomen, S. 84.

²² Vgl. Braun: Trauer als Textphänomen, S. 63.

angesichts des Umstandes, dass auch für die Kultur des Mittelalters nicht von einem einheitlichen und geschlossenen Diskurs ausgegangen werden kann. Auch das Wissen und Reden über Emotionen war von einer Vielzahl von Diskursen geprägt,²³ welche in ihren Unterschiedlichkeiten Berücksichtigung finden müssten. Manuel Braun stellt darüber hinaus aber auch selbst gewisse Problematiken eines solchen Ansatzes dar. So sind Fragen der Rezeption, die bei einem kontextualisierenden Ansatz gestellt werden müssen, vor allem mit methodischen Problematiken behaftet. Es fehlt „im Mittelalter bekanntlich an Rezeptionszeugnissen.“²⁴ Daneben bleibt die grundlegende Problematik, dass es sich um sprachliche Darstellung von Emotion und nicht um ein Gefühl an sich handelt, das dem Rezipienten dargeboten und greifbar wird. Derartige Fragen müssen im Rahmen dieser Arbeit ausgeklammert bleiben.

3. Begrifflichkeit und Form von Tod

Die Mittelhochdeutsche Begriffsdatenbank findet für den Begriff „tôt“ 15 Belegstellen in der Alexiuslegende, 17 in der Pantaleonlegende, 55 in der Silvesterlegende, 70 im „Engelhard“, 11 in „Heinrich von Kempten“, 19 in „Das Herzmaere“, 228 in „Partonopier und Meliur“, sieben in „Der Schwanritter“. Der Begriff „toeten“ tritt im „Engelhard“ und in „Partonopier und Meliur“ siebenmal, in der Pantaleonlegende und in „Der Schwanritter“ einmal, sowie siebenmal in der Silvesterlegende auf.²⁵

Hans Rolf teilt die Wortfamilie „tôt“ im engeren Sinne in drei Gruppen ein. Der Tod kann als etwas dem Leben Zugehöriges und daraus Resultierendes betrachtet werden, als eine von außen auf das Leben wirkende Macht, oder auch als Metapher für das Beendetsein.²⁶ Dies findet sich ebenso bei Konrad von Würzburg.

Hans Rolf bezieht sich bei den beiden ersten Gruppen jedoch nicht auf natürliche oder unnatürliche Todesursachen. Die erste Gruppe meint Verwendungen des Begriffs im Zusammenhang mit Todesfällen, wie sie etwa in „Heinrich von Kempten“ auftreten. Der Tod des Erblässers wird stets als faktische Gegebenheit geschildert. In „Partonopier und Meliur“ findet sich aber eine äußerliche Todesinstanz.

„sô nim der armen sêle war / unde ersterbe du mîn leben, [...] gestille mînes herzen sêr. / der tôt ist leider alsô hêr, / daz er mîn niht geruochet. / ich bin sô gar verfluochet, / daz er mîn armez leben spart.“ (PM 9770 f.) Partonopier fleht Gott als die Macht an, die ihm den Tod gewähren könnte. Gleichsam tritt der Tod selbst als Instanz auf, die sich dazu entschlossen hat, Partonopier zu meiden. Der Tod kann hier aber noch nicht als „mythologische Gestalt“²⁷ betrachtet werden.

²³ Vgl. Kasten, Ingrid: Einleitung. In: Jaeger, C. Stephen (Hg.): Codierungen von Emotionen im Mittelalter. Berlin: De Gruyter, 2003. (Trends in medieval philology 1). S. XIII-XXVIII. S. XVII.

²⁴ Braun: Trauer als Textphänomen, S. 60.

²⁵ Vgl. Schmidt, Klaus M.; Springet, Margarete: Mittelhochdeutsche Begriffsdatenbank. <http://mhdadb.sbg.ac.at/> [9. 01. 2014]

²⁶ Vgl. Rolf, Hans: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen. Untersuchungen zum St. Trudperter Hohenlied und zu Gottfrieds von Straßburg "Tristan und Isolde". München: Fink, 1974. (Medium aevum 26). S. 22.

²⁷ Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 142.

Zu der Begrifflichkeit des Todes ist bemerkenswert, dass der „tôt“ auch im Zusammenhang mit Emotionen, nicht nur Todesfällen, verwendet wird. Man kann „an Freuden tot sein“. Dies wäre zu Rolf Hans dritter Gruppe zu zählen, die auf das Beendetsein Bezug nimmt.

So finden sich die Protagonisten in „Das Herzmaere“ in einer Situation wieder, in der sie keine weltliche Freude mehr empfinden können: „an werltlicher wünne / lag ir beider herze tôt“. (HM 223-224) Diese Verwendung des Begriffs kann aber keinesfalls als Vorausdeutung für einen zukünftigen Todesfall gesehen werden, in dem Sinne, dass der Körper der Emotion nachfolgen wird. Derartige Formulierung findet auch reichlich Einsatz bei Protagonisten, die diesen „Tod“ positiver Emotionen erleben und überleben. So werden etwa die Personen in Alexius Umfeld sogar mit zwei Attributen, dem des tot Seins und des begraben Seins beschrieben: „dô wurden sîne vriunt begraben / in jâmer unde in manger nôt, / sî wâren alle an vrôuden tôt.“ (A 296-298) Das „Totsein an Freude“ kann aber auch eine Form von Trauer, als Reaktion auf einen Todesfall sein. Der Knecht des Ritters in „Das Herzmaere“ wird als ein „frôudelôser man / mit dem herzen alsô tôt“ (HM 342-343) geschildert²⁸. Auch in „Partonopier und Meliur“ findet sich die Wendung: „mîn heil ist iemer hin geleit / und al mîn frôude erstorben, / erloschen und verdorben“. (PM 12858-12860)

Bei diesem Beispiel wird schon deutlich, dass Konrad von Würzburg den Begriff „tôt“ nicht nur verwendet, um das Sterben einer Person zu benennen.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch die Begrifflichkeit des „mort“ für spezielle Formen der Tötung. „Das mhd. Substantiv mort [bezeichnet] vielmehr [eine] treulose hinterhältige Tötung.“²⁹ Hierbei darf allerdings nicht von einem Mordbegriff im heutigen juristischen Sinne ausgegangen werden, dennoch ist die Bedeutung einer unrechtmäßigen Tötung³⁰ auch im Werk Konrads greifbar.

Der Herrscher in „Heinrich von Kempten“ nutzt den Mordbegriff, als er sich erkundigt, warum sein Truchsess tot ist. Er bezeichnet ein und dieselbe Tötung aber auch mit zwei anderen Begriffen. („daz im sîn truhsaeze erslagen / waere“ (HVK 170-171); „sînen lîp benomen“ (HVK 177); „daz mîn truhsaeze hôchgelobet / von iu lît ermordet?“ (HVK 190-191))

Deutlicher ist die Konnotation des Begriffs in „Partonopier und Meliur“.

Mareis etwa wird mit dem Begriff „mort“ (PM 17702) verbunden, eine Person aber geradezu dadurch charakterisiert: Herman, der Partonopier auf der Insel Thenadôn festsetzt.

²⁸ Hans Rolf beschreibt diese Wendung in Bezug auf Gottfried von Straßburg als Oxymoron, das die „Gleichzeitigkeit von innerem Totsein und äußerem Fortleben“ (Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 150.) beschreiben soll. Die übertragene Bedeutung von „tot“ kann auch „metaphorisch die tödliche Wirkung von Leid und Not im Herzen des Menschen“ (Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 151.) illustrieren. Während Rolf Hans bemerkt, dass der Bezug des tot-Seins auf das Gefühlsleben oft auf Liebesgeschehen bezogen ist, (Vgl. Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 151.) findet sich dies im Werk Konrads von Würzburg auch z.B. im Bezug auf Trauer.

²⁹ Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 155.

³⁰ In der Silvesterlegende wird auch Bezug genommen auf den biblischen Brudermord: „wie got der ûz erwelte sprach, / dî das êrste mort geschach, / daz kayn sluoc den bruoder sîn? / got, unser lieber trehtîn, / sprach, als mir diu wârheit swert: / `diu erde magt und unverwert / slôz ûf ir munt und tranc in sich / dîns bruoder bluot vil klegelich““. (S 3461-3468)

„vil manigen geroubet / het er und ouch in tôt geleit. / sin herze niemer wart gemeit, / wan swenne er einen sterben sach. / den liuten zôch er unde sprach / daz leben abe und ouch daz guot / vergozzen hete er maneges bluot [...] sunder alle nôt / begienc er mort unde mein“. (PM 12762 f.)

Nicht nur in der Beschreibung seiner Taten, unter denen sich keine gute findet, fällt der Begriff. Er wird auch in unmittelbarer Verbindung mit dem Namen genannt: „Herman der morttaete“. (PM 15886) Als Herman Partonopier im Kampf zu töten versucht, wird aber wiederum die Formulierung „ze tôte stechen“ (PM 15904) gewählt.

In dem Abschnitt, der den Hinterhalt der Bürger gegen Kaiser Otto schildert, finden sich vergleichsweise viele wertende Begriffe für das Töten: „sîn ze tôte slüegen“ (HVK 549), „in slahen solde / und morden âne widersagen.“ (HVK 552-553); „mein unde mort“ (HVK 570); „keiser Otten wolte slahen“. (HVK 573) Dass der Kaiser unbewaffnet ist, wird explizit erwähnt. Die Unrechtmäßigkeit des Tötungsvorhabens wird dadurch und durch die Begrifflichkeit des Mordes stark verdeutlicht.

Die Tötung der am Hinterhalt beteiligten Bürger kommt hingegen ohne Begriffe des Mordes aus. „zerhouwen und zehacket³¹ / wart von im der vînde gnuoc. / der liute er vil ze tôte sluoc / die den keiser wolten slahen, / er gôz ir bluotes manegen trahen / mit ellenthafter hende / ze bitterlichem ende / mit starken slegen er si treip / und swaz ir lebendic beleip, / die mahte er alle flühtec.“ (HVK 586-595)

Konrad von Würzburg hat, wie an dieser Beschreibung ersichtlich wird, ein umfangreiches Vokabular für den Tod als Zustand oder die Tötung als Tat und Vorhaben.

Eine besondere Verbindung eines bestimmten Begriffes mit gewissen Inhalten oder die Verwendung als Textsignal kann nicht eindeutig erkannt werden.

Neben dem Mordbegriff findet sich etwa in der Silvesterlegende noch ein mit der Beraubung des Körpers bzw. des Lebens zusammenhängender Begriff, der auf eine unrechtmäßige Tötung schließen lässt: „haete dô mit sîme gebote / verderbet vil der kristen [...] des lîbes er beroubte / getoufter liute ein wunder“. (S 882 f.) Andere Beschreibungen von Christentötungen bleiben jedoch neutraler: „die der keiser mit gebote / lie von dem lîbe scheiden.“ (P 1122-1123) Eher neutral ist auch „ersterben“ besetzt: „wildiu tier gar manicvalt / dar inne loufent unde gânt, / diu liute vil ersterbet hânt“ (PM 10644-10646); ebenso: „zewâre, ich wollte ê ligen tôt“. (E 302)

Tote im Kampf werden als „verhouwen“, „verschrôten“ (PM 3863) und „tôtwunt“ (PM 3856) bezeichnet. Neben dem schon erwähnten „slahen“, das allerdings als Terminus technicus ritterlichen Kampfes zunächst den Einsatz einer Schlagwaffe³² meint, also alleine nicht automatisch auf einen tödlichen Treffer zu beziehen ist, steht auch die Wendung „vellen unde veigen.“ (HVK 211) Die Bedeutung des Todes als Lebensende findet ebenfalls in den Begrifflichkeiten Umsatz: „oder ez muoz iuwer ende wesen.“ (HVK 294); „der ritter nam sîn ende.“

³¹ Diese Formulierung mittels doppelter Alliteration wird zudem noch als beliebte Zwillingsformel des Autors gewertet. (Vgl. Rölleke, Heinz (Hg.): Konrad von Würzburg: Heinrich von Kempten. Der Welt Lohn. Das Herzmaere. Stuttgart: Reclam, 1968. S. 128.)

³² Vgl. Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 165.

(HM 335); „ez muoz dîn bitter ende wesen“ (S 350); „daz dû des tôdes kumber / lîden muost an dirre naht [...] dir muoz bereit ân ende sîn.“ (S 362 f.)

Ein „Verständnis vom Tod als leidvolle Einbuße“³³ drückt sich in der Wendung „den lip bzw. daz leben verliesen“ aus. Dies findet sich ebenso im Werk Konrads: „daz leben müeste hân verlorn“ (HVK 249); „ob er den lip alsô verlür“. (E 3655)

Der Begriff „verderben“ kann sowohl auf das „kreatürliche Zugrundegehen [als auch] auf geistliche Vorstellungen“³⁴ bezogen sein: z.B. „doch wart er sô verderbet, / daz er gelîch dem tôde was.“ (PM 9734-9735)

3.a. Todesarten

Ähnlich wie bei der Begrifflichkeit finden sich in den Texten die unterschiedlichsten Todesarten, sei es ein Sterben aus Liebe, wie es dem Ritter in „Das Herzmaere“ widerfährt, oder ein Tod am Schlachtfeld oder im Zweikampf. Im Falle des Todes von Dietrichs Vater im „Engelhard“ (Vgl. E 1343 f.) sowie Engeltruds Mutter (Vgl. E 1755 f.) wird die Art des Todes nicht näher spezifiziert. Das Beschreibungsinteresse umfasst keine Spezifikation, ob diese etwa an einem natürlichen Tode oder einer Krankheit verschieden sind.

Auffällig ist hinsichtlich des Aspekts der Todesart im Vergleich der Texte allerdings, dass Todesfälle gehäuft mit Kopfverletzungen oder vollständigen Enthauptungen einhergehen, die auch in einigen Fällen eine besonders anschauliche Darstellung erfahren. Etwaige Vorbehalte vor einer detaillreicheren Schilderung einer Tötung lassen sich nicht erkennen.

Der Herzog von Sachsen stirbt in „Der Schwanritter“ durch Enthauptung: „ein slag gemezzen und geslagen / der im daz kollier und <den> cragen / durch und durch alsô verschriet / daz er in von dem lîbe schiet. / sîn houbet daz zimieret was / viel nider ûf daz grüne gras“. (SR 1225-1230)

Auch im „Engelhard“ schlägt der Protagonist Ritschier auf das „houbet“, (E 4931) bevor der König den Kampf unterbricht und eine Tötung verhindert. Ebenso werden die Kinder von Engelhard enthauptet: „diu houbet er in abe schriet“. (E 6288)

Dies erinnert an die mittelalterliche Klassifizierung des Enthauptens³⁵, etwa im Gegensatz zum Erhängen, zu den „ehrlichen“ und weniger schmachvollen Formen der Todesstrafe.³⁶ Augenscheinlicher Zusammenhang kann hier allerdings keiner gefunden werden. Tötungen, die eine Kopfverletzung involvieren, sind weder ausschließlich an hohe Adelige noch an Personen gebunden, die keinen schmachvollen Tod „verdient“ hätten.

³³ Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 163.

³⁴ Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 162.

³⁵ Ann Marie Rasmussen nutzt einen ähnlichen Argumentationszusammenhang, wenn sie etwa die „dismembered corpse“ (Rasmussen, Ann Marie: Emotions, Gender, and Lordship in Medieval Literature. In: Kesting, Peter (Hg.): Würzburger Prosastudien II. Untersuchungen zur Literatur und Sprache des Mittelalters. München: Wilhelm Fink, 1975. (Medium Aevum 31). S. 174-189. S. 182.) von Morold in Verbindung mit dem schmachvollen Charakter dieser Art der Todesstrafe, die nur schwersten Verbrechen vorbehalten war, in Verbindung bringt. Tristans rechte Hand solle dabei Symbol der Gerechtigkeit sein. (Vgl. Rasmussen: Emotions, S. 182 f.)

³⁶ Vgl. Brepols Publishers (Hg.): Lexikon des Mittelalters (LexMA) Online Ausgabe. J. Weitzel, Vol. 8, cols 836-838 www.brepols.net [3. 12. 2013].

Ein Zusammenhang mit dem Adelsstatus ist nicht auszuschließen. Die Tötung durch Verletzen des Kopfes oder das Enthaupten als besonderes Textsignal oder Motiv zu interpretieren, das auf diese Klassifizierung der mittelalterlichen Todesstrafe verweist, ist jedoch anhand der Textbeispiele nicht eindeutig möglich. In den Texten können auch andere Zusammenhänge ausgemacht werden:

Der Truchsess wird von Heinrich etwa durch eine Kopfwunde getötet.

„des muoz begiezen iuwer bluot / den sal und disen flecken.“ / dô greif er einen stecken / als einen grôzen reitel:/ er sluog in daz diu scheidel / im zerclahte sam ein ei, / und im der gebel spielt enzwei / reht als ein havenschirben / daz er begunde zwirben / alumbe und umbe sam ein topf; / daz hirne wart im und der kopf / erschellet harte, dünkent mich. / des viel er ûf den esterich / und lac dâ jâmerlichen tôt. / der sal wart sînes bluotes rôt. / dâ von huop sich ein michel dôz.“ (HVK 142-157)

Hier könnte die Darstellungsabsicht durch den Aspekt einer Spiegelstrafe³⁷ erklärt werden, denn der Truchsess schlägt zuvor einen adeligen Knaben (Vgl. HVK 65) mit einem Stab auf den Kopf, „dâ mite er ûf daz houbet sluoc / den knaben edel unde clâr“. (HVK 86-87) Scheitel und Haar werden auf Grund dieser Verletzung sogar von Blut benetzt. Otto Neudeck wertet die Tötung des Truchsess als „Korrekturstrafe.“³⁸ Als Heinrich von Kempten sich gegen den Kaiser zur Wehr setzt, richtet sich der Gewaltakt aber nicht gegen den Kopf des hochadeligen Kaisers, sondern hauptsächlich gegen dessen Kehle. (Vgl. HVK 281 f.)

In „Partonopier und Meliur“ tötet Partonopier etwa im Kampf einen Gegner durch einen Stich durch den Helm. (Vgl. PM 16125 f.) Er versucht auch, Sornagiure den Kopf zu spalten. (Vgl. PM 5780 f.) Im Kampf mit den Heiden werden auch andere Todesarten geschildert: „Walther [...] ze tôde er einen dâ versneit, der was geheizen Galathîn. / mit dem erwelten swerte sîn / sluoc er in durch daz ahselbein, / daz im daz leben dâ verswein / und er ein bitter ende nam.“ (PM 21176 f.) Auffällig ist hierbei etwa, dass der Tod eines heidnischen Königs, dessen Tugenden recht ausführlich geschildert werden, nicht mit dessen Haupt zusammenhängt.

„ein junger künic wîs, / der was geheizen Floridîs, / und hete in Libîa daz lant / in hôhem prîse dar gesant / als einen werden heiden. [...] ez wart dâ bî den zîten / von Partonopiere / verhouwen alze schiere / mit einem stiche, der was twerch. /er stiez im durch der sîten verch / die lanzen sîn urschiltes dar, / dâ von der künic lieht gevar / lac dâ jâmerlichen tôt.“ (PM 21753 f.)

Der Tod des „Herman der morttaete“ (PM 15886), der in seinen Untugenden dargestellt wird, hat diese Verbindung hingegen schon. Herman, der Partonopier im Kampf „ze tôde stechen“ (PM 15904) will, wird selbst durch einen Schlag auf den Kopf getötet, welcher durch sein Hirn, Helm und Stirn bis zu seinem Mund (Vgl. PM 15915 f.) geführt wird.

Es gibt auch keine Beschränkung auf eine Textgattung. „Partonopier und Meliur“ wird aus diesem Textkorpus, wie „Engelhard“, zu den Romanen³⁹ gezählt. Neben den Erzählungen⁴⁰ „Der

³⁷ Birgit Zacke bemerkt auch, ohne Hinweis auf diesen Terminus, dass die Züchtigung der des Jungen entspricht. (Vgl. Zacke, Birgit: Die Gelegenheit beim Schopfe packen: über Ursachen und Lösungen von Konflikten in Konrads von Würzburg „Heinrich von Kempten“. In: Heimann, Heinz-Dieter (Hg.): Weltbilder des mittelalterlichen Menschen. Berlin: Weidler, 2007. (Studium litterarum 12). S. 191–208. S. 197.)

³⁸ Neudeck, Otto: Erzählen von Kaiser Otto. Zur Fiktionalisierung von Geschichte in mittelhochdeutscher Literatur. Köln: Böhlau, 2003. (Norm und Struktur 18). S. 282.

³⁹ Vgl. Stammler, Wolfgang (Begr.): Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. 5 Berlin: De Gruyter, 1985. S. 294-297.

Schwanritter“, „Der Welt Lohn“, „Heinrich von Kempten“ und „Das Herzmaere“ hat Konrad von Würzburg auch drei Legenden⁴¹, „Alexius“, „Silvester“ und „Pantaleon“, verfasst.

Der Kaiser in der Silvesterlegende meint nach einem Sinneswandel, dass er dem, der ein Kind tötet, den Kopf abschlagen lassen würde. (Vgl. S 1064 f.) Der Richter Tarquinius lässt Thymotêus durch eine Enthauptung hinrichten.

„hiez er quelen unde slahen / und sînes bluotes mangan trahen / vergiezen âne schulde / durch die gotes hulde / sach man den werden toeten. / er wart nâch mangan noeten / des lîbes dâ beroubet: / man sluoc im ab daz houbet / mit eime scharpfen swerte. / dar umbe in Got gewerte / der himelischen wunne dort.“ (S 229-239)

In „Pantaleon“ wird einem Christen das Haupt abgeschlagen, (Vgl. P 917) ebenso dem namentlich genannten Priester Hermolâus und seinen zwei Brüdern „sluoc man unde sneit / in allen drîn ir houbet abe.“ (P 1866-1867) Pantaleon selbst überlebt die Marter in Form mehrerer unterschiedlicher Todesformen, die im Mittelalter auch unterschiedlichen todeswürdigen Vergehen zugeschrieben wurden.⁴² Die Todesstrafe der Enthauptung droht auch Pantaleon zuletzt. Die Enthauptung wird auch durchgeführt. Interessant ist hierbei jedoch, dass die Todesart zwar gleich bleibt, sie sich aber in ihrem Charakter gänzlich wandeln kann. Denn sie repräsentiert nicht mehr ein vollstrecktes Urteil, sondern den Willen des Heiligen, beziehungsweise, den Gottes selbst. (Vgl. P 2085)

3.b. Umgang mit den Toten - Bestattungsriten

Nur bei wenigen der Todesfälle wird geschildert, wie mit den Leichnamen verfahren wird.

Der Herzog von Sachsen wird, nachdem er im Kampf seinen Kopf verloren hat, begraben.

„mit bluote wart sîn lîb betrouft / und jâmerlichen ûf gehalten, / <und> von den liuten er begraben / mit clegelicher swaere.“ (SR 1244-1247) Der Terminus des Begrabens oder begraben Seins wird aber durchaus nicht selten verwendet. Wenn aber über die Mutter Engeltruds geschrieben wird: „durch daz mîn muoter liget tût, / die man nû leider hât begraben.“ (E 1780-1781) ist dies wohl mehr als Benennung des Todesfalls zu werten als ein gezieltes Erwähnen des Begräbnisses an sich.

Ein weiteres kleines Beispiel im Verhalten gegenüber Leichen findet sich im „Engelhard“. Engelhard bedeckt seine toten Kinder, nachdem er sie erschlagen hat. (Vgl. E 6292f.)

Neben dem Begräbnis ist im religiösen Rahmen auch das Verhalten vor dem Tod, beziehungsweise eine Vorbereitung für einen „guten Tod“ relevant. Doch auch dies findet in den Texten von Konrad von Würzburg kaum Erwähnung.

Lediglich im „Engelhard“ wird beschrieben, dass der Protagonist mit einer Lüge zu Dietrich reisen kann. Er wolle sechs Wochen vor dem Kampf in einem Kloster mit Fasten, Beten und Buße verbringen und sich alter Sünden entledigen. (Vgl. E 4155 f.) Die Tatsache, dass man Engelhard dies erlaubt, zeigt die Akzeptanz eines solchen Verhaltens. Es wird nicht als ungewöhnlich

⁴⁰ Vgl. Stammler: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, S. 290- 293.

⁴¹ Vgl. Stammler: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, S. 286-288.

⁴² Vgl. Ohler, Norbert: Sterben und Tod im Mittelalter. Düsseldorf: Patmos, 2003. S. 214, 230.

betrachtet. Dadurch, dass dieses Verhalten aber nicht tatsächlich durchgeführt wird, verdeutlicht sich, dass hier nicht etwa religiös-didaktische Vorstellungen wesentlich auf den Text einwirken. Im Epilog des Textes hingegen klingt die religiöse Dimension darin an, dass nicht nur an das weltliche Glück, sondern auch das ewige Seelenheil gemahnt wird: „triu ist ein tugent alsô klar, / swer si von herzen meinet, / daz er wirt gereinet / von schanden ûf der erden / und er ze himele werden / ûz erwelten lop bejaget.“ (E 6484-6489)

In der Gattung der Legende wird dem religiösen Aspekt und dem Umgang mit Verstorbenen mehr Raum eingeräumt. Sogar nach dem Tod des heidnischen Tarquinius werden im „Silvester“ einige Verse dem Umgang mit seiner Leiche gewidmet. Man bringt ihn auf einer Bahre mit großer Klage aus dem Haus zu seinem Grab. (Vgl. S 425 f.) Allerdings unterbleiben nähere Angaben. In mehreren Versen wird geschildert, wie mit dem „tôten libe“ des Thymotêus verfahren wurde. Silvester bringt den Leichnam zu sich nach Hause und ruft neben dem Bischof auch andere Personen, um eine Totenwache bei der Bahre bis zum Tage zu halten. Am Morgen bittet eine Frau den Papst „daz er des marteraeres lîp / bestaten schöne lieze / und in begraben hieze / mit hôhen êren starke / bî sante Paules starke“. (S 258-262)

„Der bâbest dô gewerte [...] er hiez den marterer begraben / bî sante Paule bî der vrist [...] mit ir koste si dô lie / ein münster bûwen über in. / daz was an vrôuden ein gewin [...] ir herze sich von leide schiet [...] wan ez geviel in allen wol / daz ze sante Paulô / Thymotêus wart alsô / begraben als wir hân gelesen. / er was sîn junger ê gewesen, / dô von si dûhte michel reht / daz der vil reine gotes kneht / sünden unde meines vrf / sînem meister laege bî.“ (S 265 f.)

Der Verstorbene kann nur als Nebenfigur im Text betrachtet werden, und dennoch erfährt man über den Umgang mit seinem Leichnam recht Ausführliches. Der Leser bekommt genau geschildert, wer sich um welchen Teil des Totengedenkens und des Begräbnisses gekümmert hat. Es wird sogar ein emotionaler Effekt eines solchen Umgangs mit dem Verstorbenen erwähnt. Anlässlich der Enthauptung an sich wird keine Trauer geschildert, schließlich erhält Thymotêus auch himmlischen Lohn. Im Zuge des Begräbnisses wird aber erwähnt, dass sich Leid in Freude umgekehrt hat. Dem rituellen Umgang mit dem Leichnam spricht man hier offenbar durchaus eine entlastende Funktion zu.

Auffällig ist, dass der Ort des Grabes von Thymotêus allein in dieser Passage dreimal genannt wird. In dem Zusatz „als wir hân gelesen“ (S 281) findet sich auch ein Hinweis, warum in diesem Text derartige Augenmerk auf diesen Aspekt des Todes gelegt wird. Der Autor verweist darauf, dass ihm und seinen Zeitgenossen der Ort des Grabes bekannt und überliefert ist.

Dies spielt angesichts der Funktion der Gattung der Legende eine essentielle Rolle.

Die Grundlage der Legende wird von einem außerliterarischen Anspruch gebildet. Letztlich erhebt sie den Anspruch, wahr zu sein.⁴³ Die „lebenspraktische Verankerung“⁴⁴ der Legende ist für die Rezipienten essentiell.

⁴³ Vgl. Ringler, Siegfried: Zur Gattung Legende. Versuch einer Strukturbestimmung der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters. In: Kesting, Peter (Hg.): Würzburger Prosastudien II. Untersuchungen zur Literatur und Sprache des Mittelalters. München: Wilhelm Fink, 1975. (Medium Aevum 31). S. 255-270. S. 256.

⁴⁴ Brunner, Horst (Hg.): Literaturwissenschaftliches Lexikon. Berlin: Schmidt, 2006. S. 214.

Der abwesende verstorbene Heilige kann durch eine Reliquie gewissermaßen vertreten werden. Wunder nach dem Tod knüpfen sich häufig an Gegenstände. Nicht nur Körperreliquien, auch das Grab, der Bestattungsort selbst, können Ziel einer Pilgerfahrt werden.⁴⁵ Nicht nur das religiöse Bedürfnis der Protagonisten,⁴⁶ eine Bestattung gemäß ihrem Glauben auszuführen, macht die Beschreibung der Bestattung des Leichnams zu einem üblichen Textmerkmal der Legende.⁴⁷ Auch die Wirkmacht der Gattung wird dadurch gestützt.

Der Tote Alexius etwa wird auf eine Bahre gelegt und öffentlich durch die Stadt getragen. Man verkündet, dass ein heiliger Mann verstorben ist. Dazu werden verschiedene „zeichen“ (A 1311) geschildert, die unterschiedliche Heilungswunder umfassen. (Vgl. A 1300 f.)

Anschließend bahrt man ihn im Münster auf, preist ihn und hält eine sieben Nächte lange Totenwache mit Gesang und Gebet. Nach dieser Woche bettet man ihn in einen Sarg aus Gold und Stein. Schließlich wird noch sein Grab angesprochen, jedoch ohne Ortsangabe, bevor erneut auf Wunderzeichen verwiesen wird. (Vgl. A 1355 f.)

Eine ausführliche Schilderung ist aber nicht zwingend. Welche Bedeutung dem Umgang mit einem verstorbenen Heiligen beigemessen wird, wird trotz mangelnder Bestattungsschilderung auch am Tod Pantaleons⁴⁸ augenscheinlich. Schon bevor dieser eintritt, überlegt der Kaiser, wie er mit dem Leichnam verfahren will. Es soll kein Grab geben. Der Kaiser will Pantaleon nun mit einem Schwert enthaupten lassen und seinen Körper zu Pulver verbrennen. „do enbot der übel heiden [...] im daz houbet under in / mit eime swerte slüegen abe / und ûf des grüenen plânes habe / den lîp ze pulver branten.“ (P 1970 f.) Göttliches Eingreifen bewirkt nach seinem Tod ein erneutes Wunder. Aus dem nun schneeweißen Körper fließt eine weiße Flüssigkeit statt des Blutes, und der Baum am Platz der Enthauptung trägt Früchte. Dieses sichtbare Zeichen führt zu weiteren Bekehrungen. Der Kaiser will daher den Baum fällen lassen, um damit den Leichnam zu verbrennen. (Vgl. P 2095 f.) Der außerliterarische Anspruch meint hier also nicht, dass der Bestattungsort zu einer historischen Verifizierung unabdingbar ist. Es ist nicht etwa eine Vollständigkeit historischen Geschehens, die von der Legende erreicht werden will, sondern man

⁴⁵ Vgl. Jolles, André: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. Halle: Niemeyer, 1930. (Sächsische Forschungsinstitute in Leipzig, Forschungsinstitut für Neuere Philologie 2, Neugermanistische Abteilung 2). S. 32-37.

⁴⁶ In der Pantaleonlegende wird darauf hingewiesen, dass man für die Bestattung auch ein gewisses Risiko eingeht. Man begräbt die Toten heimlich. „der priester Hermolâus / und die zwêne bruoder sîn [...] ze jungest sluoc man unde sneit / in allen drîn ir houbet abe. / heinliche wurden si ze grabe / gevüeret vor den kristen / die stâlen si mit listen / und hiezen si bestaten sider.“ (P 1858 f.)

⁴⁷ Vgl. Brunner: Literaturwissenschaftliches Lexikon, S. 213.

⁴⁸ Die Heilungen durch Pantaleon führen zu einem Konflikt. Der Kaiser zürnt über die dadurch erfolgten Bekehrungen, was ihn zu einer erneuten Christentötung veranlasst.

„mîn volc daz wirt bekêret, / wan ez mit offer êret / deheinen got von mîner ê. / man sol niht langer und niht mê / genesen lâzen disen man, / der ein urkunde geben kan / daz er gesehende worden sî. / nu machet in bar unde vrî / des lîbes und des lebetagen. / seht, alsô wart im ab geslagen / daz houbet bî den stunden. / des wart sîn sêle vunden / schier in dem paradîse. / Pantaleon der wîse / rîlichen solt ze lône gap, / daz er in sînes vater grap / verborgenliche wart geleit. / der im den lîp ze tôde sneit / und im dâ sluoc daz houbet abe, / der truoc in selbe hin ze grabe, / durch daz man gap im tiuren lôn.“ (P 917- 937) Es wird Wert darauf gelegt, zu schildern, dass Pantaleon dem von ihm Geheilten nach dessen Tötung durch den Kaiser heimlich einen Platz im Grab seines eigenen Vaters verschafft.

zielt auf „die Gültigkeit des exemplum“⁴⁹ ab. Der Leichnam Pantaleons zeigt das Wirken Gottes mittels mehrerer Wunder. Dies versucht der Kaiser zu unterbinden, sich der Wirkmacht offenbar bewusst, die jener Wirkmacht entspricht, die der Legende als Gattung selbst zugeschrieben wird, indem er den Leichnam, an dem sich die Wunder manifestieren, zu zerstören versucht. Neben der kontextuellen Dimension der Verbrennung ist auch eine Bedeutung für den Verstorbenen selbst zu nennen. Das Unbestattetbleiben wurde auch als eine „über den Tod hinausreichende irdische Strafe“⁵⁰ betrachtet.

3.1. Umgang mit dem Tod - Trauertermini

Elke Koch fasst in ihrem Werk zusammen, dass im Forschungsfeld der Todesmotivik Trauer wenig Behandlung gefunden habe. Dies könne auf den Einfluss von Ariès⁵¹ Werk zurückzuführen sein, dem zufolge der Tod als Faktum keine besondere Emotion erzeugt habe, weder existenzielle Angst noch Trauer. Diese Sicht wurde inzwischen von Wolfgang Haubrichs Darstellungen und von Norbert Ohler relativiert.⁵² Ohler etwa berücksichtigt einen rituellen und sozialen Charakter von Trauer, beschreibt aber diese auch deutlich als Ausdruck persönlichen Gefühls. Eine Quelle beschreibt den Zwiespalt zwischen religionskonformer Unterdrückung der Trauer mit Fokussierung des Aspektes des Seelenheils und individuellem Schmerz.⁵³

Es kann also davon ausgegangen werden, dass Trauer in den Texten nicht nur als rituelle Konvention, sondern auch als individuelle Emotion gelesen werden kann.

Ein gängiges modernes Trauerkonzept geht auf Sigmund Freuds Ausarbeitungen in „Trauer und Melancholie“ zurück. Dieses Modell bezieht sich auf Verlusterfahrungen im allgemeinen Sinn. Psychologische, kulturvergleichende und historische Arbeiten beziehen den Trauerbegriff aber überwiegend auf eine Reaktion angesichts des Verlustes eines Menschen. Die Emotionsforschung tendiert dazu, den Begriff der Traurigkeit als distinkte Emotion zu betrachten und Trauer kontrastierend als individuelle und gesellschaftliche Reaktionsweise auf Verlust und Tod. Konzeptionalisierungen von Trauer, vor allem auf der Grundlage moderner Modelle, sind jedoch methodisch noch umstritten.⁵⁴

Im Rahmen dieser Arbeit ist es notwendig, den Trauerbegriff abzugrenzen.

In Bezug auf das „Alexanderlied“ des Pfaffen Lamprecht wird eine Definition formuliert, die den Begriff der Trauer in großer Nähe zum Tod begreift. „Trüren ist das Wort für den seelischen Zustand, den das schwerste Unglück, das Tragische schlechthin auslöst [...], trüren heißt fast:

⁴⁹ Ringler: Zur Gattung Legende, S. 263.

⁵⁰ Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 192.

⁵¹ Ariès beschreibt in dem Abschnitt über die „Unpersönlichkeit“ der Trauer zwar eine Tendenz zur Ritualisierung lange vor dem 17. Jahrhundert, aber auch einen Mangel „echten“ Kammers angesichts des rituellen, obligatorischen und sozialen Charakters der Traueräußerungen. (Vgl. Ariès, Philippe: Geschichte des Todes. München: Dt. Taschenbuch Verl., 2005. S. 415 f.)

⁵² Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 11.

⁵³ Vgl. Ohler: Sterben und Tod, S. 126 f.

⁵⁴ Vgl. Koch, Elke: Inszenierungen von Trauer, Körper und Geschlecht im Parzival Wolframs von Eschenbach. In: Jaeger, C. Stephen (Hg.): Codierungen von Emotionen im Mittelalter. Berlin: De Gruyter, 2003. (Trends in medieval philology 1). S. 143-158. S. 143-145.

seelisch tot sein, weshalb das Wort vielfach zur Bezeichnung der seelischen Erschütterung angesichts des Todes dient“.⁵⁵

Der Begriff⁵⁶ findet sich aber auch außerhalb des vom Tod geprägten Kontextes.

Neben der Semantik im Umfeld der subjektiven Befindlichkeit wird dem Begriff des „trûren“ auch die Bedeutung einer „Reaktion auf einen beschädigten Weltzustand“⁵⁷ zugeschrieben. Das Verständnis als seelischer Schmerz stelle eine moderne Bedeutungsverengung dar. Zwar wird die Trauer über den Tod eines Menschen in der Bedeutung eingeschlossen, aber dieser Aspekt sei nicht vom „objektiven Defekt der êre zu trennen und nicht als dominierende Bedeutung zu verstehen.“⁵⁸

Der Begriff „trûren“ kann also sowohl allgemein einen Zustand im Gegensatz zu dem der „vreude“⁵⁹ bezeichnen, aber auch eine individuelle emotionale Regung.

Eine semantische Trennung zwischen der Trauer und der Traurigkeit ist im Mittelhochdeutschen kaum ausgeprägt. Der Begriff hat gegenüber der „ursprünglich gestischen Semantik des althochdeutschen trûrên, `die Augen niederschlagen´“⁶⁰ einen Bedeutungswandel vollzogen. Die Differenzierung zwischen Trauer und Traurigkeit ist erst seit dem 17. Jahrhundert erfolgt.⁶¹ Narrative Texte nutzen entsprechendes Emotionsvokabular (trûren, jâmer, klagen) in den unterschiedlichsten Handlungszusammenhängen.

In Bezug auf Totenklagen finden sich jedoch etwas charakteristischere Darstellungsmuster der ausgedrückten Trauer. „Doch sind auch die körperlichen Ausdrucksformen nicht auf diesen Situationstypus begrenzt. [...] Trauer wird in narrativen Texten des Mittelalters durch eine Vielfalt von narrativen Strategien vermittelt.“⁶² Elke Koch formuliert noch allgemeiner eine Definition der Bedeutung des Begriffs der Trauer als Involvierung in eine Situation des Unglücks, um eine möglichst breite mittelhochdeutsche Semantik abzudecken.⁶³ Gottfried von Straßburg wird im „Tristan“ ein besonders sprachbewusster Umgang attestiert, nur selten sei Trauern Ausdruck einer bloß unspezifischen Betrübnis. Trauer bekommt leitmotivische Qualität und ist sogar eng mit der Namensetymologie des Protagonisten verknüpft.⁶⁴

⁵⁵ Korn, Karl: Studien über "Freude und Trûren" bei mittelhochdeutschen Dichtern. Beiträge zu einer Problemgeschichte. Leipzig: Weber, 1932. (Von deutscher Poeterey 12). S. 12.

⁵⁶ Zur Semantik des Trauervokabulars siehe auch KOCH-TI 9 f.

⁵⁷ Koch: Trauer und Identität, S. 26.

⁵⁸ Koch: Trauer und Identität, S. 27.

⁵⁹ Koch: Trauer und Identität, S. 41.

⁶⁰ Koch: Trauer und Identität, S. 31.

⁶¹ Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 31.

⁶² Koch: Inszenierungen von Trauer, S. 145.

⁶³ Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 79.

⁶⁴ Vgl. Tomasek, Tomas: Überlegungen zum truren im Tristan Gottfrieds von Straßburg. In: Haubrichs, Wolfgang (Hg.): Traurige Helden. Stuttgart: Metzler, 1999. (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik. 114, 1999). S. 9-21. S. 9-17.

Die Mittelhochdeutsche Begriffsdatenbank findet für den Begriff „trûren“ sechs Belegstellen in der Alexiuslegende und der Silvesterlegende, zwei in der Pantaleonlegende, 12 im „Engelhard“, eine in „Das Herzmaere“ und 77 in „Partonopier und Meliur“.⁶⁵

In den Werken von Konrad von Würzburg findet sich eine vielfältige Verwendung des Begriffs, auch etwa außerhalb von Trauer angesichts eines Todesfalls. Im Rahmen der Fragestellung sollen aber diese Verwendung des Trauerbegriffs, sowie der Situationstypus der Verlusttrauer angesichts eines Todesfalls im Vordergrund stehen.

Semantische Definitionen bieten aber auch einen Hinweis auf die Bedeutung des Begriffs für den Themenkomplex des Liebestodes.

„In der frühen Lyrik bezeichnet `trûren` den seelischen Zustand, der durch die Entbehrung der geliebten Person hervorgerufen ist, als andauernder nagender Schmerz gefühlt wird und im Bewußtsein des Traurigen bald als quälende Ungewißheit, bald als die widerwillig hingenommene Einsicht auftritt, daß dem Verlangen nach dem geliebten Du übermächtige Widerstände entgegenstehen. [...] Auch das Sehnsuchtsweh wird [...] unterschiedslos von beiden Teilen empfunden.“⁶⁶

Die Unterschiedslosigkeit der Empfindung wird jedoch in Frage gestellt. In „Das Herzmaere“ stirbt zwar der abwesende liebende Ritter, seine Dame lebt jedoch in der Situation der räumlichen Trennung. Sie stirbt erst nach der Todesnachricht. Auch in „Partonopier und Meliur“ zeigt sich eine unterschiedliche Haltung. Partonopier verfällt einem Todeswunsch, nachdem er das Liebesglück verloren glaubt. Meliur wird erst emotional involviert, nachdem sie Partonopier verstorben wähnt. Auch Engeltrud scheint geringeres Sehnsuchtsweh zu empfinden, da sie Engelhard nach ihrer Entdeckung zur Flucht rät, was dieser ausschlägt, unter anderem vermutend, er müsse dabei vor Sehnsucht sterben.

Neben dem Begriff der Trauer ist der Ausdruck „jâmer“ zu erwähnen. Er „findet sich öfter in direkter Reaktion auf die Nachricht oder die Gewissheit des Todes, außerdem in Darstellungen von Bestattungen.“⁶⁷ Für andere Situationen, wie eine kriegerische Niederlage oder Minneschmerz, kann der Ausdruck aber auch genutzt werden.⁶⁸

Elke Koch bemerkt weiterhin, dass mit dem Begriff „jâmer“ autoaggressive Gebärden, Tränen, Klagegeschrei, mit dem Begriff „trûren“ jedoch andere Körperzeichen, wie das Senken des Blicks, verbunden sind.⁶⁹ Diese Tendenz lässt sich in den Werken Konrads nicht herauslesen. In der Silvesterlegende wird bei der Beschreibung der Mütter die Verlusttrauer um ihre Kinder, die geopfert werden sollen, antizipiert. Jene umfasst autoaggressive Gesten, es wird aber sowohl der Ausdruck „jâmer“ als auch der des „trûren“ verwendet.

„vil mangem schoenen wîbe, / diu jâmer an ir lîbe / umbe ir liebez kint begie, / daz man nû solte sterben hie.“
[...] vast unde jaemerliche queln / sach man sich die vil armen [...]
zervüeret unde enpflohten / hetens alle ir valwez hâr. / ir brüste lüter unde klar / stuonden ouch endecket, / enbloezet unde enblecket [...] ir liechten hende wunden / und guzzen an den stunden / mangan bitterlichen trahen: / man sach si netzen unde twahen / ir roeselehten wangen [...] schrfend unde ruofende, / klagendunde

⁶⁵ Vgl. Schmidt: Mittelhochdeutsche Begriffsdatenbank, <http://mhdadb.sbg.ac.at/> [9. 01. 2014.].

⁶⁶ Korn: Studien über "Freude und Trüren", S. 41.

⁶⁷ Koch: Trauer und Identität, S. 38.

⁶⁸ Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 41-43.

⁶⁹ Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 44.

wuofende / vielens alle nider hie / vür den keiser üf diu knie. [...] die guoten vrouwen ungemeyt, / die dise klage erscheint, / die trürent unde weinent / um der kleinen kinder töt.“ (S 941 f.)

In dieser Stelle wird auch der Begriff „wuofen“ genannt, der sonst an keiner signifikanten Stelle benutzt wird. Er bezeichnet vor allem den stimmlichen Ausdruck der Emotion und umfasst Schreien, Jammern, Klagen und Weinen.

Elke Koch geht hier jedoch auch nicht von Ausschließlichkeiten aus. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass Bedeutungsüberschneidungen „poetisch produktiv“⁷⁰ gemacht werden. Die Emotionswörter werden variiert. „Emotionswörter aus dem Wortfeld der Trauer lassen sich nicht ohne Weiters anhand des Verlustkriteriums unterscheiden. [...] Auch eine Unterscheidung zwischen Disposition, Stimmung und affektiver Reaktion lässt sich nur graduell, nicht jedoch kategorial feststellen.“⁷¹

3.2. Trauergesten und Klagefiguren in der Forschung

Die Form, in der die Emotion der Trauer ausgedrückt wird, wird häufig mit dem Begriff der *clage*⁷² bezeichnet.⁷³ „Klagegebärden“⁷⁴, Klagefiguren oder Klagegesten wurden ausführlich von Urban Küsters behandelt. Küsters beschreibt zunächst den Typus der heroischen Totenklage der Heldenepik, die sich mit Motiven der Ehrung des Toten mischt. Maßlosigkeit und exzessive Körpersprache der Trauer, vom Schrei, Haarerufen, Selbstverletzung, Weinen bis hin zur Ohnmacht zeichnen die Ausdrucksformen der Trauer darin. Die Trauer wirkt dabei nicht handlungshemmend.⁷⁵

„Wirksam werden hier also nicht nur christlich-kirchliche, sondern auch höfische Zivilisationsansprüche und Verhaltensnormungen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß gerade in Erzählkontexten des Hofmilieus die vermeintlich exzessiven Trauergestalten in Wahrheit einem in Rechtstexten festgelegten Verhaltenskatalog folgten und die Klage den Charakter und den Status einer Rechtsform annimmt. Bestimmte Trauergesten wie das Herunterreißen von Schleier und Kopfschmuck, das Raufen der Haare und Winden der Hände werden etwa vom Sachsenspiegel Anfang des 13. Jh. für das Trauerverhalten von Frauen regelrecht vorgeschrieben.“⁷⁶

„In der Klage wird die höfische Frauengestalt selbstbewußt. Konstitutiv für die höfische Klage ist die Verflechtung von Affekt und Intellekt, von Gefühl und Vernunft.“⁷⁷

Die Klage werde erst in der höfischen Erzählliteratur zur konturierten Texteinheit ausgeformt.⁷⁸

Küsters nimmt bei seinen Ausführungen die Verlustsituation als paradigmatische Trauersituation des Mittelalters an. „Der Tod kann, muß aber nicht unbedingt der Klageanlaß sein, es geht

⁷⁰ Koch: Trauer und Identität, S. 45.

⁷¹ Koch: Trauer und Identität, S. 45.

⁷² Außerhalb des gewählten Textkorpus ist eine Passage aus „Leiche, Lieder und Sprüche“ zu erwähnen. Der Abschnitt „Sprüche 31,115“ (Vgl. LLS 53.f) ist als eine adressaten- oder fallbezogene Totenklage verstehbar. Eine konkrete Einordnung dieser Funktion ist aber mangels historischer Daten nicht möglich. (Vgl. Brandt, Rüdiger: Konrad von Würzburg. Kleinere epische Werke. Berlin: E. Schmidt, 2009. (ESV basics, Klassiker-Lektüren 2). S. 36.)

⁷³ Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 39.

⁷⁴ Küsters, Urban: Klagefiguren. Vom höfischen Umgang mit der Trauer. In: Kaiser, Gert (Hg.): An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters. München: Fink, 1991. (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 12). S. 9-77. S. 10.

⁷⁵ Vgl. Küsters: Klagefiguren, S. 14-17.

⁷⁶ Küsters: Klagefiguren, S. 20.

⁷⁷ Küsters: Klagefiguren, S. 73.

⁷⁸ Vgl. Küsters: Klagefiguren, S. 72.

überhaupt um Verlusterfahrung, auch etwa in der Abschiedssituation-; und der Akzent der Darstellung verlagert sich vom beklagten Toten auf das klagende Subjekt.“⁷⁹

Dahingehend passt diese Definition zur Fragestellung dieser Arbeit. „Der Klage geht es immer um Verlust. Dieser Verlust kann eine Person, auch Besitz oder die Ehre betreffen. Die Klage kann eintreten nach dem Verlust, aber auch antizipierend vor einem befürchteten Mißgeschick.“⁸⁰ Auf der Basis dieses Trauerverständnisses baut Küsters die Analyse der Klagefiguren auf. Elke Koch kritisiert Küsters Definition der Klage jedoch. Das Kriterium des Verlustes greife angesichts der Vielfalt der Klageanlässe zu kurz. Methodische Unklarheiten zeigten sich in der Klassifizierung der Antizipation eines Missgeschicks als Verlustsituation. Eine Differenzierung von Verlusttrauer und Angst wäre hier notwendig. Ähnlich verhalte es sich beim Ehrverlust mit der Beziehung von Trauer und Scham oder bei der Minneklage mit Trauer und Liebe.⁸¹ Diese Problematik darf nicht außer Acht gelassen werden, wenn in dieser Arbeit der Begriff der Klagefigur, wie er bei Küsters Verwendung findet, übernommen wird.

3.2.a. Genderproblematik - Trauernde Frauen?

Das Geschlecht⁸² wird in der Forschung⁸³ häufig als wichtiger Aspekt von kultureller sowie sozialer Codierung von Emotionen beleuchtet. Die Frage nach geschlechterspezifischen Differenzen in literarischen Entwürfen von Trauer soll auch in Bezug auf Konrad von Würzburg gestellt werden.

Andere Texte kennen die Kommentierung der Angemessenheit von Trauer für Mann oder Frau. So wird die öffentliche Zurschaustellung der Trauer häufig als Aufgabe der Frau identifiziert.⁸⁴ Elke Koch resümiert in ihrem Werk jedoch, dass narrative Texte um 1200 zwar eine Zuschreibung von Trauer an weibliche Figuren aufweisen, aber, trotz weiblicher Markierung, Trauer oder Todesfall auch für männliche Identitätskonstitution zentral ist. Dieser Aspekt wird im Umfeld der Erbschaftsthematik Beachtung finden.

In Bezug auf Gottfrieds „Tristan“ stellt Ann Marie Rasmussen fest, dass siegreiche männliche Adelige nicht trauern, und trauernde weibliche Adelige keine Wut ausdrücken.⁸⁵ „The grief of female lords is presented as a commonplace, a shared truth about female nature that needs no further explanation.“⁸⁶

Im „Nibelungenlied“ und „Diu Klage“ stellt Rasmussen einen wesentlichen Unterschied fest. Während Frauen ihre Trauer sehr physisch ausdrücken (Weinen, Händeringen, Kopfschütteln, Brüllen, Heulen, Stöhnen, Zerren an Kleidern, Zittern, Beben, Blutschwälle aus Mund und Ohren,

⁷⁹ Küsters: Klagefiguren, S. 44.

⁸⁰ Küsters: Klagefiguren, S. 11.

⁸¹ Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 22-23.

⁸² Zum Emotions- und Genderbegriff und der „nature versus nurture“ Debatte siehe: Rasmussen: Emotions, S. 174 f.

⁸³ Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 145.

⁸⁴ Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 77.

⁸⁵ Vgl. Rasmussen: Emotions, S. 184.

⁸⁶ Rasmussen: Emotions, S. 184.

Verlust der Sprache, Wahnsinn, Ohnmachten, Umarmen des Leichnams, Tod), kommen derartige Symptome bei Männern selten vor. Männliche Charaktere regulieren ihre Trauer im Hinblick auf rationale Handlungsnotwendigkeiten, nur sie spenden Trost. Ausnahmen dieser Trennung werden „immediately recuperated with commonsensical explanations.“⁸⁷ Lediglich Etzel lasse sich weder in weibliches noch männliches Trauern einordnen, dies und andere Aspekte würden ihn aber generell der Kategorie Mensch entheben.⁸⁸ Auch wenn den Männern die Regulierung ihrer Trauer angesichts sozialer und politischer Aufgaben zugesprochen wird, bringt Rasmussen auch die körperlichen Symptome weiblicher Charaktere mit dem Bewusstwerden etwa neuer herrschaftlicher Verantwortung, die ihnen nach dem Todesfall auferliegt, in Verbindung.⁸⁹

Auch Urban Küsters beschäftigt sich mit der typisch weiblichen Trauer und Klage intensiv.

„Diese Individualisierung und Sentimentalisierung des Klagemotivs im Kontext der Minneerfahrung verknüpft die höfische Literatur vornehmlich mit der Figur und dem Profil der liebenden Frau.“⁹⁰

Küsters erkennt auch das Motiv des Todeswunsches, etwa am Schluss einer Klage, als eine Formel, die sich bei höfischen Frauenklagen als leitmotivisch darstellt.⁹¹ Ovids Liebestheorie wird als prägend für mittelalterliche Texte betrachtet. Die körperlichen Symptome und Leidensreaktionen der Liebeskrankheit, wie in der Beschreibung Didos, sei, so Küsters, auch von großem Einfluss auf die Entwicklung der „Motiveinheit `Klage´ in der höfischen Literatur.“⁹² Dabei treten als Ort der Frauenklage nicht der Hof, sondern naturhafte Landschaften auf. Diese seien oft auch Liebesorte. Die Präsenz des Todes darin wandle sie vom locus amoenus zum locus terribilis.⁹³ Trauer sei vor allem Aufgabe der Frau.

Küsters Ausführungen zur Genderthematik wurden, ebenso wie die bereits angeführte methodische Problematik, von der Forschung einer Kritik unterzogen. Diese hängt auch mit der Kritik an der linearen Entwicklung zusammen, welche Küsters identifiziert.

Die Diskontinuität der Codierung von Trauer, die Urban Küsters im 12. Jahrhundert erkennt, ist umstritten. Kulturelle Trauerarbeit sei an Frauen im Zuge der Herausbildung der höfischen Adelskultur des Hochmittelalters delegiert worden. Archaische Traueritten des Frühmittelalters seien Domäne der Männer gewesen. Während die Heldenepik noch Spuren archaisch-heroischer Trauer in Form von exzessivem körperlichem Ausdruck weiterführt, wird in der höfischen Literatur mehr Augenmerk auf Klagemonologe von Frauenfiguren gelegt. Dies wird mit einem umfassenden mentalitätsgeschichtlichen Wandel im Prozess der Zivilisation in Verbindung

⁸⁷ Rasmussen: Emotions, S.186.

⁸⁸ Vgl. Rasmussen: Emotions, S. 185-188.

⁸⁹ Vgl. Rasmussen: Emotions, S. 188 f.

⁹⁰ Küsters: Klagefiguren, S. 38.

⁹¹ Vgl. Küsters: Klagefiguren, S. 41.

⁹² Küsters: Klagefiguren, S. 48.

⁹³ Vgl. Küsters: Klagefiguren, S. 45.

gebracht.⁹⁴ Es ist jedoch umstritten, ob unterschiedliche Inszenierungsweisen von Trauer in verschiedenen Gattungen durch „die Vorstellung einer linearen Entwicklung hinreichend erklärt sind.“⁹⁵ Elke Koch betont, dass Ansätze, die idealtypische heroisch-männliche und höfisch-weibliche Klage kontrastieren und um eine Zuordnung der Darstellungsmuster bemüht sind, zu kurz greifen. Die These der „Weiblichkeit der Trauer in der höfischen Literatur des Mittelalters“⁹⁶ bedarf der Differenzierung.

Trauerarbeit ist eindeutig nicht nur Frauenarbeit. „Entgegen der von ECKER und KÜSTERS postulierten emotionalen Arbeitsteilung fällt hier dem Mann die Trauerarbeit zu, die offensichtlich gelingt.“⁹⁷

Die Interpretation einzelner Trauerszenen zeigt, so Koch, eine „Vielschichtigkeit und Unterschiedlichkeit der literarischen Entwürfe und damit [den] begrenzte[n] Erkenntniswert dieser Schemata.“⁹⁸ Diese Aussage korreliert mit Beobachtungen zu den Texten von Konrad von Würzburg. Eine eindeutige Zuordnung von Trauerausdruck oder Funktion hinsichtlich des Geschlechts kann nicht vorgenommen werden. „Fraglich ist, ob geschlechterspezifische Differenzierungen durch Gattungskonventionen oder durch generalisierte Normen einer historischen Gefühlkultur festgelegt sind, oder sie nicht vielmehr in einem je spezifischen Bedeutungszusammenhang hervorgebracht werden.“⁹⁹

Es muss jedoch auch festgehalten werden, dass Küsters die Klage im höfischen Roman aber nicht gänzlich und ausschließlich auf die Frau bezieht. Er erkennt auch eine Affinität von Herrscherfiguren zur Klage, sowie nennt die Klage von Männerfiguren im Umkreis leidvoller Minnerfahrung als Beispiele. Jedoch sei gerade die Frauenfigur mit dem Klagmotiv besonders eng verknüpft.¹⁰⁰

Als Problematik fällt im Hinblick auf die ausgewählten Werke Konrads von Würzburg das von Küsters verwendete Beispiel von „Partonopier und Meliur“ auf.

Küsters analysiert den Text im Hinblick auf die Klage Enites in Hartmanns „Erec“, die im Kapitel zur Suizidthematik Erwähnung finden wird. „In Konrad von Würzburgs Partonopier und Meliur [...] orientiert sich der verzweifelte und lebensmüde Partonopier u.a. am Vorbild der Enite-Klage.“¹⁰¹

Mit dieser Betrachtungsweise wird Partonopier nicht zu einem Gegenbeispiel für die Geschlechtsbezogenheit der Klage, sondern Partonopier wird als Charakter mit weiblichem¹⁰²

⁹⁴ Vgl. Koch: Inszenierungen von Trauer, S. 146.

⁹⁵ Koch: Inszenierungen von Trauer, S. 146.

⁹⁶ Koch: Inszenierungen von Trauer, S. 158.

⁹⁷ Koch: Inszenierungen von Trauer, S. 155.

⁹⁸ Koch: Inszenierungen von Trauer, S. 147.

⁹⁹ Koch: Inszenierungen von Trauer, S. 147.

¹⁰⁰ Vgl. Küsters: Klagefiguren, S. 47.

¹⁰¹ Küsters: Klagefiguren, S. 47.

¹⁰² Auch Kemendics stößt bei der Analyse des „Trojanerkriegs“ auf Probleme mit den Ausführungen Küsters. Die Darstellung von männlicher Trauer in „Partonopier und Meliur“ wird als Anmerkung herangezogen, dass Konrad generell sogenannte weibliche Klageformen an Männer knüpft. Ob es sich hier um einen Rekurs auf von Küsters als archaisch bezeichnete Formen der Totenklage, eine bewusste Verweiblichung der Protagonisten oder der Strategie handelt, tiefgehende Trauer, die sich möglicherweise als weiblich kodiert darstellt, eben genderübergreifend mit Hilfe

Klagemuster gezeigt. Es wird jedoch verabsäumt, die Parallelen in der Trauer und Klage eines weiblichen Charakters mit denen eines männlichen Charakters im Hinblick auf die Haltbarkeit der vorgenommenen Genderdifferenzierung zu problematisieren.

3.2.b. Trauer als Prozess - Zwischen Scheitern und Gelingen

Arnold van Genneps dreistufige Theorie der Übergangsrituale wird in der Sekundärliteratur im Hinblick auf Trauer betrachtet.¹⁰³ Ausgehend von einer Absonderung kommt es bei Ritualen nach einer Schwellenphase zu einer neuen Angliederung. Bestattungsriten sollen nicht nur den Übergang Verstorbener von der Gemeinschaft der Lebenden zu der der Toten regulieren. Trauerrituale werden auch zur Reorganisation sozialer Netzwerke genutzt. Auch Emile Durckheims Theorie der sozialen Funktion der Rituale geht davon aus, dass Emotionen durch das Ritual in ein kollektives Erleben, das individuelle Emotionalität übersteigt, überführt werden.¹⁰⁴ Einen ähnlichen Aspekt gibt es auch im Hinblick auf die individuelle Trauer.

Trauer kann als Vorgang begriffen werden, bei dem ein Individuum einen Verlust mit der Hilfe von einem wiederholten Erinnerungsprozess langsam diesen Umstand zu ertragen lernt, um danach zu einer Wiederaufnahme lebendiger Beziehungen zu den Menschen und Dingen seiner Umgebung befähigt zu werden.¹⁰⁵

Trauer wird nicht als Zustand, sondern als Prozess begriffen; eine Praxis des Leidens. Die Emotionsforschung unterscheidet hier die Trauer als eine prozessual ablaufende Verlustreaktion von der Emotion der Traurigkeit.¹⁰⁶

Dies setzt eine Aktivität des Subjekts voraus. Hat der Gegenstand des Verlustes für das Subjekt eine große Bedeutung, tangiert dessen endgültige Abwesenheit das Selbst des Subjekts. Der Verlust „reißt das Subjekt aus seinen lebensermöglichenden sozialen Beziehungen und Selbstbezüglichkeiten heraus und zwingt es, dieses Beziehungsnetz seiner eigenen Subjektivität [...] neu aufzubauen.“¹⁰⁷ Im Trauerprozess habe das Subjekt die Chance, die Sinnstörung des Orientierungszusammenhangs des eigenen Lebens zu überwinden und neue Selbstdeutungen und Weltverständnis zu finden.¹⁰⁸

weiblicher Klagegebärde zum Ausdruck zu bringen, bleibt in der Analyse offen. (Vgl. Kemendics: Männerfreundschaften, S. 108-111) An diesem Beispiel wird aber erneut die allgemeine Problematik der geschlechtlichen Zuordnung von Klagegebärden und insbesondere der Anwendung dieses Konzepts auf Konrad von Würzburg deutlich.

¹⁰³ Die Deutung des Handlungsverlaufes in „Partonopier und Meliur“ im Hinblick auf Van Genneps Drei-Phasen-Modell des rite de passage siehe Wawer, Anne: Tabuisierte Liebe. Mythische Erzählschemata in Konrads von Würzburg „Partonopier und Meliur“ und im „Friedrich von Schwaben“. Köln: Böhlau, 2000. S. 223 f.

¹⁰⁴ Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 67 f.

¹⁰⁵ Vgl. Rösen, Jörn: Historisch trauern-Skizze einer Zumutung. In: Liebsch, Burkhard (Hg.): Trauer und Geschichte. Köln: Böhlau, 2001. (Beiträge zur Geschichtskultur 22). S. 63-85. S. 65.

¹⁰⁶ Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 19.

¹⁰⁷ Rösen: Historisch trauern, S. 67.

¹⁰⁸ Vgl. Rösen: Historisch trauern, S. 67.

Dieser Vorgang vollzieht sich durch inneres Handeln, der Wahrnehmung von Verlust und der Bearbeitung, und durch äußeres Handeln, etwa neuer Zeremonien und Rituale im sozialen Umfeld.¹⁰⁹ Elke Koch nutzt hierfür den Begriff der Trauerarbeit.¹¹⁰

Klage kann auch eine Reflexion und Introspektion in Gang setzen und zu einem Prozeß der Selbstaufklärung führen.¹¹¹ „Hermeneutisch wichtiger aber als die Beziehung zum eigenen Tod ist der reflektierende Bezug zum eigenen Leben.“¹¹²

Ein gewisses Verständnis für Trauerarbeit ist in der Silvesterlegende zu beobachten. Nach einem christlichen Begräbnis, das als Ritusbestandteil gewertet werden kann, wird fast beiläufig bemerkt, dass sich das Leid der Hinterbliebenen in Freude umgekehrt hat. (Vgl. S 265 f.)

Der im Verlust erfahrene Bruch führt aber möglicherweise dazu, dass die Stabilisierung des Verhältnisses zu sich und seinem Umfeld nicht erfolgt. Der Verlust tangiert das Subjekt selbst. Findet es sich nicht wieder in seiner sozialen Umwelt ein, so kann der Trauerprozess als gescheitert betrachtet werden. Es gibt die Vorstellung einer pathologischen Trauer. Die Störung des eigenen Persönlichkeitsmusters und der Beziehungsverhältnisse kann nicht überwunden werden. Das Selbstgefühl des Subjekts bleibt durch den Verlust gestört.¹¹³

In Bezug auf die Texte von Konrad von Würzburg findet sich hier ein Anknüpfungspunkt.

Dietrich überwindet den Verlust der Eltern. Er tritt sein Erbe an, nachdem er seine momentanen sozialen Bindungen verlassen hat. Der Trauerprozess kann als gelungen betrachtet werden. Dieser wird als solcher nicht dargestellt, aber das Moment der Wiedereingliederung und einer Relevanz für die Identität des Subjekts sind im Erbantritt angelegt.

Partonopier hingegen betrauert den Verlust seiner Beziehung zu Meliur. Er kann auch im Rückzug seinen Trauerprozess nicht beenden und sich nicht, etwa in sein höfisches elterliches Umfeld, eingliedern. Der Trauerprozess gelingt nicht. Die Störung von Selbst und Beziehungsmuster bleiben bestehen. Folgt man den Deutungen, lässt sich dies aber auch als ein Schritt zur Herausbildung der Selbstständigkeit Partonopiers¹¹⁴ werten. Demnach besteht hier noch kein tatsächliches Scheitern, sondern der Prozess ist noch nicht abgeschlossen. Ohne äußeres Handeln scheint es aber undenkbar, dass Partonopier noch zu einem gelungenen Trauerabschluss findet.

Obwohl der Tod als Extremereignis bezeichnet wird, das die Rekonstruktion spezifischer Integrationsmechanismen besonders herausfordert,¹¹⁵ ist es bei Dietrich gerade

¹⁰⁹ Vgl. Rösen: Historisch trauern, S. 67.

¹¹⁰ Das Konzept der Trauerarbeit geht auf Sigmund Freud zurück. Insbesondere in kulturwissenschaftlicher Perspektive hat der Begriff eine erhebliche Erweiterung erfahren. (Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 20-21.)

¹¹¹ Vgl. Küsters: Klagefiguren, S. 52.

¹¹² Küsters: Klagefiguren, S. 73.

¹¹³ Vgl. Platt, Kristin: Trauer und Erzählung an der Grenze der Gewalt. In: Liebsch, Burkhard (Hg.): Trauer und Geschichte. Köln: Böhlau, 2001. (Beiträge zur Geschichtskultur 22). S. 63-85. 161-203. S. 174-175.

¹¹⁴ Vgl. Kokott, Hartmut: Konrad von Würzburg. Ein Autor zwischen Auftrag und Autonomie. Stuttgart: Hirzel, 1989. S. 235.

¹¹⁵ Vgl. Platt: Trauer und Erzählung, S. 179.

die Trauer angesichts eines Todesfalls, die unproblematischer gelingt. Die Verlusterfahrung angesichts eines Todesfalls als besonderes Extremereignis zu werten, das die betroffene Person in eine prekäre Lage versetzt und ein Gelingen der Trauerarbeit erschwert, ist nicht möglich. Geht man von einer Vergleichbarkeit der Texte aus, ist hierzu festzuhalten, dass verschiedene Verlusterfahrungen und Traueranlässe zu unterschiedlich geschilderten Trauerprozessen führen. Ein Scheitern der Trauer wurde im Diskurs des Mittelalters sogar mit dem Melancholiebegriff verbunden. Es gab die Ansicht, dass Melancholie sich aus der Trauer um personale oder materielle Verluste entwickeln kann. Mittel gegen Melancholie und akute Verlusttrauer werden erörtert.¹¹⁶ Trauer könne eine Schwächung des Körpers bewirken, die sogar zum Tod führen könne.¹¹⁷ Trauer wurde jedoch nicht grundsätzlich verworfen. Gottfried von Straßburg wird zum Beispiel im „Tristan“ eine besondere Wertschätzung der Trauer als lebenspraktische Notwendigkeit zugesprochen.¹¹⁸

Das Moment der gelingenden oder scheiternden Trauer kann auch im religiösen Kontext verstanden werden. Karl Korn beschreibt, dass Trauer auch als Probe begriffen werden kann. Der Mensch erlebe die Trauer als Fügung eines irrationalen Schicksals. In Verbindung mit christlicher Gnadenlehre jedoch kann die Trauer als Wendepunkt gesehen werden. Nicht Aufgabe des Selbst, sondern Behauptung solle erfolgen. Die Gnade Gottes ist für ein solches Gelingen notwendig. Korn erwähnt Anfortas und Sigune im „Parzival“ als Beispiele für Charaktere, die auch im tiefsten Leid Lebensmut und Möglichkeit zur Freude nicht verlieren würden.¹¹⁹ Dieser Logik folgend wäre jeder Todeswunsch angesichts Verlusttrauer abzulehnen. Neben einer Form von Verlusttrauer, die Sündencharakter zeigt, gibt es aber auch eine Form von *trûren*, die christlich akzeptiert ist, und Trauer auf die Defizienz der Welt richtet. Diese Form wird als heilsfördernd angesehen.¹²⁰

Die Trauer, die in der Alexiuslegende gezeigt wird, ist jedoch anderer Natur. Während ihre Darstellung als auf „formelhafte Rede und Gebärde“¹²¹ beschränkt klassifiziert wurde, sind es gerade diese Passagen, die in Konrads Version besondere Aufmerksamkeit finden.

Auch in der Gattung der Legende findet sich also die Schilderung von todesbedingter Verlusttrauer. Es liegt aber nahe, das Verhältnis der Eingliederung hier anders zu werten. Letztendlich, folgt man dem Anspruch der Legende, löst der Tod den Heiligen nicht aus der christlichen Gemeinde. Die Person wird aus ihrem Umfeld entfernt, aber der Heilige erfährt eine Eingliederung besonderer Qualität.

¹¹⁶ Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 37.

¹¹⁷ Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 44.

¹¹⁸ Vgl. Tomasek: Überlegungen zum *trûren*, S. 14-16.

¹¹⁹ Vgl. Korn: Studien über "Freude und Trûren", S. 120-123.

¹²⁰ Vgl. Rûsen: Historisch trauern, S. 68.

¹²¹ Virgolini, Gabriele: Das Frauenbild in den Werken Konrads von Würzburg. Dipl. masch. Wien, 1997. S. 108.

3.3. Trauergesten und Klagefiguren im Primärwerk

Unumstritten ist in der Forschung, dass Trauer „in mittelalterlichen Quellen im Allgemeinen körperlich und öffentlich manifestiert“¹²² wird. Wie Ann Marie Rasmussen feststellt: „Their bodies speak for them.“¹²³ Weinen, Schreien, Händeringen, Erblassen, Seufzen und Zerren an Haar und Kleid sind nur einige gängige Ausdrucksformen. Inwiefern diese literarische Trauer mit Beobachtungen „realen Schmerzgefühls“¹²⁴ zusammenhängen, ist nur schwer zu beurteilen.

Diese Trauergesten und Klagefiguren finden sich auch in den Werken Konrads. Einige Aspekte sollen hier exemplarisch behandelt werden. Ein Anspruch auf Vollständigkeit verbaler und nonverbaler Trauerausdrücke wird nicht gestellt.

Eindeutig ist auch, dass Trauer nicht nur innerlich gezeigt wird, sondern sich auch massiv äußerlich manifestiert. Dieser Ausdruck wird auch von den Mitmenschen wahrgenommen. Der Vater Engeltruds erkennt etwa erst nach Tränenausbruch, verbaler Klage und Änderung der Gesichtsfarbe die Trauer um die verstorbene Mutter und wird davon zum Versuch des Trostes angeregt. (Vgl. E 1803- 1813)

Weinen findet sich als geschlechter- und gattungsübergreifender und recht allgemeiner Emotionsausdruck häufig. Der adelige Knabe, dem der Truchsess des Kaisers Otto in „Heinrich von Kempten“ mit einem Stab eine blutende Kopfwunde zufügt, weint am Boden sitzend. „des viel er nider unde saz / und weinende manegen heizen trahen“. (HVK 90-91) Der Kaiser in der Silvesterlegende weint, ebenso wie mehrere Mütter, bittere Tränen. (Vgl. S 1954 f.) Die Klage von Tochter und Witwe in „Der Schwanritter“ führt zu emotionalen Reaktionen im Umfeld: „daz manic ritter maere / mit ir begunde weinen“, (SR 873-874) und somit auch zu Tränen männlicher Erwachsener.

Es finden sich auch Freudentränen, sowohl männliche als auch weibliche, in dem Text, als der Schwanritter bekannt gibt, für Mutter und Tochter zu kämpfen: „daz si vor liebe weinden“. (SR 907) Ebenso weint Engelhard, als er seine Kinder wieder lebend auffindet. (E 6420)

Auch männliche Tränen aus Zorn werden etwa in „Partonopier und Meliur“ geschildert.

Sornagiur empfindet großes Leid. Er klagt den Eidbruch und die Todesfälle, seine Augen benetzen sich, er weint vor Zorn. (Vgl. PM 6095 f.) Zornestränen fließen auch während des Turniers. (Vgl. PM 15340 f., 17190)

Es scheinen gewisse Konventionen präsent zu sein, die Angemessenheit auch speziell von Tränen bewerten. So weint etwa Partonopier aus Mitleid angesichts der Klage von Bauern und armen Leuten, tut dies aber im Verborgenen. (Vgl. PM 20949 f.) Konkrete Bewertungssysteme dahingehend werden aber nicht greifbar.

¹²² Kasten: Einleitung, S. XIV.

¹²³ Rasmussen: Emotions, S. 183.

¹²⁴ Greenfield, John: Wolframs zweifache Witwe. Zur Rolle der Herzloyde-Figur im Parzival. In: Meyer, Matthias (Hg.): Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Tübingen: Niemeyer, 2002. S. 159-175. S. 162.

Der Ausdruck von Trauer um Verstorbene ist in der christlichen Religion des Mittelalters aber durchaus nicht unproblematisch. In Augustinus *Confessiones* wird dessen tränenreiche Reaktion auf den Tod seiner Mutter geschildert. Er hält diese auf Befehl zurück. Erst im Verborgenen darf er weinen. Diese heimlichen Tränen sind jedoch nicht nur Ausdruck des Schmerzes, sondern werden auch als demütiger Ausdruck und Bitte um das Seelenheil der Mutter dargestellt. Es wird also zwischen unrechtmäßigem Verlustschmerz und einer richtigen christlichen Form der Trauer unterschieden. Trauer um Tote kann als Barmherzigkeit oder Mitleid gedeutet werden.¹²⁵

Derartige Differenzierungen dieses Emotionsausdrucks finden sich nicht in den Trauerschilderungen der drei Legenden.

Tränen aus dem Herzen sind ein übliches Bild, das sowohl in religiöser Bildlichkeit als auch in der Humoralpathologie verhaftet ist.¹²⁶

Das Mittelalter ist von der antiken Vorstellung des Herzens als Organ der Empfindung geprägt.

Es ist gängig, die Trauer als etwas zu sehen, das das Herz berührt. Sowohl Minnegeste als auch Trauergeste können diesen Bezug auf das Herz haben.¹²⁷

Dadurch wurden Tränen von der Forschung als Moment der Bewegung aus der Innerlichkeit des Herzens nach außen betrachtet. Ein solcher authentischer Gefühlsausdruck kann aber von Tränen im Rahmen eines ritualisierten „Code des Emotionsausdruck im Kontext öffentlicher Kommunikation“¹²⁸ abgegrenzt werden. Weinen kann Element ritualisierter sozialer Kommunikation sein, es beglaubigt die Emotion, die es ausdrückt. Jedoch wird der Geste auch ein gewisser Grad der Manipulierbarkeit zugesprochen.¹²⁹ Dieses Moment soll in den folgenden Kapiteln näher betrachtet werden.

Neben einem verbalen Ausdruck und einer Kommunikation des Gefühls über Körperlichkeit kann es auch zu einem Verstummen kommen. Oft bedeutet das Verstummen der Klage keine neue Freude, sondern ist als tödliches Schweigen „Ausdruck äußersten Leids, dem auch die Befreiung des klagenden Wortes versagt ist.“¹³⁰ „Der Tod des Menschen kann – pars pro toto – durch sein Verstummen angezeigt werden.“¹³¹ Dem entgegengesetzt ist ein Trauerausdruck mit autoaggressiven¹³² Zügen, der die Körperlichkeit dieser Emotion betont.

Braun Manuel attestiert im Zusammenhang mit Gottfrieds „Tristan“, dass die „Abstufung von privater und öffentlicher Klagegeste [...] ein Indiz dafür dar[stellt], dass autoaggressive Gesten der Ehefrau vorbehalten sind.“¹³³ Eine derartige Limitierung¹³⁴ findet sich bei Konrad von

¹²⁵ Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 34-36.

¹²⁶ Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 111.

¹²⁷ Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 266.

¹²⁸ Koch: Trauer und Identität, S. 112.

¹²⁹ Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 275.

¹³⁰ Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 153.

¹³¹ Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 178.

¹³² Zur Selbstverwundung im Zuge der Trauer siehe auch Gerhards: Das Bild der Witwe, S. 58 f.

¹³³ Braun: Trauer als Textphänomen, S. 78.

¹³⁴ Autoaggressive Züge zeigen sich auch an den Trauergesten im Rahmen von Todesfällen im Kampf. Da der Tod im Umfeld des Kampfes im Rahmen dieser Arbeit nicht im Fokus steht, soll dies über eine Erwähnung nicht hinausgehen: Arnolt nimmt im Kampf gegen Heiden an, dass sein Sohn „erslagen waere bî der stunt“ (PM 20189). „an fröuden gar ze

Würzburg nicht, wie etwa der im folgenden Kapitel geschilderte Fall des Königs von Kärtingen in „Partonopier und Meliur“ zeigt. Haareraufen und Zerren an den Kleidern werden sogar öffentlich vollzogen.

Auch dem Umgang mit Kleidung im Trauerfall wird geschlechterspezifische Bedeutung beigemessen. Ablegen von Helm und Rüstung kann bei einem Mann als Pars pro Toto für die ritterliche Identität gesehen werden. Nicht der Kampf, sondern Trauer beansprucht nun sein Handeln.¹³⁵ Im „Parzival“ erkennt Elke Koch verschiedene Akzentuierungen von weiblichem Verhalten. Zerreißen der Kleider kann als Autoaggression gegenüber der Statusidentität, repräsentiert durch das Gewand, beschränkt sein. Der natürliche Körper wird verschont, um den ungeborenen Sohn zu schützen. Die Identität als Mutter bleibt gewahrt. Die Inszenierung des Frauenkörpers in selbstzerstörerischen Trauergebärden kann aber auch anders akzentuiert sein.¹³⁶ Weibliche Tränen im Parzival lenken, so Koch, den Blick auf den weiblichen Körper, Trauergesten erwecken Begehren. Darstellungsmuster männlicher Trauer zeigen diese eher als Krankheit.¹³⁷ Der männliche Körper sei Akteur aber nicht Schauplatz der Trauer, während Strategien der Visualisierung in „Parzival“ bei der Darstellung weiblicher Trauer stärker ausgeprägt sind.¹³⁸ Die Trauer als Krankheit wird von Elke Koch als temporäre Störung der Ordnung gedeutet, wobei Vollzug der Ehe diese beendet. Konzeptionalisierungen der Trauer als Störung des Säftehaushalts¹³⁹ gemäß den Lehren der Humoralpathologie, erkennt Koch jedoch nicht.

Eine derartige Genderdistinktion wird in den ausgewählten Werken Konrads von Würzburg nicht deutlich. Die deutlichste Schilderung von Autoaggression gegen Kleidung und Leib findet sich in „Partonopier und Meliur.“ Das Anlegen der alten Kleidung nach der Verstoßung durch Meliur lässt sich wenig mit Emotion in Verbindung bringen. Erst später wird die Innerlichkeit „äußerlich sichtbar, [...] im Erscheinungsbild des Helden.“¹⁴⁰

töde wunt“ (PM 20190) sucht er bei den Toten seinen Sohn Walther. Der zweite Sohn Alius meint reuevoll, er hätte den Tod durch seinen Spott verursacht: „ich möhte gerne hân gewigen / durch daz er waere niht erslagen.“ (PM 20212-20213) Ihre Trauer wird über mehrere Verse beschrieben. Man weint und rauft sich die Haare. Arnolt meint, sein Herz müsse in „Leid begraben und ertrunken“ sein, wenn der Sohn das Leben verloren habe. (Vgl. PM 20265) „Die klage treip [...] Arnolt [...] mit wizer hant den grisen bart / begunde er üz dâ rupfen / und in sîn herze knupfen / gröz jâmer unde swaeren sin. / er zarte sîniu kleider hin, / als ein wüetic man, der tobet.“ (PM 20269 f.)

Bevor sie erfahren, dass Walther noch lebt, (Vgl. PM 20280 f.) zeigen die Männer umfangreiche autoaggressive Gesten, wie das Raufen der Haare und des Bartes. Der Vergleich mit Zorn ist ungewöhnlich. Auch hier ist, wenn vom Zerren an den Kleidern gesprochen wird, keine Deutung als Pars pro Toto für das Ablegen einer „Ritteridentität“ möglich. Es wird nicht etwa ein Ablegen von Waffen oder Rüstung betont. Die Kampfeshandlungen werden nicht abgebrochen, sondern nur kurz unterbrochen, um nach dem Sohn zu sehen.

An anderer Stelle wird auch die Trauer auf heidnischer Seite beschrieben: „den man dâ nante Markabrê / dem tet des töten schade wê, / wand er im nâhe sippe was“. (PM 19103-19105) Der nahe Verwandtschaftsgrad findet besondere Erwähnung bei derartigen Trauerbeschreibungen.

¹³⁵ Vgl. Koch: Inszenierungen von Trauer, S. 150.

¹³⁶ Vgl. Koch: Inszenierungen von Trauer, S. 150-151.

¹³⁷ Vgl. Koch: Inszenierungen von Trauer, S. 152.

¹³⁸ Vgl. Koch: Inszenierungen von Trauer, S. 157.

¹³⁹ Vgl. Koch: Inszenierungen von Trauer, S. 153.

¹⁴⁰ Kühne, Anja: Vom Affekt zum Gefühl. Konvergenzen von Theorie und Literatur im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg „Partonopier und Meliur“. Göppingen: Kümmerle, 2004. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 713). S. 236.

Partonopier begegnet später bei der Jagd einem laut klagenden Mann. Er schrie so laut, als ob der „grimme“ Tod sein Herz entzweibrechen wollte, raufte mit seinen Händen sein Haar aus, weinte und fiel zu Boden. „vel unde fleisch er zarte. / sîn kleit er niht ensparte“. (PM 17515-17516) Es folgt die Schilderung seines und Iglâs Schicksals. Eine Deutung als Pars pro Toto für eine Identitätsaufgabe kann nicht schlüssig herausgelesen werden, wenn, ist es vielmehr das gesamte soziale Umfeld, das sich für den Klagenden als Problematik darstellt.

Auch das Klageverhalten von Bauern und armen Leuten, denen Partonopier auf seinem Weg begegnet, wird mit autoaggressiven Zügen gestaltet. (Vgl. PM 20910 f.)

In der Silvesterlegende zeigt der Kaiser angesichts seiner Taten Traurigkeit, die sich am Umgang mit seiner Kleidung manifestiert.

„er mêrte Kriste sînen prîs / und lie sich riuwen sînen mein. / daz ie der kriestenheite erschein / kein ungemach von sîme gebote, / daz klagte er dô vil tiure gote / und lie dâ vliezen tougen / von sînen klâren ougen / sô mangan bitterlichen trahen / daz man in sach diu kleider twahen / dâ mite und allez sîn gewant / vor leide er sine hende want [...] er schuof daz mit im weinte / ein michel teil der liute.“ (S 1954 f.)

Auch die Geste des Händeringens findet sich hier, sowie die Anregung zum „Mittrauern“. Voll Reue weint der Kaiser außerdem, wie die Mütter, bittere Tränen. Erich Kaiser bewertet diese Trauer als eine nicht psychologische und nicht individuelle, die sich in konventionellen Gesten ausdrückt. Eine persönliche psychologische Wandlung sei auch am Kaiser nicht zu erkennen. Das Umdenken sei durch die überpersönliche Eigenschaft der „milte“ motiviert. Als Lohn für diese Milte verheißen ihm Petrus und Paulus die Heilung im Traum.¹⁴¹ Diese erfolgt nach voller Annahme des Glaubens.¹⁴²

Die Klage der Mütter angesichts Kaiser Constantîns Tötungsabsicht ist schon im vorhergehenden Kapitel zu Begrifflichkeiten von „Trauer“ und „Jamer“ zitiert worden. Die Mütter jammern, trauern, weinen bittere Tränen, klagen, schreien, rufen und quälen sich. Mehrere autoaggressive Gesten werden geschildert. Das fahle Haar wird gelöst und ausgerissen, die Kleidung so behandelt, dass die Brüste entblößt werden. Bemerkenswert ist hier aber, dass die Wangen, welche mit Tränen benetzt werden, als rosig beschrieben werden. Es finden sich viele Begrifflichkeiten, die auf den stimmlichen Ausdruck der Emotion bezogen sind. (Vgl. S 941 f.) Diese unterschiedliche Schilderung in der Silvesterlegende des trauernden Umgangs mit Kleidung, sowie die rosige Wangenfarbe können hier ein Hinweis sein auf Elke Kochs Beobachtung der Lenkung des Blicks auf den weiblichen im Gegensatz zum männlichen Körper.¹⁴³ Ein Erwecken von Begehren findet in diesem Kontext jedoch nicht statt.

3.3.a. Fälle von todesbedingter Verlusttrauer

Die Reaktionen auf einen Todesfall fallen in den Primärtexten recht unterschiedlich aus. Eine standardisierte formelhafte sowie allgemeingültige Reaktion gibt es nicht.

¹⁴¹ Vgl. Kaiser, Erich: Das Thema der unheilbaren Krankheit. Im "Armen Heinrich" Hartmanns von Aue u. im "Engelhard" Konrads v. Würzburg u. weiteren mittelhochdeutschen Gedichten. Diss. masch. Tübingen, 1964. S. 79.

¹⁴² Vgl. Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 94.

¹⁴³ Vgl. Koch: Inszenierungen von Trauer, S. 152.

Kaiser Otto reagiert auf den Tod des Truchsess lediglich mit Zorn. Der Tod wird aber als Verlust beschrieben: „wer hât an im beswaeret mich?“ (HVK 173) Der Kaiser behauptet, als es um die Schuld Heinrichs geht, er empfinde die Todesschmerzen des Truchsess in derart starker Form, dass er Heinrich keine Gnade zu teil lassen werden will. „des tôdes smerzen / den hie mîn truhsaeze treit, / lîd ich mit solher arebeit“. (HVK 234-236)

Trauerbeschreibungen oder Klagegesten des Kaisers an sich unterbleiben aber. Auffallend ist jedoch, dass im Zuge der Drohung Heinrichs, der sein Leben retten möchte, gewisse Aspekte der Trauerbeschreibung und Trauergesten aufgegriffen werden. Der Kaiser verliert Haare, auch seine Krone. (Vgl. HVK 270 f.) Er wird derart gewürgt, dass er nicht sprechen kann. (Vgl. HVK 389 f.) Auch sein Äußerliches verändert sich, der Kaiser wird leichenblass: „tôtgevar“ (HVK 304). Man könnte hierbei vermuten, dass die mangelnde Trauer durch Heinrichs Handeln ebenso sanktioniert wird. Der Kaiser zeigt keine Trauerhandlungen oder Reaktion, daher werden sie ihm von Heinrich von außen quasi auferlegt oder zugefügt. Jedoch sind die genannten Aspekte ebenso aus der Situation der Todesdrohung zu erklären. Eine solche Absicht hinter der Verwendung dieser Motive kann also nicht ohne weiteres unterstellt werden. Gerade das auferlegte Haareraufen lässt sich weniger schlüssig als ein Trauersymbol interpretieren. Der Verlust des Bartes, bei welchem der Kaiser schwört, analog zur Entfernung seiner Krone, ist eher als Verlust seiner Herrschaftsinsignien und damit seiner Herrschaftsgewalt zu deuten.

Der Knecht des Ritters in „Das Herzmaere“ trauert in Form von Händeringen und Freudlosigkeit (Vgl. HM 335 f.), weitere Ausführungen unterbleiben.

Dietrich trauert im „Engelhard“ um seinen Vater, nachdem er die Todesnachricht von einem Boten und belegt durch eine schriftliche Nachricht erhalten hat.

„dô wart sîn herze freuden blôz. / er huop ein klagē alsô grôz / um sînes lieben vâter tât. / doch klagte er vaster dise nôt, / ob er ze lande wolte, / daz er sich danne solte / von Engelharte scheiden. / er wart mit herzen leiden / volleclichen überladen. / [...] er kunde jâmer stellen / und inneclicher riuwe pflegen. / sîns guotes wolte er sich verwegē / vil lieber an den zîten / danne er wolte rîten / von Engelharte wider hein / al sîn wünne gar verswein / und wart sîn herze freuden bar.“ (E 1381 f.)

Die eigentliche Trauer um den Toten wird nur kurz geschildert, schlimmer trifft Dietrich die Trennung von Engelhard. Trauergesten, allein angesichts des Todesfalls, die sich körperlich manifestieren, unterbleiben hier. Selbst in den Tränen Dietrichs vermischen sich todesbedingte Verlusttrauer und Abschiedsschmerz.

Engelhard weint wegen der bevorstehenden Trennung von Dietrich, ebenso sein Freund: „man sach si heize weinen / umbe ir zweier scheiden. / ez wart dô von in beiden / michel jâmer güebet. / Dieterich betrüebet / für den künic balde gie [...] ouch klagte er im diu maere / daz sîn vater waere tât, / und wie sîn muoter im gebôt / daz er ze lande solte komen.“ (E 1588 f.)

Nach dem Tod von Pantaleons Vater Eustôrius (Vgl. P 716 f.) unterbleiben Trauerschilderungen gänzlich. Ausführlicheres dazu im Kapitel zur Erbschaftsthematik.

Die Reaktion auf den Tod von Vater und Oheim von Partonopier fällt ebenso sehr gemäßigt aus. Meliur und Partonopier empfinden angesichts des Abschieds Traurigkeit, für Partonopier kommt hierzu noch der Schmerz über die Todesnachricht.

„Partonopier der haete mê / leides dan diu frouwe sîn. / ir klage, ir jâmer unde ir pîn / wâren grôz, geloubet mirs; / doch gehabte sich dâ wirs / der vil getriuwe durch die nôt / daz im gelegen waeren tôt / sîn vater und sîn oehein. (PM 2972-2979)

Nach seiner Abfahrt wird erläutert, dass Partonopiers Schmerz dreifach sei, einerseits, dass sein Land beraubt und verwüstet wird, „daz im gelegen wâren tôt / sîn vater und sîn oehein“ (PM 2978-2979), und dass er sich von Meliur trennen musste.

Die Trauer über den Tod der Verwandten ist also nur eine von drei Komponenten. Sie wird auch nicht besonders ausführlich geschildert. Im Gegensatz dazu wird dem dritten Aspekt mehr Raum beigemessen, der auch mit einer Lebensbedrohung verknüpft ist. „er muoste ir reinen minne gern / und hete sich dar ûf gewent, / daz er ze tôte was versent / mit herzen und mit lîbe / nâch dem erwelten wîbe.“ (PM 3042-3046) So wie Dietrich mehr die Trennung von Engelhard beklagt als den Todesfall, so ist auch die Trauer um den Vater Partonopiers nur ein kleiner Teil des Sohnes Emotion. Dazu passt auch, dass in der Heimat der Todesfall kaum erwähnt wird. Bedeutender ist die prekäre Situation des Landes. Trauergesten kommen in dieser Schilderung nicht oder nur sehr rudimentär vor. Die Trauer um Verstorbene wird in dieser Szene lediglich benannt, aber kaum als Emotion und in ihrem Ausdruck geschildert. „der [Partonopier] in sîn herze jâmer zôch / und an sich grimme sorge las, / sît daz Clogiers sîn vater was / verdorben unde tôt gelegen.“ (PM 3294-3297) Sogleich nach dieser Feststellung geht es auch wieder um die Konsequenz des Todesfalls für Land und Erbe.

Mehr Trauergesten, wie sie die Sekundärliteratur beschreibt, finden sich in der Reaktion Fursîns / Anshelms angesichts Partonopiers Tod. Fursîn trauert schon um Partonopier, als dieser ihn verlassen hatte. Er beklagt, nicht mit Partonopier „die Schmerzen des Todes“ zu erleben. Er wolle ohne ihn nach seinem Tod ohnehin nicht lange leben. Fursîn weint und klagt mit „Herz und Mund“. Sogar der Erzähler verifiziert, dass Fursîn gerne mit Partonopier gestorben wäre. (Vgl. PM 10370 f.) Äußerliche Trauergesten, wie das Haareraufen und die Änderung der Gesichtsfarbe, manifestieren sich an Fursîn: „und roufte bî dem hâre gel / vil sêre sich und brach daz vel / ab sînen wangen roeselvar. / vil riuwic was sîn herze gar / und aller frôuden laere.“ (PM 10451-10455)

Anshelms Reaktion angesichts Verlusttrauer wird erneut geschildert, als sein Hund getötet wird. Bemerkenswert ist die Ausführlichkeit der Schilderung, wie sein Jagdhund mit einem Schwert erstochen wird. Das Herz des Hundebesitzers erschrak davon so sehr, dass er vor Leid fast „nâch erstorben“ (PM 18600) wäre. Wie ein halbtoter Mann fällt er nieder zu dem Hund und beweint ihn. Als er wieder zu Kräften gekommen ist, wird sogar noch geschildert, dass er zu einem Grabplatz eilt, und den Hund darin beisetzt. (Vgl. PM 18630 f.) Erwähnungen von Begräbnissen finden sich in den Werken Konrads von Würzburg spärlich.

An dem Protagonisten Partonopier zeigt sich auch, dass gewisse Trauergesten, wie das Ringen der Hände, die Veränderung der Gesichtsfarbe, sowie Veränderungen am Haar nicht ausschließlich die Trauer nach einem Todesfall anzeigen. Genau diese drei Gesten zeigt der Protagonist angesichts der vermeintlich absoluten Trennung von Meliur. (Vgl. PM 9525 f.)

Eine sehr exzessive Reaktion angesichts eines angeblichen Todesfalls hat jedoch der männliche Herrscher in „Partonopier und Meliur“.

Nach einem Kampf aufgrund des Eidbruchs glaubt man auch, dass Partonopier tot sei. Man beweint ihn und klagt. (Vgl. PM 6225 f.) Besonders intensiv und übermäßig fällt aber die Trauer des Königs von Kärtingen aus:

„er lie sô grôzen ungefouc / von klage umb in erscheinen / daz man joch nie geweinen / gehörte vaster einen man. [...] im hete jâmer an gezunt / ein jâmerliche noeteviu [...] ein bette dâ gezieret was / hêrlichen unde schône gar: / dar ûf sô viel er wunne bar / und aller frôuden lare. / sîn trûren klagebaere / wart umbe sînen werden mâc. / der ougen trahen unde ir wâc / beguzzen sîniu wangen. / er hete sich gevangen / vil schiere bî dem hâre: / dar ûz begunde er zwâre / brechen manegen rîchen loc. / er zarte sînen wâpenroc / und alle die gezierde sîn. / sô rehte marterlîche pîn / der hêchgelobte erscheinete, / daz manic ritter weinte / durch sîn vil strenges ungemach. / vil lûte ruofte er unde sprach / `got herre, almâhtic unde starc [...] war ist mîn sûezer neve komen? / hât er daz ende sîn genommen, / sô wil ich sterben ouch zehant. / waz sol mir zepter unde lant, / daz rîche und al mîn hêrschaft? [...] daz wil ich zaller zîte / durchnâhtlichen weinen` [...] nu lît er jâmerlichen tût / und ist verdorben âne schult. / des muoz ich lîden ungedult / ân ende in mînem herzen. / durnâhtlichen smerzen / sol ich durch in erscheinen. / môht ich nâch im geweinen / ûz beiden ougen rôtez blout [...] sîn herze tranc der sorgen trunc [...] durch sînen werden sûezen neven / wurden liehtiu ougen rôt. (PM 6242 f.)

Zwischen der Beschreibung der Trauer wird auch noch Partonopier ausführlich gelobt und seine Vorzüge beschrieben, sowie der vermeintliche Ehrverlust Sornagiurs beklagt, der den Tod bewirkt habe. In dieser Passage zeigt sich auch das Element der „memoria“. Verwandtschaft bildete in der mittelalterlichen Gesellschaftsorganisation eine wichtige Ordnungskategorie. Trauer kann hierbei Bedeutung für die Identitätsdimension gewinnen. Trauerdarstellungen sind mit Sozialbindungen verknüpft. Das Element der memoria des Verstorbenen spielt in Klagen um Verwandte eine Rolle.¹⁴⁴ Zum Schmerzausdruck der Hinterbliebenen können noch Erinnerung und Ehrung des Toten sowie Fürbitte für sein Seelenheil kommen.¹⁴⁵ Im Trauerausdruck mischen sich Beklagen des Toten sowie dessen Lob.¹⁴⁶ Totenklage als Kulturform kann zur „memoria“¹⁴⁷ genutzt werden. In den ausgewählten Primärtexten Konrads kommt dieser Aspekt jedoch nur selten vor, lässt man den Anspruch der Gattung der Legende außer Acht.

Die Klagegesten fallen sehr intensiv aus. Neben dem Bett als Klageort wird auch der Körper des Herrschers in die Beschreibung eingebunden. Er weint, rauft sich die Haare und zerrt an seinen Kleidern. Diese Klagegesten werden offenbar in der Öffentlichkeit getätigt, auch andere Personen beginnen Trauergesten zu zeigen. Der Trauerausdruck geht im Hinblick auf den Körper des Herrschers sogar so weit, dass er sterben möchte. Als besonderes Merkmal kann der Wunsch gelten, rotes Blut zu weinen.

¹⁴⁴ Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 75.

¹⁴⁵ Vgl. Küsters: Klagefiguren, S. 22.

¹⁴⁶ Vgl. Greenfield: Wolframs zweifache Witwe, S. 162.

¹⁴⁷ Küsters: Klagefiguren, S. 25.

Die Reaktion der Protagonistin in „Das Herzmaere“ auf die Todesnachricht ihres Ritters erfolgt nach der Überbringung unmittelbar. Ihr Aussehen verändert sich rasch: „wart diu saeldenbaere / als ein tôtez wîp gestalt“. (HM 478-479) Ihr Herz erkaltet und die Hände fallen in ihren Schoß, aus dem Mund stürzt Blut. Das Händeringen ist hier umgewandelt, eine Intensivierung durch die Beschreibung des Blutes ist gegeben. Das Stürzen des Blutes aus dem Mund und das Erkalten des Herzens treten in den ausgewählten Werken als Trauergesten nicht häufig auf. Es ist aber zu berücksichtigen, dass dies nicht allein als Trauerreaktion auf den Todesfall gesehen werden kann. Die Intensivierung könnte durch die Art der Überbringung der Nachricht, nach Essen des Herzens des Verstorbenen, bedingt sein. Trauerreaktion und Reaktion auf diese Art der Todesnachricht wären demnach zu berücksichtigen, sowie, dass es sich hier um eine zweifache Verlusttrauer handelt. Es geht nicht nur um einen „bloßen“ Todesfall, auch die Art des Verlusts der geliebten Person ist hier integriert.

3.3.b Öffentlichkeit und Heimlichkeit - Trauerfälle zwischen Trost und Sanktion

Küsters weist in seinem Werk auch darauf hin, dass Trauergesten in mittelalterlichen Texten oft einer Bewertung unterliegen. Diese ist nicht nur im religiösen Kontext angesiedelt.

Etwa wird die Totenklage im deutschen „Rolandslied“ durch Karl kritisiert. Ein Engel verurteilt die trauernde Kontemplation, die zu einer Handlungshemmung Karls führt.¹⁴⁸ Maßvolle Klage und Zurückhaltung im Traueraffekt gehören zur Herrschervorstellung. „Der klagende Herrscher ist nicht mit dem klagenden Helden vergleichbar: Der Aktionismus des Helden wird durch die Klage noch gesteigert, die kontemplative Anlage des Herrschers dagegen in der Klage zur Entfaltung gebracht.“¹⁴⁹

Küsters erkennt in der Affinität des Herrschers zur Trauer eine Ankündigung des Wandels des Trauermotivs im höfischen Kontext. Hofprotokoll und sozial gegliederte Klagegemeinschaft würden nun bedeutend, Trauer wird „hierarchisch lizenziert.“¹⁵⁰ Trauer bekommt einen Status der Rechtshandlung.¹⁵¹ Ein Beispiel Küsters ist Blancheflurs Trauer um Rivalin im „Tristan“. Ihre Klage unterscheidet sich von der allgemeinen Hoftrauer. Erst außerhalb der Öffentlichkeit bricht sie in Klagegebärden aus, die sich auch gegen ihren eigenen Körper richten.¹⁵² Die Kritik an einer derartigen Einordnung wurde bereits dargelegt.

Ein Beispiel, das sich in die Unterscheidung von handelndem Held und passivem Herrscher einfügen würde, findet sich jedoch in „Partonopier und Meliur“. Die Trauer des Königs, der Partonopier tot glaubt, fällt sehr exzessiv aus. Sein Land und seine Herrschaft scheinen ihm unbedeutend angesichts des Verlustes. (Vgl. PM 6242 f.) Hier kann also auch von einem handlungshemmenden Aspekt ausgegangen werden. Die Handlung wird auch erst wieder mit

¹⁴⁸ Vgl. Küsters: Klagefiguren, S. 27.

¹⁴⁹ Küsters: Klagefiguren, S. 29.

¹⁵⁰ Küsters: Klagefiguren, S. 33.

¹⁵¹ Vgl. Küsters: Klagefiguren, S. 35.

¹⁵² Vgl. Küsters: Klagefiguren, S. 37.

dem Heiden Sornagiur fortgesetzt, der sich gefangen setzen lässt, und sollte Partonopier nicht lebend gefunden werden, auch sein Leben darum geben möchte. (Vgl. PM 6390 f.)

Doch auch schon vor dem vermeintlichen Tod zeigt sich diese Tendenz bei dem Herrscher.

Der christliche König ist dagegen, dass sich Partonopier freiwillig zum Zweikampf meldet. Dies ist nicht nur durch das junge Alter Partonopiers begründet. Der Herrscher antizipiert den Tod Partonopiers. Er nimmt seine Trauerreaktion vorweg, die er erwartet, wenn Partonopier stirbt.

„daz ich ungerne wâge dich. / der strîf enmôhte niemer sich / gescheiden sunder eines tôt, / ob ir zwêne kamphes nôt / trûeget für uns alle. / nâch dînes heiles valle / mîn herze in sorgen iemer süte. / durch daz gaebe ich unde bûte / mich gevangen ê benamen, / ê daz ich dînen wunnesamen / jungen lîp von hôher kür / hie wâget unde ich in verlûr.“ (PM 4881-4892)

Der König meint, er müsse, sollte Partonopier getötet werden, sein restliches Leben in Jammer und Leid verbringen. (Vgl. PM 5000 f.) Es bleibt nicht nur bei dieser hypothetischen Trauer im möglichen Todesfall. Es kommt auch zum tatsächlichen äußerlichen Trauerausdruck: Der König „weinte sam ein kindelîn“ (PM 4983), als er erkennt, dass Partonopiers Entschluss zu kämpfen feststeht.

Eine deutliche Abwertung und Verurteilung eines solchen herrscherlichen Verhaltens wird in dem Text jedoch nicht artikuliert. Dies bestätigt auch Anja Kühne. Typische gegen die Klagenden gerichtete Mahnungen greifen nicht, Trauer ist ansteckend und affiziert die Gesellschaft. „Der Erzähler vergisst nie, die Treue der Klagenden lobend hervorzuheben und die Heftigkeit ihres Klagegebarens zu bestaunen.“¹⁵³

Konkret auch aus der Figuren- oder Erzählerperspektive ausgesprochene Sanktion oder Kritik an Traueräußerungen spielen in den ausgewählten Werken Konrads von Würzburg aber keine wesentliche Rolle. Nur im „Engelhard“ findet sich eine Stelle, die sich mit dem Aspekt des Tröstens beschäftigt und somit implizit auch etwas über die Bewertung der Trauer von Engeltrud aussagt. Der Vater versucht seine Tochter nicht nur durch ein Gespräch, sondern zusätzlich durch eine konkrete Handlung zu trösten. Die Gesellschaft Engelhards und damit verbundene Kurzweile und Zeitvertreib sollen sie auf andere Gedanken bringen und ihre Trauer lindern. (Vgl. E 1820 f.)

Es ist in mittelalterlichen Texten auch nicht ungewöhnlich, Trauer und Klage durch eine Heirat lindern zu wollen.¹⁵⁴ Unwissentlich geht der Tröstungsversuch von Engeltruds Vater genau in diese Richtung. Auch in „Partonopier und Meliur“ findet sich ein ähnliches Denken. Die Mutter versucht Partonopier von Meliur nicht nur abzulenken, sondern auch seinen Gemütszustand durch eine andere Frau zu verbessern.

Diese Versuche der Elternteile könnten auch in Korrelation zur Vorstellung vom gelingenden Trauerprozess gesehen werden. Die Wiedereingliederung in das soziale Gefüge soll angeregt werden. Trost kann also nicht nur als unmittelbar emotionale Zuwendung gesehen werden,

¹⁵³ Kühne: Vom Affekt zum Gefühl, S. 294-295.

¹⁵⁴ Vgl. Küsters: Klagefiguren, S. 38.

sondern auch als etwas, welches das „Gelingen“ des Trauerprozesses forcieren will. Trost bei Trauer soll die Option einer „normgerechten, sozial-integrativen Lebenssicherung“¹⁵⁵ wieder zur Option machen.

Der Vater von Engeltrud versucht seine Tochter, die, wie er glaubt, den Tod der Mutter betrauert, darüber hinaus mittels eines Gesprächs zu trösten. Der Vater argumentiert damit, dass man gegen das, was Gott einem auferlegt hat, und sei es der Tod eines so nahen Verwandten, nichts tun kann, und dass es letztendlich jedem Menschen auf der Erde auferlegt ist, zu sterben. Daher solle sie etwas weniger betrübt sein, schließlich änderten alle Tränen nichts am Tod der Mutter. (Vgl. E 1820 f.) Hier klingt die christlich religiöse Bewertung von Tränen und Trauer indirekt an, wird aber als Handlungsvorgabe nicht konkret formuliert. In dieser Textpassage findet sich nun eine Bewertung der vermeintlich todesbedingten Trauerreaktion Engeltruds. Ihr Vater rät ihr dazu, nicht so viel zu trauern. (Vgl. E 1830) Dies erscheint aber weniger als eine Maßregelung einer übermäßigen Reaktion denn als Versuch, Trost zu spenden. Nicht die Trauergesten werden sanktioniert und verurteilt, sondern es wird mit Argumenten und mit Fürsorge versucht, eine übermäßige oder scheiternde Trauer zu vermeiden.

In der Trauer von Engeltrud findet sich auch ein interessanter Aspekt von Trauerdarstellung; ein Unterschied zwischen öffentlicher und verborgener Trauer.

Während der Vater von einer Verlusttrauer angesichts des Todes der Mutter ausgeht, ist dieser Grund nur ein Aspekt für den Klage- und Trauerausdruck Engeltruds. Ute von Bloh schreibt hier sogar davon, dass Engeltrud „nicht angemessen trauern“¹⁵⁶ kann. Eine Wertung ihres Verhaltens als unangemessen unterbleibt aber im Primärtext.

Nachdem die Minne Engeltruds Herz entzündet hat, trauert sie schon. Ihr „trûren unde ir sorgen“ (E 1257) verbirgt sie, sie „treip verholne diese klage“. (E 1136)

Engeltrud erlitt schon vor dem Tod großen Kummer um der Minne willen, diesen aber verborgen von ihrer Umwelt.

„dô wart ir pîn gemêret / unde ir leit verkêret / in strenger unde in groezer nôt. / ir muoter lac ir leider tût [...] des wart ir jâmer unde ir pîn / desten grimmer aber dô. / doch wart sie leidic unde frô / von ir tôde beide. / mit liebe und ouch mit leide / diu schoene wart gebunden / an den selben stunden / dô man ir muoter sterben sach. / wâ von aber diz geschach / daz diu guote frôte sich, [...] Si dâhte ir alsô stille / der minne gernde wille / den ich ze disem manne trage / wirt verdecket mit der klage / der ich nâch mîner muoter pflige. / ob ich durch minne trûric lige, / so enzîhet mich sîn niemen doch. / wan mîn vater waenet noch / daz ich dulde klagende nôt / durch daz mîn muoter liget tût, / die man nû leider hât begraben. / mîn herzelichez ungehaben / daz ich verborgenlichen dol, / daz wirt nû mit gelimpfe wol / beweinet offenlîche. [...] ir wünne was niht staete, / die si truoc ze sinne: / wan si des mannes minne / und der küniginne tût / undersneit mit sender nôt“ (E 1755 f.)
„und wart ir klagendi swaere / sô rehte grôz von tage ze tage / daz man ir weinen unde ir klage / an ir antlitze kôs. / ir liehte schoene si verlôs / und wart unmâzen riuwevar. / und do es der künic wart gewar, / dô was er in dem wâne / daz diu vil wol gêtane / nâch ir müeterlîne / trüege dise pîne.“ (E 1802- 1812)

Der Tod ihrer Mutter wird als Quelle weiteren Leids, aber auch der Freude beschrieben. Die Schilderungen ihres Kummers können hier nur schwerlich in Liebeskummer und Trauer wegen des Todesfalls geschieden werden.

¹⁵⁵ Küsters: Klagefiguren, S. 40.

¹⁵⁶ Bloh, Ute von: „Engelhart der Lieben Jaeger“. „Freundschaft“ und „Liebe“ im „Engelhart“. In: Zeitschrift für Germanistik. 8, 1998. S. 317-334. S. 324.

Die Trauer über Tod und bzw. oder über die Liebessituation manifestiert sich äußerlich. Ihre Gesichtsfarbe wird trauerfarben, und sie vergießt Tränen. Exzessive oder autoaggressive Trauergesten spielen hier aber keine Rolle, auch ein Händeringen unterbleibt.

Interessant ist, dass Engeltrud ihre Emotionen vor ihrer Umwelt verbergen muss, und dass ihr gerade diese Heimlichkeit zusätzliche Qualen bereitet. Ein Weinen um ihrer Liebe willen würde offenbar nicht akzeptiert werden. Anders gestaltet es sich beim Vergießen von Tränen wegen des Todes der Mutter. Emotionale Reaktionen wie das Weinen werden also offenbar nicht per se einer Bewertung durch die Umwelt unterzogen, sondern relevant sind die inneren Beweggründe, die dazu führen. Der Emotionsausdruck ist in der Öffentlichkeit erst möglich, als der wahre Grund verborgen bleiben kann.

Ein bedeutender Punkt ist also, ob Trauer und Klage öffentlich oder privat geäußert werden.

Ein heimliches Trauern ist oft auch mit einer „Bewegung im Raum“ und bzw. oder Rückzügen aus der Öffentlichkeit verbunden.¹⁵⁷ Es finden sich sowohl Rückzüge innerhalb des höfischen Raums aber auch der Rückzug in Räume außerhalb der Sphäre des Hofes, wie einer Wildnis. Viele Rückzüge sind nur temporär und mit einer Phase der Wiedereingliederung verbunden. In dieser Phase, die durchschritten wird, vollzieht sich der Übergang zur neuen gesellschaftlichen Identität.¹⁵⁸

Hierbei attestiert Koch am Beispiel des „Parzival“ wiederum eine Geschlechterdifferenz. Frauen verbleiben im „Parzival“ in der Isolation. „Ihr Rückzug ist ein endgültiger, aus dem kein Weg mehr in die höfische Gesellschaft zurückführt.“¹⁵⁹ Trauer, die sich am männlichen Körper zeigt, involviert den Wandel sozialer Identität. „Selbst wenn Trauer [...] als Rückzug aus der Gesellschaft inszeniert wird, erscheint diese Emotion als soziales und gemeinschaftsbezogenes Handeln.“¹⁶⁰ In diesem Fall würde dem Mann eine „gelingende Trauer“ zugesprochen, die mittels eines Raumwechsels vollzogen wurde.

Partonopier hingegen vollzieht trauernd einen Rückzug aus dem sozialen Umfeld. Er trauert im Verborgenen, auch wenn Mutter, Ritter, Damen und Leute seines Landes mit ihm der Freude entbunden sind. (Vgl. PM 9570 f.) Diese räumliche Absonderung am Hof wird durch einen weiteren Raumwechsel in die Wildnis gesteigert. Die Wechsel führen aber nicht unmittelbar zu einem Gelingen der Trauer. Der Weg in den Wald ist durch ein Scheitern der Trauer und einen Todeswunsch bedingt. Es wurde bereits angesprochen, dass im gesamten Textkontext jedoch durchaus eine gelingende gesellschaftliche Wiedereingliederung stattfindet.

¹⁵⁷ Zur „Bewegung im Raum“ in Trauerfällen siehe auch Koch: Inszenierungen von Trauer, S. 149 f.

Zur öffentlich kollektiven Abschiedstrauer, heimliches Weinen und der Codierung der Tränen in Gottfrieds „Tristan“ siehe auch Koch: Trauer und Identität, S. 272 f.

Auch Küsters beschäftigt sich, etwa am Beispiel von Laudines Klageverzicht, mit der szenischen Differenzierung. Diese ist in Bezug auf die Klagemotivik zu berücksichtigen. „Denn das öffentliche Klagezeremoniell wird unterlaufen durch den heimlichen Klageverzicht.“ (Küsters: Klagefiguren, S. 65.)

¹⁵⁸ Vgl. Koch: Inszenierungen von Trauer, S. 149.

¹⁵⁹ Koch: Inszenierungen von Trauer, S. 150.

¹⁶⁰ Koch: Inszenierungen von Trauer, S. 157.

Jutta Eming betrachtet auch Familienbeziehungen als grundlegendes Konfliktpotential des Romans. Damit Partonopier Gatte und Herrscher werden kann, sei es notwendig, familiäre Verbindungen zu kappen.¹⁶¹

Die Trennung von der Mutter und Stabilisierung der Beziehung zu Meliur „ist keineswegs als Prozeß der Reflexion und Entwicklung im modernen Sinne gestaltet, sondern vollzieht sich derart, daß Partonopier in dem Maße die Voraussetzung für eine dauerhafte Bindung an Meliur schafft, in dem er sich von Lucrete distanziert. Der Lösungsprozeß offenbart sich dabei einmal mehr als reziprok. Nicht nur kann Lucrete den Sohn nicht aus ihrer Einflußsphäre entlassen, diesem fällt es auch umgekehrt schwer, sich der Mutter zu entziehen. Die Absage an Lucrete stellt folgerichtig einen dramatischen Höhepunkt [...] dar.“¹⁶²

Die Lösung von der Mutter Lucrete und Partonopiers Rückzug und bewusste Ausgliederung aus seinen alten sozialen und familiären Bindungen können somit nicht als ein Scheitern, sondern als eine Notwendigkeit zur Eingliederung in eine neue Gesellschaft betrachtet werden. Dennoch bleibt diese Phase dieses Prozesses prekär. Ein Scheitern in Form des Todes von Partonopier wird als Möglichkeit dargestellt.

Diese Passagen räumlicher Absonderung, die eine Lösung sozialer Bindungen markieren würden, sind jedoch im Hinblick auf den Grad der Öffentlichkeit zu problematisieren. Trauerbeschreibungen in „Partonopier und Meliur“ zeigen, dass eine Kategorisierung öffentlichen und privaten Raumes, wie vorher angesprochen, nicht durchwegs eindeutig ist. Wie Anja Kühne hervorhebt, affiziert zwar Meliur später ihr Umfeld nicht im Sinne eines Mittrauerns, aber Trauer kann zu derartigen Solidaritätseffekten führen. Kühne sieht das als Indiz, dass egologische und kollektive Perspektive in Einklang gebracht werden können. Dieser Solidaritätseffekt stellt sich etwa im Falle Partonopiers ein, obwohl er sich von seiner Mutter und dem gesellschaftlichen Umfeld absondert. Er unterhält darüber hinaus offenbar auch noch sozialen Kontakt, zumindest zu Fursîn. Es ist fraglich, ob ein Ort, wie ihn Partonopier aufsucht, als nicht öffentlich bezeichnet werden kann. Auch Clogiers klagt „allein in seinem Palast“¹⁶³, regt aber zum Mitklagen an.

„Es ist [...] nicht klar, ob die den Affektäußerungen zugewiesenen nicht-öffentlichen Orte, wie Wald, Kemenate, Gefängnis im Turm und dunkle Kammer als gesellschaftsfreie Räume betrachtet werden können, in denen die Figuren ihren Affekten freien Lauf lassen dürfen, oder ob [...] Die Türen zu Kemenate oder zu Turmgefängnis, wie auch der Busch, in dem versteckt Partonopier sich Anselms Zornausbruch anhört [...] als nur Membran fungieren, die den Affekt verträglich katalysiert, zur Gesellschaft dringen lässt – analog der Standardisierung von Affektäußerungen in rituellen Klagegebärden.“¹⁶⁴

3.4. Trauer im narrativen Kontext

Eine Klage kann „Kulminationspunkt der Handlung“¹⁶⁵ sein, der durch „geschickt geknüpfte Motivkette“¹⁶⁶ vorbereitet wird. Die Klage kann eine Zäsur im Erzählvorgang darstellen. Sie kann die Handlung für eine reflexive Betrachtung inne halten lassen.

„Die Klage ist andererseits kein kommentierender, abstrahierender Exkurs, sondern kann Handlungslinien zum Abschluß führen, oder entscheidende Wendungen herbeiführen. Die Klage begleitet, vertieft, erläutert und antizipiert das Handlungsgeschehen.“¹⁶⁷

¹⁶¹ Vgl. Eming, Jutta: Partonopiers Mutter. In: Haas, Alois (Hg.): Schwierige Frauen - schwierige Männer in der Literatur des Mittelalters. Bern: Lang, 1999. S. 53-70. S. 66.

¹⁶² Eming: Partonopiers Mutter, S. 65.

¹⁶³ Kühne: Vom Affekt zum Gefühl, S. 294.

¹⁶⁴ Kühne: Vom Affekt zum Gefühl, S. 297.

¹⁶⁵ Küsters: Klagefiguren, S. 26.

¹⁶⁶ Küsters: Klagefiguren, S. 26

Trauer und Klage werden narrativ bedeutsam. Partonopier begibt sich, veranlasst durch Verlusttrauer, auf den Weg in den Wald, wo ihn Irekel findet. Die emotionalen Reaktionen, die Engeltrud zeigt, ermöglichen erst eine Vertiefung der Beziehung zu Engelhard. Durch die, wie ihr Vater glaubt, Trauer wegen des Todes der Mutter, wird ihr Engelhard als „kameraere“ (E 1843) zugeteilt, um sie zu trösten. Dies ermöglicht einen näheren gesellschaftlich akzeptierten Kontakt zwischen Engeltrud und Engelhard. Trauer kann Ausgangspunkt einer Handlung, Höhepunkt, Wendepunkt oder Abschluss sein. Es ist die Klage der Mütter in der Silvesterlegende, die ein Umdenken des Kaisers Constantin und somit eine Wende herbeiführt. Dieser Trauerausdruck kann auch als absichtsvoll betrachtet werden.

In „Der Schwanritter“ spielt Trauer und Klage der todesbedingten Verlusttrauer kaum eine Rolle. Jedoch werden Trauer und Klage über die todesbedingte Situation von Witwe und Tochter zum wesentlichen Motiv, das Narration und Handlung vorantreibt.

Getrauert wird in den überlieferten Passagen von „Der Schwanritter“ nicht, „clage“ kommt allerdings vor, um die eigenen Erbanliegen zu kommunizieren. „jâmer“ und „leide“ (SR 238) werden aber als derart intensiv geschildert, dass sich die beiden Frauen nicht am Interesse an dem neu aufgetauchten Ritter beteiligen. (Vgl. SR 335 f.) Hierbei fallen aber auch die Begriffe von „grimmen [...] smerzen [...] in ir herzen“ (SR 432 f.) und „herzeleit“. (SR 446) Diese sind aber nicht auf die Trauer nach dem Tod bezogen, sondern auf das Unrecht, (Vgl. SR 445 f.) das ihnen danach widerfahren ist. Als der Herzog von Sachsen erneut mit Gewaltausübung droht, werden die Reaktionen etwa mit den Begriffen „sorgen“ (SR 787) und auch dem des traurig Seins geschildert: „der künec selber trûric wart / daz man dô kemphen solte“. (SR 744-745)

Die Reaktionen der Tochter werden etwas ausführlicher geschildert: „angest bitter“ (SR 828) „beswaeret in ir muote [...] inniclichen weinde [...] grimme clage erscheinde / mit herzen und mit munde [...] jâmers“. (SR 809 f.)¹⁶⁸

Bemerkenswerterweise beruft sie sich bei ihrer Anrufung Gottes um Hilfe auf ihre Stellung als Tochter, die ihren Vater verloren hat. Mit Verweis auf Witwen und Weisen (Vgl. SR 858) fordert sie Hilfe ein: „lât iemer sich erbarmen, / der helfe mir vil armen / vaterlösen kinde“. (SR 859-861) Ihre Klage führt auch zur emotionalen Reaktion bei anderen Personen, „daz manic ritter maere / mit ir begunde weinen“. (SR 872-873)

Der Ausdruck in Form der Klage wird auf Ebene der Figurenperspektive dazu genutzt, um Emotion zu evozieren, und auch, um eine konkrete Änderung der eigenen Situation herbeizuführen. Auch Trauern kann als Handlung im Rahmen von sozialer oder „politischer Kommunikation“¹⁶⁹ verstanden werden.

¹⁶⁷ Küsters: Klagefiguren, S. 72.

¹⁶⁸ Nahezu gleich wird ihr Verhalten auch beschrieben, als sie das Fragetabu bricht, und der Schwanritter ihr eröffnet, dass sie ihn nicht mehr sehen kann. (Vgl. SR 1190 f.)

¹⁶⁹ Koch: Trauer und Identität, S. 63.

In der Emotionsforschung wird darüber hinaus die Kategorie der Performativität¹⁷⁰ genutzt, um bewusst zu machen, dass Emotionen selbst einen Handlungscharakter¹⁷¹ aufweisen können. Eine Emotion stellt sich nicht nur als Reaktion auf eine Handlung oder Begebenheit dar, sondern kann selbst eine Reaktion, Interaktionen oder Handlungen hervorrufen und motivieren. Elke Koch stellt in ihrem Werk diese unter die Begrifflichkeit der Trauer als „soziale Kommunikation.“¹⁷²

Neben der Trauer als individueller Prozess einer Krise, der Infragestellung und Umorientierung¹⁷³ in Gang setzen kann, wären noch Strukturen und Muster kollektiver Trauer zu beachten.

In diesem Kapitel geht es nun vor allem um Trauer, wahrgenommen aus der Figurenperspektive¹⁷⁴. Klagereden sollen nicht nur dem Leser den Gefühlszustand der Figur vermitteln, sondern es fällt in den Primärtexten auf, dass ihnen auch Funktion im narrativen Engagement zukommt.

Einerseits „steckt“ Trauer an. Trauert eine Figur, kann sich ein Kreis von Trauernden bilden.

Dies ist vor allem bei Verlusttrauer nach einem tatsächlichen Todesfall zu beobachten. Nach Partonopiers Rückzug beklagen und beweinen die Ritter das Leid von Partonopier. (Vgl. PM 9570 f.) Auch Frauen beklagen seinen Zustand. Partonopier wird im Zuge dessen als „ein halber tôte“ (PM 9685) beschrieben. Mit ihm sind die Leute seines Landes und besonders die Mutter von Freude entbunden.

Auch die Trauer des Königs von Kärtingen um den vermeintlich toten Partonopier ist hier zu nennen. Verborgen hört Sornagiur die Klage des Königs und muss mit ihm weinen. (Vgl. PM 6360) Dies bringt ihn auch dazu, sich gefangen nehmen zu lassen und sein eigenes Leben als Pfand zu bieten. Auf der Insel Thenadôn kommt es ebenso dazu, dass eine artikulierte Emotion zu einer Handlung führt. Partonopiers Klage bringt eine Frau dazu, ihm zu helfen und sich sogar selbst damit in Todesgefahr zu begeben: „daz ich waere ein tôtez wîp [...] ich würde von im an der zît / gesleifet“ (PM 12911 f.); „ich müeste liden âne fluht / des bitterlichen tôdes pîn [...] und lât mich niht ersterben / noch âne schult verderben / von des grimmen tôdes kraft. [...] wande ich würde ein tôtez wîp, / ob ir valschaft waerent“. (PM 12986 f.) Partonopier versichert bei seiner Ehre, (Vgl. PM 12950 f.) zurückzukehren und nicht den Tod der Frau in Kauf zu nehmen.

Partonopier begegnet auf seinem Weg weiters trauernden Bauern und armen Leuten, die um Hilfe bitten. Ihre Klage gestaltet sich vergleichsweise autoaggressiv und bewusst äußerlich.

„ir klage was vil manicvalt / und ir geschrei gar inneclich. / si rouften unde sluogen sich / vil sêre von beswaerde. / mit grôzer ungebaerde [...] wir armen sîn entrihtet / an allen frôuden iemer, / noch werden saelic niemer, / verdirbet der gehiure“. (PM 20910 f.)

¹⁷⁰ Vgl. Kasten: Einleitung, S. XVIII.

¹⁷¹ Performativität versteht sich nicht primär als einmaliger absichtsvoller Akt, sondern als sich wiederholende Praxis, die Normen bildet und durch diese etabliert wird, wobei dieser Akt Veränderung nicht ausschließt. Für die Emotionsforschung stehen diesbezüglich jedoch weniger die narrativen Implikationen im Vordergrund, sondern vor allem der textexterne Bezug (Vgl. Kasten: Einleitung, S. XIX.) und deren Wechselwirkungen.

¹⁷² Koch: Trauer und Identität, S. 5.

¹⁷³ Vgl. Platt: Trauer und Erzählung, S. 161.

¹⁷⁴ Urban Küsters nutzt hier den Begriff des „sozialen Faktors“. „Die sprachliche und gestuelle Veräußerung von Leiden gehört zum Inventar der höfischen Trauerdarstellung. Der ‚soziale Faktor‘ der Klage, bestimmt durch Kommunikation und Repräsentation, ist wesentlicher Bestandteil der Motivgestaltung.“ (Küsters: Klagefiguren, S. 67.)

„wâ nu Partonopieres maht, / der uns ze herren ist gegeben, / daz er in lât sô lange streben / sunder helfe und âne trôst? / ob er niht schiere wirt erlöst, / sô stirbet er von strîtes nôt / und sîn wir alle mit im tût.“ (PM 20936-20942)

Diese öffentliche Zurschaustellung von Emotion bewirkt bei Partonopier Mitleid. Sein Herz zerbricht fast: „von leide möhte in gar enzwei / gespalten sîn daz herze.“ (PM 20944-20945) Er weint sogar im Verborgenen. (Vgl. PM 20949 f.) Das bewusste öffentliche Zeigen von Emotion erreicht auch sein Ziel und führt zur Hilfeleistung durch Partonopier.

Der Schwanritter, der nach gebrochenem Fragetabu seine Frau verlässt, wird jedoch nicht von den Emotionsausdrücken seiner Umgebung aufgehalten. Verabschiedet wird der Schwanritter mit „groeste schrei / von wîbe und ouch von kinden“. (SR 1554-1555)

„vil jâmers wart nâch im geplegen / von sîme schoenen wîbe / und von der kinde lîbe / diu sîn verweiset wâren: / diu sach man dô gebâren / sô marterlichen alliu driu, / daz ich mit tûsent mûnden iu / niht möhte entsliezen al die clage / die si begunden an dem tage / dô von in der herre schiet. / ouch weinde <in> al sîn hovediet / und <al> sîn lantgesinde / vil sêre und vil geswinde. [...] daz gienc der frouwen lîbe / ze herzen und ze beine. Diu herzoginne reine / diu zôch mit flîze ir lieben kint“ (SR 1576 f.)

Wirksamer Trauerausdruck findet sich auch in der Gattung der Legende. Es ist nicht nur transzendentes Wirken, das die Handlung beeinflusst. Die Klage der Mütter angesichts Kaiser Constantîns Tötungsabsicht umfasst ebenso autoaggressive Gesten und vermehrt stimmlichen Emotionsausdruck sowie einen Kniefall vor dem Kaiser. (Vgl. S 941 f.) Dieser kann als Hinweis für ein bewusstes Bitten gedeutet werden, wenn auch in der Beschreibung der emotionale Ausdruck im Vordergrund steht. Gerade dieses veranschaulichte Leid, das dem Kaiser noch vor seiner Vollstreckung vor Augen geführt wird, ist es aber, dem Handlungscharakter zu Teil wird, und das den Kaiser zum Reflektieren über sein eigenes (christliches) Seelenheil anregt.

Es ist erst diese öffentliche und intensive Trauerbekundung, die den Kaiser zum Umdenken anregt: „ich weiz ân allen zwîvel wol, / sô vil hie kinde wirt erslagen, / daz ich sô munge schulde tragen / muoz vor gotes ougen“. (S 1022-1025)

Damit zeigt sich klar, dass Trauer nicht nur als Form der „sozialen Kommunikation“ ein emotionales Befinden nach außen hin artikuliert, sondern auch ganz bewusst auf der Figurenebene in seiner performativen Kraft wahrgenommen wird. Protagonisten machen sich Gedanken über Trauersymptomatiken. Sie deuten äußerliche Klagegesten und passen ihr Verhalten daran an. Gleichzeitig kann aber auch ein Trauerausdruck bewusst eingesetzt werden, um eine Handlung in Gang zu setzen. Sogar die bewusste Einflussnahme auf einen Gefühlszustand, um einen gewissen Handlungsverlauf hervorzurufen und damit einen sehr hohen Grad an Bewusstsein für performative Akte, findet sich in einem Primärtext in den Handlungen Irekels.

Ein gegensätzliches Verhalten findet sich lediglich in der Alexiuslegende. Das Leid der Familie, die auch einen Todesfall in Erwägung zieht, wird mehrmals beschrieben. Gattin und Eltern leiden: „die beide marterlichen pîn / mit klage umb in erscheinen / und alsô dicke weinden / durch daz er von in was gevarn“. (A 726-729) Es ist davon auszugehen, dass Alexius das Leid der Familie nach seiner Rückkehr erkannt und miterlebt haben muss, es aber nicht durch Preisgabe seiner

Identität beendete. Sein Verhalten erscheint dem Erzähler als „wunder wilde“. (A 733) Der Erzähler wertet dieses Verhalten von Alexius als ungewöhnlich. Er verstehe nicht, warum Alexius sich seiner Familie nach seiner Rückkehr nicht zu erkennen gegeben hat. (Vgl. A 720 f.) Es wird in der Klage der Mutter über Alexius Tod auch explizit erwähnt, dass er die Tränen, die um seiner willen vergossen wurden, gesehen hat. (Vgl. A 1140 f.) Dieses Verhalten ist besonders auffällig, da in den Texten der anderen Gattungen vergleichsweise empathisch gehandelt wird. Trauer wird erkannt, auch wenn sie verborgen oder verschleiert wird, und führt zu Handlungen. Der Erzähler des Textes greift diese Diskrepanz auch kommentierend auf. Er spricht sein Unverständnis offen aus. Eine Änderung von Alexius Verhaltensweise wäre aber angesichts der Handlungslogik der Gattung nicht denkbar.

Konrad von Würzburg wird aber, ungeachtet des Nichteingreifens in Alexius Empathielosigkeit ein hier relevanter Eingriff in den Stoff der Alexiuslegende zugesprochen. Die Frage des Verhältnisses des Einflusses von Stil und Präferenz des Autors im Gegensatz zu den Gattungskonventionen¹⁷⁵ wurde in der Forschung unterschiedlich bewertet.¹⁷⁶

Die Zählungen relevanter Begriffe legen nahe, dass weniger Begriffe in der Alexiuslegende vorkommen, die Seelenheil, Erlösung und Wundertätigkeit betreffen. „Konrad dwells on features like suffering, death or the threat or dread of these [...] although the function of the legend is to demonstrate the grace for God as seen in his saints.“¹⁷⁷

Während die Schilderung von Tod und Leid der Absicht der Legende an sich nicht widerspricht, etwa der Wundertätigkeit der Leiche eines Heiligen, scheinen tatsächlich gewisse Aspekte in diesem Umfeld über diese Funktion hinaus zu gehen.

Etwa „ [the] physical description of the dead Alexius is much developed“¹⁷⁸ und durch den Gebrauch von Lichtmotivik angereichert. Konrad hat im Gegensatz zum lateinischen Text der Legende aber besonders die Trauerbeschreibungen erweitert durch „adding physical description of the mother [...] and gesture, and by amplifying the verbal expression of grief.“¹⁷⁹

In dieser Legende fällt auf, dass den Geschehnissen nach dem Tod des Heiligen sehr viel Raum beigemessen wird. Der Tod wird ab Vers 735 angekündigt, der Leichnam ab Vers 940 „daz er in da tôten vant /und einen brief in sîner hant“ (A 943-944) aufgefunden. Bis Vers 1413 werden Ereignisse nach dem Tod von Alexius geschildert. Diese nehmen also etwa die Hälfte ein, sofern man den Anfangspunkt bei der ersten Todesankündigung setzt.

Nacheinander wird die Reaktion von Vater, Mutter und Gattin ausführlich beschrieben.

¹⁷⁵ Vgl. Jackson, Timothy R.: *The legends of Konrad von Würzburg. Form, content, function.* Erlangen: Palm & Enke, 1983. (Erlanger Studien 45). S. 403.

¹⁷⁶ So ist beispielsweise die Charakterisierung von Konrads Legenden als „höfisch“ umstritten. Sowie der Text „Engelhard“ jedoch für die Argumentation herangezogen wurde, dass ein Text mit religiösen Elementen dennoch als weltlich zu bezeichnen ist, kann auch eine Legende mit Elementen profaner Literatur eine solche bleiben. (Vgl. Jackson: *The legends*, S. 346-347.)

¹⁷⁷ Jackson: *The legends*, S. 303.

¹⁷⁸ Jackson: *The legends*, S. 134.

¹⁷⁹ Jackson: *The legends*, S. 116.

Zu den bereits genannten Trauergesten kommt hier vor allem das Berühren des Leichnams in den Fokus.

Die Reaktion des Vaters auf die Nachricht, dass der Verstorbene sein Sohn war, ist ausführlich beschrieben.

„und als Eufēmiân diu wort / des briefes haete erhoeret, / dô wart vil gar zerstoeret / diu vröude sînes herzen [...] daz er in unmaht niderviel. / vil manic heizer trahen wiel / ûz sînen ougen lüterlich. / und als er ûf gerihte sich, / dô brach ûz sînem hâre / der edel und der klâre / vil mangan ungefüegen loc. / er zarte mantel unde roc / vil sêre und ouch vil harte. / bî sînem schoenen barte / roufft er sich selben unde zöch. [...] sîn herze in houbetsorgen tief / vil gar mit grözem jâmer wiel. / ûf den tôten lîp er viel / erbermedlichen unde sprach: / `wê mir hiute und iemer ach / daz ich zer werlte ie wart geborn! / herre und sun vil ûz erkorn, / den ich tôt hie vunden hân / war umbe hâst du mir getân / sô bitterlichez trûren schîn? / dur waz hâst du die sêle mîn / betrübet hin ze grunde, / daz du sô lange stunde / in mînem hûse waere / und du niht offenbaere / dich mahtest mînen ougen? [...] du mir hâst ze herzen / vil siufzen unde smerzen / gesenket alliu mîniu jâr. / ich wânde stille und offenbâr / daz ich gesaehe noch die stunt / daz du mir lebende wûrdest kunt / und daz ich hoeren solte dich. / nû hât ez sô gevüezet sich / daz du mir keine antwûrte gîst / und du vor mînen ougen lîst / tôt ûf einem bette swach [...] von leide sol ich niemer / enbunden werden noch erlöst [...] Die klage treip Eufēmiân, / vil trûrens, wart von im getân / um des tôten herren lîp.“ (A 1018 f.)

Der Vater Eufēmiân äußert, keine Freude mehr zu empfinden und erwartet keinen Trost. Er weint Tränen, rauft sich die Haare und auch den Bart und zerrt an seinen Kleidern. Der Vater fällt auch ohne Kraft, ohnmächtig, zu Boden, etwas, das auch einem anderen Mann im „Engelhard“ und einer Frau in „Partonopier und Meliur“ widerfährt. Der Vater fällt auf den toten Leib und „verflucht“ sein eigenes Leben.

Das Trauerverhalten der Mutter wird mit einem Löwen verglichen. Sie zerreißt ihre Kleider, löst ihre Haare und wendet ihre Augen zum Himmel und schreit. Auch das Händeringen findet sich in dieser Schilderung. Die Mutter will ebenso zum Leichnam, um um ihren Sohn zu weinen. Dies tut sie auch an seinem Bett. Wie der Vater, fällt sie nieder auf die Leiche und „verflucht“ ihr eigenes Leben.

„sîn muoter, daz vil reine wîp, / dô si vernam diu maere / daz ir sun dâ waere / tôt vunden zuo dem mâle, / do wart ûf grimme quâle / gereizet ir vil kiuscher muot. / si tet alsam der lewe tuot, / der sînen schaden richet / und daz netze brichet / dar in er ist gevallen. / vor den liuten allen / begunde si zerschrenzen / ir kleider unde engenzen / ir wât unmâzen tiure [...] enpflohten von ir henden wîz / wart ir sîdenvalwez hâr. / ir ougen lüter unde klâr / warf si ze himel unde schrei / so lûte daz ir möhte enzwei / daz herze sîn gespalten. / die jungen zuo den alten / brâhte si ze leide. / ir blanken hende beide / diu schoene marterlichen want. / und dôs ir rûmes niht envant / vor der manicvalten schar, / daz si niht mohte komen dar / zuo des tôten bette wol, / dô rief diu vrouwe leides vol [...] die vrouwen aller wunne bar / kêren zuo dem bette. / des wart von ir enwette / geweinet unde enwiderstrîft. / si viel dâ nider an der zît / ûf den tôten jungelinc [...] dur got, wie hâst du uns gelân / mich armen und den vater dîn, / daz du sô lange bist gesîn / in unser zweier hûse hie / und daz du doch dar under nie / dich woltest uns erscheinen? / du saehe uns nâch dir weinen / und ze herzen dicke slahen. / wir guzzen mangan heizen trahen / durch dîne leiden hinevert [...] ach unde owê mir, armez wîp, / daz ich gewan mîn leben ie! / duch waz hâst du geworben hie / sô griuwelfiche, herre mîn, / daz du mir und dem vater dîn / verswige dîn geverte? / wie mohtest du sô herte / gesîn.“ (A 1078 f.)

Ihr Gebärden vor dem Toten fällt aber ausführlicher aus als das des Vaters. Sie umarmt und liebkost den Toten weinend und küsst seine Lider.

„dar unde dar und aber dar / vil ûf in daz erwelte wîp. / dick über sînen tôten lîp / ir arme si dô spreite. / si twanc in unde leite / an ir vil senftez brüsteln. / sin bilde in engelvarwen schîn / verkêret und verwandelt / daz wart von ir gehandelt / schön unde minneclîche [...] dar ûf vil mangan trahen gôz, / der ûz ir liechten ougen vlöz / vil inneclîchen hin ze tal / diu guote kuste in über al / an sîniu wünneclichen lider.“ (A 1170 f.)

„The latter part of the legend is dominated by the grief of Alexius' family, we note that each lament is directed by each suffering individual to the saint alone: they may hold their sorrow in

common, but they do not share it“¹⁸⁰. Es bleibt unklar, was Jackson mit dem Teilen der Trauer meint, ein Aufruf zum Mittrauern findet sich aber. Auch nach den drei Trauerschilderungen wird festgehalten, dass Jung und Alt mit den drei Verwandten des Verstorbenen klagen. (Vgl. A 1290) Die Trauer und ihr Ausdruck finden offenbar in einer Gemeinschaft statt, die Anteil nimmt.

Die Mutter spricht zu den Leuten:

„ir sint dar ûf gevlizzen / daz ir mit mir weinent / und grimme klage erscheint / durch daz erbermeclîche dinc / daz dirre tôte jungelinc / bî mir sibenzehen jâr / ist gewesen offenbâr / unde er mich dar under nie / gewizzen noch vernemen lie / daz er was mîn eigen kint.“ (A 1190-1199)
„durch daz ich al die wîle ich lebe / tac unde naht beweine / daz jâmer niht ze kleine / daz an im beschehen ist! / ich arme sol ze keiner vrist / vinden alsô rîchen trôst / daz von sorgen werde erlöst / mîn jâmerhaftez herze. / leit und grimmer smerze / muoz dar inne sîn begraben / die wîle ich mac daz leben haben.“ (A 1224-1234)

Die Mutter schildert auch, dass sie Alexius aufgezogen hat, und welche Behandlung er unerkannt vor seinem Tod erfahren hat. Dies wird im Sinne der Gattung also doch auch in der Trauerbeschreibung angesprochen. Die Mutter beklagt das Leiden ihres Sohnes. Sie meint, in Gram und Schmerz begraben zu bleiben, ohne Trost, solange sie lebt.

Die Gattin klagt als dritte Person ihr „inneclichez herzeleit“. (A 1242)

„si sprach: `owê mir armen, / daz ich gewan mîn leben ie! [...] der ist mir leider hie benomen. [...] ein witwe bin ich worden / und âne trost verlâzen / kein trûren sol sich mâzen / ze mîner grimmen herzeklage. / von schulden muoz ich mîne tage / erbermeclîchen weinen, / wan ich enhân dekeinen / den ich von herzen gerne sehe / und dem ich holdes muotes jehe / beid offen unde tougen [...] mîn vröude und al mîn êre / sint versenket und begraben./ vil strenge swaere sol ich haben, / diu mir ân ende wird gegeben. / die wîle daz ich hân daz leben, / sô muoz ich sîn an vröuden tût / durch daz jâmer und die nôt / daz ich stille und überlût / vor mir sach mîns herzen trût / und ich des niht erkande. [...] an vröuden ich muoz sîn verheret / und iemer lebende sterben. / mîn wunne sol verderben / und al mîn rîchiu zuoversiht, / wan ich vil arme enruoche niht / swaz mir leides ist beschehen, / und sol mich nieman vrô gesehen, / sît daz ich hân mîn liep verlorn, / daz ich ze vröuden ûz erkorn / haete mir aleine“. (A 1246 f.)

Auch sie „verflucht“ ihr eigenes Leben. Danach folgt die Nennung ihres Witwenstatus. Es wird darauf fokussiert, dass sie keinen Trost finden kann. Auffällig ist besonders, dass nicht nur der Tod an sich betrauert wird, sondern auch in der Figurenrede auf den Umstand Bezug genommen wird, dass Alexius sich nicht zu erkennen gegeben hat. Das vom Erzähler als unverständlich charakterisierte Verhalten wird zusätzlich auf der Figurenebene thematisiert. Dies gestaltet sich nicht nur als Vorwurf beziehungsweise Frage nach dem Grund für dieses Verhalten. Die Mutter beklagt auch die eigene Unfähigkeit, den Sohn zu erkennen: „wir wâren leider alsô blint / daz uns betrouc dîn bilde“. (A 1144-1145)

3.4.a. „Partonopier und Meliur“: Irekels „Spiel“ mit der Trauer

In „Partonopier und Meliur“ findet sich eine Besonderheit im Umgang mit der Traueremotion. Als Irekel Meliur von Partonopiers Schicksal berichtet, (Vgl. PM 11354 f.) verbirgt Meliur anfangs noch ihr „herzen leit“ (PM 11436). Sie verhält sich, als würde ihr Partonopiers Ungemach nichts ausmachen. Hier findet sich also wieder der Aspekt der heimlichen Trauer. In diesem Fall wird sie von der Schwester jedoch erkannt, auch hier an einem äußerlichen Ausdruck, dessen Ursprung sogar richtig gedeutet wird. Irekel legt klar, durchaus zu wissen, dass Meliur um Partonopier

¹⁸⁰ Jackson: The legends, S. 68.

weint. (Vgl. PM 11520 f.) Meliur aber versucht ihre Gefühlsausdrücke anders zu begründen. Ihr Seufzen sei nicht von der Minne bedingt. (Vgl. PM 11535 f.) Hier liegt also im Gegensatz zur Situation Engeltruds, deren Liebesschmerz in anderen Trauersymptomen verheimlicht werden kann, eine Situation vor, in der trotz Verheimlichungsversuch eine Deutung der tatsächlichen Ursache der Symptomatik gelingt.

Der besondere Umgang mit der Trauersymptomatik findet sich in Irekels weiterem Vorgehen.

Irekel gibt vor, dass Partonopier in besonders großer Lebensgefahr schwebt:

„sîn genesen ist dâ hin [...] daz er nu verdorben ist / od aber gar in kurzer frist / erbarmeclichen tût gelit. / du hâst im leben unde zît / benomen und geswendet. / sîn lîp der hât verendet / mit herzenlicher ungehabe [...] Partonopier der ist begraben / eintweder oder stirbet doch / in harte kurzer wîle noch.“ (PM 11669 f)

Diese Worte führen bei Meliur zum offenen Zeigen¹⁸¹ ihrer Gefühle. Sie weint aber nicht nur, ihre Sorgen verstärken sich so sehr, dass ihr fast das Herz bricht. (Vgl. PM 11735 f.) Der Erzähler verifiziert diese Emotionsregung. Er gibt an, es sei ein Wunder, dass ihr Herz nicht brach. (Vgl. PM 11965) Irekel lässt Meliur keine Zuversicht fassen, dass Partonopier aus seinem „toetlich ungemach“ (PM 11757) entbunden werden kann. Dass Meliur „gedâhte, daz Partonopier, [...] sîn ende haete dô genomen“ (PM 11975) führt zum Bereuen ihres Verhaltens ihm gegenüber: „ich arme, waz hân ich getân / daz ich den hân verderbet gar [...] daz ich im schuof den ungewin, / der im den lîp benomen hât! / ich sollte im sîne missetât / wol hân vergeben an der stunt.“ (PM 12024 f.) Die von Irekel evozierte Angst um Partonopier mindert also Meliurs Zorn über seine Tat. Irekel handelt ganz bewusst. Sie versucht Meliurs Minne wieder stärker zu entzünden. (Vgl. PM 12100) Sie geht nun sogar so weit, Meliurs Emotionen in Frage zu stellen, was aber natürlich dazu führt, dass Meliur selbst vehement ihre Trauer um Partonopier artikuliert.

Irekel wirft Meliur vor, ihr Herz sehne sich bloß nach einer lebenden Liebe: „wand ez niht ringet unde strebet / nach eime tôten friunde dort.“ (PM 12140-12141) Meliur streitet dies ab: „und wil mich hie des tôdes wenen / mîn herze wolte nie gesenen / nâch keinem man ûf erden, / wan nâch [...] Partonopiere, den ich habe / geschicket leider hin ze grabe.“ (PM 12163 f.) Irekel rät ihr, das Trauern sein zu lassen und sich einem lebenden Mann zuzuwenden. (Vgl. PM 12215 f.)

Meliurs Wunsch des Nachsterbens und damit verbundene Trauerartikulationen werden im Zusammenhang mit dem Liebestod noch thematisiert. In diesem Kontext soll weiters auf einige äußerliche Trauergesten hingewiesen werden. Meliur verändert sich angesichts ihres Gefühlslebens auch äußerlich „dem [...] wîbe / ir wûnneclîchiu varwe entweich / betrüebet unde minnen bleich / leite sich diu guote wider / an ir schoenez bette nider.“ (PM 12673 f.) Den Fürsten gegenüber erklärt sie ihre Schwächung durch Krankheit, (Vgl. PM 12615) hier findet sich also wiederum der Aspekt der verheimlichten Trauerursache.

¹⁸¹ Eine Analyse des Wechsels von Aufdecken und Verbergen in unterschiedlichen Situationen findet sich bei Rikl, Susanne: Erzählen im Kontext von Affekt und Ratio. Studien zu Konrads von Würzburg "Partonopier und Meliur". Frankfurt am Main: Lang, 1996. (Mikrokosmos 46). S. 132 f. Diskrepanz und Übereinstimmung von verbalem Ausdruck und Gebärde sowie die unterschiedlichen Informationsstände werden auf Figuren- und in Bezug auf den Rezipienten auf intertextueller Ebene betrachtet.

Ungeachtet Irekels bewusster Einflussnahme auf Meliurs Gefühlszustand führt Partonopiers Verschwinden auf der Insel Thenadôn zu einer tatsächlichen Sorge um sein Leben. Es wird beschrieben, dass Irekel und Persanîs ihren „lîp vil sêre quelten“ (PM 12803) und weinten. Sie beweinen ihn auch zu dritt mit Meliur. Ihre Emotionen manifestieren sich auch in weiteren äußerlichen Trauergesten: Sie sind so sehr in Sorge, „daz in ir liehtiu varwe / und ouch ir schoene garwe / von leide was entwichen, / si wâren harte erblichen / durch daz er solte sîn verlorn.“ (PM 13471-13475)

Es stellt sich die Frage, weshalb diese Sorge hinzugefügt wird. Für die Beeinflussung und Veränderung der emotionalen Regungen Meliurs ist diese „tatsächliche“ Sorge nicht grundlegend. Das Einwirken Irekels alleine hat schon zu einem Umdenken und vor allem beinahe zu einem Brechen des Herzens und dem Wunsch des Nachsterbens geführt. Dies ist kaum zu steigern, und auch die Trauergesten, die angesichts der neuen Sorge geschildert werden, sind nicht als Intensivierung zu betrachten.

Eine vermehrte Schilderung von Trauergesten tritt erst wieder während des Turniers auf.

Partonopier, noch unerkannt, spricht zur Kaiserin:

„ mit sorgen sprach er unde rief / zuo der vil werden keiserîn [...] mîn trôst, mîn leben daz sît ir / und aller mîner saelden hort [...] Partonopier sich werte. / mit grimmen slegen herte / schirmet er daz leben sîn.“ (PM 14302 f.)

Irekel vermutet, der Ritter, der meinte, sein Leben und Tod stünden beide in Meliurs Gewalt, (Vgl. PM 14570 f.) sei Partonopier und äußert ihre Sorge: „mîn lîp, mîn leben und mîn sin / umbe in sint betrüebet gar.“ (PM 14587-14589) Persanîs ist wegen dieser Vermutung sogar zu Tränen gerührt. (Vgl. PM 14650) Irekel und Persanîs besprechen diese Vermutung außerhalb Meliurs Hörweite. Doch auch sie fühlt sich von dem Ritter ebenso an Partonopier erinnert. Sie drückt erneut ihre Trauer aus.

„ich sol nâch im verrêren / die bitterlichen trähene [...] sô muoz mîn ouge werden rôt. / er ist durch mich gelegen tôt: / daz überwinde ich niemer. / sol mich getriuten iemer / kein ander man, daz ist mîn klage. / biz ûf ein ende mîner tage [...] ze herzen sîn gebunden / und in den muot versigelt sîn [...] mîn leit ist jâmerlichen / erfrischet unde erniuwet. / von herzen mich daz riuwet, / daz ich mîn leben ie gewan, / sit daz der hôchgeborne man / und der vil ûz erwelte degen / Partonopier ist tôt gelegen.“ (PM 14704 f.)

„Die klage treip diu keiserîn [...] siuften ûz dem herzen. / ir angestlichen smerzen / tet si der swester dâ bekannt. / si brach ir vinger unde want / ir hende jâmerliche. / diu reine tugende rîche / Irekel sich erbarmen lie, / daz diu keiserîn begie / diz jâmer an ir lîbe klâr, / und daz diu saelege offenbâr / sô marterliche stuont versent.“ (PM 14729f.)

Meliur zeigt hiernach gleich mehrere Trauergesten vom Fingerbrechen, Händeringen, Seufzen und der Manifestation der Emotion am eigenen Leibe.

Nach dieser Kulmination eröffnet Irekel erst Meliur, dass Partonopier noch lebt (Vgl. PM 14765):

„lât allez trûren“. (PM 14789)

Irekel erläutert Meliur darüber hinaus auch, warum sie ihr gesagt hatte, er wäre tot. Es war ihre Absicht, ihren Zorn damit zu mildern und ihre Sehnsucht zu wecken. (Vgl. PM 14880 f.)

Nach dieser Nachricht verändert sich Meliurs „varwe“ (PM 14915) sogleich erneut. Sie weint. Meliur erkennt die Liebe Partonopiers zu ihr an, vermag aber angesichts ihrer Situation keine Freude zu empfinden.

Doch bleibt das Problem des Turniers. Meliur meint nun, sie wolle es immer betrauern und klagen, sollte jemand anders den Sieg erringen. (Vgl. PM 15030) Hartmut Kokott bewertet den Verlust der persönlichen weiblichen Einflussnahme sowohl von Irekel als auch von Meliur zunächst zu Gunsten des Wirksamwerdens von gesellschaftlichen objektiven Normen als wichtigen Schritt zur Herausbildung der Selbstständigkeit von Partonopiers Handeln.¹⁸²

Als sich die Kaiserin zu den Königen setzt, entbrennt sich ihr Sinn so sehr nach Partonopier, dass sie sich sichtlich geschwächt zeigt. (Vgl. PM 15035) Ihr Gefühlsausdruck wird öffentlich. Nach einigen Kämpfen steigert sich Meliurs Reaktion.

„si vielt mit jâmer unde want / ir hende lûter unde weich. / von sender noete wart si bleich / aber als ein tôtez wîp. / si wânde ir lieben friundes lîp / niemer mêr beschouwen [...] dez tet ir sô we, / daz ir entweich varw unde kraft. / beswaeret unde jâmerhaft [...] mîn gemüete, / daz ist in leide sus begraben [...] mir sol von rehte sîn verseit / dîn helfe und dîn erbarmkeit, / wand ich si beide hân verworht / dâ mite daz ich unervorht / an triuwen mînen friunt verriet [...] manegen tiefen / siuften lie von herzen“. (PM 15550 f.)

Sie ringt erneut die Hände, verliert ihre Gesichtsfarbe. Dies wird sogar derart betont, dass sie einer toten Frau gleich beschrieben wird. Gemüt, Äußerlichkeit und Kraft leiden angesichts der Verlustangst.

„von waren schulden bin ich brâht / in trûren unde in klagende nôt. / und waere iht ergers dan der tôht, / daz solte lîden ouch mîn lîp. / wir hân daz reht, wir armiu wîp, / daz wir trûren, sô die man / kein ungemüete vellet an / von herzenlichen sachen. / wir weinen, sô si lachen, / und unser wîplicher name / twinget uns von rechter schame, / daz wir niht entsliezen in / getûrren manegen ungewin, / den wir durch si ze herzen tragen. / sîn leit durchgründen unde sagen / mac der man dem wîbe wol: / kein wîp dem manne künden sol / ir ungemüete sorgen rîch. / dâ von ist ez vil ungelîch: / uns armen wîben ist gegeben / alhie ein harte trûric leben / und trûreclîchez herzen sêr, / daz uns beswaeret iemer mêr. / daz ist an mir nu worden schîn. / mîn herre und der geselle mîn / weiz nu lützel mîner klage, / wande ich stirbe ê daz ich sage / mîn herzenlichez trûren ime. / den tôht ich endelichen nime, / ê daz er mînen muot ervar / und er bevinde, daz ich gar / ze grunde bin nâch im versent. / ich han mîn herze ûf in gewent / und dar zuo leben unde sin. / owê nu vert er von mir hin, / sô daz er niht erkennet, / daz mîn gemüete brennet / nâch sîner werden minne gar. [...] ob er alsô von hinnen vert, / daz er mich niht gesprîchet. / mîn herze in stücke brîchet / von mârterlicher ungeschîht, [...] mir fliuzeit êwic trûren zuo“. (PM 15592 f.)

Hier wird der Gender-Aspekt von einer Figur des Textes selbst angesprochen. Die Angemessenheit der Äußerung von Emotion wird als vom Geschlecht abhängig beschrieben. Den Frauen wird die heimliche Klage zugewiesen. Meliur beklagt besonders den Umstand, dass sie Partonopier ihren Gefühlszustand nicht mehr offenbaren kann. „Der Zwang, die eigenen Affekte zu verbergen, wird deutlich als sozialer Druck empfunden.“¹⁸³

Meliur schläft wenig, (Vgl. PM 15684 f.) und als Partonopier im Kampf verstärkt zugesetzt wird, weint Meliur um seiner Schmerzen willen mit Herz und Augen. Sie kann ihre Gefühle und das „viur“ (PM 16199) nicht länger verbergen. Ihr Sehnen wird nun öffentlich.

Das Erbleichen und Vergießen von Tränen werden auch später als Signale für Partonopier, dass Meliur ihm zugetan ist, geschildert. (Vgl. PM 19225 f.) Der Verlust der Einflussnahme von Meliur

¹⁸² Vgl. Kokott: Konrad von Würzburg, S. 235 f.

¹⁸³ Kühne: Vom Affekt zum Gefühl, S. 294.

bis hin dazu, dass ihre Autonomie ihr „am Ende gänzlich genommen“¹⁸⁴ wird, wurde in der Sekundärliteratur mehrmals bemerkt. Man könnte hier eine Parallele zur Intensivierung und Zunahme der Trauergesten ziehen. Eine Verbindung zur Beobachtung eines Herrschers, der im Gegensatz zum Helden durch Trauer eine Handlungshemmung erfährt, kann hier nicht gezogen werden. Es ist nicht erst die Trauer um Partonopier, die Meliurs Handlungsfähigkeit hemmt. Schon nach dem Tabubruch und Meliurs Verstoßung Partonopiers wird ihr der Entscheidungsprozess über die Wahl ihres Gatten entzogen. Selbst Irekels Einfluss wird Partonopier nach seinem „Verschwinden“ entzogen. Dennoch korreliert Klagegestik in diesem Fall mit Passivität.

„Partonopier wird ihrem [Irekles] Schutz entzogen, und wie Meliur darf sie dem weiteren Verlauf der Handlung nur mehr in weiblicher Passivität beiwohnen. Es soll vorgeführt werden, daß Partonopier vom Kind zum Mann gereift ist und der weiblichen Unterstützung nicht mehr bedarf. Wirklich frei vom Einfluß der Frauen wird er allerdings erst im ritterlichen Kampf.“¹⁸⁵

Die Position Meliurs als Frau wurde auch im Hinblick auf Eheregelungen untersucht. Monika Schulz widmet dem erfolgten Wechsel in Meliurs Ansichten in Zusammenhang mit ihren Ausführungen zum Eherecht Aufmerksamkeit. Dieser sei ein Widerspruch. „Anders als die Vorlage kalkuliert Konrad eine Schuld der Braut.“¹⁸⁶ Dass Meliur wiederholte Selbstanklagen formuliert und Partonopier nun als fast schuldlos und nur mit dem Makel einer kleinen Schuld behaftet, verstoßen worden sei, stünde, so Monika Schulz, mit den „Klagen Meliurs nach Partonopiers Tabuverletzung kaum vereinbar.“¹⁸⁷ Dies wertet Schulz als Erzählbruch. Er sei in einem Registerwechsel begründet. Während im Sinne der Ebene des Feenmärchens die Verletzung des Sichttabus eine Verstoßung legitimiert, ist auf der Ebene des eherechtlichen Diskurses eine Lösung des „Verlöbnisses nicht mehr möglich.“¹⁸⁸ Schulz erläutert mit Hilfe von zeitgenössischen Ehelehren, dass ein unauflösliches Band zwischen den Protagonisten, das auch mit einer religiösen Dimension als Sakrament behaftet ist, geschlossen wurde.

Die Verbundenheit der Ehegatten sieht Schulz auch in der christlichen Ehevorstellung bedingt.

„Um die Sache recht ins Bild zu setzen, griff Konrad wiederum in die Textgestalt des Partonopeus ein. Denn bei Konrad hält Meliur ihren Partonopier als Folge der Verbannung für tot, in der französischen Vorlage behauptet Uraque lediglich, daß Partonopier infolge der Verbannung verrückt geworden sei. Die Konsequenz der Verstoßung ist also noch drastischer vermittelt, was die kirchliche Schuldperspektive stärkt. Und so ist auch die Untrennbarkeit des `einen Fleisches´ der Ehegatten in der Rede Meliurs gleich mehrfach markiert: ich hân in gar verderbet / und bin ich selbe mit im tût (v. 12128 f.), ähnlich: [...] alsô daz ich verdirbe/ und ouch durch in erstirbe, / ab er durch mich sol wesen tût (v. 12 269-12 271). Und das ist kein leeres Geschwätz: Meliur fällt nach der Todesnachricht gleich dreimal in Ohnmacht (Meliûr / viel zem dritten mâle/ in âmaht von der quâle, / die si von herzenleide truoc; v. 12 202-12 205). Dies soll ähnlich Hartmanns Enite die unverbrüchliche Treue der Gattin über den Tod hinaus demonstrieren. Um darüber hinaus unmißverständlich zu zeigen, daß sich Meliur im Sinne des bonum fidei bzw. der `insparabilitas matrimonii´ mangelnder triuwe zu ihrem Ehemann schuldig gemacht hat und dies vorbildhaft auch selbst so begreift, montiert Konrad diesbezügliche Reueformeln: ez ist beziuet worden, / daz er getriuwer ist dan ich. / er hât geminnet vaster

¹⁸⁴ Virgolini: Das Frauenbild, S 40.

¹⁸⁵ Virgolini: Das Frauenbild, S 54.

¹⁸⁶ Schulz, Monika: Eherechtsdiskurse. Studien zu „König Rother“, „Partonopier und Meliur“, „Arabel“, „Der guote Gêrhart“, „Der Ring“. Heidelberg: Winter, 2005. S. 92.

¹⁸⁷ Schulz: Eherechtsdiskurse, S. 92.

¹⁸⁸ Schulz: Eherechtsdiskurse, S. 93.

mich / dann ich in ie getaete, ähnlich: Partonopier der süeze lîp / nie sîne staete an mir gebrach, / und ist mîn triuwe gar ze swach / leider worden wider in (v. 14968-14971 bzw. v. 14978-14981).¹⁸⁹

In der Struktur des Feenmärchens ist „der Mann Schuld an der Trennung, nach der Ehelehre die Frau. Beides geht nur um den Preis narrativer Friktion zusammen.“¹⁹⁰

„Die konkurrierenden Deutungen [und] Konrads Präferenz der westlichen Sicht [in östlicher Ehelehre wäre die Verstoßung anders zu bewerten], provozieren als erzählerische Konsequenz den radikalen ‚Sinneswandel‘ hinsichtlich der Schuld Partonopiers, die nun plötzlich keine mehr sein darf.“¹⁹¹

Die Vermittlung Irekels und ihre „Minnelist“, also der vermeintliche Tod Partonopiers, ist in Schulz Deutung „nur“ eine „raffinierte Lösung“¹⁹² dieses Umstandes.

Schulz stellt Meliurs „Wandel“ nicht primär als einen Erkenntnisprozess, angestoßen durch die von Irekels Handeln evozierten Emotionen, sondern als bloße narrative Notwendigkeit dar. Der Wandel wird als ein unvereinbarer „Erzählbruch“ wahrgenommen.

Jutta Eming nennt als einen weiteren möglichen Grund der problematischen Einordnung dieser Diskrepanz in Meliurs Verhalten, dass ihre Rolle darin bestehe „Vehikel für die Entwicklung der männlichen Hauptfigur zu sein“¹⁹³ und ihr Verhalten dadurch mitbegründet sei.

Demnach wäre die Deutung von Irekels Umgang mit der Emotion Trauer abgeschwächt zu sehen. Doch selbst, wenn man dieser Bewertung folgt, ist die grundsätzliche Bemerkung über den Umgang mit der Emotion, auch auf der Figurenebene, aufrecht zu erhalten. Folgt man den Ausführungen von Monika Schulz, braucht es dennoch eine derartig differenzierte Vorstellung vom Umgang mit Emotion, um eine solche „raffinierte Lösung“ gestalten zu können.

3.4.b. Trauer - Vielseitige Emotion mit Handlungscharakter

Die Differenziertheit der Begrifflichkeiten setzt sich auch in der Darstellung des Ausdrucks der Trauer fort. Konrad von Würzburg bedient sich eines umfangreichen Repertoires an Klagegesten und Formen. Eine eindeutige Formelhaftigkeit beziehungsweise die Verwendung gewisser Klageformen in Beschränkung auf eine Gattung oder einen bestimmten Klageanlass oder Funktion wird nicht deutlich. Küsters breite Definition der Klage angesichts eines Ausdrucks von „Verlust“ scheint hier passend, da autoaggressive oder andere Klagegesten nicht etwa auf einen tatsächlichen Todesfall limitiert sind, sondern auch in anderen Anlässen, etwa antizipierten Verlustszenarien, genutzt werden. Beschränkungen gewisser Ausdrucksformen auf ein Geschlecht oder bestimmten Typen, wie auch von Küsters formuliert, können jedoch nicht nachgewiesen werden.

¹⁸⁹ Schulz: Eherechtsdiskurse, S. 95.

¹⁹⁰ Schulz: Eherechtsdiskurse, S. 96.

¹⁹¹ Schulz: Eherechtsdiskurse, S. 99.

¹⁹² Schulz: Eherechtsdiskurse, S. 99.

¹⁹³ Eming, Jutta: Geliebte oder Gefährtin? Das Verhältnis von Feenwelt und Abenteuerwelt in „Partonopier und Meliur“. In: Buschinger, Danielle (Hg.): Die Welt der Feen im Mittelalter. Greifswald: Reineke-Verl., 1994. (Wodan 47). S. 43-58. S.48.

Anja Kühne hat für „Partonopier und Meliur“ Affektvokabular im Hinblick auf die Bereiche von Schmerz, Leid und Traurigkeit zusammengefasst und häufige Kombinationen beschrieben.¹⁹⁴ Sie resümiert für diesen Bereich:

„Die zahlreichen Kombinationen von Affektwörtern im `Partonopier lassen sich nicht eindeutig als subtile Begriffsabgrenzungen in Folge einer besonderen analytischen Anstrengung verstehen. Vielleicht artikuliert sich in ihnen ein Ungenügen an den noch begrenzten Ausdrucksmöglichkeiten im seelischen Bereich. In jedem Fall handelt es sich um traditionelle Formeln, die zur Pathossteigerung eingesetzt werden.“¹⁹⁵

In der Gesamtheit der ausgewählten Primärtexte zeigt sich ein sehr vielfältiger und differenzierter Umgang mit dem Ausdruck der Emotion Trauer, der sich auch nach Handlungslogik, Textgattung und Kontext richtet.

Ein Beispiel ist etwa die Schilderung Partonopiers, der Gesten, wie das Händeringen, die mehrmals Ausdruck todesbedingter Verlusttrauer sind, zwar aufgrund der Trennung von Meliur, (Vgl. PM 9525 f.) aber nicht wegen des Todes seines Vaters zeigt. In „Der Schwanritter“ findet sich eine Formulierung mit gewisser Formelhaftigkeit. Die unmittelbare Reaktion der Tochter der Witwe Gottfrieds auf das Verlassenwerden vom Schwanritter wird mit drei Versen geschildert, (Vgl. SR 1475) die nahezu in gleicher Formulierung dafür genutzt werden, ihren emotionalen Zustand in der prekären Erbsituation zu beschreiben. Nach dem Tabubruch wird folgende Formulierung verwendet: „gar inniclichen weinde / und grimme clage erscheinde / mit herzen und mit munde.“ (SR 1475-1477) In diesem Fall folgt noch ein weiteres Motiv, das des Händeringens: „daz si begunde winden / ir blanken hende beide“. (SR 1480-1481) Die Reaktion der Tochter auf die Gewissheit der Hilflosigkeit angesichts der Erbensprüche wird mit den gleichen Worten geschildert: „gar inniclichen weinde / und grimme clage erscheinde / mit herzen und mit munde.“ (SR 811-813) Durch ihre Rede weinen auch mehrere Ritter und drücken mit Herzen und mit Mund ebenso „grimme clage“ aus. (Vgl. SR 872 f.) Eine eindeutige Zuordnung einer bestimmten Trauergeste zu einem Szenario ist schwerlich vornehmbar. Ob die Trauergeste des Händeringens als tatsächlich formelhaft hinsichtlich todesbedingter Verlusttrauer zu werten ist, kann bestritten werden. Die Nennung dieser Geste in Zusammenhang mit Verlusttrauer auf Grund von Trennung muss dieser Einordnung aber nicht widersprechen, wenn man die These vom Naheverhältnis von Absenz und Tod berücksichtigt. Diese reicht jedoch nicht aus, um das Händeringen eindeutig nur der Trauer im Todesfall zuzuordnen.

Bemerkenswert ist die Bewusstheit der Performativität. Während Timothy R. Jackson in den Werken Konrads eine typische Tendenz, die Klageschilderung aus dem objektiven Zusammenhang zu lösen und in eine Schilderung der psychischen Verfasstheit der klagenden Person übergehen zu lassen¹⁹⁶ erkennt, verbleiben die Schilderungen nicht ausschließlich auf der Ebene des schlichten Emotionsausdrucks. Trauerbeschreibungen sind nicht nur Ausdruck individueller Befindlichkeit, sondern haben umfassenden Handlungscharakter. Das Bewusstsein

¹⁹⁴ Vgl. Kühne: Vom Affekt zum Gefühl, S. 227 f.

¹⁹⁵ Kühne: Vom Affekt zum Gefühl, S. 229.

¹⁹⁶ Vgl. Jackson: The legends, S. 307.

dafür vollzieht sich sogar auf der Figurenebene. Mehrere Protagonisten von Texten unterschiedlicher Gattung zeigen einen Umgang mit der Emotion, der bis hin zur Instrumentalisierung der Äußerung von Trauer geht. Gabriele Virgolini stellt in ihrer Arbeit die Fähigkeit zur „Verstellung“¹⁹⁷ als auffällige gemeinsame Eigenschaft weiblicher Protagonisten in den Werken Konrads fest. Diese wird aber nicht als etwas Verwerfliches¹⁹⁸ dargestellt.¹⁹⁹ Es ist vielmehr der Wunsch, gesellschaftlichen Erwartungen zu entsprechen, der ein solches Verhalten bedingt.²⁰⁰ Virgolinis erstes Beispiel für die Fähigkeit der Verstellung ist Engeltruds Umgang mit ihrer Trauer nach dem Tod der Mutter. Dieser Aspekt wird nicht näher ausgeführt, aber auch dieses Beispiel passt zur These Virgolinis, denn Engeltruds Instrumentalisierung der todesfallbedingten Trauer geschieht, um gesellschaftlichen Konventionen zu entsprechen. Derartig motiviert ist auch Meliurs Versuch, ihre Emotion insbesondere vor den männlichen Gesellschaftsmitgliedern zu verbergen. Tatsächlich sind es vor allem weibliche Charaktere, die Trauer und Emotion zu instrumentalisieren wissen. Irekels Handeln ist wohl das deutlichste Beispiel. Versucht man eine Genderdifferenz im Hinblick auf die Trauer zu erkennen, ist diese wohl weniger im Ausdruck von Trauer, sondern gerade in diesem Punkt, einem bewussten, reflektierten und instrumentalisierten Umgang mit der Emotion zu suchen. In „Partonopier und Meliur“ scheint die Deutung von Emotionsausdrücken auf korrekte Weise auch vor allem den weiblichen Charakteren vorbehalten zu sein. Verborgene Emotion spielt bei verschiedenen Gefühlsregungen eine Rolle. Während die Mutter Partonopiers seine Sehnsucht nach Meliur nur an der äußerlichen Manifestierung seiner Emotion erkennen und erfragen kann, gelingt ihr das Verbergen ihrer Sorge besser. Partonopiers Mutter glaubt Partonopier „êweclîche“ (PM 6819) an den Teufel verloren zu haben. Diese Sorge verbirgt sie zunächst erfolgreich. Sie wähnt Partonopier in akuter Todesgefahr: „daz wir Partonopieren / ze tôde niht verlieren / von des argen tiufels hant.“ (PM 6909-6911)

Eine Nebenrolle spielt der Aspekt der Deutung von Gefühlsregungen zwischen Gaudîn und Partonopier. Partonopier sehnt sich so sehr nach Meliur, dass er etwa „vil harte wê nec az“. (PM 14008) Gaudîn sorgt sich zwar, erkennt aber nur das Symptom, nicht den Grund für Partonopiers Ungemach. Dennoch versucht er ihm zu helfen. Ein direkter Zusammenhang zwischen Weiblichkeit und Empathievermögen kann aber nicht gezogen werden, da etwa im Fall von Mutter und Sohn und den Geschwistern Irekel und Meliur auch die nahe familiäre Bindung als Faktor berücksichtigt werden muss. Dieser Faktor spielt jedoch im „Engelhard“ keine Rolle. Der Vater Engeltruds vermag nicht, ihren Emotionsausdruck richtig zu deuten. Spricht man den weiblichen Charakteren ein besseres Deutungsvermögen zu, darf hier aber nicht verallgemeinert

¹⁹⁷ Virgolini: Das Frauenbild, S. 16.

¹⁹⁸ Zur Charakterisierung und Problematik der Bewertung des Verhaltens weiblicher Protagonisten im Kontext historischer Formen von Konfliktlösung und Identitätskonstruktion siehe auch die Ausführungen zu Partonopiers Mutter: Eming: Partonopiers Mutter, S. 53 f.

¹⁹⁹ Vgl. Virgolini: Das Frauenbild, S. 46.

²⁰⁰ Vgl. Virgolini: Das Frauenbild, S. 95.

werden. Trotz derartigen Vermögens „mangelt es an Verständnis für die Bedingtheit des anderen“,²⁰¹ wie es Jutta Eming in Bezug auf Mutter Lucrete und Sohn Partonopier formuliert. „Es soll deutlich werden, daß ein Unvermögen, die Perspektive des anderen zu erkennen, auch am Verhalten von Partonopier und Meliur exemplarisch wird und damit offensichtlich ein grundlegendes Konfliktpotential des Romans darstellt.“²⁰² Jutta Eming stellt Lucretes Handeln als ein kohärentes und ausreichend motiviertes dar und weist Forschungsthese von Ambivalenz und Zwiespältigkeit zurück.²⁰³ Teil eines solchen Handelns auf der Figurenebene und eines derartigen Verständnisses dessen ist auch die Fähigkeit der Mutter, Partonopiers Emotionsausdrücke richtig zu deuten und zu decodieren.

Trauer und Traurigkeit sind nicht ausschließlich bedeutende Punkte im narrativen Kontext, ihnen kommt auch eine andere Rolle zu. Sie können etwa auf ein Problem verweisen „und geben so jeweils den Anstoß für Hilfe von außen“ aber, wie Anja Kühne im Hinblick auf „Partonopier und Meliur“ bemerkt, wird „die Körpersprache auch dann beschrieben, wenn sie anderen Figuren verborgen bleibt [wenn sie] allein den Rezipienten interessieren kann.“²⁰⁴ Anders ist sie „in ‚Mai und Beafloer‘ [...] immer Signal für die anderen Figuren.“²⁰⁵ Dabei kann aber körpersprachlichen Zeichen auch „keineswegs immer eine verbindliche Bedeutung zugeordnet werden.“²⁰⁶

3.5. Tod im narrativen Kontext

Der Tod kann zum Ausgangspunkt einer Handlung, zu Höhepunkt, Wendepunkt oder Abschluss werden.

„Das Herzmaere“ fokussiert die Tode der Protagonisten. Die narrative Handlung schließt mit dem Tod der Dame. Heinz Rölleke, der unterschiedliche Strukturierungsmöglichkeiten des Textes untersucht hat, plädiert jedoch, mit Bezug auf kompositorisch formale Merkmale, den „Tod der Dame und die Ausdeutung durch den Dichter“²⁰⁷ als einen in sich geschlossenen Ausklang, also als eigenen Abschnitt nach der bloßen narrativen Handlung, zu werten. Welcher Strukturierungsmöglichkeit der Vorzug zu geben ist, soll im Rahmen dieser Arbeit unbewertet bleiben. In der Erzählstruktur fungieren in „Das Herzmaere“ die Todesfälle aber nicht als Auslöser von neuen Handlungsabschnitten oder Reaktionen von Protagonisten. Die Todesfälle sind hier weniger Auslöser denn Resultat des Handlungsverlaufs und des Agierens der Personen. Der Tod des Ritters alleine würde die Handlung nicht in dieser Form weitertragen können. Erst durch dessen Handlung, die Überbringung seines Herzens zu verfügen, kann sich diese weiter entfalten. Hier wird weniger auf Todesfälle reagiert, als dass die Todesfälle Reaktion selbst sind.

²⁰¹ Eming: Partonopiers Mutter, S. 62.

²⁰² Eming: Partonopiers Mutter, S. 63.

²⁰³ Vgl. Eming: Partonopiers Mutter, S. 62 f.

²⁰⁴ Kühne: Vom Affekt zum Gefühl, S. 300.

²⁰⁵ Kühne: Vom Affekt zum Gefühl, S. 30..

²⁰⁶ Kühne: Vom Affekt zum Gefühl, S. 301.

²⁰⁷ Rölleke, Heinz: Zum Aufbau des Herzmaere Konrads von Würzburg. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur 98, 1969. S. 126-133. S. 129.

Dies passt auch zur Beobachtung, dass der Tod des Ritters an sich nur sehr kurz und prägnant beschrieben bzw. benannt wird. Der Fokus liegt auf anderen Vorgängen. Das durch die Trennung verursachte Leid und die Betonung gegenseitiger Treue werden ausführlicher geschildert. Während das Leid des Ritters ausführlich beschrieben wird und auch seine Gewissheit sterben zu müssen, sowie seine Vorkehrungen für seinen Tod, wird sein tatsächlicher Tod an sich nur durch wenige Worte vermittelt: „Mit dirre clagenden herzenôt / der ritter nam sîn ende.“ (HM 334-335)

Das Element eines „doppelten Kursus“,²⁰⁸ der im „Heinrich von Kempten“ identifiziert²⁰⁹ wurde, wird auch gerade an zwei Punkten akuter Lebensbedrohung markiert.

In „Der Schwanritter“ ist es ein Todesfall, der die gesamte narrative Handlung in Gang bringt. Der Todesfall als Ausgangspunkt steht aber nicht im Fokus des Darstellungsinteresses. Er tritt nur als Gegebenheit auf, die Erbstreitigkeiten und die Notwendigkeit des Erscheinens des Schwanritters bedingen. Im Epilog wird auch „herzogen Gotfride“ (SR 1617) erneut aufgegriffen als Grundstein der geschilderten Geschehnisse. Interessant wäre, ob eine ähnliche Erwähnung im Prolog, und damit eine Rahmung, vorgenommen wurde.

„Gotfride komen und gestân / liez er [got] ze helfe und zeiner wer / drîstunt sîn himelischez her / und sante im zeime trôste daz. / dâvon geloube ich deste baz, / daz er ouch liez durch in geschehen / daz in Brâbanden wart gesehen / der werde ritter mit dem swanen“ (SR 1622-1629)

Im „Engelhard“ sind es zwei Todesfälle, die eine Handlungsentwicklung entfalten. Der Tod der Mutter Engeltruds hat nicht nur Auswirkungen auf die Gefühlslage der Person, sondern wird auch zum Handlungselement. Die emotionalen Reaktionen, die Engeltrud zeigt, ermöglichen erst eine Vertiefung der Beziehung zu Engelhard. Durch die, wie ihr Vater glaubt, Trauer wegen des Todes der Mutter wird ihr Engelhard als „kameraere“ (E 1843) zugeteilt, um sie zu trösten.

Der Tod einer Person tritt davor auch als Handlungselement auf, als der Vater von Dietrich verstirbt.

Für die Handlung wird diese Begebenheit wichtig, da Dietrich dadurch den Hof verlässt, um sein Erbe anzutreten. Dadurch wird es möglich, dass sich das Problem der Doppelminne löst und sich die Beziehung zwischen Engeltrud und Engelhard entfalten kann: „dô Dieteriches aneblic / ze hove si niht irte mê, / dô wart ir noeter vil dan ê / nâch Engelhartes minne.“ (E 1704-1707)

Auch in „Partonopier und Meliur“ führt ein Todesfall zur Entwicklung der Handlung. Wenn auch Partonopier aus Heimweh um eine Rückkehr in seine Heimat fragt, wird diese ebenso durch den Todesfall in seiner Familie bedingt. Die Notwendigkeit, das Erbe zu verteidigen ermöglicht eine

²⁰⁸ Turner-Wallbank, Rosemary E.: Tradition und Innovation in Konrads von Würzburg "Heinrich von Kempten". In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 263-271. S. 270.

²⁰⁹ Zur Deutung der Handlung als zweigeteilt oder formal dreiteilig siehe Schnyder, André: Beobachtungen und Überlegungen zum „Heinrich von Kempten“ Konrads von Würzburg. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 273-283. S. 277. Hierzu siehe auch Neudeck: Erzählen von Kaiser Otto, S. 284 f.

Profilierung des Charakters im Kampf. Die Rückkehr in die Heimat führt auch zum Eingreifen der Mutter in die Liebeshandlung.

Hartmut Kokott teilt „Partonopier und Meliur“ in drei Handlungsabschnitte. Der erste Abschnitt endet mit dem Verlust der Geliebten, der zweite mit der Wiedergewinnung und einer Perspektive auf eine glückliche Zukunft, der dritte sei wohl als endgültige Behauptung der gewonnenen Gattin angelegt gewesen.²¹⁰ Bei dieser Einteilung spielt der Tod am Ende von erstem und zweitem Abschnitt eine Rolle. Durch den fragmentarischen Charakter kann eine Aussage über den dritten Abschnitt nicht getroffen werden. Der Verlust der Geliebten gipfelt in Partonopiers Todeswunsch, sowie seiner Vorstellung, dass Meliur und Irekel verstorben seien. Dies muss überwunden werden, um zum zweiten Abschnitt der „Wiedergewinnung“ fortzuschreiten. Im Zuge dieser ist es nun Meliur, die fürchtet, dass Partonopier verstorben ist, sei es durch Einfluss der Schwester oder Besorgnis nach Partonopiers Verschwinden. Auch Meliur artikuliert zumindest einen Todeswunsch (Vgl. z.B. PM 12244 f.). Der dritte Abschnitt der endgültigen Behauptung kann ebenso erst erfolgen, nachdem diese Aspekte überwunden sind.

Auch in der Gattung der Legende kann der Tod als Handlungselement auftreten. So führt etwa der Tod von Papst Melchîades (Vgl. S 520 f.) in der Silvesterlegende dazu, dass über die Nachfolge diskutiert und ein neuer Handlungsbereich für den Protagonisten eröffnet wird. Im Fall der Gattung der Legende ist der Tod jedoch als Höhepunkt beziehungsweise Abschluss prägend. Das Ende ist bereits vorweggenommen, ein Todesfall ist essentiell für einen Text dieser Gattung. Das besondere Verhältnis von Legende und Tod findet im entsprechenden Kapitel nähere Betrachtung.

4. Absenz und Tod

Im Kapitel zu Trauergesten wurde die Auffassung vertreten, dass ein genaues Differenzieren von formelhaften Gesten als bestimmte Textsignale nicht einfach ist. So ist zwar das Händeringen ein Textsignal für Trauer, stellt aber zum Beispiel nicht ausschließlichen Hinweis auf todesbedingte Verlusttrauer dar. Während eine Zuordnung bestimmter Gesten zu bestimmten Begebenheiten unterbleiben muss, ist es dennoch auffällig, dass ein mit Trauer angesichts von Todesfällen verbundenes Vokabular auch in anderen Situationen verwendet wird. Es ist ein Zusammenhang zwischen Tod und Abwesenheit erkennbar. Mehrere Werke von Konrad von Würzburg weisen Schilderungen auf, die den Rückschluss auf ein gewisses Naheverhältnis zwischen Tod und Absenz zulassen. Diese Beobachtung soll im folgenden Kapitel argumentativ unterlegt werden.

Die räumliche und emotionale Trennung von Meliur gestaltet sich für Partonopier kaum anders, als wäre sie verstorben. Er geht sogar so weit, ohne direkten Grund anzunehmen, dass sie verstorben ist. Wie bei „Partonopier und Meliur“ wird in der Verserzählung „Der Schwanritter“ ein

²¹⁰ Vgl. Kokott: Konrad von Würzburg, S. 223.

Tabu gebrochen. Die Gattin fragt nach der Herkunft des Schwanritters und bricht somit das Frageverbot, das ihr auferlegt wurde. Der Schwanritter eröffnet ihr, dass er sie verlassen wird, und sie ihn nie wieder (an)sehen kann. (Vgl. SR 11465 f.) Während man das Hinzufügen des Händeringens zum mehrmals verwendeten Trauerausdruck nicht als direktes Signal für das Naheverhältnis der Absenz des Schwanritters zu seinem Tod beurteilen kann, gestaltet sich die resultierende Situation für Gattin und Nachwuchs qualitativ nicht wesentlich anders: „vil jâmers wart nâch im gephegen / von sîme schoenen wîbe / und von der kinde lîbe / diu sîn verweiset wâren“. (SR 1576-1579) Lassen sich auch gewisse Trauergestiken in der Reaktionsschilderung nicht als Zeichen für dieses Naheverhältnis werten, findet sich etwa im Begriff des „verweiset“ die Doppeldeutigkeit des Verlassen- aber auch des Verweistseins.

Absenz führt deutlich zu einer Ungewissheit über den Status einer Person. Hinsichtlich ihres Todes rückt diese Person also in die Nähe der Vorstellung eines potentiellen Todesfalls. Werden Alexius Freunde nach dessen Verschwinden als „an Freuden tot“ (Vgl. A 296 f.) beschrieben, weist das Verhalten der Mutter von Alexius mehrere auch bei Todesfällen gängige Klagegesten auf. Die Mutter setzt sich und weint vor Sorgen. Sie ringt beide Hände und verliert die rosige Färbung ihrer Wangen. Sie klagt mit matter Stimme. Die Mutter weiß ihre Sorge so lange in sich versiegelt, bis sie über das Schicksal, das auch der Tod des Sohnes sein kann, Bescheid weiß. (Vgl. A 346 f.) Die Abwesenheit ist hier also klar mit einem potentiellen Todesfall behaftet. Ähnliches findet sich, als Partonopier annimmt, Meliur sei tot, und als Meliur später befürchtet, Partonopier sei verstorben (Vgl. PM 13471 f.). Auch die Trauer des Königs von Kärtingen wäre nicht denkbar, ohne dass Partonopier räumlich abwesend ist. Partonopier argumentiert selbst bei seiner Bitte um Heimreise Meliur gegenüber, dass seine Verwandten ohne Zweifel annehmen müssen, er sei schon tot: „ich weiz als endelichen wol, / sô daz ich ersterben sol, / daz si lîdent klagende nôt, / wan si gedenkent, daz ich tôt / ân aller slahte zwîfel sî [...] daz sich ir herze deste baz / erfrôuwen, daz ich lebe noch“. (PM 2799 f.)

Anne Wawer schreibt von einem sozialen, gesellschaftlichen Tod, einer „sozialen Nicht-Existenz“²¹¹ Partonopiers während seines Aufenthalts bei Meliur, was auch als gewisser Freiraum bewertet wird. Aber es ist hier von einem viel elementareren kreatürlichen Tod auszugehen.

Bald nachdem Partonopier im Wald nicht gefunden werden konnte, befürchtet Clogiers auch tatsächlich, dass dieser schon von Tieren getötet wurde: „er vorhte, er waer gelegen tôt, / der tugende rîche vürste, / von tieren in der hürste.“ (PM 514-516)

Ist eine Person räumlich abwesend, zeigt sich in mehreren Texten eine Unsicherheit über den Status ihres Befindens. Absenz wird mit einem potentiellen Todesfall in Verbindung gebracht.

Im „Engelhard“ findet sich eine in diesem Zusammenhang bemerkenswerte Passage.

„der fürste dâ von Brâbant, / des ir ze vater muostet jehen, / der ist nû lange tôt gesehen, / und ist daz herzogentuom / und al sîn fürstelicher ruom / mit ein ûf iuch gevallen. / dar umbe sult ir wallen / wider heim gar balde dan [...] ir [dienestman] muot der ist alsô gewant, / ob ir niht balde komet dar, / daz si gedenkent etewar

²¹¹ Wawer: Tabuisierte Liebe, S. 71.

/ zeinem herren sich gehaben. / daz ir nû lange sît begraben, / seht, daz ist ir aller wân. / si wellent des gelouben hân, / ob ir noch lebendic waerent“. (E 1342 f.)

Der Bote, der Dietrich die Nachricht über den Tod seines Vaters überbringt, erklärt auch, dass man in seiner Heimat fürchtet, Dietrich sei schon verstorben. Die Abwesenheit der Person gibt ihnen genug Anlass, dies anzunehmen. Für Dietrich ist die persönliche Anwesenheit in der Heimat unumgänglich, um sein Erbe anzutreten. Die Todesnachricht durch den Boten wird zusätzlich über einen „brief“ (E 1376) verifiziert. Für die Regelung der Erbangelegenheiten Dietrichs ist aber offenbar körperliche Präsenz notwendig, auch als Verifizierung, dass er lebt.

Eine weitere Begebenheit im „Engelhard“ referiert darauf, dass die Kultur des Mittelalters weitgehend „durch Mündlichkeit bestimmt und die Kommunikation von einer face-to-face Situation geprägt“²¹² war.

Der erkrankte Dietrich ist jeglicher Herrschaftsgewalt beraubt: „im wart enzûcket sîn gewalt / an liuten unde an lande.“ (E 5216-5217) Die Krankheit und die dadurch erfolgte räumliche Absonderung im „einlant“ (E 5264) berauben ihn im Wesentlichen aller Aspekte seines bisherigen Lebens: „liute, lant, guot, unde lîp, / mâge, friunt, man unde wîp / und alle mîne saelekeit?“ (E 5383-5385) Diese Aspekte seines Lebens bestehen weiter in einer Form, die der Art im Falle seines Todes ähneln würde. Auch wenn der räumlich abgesonderte Dietrich „an wîp, an liute, und an sîn lant, / daz man im haete ûz sîner hant / genomen allez bî der zît“ (E 5281-5283) denkt, hat er keinen Einfluss mehr darauf. Die Beobachtung vom Verlust der politischen Stellung und Macht durch die Krankheit findet sich bei Erich Kaiser bestätigt. Kaiser beschreibt hierzu die Entwicklung von einer bloßen räumlichen Trennung zu eben einer vollständigen Trennung²¹³ von der Gesellschaft.²¹⁴ Anfängliche Klagen und Sorge von Dietrichs Umfeld „schlägt in Ekel und Widerwillen um“, ²¹⁵ bevor es zu einer weiteren Absonderung kommt.

„Dietrichs Krankheit verhindert den Kontakt zu seiner Umwelt, und daher ist er auch nicht mehr in der Lage, seine Herrscherfunktionen wahrzunehmen. Der Zwang zur persönlichen Herrschaftsausübung hatte anfänglich eine hohe Mobilität der Herrschenden zur Folge.“²¹⁶

Auch Carmen Stange sieht einen Schwerpunkt der Krankheitsdarstellung bei der Betonung der sozialen Folgen. Ein Verlust der gesellschaftlichen Position führt dazu, dass der Erkrankte, zunächst noch in Abhängigkeit von seinen Mitmenschen, ein „völlig anderes Leben“²¹⁷ als zuvor führt.

Dieser Aspekt mittelalterlicher Kultur spiegelt sich auch in anderen Texten. Für ein Urteil oder einen Entscheid in „Der Schwanritter“ ist es offenbar wichtig, dass der Herrscher sein Gericht vor

²¹² Kasten: Einleitung, S. XVII.

²¹³ Zu Bereichen der Ehre und Schande im Hinblick auf Krankheiten siehe auch Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 117 f.

²¹⁴ Vgl. Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 49-51.

²¹⁵ Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 18.

²¹⁶ Brandt: Konrad von Würzburg, S. 35.

²¹⁷ Stange, Carmen: Galle, lîbes smerzen und leit. Aussatz und Melancholie bei Hartmann von Aue und Konrad von Würzburg. In: Sieber, Andrea (Hg.) Melancholie - zwischen Attitüde und Diskurs: Konzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit. Göttingen: V&R unipress, 2009. (Aventiuren 4). S. 41-75. S. 65.

Ort (Vgl. SR 200 f.) abhält: „dô Karle ûf ein gestüele was / gesezzen durch gerihte, / vor sîner angesichte / begunde clagen alzehant / diu herzôgin von Brâbant / unde ir tohter“. (SR 220-225)

„Der Schwanritter“ wird in Verbindung mit Erbschaftsproblematiken erneut herangezogen, um das Problem der Absenz zu betrachten; in diesem Fall nicht in Form von räumlicher Abwesenheit des erkrankten Dietrichs, sondern in Form eines Todesfalls hinsichtlich der Frage von Herrschaftsausübung und Rechtskontinuität.

In jenem Argumentationszusammenhang ist außerdem im „Heinrich von Kempten“ folgende Episode zu nennen. Nachdem Heinrich von Kempten sein Todesurteil durch Kaiser Otto abgewendet hat, verbannt ihn der Kaiser. Er möchte ihn nie mehr sehen: „alsô daz ir mich iemer / vermîdet, unde ich niemer / mit mînen ougen iuch gesehe.“ (HVK 359-361) Geht man davon aus, dass sich Abwesenheit und Tod einer Person in einem Naheverhältnis befinden, könnte man hier annehmen, dass dies über den Argumentationszusammenhang, den der Kaiser bietet, auch ein letzter Versuch ist, Herrschaftsgewalt über das Leben Heinrichs auszuüben. Er kann ihn nicht töten, aber er kann dafür sorgen, dass seine Person für ihn „wie tot“ ist. In Abwesenheit von Hof und Land kann Heinrich keinen Einfluss nehmen. Er ist auch ohne zu sterben zumindest für diesen Raum seiner Handlungs- oder Einflussfähigkeit beraubt.

Es soll hier allerdings nicht dahingehend argumentiert werden, dass körperliche Absenz mit einer Todesvermutung einhergeht. Eine Gleichsetzung ist keineswegs angestrebt. Gegenteiliges zeigt sich an Partonopiers Verhalten, als dieser glaubt, dass Meliur und Irekel tot sind.

„sît nu die besten alle / verderbent von dem tôde sûr, / sô weiz ich wol, daz Meliur / verdorben ist, diu reine fruht. [...] daz si der tût mit sîner maht / lie niht leben lange frist. / Irekel ouch erstorben ist [...] Mareis der boese grâve unt ich / lebent noch und si sint tût. / wir zwêne von dekeiner nôt / ersterben mügen leider. / der tût wil unser beider / niht gewaltic werden. / ich hân den mein ûf erden / begangen an der frouwen mîn, / daz mich sîn angestlicher pîn / versmaehet unde schiuhet.“ (PM 9826 f.)

Partonopier ist sowohl von den Frauen als auch von Mareis räumlich getrennt. Dennoch kommt er zu einer unterschiedlichen Annahme über deren Befinden, welches er in deren moralischen Qualitäten bedingt sieht. Trotzdem ist dieses Moment hier festzuhalten, da für Partonopier die räumliche Trennung und auch die emotionale Trennung durch den Tabubruch eine ähnliche Situation schafft, als wäre Meliur tatsächlich tot. Dieser Glaube kann nur durch die tatsächliche Absenz aufrechterhalten werden.

Auch in „Das Herzmaere“ findet sich ein Anklang dieses Aspekts²¹⁸. Die Problematik der räumlichen Trennung, die in letzter Konsequenz zum Tod führt, wird auf der Figurenebene angesprochen. Die Protagonistin in „Das Herzmaere“ gibt dem Ritter einen Ring mit, der ihn an den Schmerz erinnern soll, durch den sie beide verbunden sind. (HM 180 f.) Die räumliche

²¹⁸ Auch wenn der Aspekt der historischen Realität hier ausgeklammert ist, sei darauf hingewiesen, dass dieser Aspekt auch in der Historizität verortet werden kann. Salvini-Plawen erwähnt in den Untersuchungen zu „Der Schwanritter“ einen Adligen, der bei seinem Eintritt in eine Abtei als defunctus, also gestorben, vermerkt wird. Sein späteres Sterbejahr war lange umstritten. (Vgl. Salvini-Plawen, Luitfried von: Zur Historizität des „Schwanritters“. In: Archiv für Kulturgeschichte 72, 1990. S. 297-322. S. 304.) Auch im Hinblick auf eine Aussatzerkrankung sei festgehalten, dass diese auch zur „Aussetzung aus der Gemeinschaft“ (Stange: Galle, lîbes smerzen und leit, S. 48.) führten. Kranke „wurden für sozial tot erklärt.“ (Stange: Galle, lîbes smerzen und leit, S. 48.) Versorgung wurde aber vielen Erkrankten zu Teil. (Vgl. Stange: Galle, lîbes smerzen und leit, S. 49.)

Trennung soll damit etwas gemindert werden. Rüdiger Brandt weist hinsichtlich der Möglichkeit einer strukturalistischen Analyse auf das Korrespondieren von Dichotomien von Freiheit und Zwang sowie „Nähe-Ferne“²¹⁹ mit „Tod-Leben“²²⁰ hin. In diesem Text allerdings gehen beide Protagonisten trotz Trennung nicht von einem Todesfall des jeweils Anderen aus. Man hofft auf Wiedervereinigung im Diesseits.

5. Tod und Religion

Konrad von Würzburg schrieb in einer vom Christentum geprägten Umwelt. Dem Autor wird sogar ein gewisses „theologisches Spezialwissen“²²¹ zugeschrieben²²². In Zusammenhang mit dem Thema dieser Arbeit ist die christliche Ansicht grundlegend, dass der irdische Tod nicht einen Abschluss der menschlichen Existenz darstellt, sondern dem Verstorbenen eine jenseitige Existenz bevorsteht.²²³

Der Tod wird im Christentum darüberhinaus auch moraltheologisch gedeutet. Als eine Strafe nach dem Sündenfall verhängt, „herrscht der Tod, da in Adam alle Menschen sündigen [...] über die gesamte Schöpfung.“²²⁴ Der kreatürliche Vorgang sei dabei ein Verweis auf den geistlichen Tod, eine Entfernung von Gott. Deutliche Formulierung dieses Strafaspekts des Todes im religiösen Sinn findet sich in den Werken Konrads kaum. Außerhalb des gewählten Textkorpus finden sich christlich religiöse Thematiken besonders in „Leiche, Lieder und Sprüche“. Hier werden derartige christliche Vorstellungen ausführlicher und unmittelbarer geschildert. So etwa eben diese Vorstellung vom Kreuztod Jesu zur Erlösung der „sündesiechen“ vor den Schmerzen des Todes. (Vgl. LLS 11-12) Allerdings sind religiöse Vorstellungen wie Unterscheidung eines Todes des Leibes (*mors corporis*) und eines Todes der Seele (*mors animae*) auch im Textkorpus dieser Arbeit omnipräsent.

5.1. Kreatürlicher Tod und ewige Verdammnis

Grundlage für diese Vorstellung über den Tod des Menschen bildet die christliche Auffassung von der unsterblichen Verfasstheit der Seele. Schon in frühmittelalterlichen Traktaten wird über diesen Unsterblichkeitsglauben in unterschiedlicher Weise geschrieben, ebenso die damit verbundene Vorstellung der Auferstehung Jesu. Die „narratio [...] von Tod und Auferstehung Jesu“²²⁵ ist aber grundlegende Substanz des christlichen Glaubens. Eine Jenseitsvorstellung setzt

²¹⁹ Brandt: Konrad von Würzburg, S. 91.

²²⁰ Brandt: Konrad von Würzburg, S. 91.

²²¹ Brandt: Konrad von Würzburg, S. 16.

²²² Zu religiösen Elementen in Konrads weltlicher Epik siehe auch Rocher, Daniel: Vom geistigen Standort Konrads von Würzburg. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 57-68. S. 66.

²²³ Vgl. Lenzen: Krankheit und Gesundheit, S. 887.

²²⁴ Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 11.

²²⁵ Berner, Ulrich: Auferstehungs- und Unsterblichkeitsglaube im mittelalterlichen Christentum. In: Knaeble, Susanne (Hg.): Gott und Tod. Tod und Sterben in der höfischen Kultur des Mittelalters. Berlin: Lit-Verl., 2011. S. 267-291. S. 271.

den Glauben an einen unsterblichen Teil des Menschen voraus.²²⁶ Diese Vorstellung bedingt eine „Spaltung“ des menschlichen Todes. Es kommt zu einer Trennung in einen irdischen, kreatürlichen Tod, der die Körperlichkeit des Menschen betrifft und somit auch unmittelbar greifbar ist, und der Vorstellung einer ewigen Verdammnis, der die Seele als unsterblichen Teil der menschlichen Existenz bedroht. Der Tod wird nicht nur in seiner physischen Konsequenz begriffen, sondern mit einer metaphysischen Dimension²²⁷ ergänzt.

Neben den Texten der Gattung der Legende wird die Unterscheidung eines körperlichen und eines seelischen Todes besonders in „Der Welt Lohn“ deutlich. Die Welt tritt in diesem „von der Bußliteratur geprägten Schrifttum“²²⁸ als Minnedame auf, für die der vorbildliche Ritter „sêle unde lîp“ (WL 124) aufs Spiel setzt. Die Welt wird mit Attributen von Tod und Verwesung geschildert. (Vgl. WL 215 f.) Der Tod des Ritters ist unvermeidbar. Er wird nicht besonders geschildert oder betrauert. In diesem Text liegt der Fokus auf der Bemerkung, dass die Seele nach dem Tode errettet wurde: „er schuof daz zallen stunden, / dô im der lîb erstorben was, / daz im diu sêle dort genas.“ (WL 256-258) Hier zeigt sich also deutlich die religiöse Vorstellung von der jenseitigen Existenz nach dem irdischen Tod.

An die Konsequenzen für die Seele nach dem irdischen, kreatürlichen Tod mahnt die Personifikation der Frô Welt. „Realistisch gesehen gibt der Rücken der Frô Welt einen Hinweis auf den irdischen Tod, dem die Verwesung folgt. Dieser Tod ist das Ende, das Ziel, der Lohn des irdischen – und hier muß man genauer sagen weltlichen – Lebens.“²²⁹ Der Ritter Wirnt von Grafenberg würde im Dienst der Frau Welt aber nicht nur diesen kreatürlichen Tod erleiden, sondern auch den seelischen Tod. Die Körperzeichen der Frau Welt, ihre hässliche Rückseite, verweisen auch auf diesen Aspekt. Reinhard Bleck stellt hierzu die Überlegung an, ob den Aspekten dieser Beschreibung von Krankheitssymptomen und Verwesungsmerkmalen auch „allegorische Bedeutung“²³⁰ beigemessen werden kann. Eine eindeutige Antwort hierzu wird allerdings nicht gegeben. Argumente für eine derartige Deutung, aber auch Widersprüchlichkeiten, werden nebeneinandergestellt.²³¹ Unverkennbar ist jedoch, dass in diesem Text neben dem kreatürlichen Tod besonders auf den Tod der Seele fokussiert wird. Die Absicht dieser Mahnung ist in der Sekundärliteratur umstritten. Eindeutig wird nur, dass dem Rezipienten nahegelegt wird, seinen eigenen Tod und die im christlichen Glauben folgenden Konsequenzen seines Lebenswandels zu bedenken.

„Die gleiche Erschütterung und Erkenntnis [wie die des Ritters] erhofft Konrad für das Publikum, das ja bereits im Prolog mit Wirnt gleichgestellt worden war. Daher wird die Allgemeingültigkeit der Aussagen dieser

²²⁶ Vgl. Berner: Auferstehungs- und Unsterblichkeitsglaube, S. 267.

²²⁷ Vgl. Beutin, Wolfgang: "Diu werlt bin geheizen ich". Zur Deutung einer Dichtung Konrads von Würzburg ("Der Welt Lohn"). In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 215-225. S. 222.

²²⁸ Rosenfeld, Hellmut: Der mittelalterliche Totentanz. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung. Münster: Böhlau, 1954. (Archiv für Kulturgeschichte, Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 3). S. 36.

²²⁹ Bleck, Reinhard: Konrad von Würzburg. Der Welt Lohn. In: Abbildung der gesamten Überlieferung, synoptische Edition, Untersuchungen. Göppingen: Kümmerle, 1991. (Litterae 112). S. 128.

²³⁰ Bleck: Konrad von Würzburg. Der Welt Lohn, S. 128.

²³¹ Vgl. Bleck: Konrad von Würzburg. Der Welt Lohn, S. 127-130.

Geschichte vom Erzähler zu Beginn des Abschnitts VI betont: Er will, daß die Frö Welt von ihm und der ganzen Christenheit verstoßen sei (v. 240 f.).²³²

Wirnt verlässt seine Familie und verdient sich den Lohn des ewigen Lebens im Kreuzzug.²³³ Der Autor schließt den Text mit der didaktischen Mahnung ab, wie das eigene Seelenheil zu bewahren sei, nämlich in einer Abwendung von der Welt. (Vgl. WL 271) Der Epilog enthält eine „Moralisatio“,²³⁴ bei der das Publikum erneut auf seine Gemeinsamkeit mit dem Ritter angesprochen wird, um eine „größere Wirksamkeit zu erzielen.“²³⁵ „Die Erzählung wird beendet mit der Selbstnennung des Autors [...], der sich mit der [...] Moral an das Publikum wendet, es auffordert, durch Abkehr von der Welt sein Seelenheil zu retten [...], wie Wirnt dies getan hat.“²³⁶ Eine „moralisierende Tendenz von Konrads Erzählung ist nicht zu übersehen.“²³⁷ Hinsichtlich konkreter Wirkungsabsicht und intendiertem Rezipientenkreis besteht allerdings Unklarheit.

Es ist anzunehmen, dass der Text sich nicht mit der rein religiösen Forderung der Weltabkehr, einer „contemptus mundi“ Vorstellung²³⁸ begnügt. Reinhard Bleck führt mehrere Argumente ins Feld, dass Konrad mit dieser Erzählung „bei einem ritterlichen Publikum für einen Kreuzzug“²³⁹ geworben hat. So werden etwa Parallelen in Motivik und Themen zu anderen Kreuzzugsdichtungen, Aufrufen und Predigten des 12. und 13. Jahrhunderts gefunden.²⁴⁰ Einem bestimmten Kreuzzugsvorhaben oder Auftraggeber kann Reinhard Bleck den Text aber nicht eindeutig zuordnen.²⁴¹ Konrad habe hier aber besonderes Geschick demonstriert, seine Erzählung als zeitloses, qualitatives literarisches Kunstwerk mit einer situationsbedingten Aufgabe zu verbinden.

„Dabei muß angemerkt werden, daß Konrad die Exhortatio nicht direkt formuliert. Das Kreuzzugsmotiv gehört in `Der Welt Lohn` zur Narratio. In der Exhortatio ruft Konrad lediglich zur Aufgabe des Weltdienstes auf. Womit der Weltdienst vertauscht werden kann oder soll, wurde vorher in der Narratio gesagt. In diesem indirekten Charakter des Aufrufs muß der Grund dafür gesehen werden, daß Konrads `Der Welt Lohn` bisher nicht als Kreuzzugswerbung erkannt worden ist, aber auch dafür, daß die Erzählung weiterhin ihr Publikum hatte, nachdem die Kreuzzugsaktivitäten beendet waren und damit auch der konkrete Anlaß zur Dichtung entfiel.“²⁴²

Dieser Aspekt der Indirektheit der Aufforderung ermöglicht eben auch das Anknüpfen etwas anders gelagerter Wirkungsabsichten. Die Forderung der Aufgabe des Weltdienstes wird deutlich direkter adressiert. Der Kreuzzug kann auch nur als eine Möglichkeit, die der Biografie des Protagonisten angemessen ist, gesehen werden. Liest man den Text selbst nur in seiner politischen Funktion als Kreuzzugswerbung, bleibt dennoch dieser religiöse Grundgedanke, der mit der Vorstellung des ewigen Lebens nach dem Tod verknüpft ist. Diese Lesart als allgemeine

²³² Bleck: Konrad von Würzburg. Der Welt Lohn, S. 130.

²³³ Vgl. Bleck: Konrad von Würzburg. Der Welt Lohn, S. 130-131.

²³⁴ Bleck: Konrad von Würzburg. Der Welt Lohn, S. 131.

²³⁵ Bleck: Konrad von Würzburg. Der Welt Lohn, S. 131.

²³⁶ Bleck: Konrad von Würzburg. Der Welt Lohn, S. 131.

²³⁷ Bleck: Konrad von Würzburg. Der Welt Lohn, S. 132.

²³⁸ Vgl. Dinzelbacher, Peter: Sterben/Tod. Mittelalter. In: Dinzelbacher, Peter (Hg.): Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen. Stuttgart: Kröner, 2008. (Kröners Taschenausgabe 469). S. 279-298. S. 285.

²³⁹ Bleck: Konrad von Würzburg. Der Welt Lohn, S. 133.

²⁴⁰ Vgl. Bleck: Konrad von Würzburg. Der Welt Lohn, S. 133 f.

²⁴¹ Vgl. Bleck: Konrad von Würzburg. Der Welt Lohn, S. 132-142.

²⁴² Bleck: Konrad von Würzburg. Der Welt Lohn, S. 133.

dichterische Darstellung des contemptus mundi wird von Reinhard Bleck auch nicht kategorisch ausgeschlossen. Die Geringachtung des Weltlichen und die Weltflucht sind auf diese religiöse Vorstellung von einem ewigen Seelenheil ausgerichtet, das den Menschen nach seinem kreatürlichen Tod erwarten kann.

Die christliche Vorstellung von irdischem Tod und jenseitiger Existenz nehmen, folgt man dem Text „Der Welt Lohn“, einen wesentlichen und bestimmenden Einfluss auf das Leben ein. Trotz der Schilderung des Ritters zu Beginn des Textes als nahezu vorbildlich, führt die Mahnung an Tod und jenseitige Existenz dazu, dass er seinen Lebenswandel radikal wandelt. Sein ursprünglich weltlich ausgerichtetes Streben wird damit abgewertet. Dieser Reflex des „contemptus mundi“ ist aber nicht in allen Texten Konrads von Würzburg derart prägend.

So findet sich dies etwa in „Heinrich von Kempten“ nicht als bestimmende Grundhaltung. Die Vorstellung eines Seelenheils nach dem Tode ist aber auch diesem Protagonisten nicht fremd.

Man könnte Heinrichs Einsatz seiner „saelekeit“ (HVK 711) bei seinem Schwur, dass er nur gezwungenermaßen an dem Krieg des Kaisers teilgenommen habe, als Verweis auf sein Seelenheil im Jenseits werten. Schließlich erfolgt darauf auch eine Referenz auf Gott. Heinrich würde damit sogar sein irdisches Leben mit Pfand seines Heils in der Ewigkeit verteidigen. Allerdings ist die Semantik dieses Begriffs nicht auf eine derart rigide religiöse Konnotation beschränkt, und der Kaiser bezeichnet Heinrich auch wenig später als „saelic man“ (HVK 729), was kaum als deutliche Wertung über Heinrichs Seelenheil im Jenseits zu deuten ist.

Auch im „Engelhard“ ist die Vorstellung vom kreatürlichen Tod und der ewigen Verdammnis prägend. Am Ende des Textes wird nicht nur eine Information über die gute Qualität des verbleibenden Lebens auf Erden, sondern auch dem Schicksal nach einem kreatürlichen Tod gegeben. Himmel und Erde, Körper und Seele werden berücksichtigt: „si lebeten beide unz an den tôt / froelichen unde schône [...] sô wart in saelde vil bereit / in himele unde ûf erden. got liez in beiden werden / sêle und lîp behalten / durch ir manicvalten / triuwe und umbe ir staeten art.“ (E 6454 f.)

In diesem Text findet sich auch noch ein konkretes Element religiöser Vorstellung um den Verbleib der Seele nach dem kreatürlichen Tod. Engelhard führt mehrere Argumente für die Opferung seiner Kinder an. Er erklärt, dass die Kinder durch die Tötung in den Himmel kommen. (Vgl. E 6145 f.) Noch ohne Sünde, ist einem Kind der reinigende Verbleib nach dem kreatürlichen Tod im Fegefeuer erlassen. Dieser Umstand wird für Engelhard zu einem wichtigen Argument bei seiner Entscheidungsfindung. Weitere Aspekte von Höllen- und Jenseitsvorstellungen klingen auch in „Partonopier und Meliur“ an, wie im Kapitel zur Todesangst erwähnt.

Exemplarisch für die Gattung der Legende soll die Silvesterlegende stehen. Darin wird offenbar großer Wert über Aussagen zu kreatürlichem Tod und ewiger Verdammnis gelegt.

„im [Tarquînius] wart gesetzt vür ein visch [...] er wart sîn angestlicher tôt, [...] ersticken unde erworgen / begunde er an dem beine [...] dô nam sîn leben ungeslaht / ein ende jaemerlichen. / der tôt kam im geslichen / durch sînes valschen herzen tor, [...] ez was ergangen sô, daz er / durch sîne missewende erstarp / und in der

selben zît verdarp [...] Nû sîn leben sus zergienç / und der vil saedelôse enpfienç / den strengen und den grimmen lôn“ (S 394 f.)

Bei der Schilderung des von Silvester „vorhergesagten“ Tods des Richters ist bemerkenswert, dass hier explizit vom Schicksal von Tarquinius Seele gesprochen wird. Es ist hier nicht nur der irdische Tod von Relevanz, sondern besonders das Schicksal der Seele wird geschildert; sowohl in der Ankündigung des Todes als auch nach dem Tod. Die letzte Information über die Person bezieht sich auf ihr Seelenheil und den „grimmen lôn“, (S 431) den sie zu erwarten hat.

Ebenso wichtig ist die Bemerkung über das Seelenheil beim Tod von Thymotêus und dem Papst Melchîades: „Melchîades vil rîchen lôn / enpfienç nâch disem lebene / und in den himel ebene / sîn heilic sêle tugentsam / vûr gotes angesichte kam.“ (S 516-520)

Melchîades hat reichen Lohn im Himmel zu erwarten. Thymotêus gelangt ebenso in den Himmel im Kontrast zu Richter Tarquinius. Der kranke Kaiser Constantîn reflektiert den Zustand seiner Seele nach dem kreatürlichen Tod angesichts seines Handlungsvorhabens selbstständig. Töte er die Kinder, hat er sein Seelenheil verwirkt, er sei dann „êweclîche tôt“. (Vgl. S 1064 f.)

Silvester antizipiert auch seinen Lohn im Himmel nach dem kreatürlichen Tod. (Vgl. S 1330 f.) Auch der Epilog des „Silvester“ verweist mehrmals auf einen ewigen Lohn nach dem Tod. (Vgl. S 5175 f.) Kein Todesfall, keine Vorstellung von einem Tod bleibt ohne Schilderung dieses religiösen Aspekts.

5.2. Tod und Legende

Im narrativen Zusammenhang bilden Todesfälle in der Legende häufig Höhepunkt oder Abschluss der narrativen Handlung, nicht immer aber des Textes. Die Gattung der Legende hat ein besonderes Verhältnis zum Thema des Todes. Ein Heiligenleben kann nicht ohne Tod des Heiligen erzählt werden.

In der Pantaleonlegende überlebt der Heilige mehrere tödliche Martern. Die Tötungsversuche durch die Heiden werden durch göttliches Eingreifen stets verhindert.

„mit eime scharpfen swerte blôz. / dem marterer kiusch unde grôz / wolt er daz houbet abe slahen / und sînes bluotes mangan trahen / unschudelfîche rêren. [...] lind unde weich reht als ein wahs / wart daz vil guote harte swert. / den gotes kempfen lobes wert / moht ez dô niht verwunden / und dô die knehte enpfunden / die sînes tôdes wolten gern, / daz in daz swert dô niht gewern / verlüste mohte bî der zît, / dô vielens ûf dem plâne wit / ze vuoze dem getriuwen / mit herzenlichen riuwen.“ (P 1985 f.)

Um den Lohn im Himmel empfangen zu können und als Heiliger angerufen zu werden, muss Pantaleon aber sterben. Dieser Tod wird als göttlicher Wille, nicht als gelungene Tötung durch Heiden dargestellt. (P 2085-2091)

Der Tod ist inhärent mit dem Status des Heiligen verknüpft. Die Heiligsprechung kann erst nach dem Tod erfolgen. In der Regel sollte auch eine gewisse Zeit vor der Eröffnung des Verfahrens der Heiligsprechung seit dem Tod vergangen sein.²⁴³ Das Ende ist stets vorweggenommen. Es geht nicht darum, dass gestorben wird, eher darum, wie gestorben wird. Die Schilderung des

²⁴³ Vgl. Jolles: Einfache Formen, S. 26-27.

Todes wird in der Gruppe der Märtyrerlegenden häufig zum Höhepunkt der Handlung. Märtyrerlegenden „konzentrieren sich [...] meist auf den Geschehenszusammenhang, der zum Opfertod [...] hinführt.“²⁴⁴ Die Heiligengruppe der Bekenner (Confessores) erleidet nicht diesen Opfertod, bezeugt aber die Kraft von Glauben und Gott durch ihr Leben,²⁴⁵ ähnlich gestaltet sich dies bei den Asketenlegenden.²⁴⁶

Während die Legende von dem Bekenner Silvester mehr eine „series of isolated anecdotes“²⁴⁷ darstellt, führt die narrative Struktur bei dem Asketen Alexius zu einer Klimax im Tod des Heiligen. „The first climax towards which the legend moves is the death of Alexius“²⁴⁸. Endpunkt der narrativen Handlung stellt der Tod des Märtyrers in der Pantaleonlegende dar. Der Text selbst schließt aber mit einem der Legende entsprechenden Prolog.

Timothy R. Jackson²⁴⁹ arbeitet neben der Struktur unterschiedliche Typen heraus. Alexius wird der Aktivität und Pantaleon der Passivität zugeschrieben, was mit der religiösen Situation der Gesellschaft, in der sie sich befinden, in Verbindung gebracht wird.²⁵⁰ Dies ist auch für das Thema Tod relevant. Während Pantaleon als Märtyrer sich passiv, wenn auch willig, in die Hände begibt, die ihm den Tod bringen, zeigt sich bei Alexius eine geradezu aktive Suche nach Tod, Askese und Leid. Alexius, der in einer christlichen Gemeinschaft lebt, ist eine Person „who actively imposes hardship upon himself.“²⁵¹ Mehrmals drückt er seinen Wunsch aus, endlich seinen Lohn erhalten zu wollen, und dies ist schließlich mit seinem Tod gleichbedeutend. Derartige Äußerungen sind jedoch jenseits von Suizidalität zu sehen. Das Verhältnis zum Heiligtod ist also beeinflusst von der konfessionellen Verfasstheit der Gesellschaft.

Der Tod des Heiligen, so bedeutsam er für die Gattung an sich ist, kann im narrativen Kontext auch, wie im Fall der Silvesterlegende, nebensächlich sein. Die Legende will am Beispiel des Heiligen vor allem das Einwirken Gottes, die Berührung von Immanenz und Transzendenz zeigen.²⁵² Bei der Hinrichtung von Thymotêus durch Richter Tarquinius ist es das Schicksal der Seele, das im Vordergrund steht.

„hiez er quelen unde slahen / und sînes bluotes mangan trahen / vergiezen âne schulde. / durch die gotes hulde / sach man den werden toeten. / er wart nâch mangan noeten / des lîbes dâ beroubet: / man sluoc im ab daz houbet / mit eime scharpfen swerte. / dar umbe in Got gewerte / der himelischen wunne dort.“ (S 229-239)

Neben den Schilderungen von Christentötungen kann auch der Tod eines Heiden Gottes Wirken zeigen. „The triumph of faith becomes still more clear in the death of his [Tarquinius] body and soul, and the consequent survival of Silvester.“²⁵³ Hier ist es das (Über-)Leben des Heiligen und

²⁴⁴ Brunner: Literaturwissenschaftliches Lexikon, S. 213.

²⁴⁵ Vgl. Brunner: Literaturwissenschaftliches Lexikon, S. 213.

²⁴⁶ Vgl. Brandt: Konrad von Würzburg, S. 162.

²⁴⁷ Jackson: The legends, S. 73.

²⁴⁸ Jackson: The legends, S. 74.

²⁴⁹ Zur Problematik der Einschätzung der Legenden durch Jackson siehe Kokott: Konrad von Würzburg, S. 112 f.

²⁵⁰ Vgl. Jackson: The legends, S. 29.

²⁵¹ Jackson: The legends, S. 125.

²⁵² Vgl. Brunner: Literaturwissenschaftliches Lexikon, S. 213. Zum Einbruch des Göttlichen in die sichtbare Welt siehe auch Ridder: Emotion und Reflexion, S. 204 und Ringler: Zur Gattung Legende, S. 260.

²⁵³ Jackson: The legends, S. 37.

gleichzeitig das Sterben des Tarquinius, das die Funktion innehat, transzendentes Wirken zu zeigen.

Dieses transzendente Wirken wird aber nicht nur sowohl im Leben und im Sterben des Heiligen sichtbar, sondern auch über dessen Tod hinaus. Der Tod von Alexius trennt die Legende in zwei strukturelle Abschnitte. Auch nach dem Tod bestimmt der Heilige die Handlung,²⁵⁴ etwa durch Wunder, die sich am Leichnam des Heiligen manifestieren. Derartige Wunder werden auch ausführlich in der Pantaleonlegende geschildert, wie schon im Kapitel zu den Bestattungsriten erwähnt, wenn auch der Abschnitt nach dem Tod vergleichsweise wenige Verse umfasst. (Vgl. P 2095 f.)

Ausführlich wird dies auch an der Leiche des Heiligen Alexius geschildert: „er lac dâ bî der selben stunt / blüejend als ein rôse vrisch, / sîn varwe diu was engelisch / und ouch daz antlitze sîn“. (A 952-955) Zu den Wundern zu zählen sind nicht nur gängige Heilungswunder, sondern auch, dass der Brief in der Hand, der Zeugnis über das Leben des Heiligen ablegt, nicht von jedem aus der Hand genommen werden kann. (Vgl. A 1300 f.; 1355 f.) Schon vor dem Auffinden des Leichnams wird aber an seiner Heiligkeit kein Zweifel gelassen. (Vgl. A 920 f.)

Dieses Wirken über den Tod hinaus ist nicht auf den Text beschränkt. Anspruch der Legende ist es, dass das Heiligenleben zu jeder Zeit und an jedem Ort „gegenwärtig erfahrbar“²⁵⁵ gemacht werden soll, neben der Bezeugung der allgegenwärtigen Macht Gottes und der Verherrlichung der Heiligen.²⁵⁶

Dies wird auch etwa im Prolog des „Silvester“ formuliert. Konrad von Würzburg betont, dass er den Auftrag bekommen hat, die Taten des Verstorbenen und in den Himmel Eingetretenen zu schildern, um sie anderen zugänglich zu machen. (Vgl. S 75 f.) Auch der Prolog der Pantaleonlegende schildert die Absicht der Gattung deutlich.²⁵⁷ Aspekte von Tod, Lohnvorstellung und Gedenken werden klar:

„Ez ist ein nütze dinc vernomen / und mac ze saelden wol gevromen / daz man der liute kumber saget / die mit ir marter hânt bejaget / der êweclichen wunne leben. / bîschaft ze reinen tugenden geben / kann ir reineclicher tût.“ (P 1-7)

Der Prolog betont den Nutzen der Legende, wobei für Konrad eine Doppelseitigkeit zwischen Rezeption und religiöser Einstellung besteht. Nicht nur die Absicht gut zu handeln führt zu Rezeption, auch die Rezeption der Legende führt zur Absicht guten Handelns. Die Wichtigkeit der literarischen Gattung der Legende wird betont.²⁵⁸

Der Epilog spricht ebenso explizit die Funktion des Heiligen erneut an. Der Heilige kann von den Christen angerufen werden. (Vgl. P 2070 f.)

²⁵⁴ Vgl. Jackson: The legends, 75 f.

²⁵⁵ Ringler: Zur Gattung Legende, S. 260.

²⁵⁶ Vgl. Neukirchen, Thomas (Hg.): Konrad von Würzburg: Pantaleon. Bereinigter diplomatischer Abdruck und Übersetzung. Berlin: Schmidt, 2008. (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 45). S. 94.

²⁵⁷ Vgl. Brandt: Konrad von Würzburg, S. 145 f.

²⁵⁸ Vgl. Brandt: Konrad von Würzburg, S. 163.

„hilf in dort üz aller nôt / swer ûf der erde mînen tût / und mîne marter êre, / dem hilf daz er bêkere / von sünden und von meine sich. [...] erbame dich / über alle die mich ruofen an. / swer mîner swaere mich erman / und mîner grôzen pîne, / got herre, dem erschîne / genaedic unde milte.“ (P 2025 f.)

Pantaleon bittet nicht nur um Gnade für seine Verfolger. Er bittet auch für die, die ihn als Heiligen anrufen. Eine Stimme vom Himmel bestätigt ihm dies. Noch dazu werde jedem, der ihn in Nöten anruft, Trost zuteil werden. (Vgl. P 2070 f.) Auch in der Alexiuslegende verbürgt sich der Erzähler für die Wirksamkeit der Bitte zu dem Heiligen.²⁵⁹

Auf die damit verbundene Reliquienverehrung wurde im Kapitel zu den Bestattungsriten schon hingewiesen. Den Reliquien kommt hier eine ähnliche Stellung zu wie der Gattung der Legende. Der Tod des Heiligen wird in gewisser Weise für seine Nachkommen aufgehoben. In den Überresten kann er über seinen kreatürlichen Tod hinaus wirksam werden. Über die Vermittlung durch Legende und Reliquie findet gleichsam eine Überwindung des kreatürlichen Todes statt. „Der Heilige ist direkt nach seinem Tod bereits im Himmel; er bleibt jedoch mit seinen sterblichen Überresten, [...] auf Erden, verbunden.“²⁶⁰ Das frühe Christentum zeigt jedoch weniger Interesse am Grab von Märtyrern oder am Grab Christi. „Dies ist die Konsequenz aus dem Glauben, dass in der Auferstehung Christi der Tod überwunden und daher eine Verehrung der Gräber sinnlos ist.“²⁶¹ Das Interesse an Märtyrern war ursprünglich nicht an eine materielle, sondern an eine spirituelle Kontinuität geknüpft. Die Auffassung der Gräber und Reliquien als Orte der Präsenz des Göttlichen durch die Vermittlung des Heiligen über ihren Tod hinaus verbreitet sich erst später.²⁶²

„Die Praxis der Reliquienverehrung belegt unmittelbar, dass dabei eine Kraft über den Tod hinaus unterstellt wird, die nicht mehr an die Verkündigung gebunden ist, sondern eine quasi sichtbare, aber doch dinghafte Realität besitzt, die auch außerhalb des Glaubens wirkt. [...] War die Märtyrer- und Heiligenverehrung anfangs noch an die Erinnerung und an Gottes unverfügbare Gegenwart gebunden gedacht, so wird die Heiligkeit in der Praxis der Reliquienverehrung zunehmend verdinglicht gedacht.“²⁶³

Der Versuch des Kaisers, selbst Pantaleons Leichnam zu beseitigen, (Vgl. P 2095 f.) kann als impliziertes Bewusstsein dafür gewertet werden, als fruchtloser Versuch, das weitere Wirken²⁶⁴ des Heiligen zu unterbinden.

Die Gattung der Legende stellt darüber hinaus auch einen unmittelbaren Bezug zum Tod des Rezipienten dar. Dieser Umstand findet sich nicht nur in der Absicht der Gattung, sondern in den Texten werden auch der Rezipient und dessen Sterblichkeit direkt adressiert.

Der Prolog der Pantaleonlegende mahnt den Rezipienten, an seinen eigenen Tod zu denken.

²⁵⁹ Vgl. Jackson, Timothy R.: Typus und Poetik. Studien zur Bedeutungsvermittlung in der Literatur des deutschen Mittelalters. Heidelberg: Winter, 2003. (Beihefte zum Euphorion 45). S. 75.

²⁶⁰ Miedema, Nine: Reliquienverehrung und Wallfahrt. Rom als Beispiel und Vorbild. In: Jackson, Timothy R. (Hg.): Die Vermittlung geistlicher Inhalte im deutschen Mittelalter. Internationales Symposium, Roscrea 1994. Tübingen: Niemeyer, 1996. S. 215-237. S. 218.

²⁶¹ Schoberth: „Mitten im Leben ...“, S. 295.

²⁶² Vgl. Schoberth: „Mitten im Leben ...“, S. 297-298.

²⁶³ Schoberth: „Mitten im Leben ...“, S. 299-300.

²⁶⁴ Zu Heilungswundern am Grabe des Alexius, sowie Wundererscheinungen an seinem Sarg siehe Jefferis, Sibylle: Zur Rezeption des „Alexius“ Konrads von Würzburg. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 195-213. S. 203; sowie zur Beschreibung des toten Alexius siehe Jefferis: Zur Rezeption, S. 201 f.

Die „wäre maere“ (P 27) soll den Rezipienten als Beispiel dienen: „sîn marter sol man unde wîp / hie scheiden von ir missetât. / swer sînen tût vor ougen hât / und in ûf erden êret, / der wirt von im bekêret / unde erlôst von arbeit“. (P 42-47)

Wie das Beispiel aus „Der Welt Lohn“ schon zeigte, ist diese Inkorporation der Sterblichkeit des Rezipienten kein Spezifikum der Gattung²⁶⁵ der Legende.

5.3. Antizipation des Todes - Zwischen Angst und „gutem Tod“

Im Kapitel zu den Bestattungsriten wurde schon auf eine wesentliche Vorstellung hingewiesen: die des „guten Todes“. „Die Wahrnehmung des Todes im Mittelalter ist bestimmt durch die Sorge um das ewige Heil und damit durch die Furcht vor dem letzten Gericht und der ewigen Verdammnis.“²⁶⁶

Aus der doppelten Todesvorstellung ergeben sich Konsequenzen für den Menschen. Nicht der Tod selbst, sondern das Wissen vom Tode²⁶⁷ stellt sich als Grundproblem menschlichen Daseins dar. Dass der kreatürliche Tod nicht als endgültiges Ende begriffen wird, führt zur Notwendigkeit des Bedenkens der weiteren Existenz. Der kreatürliche Tod beendet die menschliche Chance, sich auf das darauf Folgende vorzubereiten. Die Möglichkeit, Schuld zu sühnen und Vergebung zu erlangen, wird vom körperlichen Tod beendet. Dieser markiert aber nicht „das Ende des Prozesses ausgleichender Gerechtigkeit. Durch die jenseitigen Strafen bezahlt der Verstorbene seine Sühneschuld ab.“²⁶⁸ Damit verbunden ist auch die Vorstellung des Fegefeuers,²⁶⁹ das erst im 13. Jahrhundert offiziell dogmatisiert²⁷⁰ wurde²⁷¹. Dem Märtyrer ist es möglich, dieses zu umgehen. Jenseits- und Höllenvorstellungen befördern den Wunsch nach einer Vorbereitung auf den eigenen Tod.

Eine gute „praeparatio“²⁷² wird wichtig für die Begegnung mit dem Tod und den Eintritt für das künftige Leben. „Sühne, Reue und Vergebung sind die entscheidenden Richtpunkte des Verhaltens vor dem Tode“,²⁷³ sie sollen einen „mala mors“,²⁷⁴ einen „schlechten Tod“, verhindern. Sorgen hinsichtlich einer solchen Vorbereitung zielen aber weniger auf den kreatürlichen Tod an sich, sondern sind auf das ewige Leben danach gerichtet. Derartige Vorstellungen, etwa von

²⁶⁵ Je nach Gattungszuordnung des Textes, denn „Der Welt Lohn“ ist sowohl in Zusammenhang mit geistlichen als auch weltlichen Texten überliefert (Vgl. Bleck: Konrad von Würzburg. Der Welt Lohn, S. 62.), könnte hier allerdings eine Gemeinsamkeit geistlicher Texte attestiert werden.

²⁶⁶ Schoberth: „Mitten im Leben ...“, S. 305.

²⁶⁷ Vgl. Schreiner, Klaus: Der Tod Marias als Inbegriff christlichen Sterbens- Sterbekunst im Spiegel mittelalterlicher Legendenbildung. In: Borst, Arno (Hg.): Tod im Mittelalter. Konstanz: Univ.-Verl., 1993. (Konstanzer Bibliothek 20) S. 261-313. S. 272.

²⁶⁸ Schoberth: „Mitten im Leben ...“, S. 303.

²⁶⁹ Vgl. Schoberth: „Mitten im Leben ...“, S. 303.

²⁷⁰ Vgl. Dinzelbacher: Sterben/Tod. Mittelalter, S. 287.

²⁷¹ Die Ursprünge der Idee vom Fegefeuer sind allerdings in der Forschung noch umstritten. (Vgl. Riedel, Peter: 'Himmel, Hölle, Fegefeuer'. Jenseitsvorstellungen im Mittelalter. In: Heimann, Heinz-Dieter (Hg.): Weltbilder des mittelalterlichen Menschen. Berlin: Weidler, 2007. (Studium litterarum 12). S. 135-147. S. 141 f.)

²⁷² Haubrichs, Wolfgang: Emotionen vor dem Tode und ihre Ritualisierung. In: Jaeger, C. Stephen (Hg.): Codierungen von Emotionen im Mittelalter. Berlin: De Gruyter, 2003. (Trends in medieval philology 1). S. 70-97. S. 86.

²⁷³ Haubrichs: Emotionen vor dem Tode, S. 89.

²⁷⁴ Haubrichs: Emotionen vor dem Tode, S. 91.

Beichtpflichten, finden sich auch in weltlichen Texten. Haubrichs führt Gahmurets Todesszene in Wolfram von Eschenbachs „Parzival“ an.²⁷⁵

Die Beschäftigung mit der Sterbestunde, einer *Ars moriendi*, intensiviert sich erst im Spätmittelalter.²⁷⁶ Die Idee eines guten und schlechten Sterbens²⁷⁷ beziehungsweise der Notwendigkeit einer besonderen Vorbereitung findet sich in den Werken Konrads.

In Bezug auf „Engelhard“ wurde dies schon angemerkt. Sein Wunsch, sechs Wochen in einem Kloster mit Fasten, Beten und Buße zu verbringen, um sich vor dem Kampf alter Sünden zu entledigen, (Vgl. E 4155 f.) wird unhinterfragt erlaubt. Dass diese Vorbereitung nie stattfindet, mindert nicht die Präsenz einer solchen Vorstellung.

Derartige Praxen von einer Vorbereitung auf den Tod finden aber kaum Schilderung in den ausgewählten Werken Konrads von Würzburg. Greifbarer ist jedoch eine Haltung der Protagonisten zu ihrer Sterblichkeit.

5.3.a. Todesangst in weltlichen Texten

In seinem Artikel trennt Wolfgang Haubrichs Emotionen und soziale Verarbeitung des Todes in Bestattungsriten (*riti funebri*), Trauer und *memoria* von den Emotionen der Menschen vor dem eigenen bevorstehenden Tode. Letztere, so Haubrichs, fänden selten in der Forschung Berücksichtigung.²⁷⁸ Haubrichs legt einen Schwerpunkt auf die Todesgefahr in Kampf und Krieg.²⁷⁹ Für diesen Zusammenhang, der außerhalb des Themenschwerpunkts dieser Arbeit liegt, sei nur der „Ritus der Furchtlosigkeit“²⁸⁰ erwähnt, wobei sogleich festgehalten werden soll, dass selbst eine solche Betonung des Todesmutes nicht mit Angstlosigkeit einhergehen muss. Die Beschreibung von Angst vor dem Tod kann aber auch in der Schilderung von Feinden als Negativum kumuliert werden.²⁸¹ Angst kann genutzt werden, um den Gegner zu stigmatisieren.²⁸² Die Betonung christlicher Überlegenheit der Angstlosigkeit angesichts des eigenen Todes bedeutet aber nicht eine *per se* Verurteilung der Angst im Allgemeinen.²⁸³ Der Umgang mit Ängsten vor dem Tod oder vor Ungewissem wird in der Literatur des Mittelalters durchaus unterschiedlich thematisiert.²⁸⁴ Klaus Ridder erkennt eine Verschiebung der Akzentuierung von Angst. Im höfischen Roman tritt an Stelle des Zorns die Minne als Leitmotiv auf und führt zu einer neuen Selbstkonzeption, wobei Emotionen im Umfeld der Angst differenzierter betrachtet werden

²⁷⁵ Vgl. Haubrichs: Emotionen vor dem Tode, S. 91.

²⁷⁶ Vgl. Dinzelbacher: Sterben/Tod. Mittelalter, S. 288-289.

²⁷⁷ Vgl. Dinzelbacher: Sterben/Tod. Mittelalter, S. 289.

²⁷⁸ Vgl. Haubrichs: Emotionen vor dem Tode, S. 71.

²⁷⁹ Vgl. Haubrichs: Emotionen vor dem Tode, S. 74 f.

²⁸⁰ Haubrichs: Emotionen vor dem Tode, S. 80.

²⁸¹ Vgl. Haubrichs: Emotionen vor dem Tode, S. 93.

²⁸² Vgl. Ridder: Emotion und Reflexion, S. 211.

²⁸³ Vgl. Lehmann, Angelika: Angst, Gefahr und Angstbewältigung. In: Kaiser, Gert (Hg.): An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters. München: Fink, 1991. (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 12). S. 211-237. S. 220.

²⁸⁴ Vgl. Lehmann: Angst, Gefahr und Angstbewältigung, S. 225.

und reflektiertes Verhalten unreflektierter Furchtlosigkeit kontrastiert wird.²⁸⁵ Parzival wird als Held eingeordnet, dem lebenserhaltende Furcht noch fehlt. Er kennt keine Angst und verkörpert den todesmutigen Kampfeswut, muss jedoch erst ein Reflexionsvermögen entwickeln.²⁸⁶

In Bezug auf diesen Aspekt emotionaler Reflexivität²⁸⁷ fallen hinsichtlich des Korpus der hier untersuchten Texte die Schilderungen Partonopiers auf.

Partonopier empfindet intensive Angstzustände, die auch eindeutig als „Todesängste“²⁸⁸ zu werten sind. Als er sich im Wald verirrt, empfindet er zunächst, „leit“, „zorn“ und ist „trûric“, (Vgl. PM 481 f.) auch „vorhte“ und „sorgen“ (PM 563 f.) gesellen sich zu seinem Gemütszustand. Sogleich schildert Partonopier die Gefahren des Waldes und befürchtet, eine Nacht darin nicht überleben zu können. Er ruft Gott um Hilfe an.

„ei waz tuon ich Partonopier / daz ich gewan mîn leben ie? / begrîfet mich diu naht alhie, / sô bin ich tôt, daz weiz ich wol / der walt ist aller wûrme vol, / des bin ich zwâre vil gewis [...] der basiliske tougen / der sterbet mit den ougen [...] got herre, ob mich dîn hôhiu maht / beschirmet niht, sô bin ich tôt.“ (PM 526 f.)

Auf dem Meer steigert sich dieses ängstliche Verhalten, als das Schiff sich von selbst bewegt.

Partonopier „weinte“, „gar inneclîche trûrte“ und „begunde klagen“ angesichts seiner „noeten“, „angest“, „vorhte“, „jâmers“; er bricht sogar in „angeslîchen sweiz“ aus. (Vgl. PM 680 f.)

Das Meer empfindet er als weitere Bedrohung für sein Leben: „swen ungelücke und übel schade / bringet ûf dem mer ze nôt, / dem kann niht anders dan der tot / gegenwürtic werden.“ (PM 698-701) Lieber wäre er sogar im Wald verblieben. (Vgl. PM 710 f.) Erneut ruft er Gott um Hilfe an. Er würde sonst „versenket in daz tobende mer“. (PM 748) Angesichts seiner Todesangst befürchtet er auch, seinen Oheim und seine Mutter nie wieder (an)sehen zu können. (Vgl. PM 744 f.) Es ist eine Furcht, die „der tatsächlichen Hilflosigkeit gegenüber den Gefahren des Meeres entspricht.“²⁸⁹

Als er die leere Stadt erreicht, glaubt er an eine Täuschung durch den Teufel. Daraus motiviert sich auch seine Todesangst: „er wânde er solte sterben / von ungehiuren dingen [...] dâ von ich sol verderben / und âne zwîfel sterben [...] ob mir der tôt ist ûf geleit / den lîde ich unde kiuse dâ / vil lieber doch denn anderswâ.“ (PM 894 f.)

Schweiß, Sorgen, Furcht, Angst, Ungemach und Leid werden auch wieder empfunden, als sich eine Person dem Bett Partonopiers nähert: „wan daz sîn herze was sô quec / und alsô veste ze der nôt, / sô müeste er sîn gelegen tôt / von grimmen sorgen in der naht [...] ahi wie balde ich doch nu nim / jâmerlîche ein ende!“ (PM 1222 f.) Die Furcht zeigt sich auch in körperlichen und äußerlichen Merkmalen. Partonopier zittert und ist „gevârwet als ein tôte.“ (PM 1249) Außerdem lässt ihn die Angst erstarren, und er bringt kein Wort mehr hervor. Er ist verstummt, (Vgl. PM 1260 f.) ihm stehen die Haare zu Berge (Vgl. PM 1279).

²⁸⁵ Vgl. Ridder: Emotion und Reflexion, S. 214-216.

²⁸⁶ Vgl. Ridder: Emotion und Reflexion, S. 219.

²⁸⁷ Vgl. Ridder: Emotion und Reflexion, S. 220.

²⁸⁸ Eming: Geliebte oder Gefährtin?, S. 44.

²⁸⁹ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 225.

Er verflucht sein Leben:

„ez was ein übel stunde / daz mich diu muoter mîn gebar, / sît ich sô jâmerlichen gar / lîp unde leben hie verzer. / waer ich versunken in daz mer, / daz waere mir wol alsô liep / sô daz mir tougen als ein diep / der tiuvel hie daz leben stilt. / daz in dem walde mich daz wilt / niht aeze, daz erbarme got, / durch daz der vâlant sînen spot / ûz mir niht solte machen. / er mac sîn iemer lachen, / ob ich verdirbe alsô von im / und ein sô bitter ende nim / daz er mich hie zebrichet, / als er mich dort betrichet / in der helle ân allen schranz / mit lîbe und mit der sêle ganz.“ (PM 1284-1302)

Partonopier verflucht seine Geburt und reflektiert erneut die Lebensgefahren, denen er sich ausgesetzt fühlte, sowie, welche dieser Todesarten ihm lieber wäre. Im Falle des vermuteten Teufelseinflusses wird auch auf die Existenz nach dem irdischen Tod hingewiesen. Partonopier verweist auf seine Seele und die Hölle.

Auch als Partonopier teuflisches Wirken in der leeren Stadt befürchtet, wird in der Bitte um göttlichen Beistand sowohl Seele als auch Leib erwähnt: „die sêle zuo dem lîbe / ergibe ich gotes huote.“ (PM 1172-1173)

Über eine „religiöse Erziehung oder Unterweisung Partonopiers lässt der Dichter nichts verlauten“,²⁹⁰ dennoch sind ihm religiöse Vorstellung zum Tod wohl bekannt. Die Angst vor den Konsequenzen einer Todsünde spielt besonders im Gespräch mit dem Bischof²⁹¹ eine Rolle. Partonopier hat selbst schon das Wirken des Teufels befürchtet. Er wird nun an mögliche Konsequenzen nach seinem kreatürlichen Tod gemahnt. Infolgedessen glaubt Partonopier, durch ein Festhalten an der vermeintlichen Täuschung tatsächlich zur „ewigen Verdammnis“²⁹² verurteilt zu sein.

Die christliche Vorstellung einer ewigen Existenz nach dem Tod wird in „Partonopier und Meliur“ dazu genutzt, Partonopier zum Bruch des Sichttabus zu überreden. Die Mutter und der Erzbischof von Paris sind um Partonopiers Seelenheil besorgt. Man erläutert ihm die christliche Vorstellung: „swer in den houbetsünden / verscheidet âne riuwe, / der muoz ûf mîne triuwe / lîden iemer gotes zorn / und êweclîche sîn verlorn.“ (PM 7642-7646)

Die Beschreibung als „Minne, die zur Hölle zieht, [findet] in der französischen Fassung keine Entsprechung.“²⁹³

Die Vorstellung von Teufel und Hölle rühren Partonopier zu Tränen, (Vgl. PM 7656 f.) und er kommt zu dem Schluss: „ich hân ze tôde missetân / wider got, daz weiz ich wol.“ (PM 7706-7707) An mehreren weiteren Stellen wird außerdem in Verbindung mit dem Tod von der Hölle²⁹⁴ gesprochen. (Vgl. z.B. PM 8272-8275) Auch das Verhalten gegenüber Fursîn wird davon

²⁹⁰ Werner, Gisela: Studien zu Konrads von Würzburg Partonopier und Meliur. Bern: Haupt, 1977. (Sprache und Dichtung 26). S. 144.

²⁹¹ Vgl. Pevold, Claudia: Konrads von Würzburg "Partonopier und Meliur". Eine Untersuchung der beiden Titelhelden. Dipl. masch. Wien, 1997. S. 32.

²⁹² Pevold: Konrads von Würzburg "Partonopier und Meliur", S. 38.

²⁹³ Dallapiazza, Michael: "Frou minne wunnebaerer solt". Höfische Minne, Eheliebe und der neue Held in Konrads von Würzburg "Partonopier und Meliur". In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 351-359. S. 356.

²⁹⁴ Zu einer Analyse der Höllendarstellung siehe Unterguggenberger, Veronika: Religiöse Aspekte in Konrads von Würzburg "Partonopier und Meliur". Dipl. masch. Wien, 1989. S. 35 f. Pevold bemerkt, dass Teufel und die Höllenvorstellung Partonopier greifbarer zu sein scheinen als die in einer gewissen Distanz zur Welt dargestellte göttliche Instanz. (Vgl. Pevold: Konrads von Würzburg "Partonopier und Meliur", S. 18.)

beeinflusst. Partonopier sorgt für seine Taufe, „aus Angst, dem Heiden [...] könnte durch seine Schuld christliche Erlösung versagt bleiben.“²⁹⁵ Christlich geprägte Jenseits- und Todesvorstellungen motivieren also sein Handeln.

Partonopiers emotionale, ängstliche Reaktionen wurden in der Sekundärliteratur sehr unterschiedlich bewertet.

Günther Rohr geht von einer Progression der Persönlichkeit Partonopiers aus, die sich auch in seinem Angstverhalten hinsichtlich einer Lebensbedrohung zeige.

„Die Gefahr für Leib und Leben, nun objektiv und nicht mehr phantasiert, führt nicht mehr in ich-zentrierte Angst, sondern in Sorge um die Lebensperspektive, in Sorge um das Erreichen seines Ziels Meliur und der damit verbundenen Herrschaft.“²⁹⁶

Es kann bestritten werden, ob die Angst Partonopiers im ersten Textteil „unverhältnismäßig“²⁹⁷ ist. Der Eindruck einer möglichen Weinerlichkeit Partonopiers werde bereits in den Reflexionen „wieder aufgehoben.“²⁹⁸

Lebewesen des Waldes werden außerdem von anderen Personen als ernste Bedrohung wahrgenommen. Eine Fahrt über das Meer ist als realistische Gefahr zu werten, und die Furcht vor teuflischem Wirken von anderen Personen sogar aufgegriffen und forciert. Auch zeigt sich Partonopier im Kampf und bei der Jagd schon in jungen Jahren unerschrocken. Interessant ist jedoch, dass hier im Zuge der Entwicklung des Protagonisten auch dem Umgang mit seiner Angst, und insbesondere dem Umgang mit einer Lebensbedrohung eine wesentliche Rolle zugeschrieben wird. Auch in diesem Text ist die christliche Vorstellung eines kreatürlichen Todes und einer drohenden ewigen Verdammnis danach präsent. Partonopier ist aber von Todesangst geprägt, sowohl als Angst vor dem kreatürlichen Tod als auch vor den handlungsbedingten Konsequenzen, die ihn danach erwarten. Der Heilige als Protagonist der religiösen Gattung der Legende steht hierzu im klaren Kontrast.

In der Darstellung von Todesangst kann allerdings nicht von einem Gattungsspezifikum ausgegangen werden. Auch wenn etwa Heinrich von Kempten versucht, sein Leben zu bewahren, wird sein Verhalten frei von Todesangst (Vgl. z.B. HVK 487 f.) geschildert. Dennoch ist diese Haltung von der eines Heiligen zu unterscheiden. Hartmut Kokott schreibt in diesem Punkt allerdings auch von einer Todesfurcht Heinrichs. Die Beschreibung der „Todesfurcht“²⁹⁹ vor den versammelten Ratgebern, vor der Auflösung der subjektiv für den Ritter lebensbedrohlichen Situation sieht Kokott als Versuch zum „Lachen, zumindest zum Schmunzeln [zu] reizen.“³⁰⁰ Heinrich erwartet durchaus ein Todesurteil und versucht, um Gnade bittend, sein Verhalten zu

²⁹⁵ Wawer: Tabuisierte Liebe, S. 100.

²⁹⁶ Rohr, W. Günther: Verlockung und freie Sexualität im „Partonopier“ Konrads von Würzburg. In: Schmidt, Jürgen Erich (Hg.): Ethische und ästhetische Komponenten des sprachlichen Kunstwerks. Göppingen: Kümmerle, 1999. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 672). S. 157-176. S. 172.

²⁹⁷ Rohr: Verlockung und freie Sexualität, S. 163.

²⁹⁸ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 226.

²⁹⁹ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 104.

³⁰⁰ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 104.

rechtfertigen. Sein Verhalten wird aber keineswegs ängstlich oder furchtsam geschildert. (Vgl. HVK 685)

5.3.b. Todesangst in religiösen Texten

Der Tod soll für den gläubigen Christen keine Tragödie sein. Das Überdauern der Seele bei Gott ist nicht Ende, sondern „Vollendung“. „Es ist eine Art Glück, das dem Menschen zum ursprünglichen Zustand der befreiten Seele verhilft.“³⁰¹

Die christliche Auffassung des Todes als Tür zu einem jenseitigen wahren Leben bedingt, dass „zumindest den ideologischen Denkfiguren nach – Angst und Schrecken“³⁰² nicht aufkommen sollten.

Für den Heiligen gilt dies umsomehr. In der Alexiuslegende gestaltet sich das Handeln des Heiligen ohne jegliche Angst vor dem kreatürlichen Tod. Er bedenkt lediglich das Schicksal danach und richtet sein Verhalten danach aus. Sogar, als Alexius Tugend von göttlicher Seite den Menschen offenbart werden soll, flieht Alexius vor der Ehre, die ihm zuteil werden soll. Er will den weltlichen Ruhm meiden. (Vgl. A 460 f.) Sein Seelenheil und Lohn nach dem Tod sollen nicht gefährdet werden.

„man hôte in siufzen unde senen / nâch dem paradïse vrôn. / ûf den vil hôhen gotes lôn / stuont sô vaste sîn gerinc / daz sich der reine jungelinc / quelte deste harter. / sus lebte er in der marter“. (A 424-430)

Alexius versucht einen Lohn im Paradies zu erlangen. Dies setzt sich auch bei seiner Rückkehr zu seiner Familie fort. Er lebt bewusst unerkant und in Armut. „sîn ougen wurden dicke rôt / durch mangan trahen bitterlich. / er sente nâch dem lône sich / der ie dem rehten was bereit.“ (A 680-683) Gott überbringt Alexius eine Ankündigung seines Todes.

„biz im von gote wart gegeben / daz er niht langer solte leben. / Und dô der guote sich versach / daz im ze sterbenne geschach [...] dô der grimme tût sîn reht / an im erzeigen wolte / und er verscheiden solte.“ (A 735 f.)

Diese Ankündigung durch Gott führt dazu, dass Alexius „alliu sîniu dinc“ (A 753) zu Papier bringt. Er bereitet sich angemessen vor. Erst als dies geschehen ist, „dô wolte got erscheinen / den liuten allen sînen tût / und die vil marterlichen nôt / die der getriuwe truoc mit klage.“ (A 784-787) Mit einer himmlischen Stimme wird sein Tod auch den Mitmenschen verkündet. (Vgl. A 790 f.) Erneut soll der Knecht Gottes gesucht werden. Sein Tod wird der Öffentlichkeit angekündigt: „ich will iu tun sîn ende kunt / vil gar mit offenlicher sage. / er sol verscheiden an dem tage“. (A 824-826)

Ein aktives Anerkennen seines Lebenswandels beziehungsweise ein Akzeptieren einer Verehrung verbietet sich Alexius. Ihm wird dies erst möglich, als er göttliche Gewissheit bezüglich seines kreatürlichen Todes erhält. Selbst der Brief kann erst nach dem Tod geöffnet werden. Es ist so jederzeit sichergestellt, dass eine Verehrung oder Anerkennung von Alexius erst nach

³⁰¹ Haas, Alois: Todesbilder im Mittelalter: Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1989. S. 11.

³⁰² Haubrichs: Emotionen vor dem Tode, S. 86.

seinem Tode stattfinden kann. Der Heilige versucht sein Leben von weltlichem Ruhm frei zu halten. Für ihn ist bloß der Lohn nach seinem kreatürlichen Tod von Relevanz.

Ein weiteres Beispiel ist der Epilog der Alexiuslegende. Der Autor ruft selbst Gott an, er möge ihm beistehen, seinen Lebenswandel so zu führen, damit seine Seele errettet wird.

„und daz ich armer Kuonrât / von Wirzeburc gelebe alsô / daz mir diu sêle werde vrô: / des helfe mir der sûeze Krist, / der got bî sînem vater ist / bî sîner zeswen sîten / ân ende zallen zîten.“ (A 1406-1412)

Es gibt darüber hinaus Theorien zur Rolle der Angst vor dem Tod im Hinblick auf die Gattung der Legende. Klaus Ridder stellt im Hinblick auf die Emotion Angst fest, dass diese in der Gattung der Legende den Anfang eines Reflexionsprozesses darstellen kann, der Gotteserkenntnis auslöst. „Ein von Furcht angestoßener emotionaler Vorgang schafft in dieser Sicht die Voraussetzung für religiöse Erkenntnis.“³⁰³ Die Angstfreiheit, das geduldvolle Ertragen des Märtyrers, das auf die „höchste Stufe des Heils“³⁰⁴ verweist, stellt ein Gegenbild dazu da. Während diese Aussage auf die Beziehung zwischen Text und Rezipienten bezogen werden kann, die Legende spricht damit die Reflexion des Rezipienten bezüglich seiner eigenen Sterblichkeit an, kann dieses Element der Ingangsetzung auch in den Narrationen der Primärtexte beobachtet werden.

Setzt Silvesters „Vorhersage“ des Todes von Tarquinius kein Umdenken bei diesem in Gang, und verstirbt Tarquinius auch nach dem Verspeisen eines Fisches, verhält sich Kaiser Constantin angesichts seines nahenden Todes anders.

Vor seiner Erkrankung war der Kaiser verantwortlich für Christenverfolgungen. Kaiser Constantin „haete dô mit sîme gebote / verderbet vil der kristen, / ern wolte keinen vristen / der an got geloubte / des lîbes er beroubte / getoufter liute ein wunder / und leite an si dar under / vil marterlicher quâle“ (S 882-889) „durch dich ze tôde sî erslagen / sô manic lîp, der heilic was.“ (S 1570-1571)

Kaiser Constantin erkrankt an der Miselsucht. In diesem Text ist diese Erkrankung klar als Strafe beziehungsweise Rache Gottes ausgewiesen. (Vgl. S 895 f.) Erst die Angst vor seinem krankheitsbedingten Tod führt in letzter Konsequenz zu einem religiösen Wandel. Nach der Trauerbekundung der Mütter, deren Kinder er auf Anraten heidnischer Ärzte für seine Heilung opfern soll, erfolgt ein Umdenken und eine religiöse Erkenntnis.

Der Kaiser beginnt selbst zu weinen. (Vgl. S 1035 f.) Er reflektiert sein eigenes Seelenheil schon gänzlich in der Vorstellung des Christentums:

„sol ich ûf der erde / durch daz verirken al mîn heil / daz ich in hôher saelden teil / gewinne, daz ist tumplich. / vil schône ich des versinne mich, / ob ich si verderbe, / daz ich mich selben sterbe / und ich in vrôude hân gegeben. / heiz ich in nemen hie daz leben, / sô bin ich êwecliche tôt [...] daz nieman dâ enrêrte / der kinde bluotes einen trahen. / ich hiez im ab sîn houbet slahen / swer ein kint ze tôde sluoc.“ (S 1064 f.)
„und lâzent ouch daz allen / von herzen wol gevallen / daz mir der ûz erwelte Krist / mîn leben unde die genist / gap mit sîner helfe wider / und er mir hât geholfen sider / von ûppeclicher irrekeit“ (S 2199-2205)
„ûf guoter bezzerunge pfliht / lât er die sündesiechen leben: / ir schulde will er in vergeben / ob si bekêren wellen sich.“ (S 2334-2337)

³⁰³ Ridder: Emotion und Reflexion, S. 205.

³⁰⁴ Ridder: Emotion und Reflexion, S. 205.

Seine Heilung nach dieser Wandlung wird klar Gott zugeschrieben. Die Wandlung wird in der Figurenrede motiviert durch die Angst vor den Konsequenzen nach dem kreatürlichen Tod dargestellt.

5.3.c. Der Tod von Heiligen und das Märtyrertum

Der Anspruch der Gattung der Legende umfasst eine Art Aufhebung der Endgültigkeit des Todes.³⁰⁵ Die Heiligenvita soll das Heiligenleben zu jeder Zeit und jedem Ort „gegenwärtig erfahrbar“³⁰⁶ machen. Der Heilige ist Vorbild. Er soll zur Nachfolge (imitatio) anregen und Ziel von Verehrung und Bewunderung sein.³⁰⁷ Der Heilige wird in der imitatio aber als unerreichbar betrachtet.³⁰⁸

Die Todesform des Martyriums gestaltet sich dabei als besondere „imitatio“, als eine Nachfolge Christi. Der Tod des Märtyrers wird dabei zu (s)einem öffentlichen Glaubensbekenntnis. Gleichsam stellt dieses Zeugnis des Glaubens „die vornehmste Art christlichen Sterbens“³⁰⁹ dar. Der Märtyrer hat ein besonders Privileg. Sein Tod eröffnet ihm unmittelbar das ewige Leben.³¹⁰ Sein Seelenheil ist durch die Art seines Todes gewährleistet.

Der Prolog der Pantaleonlegende beschreibt die christliche Vorstellung des Märtyrertodes. (Vgl. P 14 f.) Märtyrer werden durch die Blutzeugenschaft von der Erbsünde und den persönlichen Sünden gereinigt. Sie erhalten umgehenden Zugang zur ewigen Seligkeit, ohne Aufenthalt im Fegefeuer. Die Aufnahme in die himmlischen Chöre bezeichnet nicht einen Wandel zu Engel, sondern die unmittelbare Schau Gottes.³¹¹ Dieses exklusive Seelenheil wird auch Heiligen zu Teil, die nicht den Märtyrertod erleiden. Heilige haben dabei eine besondere emotionale Haltung vor dem Tod. In der Gattung der Legende ist kein Platz für „kreatürliche Emotionen vor dem Tode.“³¹² Besonders der Märtyrer darf angesichts seines Todes keine Angst zeigen. Es geht um das Zeugnis seines Glaubens. Nur die Anrufung Gottes um *confortatio* ist dem Märtyrer erlaubt. Sie wird gewährt und befähigt „jene Märtyrer zum Ertragen der unglaublichsten Martern, oft mit heiterem Lächeln, ja mit Spott.“³¹³

Dies wird in der Pantaleonlegende ausführlich geschildert. Nach der Marter wird dem kreatürlichen Tod, im Gegensatz zum Seelenheil, keine Relevanz zu Teil.

„dô gienc ir einer dâ zehant / die mit im wâren ûz gesant, / und sluoc im [Pantaleon] ab daz houbet, / als ez im wart erlobet / dô von dem marteraere. / der reine tugentbaere / ze himel sante sinen geist.“ (P 2085-2091)

³⁰⁵ André Jolles geht in seinem Werk auf die „tätige Tugend“ (Vgl. Jolles: Einfache Formen, S. 31.) ein, die integraler Bestandteil der Vorstellungswelt der Legende ist. Er betrachtet sie als etwas, das erst nach dem Tode selbstständig werden kann. Erst derart „vergegenständlicht“, (Vgl. Jolles: Einfache Formen, S. 31.) ist sie vollendet. In dieser Vorstellung ist es gerade der Prozess nach dem Ableben des Heiligen, der fruchtbar wird.

³⁰⁶ Ringler: Zur Gattung Legende, S. 260.

³⁰⁷ Vgl. Ringler: Zur Gattung Legende, S. 258.

³⁰⁸ Vgl. Brandt: Konrad von Würzburg, S. 158.

³⁰⁹ Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 80.

³¹⁰ Vgl. Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 81.

³¹¹ Vgl. Brandt: Konrad von Würzburg, S. 145.

³¹² Haubrichs: Emotionen vor dem Tode, S. 83.

³¹³ Haubrichs: Emotionen vor dem Tode, S. 83.

Der Lohn in Form von Thron, Engelscharen und Krone im Himmel, (Vgl. P 2050 f.) der von Pantaleon nach dem Tode zu erwarten ist, wird mehrmals geschildert, auch vor dem letzten Tötungsversuch. (Vgl. P 1955 f.)

Schilderungen von Furcht oder Todesangst haben auch in den anderen Legenden Konrads von Würzburg keinen Platz und keine Ergänzung gefunden.

Als der Kaiser Boten nach Silvester sendet, glaubt dieser, seinem Tod nahe zu sein: „dô wânde er âne zwîvel gar / sîn tôt begunde nâhen, / und daz er solte enphâhen / vil marterlicher quâle.“ (S 1302-1305) Silvester schildert vor seinen Brüdern, dass er sich seinem Schicksal gerne fûgt und antizipiert das ewige Seelenheil, das ihm dafür zu Teil werden wird.

„er volge im nâch biz in den tôt: / dar umbe wirt im dort gegeben / vrôud und daz êwecliche leben“. (S 1332-1334) Man wird um das Schicksal Silvesters traurig und betrûbt über das Leid, das er erdulden müsse. (Vgl. S 1370 f.) Es wird also Mitleid durch die anderen Personen geschildert, aber dem Heiligen selbst ist jeglicher Emotionsausdruck verwehrt, der Angst oder Ablehnung seines bevorstehenden Todes ausdrûckt.

Auch Alexius kûmmert der kreatûrliche Tod nicht, im Gegensatz zu seinem Seelenheil, wie bereits erwâhnt. Die Schilderung seines Todes kommt nicht ohne Hinweis auf die Qualitât seiner Seele, welche ihm ein glûckliches Schicksal nach dem kreatûrlichen Tod attestiert.

„er hât bî disen stunden / genomen hie sîn ende. / ein brief in sîner hende / lît besigelt und behaft / den ich mit aller mîner kraft / nie mohte drûz gewinnen. / gescheiden ist von hinnen / sîn heilic sêle reine.“ (A 970-977)

In der Mârtyrerlegende des Pantaleon wird Christenverfolgung durch den Kaiser beschrieben.

„swer ie geloubic herze truoc, / der wart durch sîn gebot erslagen: / er hiez in von dem lebetagen / erbermeclichen scheiden [...] ze leide er mangem was geborn / den er des lîbes roubte: / wan swer an Krist geloubte, / der leit von im die marter. / dar umbe in deste harter / entsâzen alle kristen / und wolten gerne vristen / vor im ir leben unde ir lide.“ (P 70 f.)

Die Bereitschaft der Glâubigen zu Tod und Marter wird betont.

Auch als der Kaiser nach Pantaleon sendet, ist dieser bereit, etwaige Marter zu ertragen. (Vgl. P 945) Die Bereitschaft zum Martyrium formuliert Pantaleon auch im an den Kaiser gerichteten Dialog. (Vgl. P 1180 f.)

Die Marter Pantaleons durch den Kaiser wird besonders ausfûhrlich geschildert: „dô gebôt er unde hiez / daz er gehenket wûrde enbor / und man im hinden unde vor / mit viure taete unmâzen wê.“ (P 1194-1196) Pantaleon ertrâgt die Marter mit Geduld und „âne leides smerzen.“ (P 1217) Er ruft Christus um Hilfe an. (Vgl. P 1220 f.) In der Gestalt des Hermolâus verspricht dieser auch Beistand.

Der Kaiser lâsst ihn immer wieder auf eine neue Art martern. (Vgl. P 1260 f.) Die Überwindung der tûdlichen Marter ist fûr andere als Zeichen gûttlichen Eingreifens sichtbar. (Vgl. P 1340 f.)

Der Kaiser tobt angesichts dessen und sucht Rat, auf welche Weise er Pantaleon tûten kann: „wâ mit ich in ertoete, / daz râten al die mîne, / und vinden im die pîne / die von dem lîbe in scheiden.“ (P 1356-1359) Im Zuge dieses Versuchs lâsst der Kaiser sogar tausend Personen und die Tiere, die Pantaleon nicht fressen wollten, tûten: „gevellet und geveiget / vil schiere wurden tûsent man.

/ den hiez der keiser legen an / gar einen bitterlichen tôt. [...] Maximian der hiez erslahen / diu wilden tier durch sinen zorn.“ (P 1500 f.) Bemerkenswert ist, dass der Tod der Tiere auch von Pantaleon angesprochen wird.

„p̄ris unde lop s̄ dir geseit / der gnaden und der saelekeit, / daz du geruochtest, herre got, / daz manger hie durch d̄in gebot / ein marterlichez ende lite. / du woltest niht gnuoc h̄an d̄a mite / daz liute durch den willen d̄in / hie tr̄ugen strenger noete p̄in, / du enliezest ouch diu tier durch dich / hie liden marter engestlich.“ (P 1513-1522)

Da weder die Tötung durch wilde Tiere, das Ertränken im Meer („er sollte in sunder alle wer / versenken heizen in daz mer; / sô möhte er wol verderben / und müeste drinne sterben“ (P1365-1368)), heißes Blei, noch ein Tod durch Feuer Wirkung gezeigt haben, sucht der Kaiser („hie wirt verkêret manic lîp, / ob ich im niht daz leben nime“ (P 1532-1533)) neuerlichen Rat.

Man rät dem Kaiser, Pantaleon an ein Rad zu binden.

„wiltu des lebens in verhern / und gar zevüeren s̄niu lider [...] sô wirt zerteilet über al / s̄in lîp in kleiniu stückelîn, / daz schulderîche leben s̄in / muoz er zehant verlisen / sol er s̄in ende kiesen, / daz mac geschehen, herre, alsô“. (P 1542 f.)

Nach dreißig Tagen Kerker will man ihn so letztlich hinrichten: „man wolte im einen grimmen tôt.“ (P 1620) Die erwarteten Auswirkungen der Marter auf den Körper Pantaleons werden über mehrere Verse recht drastisch geschildert. Ohne Wunden an Herz und Leib (Vgl. P 1625 f.) wird Pantaleon aber von seinen Schmerzen erlöst. Hier findet sich also ein Hinweis auf sowohl körperliche als auch seelische Unversehrtheit.

Die Scheibe, die den Heiligen töten soll, tötet nun durch transzendenten Eingriff mehrere Heiden.

„diu schîbe [...] schuof dô vil ungewinnes, [...] an die verworhten heiden, / der si begunde scheiden / ein wunder von dem lebetagen. / vünf hundert man ze tôte erslagen / dô wurden von ir loufe snel.“ (P 1632 f.)

Über diese getöteten Personen werden allerdings keine näheren Angaben gemacht.

5.4. Der Tod als zentrales Spezifikum des Christentums

Kaum eine Religion ist mit Leid und Schmerz so verbunden wie das Christentum.

„Jede Religion hat das Problem, die Güte und Gerechtigkeit Gottes angesichts von Leid, Schmerz und generell des Bösen zu rechtfertigen. [...] Der Mensch als entscheidungsfähiges Subjekt produziert das moralische Leiden durch sein sündhaftes Leben selbst und zieht damit zugleich das physische Leiden als eine pädagogische Strafe Gottes auf sich. Die Erbsündelehre entlastet Gott ein für allemal und stellt den Menschen permanent unter Anklage.“³¹⁴

Dies ist mit einem weiteren zentralen Moment des Christentums verbunden. Der Martertod Jesu wird als Stellvertretertod und Erlöstertod interpretiert.

„Damit sind die Menschen aber durchaus nicht selbst befreit vom Leiden. Begnadigt ist, wenn sie es denn ist, nur die Seele – der Leib aber hat noch bis zur Ankunft des Reiches sein je eigenes Kreuz zu tragen. [...] Zudem verlangt das Christentum Bekenntnis und Bekenntnistreue [...]. [Es] gibt im Christentum eine ganz besondere Hypostasierung jenes Märtyrertums, das noch bei Tod und Folter nicht abschwor, sondern gerade im größten Schmerz auch das höchste Bekenntnis sehen konnte.“³¹⁵

Der Aspekt des Christentums, der Tod und Auferstehungsglaube Jesu umfasst, wird in der Silvesterlegende am deutlichsten aufgegriffen.

³¹⁴ Dreitzel, Hans-Peter: Leid. In: Wulf, Christoph (Hg.): Vom Menschen. Handbuch historische Anthropologie. Weinheim: Beltz, 1997. S. 854-873. S. 864.

³¹⁵ Dreitzel: Leid, S. 864.

Kaiser Constantîns Mutter Helène spricht über Jesus:

„nû bistû zeinem orden komen / der noch zwirent boeser ist, / wan dû waenen wilt daz Krist / gotes sun von himel sî [...] er wart durch zouberlichiu dinc / erhenket an ein kriuze dô. / mit dirre marter unde alsô / nam er ein swachez ende / und wart durch missewende / verdarnet jaemerliche, / dâ von dû, kunic rîche, / an in gelouben soltest niht.“ (S 2486 f.)

Die Qualität und Verfasstheit von Leben und Tod³¹⁶ Jesu wird ein zentrales Element der Glaubensdisputation. Ein wesentliches Thema der 12 Gelehrten ist der Tod Jesu, auf den mehrmals Bezug genommen wird.

„und an ein kriuze erhenket / würd unde ein ende naeme dran, / und daz er als ein tôter man / dar nâch würd in ein grap geleit / diz allez hât von im geseit / iuwer schrift und iuwer ê.“ (S 3074-3079)

„daz er sollte werden / gekriuzet und gebunden [...] Esdras [...] sprach von im [...] ersterbet hânt ir mir daz leben / und deme tôde mich gegeben.“ / An disen worten ûz erlesen / mahtû, jûde, sicher wesen / daz got ersterben solte / und daz er tragen wolte / des grimmen tôdes bürde. / daz er begraben würde, / daz hât vür eine wârheit / Jêremîas ouch geseit [...] ez wirt von der begrebde sîn / den tôten michel saelde schîn, / wand ir ein wunder lebende wirt / den sîn trôst vil helfe birt. / hie bî wir wol gemerket haben / daz got der sûeze wart begraben / nâch eines wâren menschen site / und er geschuof zehand dâ mite / daz nâch lebelicher art / tôten vil erquicket wart. / wir sîn des alle vil gewis / daz in Jêrosolimis / an sînem tage marterlich / ûf diu greber tâten sich / und vil dar ûz der tôten gie.“ (S 3224 f.)

„der die marterunge leit / und wart begraben, / sô man seit, / nâch eines tôten menschen site.“ (S 3313-3315)

Neben der zentralen Glaubensfrage, ob Gott und Jesus eins seien, wird hier auch die Frage eröffnet, ob der christliche Gott sterben kann. Die Frage nach der Möglichkeit eines Todes von Gott bekommt große Aufmerksamkeit. Silvester solle erklären „wie got geboren würde, / und wie des tôdes bürde / sîn lîp ûf erden trûege.“ (S 3385-3387) „Much of Silvester’s disputation concerns the fact that God incarnate suffered death upon the cross.“³¹⁷

Daneben wird auch eine zentrale Glaubenswahrheit des Christentums angesprochen: die Überwindung des Todes durch Jesus, durch die auch die Vorstellung einer Trennung kreatürlichen Todes und drohender ewiger Verdammnis möglich wird. Der Sündenfall der Menschen hat eine solche bedingt:

„als Adam den apfel gâz / het und dar umbe und durch die nôt / lac allez menschlich künne tût, / sus muoste mit der vaste sîn / Krist, unser lieber trehtîn, / den liuten allen wider geben / ein staetic unde ein êwic leben. / In solher mâze als alle die / den grimmen tût erwurben hie / die von Adame kâmen, / sus vunden unde nâmen / daz leben alle die vür wâr / der lîp in deme toufe klâr / vil schöne wart geboren wider / unde ir bluot und ouch ir lider / in selben gar ze gueote / gesellet hânt dem bluote / und ouch dem vleische Kristes, / der mit der kraft sîns listes / den leiden tiuvel überwant. / er gab mit sîner edeln hant / uns daz paradîse wider / unde entslôz die porte sider / des lebens êweclîche / dort in dem himelrîche.“ (S 3530-3554)

„Adam / wart von dem tiuvel überstriten / und die den tût dar umbe lîten / die von im sît geboren sint, / sus überwant der megde kint, / Marîen sun, den tiuvel hie / und mahte lebend alle die / der lîp von süntlicher art / in dem reinen toufe wart / kristenlichen widerborn. [...] got selbe sprichet offenbâr: `swer niht in dem toufe klâr / schöne widerboren wirt, / der muoz ersterben unde enbirt / des lebens êweclîche`; / wan von dem ertrîche / dem menschen ist geboren an / daz er dem tôde wahsen kann / und er verliesen muoz sîn leben.“ (S 3732 f.)

Adam und Eva und ihr Sündenfall haben den Tod in die Welt gebracht. Erst Jesus nimmt ihm den Schrecken. Jesus litt für die Menschen. Die Leiden Jesu werden aufgezählt, bis hin zu seiner Hinrichtung: „erhangen / ertoetet und dar nâch begraben.“ (S 4016-4017)

„er leit hie arbeit unde pîn / durch daz wir deste harter / alle strenge marter / êweclîche dort vermiten. / er hât den grimmen tût gelîten / dar umbe daz er âne spot / den strengen tût und sîn gebot / môht under sich

³¹⁶ Für den Vergleich mit Adam kommt erneut das Element des Todes ins Spiel, nämlich bezüglich der Erklärung, dass auch er, „Adam, der erden kint / von einer megde wart geboren.“ (S 3501-3502) Die Erde wird als solche betrachtet, da in ihr noch kein Verstorbener begraben wurde. „ouch war dar in begraben nie / kein tôter mensche dannoch, / dâ von si was ein maget noch.“ (S 3486-3488).

³¹⁷ Jackson: The legends, S. 326.

gezücken / und alsô gar verdrücken / daz uns sîn grimme swaere / vûrbaz kein schade waere. / die gnâde tet uns Jêsus Krist, / der gotes sun von himel ist.“ (S 4070-4082)
„er wart gegeben offenbâr / zeim offer an daz kriuze hêr / dar umbe daz er iemer mêr / vertilgen möhte mit gewalt / der liute sünde manicvalt [...] Krist leit des grimmen tôdes sêr, / dar umbe daz er âne spot / den strengen tôt und sîn gebot / müest under im gevangen haben. / dar nâch er schiere wart begraben, / dar umbe daz sîn heilic segen / der begrebde müeste pflegen, / diu sînen knehten hie geschicht. / ouch erstuont er, sô man giht, / durch daz er müeste wider geben / ein staetez unde ein vroelich leben / den tôten êweclîche, / er vuor ze himelrîche, / durch daz uns wûrden ûf getân / der himel tûr ân argen wân / und dâ bî ganzer vrôuden hort.“ (S 4476 f.)

Es wird von jüdischer Seite erneut hinterfragt, wie Gott solches Leid erfahren haben soll. Mehrmals wird gefordert: „reden unde strîten / von den swaeren zîten / und von der strengen arbeit / die got vor sîme tôde leit.“ (S 3641-3644)

Silvester aber entgegnet, dass nicht Gott, sondern Christus Leid und Tod erfahren hat. „Krist [...] an ein kriuze wart geslagen / um unser aller missetât / den tôt vûr uns geliten hat.“ (S 4031 f.)

Es bleibt den jüdischen Gelehrten aber unklar, wie zwar der menschliche Teil Jesu Leid und Tod erfahren kann, aber der göttliche nicht: „wie / möhte daz geschehen ie / daz diu menscheit unde ir art / gepînet unde ertoetet wart / und dâ bî diu gotheit / vor marterlicher arbeit / sô volleclichen wart behuot.“ (S 4117-4123) Silvester antwortet mit einem Vergleich mit Wolle und Kleid. (Vgl. S 4205 f.) Er macht deutlich, dass Gott vom Tod nicht betroffen ist.

In gewisser Weise könnte man hier auch eine implizite Definition der Verfassheit des christlichen Göttlichen in der Unmöglichkeit zu sterben, im Gegensatz zum Menschen erkennen.

„ze prîse dem vil werden gote, / der sunder ende and âne zil / rîhsen unde leben wil.“ (S 5220-5222)

Der Tod ist in der Religion des Christentums essentiell. Der letzte entscheidende Aspekt der Disputatio legt dies dar. Das Christentum erhebt den Anspruch, nicht nur über das Leben Kontrolle zu haben, sondern insbesondere die Überwindung des Todes für den Menschen erreicht zu haben. Die christliche Kirche erhebt den Anspruch, dass die „Gläubigen und die Verstorbenen [...] eine untrennbare Gemeinschaft“,³¹⁸ etwa in der Feier der Heiligen Messe, bilden.

Einer der jüdischen Gelehrten behauptet, einen Namen Gottes zu kennen, der Macht über Leben und Tod besitzt. Soll Gott geopfert werden, reicht es, dem Vieh einen bestimmten Namen Gottes zu sagen, damit es stirbt: „sô wart dâ gotes wille / gar offenlîche erzeiget: / gevellet und geveiget / wart daz viehe sâ zehant, / swenn im der name wart genant [...] wan swaz in hoeret nennen, / daz muoz den tôt erkennen.“ (S 4630 f.) Silvester hinterfragt, wie er den Namen erlernen könnte, ohne dass er „niht erstürbe dô.“ (S 4655) Auch das Lesen des Namens bringe den Tod. (Vgl. S 4700 f.) Man erklärt ihm das Prozedere, und es kommt dazu, dass man an einem Stier die Kraft des Namens demonstrieren will: „sweders name tuo mit kraft / sterben den vil grimmen stier / unde ertoete alhie diz tier.“ (S 4794-4796) Der Stier fällt tatsächlich zu Boden: „daz im enzwei daz herze spielt / und er des grimmen tôdes wielt.“ (S 4839-4840)

³¹⁸ Riedel: 'Himmel, Hölle, Fegefeuer', S. 145.

Doch Silvester weiß auch dieser Demonstration etwas zu entgegnen. Er verweist darauf, dass dazu, sollte dies tatsächlich eine Demonstration von Gottes Macht sein, auch die Fähigkeit gehöre, Getötete wieder zum Leben zu erwecken. Die Wiederbelebung des Opfertieres führt zur Bekehrung.

„ich bin des edeln gotes kneht / der mit sîme trôste / von dem tiuvel lôste / mangan lip besezzen. / ich hân des unvergezzen / daz er vil wunder schicket. vil tôten ist erquicket / in dem vil süezen namen sîn [...] der stier verloren hât sîn leben. / wird im daz wider niht gegeben / von dîner helfe nû zehant, / sô hât der leide vâlant / gemachet hie sîn gougelspil [...] swer lebendez dinc ertoeten kann / und die tugent nie gewan / daz er die tôten sache / lebende wider mache.“ (S 4890 f.)

„got selbe an dînen buochen seit / er toete eht unde mache / lebend alle sache, / er slahes unde heile wol. / sît er nû tugend ist sô vol / daz er tût unde leben / beide mac vil wol gegeben, / sô lâz uns alle werden schîn / daz in deme namen sîn / erstorben sî der grimme stier / und daz vil angestliche tier / der tiuvel habe ertoetet niht, [...] ob in habe ersterbet / des vil werden gotes name, / sô mache in ouch âne alle schame / in sîme name lebende / und von dem tôde strebende, / den im der name hât gegeben. / rûne im ein gesundez leben / in daz ander ôre nû / sît daz im in daz eine dû / den veigen tût gerûnet habest. [...] Und swie diz wunder hie geschicht / daz man den pfarren lebende siht / sô wirt erzeiget hie vür wâr / daz im der tiuvel offenbâr / hât den grimmen tût gegeben [...] ob Krist ûz tôten sachen / machet lebelichiu dinc, / daz ist der saelden ursprinc, / und wirt dar an bewaeret wol / daz man in gar billiche sol / êren hie vür einen got [...] daz leben dâ begünde / der tôte pfarre bî der vrist, / sô daz in lebende machte Krist, / die jûden liezen alle ir ê / und würden al [...] geloubic an den hêren touf“ (S 4950 f.)

Silvester will den „ohsen [...] der in dem tôde swebende / wart“ (S 5069 f.) im Namen Gottes wieder zum Leben erwecken. Dazu wird erneut Jesu Sieg über den Tod geschildert, dass er unter Pilatus ans Kreuz geschlagen wurde und unschuldig schwere Martern überstanden hat:

„swie dû sîst gelegen tût, / sô lebe in deme namen sîn. [...] leben ûf daz ende / daz dir von Kriste gordent sî.“ (S 5100)

Der Tod wird hier auch als etwas von Gott Vorherbestimmtes gezeichnet. Wesentlich ist aber das Moment seiner Überwindung, das nur dem christlichen Gott gegeben ist. Sowohl die Schilderung des Sündenfalls, des Martertods Jesu als auch die Abweisung einer Möglichkeit göttlichen Todes sind auf diesen Aspekt der Überwindung des Todes hin ausgerichtet. Die Disputatio beschäftigt sich mit einer, da für lebende Menschen nicht unmittelbar erfahrbar, „theoretischen“ Überwindung des Todes, in Form des ewigen Seelenheils. Dies benötigt die Vorstellung einer Erweiterung des kreatürlichen Todes, in der die Idee eines Seelenheils verwirklicht werden kann. Die Auseinandersetzung gipfelt dazu in der „tatsächlichen“ Überwindung des kreatürlichen Todes, in der dieser auch in seiner Körperlichkeit aufgehoben wird. Diese Fähigkeit und dieser „Umgang“ mit dem Tod kommen allein dem christlichen Gott zu.

Kirche und die Religion werden Orte des Heils, der Heilsverkündigung und zu Institutionen der Heilsvermittlung.³¹⁹ Die große Bedeutung der Überwindung des Todes wird in der Silvesterlegende deutlich. Die Gattung der Legende selbst kann als Teil eben dieser Heilsvermittlung betrachtet werden.

Deutlich wird dieser Aspekt auch, als in der Pantaleonlegende der heidnische Kaiser den Heiligen zur Konversion zwingen will. Der Kaiser versucht Pantaleon durch eine Todesdrohung zum Opfern an heidnische Götter zu bringen.

³¹⁹ Vgl. Schoberth: „Mitten im Leben ...“, S. 305.

„gedenke wie des tôdes pîn / vil manger hât erlitten hie / der ab den goten lobes gie / noch in niht wolte dienen mer“ (P 1158-1161) Pantaleon entgegnet. „swer hie gelegen tût / von dîner gote schulden ist, / den machet dort mîn herre Krist / mit sîner helfe lebende, / wan er wirt im dâ gebende / vrôud unde wünneclich gemacht.“ (P 1164-1169)

Dies kann aber nicht gelingen, da der Kaiser nur mit einer Angst vor dem kreatürlichen Tod drohen kann. Pantaleon ist wegen seiner Religion von der Angst vor dem kreatürlichen Tod durch die Vorstellung des ewigen Seelenheils komplett gelöst.

Der Kaiser versucht durch eine List an sein Ziel zu kommen, indem er lügt, er wolle auch von Pantaleons Lehrer lernen. Dies scheitert ebenso. Hermippus und Hermocrates lassen sich nicht, etwa durch die Versprechung weltlicher Güter als Lohn, dazu bewegen, Pantaleon zum Opfer an heidnische Götter zu überreden. (Vgl. P 1745 f.) Auch Hermolâus ist, wie Pantaleon selbst, zur Marter bereit. (Vgl. P 1710 f.) Als ein Bote dem Kaiser berichtet, dass die heidnischen Götterbilder zerstört wurden, (Vgl. P 1840 f.) tötet er darauf erneut Christen.

„der priester Hermolâus / und die zwêne brüoder sîn / die muosten angestbaeren pîn / dâ lîden vil gemeine. / ir vleisch und ir gebeine / Maximiân hiez villen. / in wart durch gotes willen / vil manic marter an geleit, / ze jungest sluoc man unde sneit / in allen drîn ir houbet abe. / heinliche wurden si ze grabe / gevüeret vor den kristen / die stâlen si mit listen / und hiezen si bestaten sider.“ (P 1858-1872)

Der Kaiser versucht Pantaleon vorzulügen, dass sich Hermolâus, Hermippus und Hermocrates zum Heidentum bekannt hätten, und Pantaleon sich für sein Leben und eine Konversion entscheiden soll.

„vermît den angestbaeren tût / und kêre zuo dem lebetagen. / wiltu iht saelden hie bejagen, / sô tuo dich dîns gelouben abe, [...] daz ist mîn rât / wan ez dir an dîn leben gât, / ob du dich niht bekêrest / und si mit opfer êrest. [...] er begunde liegen / von den drîn marteraeren / er seite im daz si waeren / vil gar in sînen willen kommen: / dô was daz leben in benomen [...] ez was im [Pantaleon] in dem muote / von gotes geiste worden schîn / wie den gesellen allen drîn / von strenger marter wê geschach.“ (P 1884 f.)

Durch Gott erfährt Pantaleon aber vom Tod und der Marter der drei. Die Todesnachricht wird hier durch göttliches Eingreifen vermittelt. Daran markiert ist wiederum transzendente Macht über den Tod. Man mag anmerken, dass auch Meliur durch ihr Wissen über den Tod von Partonopiers Verwandtschaft besondere Einsicht hat. Doch dies ist anders begründet. Selbst ihr ist im weiteren Handlungsverlauf das Wissen über Partonopiers Lebendigkeit versagt. Ein solches könne nur göttlicher Instanz zukommen.

Dieser Aspekt der Überwindung des Todes wird auch am Umgang mit Krankheiten, Ärzten und Heilung deutlich.

Schon ab ca. Vers 210 der Pantaleonlegende wird klar, dass die Möglichkeit zu heilen, etwa ein Sterben zu verhindern, nur der Religion zugesprochen wird, nicht den Ärzten. Hermolâus bringt dies Pantaleon näher:

„er lêret dich die meisterschaft / diu mangem hilfet vür den tût / der in vil herzeclicher nôt / gedorret und geswarzet, / er ist der oberst arzet / der eines blingen ougen / erliuchten kunde tougen / und die tôten hiez erstân. [...] und lâ dich gerne toufen! / sô mahtu saelde koufen / und êweclîcher wunne lôn.“ (P 218 f.)

Pantaleon möchte dies bewahrheitet sehen. Es kommt auch tatsächlich zu einem Heilungswunder an einem Kind, das eine unliebsame Begegnung mit einer Schlange hatte, durch die Anrufung von Christus. Hierbei wird schon auf den Tod verwiesen.

„lâ dîne gnâde werden schîn. / sît daz du mit der gnâde dîn / maht heilen blinde unde lamen / und der tôte in dîme namen / vil schiere wirt erquicket,/ sô werde ouch hiute entstricket / diz kint von sîme twange“ (P 307-313)

Die Heilungswunder, und somit der Aspekt der Überwindung des Todes durch das Christentum, führen auch zu Bekehrungen zum Christentum. (Vgl. P 917)

Dies vollzieht sich auch, als der Kaiser eine weitere Heilung fordert. An dieser soll sich zeigen, welchen Glauben man ausüben soll. (Vgl. P 1010 f.) Das christliche Heilungswunder findet auch statt. Viele Heiden lassen sich bekehren, von denen der Kaiser aber viele töten lässt. Auch hier wird wieder der himmlische Lohn betont, den ihre Seelen zu erwarten haben.

„vil heiden wart bekêret / die sich geswinde touften / und mit ir marter kouften / den êweclichen gotes lôn. / sus haete dâ Pantaleôn / gewonnen mange sêle gote, / die der keiser mit gebote / lie von dem lîbe scheiden.“ (P 1116-1123)

Diesen Lohn garantiert nur das Christentum, so ist auch die Pantaleonlegende von dieser Vorstellung durchzogen.

6. Tod und Weltlichkeit

Neben der religiösen Komponente hat der Tod auch wesentliche weltliche Auswirkungen. Der Todesfall einer Person ist für die Überlebenden ein entscheidender Einschnitt. Erbfälle beeinflussen nicht nur das Gemüt der Trauernden, sondern haben auch unmittelbare Konsequenzen auf den Lebensentwurf. Auch die weltliche Herrschaft spricht sich ein Entscheidungsrecht über Leben und Tod zu. Todesurteile werden als Strafe verhängt. Nicht nur als (Rechts-)Entscheid kann eine Tötung in weltlichen Belangen relevant werden, sondern auch als Durchsetzungsmittel strebt man die Tötung eines Einzelnen an, durchaus jenseits eines größeren Kampfgeschehens. Das folgende Kapitel beschäftigt sich mit Fragen zu Erbe, Todesurteil und Tötung im Zweikampf.

6.1. Der Tod als Erbfall für Hinterbliebene

Todesfälle sind nicht ausschließlich mit emotionalen Reaktionen verbunden. Nicht nur die Trauer an sich muss in den Blick genommen werden, befasst man sich mit diesem Thema. Es ergeben sich in der Lebenswelt der Hinterbliebenen mitunter weitreichende unmittelbare Folgen.

Ein Todesfall hat vielfältige Auswirkungen. In Bezug auf die ausgewählten Texte sollen sowohl neben emotionalen auch soziale Folgen für Hinterbliebene berücksichtigt werden.

Soziale Folgen kommen besonders beim Tod von Verwandten für den erbberechtigten Hinterbliebenen zu tragen. Dieser erfährt oft einen „Statusübergang.“³²⁰

„Durch die patrilineare Erbfolge ist der Statusübergang [...] männlich markiert.“³²¹ Der Genderaspekt, der bezüglich der Klage als Trauerausdruck schon angesprochen wurde, spielt auch hinsichtlich anderer Aspekte eine Rolle. In Bezug auf „Erec“ erkennt Elke Koch die Klage der Königin nicht nur als emotionalen Ausdruck der leidvollen Situation, sondern als

³²⁰ Koch: Inszenierungen von Trauer, S. 148.

³²¹ Koch: Inszenierungen von Trauer, S. 154.

„geschlechterspezifisch normiertes Verhalten.“³²² Ihr bietet sich im Gegensatz zu Erec keine aktivere Handlungsmöglichkeit über diese Ausdrucksform hinaus.

Diese Frage von weiblicher Handlungsmöglichkeit wird angesichts der Witwe³²³ und ihrer Tochter in „Der Schwanritter“ besonders virulent. Während Hans Martin Schaller in seinem Aufsatz zum Sterben von Herrschern zur Vorbereitung auf den Tod auch die weltliche „Ordnung seiner irdischen Angelegenheiten [...] vor allem der Regelung der Nachfolge“³²⁴ zählt, ist es gerade dieser Aspekt des Todes, der im Text Konrads zum Konfliktpotential wird.

In Texten wie „Das Herzmaere“ spielen Fragen von Erbfolge, Genealogie und (politischen³²⁵) Rechten trotz zweier Todesfälle keine Rolle. Im Text „Der Schwanritter“ rückt dieser Aspekt aber in den Vordergrund.

Was ein Todesfall für die Hinterbliebenen bedeuten kann, klingt auch in „Partonopier und Meliur“ und im „Engelhard“ an.

Partonopier wird als Sohn von Lucrete und „von erbescheffe / grâve zAngies und ze Bleis“ (PM 276-277) eingeführt. Partonopiers Rückkehr in die Heimat wird mitbegründet durch einen Todesfall. Er kann sein „gefährdetes Erbe Blois“³²⁶ befrieden und seine Herrschaft sichern. Die Nachricht von dem Todesfall erhält er von Meliur.

Sie ist über die Vorkommnisse in Partonopiers Heimat unterrichtet und berichtet ihm unter Tränen, dass Vater und Oheim verstorben sind: „dîn vater und dîn oeheim, / die beide sint gelegen tût / und hebet sich dâ michel nôt / umbe ir guot und umbe ir lant.“ (PM 2848-2851)

Es bleibt unklar, ob und wann Meliur diese Todesnachricht ohne ein Fragen Partonopiers überbracht hätte. Über die näheren Umstände des Ablebens wird nichts berichtet. Allerdings folgt sofort an die Todesnachricht die Information, dass das Land und somit auch Partonopiers Erbe in Bedrängnis ist. Die Notwendigkeit, sein Erbe zu verteidigen (Vgl. PM 2875) ist es auch, was Meliur veranlasst, Partonopier abreisen zu lassen. Er soll seinem Land helfen, mit ihrer Unterstützung. Mit dem Todesfall unmittelbar verbunden ist die Erbverantwortung.

Dass Partonopiers Reaktion als eine dreifache zu bezeichnen ist, wurde bereits erläutert.

Todesbedingte Trauer und Sorge um das gefährdete Erbe treten aber hinter den dritten Aspekt, dem der Trennung von Meliur, zurück. In der Heimat liegt der Fokus aber auf dem Aspekt des gefährdeten Erbes, die Verlusttrauer ist weniger bedeutend.

Die Mutter von Partonopier weint vor Liebe, als sie Partonopier lebend erblickt. (Vgl. PM 3178) Auch in ihren Worten scheint die Todesnachricht der Dringlichkeit der Situation des Landes

³²² Koch: Inszenierungen von Trauer, S. 169.

³²³ Zur prekären rechtlichen Stellung der Witwe in der Literatur des Mittelalters siehe auch Gerhards: Das Bild der Witwe, S. 160 f. Auch Meliurs Stellung als „Erbtochter“ wurde in der Sekundärliteratur analysiert. (Vgl. Schulz: Ehrechtsdiskurse, S. 65 f.)

³²⁴ Schaller, Hans Martin: Der Kaiser stirbt. In: Borst, Arno (Hg.): Tod im Mittelalter. Konstanz: Univ.-Verl., 1993. (Konstanzer Bibliothek 20) S. 59-77. S. 61-64.

³²⁵ Natürlich ist der Begriff der Politik in seiner heutigen Bedeutung nicht ohne weiteres auf die Epoche des Mittelalters übertragbar. (Vgl. Brepols Publishers: Lexikon des Mittelalters, J.B. Metzler, Vol. 7, cols 61-64.) In diesem Rahmen wird der Terminus in einer allgemeineren Bedeutung von Aspekten der Herrschaft und Öffentlichkeit verwendet.

³²⁶ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 228.

untergeordnet: „sun [...] der künfte dîn / bedarf diz lant ze rehter nô. / dîn vater ist nu leider tôt / und dîn oeheim, wizze Krist, / dâ von diz rîche in kumber ist / gevallen und gesliffen.“ (PM 3194 f.) Die Todesnachricht steht nicht am Beginn ihrer Worte, sondern die Notwendigkeit seiner Hilfe. Nach der Todesnachricht wird auch sofort angeschlossen, was dies für das Land bedeutet, und im Folgenden auch noch genauer ausgeführt.

Neben dem materiellen Aspekt eines Erbes tritt natürlich auch eine emotionale und soziale Komponente hinzu. Nicht nur Güter und Besitz werden vererbt, sondern mit der Herrschaft auch eine soziale Aufgabe, die Ansprüche an die Persönlichkeit des Erben stellt. Die Annahme des Erbes und die Sicherung der Herrschaftsansprüche können somit im Kontext des Aufstiegs bzw. der Profilierung gesehen werden, die der Protagonist zu vollziehen habe.³²⁷ Zwar stellt der erfolgreiche Erbantritt keinen Endpunkt dar, jedoch einen wesentlichen Schritt.

Der Tod des Vaters von Dietrich eröffnet nicht nur eine neue Handlungsdimension für die Liebeshandlung, sondern stellt auch die Person Dietrich vor eine wichtige Entscheidung.

„der fürste dâ von Brâbant, / des ir ze vater muostet jehen, / der ist nû lange tôt gesehen, / und ist daz herzogentuom / und al sîn fürstelicher ruom / mit ein ûf iuch gevallen. / dar umbe sult ir wallen / wider heim gar balde dan [...] ir [dienestman] muot der ist alsô gewant, / ob ir niht balde komet dar, / daz si gedenkent etewar / zeinem herren sich gehaben. / daz ir nû lange sît begraben, / seht, daz ist ir aller wân. / si wellent des gelouben hân, / ob ir noch lebendic waerent.“ (E 1342 f.)

„wan ich bin ûf der erden / gevallen in vil klagende nô. / mîn vater ist mir leider tôt, / der rîche fürste von Brâbant, / und muoz ich erben sîniu lant / und daz herzogentuom. / al sîn fürstelicher ruom / ist gevallen ûfe mich. / dâ von ich, trûtgeselle, dich / vaste und inneclîche man / daz dû mit mir kêrest dan / wieder heim ze lande nû.“ (E 1410-1421)

Ein Bote überbringt die Nachricht ohne besondere Trauerbekundung, aber mit Bestätigung in Briefform. Im Fokus steht das Erbe des Sohnes. Dietrich jedoch fokussiert mehr auf die unmittelbaren Folgen für seine Freundschaft mit Engelhard. Dietrich äußert, er würde lieber sein Erbe nicht antreten, als Engelhard zu verlassen, (Vgl. E 1505) nimmt aber schließlich, auch als Engelhard nicht mit ihm gehen will, sein Erbe an und verlässt den Hof allein. Der Tod des Vaters hat für den Erben auch hier gravierende Auswirkungen auf seine soziale Identität und seine Lebensführung. Dietrich muss sich zwischen der Treue zu seinem Freund Engelhard und dem Antritt seines Erbes entscheiden.

6.1.a. Das Erbe in „Der Schwanritter“

Anlass für die geschilderten Begebenheiten in „Der Schwanritter“ ist ein Todesfall. Dieser Todesfall führt zu dem der Handlung zugrundeliegenden Erbstreit.

Bei dem vorliegenden Text liegt der Todesfall schon zurück. Die Witwe und ihre Tochter schildern diesen Umstand vor dem Herrscher nur kurz „und ist dâ leider tôt beliben.“ (SR 477) Der Tod ist unbestritten: „sît daz mîn bruoder tôt gelegen / nu jensît meres leider ist.“ (SR 504-505) Beide Parteien der Hinterbliebenen drücken Bedauern über diesen Umstand zumindest mittels eines „leider“ aus. Emotionale Trauerreaktionen sind nicht der Fokus des Textes. Es geht um die Erbstreitigkeit.

³²⁷ Vgl. Kokott: Konrad von Würzburg, S.232.

Diese Akzentuierung des Themas erklärt sich auch aus dem Entstehungszusammenhang des Textes.

Zu Funktionalisierung, realhistorischer Relevanz und Genealogie³²⁸ des Schwanritter Stoffes wurde in der Sekundärliteratur kontrovers diskutiert.³²⁹ Hierüber soll kein Urteil erfolgen. Es ist aber festzuhalten, dass der Text nicht als Wiedergabe realhistorischer Rechts- oder Erbpraxis betrachtet werden kann, wie im folgenden Kapitel zum Gerichtskampf noch erläutert wird. Kokott resümiert, dass Elemente, wie der ritterliche Zweikampf, sich zwar auf gesellschaftliche Realität beziehen, der Text aber für den Rezipienten in erster Linie als Fiktion zu begreifen gewesen sei.³³⁰ Der Konflikt zwischen schriftlichem Erbrecht und Gewohnheitsrecht wird auch als in der Historie verankert betrachtet.³³¹

6.1.b. Erbrecht als Substitutionsmöglichkeit für Körperpräsenz?

Auf die Problematiken, den Rechts- oder Erbanspruch wahrzunehmen, wurde bereits hingewiesen. Stets ist ein Ortswechsel des Erbberechtigten unumgänglich. Er muss körperliche Präsenz zeigen.

In einer Kultur, deren „Kommunikation von einer face-to-face Situation geprägt“³³² war, ist der Rechtsanspruch einer Person, die nicht nur räumlich absent ist, sondern auch tatsächlich verstorben, besonders prekär zu werten. Diese Idee eines Rechtsanspruchs, der über den Tod hinaus wirksam ist, bedingt den Hauptkonflikt in „Der Schwanritter“.

Im Hinblick auf die Analyse des Textes „Der Schwanritter“³³³ folge ich den Deutungen in Peter Strohschneiders Artikel, da sich dessen Analysen gut in die Beobachtungen zur Thematik des Todes in diesem Text einfügen. Peter Strohschneiders Artikel zeigt, „wie im Medium literarischer Kommunikation das mündliche und schriftliche Erzählen vom Körper und von seinen Darstellungsmodi reflexiv wird.“³³⁴ Strohschneider beleuchtet dabei vor allem genealogische rechtliche Fragen. Elemente von Konrads von Würzburg Text werden zwar klar als Elemente des Lohengrin Mythos identifiziert, Strohschneider aber argumentiert schlüssig, dass eine Analyse wesentliche Differenzen aufzeigt. Eine Verbindung zum Gral unterbleibt. Konrads Schwanritter bleibt anonym und geschichtslos.³³⁵ Während anderen Gattinnen Lohengrins genealogisches Wissen vermittelt wird, sie also eine Statusdefinition erhalten, bleibt die Herzogin bei Konrad

³²⁸ Zur Darstellung genealogischen Herkommens siehe auch Graf, Klaus: Genealogisches Herkommen bei Konrad von Würzburg und im "Friedrich von Schwaben". In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 285-295. S. 287.

³²⁹ Vgl. Kokott: Konrad von Würzburg, S. 18 f.

³³⁰ Vgl. Kokott: Konrad von Würzburg, S. 22.

³³¹ Vgl. Kokott: Konrad von Würzburg, S. 27.

³³² Kasten: Einleitung, S. XVII.

³³³ Datiert etwa in die Jahre 1256/1257. (Vgl. Strohschneider, Peter: Ur-Sprünge. Körper, Gewalt und Schrift im „Schwanritter“ Konrads von Würzburg. In: Wenzel, Horst (Hg.): Gespräche - Boten - Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter. Berlin: Schmidt, 1997. (Philologische Studien und Quellen 143).S. 127-154. S. 128.)

³³⁴ Wenzel, Horst: Einleitung. In: Wenzel, Horst (Hg.): Gespräche-Boten-Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter. Berlin: Schmidt, 1997. (Philologische Studien und Quellen 143). S. 9-21. S. 17.

³³⁵ Vgl. Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 131.

ohne Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Schwanritters zurück.³³⁶ Dies ist wesentlich, da es die Elemente der Lohengrin Tradition in einen anderen Kontext rückt. „Konrad ersetzt [...] das für die Lohengrin-Tradition kennzeichnende Problem `Heirat-Ebenburt` durch ein ganz anderes: Eine Erb- und Herrschaftskonkurrenz, in welche Witwe und Tochter Gottfrieds mit dessen Bruder um die legitime Brabanter Herrschaftsfolge streiten.“³³⁷

Damen und Ritter treten sich nicht in einer Opfer- und Täterrolle³³⁸ gegenüber. Sie sind Konkurrenten mit plausiblen Rechtsansprüchen. Dies betont die Frage der Rechtmäßigkeit des Erbes des Verstorbenen.

In diesem, vom Lohengrin Mythos differenzierten Kontext, ist nun auch die Todesthematik prominenter.

Gerade in „Der Schwanritter“ wird deutlich, wie sehr Recht und seine Durchsetzung an einen Körper, insbesondere einen lebenden Körper, gebunden ist.

Der Verstorbene, Herzog Gottfried, versucht seinen Herrschaftsanspruch in Form von Verfügungsgewalt über sein Land und Besitztum über den Tod hinaus zu erweitern. Es gibt also Konzepte und Schemata, die dafür sorgen sollen, dass die Wünsche einer Person auch nach dem Tode Einfluss ausüben können. Der Herzog versucht, sein Erbe noch vor seinem Kreuzzug zu regeln. (Vgl. SR 465 f.) Er antizipiert die Möglichkeit seines Todes und handelt vorausschauend. Doch in diesem Fall ist dieses Konzept brüchig.

Der Herzog versucht mittels schriftlicher Dokumente sein Erbe zu regeln, „hantvesten“ und „brieve“ (SR 149) werden aber keineswegs uneingeschränkt akzeptiert. Auch die Berufung darauf, dass andere Personen über den Willen des Herzogs Bescheid wissen, hilft nicht weiter.

Der Versuch, die verbrieften Rechte weiter zu untermauern, scheitert vor den Ansprüchen des Bruders von Gottfried.

„und wizen ez die liute noch / gelfiche und algemeine, / daz uns der fürste reine / Gotfrit sîn lant besitzen hiez / und uns Brâbant zeim erbe liez.“ (SR 464-468) „daz wizen die lantliute wol / und manec herre tugentvol, / vor den geschehen ist daz dinc, / daz uns des landes umberinc / Gotfrit ze rehtem erbe liez, / und unz Brâbant besitzen hiez, / ob er niht wider quaeme. / gebaere und ouch gezaeme / was dannoch sîner frîen hant, / daz er sîn gelt gaeb und sîn lant.“ (SR 591-600)

Der Bruder Gottfrieds beruft sich darauf, dass nur ein männlicher Erbe akzeptabel ist.

„Gotfrit der <liebe> bruoder min / ist âne sun gescheiden hin; / dâvon <sô> heize ich unde bin / sîn erbe gar mit rehte, / wand ime <ist> von geslehte / nieman sô nâhe sippe als ich.“ (SR 518-523)

Der Bruder argumentiert gegen den schriftlich festgehaltenen Wunsch des Verstorbenen mit Berufung auf Verwandtschaftsbeziehungen. Ob der Bruder tatsächlich von Erbansprüchen abgelassen hätte, gäbe es einen erbberechtigten Sohn, kann nicht gesagt werden, aber die Lage

³³⁶ Vgl. Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 132 f.

³³⁷ Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 138.

³³⁸ Vgl. Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 138.

der Frauen gestaltet sich derart prekär, da ihnen im Grunde ein lebender männlicher Körper zur Durchsetzung fehlt.³³⁹

Der Bruder beruft sich auch explizit nicht nur auf sein Erbrecht als Mann, sondern auch auf „seine Fähigkeit, als Mann, Kontrolle über das Land auszuüben.“³⁴⁰

Für Frauen ist ein lebender Körper jedoch kein integraler Vorteil in der Rechtsdurchsetzung. Sie sind in ihrem Handlungsrahmen in diesem Text an anwesende, lebende männliche Körper gebunden. Die „hantvesten“ und „brieve“ (SR 149) des verstorbenen Gatten und Vater genügen nicht. Zuerst versuchen sie durch die Richterfigur des Herrschers vor Ort³⁴¹ ihr Anliegen durchzusetzen. Es gelingt aber erst mittels der Person des Schwanritters. Dies stellt für sie „das einzig mögliche Rechtsmittel“³⁴² dar.

Das Problem der Erbfolge bricht vor allem hervor, weil Herzog Gottfried ohne Sohn verstorben ist. Sein Bruder beansprucht die Herrschaft mit Betonung einer agnatischen³⁴³ Tradierung von Land und Herrschaft in Brabant. Die Ansprüche von Witwe und Tochter als cognatische³⁴⁴ Erben beziehen sich auf eine „Ausnahme“ von Norm.³⁴⁵ Diese Ausnahme wird durch die Entscheidung Gottfrieds über das Erbe begründet. Der Normenkonflikt beinhaltet die Frage, „ob die Sachentscheidung aufgrund allgemeinverbindlicher Normen zugunsten des Sachsen oder aufgrund einer Ausnahmeregelung im Sinne der Herzogin zu treffen sei.“³⁴⁶ Der Bruder Gottfrieds beruft sich auf tradiertes Recht („consuetudo“³⁴⁷), welches in einer oralen Rechtskultur verankert ist. Der Herrschaftsanspruch der Frauen stützt sich aber auf das Erbe als fürstlichen Rechtssetzungsakt. Dieser ist schriftlich festgelegt. „Der sächsische Fürst, gewissermaßen der Geduld des Beschreibstoffes mißtrauend“,³⁴⁸ bestreitet dessen Gültigkeit. Peter Strohschneider verortet den Bruder in einem Rechtssystem, das Recht an Gewaltfähigkeit und den adeligen Körper bindet. Ein Rechtssystem aufbauend auf körperabstrakter Schrift ist ihm fremd. Es ist eben der Mangel des „Fürstenkörpers“³⁴⁹ des Verstorbenen, der die Regelung der Herrschaft erschwert.

³³⁹ Auch Stephanie Cain Van D'Elden weist auf die Bedeutung der Ausübungsgewalt von „male strength“ (Van D'Elden, Stephanie Cain: Does Might Make Right? The Schwanritter by Konrad von Würzburg. In: Busby, Keith (Hg.): Courtly literature. Culture and context. Amsterdam: Benjamins, 1990. (Utrecht publications in general and comparative literature 25). S. 549-561. S. 551.) hin, wenn sie der Frage des Verhältnisses von Gewalt und Recht nachgeht.

³⁴⁰ Van D'Elden, Stephanie Cain: Das Erbrecht in Konrads von Würzburg "Schwanritter". In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 227-238. S. 229.

³⁴¹ Erst nach Klärung verlässt dieser den Ort wieder. „Nu daz der hof ein zil gewan, / dô fuor der künece Karle dan/ mit êren aber anderswar“. (SR 1349-1351) Zur Deutung des gewählten Gerichtsorts siehe auch Ritscher, Alfred: Das Recht und die Politik Rudolfs von Habsburg im Spiegel des „Schwanritters“ Konrads von Würzburg. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 239-250. S. 247 f.

Zur Problematisierung der Thesen Alfred Ritschers siehe Neudeck: Erzählen von Kaiser Otto, S. 271 f.

³⁴² Van D'Elden: Das Erbrecht, S. 229.

³⁴³ Vgl. Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 140.

³⁴⁴ Zu Aspekten von agnatischem und cognatischem Erbe siehe auch Ritscher: Das Recht und die Politik, S.243, 248.

³⁴⁵ Vgl. Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 140-141.

³⁴⁶ Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 141.

³⁴⁷ Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 142.

³⁴⁸ Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 144.

³⁴⁹ Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 145.

Eine mögliche Substituierung durch Schriftdokumente gelingt in diesem Text, wie schon festgehalten, noch nicht. Auch Strohschneider hält die Unerlässlichkeit der Zeugen fest. Das Recht kann noch nicht abgespalten vom fürstlichen Körper durchgesetzt werden. Die „körperliche Präsenz von Zeugen“³⁵⁰ ist notwendig, um die Schrift rechtlich zu stärken. Dies noch ungeachtet dessen, dass *briefe* und *hantvesten* auch mit körperlicher Präsenz in Form der Zeugen³⁵¹ ihr festgehaltenes Recht nicht durchsetzen können.

Strohschneider verortet hierbei einen Wandel. Der Text zeigt den Konflikt zweier Rechtssysteme. Der Bruder des Herzogs beruft seinen agnatischen Erbenspruch auf oral tradiertes Recht, das an den Körper und dessen Gewaltfähigkeit und somit situativ gebunden ist. Die Brabanter Frauen berufen ihren cognatischen Anspruch auf das Erbe als Ausnahme von diesem und zeigen so ein Rechtsverständnis, das situationsabstrakt ist und seine Legitimität nicht aus Gewaltfähigkeit und körperlicher Präsenz bezieht. Die Legitimität von Recht geht vom Körper auf die Schrift über. Dabei wird nicht vergessen, dass es aber erst die Kraft eines feudalen Körpers ist, die des Schwanritters, die eben die Gültigkeit des schriftlichen Erbenspruches durchsetzt.³⁵²

Dieser Körper wird als Wunder in den Text eingeführt. Der Wechsel der Rechtssysteme wird also durch metaphysisches, göttliches Eingreifen gestützt. Die zur Durchsetzung notwendige „physische Interaktion der ritterlichen Körper ist Medium eines metaphysischen Eingriffs in die Geschichte.“³⁵³

Eine Erläuterung der Herkunft des Schwanritters verwehrt der Text jedoch.

In der zweiten Texthälfte, nach dem Erbstreit, bricht das Problem mit dem Fragetabu erst mit dem Generationswechsel, also einem Erbfall, hervor. „Man sieht, daß die Herzogin nicht nur aus Gründen der Logik des Erzählens fragen muß.“³⁵⁴ Sie argumentiert, um ihrer Kinder willen nach der Herkunft ihres Gatten zu fragen. Nimmt man dies als absoluten Fragegrund an, geht es hierbei um Grundregeln adeliger Identitätsbildung und feudaler Konsolidation. Während die „Qualifikation“³⁵⁵ des Gatten den Augenzeugen seiner Ankunft noch augenscheinlich ist, wird antizipiert, dass die Legitimität des Adels der Kinder in Frage gestellt werden wird.

Im Hinblick auf die Todesthematik bedeutet dies, dass erst die Frage, wie nach dem Tod, dem „Abwesendwerden“ der älteren Generation, der Rechtsanspruch der Kinder darüber hinaus gesichert werden kann, den Tabubruch auslöst. Wenn Peter Strohschneider davon spricht, dass

³⁵⁰ Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 146.

³⁵¹ Elisabeth Martschini weist in Zusammenhang mit diesen Zeugen auf die genau Formulierung hin. „Wichtig erscheint mir auch das Wörtchen *noch* in Vers 464, denn es ruft ein Wissen auf, das 'noch' in den Köpfen der Menschen gespeichert ist, in Zukunft aber womöglich vergessen werden kann und dann zur Authentifizierung und Legitimierung der Urkunden, auf die die Herzogin bald zu sprechen kommen wird, nicht mehr zu Verfügung steht.“ (Martschini, Elisabeth: Schrift und Schriftlichkeit in höfischen Erzähltexten des 13. Jahrhunderts. Diss. masch. Wien, 2012. S. 372.) Auch die Sterblichkeit der Zeugen könnte hier ein relevantes Faktum sein, das angesprochen wird. Nicht nur Vergesslichkeit, sondern auch der Tod ist eine potentielle Bedrohung dieser Art der Legitimierung. Zeugen haben zwar körperliche Präsenz, gerade diese Körperlichkeit und damit Sterblichkeit birgt eine gewisse Problematik.

³⁵² Vgl. Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 147-148.

³⁵³ Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 151.

³⁵⁴ Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 134.

³⁵⁵ Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 135.

Genealogie keine Ordnung des Blutes, sondern mehr eine des Wissens ist und dessen Bindung an diese die medialen Modalitäten „der kommunikativen Prozessierbarkeit von Wissen im Mittelalter“³⁵⁶ untersucht, kann dies genauso auf die Fragen von Erbe und Tod bezogen werden. Die wesentliche Frage ist, wie der Rechtsanspruch auf die folgende Generation ausgeweitet werden kann.

Der Mangel eines männlichen Erben bedingt ein anderes Konzept, das die Weitergabe genealogischen Wissens ermöglicht.

„Dieses Konzept bringt eben jenen Übergang zum neuen, personalen, körperabstrakten und verschriftlichten Recht zur Geltung, den der erste Teil des Textes erzählt. Insofern beruht die cognatische Kontinuität der neuen Genealogie ironischer Weise auf der Ausschaltung der ‚Genealogie‘ des [...] körpergebundenen, alten Rechts.“³⁵⁷

Der Rechtsanspruch des Herrschers muss durch eine andere Form der Erbregelung über seinen Tod wirksam ausgeweitet werden.

Die Schriftstücke, die Witwe und Tochter vorweisen, sowie die Berufung auf das Wissen und die Befürwortung durch andere Personen können aber im juristischen Sinne nicht als ein Testament begriffen werden. Witwe und Tochter haben schriftliche Hinterlassenschaften „in causa mortis (im Falle seines Todes)“³⁵⁸ des Verstorbenen. Die letzte Verfügung des Mannes über seine Hinterlassenschaft im Todesfall ist ein „rechtmäßig aufgesetzter Vertrag, nicht ein letzter Wille oder ein Testament, und daher sogar bindender als ein Testament, das Gegenstand des Erbrechts wäre. Die Urkunde selbst sei ein unwiderrufbarer Beweis ihrer Sache. Sie [Witwe] bekräftigt ihr Argument mit dem Hinweis darauf, daß ihr Mann zur Zeit des Vermächtnisses entsprechend germanischem Recht in der Lage gewesen sei, die Kontrolle über den Besitz fortzuführen, wenn er dies gewollt hätte.“³⁵⁹ Folgt man diesen Ausführungen, ist selbst für eine Verfügung, die über den Tod der Rechtsperson wirksam sein soll, der Aspekt eines männlichen lebenden Körpers bedeutend.

Trotz der Problematiken in der Durchsetzung betrachtet Stephanie Cain Van D'Elden, die den juristischen Aspekt als zentral³⁶⁰ für den Text bewertet, die vorgeführte juristische Argumentation auch als „großen Sprung nach vorne in der Gerichtsbarkeit.“³⁶¹ Der Erbanspruch des Bruders, der durch das Gewohnheitsrecht vertreten wird, kann potentiell durch einen Vertrag aufgehoben werden. „Geschriebenes Recht ersetzt nun mündliche Überlieferung oder landesüblichen Brauch“³⁶² Das Fehlen eines lebenden männlichen Körpers zur Durchsetzung des geschriebenen Rechts bleibt aber noch als Problematik präsent.

³⁵⁶ Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 136.

³⁵⁷ Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 152.

³⁵⁸ Van D'Elden: Das Erbrecht, S. 229.

³⁵⁹ Van D'Elden: Das Erbrecht, S. 231.

³⁶⁰ Vgl. Van D'Elden: Das Erbrecht, S. 236.

³⁶¹ Van D'Elden: Das Erbrecht, S. 235.

³⁶² Van D'Elden: Das Erbrecht, S. 235.

6.2. Erbe in der Legende

In der Silvesterlegende wird der Aspekt des Erbes vom heidnischen Herrscher angesprochen. Tarquinius glaubt, Silvester sei der Erbe von Thymotêus: „er dâhte er haete guote habe / nâch sînem tôde gerbet hie.“ (S 298-299) Um das Erbe zu erhalten, droht er Silvester mit dem Tode. Dieser Erbenspruch besteht allerdings nicht und spielt außerhalb der wenigen Verse, die dies beschreiben, auch keine Rolle mehr. Der Vater von Alexius geht mit der Erbschaft recht freigiebig (Vgl. A 610 f.) im Sinne der christlichen milte um.

Nur in der Pantaleonlegende wird der Tod beider Eltern des Heiligen erwähnt. Außer dieser Erwähnung des Todes der Mutter und ihrer Religion wird aber keine emotionale Auswirkung auf den Heiligen geschildert: „mîn vater noch ein heiden ist / und was getouft diu muoter mîn. / diu muoz erstorben leider sîn / und ist nu lange tôt gelegen.“ (P 202-205) Nun könnte darauf hingewiesen werden, dass der Tod der christlichen Mutter den Bekehrerstatus des Heiligen möglich macht, der so nicht im christlich religiösen Umfeld aufwachsen konnte.

Der Vater Eustôrius von Pantaleon bekehrt sich zum Christentum (Vgl. P 455 f.) und wird getauft. (Vgl. P 690 f.) Nur wenige Verse darauf wird schon der Tod des Vaters erzählt. Diesem Ereignis werden weit weniger Verse gewidmet als der Schilderung, wie sich der Vater von seinem alten Glauben abwendet.

„Pantaleôns vater sît, / nam ein vil saelic ende. / ân alle missewende / gelac der edel herre tôt. / den geist den sante er unde bôt / mit vrôuden in den himmeltrôn. / und dô sîn guot Pantaleôn/ besaz und alle sîne habe“ (P 716-723)

Die Todesumstände werden genausowenig geschildert wie eine mögliche Trauer des Sohnes. Betont wird aber, dass seine Seele im Himmel aufgenommen wird.

Die Konsequenzen des Todes für den Sohn werden sogleich genannt: seine Erbschaft.

Pantaleon verteilt einen Teil des Gutes an die Knechte und den anderen Teil an die Armen. (Vgl. P 725 f.) Die Erbschaft beeinflusst Pantaleon also in keiner Weise. Sie zeigt aber, etwa durch die Almosengabe, weitere Attribute seiner Heiligkeit. Trauer über den Tod wird nicht als darstellungswürdig erachtet. Es wird mit der Schilderung der Hilfe, die den Kranken durch Pantaleon zuteil wurde, fortgesetzt. (Vgl. P 740 f.)

In der Welt der Legendenheiligen spielt das Erbe keine bedeutende Rolle. Das materielle Erbe wird hauptsächlich unter dem Aspekt der christlichen Nächstenliebe erwähnt. Soziale Folgen eines Erbes, eine Übernahme einer Herrschaft oder gesellschaftlicher Funktionen und Verpflichtungen spielen in der Legende keine Rolle. „The legend as a genre shows no interest in depicting the gradual development of individual traits of character.“³⁶³

Das weltliche Erbe findet zwar Erwähnung, auch unmittelbar nach einem Todesfall hat es aber für den christlichen Heiligen keine besondere Bedeutung. Im Genre der Legende kann eine doppelte Bedeutung von Erbe als „materielles Erbe“ und „Identitäts-Erbe“ nicht gefunden werden. Erbe hat

³⁶³ Jackson: The legends, S. 69.

keinen wesentlichen Einfluss, weder auf die Biografie des Heiligen noch auf die erzählte Handlung. Materielles Erbe dient nur zur Darstellung der Freigiebigkeit, der Milde einer Person.

6.3. Das Kindsoffer im „Engelhard“ - Erbe als Scheidepunkt von der Familie?

Horst Brunner betrachtet die Darstellung des ständischen Aufstiegs in Werken Konrads. Er bewertet „Engelhard“ als Text, der „geradezu als Geschichte eines erfolgreichen Aufsteigers“³⁶⁴ begriffen werden kann, ganz im Gegensatz zu „Partonopier und Meliur“, in dem dieser Aspekt eine andere Wertung erfährt. „Als Dietrich um der Freundschaft zu Engelhard willen auf sein Erbe verzichten will, redet dieser ihm den Gedanken als grôziu tumpheit (1520) aus; er weiß den Wert hervorragender Abstammung zu schätzen – seine Worte sind geprägt von der für ihn charakteristischen, auf gesellschaftlichen Aufstieg gerichteten Mentalität.“³⁶⁵

Trotz dieser beobachteten Divergenz wird Erbe an sich in beiden Texten als etwas Bedeutsames dargestellt. Dietrich tritt sein Erbe schließlich an, und für Partonopier wird die Rückkehr in die Heimat ebenso motiviert durch Schutz seines Landes. Obwohl in beiden Fällen eine Liebes- oder Freundschaftsbeziehung als aus der Figurenperspektive emotional relevanter dargestellt wird, gibt man dem Erbe den Vorzug. Engelhard hat angesichts seines Erbantritts keine Entscheidung zwischen unterschiedlichen emotionalen Bindungen zu treffen. „Engelhard nimmt Engeltrud als Ehefrau, und wenig später, nach des Schwiegervaters Tod, das Königreich in Besitz.“³⁶⁶ Dieser Erbfall wird dem Leser nur als Tatsache präsentiert, eine ausführlichere Schilderung unterbleibt hier. In der Sekundärliteratur wird auch auf eine Konkurrenz von Freundschafts- und Familienbeziehung im „Engelhard“ hingewiesen. Als Argument werden eben Dietrichs Überlegungen, sein Erbe nicht anzunehmen, angeführt, aber es wird auf den „Tod der Erben“,³⁶⁷ den das Kindsoffer darstelle, hingewiesen. Dies ist nicht unproblematisch.

Die Kinderopferung wird etwa von Elisabeth Schmid nicht nur als Treuebeweis angesehen, sondern auch als eine Zurücknahme der sexuellen Reifung der Knaben, die eine Gefährdung der Freundschaft darstelle. Nicht nur die Legendenvorlage, sowie die Assoziation des unschuldigen Blutes mit der Erlösung würden hier wirksam, sondern das Opfer von Engelhards „Leibesfrucht“ stehe auch unter anderem Vorzeichen. „Unter dem Aspekt des Gleichheitsprinzips [wäre], das Opfer, das Konrads Erzählung „Engelhard“ im Namen der Freundschaft abverlangt, die Rückgängigmachung seiner sexuellen Reife.“³⁶⁸ Auch Dietrichs Krankheit wird als sukzessives Herausfallen aus dem Familienverband gewertet. Nach dem Ende der Hilfe, die ihm durch Verwandte und Untertanen zu Teil wird, erfolge eine Lösung von bereits entpersonalisierten

³⁶⁴ Brunner, Horst: Genealogische Phantasien. Zu Konrads von Würzburg 'Schwanenritter' und 'Engelhard'. In: ZfdA 110, 1981. S. 274-299. S. 295.

³⁶⁵ Brunner: Genealogische Phantasien, S. 295.

³⁶⁶ Schmid, Elisabeth: Engelhard und Dietrich. Ein Freundespaar soll erwachsen werden. In: Brinker- von der Heyde, Claudia (Hg.): Familienmuster - Musterfamilien. Zur Konstruktion von Familie in der Literatur. Frankfurt am Main: Lang, 2004. (MeLis 1). S. 31-49. S. 32.

³⁶⁷ Bloh: „Engelhart der Lieben Jaeger“, S. 329.

³⁶⁸ Schmid: Engelhard und Dietrich, S. 49.

Beziehungen, auch der zu seiner Gattin.³⁶⁹ „Dem entspricht, dass die Kinder des Ehepaars (Engelhard und Engeltrud) lediglich unter dem Gesichtspunkt ihrer Opferung vorkommen.“³⁷⁰ Die Mutterliebe wird nur in einem Nebensatz erwähnt. Engelhard versucht, seine Tat unbemerkt von Engeltrud zu verüben.³⁷¹ Das vergossene Blut des Kinderopfers wurde in dieser Betrachtungsweise auch als Symbol für die Transferierung der „ursprünglich auf die Verwandtschaft rekurrierende Blutsverbindung [...] auf das Freundschaftsbündnis“³⁷² gedeutet. In anderen Texten der Amicus und Amelius-Tradition wird noch die gemeinsame Bestattung der Freunde geschildert. „Im Tode vereint haben die Freunde einen endgültigen Zustand von Gleichheit und Nähe erreicht.“³⁷³ Diese Betonung entfällt in Konrads Text. Außerdem ist eine derartige Abwertung der Familie nicht deutlich greifbar. Die Annahme einer Bedrohung der Freundschaft durch sexuelle Reife oder Familie im Allgemeinen ist problematisch, vor allem wenn man die Liebeshandlung als eigenes Exempel in der Gesamtheit einer *triuwe* Darstellung begreift. Auch von einer Rückgängigmachung sexueller Reife kann nicht gesprochen werden, da Engelhard selbst die Möglichkeit, neue Kinder zu zeugen (Vgl. E 6145 f.) in seine Überlegungen einfließen lässt. Eine Erbfolge etwa scheint nie bedroht zu sein. Außerdem ist nicht anzunehmen, dass nach Wiederherstellung der sexuellen Reife in Form der Wiederbelebung der Kinder der Freundschaft Schaden zugefügt wird.

Die Ansicht einer Konkurrenzsituation zwischen Familie und Freundschaft ist auch im Hinblick auf das Erbe Dietrichs problematisch. Auch wenn sich Dietrich nach dem Tod des Vaters einem Konflikt angesichts „mehrerer Verpflichtungen“³⁷⁴ gegenübergestellt sieht, bedeutet das Antreten seines Erbes letztlich keinerlei Abbruch für die Freundschaft. Trotz „Vorzugs“ der familiären Bindung zögert er nicht, die Stellvertretung im Zweikampf für seinen Freund einzunehmen.

Die Deutung des Textes oder die Identifizierung einer Didaxe sind nicht nur für diesen Aspekt problematisch, unterschiedliche Stoffbearbeitungen haben auch eine unterschiedliche Gewichtung auf Aspekte des *delectare* (Belehren) und des *prodesse* (Unterhalten) gelegt. Auch im Falle von Konrads Text wird beiden Aspekten in der Sekundärliteratur verschiedene Gewichtung beigemessen.³⁷⁵

Auch eine Einordnung des Kindsopfers kann nicht ohne Kontroverse erfolgen. Ob es sich hier um Mord, Tötung oder legitime Handlung zur Heilung handelt, kann schwerlich eindeutig klassifiziert

³⁶⁹ Vgl. Schmid: Engelhard und Dietrich, S. 45.

³⁷⁰ Schmid: Engelhard und Dietrich, S. 39.

³⁷¹ Vgl. Schmid: Engelhard und Dietrich, S. 38.

³⁷² Winst, Silke: Vergossenes Blut und gewonnene Identität. Gewalt und Vergesellschaftung in literarischen Texten um 1200. In: Heimann, Heinz-Dieter (Hg.): Weltbilder des mittelalterlichen Menschen. Berlin: Weidler, 2007. (Studium litterarum 12). S. 77-111. S. 107.

³⁷³ Winst: Vergossenes Blut, S. 103.

³⁷⁴ Cieslik, Karin: Probleme der Bestimmung sozialer und ethisch-moralischer Normen in der Literatur. Zum „Engelhard“ Konrads von Würzburg. In: Bräuer, Rolf (Hg.): Die deutsche Literatur des Mittelalters im europäischen Kontext. Tagung Greifswald, 11.-15. September 1995. Göppingen: Kümmerle-Verl., 1998. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 651). S. 121-135. S. 127.

³⁷⁵ Vgl. Feistner, Edith: Die Freundschaftserzählungen vom Typ `Amicus und Amelius`. In: Haupt, Barbara: Festschrift für Herbert Kolb zu seinem 65. Geburtstag. Bern: Lang, 1989. S. 97-131. S. 111.

werden. (II)legitime Gewaltakte würden auch in anderen mittelhochdeutschen Texten in Kauf genommen, um jeweilig favorisierte Beziehungsmodelle zu sichern, und auch in der Tradition der Freundschaftsgeschichte werde Gewalt als Opfer oder Tötung im Kampf als sinnvolle Form von Gewalt wahrgenommen.³⁷⁶ Besonders in Texten der Amicus und Amelius- Tradition werde Gewalt zum Durchsetzungsmittel der Wahl. Etwa wird der dubiose „Totschlag Hardrés die gerechte Gewalt gegen einen Teufelsanbeter; das Blutopfer der Kinder hat Gott selbst angeordnet“³⁷⁷. Bei Konrad von Würzburg hingegen wird die Problematik der Gewalt deutlicher. Der Totschlag im Zweikampf entfällt. Das Opfer der Kinder wird zwar auch durch Gott legitimiert, doch Engelhard braucht noch weitere Gründe, um das Opfer zu vollziehen. Außerdem befürchtet Dietrich, trotz dieses transzendenten Eingreifens in die Hölle zu kommen.³⁷⁸

Die Tötung der Kinder wird also nicht leichtfertig in Kauf genommen; trotz der Offenbarung dieser Heilungschance durch einen Engel. Dietrich und Engelhard führen einen ausführlichen Dialog, bevor Dietrich seinen Traum überhaupt erzählt. Er meint zunächst, er müsse „leben unde sin / verliesen“ (E 5938-5939), bevor er dies täte: „dû gaebest dîniu kindelîn / willeclichen in den tût / durch daz ich von ir bluote rôt / genaese an mîme fleische fûl“. (E 6002-6005)

Dietrich lehnt diese Möglichkeit der Heilung deutlich ab: „daz reht und diu natûre wert / daz iemen sîniu kindelîn / sterbe durch den willen mîn.“ (E 6022-6024) Er beteuert, dass er ohne das Zutun Engelhards gar nicht davon gesprochen hätte: „und haetestû mich niht sô vil / gebeten daz ich seite dirz, / ich waere tût, geloube mirz, / ê dir entslozen waere / von mir daz selbe maere.“ (E 6038-6042) Dietrichs Ablehnung wird noch dadurch betont, dass er Höllenqualen dem Tod der Kinder vorziehen wolle: „ê wolte ich in der helle baden / sunder ende und âne ziel [...] ich lieze ê mich zersnîden“. (E 6050 f.)

Nach der Tat bleiben die Zweifel. Dietrich fällt sogar in eine todesähnliche Ohnmacht: „daz er viel und ouch gelac / in âmaht nider und für tût“. (E 6302-6303) Er fürchtet um sein Seelenheil (Vgl. E 6310 f.) und beklagt die Tat Engelhards („daz dû dîner kinde leben / in den tût für mich gegeben“ (E 6325-6326)), da es für ihn außerdem unklar ist, ob so überhaupt eine Heilung zu erreichen ist. Engelhard ist in seinen Überlegungen zwischen der Tötung der Kinder und der Aufwiegung der Lebensgefahr, in die sich sein Freund begeben hat, unentschieden: „lâz ich den hie verderben / der sîn leben in den tût / für mich in einem kampfê bôt, / sô wirde ich triuwelôs benamen.“ (E 6120-6123) Ebenso beklagenswert erscheint es ihm aber, „ob ich toete disiu kint / diu von mînem lîbe sint.“ (E 6135-6136) Engelhard entscheidet sich schließlich für die Tötung der Kinder: „den kintên ich daz leben nim.“ (E 6191)

„Dieterich leb in der nôt / sô müezen mîniu kint den tût / beidiu von mir kiesen. / daz si den lîp verliesen, / des sol ich gerne flîzic wesen. / ir sêle ist immer dort genesen, / ob si daz leben hie verzernt, / mit ir bluote si genernt / sich selben vor der helle [...] jâ will ich biz an mînen tût / mit îsen zallen stunden / dar umbe sîn

³⁷⁶ Vgl. Winst: Vergossenes Blut, S. 104-105.

³⁷⁷ Winst: Vergossenes Blut, S. 104.

³⁷⁸ Vgl. Jackson, Timothy R.: Abraham and Engelhard. Immoral means and moral ends. In: Skrine, Peter (Hg.): Connections. Essays in honour of Eda Sagarra on the occasion of her 60th birthday. Stuttgart: Akad. Verl., 1993. (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 281). S. 117-126. S. 119.

gebunden / daz diu kint ze himele komen / unde ir bluot hie müeze fromen / dem ûz erwelten friunde mîn.“ (E 6145 f.)
„ich sol den liechten himelhort / koufen mînen kinden / und mit ir tôde enbinden / den besten friunt vil ûz erkorn.“
(E 6178-6181)

Engelhard führt mehrere Argumente für die Opferung seiner Kinder an. Er erklärt, dass die Kinder durch die Tötung, da sie ohne Sünde sind, in den Himmel kommen. Er nennt auch den Umstand, dass die Tötung von einem Engel vorgeschlagen wurde. Des Weiteren argumentiert er damit, dass er noch Kinder bekommen wird können; einen Freund von der Qualität Dietrichs jedoch nicht. Dietrich hat schließlich auch für ihn Ehre und Leben gewagt. (Vgl. E 6145 f.)

Das Kindsopfer ist also durch göttlichen Gehorsam und persönliche Beweggründe, von Treueverpflichtung bis hin zur Befürchtung, mit Schuld³⁷⁹ am Leid des Freundes zu sein, motiviert. Engelhard hat sich zwar zur Opferung entschieden, nicht aber, ohne vor der Tat zu zögern: „daz er sînen kinden zwein / daz leben wolte enpfloehen / durch daz er möhte erhoehen / Dieteriches herze. [...] in haete enzündet gotes geist / und der wâren minne gluot, / daz er sîner kinde bluot / verschûten gerne wolte.“ (E 6206 f.) Die Tötung will er heimlich vollziehen, während die Mutter bei einer Messe ist: „diu schoenen kindelîn / möhte nâch dem willen sîn / getoeten unde sterben. / er wolte si verderben / heimelîche [...] ûz sînen klâren ougen / liez er vil manegen heizen trahen / durch daz er si ze tôde slahen / wolte bî den stunden.“ (E 6231 f.) Engelhard zögert, doch „wart im gegeben / von gotes willen der gedanc / daz er si wolte ân allen wanc / erslahen unde toeten.“ (E 6278-6281)

Nachdem die Tötung vollzogen ist: „diu houbet er in abe schriet“ (E 6288) erfolgt auch die Heilung Dietrichs. (Vgl. E 6245) Engelhard fragt später nach den Kindern, als wüsste er nicht, dass sie „von siner hant gelegen tût“, (E 6367) und er findet sie auch lebend vor: „von dem tôde erquicket.“ (E 6385) Nur ein rotes Mal an den Kehlen erinnert an die Tötung.

Konrad von Würzburg habe sich, laut Edith Feistner, angesichts der Kindertötung einem Legitimierungszwang unterworfen gefühlt. Er betont stetig das Exzeptionelle dieser Handlung. Mit dem Blut der Kinder konfrontiert, wird Dietrich „ebenso ohnmächtig wie zuvor Engelhard in der Tötungsszene.“³⁸⁰ Während andere Erzählungen der Amicus und Amelius -Tradition die Freundschaft „dadurch profilieren wollen, daß dieser seine Kinder leichten Herzens tötet, so verfolgt Konrad am konsequentesten auf einem umgekehrten (und komplexeren) Weg dasselbe Ziel.“³⁸¹ Das Opfer wird also nicht eindeutig als legitime Tötung ausgewiesen, tritt aber auch nicht als Mordtat in Erscheinung. Der Text verhandelt die Problematiken einer derartigen Heilungschance. Er sei einer unmittelbaren weltlichen Verurteilung einer derartigen Tötung aber durchwegs entbunden:

„The unethical act of Engelhard in murdering his children seems therefore to belong within a wider framework: the notion that from an objectively evil deed good may result, or indeed that the food may be predicated upon evil. [...] for Engelhard and Dietrich the demonstration of triuwe is guarantee of salvation.“³⁸²

³⁷⁹ Vgl. Kemendics: Männerfreundschaften, S. 77.

³⁸⁰ Feistner: Die Freundschaftserzählungen, S. 127.

³⁸¹ Feistner: Die Freundschaftserzählungen, S. 127.

³⁸² Jackson: Abraham and Engelhard, S. 124-125.

Erich Kaiser will das Opfer sogar als „Dilemma“³⁸³ der Humanität begriffen wissen. Das verlangte Menschenopfer trete als eines auf, das „allem menschlichen `reht` zuwider“³⁸⁴ ist. Engelhard versuche dem „ethisches(n) Problem“³⁸⁵ mittels Rationalität zu begegnen, als er bemerkt, dass die Kinder ersetzbar seien. Den „Ausschlag“³⁸⁶ für die Entscheidung gäbe aber letztlich die Treue-Verpflichtung.

Der „nüchternen Vernunftentscheidung steht Engelhards natürliches Empfinden entgegen, das psychologisch richtig erfaßt und als so mächtig dargestellt ist, daß Herz und Gefühl des Helden sogar über seine Tapferkeit siegen.“³⁸⁷

Die Problematik des Kinderopfers werde auch in der szenischen Gestaltung deutlich, denn die Tat wird in Heimlichkeit verübt. Auch die Formulierungen würden mit dem „Dilemma“ spielen. Sie würden von deutlicher Benennung eines Mordes bis zu einer „ästhetisierend-verhüllend[en]“³⁸⁸ Umschreibung reichen.

Eine mögliche Schuld Engelhards, der eine Tat wider allen menschlichen Rechts³⁸⁹ verübt, will Kaiser aber nicht erkennen. Diese werde durch die Anregung des Kinderopfers aus der Transzendenz relativiert.³⁹⁰ Der Erzähler führt selbst das Handeln Engelhards „fünfmal auf unmittelbares Eingreifen Gottes zurück.“³⁹¹

Die Problematik des Kinderopfers ist aber, auch wenn man dieser Deutung folgt, im Text ganz deutlich angelegt, was die Tötung einem Vorwurf von Illegitimität nicht gänzlich enthebt. Den Protagonisten reicht das Einwirken der Transzendenz nicht. Sie reflektieren die Tat auch über diesen Aspekt hinaus und folgen diesem nicht ohne weiteres. Zweifel bleiben sogar noch nach der Tat präsent.

In der Silvesterlegende wird die Erkrankung Kaiser Constantins an der Miselsucht hingegen klarer als Strafe, beziehungsweise Rache Gottes ausgewiesen. (Vgl. S 895 f.) Auch dieser Text schildert die sozialen Auswirkungen auf die Person, die vom kaiserlichen Ruhm und der Amtsgewalt geschieden wird. Heilend ist auch in diesem Text das Blut von Kindern. Hier wird es allerdings von Heiden empfohlen. Es ist eindeutig, dass das abgewendete Kinderopfer in diesem Text als illegitim ausgewiesen ist.

6.4. Das Todesurteil

Während Todesdrohungen auch in Legenden (z.B. S 12 f.) einen Teil der Handlung bilden, sind in den weltlichen Texten vor allem die Todesurteile bemerkenswert.

³⁸³ Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 101.

³⁸⁴ Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 78.

³⁸⁵ Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 86.

³⁸⁶ Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 87.

³⁸⁷ Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 87.

³⁸⁸ Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 89.

³⁸⁹ Vgl. Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 78.

³⁹⁰ Vgl. Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 87.

³⁹¹ Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 88.

Tarquinius glaubt, Silvester sei der Erbe von Thymotêus. Um dieses zu erhalten, droht er Silvester mit dem Tode: „ich lege dir an / den strengen und den grimmen tôt. / dû muost hie lîden grôze nôht.“ (S 304-306) Die zweite Todesdrohung in der Silvesterlegende erfolgt angesichts der Religionsfrage. Silvester wird, so er sich nicht den heidnischen Göttern zuwendet, mit dem Tod gedroht: „er müeste grôzen ungewin / lîden und des tôdes pîn“, (S 320-321) „ez muoz dîn bitter ende wesen“. (S 350) Todesdrohungen werden hier also als Durchsetzungsmittel eingeführt. Silvester hingegen droht Tarquinius nicht mit dem kreatürlichen Tod. Er stellt ihm ewige Verdammnis in Aussicht. (Vgl. S 330 f.)

Eine Art „urteil“ (S 358) fällt hier aber nicht etwa eine Amtsperson wie Tarquinius, sondern eine Art göttliches Todesurteil wird durch Silvester artikuliert.

„daz dû des tôdes kumber / lîden muost an dirre naht. / dîn sêle wirt mit strenger maht / gezûcket von dem lîbe dir. [...] dû solt noch hînt geligen tôt. / diu gar zergencliche nôht, / die dû vil dicke hâst bereit / der ûz erwelten kristenheit, / diu wirt dir eweclîche schîn. / dir muoz bereit ân ende sîn.“ (S 362 f.)

Silvester sagt Tarquinius seinen Tod voraus. Dies rückt auch in die Nähe eines Todesurteils, da auf Tarquinius Taten gegenüber den Christen hingewiesen wird. Dieses artikuliert Todesurteil und die „Vollstreckung“ kann als Beleg für das Wirken Gottes auf das Leben der Menschen gewertet werden. Der Einfluss der Transzendenz auf die Immanenz ist auch gegeben, wenn man nicht von einer Art Urteil ausgeht. Die „Vorhersage“ des Todes durch den Heiligen zeigt diese schon.

Auch im „Heinrich von Kempten“ finden sich Todesdrohungen in zweierlei Funktion. Sie treten sowohl als versuchte Durchsetzung eines Urteils, also einer Strafe für ein Vergehen auf, aber gleichsam auch als Durchsetzungsmittel, das der Protagonist anwendet, um eben diesem Urteil zu entgehen.

Kaiser Otto in „Heinrich von Kempten“ wird bereits in der Eingangsbeschreibung als Herrscher dargestellt³⁹², der vor einem Todesurteil nicht zurückschreckt:

„sus hete er manegem manne / daz leben und den lîp benomen/ der von sînen gnâden komen / was durch hôher schulde werc.“ (HVK 20-23); „swer iht wider in getete, / der muoste hân den lîp verlorn.“ (HVK 12-13)

Die Todesurteile durch den Kaiser werden keiner besonderen Kritik unterzogen. Es wird hingegen sogar auf die Schuld der Verurteilten hingewiesen. Dennoch schwingt eine indirekte Kritik daran in der allgemeinen Beschreibung des Herrschers als jähzornige und schlechte Persönlichkeit (Vgl. HVK 9) mit. Die Todesurteile sind ebenso aus dieser Herrschaftspraxis motiviert und werden damit implizit einer Kritik unterzogen. Das im Text konkret geschilderte Todesurteil findet hingegen nicht nur Kritik durch den Verurteilten, sondern der Herrscher wird auch in der Ausübung gehindert. Heinrich von Kempten beobachtet, wie ein Truchsess des Kaisers einem adeligen Knaben eine blutende Wunde zufügt, da dieser eine kleine Menge Nahrung vom vorbereiteten Tisch genascht hatte. (Vgl. HVK 86 f.) Heinrich von Kempten beurteilt diese Tat

³⁹² Zu den Modifikationen des Stoffes, die, wie Turner-Wallbank ausführt, Heinrich in den Mittelpunkt stellen und zum „Helden“ erheben, siehe Turner-Wallbank: Tradition und Innovation, S. 266 f.

sogleich als unritterlich. (Vgl. HVK 110-111) Obwohl er den Truchsess noch danach befragt, steht sein Urteil über dessen Tat sogleich fest. Implizit schwingt hier auch schon eine Kritik am Kaiser mit. Wie Otto, urteilt und straft sein Truchsess in unangemessener Form.³⁹³ Der Truchsess stellt aber Heinrichs Möglichkeit ihn zu strafen in Frage. Heinrich zeigt sogleich, dass er über Gewalt über das Leben des Truchsess verfügt. Während den vollstreckten Todesurteilen durch den Kaiser wenig Beschreibung gewidmet wird, findet sich beim Tod des Truchsess durch Heinrichs Hand eine ausführliche Beschreibung. Heinrich von Kempten begründet sein Handeln erneut durch die Unangemessenheit der Tat des Truchsess. (Vgl. HVK 142-157)

„Heinrich seinerseits hat gewiß keinen `Mord´ begangen [...], wohl aber einen Totschlag – sofern man ihm nicht die straflose Tötung eines Friedensbrechers zubilligt.“³⁹⁴

Der Kaiser erblickt das Blut und wird auf Nachfrage über den Tod des Truchsess informiert: „daz im sîn truhsaeze erslagen / waere bî der zît alsô.“ (HVK 170-171) Der Herrscher formuliert diesen Umstand als „sînen lîp benomen“. (HVK 177) Er möchte von Heinrich den Grund für dessen Tat erfahren. Im Gespräch mit Heinrich formuliert der Kaiser die Tat aber schon in wertenderer Form: „wie hânt ir, herre, alsus getobet, / daz mîn truhsaeze hôchgelobet / von iu lît ermordet?“ (HVK 189-191) Auch das Todesurteil wird vor der Antwort Heinrichs antizipiert: „daz wirt an iu gerochen, / der hôhe mein und diu geschicht / daz man den truhsaezen siht / von iu ze tode erlempten.“ (HVK 198-201) Der Kaiser geht nicht auf die Forderung Heinrichs ein, „die Umstände für den Totschlag zu untersuchen und dann erst über eine/die Strafe zu entscheiden, sondern er verlangt sofort die höchste Strafe, den Tod.“³⁹⁵ Verweise auf Rechtspraxis und Apell an den österlichen Gnadentag helfen nicht. Heinrich von Kempten rechtfertigt sich. (Vgl. HVK 202 f.) So er nicht seine Unschuld zeigen könne, solle man ihn töten: „vellen unde veigen“. (HVK 211) Bei Berufung auf Gott und die anwesenden Adeligen bittet er um Gnade, die der Kaiser ablehnt. Heinrich erkennt, dass er „daz leben müeste hân verlorn.“ (HVK 249) Er setzt sich gegen die Bedrohung seines Lebens nun auch körperlich zur Wehr. „nu merke ich wol / daz ich benamen sterben sol; / nû ist zît daz ich mich wer /und daz leben mîn gener / al die wîle daz ich kan.“ (HVK 257-261) Heinrichs Todesdrohung gegen den Kaiser erfolgt zuerst nonverbal. Die Handlung, dass er ein Messer an seine Kehle setzt und ihn zu würgen beginnt, ist aber unmissverständlich. (Vgl. HVK 281 f.) Er formuliert anschließend in seiner Forderung auch eine Todesdrohung: „ir muozent ûf der erde / daz leben anders hân verlorn. / den eit den ir nu hânt geschworn, / den velschet ob ir welt genesen, / oder ez muoz iuwer ende wesen.“ (HVK 290-294)

Auch der Hof des Kaisers kann die Gewalt, die Heinrich über das Leben des Kaisers hat, nicht verändern. Heinrich weitet die Todesdrohung auf die Adeligen nach erneuter Todesdrohung gegen den Kaiser aus.

³⁹³ Zu der Bewertung des Truchsess und seiner „Verfehlungen“ siehe Kokott: Konrad von Würzburg, S. 96.

³⁹⁴ Schnyder: Beobachtungen und Überlegungen, S. 275.

³⁹⁵ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 98.

„ist iemen der nu rüere mich, sô muoz der keiser liegen tôt [...] ouch müezen sîn die geste / engelten die mich wellen slahen: ich giuze ir bluotes manegen trahen / ê daz ich müge verderben. / nu her! swer welle sterben, der kêre her und rüere mich! [...] daz ich genese, ich lâze iuch leben. / wirt mir gewisheit niht gegeben / umb den lîp, est iuwer tôt!“ (HVK 310 f.)

Heinrich von Kempten fühlt sich sowohl berechtigt als auch befähigt, sein eigenes Leben mittels Tötung jedes Anwesenden zu verteidigen.

Der Kaiser widerruft sein Todesurteil unter dem ausgeübten Zwang: „daz ich iu lîp unde leben / unverderbet lâze.“ (HVK 356-357) Es erfolgt aber eine Verbannung von Hof und Land. Es ist bemerkenswert, dass der Kaiser also nicht seiner gesamten Herrschaftsgewalt enthoben ist. Lediglich die Verfügungsgewalt über Tod und Leben Heinrichs wird ihm in diesem Abschnitt genommen. Heinrich versucht auch dieser Verbannung Folge zu leisten, aber ein Lehensverhältnis zwingt ihn, sich an einem Krieg des Kaisers zu beteiligen. Bei dem Versuch dies zu verhindern, wird bemerkenswerterweise aber wenig von einem drohenden Tod, einer Lebensgefahr gesprochen: „swie mir diu reise an dirre frist, / ze grôzen sôrgen sî gewant. / ê daz ich lâze ûz mîner hant / mîn lêhen und mîn êre, / ê rîte ich unde kêre / mit iu benamen in den tôt. [...] swaz mir der keiser übels tuot, / daz will ich gerne dulden.“ (HVK 496 f.)

Heinrich von Kempten akzeptiert schließlich mit der Einschränkung, sich durch verstecktes Reisen zu schützen. Es wird nicht direkt angesprochen, dass ihm eine Todesstrafe durch den Kaiser droht, wenn auch die Formulierungen mit „sôrgen“ und „übles“ auf diesen Umstand bezogen werden können. Die Passage, die Bereitschaft in den Tod zu gehen ausdrückt, könnte man auch auf die Gefahren im Kampf beziehen. Es scheint aber wenig plausibel, da Heinrich als besonders fähiger Kämpfer gezeichnet wird. Außerdem lehnt er seinen Lehensdienst³⁹⁶ auch nur durch das Argument der Ungnade ab, nicht aus Sorge vor den Kämpfen. So ist insgesamt eher anzunehmen, dass die Lebensbedrohlichkeit der Situation nur im Hinblick auf die Episode mit Kaiser Otto zu betrachten ist. Birgit Zacke schätzt auch den Entzug des Lehens als eine Situation, bei der es um „Leben oder Tod“³⁹⁷ geht, da das Lehen seine Existenzgrundlage darstelle. Heinrich muss zwischen „Verpflichtung und Verbot“³⁹⁸ entscheiden.

Das Handeln Heinrichs gibt interessanten Einblick in die Wertschätzung des eigenen Lebens. Während Heinrich nicht gewillt ist, ein Todesurteil durch den Kaiser zu akzeptieren, gibt er sich in Todesgefahr, sobald Ehre und Lehen³⁹⁹ auf dem Spiel stehen. In diesem Zusammenhang ist

³⁹⁶ Zum Lehen und dessen Implikationen für den Protagonisten siehe auch Schnyder: Beobachtungen und Überlegungen, S. 278.

³⁹⁷ Zacke: Die Gelegenheit beim Schopfe packen, S. 201.

³⁹⁸ Kellner, Beate: Der Ritter und die nackte Gewalt. Rollenentwürfe in Konrads von Würzburg ‚Heinrich von Kempten‘. In: Meyer, Matthias (Hg.): Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Tübingen: Niemeyer, 2002. S. 361–384. S. 378.

³⁹⁹ Diese Stelle zeigt auch auf, wie sehr der abstrakte Wert der Ehre mit dem Besitzstand des Lehens verknüpft ist. (Vgl. Rölleke: Konrad von Würzburg: Heinrich von Kempten, S. 127.) Sich der Lehensverpflichtung nicht zu unterwerfen bedeutet Besitzverlust und wird sogleich mit Ehrverlust gleichgesetzt. Im Gegensatz dazu wird der Verlust der Gnade des Kaisers nicht derart mit Ehrverlust in Verbindung gebracht. Dies kann auch mit der Bemerkung in Verbindung stehen, dass mit der Nennung der „sicherheit“ bei Heinrichs Notwehr der Autor mittels eines Terminus technicus des Ritterwesens das Handeln Heinrichs zumindest in ein Naheverhältnis zum ritterlichen Zweikampf, (Vgl. Rölleke: Konrad von Würzburg: Heinrich von Kempten, S. 123.) also einem Vorgang ohne Ehrverlust, stellt. Des Weiteren scheint auch der Hof von einer Unrechtmäßigkeit des Todesurteils auszugehen. Sie möchten dem Kaiser seinen Lebensretter nicht

auch die Stelle zu erwähnen, als der Kaiser meint, er würde seinem Lebensretter selbst verzeihen, hätte dieser seinen Vater getötet: „haet er den vater mîn erslagen.“ (HVK 657) Auch wenn diese Aussage schwerlich in ihrer wörtlichen Bedeutung zu fassen ist, zeigt sich doch eine Überlegung über die Wertigkeit eigenen Lebens. Der Tod einer nahestehenden Person wird hier als weniger gewichtig als der eigene Tod gezeichnet.

Aus Heinrichs unterschiedlicher Haltung zur Bedrohung von Ehre, Lehen und Leben kann man ein Überlegen über den Wert des Lebens, und ob ein Tod einer gewissen Lebensführung vorzuziehen ist, annehmen, oder aber auch, dass sich Heinrich durch das Verstecken genug geschützt fühlt und den Kaiser, dessen Urteil er bereits einmal entkommen war, nicht als derart starke Bedrohung seines Lebens beurteilt. Für die erste Überlegung würde sprechen, dass Heinrich zunächst versucht, sich dem Lehensdienst zu entziehen, somit den Kaiser durchaus als Bedrohung einschätzt, wie zuvor erläutert.

Geht man davon aus, Heinrichs Leben ist auch nach abgewendetem Todesurteil einer Bedrohung durch den Kaiser ausgesetzt, führt erst die Lebensrettung des Kaisers durch Heinrich zu einer vollständigen und kompletten Abwendung des Urteils.

Im Erzählzusammenhang könnte man hier einen Bogen von der Konflikteröffnung durch das durch Verwundung und Tötung bedingte Todesurteil bis hin zur Konfliktlösung mittels Lebensrettung des Kaisers spannen. Heinrich rettet mit dem Leben des Kaisers auch sein eigenes. Unter dieser Annahme befindet sich Heinrich von Kempten in seiner prekären Situation in doppelter Lebensgefahr, die sowohl durch Urteil als auch durch Kampf gegeben ist.

Es wurde auch in der Sekundärliteratur bemerkt, dass sich Heinrich durch seinen Dienst in zweifacher Hinsicht in Lebensgefahr begibt.⁴⁰⁰ Bei der Lebensrettung des Kaisers riskiert Heinrich sein Leben im Kampf und zusätzlich durch die Entdeckung des Kaisers. Der Protagonist reflektiert aber über keine der beiden Gefahren, was diesen Aspekt in den Hintergrund treten lässt.

Die Tatsache, dass Heinrich bei der Lebensrettung nackt ist, könnte man auch in der Kampfsituation als Erhöhung bzw. Dramatisierung der Lebensgefahr sehen. In der Sekundärliteratur hat diese Tatsache unterschiedlichste Deutung erfahren. Daniel Rocher sieht die Nacktheit des Ritters als humoristische Kompensation für die Demütigung des Kaisers, „er [Heinrich] macht sich diesmal lächerlich.“⁴⁰¹ Weiters wurde dieser Umstand auch als Zeichen einer sozialen Isolation gewertet, aber auch als Demonstration des Mutes von Heinrich, der in jeder Situation gegeben ist.⁴⁰² Letzteres begreift die Nacktheit also durchaus als gesteigerte Bedrohung.

ausliefern, sofern dieser ihm nicht gnädig gesinnt ist. (Vgl. HVK 640 f.) Auch der Tenor des Gesamttextes lässt eine Abwertung des Verhaltens Heinrichs in diesem Punkt nicht erkennen.

⁴⁰⁰ Vgl. Rölleke: Konrad von Würzburg: Heinrich von Kempten, S. 155.

⁴⁰¹ Rocher: Vom geistigen Standort, S. 61.

⁴⁰² Vgl. Turner-Wallbank: Tradition und Innovation, S.270 f.

Der Kaiser lässt Heinrich zu sich holen und gibt vor, ihn wegen seiner Übertretung anzuklagen, bevor er Heinrich zu erkennen gibt, dass er seine Lebensrettung belohnen möchte.

Der Kaiser vergilt ihm die Rettung mit Lehen und Geld. Seinen abgewendeten Tod schildert er mit Formulierungen wie „sô müeste ich gar verderbet sîn / und den lîp verloren hân.“, (HVK 620-621) „ir hânt mir swaere vil genomen / und daz leben mîn genert. / den lîp müeste ich hân verzert / wan iuwer helfe.“ (HVK 726-729) Seine Untergebenen sprechen dies mit „iuwer leben ûzerwelt / von dem tôde erloeset hât“ (HVK 644-645) an.

Politik und Recht sind in diesem Text stark an einen lebendigen Körper geknüpft, der gewaltfähig ist. Der Kaiser hat trotz seines Amtes keine Möglichkeit, sein „vermeintliches Recht“ durchzusetzen und die Todesstrafe zu vollstrecken. Die Möglichkeit zur Tötung scheint in diesem Text auch politisch relevant zu sein. Den Stadtbewohnern gilt die Tötungsabsicht als Mittel, etwas durchzusetzen.

Dennoch ist es schwierig, in dem Text eindeutige Wertungen über die Legitimität von Tötungen zu erkennen. In der Sekundärliteratur wurde das Moment der Gewaltanwendung unterschiedlich diskutiert. Es wird häufig eine Art Ambivalenz in der Darstellung der Aggression herausgearbeitet. Eine didaktische Absicht, aus der etwa auch eine Wertung über Legitimität der Verhängung von Todesurteilen und Tötungen geschlossen werden kann, ist bei diesem Text nicht eindeutig festzustellen. Turner-Wallbank etwa resümiert, dass dem Leser keine allgemeine Lebensregel mit auf den Weg gegeben werden soll, und dass der Text auch keine Abwandlung eines Schuld⁴⁰³-Sühne Schemas darstellt.⁴⁰⁴ Die Gewalt entwickelt sich „Schlag auf Schlag.“⁴⁰⁵ Das Handeln keines Protagonisten kann aber als eindeutig schuldhaft gewertet werden. Lediglich die Stadtbürger werden wenig differenziert als „heimtückische und vertragsbrüchige Mörder“⁴⁰⁶ gezeichnet. „Im Text deutet nichts darauf hin, daß Heinrichs Ehre der Wiederherstellung bedarf, oder daß Konrad den Angriff auf den Kaiser als Verfehlung aufgefaßt hat.“⁴⁰⁷

Maria Dobozy hingegen beschreibt, dass Heinrich, wie der Kaiser, durchaus einen Wandel vollzogen hat, der notwendig sei, um eine Konfliktlösung zu gestalten. Dieser Wandel Heinrichs sei die Annahme der Schuld in der zweiten Begegnung mit dem Kaiser und das Flehen um Barmherzigkeit.⁴⁰⁸ Hier einen Wandel zu erkennen, ist allerdings problematisch. Die Haltung Heinrichs gegenüber der Autorität muss sich für sein Verhalten nicht wesentlich geändert haben. Die erste Tat erkennt er nicht als Unrecht, daher lehnt er sich gegen das Urteil auf. Die zweite vermeintliche Anklage jedoch beruht auf einer tatsächlichen Übertretung, die Heinrich begangen

⁴⁰³ Zur Frage von Schuld oder Recht hinsichtlich der Taten, wie etwa der Körperverletzung in der Zeit eines doppelten Sonderfriedens und den widersprüchlichen Bewertungsmöglichkeiten, siehe Schnyder: Beobachtungen und Überlegungen, S. 276.

⁴⁰⁴ Vgl. Turner-Wallbank: Tradition und Innovation, S. 271.

⁴⁰⁵ Kellner: Der Ritter und die nackte Gewalt, S. 369.

⁴⁰⁶ Neudeck: Erzählen von Kaiser Otto, S. 280.

⁴⁰⁷ Turner-Wallbank: Tradition und Innovation, S. 270.

⁴⁰⁸ Vgl. Dobozy, Maria: Der Alte und der Neue Bund in Konrads von Würzburg „Heinrich von Kempten“. In: ZfdPh 107, 1988. S. 386-400. S. 369.

hat. Dies erkennt er an und bittet mit Verweis auf seine Zwangssituation um Gnade. (Vgl. HVK 700 f.) Genauso hat er nach der Tötung des Truchsess zunächst versucht, Gehör bei dem Herrscher zu finden, um eine Verurteilung seiner Person zu vermeiden.

André Schnyder hingegen sieht in dem Verhalten im zweiten Verhör durchaus einen Hinweis auf eine mögliche Schuld Heinrichs bei der Tötung des Truchsess. Heinrich verteidigt sich mit Berufung auf seine Lehenspflicht. Das sei Signal dafür, dass er sich diesmal „frei von jeder Schuld fühlt.“⁴⁰⁹ Nur im „Augenblick der höchsten Lebensgefahr“⁴¹⁰ werde Heinrich reflektierend gezeigt. Folgt man dieser Bemerkung, impliziert dies eine Schuld bei der Tötung des Truchsess. Tatsächlich legt Heinrich die Beurteilung über seine Schuld oder Unschuld in die Hände des Kaisers. (Vgl. HVK 205 f) Einerseits bittet Heinrich um Gnade, wenn seine Unschuld erwiesen wird, („müg aber ich erzeigen / daz niht sî diu schulde mîn, / sô ruochent mir genaedic sîn“ (HVK 212-214)) andererseits verweist er auch darauf, noch keine Schuld sei so groß gewesen, dass nicht Gnade möglich gewesen wäre. (Vgl. HVK 225 f.) Die Abwendung des Todesurteils kann also auch „lediglich“ als Reaktion auf eine fehlende Anhörung gewertet werden. Auch wenn Heinrich hier nicht so eindeutig wie in der zweiten Szene seine Unschuld artikuliert, findet sich hier jedoch auch keinerlei Schuldeingeständnis.

Heinrich zeigt auch keine Initiative, ein mögliches Vergehen sühnen zu wollen.⁴¹¹

Andere Bearbeitungen des Stoffes entlasten den Totschlag am Truchsess dadurch, dass „der Ritter als verlängerter Arm der göttlichen Rache fungiert.“⁴¹² Dieser Aspekt entfällt bei Konrad. Der Totschlag wird aber auch nicht als etwas Verwerfliches ausgewiesen. Neudeck bezeichnet Konrads Fassung daher auch als säkularisiert. Der Kaiser deutet des Ritters Gewalthandeln nicht mehr als sanktionierenden göttlichen Eingriff, sondern letztendlich als notwendiges systemerhaltendes Moment. Er kommt zum Schluss, dass der dafür notwendige Mut etwas zu Schützendes, nicht etwas zu Strafendes ist.⁴¹³ Diese attestierte Einsicht des Kaisers steht seinem Verhalten zu Beginn des Textes gegenüber. Zacke beschreibt etwa, dass die Konflikte im Text von Rechtsbrüchen ausgelöst werden, wobei Heinrich im Gespräch mit dem Truchsess eine friedliche Lösung intendiert, der Totschlag erst auf die Beleidigung durch diesen erfolgt und somit Heinrich nicht als „der eigentliche `Verbrecher“⁴¹⁴ zu werten sei. Analog dazu sei es nicht eine Spirale der Gewalt, die die Handlung bedingt, sondern das „Fehlverhalten des Kaisers“,⁴¹⁵ ein

⁴⁰⁹ Schnyder: Beobachtungen und Überlegungen, S. 281.

⁴¹⁰ Schnyder: Beobachtungen und Überlegungen, S. 282.

⁴¹¹ Vgl. Neudeck: Erzählen von Kaiser Otto, S. 288.

⁴¹² Kellner, Beate: Zur Kodierung von Gewalt in der mittelalterlichen Literatur am Beispiel von Konrads von Würzburg ‚Heinrich von Kempten‘. In: Braungart, Wolfgang (Hg.): Wahrnehmen und Handeln. Perspektiven einer Literaturanthropologie. Bielefeld: Aisthesis-Verl., 2004. (Bielefelder Schriften zu Linguistik und Literaturwissenschaft 20). S. 75–103. S. 101.

⁴¹³ Vgl. Neudeck: Erzählen von Kaiser Otto, S. 292-293.

⁴¹⁴ Zacke: Die Gelegenheit beim Schopfe packen, S. 194.

⁴¹⁵ Zacke: Die Gelegenheit beim Schopfe packen, S. 199.

falsches Rechts- und Herrschaftsverständnis, das als Auslöser für Gewalt betrachtet wird. „Der Angriff Heinrichs auf den Kaiser ist demnach nur konsequent.“⁴¹⁶

Jedoch ist auch die Bewertung der Figur Kaiser Ottos ambivalent anzusetzen.

Häufig wird im Verlauf des Textes von einem „veränderten Habitus des Kaisers“⁴¹⁷ gesprochen. Die Haltung des Kaisers wandelt sich von Zorn zu Gnade. Die erneute Begegnung von Ritter und Kaiser „durchspielt“⁴¹⁸ die erste erneut, aber des Kaisers „Rolle hat sich verändert.“⁴¹⁹

Zu Beginn des Textes wird der Kaiser als Despot gezeichnet,⁴²⁰ dies sieht Neudeck in der Erzähllogik begründet. In der Hoftagsszene wird der Kaiser zu einer Kraft stilisiert, „die das Herrschaftssystem von innen bedroht.“⁴²¹ Diese Rolle werde in einem Akt von Selbstinszenierung, der Reaktion mit Humor und (Selbst-) Ironie sowie der Initiation des Versöhnungsaktes⁴²² aufgehoben. Dies sei schon in der humorvollen Reaktion des Kaisers, samt Hinweis auf einen geeigneteren Barbier in der Szene „höchster Gefährdung“⁴²³, angelegt. In anderen Fassungen sind es auch die Ministerialen und Adeligen am Hof, die den Tod des miles fordern.⁴²⁴ Otto Neudeck beschreibt auch, dass der Kaiser erkenne, selbst durch sein despotisches Verhalten die feudale Ordnung gefährdet zu haben. Die ritterliche Gewalt werde dann von ihm als systemerhaltende Funktion anerkannt.⁴²⁵ André Schnyder erläutert, dass die Täuschung des Kaisers nach seiner Rettung als Neuinszenierung des ersten Verhörs zu werten ist und Machtverhältnisse klären soll. Heinrich habe keinen Rechtsanspruch auf die Wiederaufnahme in den Hof, dies gehe nur durch den freien Entscheid des Kaisers. Heinrich versucht dieses Mal auch nicht, mit Gewalt der Situation zu entfliehen.⁴²⁶

Die Bearbeitung Konrads legt den Fokus jedoch auf Heinrich, jene Person, die in anderen Fassungen nur „anonymer miles“⁴²⁷ ist. Der Blickpunkt verlagert sich und hat zu Deutungen geführt, die eine Nähe zu „Fürstenspiegelperspektiven“⁴²⁸ attestieren. Eine Einordnung in die „Fürstenspiegeltradition“,⁴²⁹ kann aber nicht eindeutig vorgenommen werden. Eine Didaxe in Form einer eindeutigen Aussage zu Herrschaft und Herrschaftsausübung konnte in der Forschung noch nicht belegt werden.

Maria Dobozy betont, dass die Schuldzuweisung für die Gewalteskalation nicht einer Person, etwa dem Truchsess, zugeschrieben werden kann. Es sei vielmehr ein Defekt der

⁴¹⁶ Zacke: Die Gelegenheit beim Schopfe packen, S. 198.

⁴¹⁷ Kellner: Der Ritter und die nackte Gewalt, S. 380.

⁴¹⁸ Kellner: Der Ritter und die nackte Gewalt, S. 381.

⁴¹⁹ Kellner: Der Ritter und die nackte Gewalt, S. 381.

⁴²⁰ Vgl. Neudeck: Erzählen von Kaiser Otto, S. 289.

⁴²¹ Neudeck: Erzählen von Kaiser Otto, S. 290.

⁴²² Vgl. Neudeck: Erzählen von Kaiser Otto, S. 296-297.

⁴²³ Neudeck: Erzählen von Kaiser Otto, S. 296.

⁴²⁴ Vgl. Neudeck: Erzählen von Kaiser Otto, S. 281.

⁴²⁵ Vgl. Neudeck: Erzählen von Kaiser Otto, S. 306.

⁴²⁶ Vgl. Schnyder: Beobachtungen und Überlegungen, S. 281.

⁴²⁷ Neudeck: Erzählen von Kaiser Otto, S. 278.

⁴²⁸ Neudeck: Erzählen von Kaiser Otto, S. 279.

⁴²⁹ Brall, Helmut: Gerauffer Bart und nackter Retter. Verletzung und Heilung des Autoritätsprinzips in Konrads von Würzburg „Heinrich von Kempten“. In: Haupt, Barbara: Festschrift für Herbert Kolb zu seinem 65. Geburtstag. Bern: Lang, 1989. S. 31–52. S. 45.

Gesellschaftsstruktur, der hier wirksam wird.⁴³⁰ Dies mache auch eine Veränderung jener notwendig.⁴³¹

Eine Problemkette von „Konflikt – Verstoßung – Reintegration wird jeweils in zwei selbstständigen [...] Teilen entfaltet.“⁴³² Der erste Teil wird mit der Tat des Truchsess in Gang gesetzt. Die Gewalt, die der Truchsess anwendet, um eine Übertretung zu strafen, stellt die höfische Ordnung jedoch nicht her. Sie führt vielmehr zu einer weiteren Störung.⁴³³

Die Affekttat des Truchsess wird von Otto Neudeck als Angriff auf Herrschaftskontinuität gewertet, „darüber hinaus wird die Hierarchie als systemkonstitutives Prinzip in Frage gestellt, wenn ein inferiores Mitglied der Feudalgesellschaft ein weit über ihm stehendes existenziell bedroht.“⁴³⁴ Otto Neudeck attestiert, dass Konrad keine Alternative zur feudalen Ordnung zur Verfügung stellt, ihr Konstituens - die Gewalt - wird keineswegs an sich verurteilt.⁴³⁵

Hartmut Kokott resümiert dahingehend für das Gewaltmoment, dass die Aggression für Heinrich einerseits Lebensgefahr bedeutet, aber auch sein Leben rettet, als er mit neuerlicher Aggression den Kaiser als Geisel nehmen kann. Später werde diese Gewalttätigkeit bei der Rettung des Kaisers als „Vorbild empfohlen.“⁴³⁶ „Nur so kann Konrad vermitteln, wie diese eingangs destruktive Aggressivität gleichzeitig als systembewahrender Faktor eingesetzt werden kann.“⁴³⁷

Die Lebensrettung durch eingesetzte Aggressivität könne aber „keine endgültige Lösung sein.“⁴³⁸

Die Verbannung verschiebe das eigentliche Problem nur.⁴³⁹ Das Gewalthandeln Heinrichs stellt keinen Angriff auf die Ordnung an sich dar, ihm kommt vielmehr eine ordnungsstabilisierende Funktion⁴⁴⁰ zu.

Das konsequente Gewalthandeln des Ritters gegen Rechtsverletzungen wird als exemplarisch gewertet. Es ist „systemerhaltendes Korrektiv“,⁴⁴¹ das nicht nur unabhängig von der feudalen Spitze, sondern auch, sofern notwendig, gegen sie tätig werden kann.⁴⁴²

Höfische Interaktion und Gewalt erweisen sich als in einem unlösbaren Zusammenhang verschränkt.⁴⁴³ „Die Gewalt [...], ist daher integraler Bestandteil der höfischen Ordnung und sie muß es unter den institutionellen Bedingungen [...] auch sein.“⁴⁴⁴

Erklärungsversuche führen angesichts des ambivalenten Eindrucks, der vermittelt wird, zu einer Heterogenität von Interpretationen.⁴⁴⁵ Eine explizite Moral kann nicht eindeutig erkannt werden.

⁴³⁰ Vgl. Dobozy: Der Alte und der Neue Bund, S. 388-390.

⁴³¹ Vgl. Dobozy: Der Alte und der Neue Bund, S. 400.

⁴³² Neudeck: Erzählen von Kaiser Otto, S. 276.

⁴³³ Vgl. Kellner: Der Ritter und die nackte Gewalt, S. 368.

⁴³⁴ Neudeck: Erzählen von Kaiser Otto, S. 281.

⁴³⁵ Vgl. Neudeck: Erzählen von Kaiser Otto, S. 269.

⁴³⁶ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 95.

⁴³⁷ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 95.

⁴³⁸ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 95.

⁴³⁹ Vgl. Kokott: Konrad von Würzburg, S. 95.

⁴⁴⁰ Vgl. Neudeck: Erzählen von Kaiser Otto, S. 280.

⁴⁴¹ Neudeck: Erzählen von Kaiser Otto, S. 287.

⁴⁴² Vgl. Neudeck: Erzählen von Kaiser Otto, S. 278.

⁴⁴³ Vgl. Kellner: Der Ritter und die nackte Gewalt, S. 383.

⁴⁴⁴ Kellner: Der Ritter und die nackte Gewalt, S. 383.

Der Aufruf zu Tapferkeit und Ritterlichkeit bleibe in seiner Abstraktion „recht blaß und allgemein“,⁴⁴⁶ um als absolute Didaxe zu gelten. Der Text geht nicht „in eindeutigen Wertungen der Figuren und ihrer Handlungsweisen“⁴⁴⁷ auf.

Es ist vielmehr so, dass die Gewalt eben „in ihrer Ambivalenz vor Augen geführt“⁴⁴⁸ wird. Im ersten Textabschnitt seien es die Gefahren der Gewalt, im zweiten Abschnitt die Feststellung, dass Gewalt kein Gegenbild höfischer Ordnung ist, welche illustriert wird.⁴⁴⁹ Gewalt stiftet einerseits Ordnung, kann aber auch destabilisieren.⁴⁵⁰ Auch Birgit Zacke begreift die Rettung des Kaisers gleichzeitig als Rettung einer sozialen Gruppe, einer Ordnung der Gemeinschaft. Dadurch kann auch die Hinwegsetzung über den Befehl des Kaisers als legitim innerhalb der gesellschaftlichen Regelungen gewertet werden.⁴⁵¹

Dass die „Inszenierung hier keine normativen Antworten“⁴⁵² bereit hält, sei möglich, so Kellner, da der literarische Text eine derart diverse Bearbeitung des Phänomens der Gewalt, entlastet auch von „einer unmittelbaren Wirklichkeitsreferenz“,⁴⁵³ ermöglicht.

Es ist also auch im Hinblick auf die Todesthematik keine eindeutige Aussage über die Wertung von Heinrichs Handlung als Totschlag, gerechtfertigte Strafe oder als Mord zu treffen, oder die Legitimität des ersten kaiserlichen Todesurteils zu bewerten.

Ein Todesurteil wird auch im „Engelhard“ in Erwägung gezogen. Der König reagiert auf die Aussage Ritschiers mit Leid und Zorn. Er war Engelhard so verbunden wie seinem eigenen Leben: „er haete in als daz leben sîn / geminnet und gemeinet ê.“ (E 3556-3557) Der Herrscher entscheidet, dass der Treuebruch Engelhards mit dem Tode zu bestrafen sei: „sô muoz er sîner missetât / engelten, wan er sol sîn leben / und den lîp dar umbe geben.“ (E 3584-3586)

Doch anders als in „Heinrich von Kempten“ gibt es in diesem Fall eine Anhörung. Der Herrscher wird als „milte[r] künic“ (E 3636) beschrieben. Neben der Klage Engeltruds setzen sich auch Menschen am Hof und im Land für den gefangenen Engelhard ein. Sie mahnen den König, dass im Falle einer Lüge Ritschiers „sô waere iu daz ein missetât, / ob er den lîp alsô verlûr.“ (E 3654-3655) Sie lassen sich versichern, „daz er in toeten niht enhieze / und in ze rede komen lieze“. (E 3669-3670) Hier wird also ein Herrscher geschildert, der einen Tod weniger leichtfertig verhängt. Eine Verurteilung zum Tode, die nicht gerechtfertigt ist, wird in dieser Darstellung deutlich als Unrecht angesehen. Daher wird versucht, der vermeintlichen Schuld nachzugehen. Es kommt zu einer Anhörung.

⁴⁴⁵ Vgl. Neudeck: Erzählen von Kaiser Otto, S. 267.

⁴⁴⁶ Kellner: Zur Kodierung von Gewalt, S. 85.

⁴⁴⁷ Kellner: Zur Kodierung von Gewalt, S. 101.

⁴⁴⁸ Kellner: Zur Kodierung von Gewalt, S. 101.

⁴⁴⁹ Vgl. Kellner: Zur Kodierung von Gewalt, S. 101.

⁴⁵⁰ Vgl. Kellner: Zur Kodierung von Gewalt, S. 82.

⁴⁵¹ Vgl. Zacke: Die Gelegenheit beim Schopfe packen, S. 202.

⁴⁵² Kellner: Zur Kodierung von Gewalt, S. 102.

⁴⁵³ Kellner: Zur Kodierung von Gewalt, S. 103.

6.5. Zweikampf - Tötung als Entscheidungs- und Durchsetzungsmittel

In „Der Schwanritter“ entscheidet das Hofgericht Karls nicht direkt über die Rechtmäßigkeit der Erbensprüche an sich, sondern über das weitere Verfahren. Ein „gerichtlicher Zweikampf“⁴⁵⁴ wird angesetzt, als eine Partei dieses nicht akzeptiert.

Der Bruder Gottfrieds, Herzog von Sachsen, verfügt über die Ressourcen, seinen Anspruch durchzusetzen. Er weist die erläuterten Ansprüche der Witwe und Tochter des Verstorbenen auch damit zurück, dass er die Möglichkeiten hat, einen „crieg“ (SR 548) zu führen und diese auch weiterhin einsetzen wird. (Vgl. SR 660 f.) Dieser lebende Mann versucht, seine Handlungsmacht mittels gewalttätiger Mittel zu behaupten. Der Herzog von Sachsen geht sogar so weit, sein eigenes Leben auf die Waagschale zu legen. Das Leben ohne sein Erbe erscheint ihm weniger erstrebenswert als der Tod. Er setzt seine eigene körperliche Präsenz also auch ganz direkt ein, um seinen Erbenspruch zu forcieren.

„Brabant muoz mir beliben / oder ich darumbe ligen töt“ (SR 693-694) „hie muoz ein toetlich wunde / bewaeren uf ein ende / und hant engegen hende, / wer disen crieg beherten müge.“ (SR 706-709) „und swer bî disen zîten / die sigenuft ervehete, / der habe daz lant ze rehte“ (SR 722-724). „ich hân den sin / daz ich ê sterben wolte / ê sunder kampf hie solte / diz dinc verslihtet werden.“ (SR 768- 771)

Allerdings befindet sich der Herzog von Sachsen in der Position, in der er annehmen kann, dass kein Gegner sein Leben tatsächlich gefährden könnte. (Vgl. SR 730 f)

Der Schwanritter tritt schließlich für Mutter und Tochter ein, auch er will dies bis an seinen Tod tun, „oder <aber> ich will ligen töt / für iuch beide an dirre zît“. (SR 896-897)

Die Todesgefahr, in die sich die Kämpfenden begeben, wird davor erneut betont:

„kein dinc mag anders hie gesîn / wan <daz> der eine tôt gelige / und im der ander an gesige.“ (SR 970-973) Dies wird nach Beginn des Schwerteinsatzes erneut in Erinnerung gerufen: „si vâhten umb daz leben.“ (SR 1145) Der Schwanritter kommt auch in arge Bedrängnis:

„si wolten alle waenen, / der gast der viele tôt dâhin [...] sô müeste er anders uf daz gras / gestrûchet <sîn> tôt unde wunt.“ (SR 1160 f.) Der Herzog nutzt dies erneut, das Erbe anzusprechen. „welt ir mir nû mîn erbe lân? / sprach der herzoge wider in.“ (SR 1196-1197) Dem Schwanritter wird durchaus die Möglichkeit gegeben, einzulenken. Der Kampf endet aber mit einem Todesfall, nur dadurch sind die Ansprüche durchsetzbar.

„ein slag gemezzen und geslagen / der im daz kollier und <den> cragen / durch und durch alsô verschriet / daz er in von dem lîbe schiet. / sîn houbet daz zimieret was / vil nider uf daz grüne gras.“ (SR 1225-1230)

Der Gerichtskampf ist „keine taktische Finte“⁴⁵⁵, er ist nicht moralisierbar. Er wird vom Bruder des Verstorbenen gefordert, der dem „provisorischen Urteil“⁴⁵⁶ nicht Folge leisten will. Der Hof nutzt diesen als legitimen Modus der Rechtsfindung. Für den Bruder des Verstorbenen ergibt sich durch sein Rechtsverständnis keine Alternative. Kann das Recht nicht mit physischer Gewalt

⁴⁵⁴ Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 138.

⁴⁵⁵ Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 149.

⁴⁵⁶ Van D'Elden: Das Erbrecht, S. 231.

vertreten werden, besteht es in gewisser Weise nicht, da gerade die Bereitschaft und das Vermögen, das Recht durchzusetzen, dieses legitimiert und aufrecht erhält. „Der Fürstenkörper hängt so an den ererbten Herrschaftsrechten, wie diese an ihm. Der Tod des Herzogs von der Hand des Schwanritters, dessen Schwerthieb Kopf und Rumpf trennt [...], löscht darum mit der Integrität des adligen Leibes zugleich, Leben und Herrschaftsrechte aus.“⁴⁵⁷

Die Tötung gestaltet sich auch gewissermaßen als narrative Notwendigkeit, denn „der Herzog bietet Leben gegen Unterwerfung an, doch der Schwanritter lehnt ab.“⁴⁵⁸ Die dargestellte Motivation der Kämpfenden lässt keinen anderen Ausgang zu, jeder möchte sein Anliegen bis aufs Letzte durchsetzen. In der Lohengrin Tradition wird diese Tötung auch als Strafe für einen Ordnungsbruch gezeigt. Dies ist im Text Konrads von Würzburg nicht der Fall.⁴⁵⁹

Der Gerichtskampf ist nicht Strafe oder Todesurteil, sondern Mittel des Rechtsentscheids. Im narrativen Kontext dient er auch dazu, die Gottgewolltheit⁴⁶⁰ zu verdeutlichen, was diesen Kampf in die Nähe eines Gottesurteils rücken lässt.

Dame und Ritter stehen sich keineswegs als Opfer oder Täter gegenüber. Sie sind Konkurrenten, die jeweils plausible Anspruchgründe vorweisen können.⁴⁶¹

Wie zuvor festgehalten, ist „Der Schwanritter“ nicht als Abbildung realhistorischer Rechtshandlungen zu verstehen. Unterschiede zur Rechtspraxis, wie etwa der des Sachsenspiegels⁴⁶², finden sich etwa auch im dargestellten Gerichtskampf. Im Text ist er von Anfang an auf Leben und Tod angelegt, anders als etwa im Sachsenspiegel, in dem Sieg oder Niederlage als Ausgang genügen.⁴⁶³ Auch ist der Zweikampf nicht direkter Entscheid, sondern Mittel zur Wahrheitsfindung. Im Text Konrads endet der Rechtsstreit jedoch mit dem Tod des Bruders des Verstorbenen.⁴⁶⁴ Auch Karl ist nicht als historische sondern als „über-historische Figur [...] eines fiktiven Zusammenhangs“⁴⁶⁵ zu verstehen. Anders als in anderen Versionen ist das Brabanter Fürstenhaus am Ende des Textes immer noch gefährdet, lediglich das Wissen um den gottgesandten Helfer und zwei unmündige Nachkommen bleibt ihnen.⁴⁶⁶ Eine Aufhebung der Gefährdung⁴⁶⁷ erfolgt in Konrads Text „nicht ein für alle Mal.“⁴⁶⁸

⁴⁵⁷ Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 150.

⁴⁵⁸ Spicker, Johannes: Genealogische Zuschreibung, niederrheinische Lokalisierung und erzählerische Strategie. Konrads von Würzburg `Schwanritter`. In: Heimböckel, Dieter (Hg.): Sprache und Literatur am Niederrhein. Bottrop: Pomp, 1998. (Schriftenreihe der Niederrhein-Akademie 3). S. 55-82. S. 66.

⁴⁵⁹ Vgl. Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 150.

⁴⁶⁰ Vgl. Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 150-151.

⁴⁶¹ Vgl. Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 137.

⁴⁶² Selbst diese und andere historische Quellen können „kein vollständiges Bild“ (Van D'Elden: Das Erbrecht, S. 227.) von der tatsächlichen gebräuchlichen Rechtspraxis geben. Zum Umgang Konrads mit dem Aspekt der Faktizität bezüglich Schwanritter Stoff im Vergleich zu dem hinsichtlich „Partonopier und Meliur“ siehe Knappe, Joachim: Geschichte bei Konrad von Würzburg? In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 421-430. S. 424 f.

⁴⁶³ Vgl. Kokott: Konrad von Würzburg, S. 19.

⁴⁶⁴ Vgl. Kokott: Konrad von Würzburg, S. 21.

⁴⁶⁵ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 22.

⁴⁶⁶ Vgl. Kokott: Konrad von Würzburg, S. 23.

⁴⁶⁷ Eine genealogische Legitimierungsstrategie mit transzendenter Komponente ist hier nicht eindeutig wirksam. Die Dame in Konrads Schwanritter Text bleibt ohne Gatten und ohne Wissen von ihm zurück. (Vgl. Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 133.) Das Frageverbot hat in Konrads Version des Stoffes „keine Begründung, es ist [...] ein factum

Es gibt aber in den Werken Konrads von Würzburg auch Zweikämpfe, die ohne tödlichen Ausgang geschildert werden.

Im „Engelhard“ muss der Protagonist ein drohendes Todesurteil abwenden, indem er die Aussage Ritschiers widerlegt. Er verteidigt sich damit, dass Ritschier gelogen habe, um ihm und Engeltrud zu schaden. Er versucht dies damit zu untermauern, dass er seinen Tod als ein geringeres Opfer ansieht als den Schaden, der Engeltrud durch diese Lüge droht.

„mîn leben wolte er sêren / unde mîner frouwen / rîchez lop verhouwen [...] ob ich den lîp hier umbe sol / verlisen unde ligen tût, / daz dunket mich ein kleiniu nôt / gegen dirre swaere mîn / daz diu werde künigin / verdirbet an ir prîse [...] daz ir êren schade sî. / vil bezzer waere daz mîn drî / wûrden in den tût gejaget / dan si vil kûneclîchiu maget / ir hôhen wîrden reine / verliesen solte ein kleine.“ (E 3782 f.)

Engelhard findet auch eine vermeintliche Widersprüchlichkeit in Ritschiers Aussage. Wenn Leben und Ehre auf dem Spiel stehen, würde man nicht die Tür unverschlossen lassen.

„wer solte lâzen eine tûr / unbeslozen an der zît / swenn er bî liebe tougen lît / ûf den lîp und ûf sîn leben? / ich wolte mich dem tôde geben / mit willen ûf der erden, / swenn ich mit einer werden / frouwen alsô wûrbe.“ (E 3952-3959)

Ritschier will einen „Freispruch“ durch das Urteil des Königs aber nicht zulassen. Er meint, dass ein Beweis der Unschuld nur im Schwertkampf erfolgen könne. (Vgl. E 4000 f.) Gleichzeitig will er sich damit des Vorwurfs der Lüge erwehren.

„zewâre ich wolte in immer / hazzen biz an mînen tût. / ê daz ich werde schamerôt / und ich ein lûgenaere bestê, / sô wil ich mîn leben ê / mit willen ûf die wâge legen [...] ez wirt mîn endelicher tût / oder ich bewaere / daz ich disiu maere / niht erdâhte noch ervant.“ (E 4008 f.) „daz bewaeret hie mîn hant / oder ich belîbe tût“ (E 4916-4917)

Ritschier zeigt hier die Haltung, dass er den Tod der Bezeichnung als Lügner vorzieht. Er begibt sich in die Todesgefahr des Zweikampfs aber auch in der Gewissheit, nicht gelogen zu haben. Glaubt er also an ein Gottesurteil, müsste er davon ausgehen, zu überleben.

Engelhard glaubt durchaus an den Charakter des Zweikampfes als Gottesurteil. Er schildert Dietrich seine Befürchtung, dabei zu sterben: „nû bin ich mit den rehten / schulden weizgot überladen / unde fûhrte daz ich schaden / an dem strîte kiese, / alsô daz ich verliese / dên lîp, ob ich tret in den kreiz, / wan ich mich selben schuldic weiz.“ (E 4448-4454)

Engelhard willigt in den Kampf ein.

„daz ich / fûr die maget minneclîch / wâgen sol êr unde leben. / diu beidiu will ich durch si geben / entweder in den strengen tût / oder von smaehelicher nôt / si loesen unde enbinden [...] so muoz des grimmen Tôdes krampf / mich ziehen oder iuch dâ hin. [...] sô wirt von mir geveiget / iuwer ungetriuwez leben. / ir sult den lîp dar umbe geben / daz ir sô rehte sêre / dem künige an sîn êre / mit willen hât gezecket.“ (E 4045 f.)

Da Engelhard an den Charakter des Kampfes als Gottesurteil glaubt, braucht er eine Möglichkeit, um dieses zu umgehen, die sich ihm auch in der Stellvertretung durch Dietrich bietet.

brutum.“ (Spicker: Genealogische Zuschreibung, S. 75.) Die Übertretung des Fragetabus ist durch die Kinder motiviert. Es findet auch gerade statt, „als ein Generationenwechsel ansteht“. (Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 134.) Die folgende Absenz der Person des Schwanritters bedeutet auch Absenz von genealogischem Wissen väterlicherseits. Der Text begreife somit Genealogie weniger über eine Ordnung von Blut, denn eine Ordnung von Wissen, „andernfalls kämen die Schwanritterkinder mit ihrer Abstammung aus, benötigten sie nicht auch noch das Wissen um diese Abstammung.“ (Strohschneider: Ur-Sprünge, S. 136.)

⁴⁶⁸ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 23.

Ritschier wird nicht, wie in der Amicus und Amelius-Tradition üblich, getötet.⁴⁶⁹ Der König unterbricht den Kampf und verhindert den Tod Ritschiers. (Vgl. E 4950 f.)

Eine weitere Form des Zweikampfes findet sich in „Partonopier und Meliur“. Dieser ist mit Überlegungen über den Vorzug des Todes vor gewissen Lebenssituationen verknüpft, welche im Kampf mit den Heiden getätigt werden. So wägt etwa Sornagiur ab: „daz ich den kristen an gesige / od aber tût mit êren lige.“ (PM 4097-4098) Mareis, der in dem Gespräch gekränkt wird, zieht seinen eigenen Schluss: „wollte sîn gewesen tût, / sô leide was im dâ geschehen.“ (PM 4584-4585)

Sornagiur will, trotz Mareis Rat, nicht vor einem Kampf fliehen, um seine Ehre nicht zu verlieren. (Vgl. PM 4705) Er richtet aber an den König von Kärtingen einen Brief mit dem Vorschlag, einen Kämpfer als Stellvertreter zu wählen: „sô daz er niht sô manegen man / mit dem strengen tôde quele, / und er im einen kemphen wele.“ (PM 4728-4730)

Dieser Stellvertreterkampf findet auch statt: „der strît enmôhte niemer sich / gescheiden sunder eines tût.“ (PM 4882-4883) In „Partonopier und Meliur“ wird angesprochen, dass ein solcher Kampf nur mit einem Tod enden kann.

Über 10 Verse wird auch genau geschildert, welche rechtlichen Konsequenzen ein Tod in diesem Kampf für das Erbe bedeutet. (Vgl. PM 4745 f.)

Und erneut wird auch darauf hingewiesen, dass der Tod einer der zwei Kämpfer besser sei, als wenn viele Ritter schuldlos in dem bitteren Kampf sterben müssten. (Vgl. PM 4767 f.) Es zeigt sich hier also Reflexion über den Wert eines Menschenlebens.

Der Heidenkönig legt sein eigenes Leben auf „des tôdes wâge“. (PM 4811) Diese Form des Kampfes ist offenbar weitläufig akzeptiert. Interessant ist, dass die Bereitschaft zum Zweikampf sowohl auf christlicher als auch auf heidnischer Seite vorhanden ist. Partonopier bietet sich, sobald er davon erfährt, als Kämpfer an. Er betont sogar, dass er die Idee des Stellvertreterkampfes befürwortet. (Vgl. PM 4829 f.) „mich dunket süezer danne mete / der grimme tût vil bitter, / ob ir für mangan ritter / mich lât alhie verderben.“ (PM 4838-4841) Lieber will er sterben, als nicht antreten: „ich wolte nameliche ê / ze den tûten sîn gezelt, / dann iemen anders würde erwelt“. (PM 4910-4912) Lieber will er auf dem Platz tot liegen, als seinem Land nicht zu helfen. (Vgl. PM 4960 f.)

Der Heide gibt sich zuversichtlich: „mües ich den lîp verloren hân/ dar umbe gaebe ich niht ein hâr, [...] wan ich sô grôze manheit nie / gehôrte in allen mînen tagen / von keinem jungelinge sagen“ (PM 5054 f.)

Bemerkenswert ist, dass von heidnischer Seite noch einmal ein Angebot gemacht wird, den Kampf zu umgehen. (Vgl. PM 5385 f.) Doch Partonopier wiederholt seine Absicht: „sô wil ich doch ersterben ê / dan iu mîn herre werden / sol undertân ûf erden, [...] erslagen muoz mich iuwer hant.“ (PM 5440 f.) Dass es bei dem Kampf um Leben und Tod geht, wird auch in der

⁴⁶⁹ Vgl. Kokott: Konrad von Würzburg, S. 58.

Schilderung mehrmals betont. (Vgl. PM 5709, 5505, 5571 etc.) In der Schilderung wird auch ganz klar, dass Partonopier nur knapp seinem Tod entgehen kann: „des tôdes porte bî dem tage / waer im dâ worden offen“. (PM 5768-5769)

Im Hinblick auf die „Tödlichkeit“ des Zweikampfes ähnelt dieser Kampf dem in „Der Schwanritter“, in dem Mutter und Tochter nicht die Ressourcen besitzen, um einen Krieg austragen zu können und diese Form der Urteilsfindung gewählt wird. Bei diesen beiden Kämpfen kommt es, anders als beim Zweikampf im „Engelhard“, zu einem Todesfall.

Es kann angenommen werden, dass der Herrscher in „Der Schwanritter“ auch die Möglichkeit gehabt hätte, den Kampf zu unterbrechen und den Tod zu verhindern. Es kommt sogar zu einem Dialog vor der Tötung im Kampf, der eine friedliche Lösung denkbar macht. Jedoch wird ein Kontrahent getötet. Die Person, die vehement den Krieg durchsetzen will, muss beseitigt werden, um das Problem zu lösen. Der Bruder des Verstorbenen setzt sein eigenes Leben ein. Er ist körperlich höchst präsent. Wird ihm diese Handlungsmacht nicht genommen, ist eine Lösung des Erbstreits nicht zu erwarten. Im „Engelhard“ nimmt der Zweikampf die Form eines „Gottesurteils“ an. Hier kann das Problem nun auch durch die Niederlage Ritschiers „gelöst“ werden. Seine Aussage wird dadurch als Lüge wahrgenommen, womit die Protagonisten aus ihrer prekären Lage entkommen. Der Tod ist somit für die Handlung nicht erforderlich.

Hinzu kommt die Dimension des „Gottesurteils“. Der Kampf im „Engelhard“ ist als zweiseitiges Gottesurteil⁴⁷⁰ konzipiert. Es ist förmliches Verfahren, das zur „Feststellung der Schuld oder Unschuld eines Beklagten in einem Rechtsstreit“⁴⁷¹ genutzt wird. Ein ritterlicher Zweikampf ist nicht automatisch ein Gottesgerichtskampf, kann aber zu einem solchen erhoben werden. Auch ohne Berufung auf Gott kann der „Ausgang des Zweikampfs als Rechtsentscheidung“⁴⁷² gelten, die anzuerkennen ist.

Es kann, wie oben ausgeführt, angenommen werden, dass die Errettung durch den Herrscher daraus motiviert erfolgt. Der göttlichen Instanz ist die „Unschuld“ Ritschiers bekannt. Würde er sterben, würde dies der Logik eines Gottesurteils inhärent widersprechen. Auch wenn es umgangen werden kann, bleibt seine Qualität zumindest in seinen Grundlagen unangetastet.

Die Verschonung Ritschiers vor dem Tod wurde auch als „Schuldminderung“⁴⁷³ bezeichnet. Auf der Figurenebene wird Ritschier aber als Lügner entlarvt. Unmittelbar nach einer erneuten Wiederholung der Anschuldigung im Kampf verliert Ritschier seine linke Hand „und somit gilt seine Schuld – in der Logik des Gottesurteils – als bewiesen.“⁴⁷⁴ Die Anschuldigung Ritschiers kann, da sie im Kampf an den „unschuldigen“ Dietrich gerichtet ist, als unwahr betrachtet werden.

⁴⁷⁰ Vgl. Schnell, Rüdiger: Die ‚Wahrheit‘ eines manipulierten Gottesurteils. Eine rechtsgeschichtliche Interpretation von Konrads von Würzburg ‚Engelhard‘. In: Poetica (München) 16, 1984. S. 24-60. S. 24.

⁴⁷¹ Winst: Vergossenes Blut, S. 101.

⁴⁷² Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 261.

⁴⁷³ Kemendics: Männerfreundschaften, S. 86.

⁴⁷⁴ Witthöft, Christiane: Selbst-loses Vertrauen? Probleme der Stellvertretung im ‚Engelhard‘ Konrads von Würzburg und im ‚Nibelungenlied‘. In: Frühmittelalterliche Studien 39, 2005. S. 387-409. S. 398.

Wie die Fragen von Wahrheit und Schuld jedoch zu werten sind, wird in der Forschungsliteratur höchst kontrovers diskutiert.

Peter Kesting stellt, auch mit Hilfe eines Verweises auf die Legenden von Silvester und Alexius sowie auf Texte von Wolfram von Eschenbach und anderer Autoren, die These auf, dass sich anhand des Begriffs der „rehtiu wârheit“⁴⁷⁵ eine Unterscheidung von Wahrheiten von unterschiedlicher Qualität treffen lasse. Zwar ist die Wahrheit Ritschiers eine faktisch richtige, die Engelhards aber, als eine höhere, der *triuwe* verpflichtete Wahrheit, eine qualitativ bessere.⁴⁷⁶ Daher der Ausgang des Kampfes.

Die Annahme einer Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit wird aber auch als „modernistische Konstruktion“⁴⁷⁷ zurückgewiesen. Sowohl Ritschier als auch Dietrich sind von ihrer Aussage, also ihrer Unschuld, überzeugt, daher müsse der Kampf überhaupt durch ein anderes Kriterium entschieden werden. In diesem Fall sei dieses beim persönlichen Vorzug Engelhards Charakter bzw. dem Mangel an *triuwe* bei seinem Gegner zu finden. Es sei nicht höhere Wahrheit, sondern moralische Vorbildlichkeit, die den Kampf entscheidet.⁴⁷⁸ Die Funktion des Kampfes habe sich von der Wahrheitsfindung auf eine Treuebewertung verschoben.

Rüdiger Schnell führt aus, weshalb eine Annahme von zwei qualitativ unterschiedenen Wahrheiten anhand des Terminus der „rehtiu wârheit“⁴⁷⁹ nicht haltbar ist.⁴⁸⁰ Unter anderem tut er dies mit dem Hinweis, dass Engelhards Angst, im Kampf zu unterliegen und zu sterben, wenn er doch im Besitz der höheren Wahrheit sein solle, unbegründet sei.

Peter Kesting bemerkt dazu jedoch, dass Konrad gerade diese Angst einer göttlichen Strafe nicht in der Figurenrede Engelhards schildert, sondern sich Engelhard Hoffnung macht, Gott würde auf seiner und Engeltruds Seite sein. Analog zu den unterschiedlichen Wahrheiten gehe es bei Engelhards Angst nicht um ein Faktum von Schuld, sondern um ein Bewusstsein von Schuld. Nicht die göttliche Strafe in Form der Niederlage im Kampf an sich wird gefürchtet, sondern eine Schwächung der Kampfkraft durch das Bewusstsein einer Lüge im Herzen.⁴⁸¹

Konrad begründe „Engelhards Furcht nicht theologisch, sondern volkstümlich psychologisch.“⁴⁸²

Andere Versionen der Amicus und Amelius-Tradition beinhalteten einen Eid⁴⁸³ vor dem Kampf. Dass dieser Aspekt und der des unvermeidlichen Meineides bei Konrad nicht in die Schilderung

⁴⁷⁵ Kesting, Peter: Diu rehte wârheit. Zu Konrads von Würzburg 'Engelhard'. In: ZfdA 99, 1970. S. 246-259. S. 249.

⁴⁷⁶ Vgl. Kesting: Diu rehte wârheit, S. 251.

⁴⁷⁷ Schnell: Die 'Wahrheit', S. 28.

⁴⁷⁸ Vgl. Schnell: Die 'Wahrheit', S. 28-29.

⁴⁷⁹ Schnell: Die 'Wahrheit', S. 34.

⁴⁸⁰ Vgl. Schnell: Die 'Wahrheit', S. 34-39.

⁴⁸¹ Vgl. Kesting: Diu rehte wârheit, S. 252.

⁴⁸² Kesting: Diu rehte wârheit, S. 253.

⁴⁸³ Die Gerichtspraxis des 12. und 13. Jahrhunderts beruhte auf dem Glauben, dass die Niederlage in einem derartigen Zweikampf durch den Schwur eines Meineids, einem falschen Schwur vor Gott, der zumeist mit dem Tod bestraft wurde, hervorgerufen wurde. (Vgl. Kemendics: Männerfreundschaften, S. 73.) Ältere Fassungen des Amicus und Amelius-Stoffes beinhalten die Schilderung eines Schwurs in der Gerichtsverhandlung, somit einen Meineid. Diese Schuld wird bei Konrad getilgt. Durch eine Nichtdarstellung stehe wiederum nicht der Wahrheitsgehalt der Schwüre im Vordergrund, sondern der ethische Wert der *triuwe*. Der Kampf könne als Auseinandersetzung zwischen moralischer Vorbildlichkeit und Verderbtheit gewertet werden. (Vgl. Kemendics: Männerfreundschaften, S. 73.)

Eingang findet, diene, so Rüdiger Schnell, der Absicht des Autors, der Verherrlichung der *triuwe*. Der Aspekt eines Meineids, also einer Lüge oder Schuld, die im Kampf erkannt werden soll, wird vermieden. Der Akzent verlagere sich auf den Wert der *triuwe*, über deren Qualität der Kampf entscheidet.⁴⁸⁴ Eine faktische Wahrheit spiele hierbei keine Rolle mehr.

Hartmut Kokott bringt auch das Überleben Ritschiers im Gegensatz zu dem des Sachsenherzogs im „Heinrich von Kempten“ mit einer „Schwarz-Weiß-Symbolik“⁴⁸⁵ in Verbindung. „Es ist für Konrad offenbar schwierig, eine so eindeutige Schuld Ritschiers zu formulieren, daß er den Tod verdient hätte.“⁴⁸⁶ Anstatt rechtlich objektivierbarer Gründe werden eher persönliche Charaktermängel wie Neid und Missgunst genutzt, um „ihn herabzusetzen.“⁴⁸⁷ Nicht die faktische Wahrheit steht im Zweikampf zur Diskussion, „sondern allein die inneren Qualitäten der Kontrahenten“⁴⁸⁸ sind für eine Entscheidung über Sieg oder Niederlage verantwortlich.

Es bleibt festzuhalten, dass diese Deutung nur auf der Metaebene wirksam werden kann. Nur der Rezipient hat die Einsicht, die eine These der Verlagerung des Kampfes von Wahrheitsfindung auf Treueprobe möglich macht. Der König, der den Tod Ritschiers verhindert, hat dahingehend keine Erkenntnismöglichkeit. Somit bleibt die Frage der Motivation seines Eingriffs. Auch die Folgen des Kampfes entwickeln sich auf Basis der Annahme, dass Ritschier durch seine Niederlage als Lügner entlarvt wurde, nicht etwa wegen des Erkennens etwaiger Charaktermängel.

„Die Vermutung liegt nahe, daß beide Faktoren, Dietrichs *triuwe* und Ritschiers Meineid, für die Niederlage Ritschiers ausschlaggebend sind, wenn auch mit unterschiedlichem Gewicht.“⁴⁸⁹ Beides kann analog auch als Erläuterung für das Überleben Ritschiers gelten.

Ein Forschungskonsens hinsichtlich der Schuld- bzw. Wahrheitsfrage konnte noch nicht gebildet werden.⁴⁹⁰

„Konrad läßt im ‚Engelhard‘ entgegen der Tradition typologisierender Artusromane eine Gleichzeitigkeit von Gut und Böse zu. Im Namen der Freundschaft und Liebe wird betrogen und gelogen und eine an dieser Stelle unschuldige Person verurteilt [...], wenn die Intention (*intentio*) gut sei, sei auch die Handlung (*operatio*) moralisch gerechtfertigt.“⁴⁹¹

Die Bearbeitungstendenz der Eidtilgung sei von Konrad von Würzburg „aber nicht konsequent durchgeführt“ (Schnell: Die ‚Wahrheit‘, S. 55.) worden. Der Verlust von Ritschiers Hand sei die Folge bzw. Strafe für seinen Meineid, (Vgl. Schnell: Die ‚Wahrheit‘, S. 57.) sie erfolgt gleich nach der erneuten Anschuldigung während des Kampfes. Aber nach „kanonischem Recht hat Ritschier kaum Schuld auf sich geladen. Darin wird zwischen der Wahrhaftigkeit der Gesinnung (*veritas conscientiae*) und der Wahrheit der beschworenen Tatsache (*veritas rei*) klar unterschieden. Die Bekräftigung einer unwahren Behauptung durch einen Eid [...] konnte wissentlich (*scienter*), wie unwissentlich geschehen (*ignorantia*). Der Schwörende war dann von der Schuld frei, wenn er irrig für wahr hält, was eigentlich falsch ist.“ (Schnell: Die ‚Wahrheit‘, S. 58.)

⁴⁸⁴ Vgl. Schnell: Die ‚Wahrheit‘, S. 41-52.

⁴⁸⁵ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 61.

⁴⁸⁶ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 61.

⁴⁸⁷ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 62.

⁴⁸⁸ Schnell: Die ‚Wahrheit‘, S. 55.

⁴⁸⁹ Schnell: Die ‚Wahrheit‘, S. 59.

⁴⁹⁰ Vgl. Cieslik: Probleme der Bestimmung, S. 122.

⁴⁹¹ Witthöft: Selbst-loses Vertrauen, S. 398-399.

Diese Bemerkung deckt sich auch mit den Beobachtungen, die zur Bewertung des Kinderopfers festgehalten wurden.

7. Todeswunsch

In den Kapiteln zur Trauerdarstellung wurde die Reaktion des Herrschers von Kärlingen angesichts des befürchteten Todes Partonopiers bereits erwähnt: „er lie sô grôzen ungefuoc / von klage umb in erscheinen / daz man joch nie geweinen / gehörte vaster einen man. [...] hât er daz ende sîn genommen, / sô will ich sterben ouch zehant.“ (PM 6242 f.)

Nicht nur eine Todesangst, eine Befürchtung zu sterben, sondern auch explizite Todeswünsche werden in den Werken Konrads von Würzburg verbalisiert. Diese sind jedoch von einer Suizidabsicht abzugrenzen, insbesondere, wenn sie im Klagekontext eingebunden sind.

Dennoch finden sich in den Werken Konrads von Würzburg mehrfach Stellen, die auf eine Reflexion einer Wertigkeit von Leben und Tod schließen lassen. Dies geht auch über einen Wagemut im Kampf hinaus, etwa wenn der Schwanritter in einem Zweikampf auf Leben und Tod antritt.

Ein gewisses Reflektieren, dass eine bestimmte Lebensführung weniger wünschenswert sei als der Tod, findet sich etwa im „Engelhard“. Als Engelhard über sein Besitztum, Erbe und das Geld seiner Eltern reflektiert, kommt er zu dem Schluss: „zewâre, ich wolte ê ligen tôt / ê daz ich in naeme daz.“ (E 302-303) Engeltrud überlegt ebenso: „zewâre ich wolte ê tôt geligen / ê daz mîn lîp vil reine / würde in zwein gemeine.“ (E 1132-1134) Der Tod wird einer bestimmten Form von Leben, einem bestimmten Verhalten, vorgezogen.

Ähnlich einem Todeswunsch sind auch die Verwünschungen der eigenen Geburt, wie sie etwa Partonopier äußert, als er die Möglichkeit eines Todes im Meer gegenüber dem befürchteten Tod unter teuflischem Einfluss für erstrebenswerter (Vgl. z.B. PM 1284-1302) beurteilt. Nach seinem Tabubruch formuliert Partonopier Ähnliches erneut. Er ergänzt dabei auch, Mareis hätte ihn im Kampf gegen die Heiden töten sollen.⁴⁹² Partonopier reflektiert also über die Situationen, in denen er in Lebensgefahr gewesen ist. Diese sind in seinem Gedächtnis erfasst und werden in dieser Situation erinnert.

Auch Mareis Vorgehen in „Partonopier und Meliur“ gibt Aufschluss über diesen Aspekt. Mareis will eine Niederlage nicht akzeptieren. Bei seinem Handeln nimmt er viele Todesfälle in Kauf.

Mareis plant die Tötung Partonopiers, um sich selbst Vorteile zu verschaffen. Er schätzt die Situation falsch ein, glaubt so die Gunst Sornagiures zu gewinnen. Mord wird hier zu einem politischen Instrument: „Partonopieren slahe ich tôt [...] muoz sîn bitter ende sîn [...] der kristen bluotes hundert züber / vergozzen müezen werden, / ê daz ich ûf erden / verlise alhie den herren mîn. [...] durchslahen und durchstechen.“ (PM 5650 f.) Der Tod mehrerer Christen und der

⁴⁹² Vgl. Huber, Christoph: Brüchige Figur. Zur literarischen Konstruktion der Partonopier-Gestalt bei Konrad von Würzburg. In: Meyer, Matthias (Hg.): Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Tübingen: Niemeyer, 2002. S. 283-308. S. 299.

Eidbruch erscheinen Mareis weniger schlimm als der Tod seines Herren. Er will ihn auch unter Einsatz seines Lebens (Vgl. PM 6060) retten.

Nach dem Eidbruch kommt es auf christlicher und heidnischer Seite zu vielen Schlägen „die ze dem tôde trâfen.“ (PM 6117) Sornagiur empfindet darüber, anders als Mareis, großes Leid. Er klagt den Eidbruch und die Todesfälle. Seine Augen benetzen sich, er weint vor Zorn. (Vgl. PM 6095 f.)

Es werden ein paar Verse genutzt, um zu schildern, dass viele getötet wurden. („vil manegen lîp ze stücken“, (PM 6149) „die tôten vielen wider strît / ab den orsen.“ (PM 6158 f.)

Sornagiur ist es auch wichtig, dies klarzustellen. Er wünscht lieber tot als an einem solchen Eidbruch beteiligt zu sein: „daz er noch lieber wolte / verderben dan er solte / ze den valschen sîn gezelt.“ (PM 6261-6263) Verborgem hört er die Klage des Königs und muss mit ihm weinen. (Vgl. PM 6360) Sornagiur will sich gefangen setzen lassen. Wenn Partonopier tatsächlich verstorben ist, soll man ihn hinrichten.

„verderben ir mich herre, sult, / ist iuwer neve tût gelegen [...] ist er worden frî / des lîbes und des lebetagen, / sô werde ich alzehant erslagen / unde erstrecket hie nâch ime, / den tût ich, herre, lieber nime, / dan ich erschîne triuwen bar. [...] zwâr allez, daz er hât geliten, / daz lîde ich williclichen hie [...] ê daz ich in den worten ligen / wolte, daz ich haete / zebrochen mîne staete / ê lite ich einen grimmen tût / und alsô marterlîche nôt“ (PM 6390 f.)

In gewisser Weise findet sich dieses Element auch in der Gattung der Legende. Als der Kaiser Pantaleon gegenüber behauptet, drei Christen bekehrt zu haben und Selbiges von ihm erwartet, (Vgl. P 1745 f.) verlangt der Kaiser eine solche Reflexion darüber, ob ein Leben als Heide dem Tod als Christ vorzuziehen sei. Für den Heiligen Pantaleon ist das aber gar keine Frage. Der Tod ist stets einer Konversion und einem Leben als Heide vorzuziehen. Ein Abwägen dessen ist nicht denkbar.

Der christliche Kontext einer heilsvollen Jenseitserwartung spielt bei den Beispielen eines geäußerten Todeswunsches in den weltlichen Texten jedoch keine Rolle. Stets wird die Situation im Diesseits Anlass zu derartigen Verbalisierungen. Nur in der Legende sehnt sich der Heilige Alexius (Vgl. A 424-430) explizit nach dem jenseitigen Lohn. Dieser Reflex der Legendenerzählung ist aber von einer möglichen Suizidalität abzugrenzen, wenngleich jener Aspekt durchaus in der Gattung der Legende zu finden ist. Die Legende⁴⁹³ des „Jakobuspilgers“⁴⁹⁴ handelt von einer Täuschung durch den Teufel, der einen Pilger dazu überreden möchte, sich umzubringen, um damit schneller ins Paradies zu gelangen. Dies wird aber nicht als tatsächliche Option dargestellt. Dem Pilger wird Gnade zu Teil, da er einer offenkundigen Täuschung erlegen sei.⁴⁹⁵ Allgemein herrscht die Regel, ein Märtyrertum, ein Blutzeugnis, darf weder bewusst

⁴⁹³ „Die älteste Version des „Jakobuspilgers“ stammt aus den sogenannten „Dicta Anselmi“, die Alexander von Canterbury zu Beginn des 12. Jahrhunderts zusammenstellt.“ (Signori, Gabriela: Rechtskonstruktionen und religiöse Fiktionen. Bemerkungen zur Selbstmordfrage im Mittelalter. In: Signori, Gabriela (Hg.): Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und Selbstmordversuche in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften. Tübingen: Edition Diskord, 1994. (Forum Psychohistorie 3). S. 9-55. S. 43.)

⁴⁹⁴ Signori: Rechtskonstruktionen, S. 41.

⁴⁹⁵ Vgl. Signori: Rechtskonstruktionen, S. 42.

herbeigeführt werden, noch darf man ihm bewusst entgehen wollen.⁴⁹⁶ Ein Märtyrertod wird aber in keiner Weise als bewusst gesuchter Suizid klassifiziert.

Engelhard und Dietrich sind sich in besonderer Weise verbunden.

Hier findet sich das Motiv einer Treue bis in den Tod. Das eigene Leben wird gegenseitig gerne und ohne Zögern riskiert.

„Si wâren zallen stunden / zesamene gebunden / mit hôher minne stricke, /daz sie des jâhen dicke, / geschaehe ir eime sterbens nôt, / der ander laege für in tôt / und wolte harte gerne ligen. / ir wille was dar ûf gedigen / daz si liep unde leit / mit willeclicher arebeit / bî ein gelîden wolten / unz si leben solten.“ (E 805-816)

Dies wird auch betont, als Engelhard Dietrich um Hilfe bittet. Engelhard nimmt wie selbstverständlich an, dass Dietrich für ihn in den Tod gehen würde. „wande er [Dieterîche] laege ê für mich tôt, / ê daz er lieze sterben mich. / durch sîne triuwe lûterlich / gît er mir die lêre / daz ich lîp und êre / behalten mit gelimpfe wol.“ (E 4142-4147) Dietrich bestätigt, dass er ihm mit Einsatz von Leben, Besitz und Ehre helfen will. (Vgl. E 4330 f.)

„ich unde dû wir müezen sîn / immer ungescheiden. [...] biz uns beiden wirt gegeben / von dem tôde ein ende.“ (E 4338 f.) „dô daz ich guot, êr, unde leben / sol ûf die wâge für dich geben [...] ich enbiete gerne mich / in den grimmen tôt durch dich / mit herzen und mit lîbe. [...] ob ich, friunt, dar umbe sol / sterben unde ligen tôt, / daz dunket mich ein senftiu nôt.“ (E 4393 f.)

Engelhard empfindet ebenso angesichts des kranken Dietrichs.

„er haete sich des wol bedâht / daz er sîn kûnedlichez leben / wolte für in hân gegeben / durch daz er môhte sin genesen.“ (E 5822-5825) „sol ich dar umbe ersterben, / daz tuon ich lieber danne ich lebe. / der tôt ist mir ein sûeziu gebe, / ob ich den für dich lîden muoz.“ (E 5908-5911)

Ansatzweise klingt dieser Aspekt der Verbundenheit, eines „Tod für Tod“- Motivs auch im Partonopier an⁴⁹⁷. Der König von Kärtingen knüpft sein eigenes Leben an das Partonopiers, das er im Zweikampf bedroht sieht: „so engerte ich hinnen für / langer niht ze lebene. / du solt daz wizen ebene, / daz an dir al mîn leben stât.“ (PM 4940-4943)

Insbesondere zweiteres Beispiel, das im Kontext einer Klage bzw. Trauersituation zu sehen ist, ist eine derartige Verbundenheit oder Opferbereitschaft wie im Falle Engelhards und Dietrichs

⁴⁹⁶ Vgl. Knapp, Fritz Peter (Hg.): Der Selbstmord in der abendländischen Epik des Hochmittelalters. Heidelberg: Winter, 1979. (Germanische Bibliothek 3, Untersuchungen und Einzeldarstellungen). S. 29.

⁴⁹⁷ Auch in der Beziehung zwischen Partonopier und Meliur ist dieser Aspekt vorhanden: „ê sol des grimmen tôdes kraft / mîn riuwic herze spalten. / [...] ist der hôchgeborne degen / Partonopier nu tôt gelegen / daz ich verderben wil nâch ime [...] sô muoz mîn leben enden [...] alsô daz ich verdîrbe / und ouch durch in erstîrbe / als er durch mich sol wesen tôt.“ (PM 12244 f.) Ähnlich gestaltet sich Fursîns Reaktion auf Partonopiers Todeswunsch. Er weint und sagt, er wolle lieber sterben oder verwundet auf der Erde liegen als Partonopier nicht bei seinem Weg zu begleiten. Er will selbst den bitteren Tod mit ihm erleiden. (Vgl. PM 10065 f.) Als Fursîn bemerkt, dass Partonopier ihn verlassen hat, beschließt er, ihn unter Einsatz seines Lebens noch zu suchen. Partonopier sei ihm lieber als sein eigenes Leben gewesen. Er hatte Partonopier von Herzen gern und meint sein restliches Leben in Trauer verbringen zu müssen. Er fragt sich, warum ihn Partonopier ohne Trost verlassen hat. Schließlich erkennt er aber, dass auch Partonopier ihn gern hatte, da dieser befürchten musste, dass auch Fursîn getötet werden würde. Dies habe Partonopier vermeiden wollen. Fursîn begibt sich bei der Suche auch in gewisser Weise durch das Verlassen des Weges in Lebensgefahr. (Vgl. PM 10435 f.) Fursîn trauert schon um Partonopier, als dieser ihn verlassen hat. Er beklagt, nicht mit Partonopier „die Schmerzen des Todes“ zu erleben. Er wolle ohne ihn nach seinem Tod ohnehin nicht lange leben. Fursîn weint und klagt mit „Herz und Mund“. Sogar der Erzähler verifiziert, dass Fursîn gerne mit Partonopier gestorben wäre. (Vgl. PM 10370 f.)

„Auch außerhalb der Minnehandlung beziehen sich die Klagen inhaltlich auf den Klagenden selbst und nicht auf einen anderen Menschen oder Gott.“ (Kühne: Vom Affekt zum Gefühl, S. 26.) König Clogiers klagt angesichts des vermeintlichen Todes Partonopiers ohne Rachewunsch, er will Nachsterben. Ähnlich verhält es sich im Fall Anshelms. Die Klage Walthers und seiner Söhne im Kampf enthalten Selbstvorwürfe, Reue, Selbstmitleid und Verwünschung der eigenen Geburt, also Elemente, die auch in Minneklagen präsent sind. Schuld wird auch hier bei sich selbst, nicht etwa bei den Feinden gesucht. (Vgl. Kühne: Vom Affekt zum Gefühl, S. 269-270.) Der Aspekt eines Nachsterbens, oder eines Aufwiegens eines Todes mit dem eigenen wird hier mehrmals thematisiert.

aber schwer als Todeswunsch zu bezeichnen. Hier sind ebenfalls Überlegungen über das Verhalten im Diesseits ausschlaggebend, die aber mit einem Abwägen der Wertigkeiten von Leben und Tod verbunden sind. Auch zu dem Bereich der Suizidalität können diese nicht gezählt werden.

Die Opferbereitschaft im Zweikampf, die Dietrich fast unreflektiert an den Tag legt, wird klar nicht nur als Einsatz seiner Unversehrtheit, sondern auch als „sein Leben aufs Spiel“⁴⁹⁸ -Setzen gewertet. Dies ungeachtet seiner Unschuld, die ihn ja erst zu einem geeigneten Ersatz für Engelhard in dem Kampf macht, um den Ausgang zu beeinflussen.

„Zwar ist durch die Festsetzung des Zweikampfs auf einen späteren Termin Engelhards Leben nicht mehr unmittelbar bedroht, wie noch vor der Gerichtsverhandlung (vgl. V. 3392-3395 und V. 3582-3586), doch Engelhard weiß um seine weiterhin verhängnisvolle Situation. Denn er ist schuldig und wird deshalb im anstehenden Zweikampf unterliegen.“⁴⁹⁹

Christiane Witthöft sieht in dieser Freundschaft nicht nur eine Bereitschaft zum Opfer des eigenen Lebens, sondern darüber hinaus sogar eine „Bereitschaft zur Selbstaufgabe.“⁵⁰⁰

Konrads Vorstellung einer guten Art von Freundschaft sei eine solche unter Freunden, „die für ihre Freunde Mordtaten verübten, Kriege geführt und sogar ihr Leben hingegeben haben. Die größten Freundschaften sind die, die auf Selbstaufgabe hinauslaufen, die nicht nur etwas für die Freunde tun, sondern auch an seiner statt.“⁵⁰¹ Der Kampf sei „Bereitschaft einer absoluten Selbstaufgabe“⁵⁰². Ein weiterer Aspekt dieser vollständigen Selbstaufgabe kann auch in dem ersten Impuls Dietrichs, sein Erbe abzulehnen, gefunden werden. „Herkunft und Abstammung waren im Mittelalter bestimmend für den Platz, den das jeweilige Individuum in der Gesellschaft einzunehmen hatte.“⁵⁰³ Durch die Möglichkeit einer Abweisung seines Erbtes würde auch die Identität innerhalb der Gesellschaft abgewiesen.

Dies kann allerdings noch nicht mit einem möglichen sozialen Tod, einer Verbindung von Absenz und Todesfall in Zusammenhang gebracht werden. Dennoch ist der Aspekt der Selbstaufgabe in diesem Kontext der Opferbereitschaft eine interessante Bemerkung.

Die Entscheidung zwischen Erbantritt und Freundschaft wurde als ein Konflikt unterschiedlicher Treueformen identifiziert. Die Freundschaft beruht nicht auf vertikaler Treue, einer auf einem hierarchischen System beruhenden Form der Treue, sondern auf horizontaler Treue.⁵⁰⁴ Dieser Unterschied wird virulent, da neben dem Namen, ihr Standesunterschied⁵⁰⁵ zu einem Distinktionsmerkmal zwischen den sonst so gleichen Freunden⁵⁰⁶ wird.

⁴⁹⁸ Witthöft: Selbst-loses Vertrauen, S. 296.

⁴⁹⁹ Schnell: Die 'Wahrheit', S. 38.

⁵⁰⁰ Witthöft: Selbst-loses Vertrauen, S. 406.

⁵⁰¹ Witthöft: Selbst-loses Vertrauen, S. 398.

⁵⁰² Witthöft: Selbst-loses Vertrauen, S. 398.

⁵⁰³ Schmid: Engelhard und Dietrich, S. 17.

⁵⁰⁴ Vgl. Kemendics: Männerfreundschaften, S. 63.

⁵⁰⁵ Dieser wird im Handlungsverlauf außerdem beseitigt. Das Ende stellt die Ordnung, Dietrich als Herzog in Brabant und Engelhard als göttlich legitimierten König in Dänemark, wieder her. (Vgl. Kokott: Konrad von Würzburg, S. 53.) Hartmut Kokott resümiert dazu, dass die „Vernichtung“ als Herrscher, also die Krankheit Dietrichs, eine notwendige Gegenbewegung zu Engelhards Aufstieg zu einem Herrscher darstelle. (Vgl. Kokott: Konrad von Würzburg, S. 52.) Das Opfer der eigenen Kinder bedeute in diesem Rahmen auch ein Opfer der eigenen Herrschaft, da er seine Thronerben

Engelhard erfährt einen Konflikt zwischen verschiedenen Treueformen, als er sich entscheiden muss, bei König Fruote, seinem Dienstherrn, zu bleiben oder mit Dietrich zu gehen.

Kemendics arbeitet mehrere Freundschaftsproben heraus, die als die Handlung gliedernde Höhepunkte gelten,⁵⁰⁷ welche insbesondere im Falle der Stellvertretung im Zweikampf mit einer Lebensbedrohung einhergehen.

Die Freundschaft sei dabei nun wesentlich durch eben diese Bereitschaft der Opferung des eigenen Lebens charakterisiert. In der Sekundärliteratur wird dies mitunter auch mit einer reiligiösen Dimension verknüpft:

Es „wird durch diesen Bezug zur Liebe Christi und seinem Sühneopfer die Hingabe des eigenen Lebens für einen geliebten Menschen von göttlicher Autorität bestätigt. Dass die Helden der Erzählung ihr Leben füreinander riskieren, stellt ein bereits durch die Quelle vorgegebenes Element der Handlung dar; Konrad schafft jedoch eine bewusst gewählte Verbindung zu dieser Aussage Christi her. [...] Eng. V. 805-811.“⁵⁰⁸

Eine andere Form der Opferbereitschaft, der eines fremden Opfers, wird von Dietrich jedoch abgelehnt. Er zieht das Opfer des eigenen Lebens vor.

Die Erkrankung Dietrichs wurde unterschiedlich bewertet. In einigen Sekundärwerken ist aber der Charakter dieser Lebensbedrohung als weitere Freundschaftsprobe relativ unumstritten, im Gegensatz zur Wertung des Strafcharakters der Erkrankung.

Christiane Witthöft wertet Dietrichs Erkrankung durchaus als Strafe⁵⁰⁹. Ein „direkter Zusammenhang zwischen Dietrichs stellvertretendem Agieren im Kampf und seinem plötzlichen

tötet. (Vgl. Kokott: Konrad von Würzburg, S. 53.) Allerdings ist dies dadurch abgeschwächt, dass Engelhard erwartet, neuen Nachwuchs zu bekommen.

⁵⁰⁶ Vgl. Kemendics: Männerfreundschaften, S. 59 f.

⁵⁰⁷ Vgl. Kemendics: Männerfreundschaften, S. 64.

⁵⁰⁸ Kemendics: Männerfreundschaften, S. 65.

⁵⁰⁹ Anders als in der Silvesterlegende wird auf die Blutheilung nicht verzichtet. (Vgl. Brandt: Konrad von Würzburg, S. 141.) In der Silvesterlegende bleibt aber der Zusammenhang von Schuld, Strafe und Krankheit deutlich, denn „der Aussatz hat in der Legende die Funktion des göttlichen Züchtigungsmittels.“ (Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 37.) In der Legende tritt der „Aussatz didaktisch als Strafe und als Symbol für Schuld und Sündhaftigkeit“ (Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 117.) auf.

Dieter Lenzen erkennt Platon als vorchristliche Quelle ursächlich für eine Verbindung von Krankheit und Gesundheit mit einer Verpflichtung der Gesellschaft gegenüber. Man habe gesund zu sein. Dies sei in einem Kriminalisierungsgedanken der Krankheit gegipfelt und eng mit dem christlichen Konzept der Sünde verbunden. In der christlichen Religion gilt Krankheit oft als Beleg für sündhaftes Verhalten. (Vgl. Lenzen: Krankheit und Gesundheit, S. 885.) So werden etwa neutestamentarische Heilungswunder durch Jesus Christus oft mit Vergebung der Sünden verbunden. Es hat das „Gesundheitswesen auch immer etwas mit Entsündigung, mit Sündenvergebung zu tun [...]. Wer heilt, repariert nicht nur einen Körper, sondern er versetzt – im christlichen Traditions Umfeld - den Patienten in den Zustand der Gnade. Hier findet sich die erste Spur einer priesterlichen Funktion ärztlicher Tätigkeit.“ (Lenzen: Krankheit und Gesundheit, S. 886.) Sind Krankheiten Folge von Sünde, wird Heilung nur durch göttliche Gnade ermöglicht. (Vgl. Haupt, Barbara: Heilung von Wunden. In: Kaiser, Gert (Hg.): An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters. München: Fink, 1991. (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 12). S. 77-115. S. 82.) Eine Heilung kann durch eine direkte Intervention Gottes oder durch „external application of pure blood“ (Meyer, Matthias: Filling a bath, dropping into the Snow, drunk through a glass straw. Transformations and Transfigurations of Blood in German Arthurian Romances. In: BBSIA. LVIII, 2006/2007. S. 399-424. S. 404.) erfolgen, in beiden Fällen wird aber von transzendtem Wirken ausgegangen. Heilungen von Krankheiten sind im Rahmen der Legende häufig. Sie zeigen das Wirken Gottes auf das irdische Geschehen. Heilung wird zum religiösen und sakramentalen Akt. Die Augustinische Auffassung der Krankheit als Zeichen der Sündhaftigkeit lässt weltliche Medizin als profan erscheinen, da sie nur Symptome und nicht tiefere Ursache behandeln. (Vgl. Haupt: Heilung von Wunden, S. 85-87.)

In Hartmann von Aues „Der Arme Heinrich“ erkennt der Arzt „seine Grenzen vor der Allmacht Gottes.“ (Haupt: Heilung von Wunden, S. 105.) Hier wird weltliche Medizin jedoch nicht ganz im Widerspruch zur Transzendenz geschildert. Einen Vergleich der Schilderung der Krankheiten von Dietrich und dem Kaiser in der Silvesterlegende, sowie im „Armen Heinrich“ siehe Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 10 f.

Aussatzbefall, wenn auch in der Forschung umstritten, [ist] nicht ganz unbegründet“,⁵¹⁰ denn Dietrich werde nun als Strafe von der Gesellschaft isoliert, die er betrogen hat.

Darüber hinaus wird die Krankheit aber auch zur „Treueprüfung für Engelhard.“⁵¹¹

Peter Kesting hingegen begreift die Krankheit nicht als Strafe für eine fassbare Schuld, sondern als Unglück, das, „durch den unerforschlichen Ratschluß Gottes verhängt, zum Prüfstein für die Freundestreue wird.“⁵¹² Schuld wird nur aus der Sicht Engelhards ausgesprochen, als er klagt, wie Gott seinen Freund wegen so geringer Schuld strafen habe können.⁵¹³ Die Deutung von Dietrichs Erkrankung als Strafe Gottes für die begangene Sünde im Kontext der Täuschung beim Kampf, wie sie auch auf der Figurenebene artikuliert wird, kann nicht derart deutlich angenommen werden, denn es stellt „der Erzähler unmissverständlich fest, dass Dietrich ân alle sîne schult (Eng., V. 5433) leidet.“⁵¹⁴ Hartmut Kokott betont ebenfalls, dass eine Schuld vom Erzähler nicht herausgestellt wird.⁵¹⁵ Auch Dietrich fühlt sich nicht schuldig.⁵¹⁶ Jedoch gibt es andere Bewertungen: „Konrads Hinweis auf das Schicksal Hiobs vermögen diese Konnotationen von Schuld nur zu mildern, sicher nicht zu eliminieren.“⁵¹⁷ Ein Erkrankter konnte jedoch, wie im Falle Hiobs und Lazarus auch als auserwählt angesehen werden, „denen nach der göttlichen Prüfung der direkte Weg in das Himmelreich gewiss sein konnte.“⁵¹⁸ Die Prüfung konnte ebenso als eine für die Personen im Umfeld des Kranken⁵¹⁹ verstanden werden. Dieser Prüfungsaspekt passt gut in das Schema der Freundschaftsgeschichte und scheint sich auch inhaltlich besser einzufügen als eine Strafe Gottes. Erich Kaiser wertet ebenso, auf Grund der Aussagen der Protagonisten, des Erzählers und der Engel, dass in Konrads Auffassung Dietrich gänzlich frei von „jeder Schuld, der Aussatz also auch keine Strafe ist.“⁵²⁰

Dietrich erkrankt, als weitere Unterscheidung zu Engelhard, an „miselsuht“. (E 5147) Diese wird in vielen äußerlichen Details, von Bart, Haar, gelben Augen, Farbe, Heiserkeit und anderen Symptomen geschildert. (Vgl. E 5150 f.) Die Fülle an Körpermerkmalsbeschreibungen ist aber nicht mit den Trauerbeschreibungen vergleichbar. Dietrich erlebt über äußerliche Symptome hinaus aber auch „herzeleit“ (E 5208) und ist „trûric“ (E 5175), was sich, ebenso wie andere Fälle von Traurigkeit bzw. Trauer, auf sein Umfeld ausweitet. (Vgl. E 5175 f.) Dietrichs Krankheit ist

Bei den Krankheitsschilderungen in Konrads Werk findet sich ein Unterschied insofern, als der Kaiser in der Silvesterlegende vor allem die Beinträchtigung seiner Macht und Stellung beklagt, während im „Engelhard“ auch die psychologischen und physiologischen Folgen für Dietrich ausführlich geschildert werden. (Vgl. Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 28-29.)

⁵¹⁰ Witthöft: Selbst-loses Vertrauen, S. 399.

⁵¹¹ Witthöft: Selbst-loses Vertrauen, S. 399.

⁵¹² Kesting: Diu rehte wârheit, S. 253.

⁵¹³ Vgl. Brandt: Konrad von Würzburg, S. 127.

⁵¹⁴ Kemendics: Männerfreundschaften, S. 76.

⁵¹⁵ Vgl. Kokott: Konrad von Würzburg, S. 52.

⁵¹⁶ Vgl. Stange: Galle, lîbes smerzen und leit, S. 58.

⁵¹⁷ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 59.

⁵¹⁸ Stange: Galle, lîbes smerzen und leit, S. 50.

⁵¹⁹ Vgl. Stange: Galle, lîbes smerzen und leit, S. 57.

⁵²⁰ Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 5.

„Prozeß des körperlichen und sozialen Verfalls seines herrscherlichen Status.“⁵²¹ Dietrich findet nach der Vernachlässigung in seiner Heimat⁵²² bei Engelhard eine Herberge „biz an mînen tôt“. (E 5779) Engelhard will ihm nun ebenso mit „lip ande guot und swaz ich hân“ (E 5791) beistehen.

Dietrich hat schon davor seine Hoffnung auf eine Heilung von der Miselsucht verloren und wünscht sich daher den Tod. Das Leben mit der Krankheit erscheint ihm weniger erstrebenswert: „er tet sich aller freuden abe [...] er wolte sîn gewesen tôt / für daz vil jâmerhafte leben / daz im leider was gegeben / von sîner sühte manicvalt.“ (E 5210 f.)

Es sind sowohl psychische als auch physische Schmerzen, (Vgl. E 5283 f.) die den Todeswunsch in Dietrich hervorrufen: „daz er niht anders gerte / wan daz in got gewerte / des tôdes bî den stunden, / durch daz er würde enbunden / von sîner grimmen swaere.“ (E 5289-5293)

Der Tod wird an dieser Stelle als Erlösung geschildert, die nur Gott gewähren kann. Die Krankheit tritt hier als „râche“ (E 5375) also als Strafe Gottes auf: „kein arzenîe leider kann / enbinden mich von dirre nôt, / wan der bitterlîche tôt, / der mac erloesen mich dâ von.“ (E 5882-5885) Der Tod wird sogar als erlösende Arznei dargestellt.

Die Möglichkeit eines Suizids wird angesprochen: „wan daz ich grôze sünde / entsitze durch der sêle nôt, / ich taete selbe mir den tôt, / ê daz ich langer wolte leben / und in sô kranker wirde sweben / daz ich mir selben waere / und al der werlt unmaere.“ (E 5410-5416)

Der Suizid wird allerdings mit Verweis auf seine Sündhaftigkeit abgelehnt.

Der Todeswunsch bleibt jedoch: „sîn bestez wûnschen des er pflac / daz was niht wan daz eine / daz im got der vil reine / den grimmen tôt bescherte / und ime die sêle ernerte / vor der helle grunde. (E 5566-5571) Hier spielt die christliche Jenseitsvorstellung in der Verhandlung von Wertigkeiten einer bestimmten Lebensweise bzw. eines Verhaltens und des Todes eine Rolle.

Obwohl die Heilungschance Dietrich im Traum eingegeben wurde, will Dietrich diese nicht verfolgen. Dietrich antizipiert, dass Engelhard seine Kinder für ihn töten würde: „nû sî daz er diu kindelîn / vil gerne durch mich toete.“ (E 5512-5513) Dies lehnt Dietrich zuerst ab, lieber will er geduldig leiden, am liebsten wäre ihm aber, dass Gott ihm den Tod gibt.

„ich wolte ê lîden mit gedult [...] ê daz si immer durch mich tôt / als unverdient müesten ligen. [...] got sol mir ê den tôt beschern / ê daz ich Engelharten, [...] immer sô beswaere / und ich an im bewaere / gar ungetriuwelichen site.“ (E 5520 f.)

Die Heilung durch das Opfer geht wesentlich von Engelhard aus.

Ein weiteres Schicksal der Protagonisten wird, anders als in anderen Texten der Amicus und Amelius-Tradition,⁵²³ nicht erzählt. Der Epilog sagt lediglich, dass ihnen der Lohn für ihre Treue sowohl im Jenseits als auch in Form eines glücklichen Lebens zu Teil wurde.⁵²⁴

⁵²¹ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 52.

⁵²² Klaus Jörg Schmitz bringt den Ort, an den sich der erkrankte Dietrich begibt, mit einer realen Insel in Verbindung, die mehreren historischen Adeligen auch als Alterssitz bis zu ihrem Tode diente. (Vgl. Schmitz, Klaus Jörg: Zu Ort und Zeit der Entstehung des „Engelhard“ Konrads von Würzburg. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 309-318. S. 314-316.)

⁵²³ Der Text „Engelhard“ gilt als die zweitälteste deutschsprachige Fassung des „Amicus-Amelius-Stoffes“ (Vgl. Brandt: Konrad von Würzburg, S. 131.), wobei er der „romantic group“ nicht der „hagiographic group“ (Vgl. Kemendics: Männerfreundschaften, S. 13.) zugeordnet wird, da in dieser Fassung kein Märtyrertod geschildert wird.

Die Rettung der Kinder wird als Lohn für Treue ausgelegt.⁵²⁵ Somit wird das Kinderopfer zur Freundschaftsprobe für Engelhard. „Das Gottesurteil [lässt] sich nicht isoliert von der Tötung der Kinder betrachten. In beiden Fällen versucht Konrad deutlich zu machen, dass die Initiative nicht von demjenigen ausgeht, der von der Handlung profitiert.“⁵²⁶

Dietrich, der, anders als in anderen Bearbeitungen des Stoffes, als Einziger vom Heilmittel erfährt, will dieses selbst aus Treue Engelhard nicht eröffnen.⁵²⁷

„Seine Beweggründe, Engelhard aufzusuchen, basieren daher nicht auf dem Versuch, die Heilung vom Freund zu erbitten, sondern lediglich auf dem Wunsch, seine Würde und Ehre, welche er im Zuge der Vernachlässigung durch seine Frau, den Hofstaat und das Gesinde verlor, wieder zu erlangen.“⁵²⁸

Dietrich verhält sich nach Handlungsmustern des „passiven Helden.“⁵²⁹ Nicht, wie etwa im „Armen Heinrich“, sucht der Erkrankte aktiv Hilfe bei Ärzten, sondern die Heilungsmöglichkeit wird ihm im Traum von einem Engel eingegeben. Er sucht diese nicht aktiv umzusetzen, neigt stattdessen zum Reflektieren. Ein Kinderopfer erscheint Dietrich als Verletzung des Freundschaftsverhältnisses.

Erich Kaiser will in den Reflexionen auch einen Anklang an einen Strafcharakter des Todes erkennen. „Indem er erklärt, die Kinder dürften nicht ohne jede Schuld für ihn sterben, spricht er indirekt die Auffassung vom Tod als Strafe des Menschen aus: der Tod muß `verdient` sein; doch tut Dietrich dies auf seine Weise und durch sentimentale Amplifikation des Begriffs der `unschuldigen Kindelein`.“⁵³⁰

Eine „seelische Bewegung in Dietrich“⁵³¹ lässt Konrad nicht aufkommen. Für Dietrich steht sogleich fest, dass er den Tod der Kinder nicht verschulden will. Dies wird durch mehrmalige Nennung eines Todeswunsches als bessere Alternative gesteigert.

Neben dem Aspekt des Leides beschäftigt sich die Passage auch mit der Erfahrung einer unveränderbaren Gewissheit des Todes und der Hilflosigkeit des Menschen.⁵³²

Der Todeswunsch, so Erich Kaiser, ist im „Engelhard“ prominenter als in der Stoffbearbeitung im „Armen Heinrich“. „Dietrich wünscht sich ausdrücklich den Tod“,⁵³³ er begreift diesen als Erlöser.

„Dietrich wiederholt seinen früheren Wunsch zu sterben in rhetorisch abgewandelten, sich steigernden Wendungen: er begehrt "daz in got gewerte des tôdes bî den stunden" und beklagt "daz langer mich diu erde treit; daz mich diu sunne sol beliuhten und des tages glanz; daz mich slinden alsô ganz ensol daz abgründe" (Engelh. 5289ff., 5386f., 5406f., 5408f.). Dieses Verlangen gipfelt in dem Selbstmordgedanken, der jedoch nur als äußerste Möglichkeit berührt und sogleich durch die Erinnerung an die schwere Sünde wieder entschärft wird: "wan daz ich grôze sünde entsitze durch der sêle nôt, ich taete ê selbe mir den tôt..."

Hagiographische Versionen können sogar mit einem gemeinsamen Tod (Vgl. Kokott: Konrad von Würzburg, S. 60.) abschließen. Der Umgang Konrads mit der Stofftradition und möglichen Quellen wurde in der Forschung kontrovers diskutiert.

⁵²⁴ Vgl. Brandt: Konrad von Würzburg, S. 129.

⁵²⁵ Vgl. Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 93.

⁵²⁶ Brandt: Konrad von Würzburg, S. 138.

⁵²⁷ Vgl. Kemendics: Männerfreundschaften, S.78.

⁵²⁸ Kemendics: Männerfreundschaften, S.79.

⁵²⁹ Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 70.

⁵³⁰ Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 70.

⁵³¹ Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 77.

⁵³² Vgl. Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 106.

⁵³³ Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 35.

(Engelh. 5410ff.).⁵³⁴

Erich Kaiser bewertet diesen Todeswunsch als bloßes Gedankenspiel, es sei kein Vorwagen in den Bereich gefährlicher Grenzsituationen. Dietrich sei durch sein christliches Weltbild so gebunden, dass eine solche Grenze nie überschritten würde. Die Gedanken an den Tod werden sogleich durch Erinnerung an die Sündhaftigkeit entschärft. „Dieses bloße Spiel mit gedanklichen Vorstellungen verrät sich beidesmal in Konditionalsätzen.“⁵³⁵ Der Todeswunsch erfährt zwar eine Steigerung im Text, bleibt aber in der „reinen Möglichkeitsform“⁵³⁶ und „leere(n) Bedeutungsformel“⁵³⁷ und „reinen Beteuerungsformel (typisch dafür die Konjunktivform).“⁵³⁸ Ein Auflehnen gegen Gott ist ihm nicht wirklich möglich.⁵³⁹

Der Todeswunsch ist nicht als eine christliche Todesbereitschaft zu verstehen,⁵⁴⁰ er wäre der Versuch, ein diesseitiges Leiden abzukürzen. Die Formulierung, sich selbst den Tod anzutun, sich zu töten, rückt die Szene aber in den Kontext der Suizidalität. Ob hierbei von einer tatsächlichen Absicht, oder, wie Kaiser betont, ein reiner Gedanke vorliegt, muss offen bleiben. Festzuhalten ist, dass der Gedanke an einen Selbstmord präsent ist, und zumindest als eine Handlungsmöglichkeit erkannt und dargestellt wird, so weit sie auch von einer Umsetzung entfernt sein mag. Der Tod wird hier als etwas Wünschenswerteres als ein Leben in Leid ausgewiesen.

Carmen Stange bietet eine Analyse des Textes, die eine Tötungsabsicht als mehr als eine reine Beteuerungsformel begreift. Stange zeigt an zwei Beispielen die Gemeinsamkeiten der Darstellung von Aussatz und Melancholie und berücksichtigt dabei die ausführlichen Schilderungen Dietrichs Krankheit. Stange argumentiert diesen Zusammenhang aber darüber hinaus auch noch damit, dass sich die psychopathologischen Züge eines Melancholikers auch schon vor der Erkankung in Dietrichs Persönlichkeitsmerkmale⁵⁴¹ eingeschrieben finden.⁵⁴² Selbst wenn man von einer zusätzlichen Melancholieerkrankung ausgeht, bedeutet diese nicht automatisch eine tatsächliche Absicht der Selbsttötung. Es rückt den artikulierten Todeswunsch aber weiter von einer bloßen Formelhaftigkeit ab. Die Humoralpathologie kannte die

⁵³⁴ Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 55.

⁵³⁵ Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 66.

⁵³⁶ Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 78.

⁵³⁷ Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 78.

⁵³⁸ Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 104.

⁵³⁹ Vgl. Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 92.

⁵⁴⁰ Vgl. Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 106.

⁵⁴¹ Dietrichs Rücksicht, seine Ablehnung des Kinderopfers, kann so nicht nur primär in der Freundschaftsbindung begründet gesehen werden. Carmen Stange sieht diese Rücksicht auf das Wohlbefinden anderer und ein ausgeprägtes Gewissen als Wesenszug eines Melancholikers. Auch das Hinterfragen der Heilung wird hiermit begründet. Engelhard stelle nicht derart in Frage, ob das Blutopfer eine Heilung ermöglicht. Dietrich aber hinterfragt Wirksamkeit, Angemessenheit und Gottgewolltheit dieser Therapie und lege damit das reflektierende und grüblerische Verhalten eines Melancholikers an den Tag. Dietrichs Introspektionen und sogar seine Körperhaltung zeichnen ihn als Melancholiker. Dies zeige sich auch im Trauerausdruck. Auch würden niemandem so viele Wehklagen und derart großer Kummer zugeschrieben wie Dietrich. Engelhards Klage über den Abschied hingegen verbleibe auf der Ebene von rituellem Abschiedsschmerz. (Vgl. Stange: Galle, lübes smerzen und leit, S. 67-69.) Stange zeigt also durch den Melancholieaspekt, dass Engelhard und Dietrich durchaus als unterschiedliche Persönlichkeiten inszeniert wurden.

⁵⁴² Vgl. Stange: Galle, lübes smerzen und leit, S. 63.

unterschiedlichsten Symptome einer Melancholieerkrankung. Todessehnsucht wird meist dazugezählt, wenn sie auch keinen Widerspruch zu gleichzeitiger Todesfurcht darstellt.⁵⁴³ Erkennt man in Dietrichs Beschreibung auch eine Melancholiedarstellung, wird ein tatsächlicher „Lebensüberdruss“⁵⁴⁴ wahrscheinlicher.

8. Suizid

Wie im vorhergehenden Kapitel bereits am Beispiel Dietrichs erwähnt, spielt die Möglichkeit, sein eigenes Leben zu beenden, in den ausgewählten Texten Konrads eine Rolle. In Dietrichs Fall wird nur der Wunsch nach dem Tod geäußert, aber auch die Möglichkeit, diesen selbst herbeizuführen, wird deutlich eingebunden. Ob hier von einem Suizid⁵⁴⁵ auszugehen ist, wird nicht klar auszuweisen sein, und je nach Begriffsdefinition variieren.

Eine Begriffsdefinition, die auch einen Blick auf wertende Aspekte erlaubt, wird im Rahmen dieser Arbeit nicht gesucht, da sie auch für den historischen Abschnitt nicht eindeutig gefunden werden kann. Selbst die christliche Lehrmeinung⁵⁴⁶ unterscheidet unterschiedliche Aspekte und ist von Normsetzungen weltlicher Instanzen und anderen Lebensrealitäten zu unterscheiden. Ein Beispiel für unterschiedlichste Wertungen ist der Fall einer Selbsttötung als Rettung vor einer Vergewaltigung. Dies wurde für einige Kirchenväter zur Ausnahme vom allgemeinen Selbstmordverbot, andere forderten eine christliche Alternative.⁵⁴⁷ Auch die Religion kannte Ausnahmen vom biblischen Tötungsverbot, während die Bewertung vom Selbstmord als gravissimum peccatum, „größtes aller Verbrechen“⁵⁴⁸ gültig war. Augustinus vertrat ein uneingeschränktes Verbot des Selbstmordes. Selbst er erkannte aber gewisse Fälle an, in denen das Beenden des eigenen Lebens eine Ausnahme darstellt. Über Gültigkeit der Ausnahme konnte aber nur göttliche Offenbarung sicheren Bescheid geben.⁵⁴⁹

Mit dem Begriff des Suizids wird hier die bewusste Herbeiführung des eigenen Todes bezeichnet. Welche Formen des Verhaltens, etwa in ihren Graden an Passivität und Aktivität zu berücksichtigen sind, soll nicht in einer Definition normiert werden. Die Benennung dieses Aspektes ist nicht unproblematisch. Das Streben eines Heiligen⁵⁵⁰ nach dem Lohn im Jenseits kann nicht zur Suizidalität gerechnet werden.

⁵⁴³ Vgl. Stange: Galle, lîbes smerzen und leit, S. 59.

⁵⁴⁴ Stange: Galle, lîbes smerzen und leit, S. 61.

⁵⁴⁵ Begriffe wie Suizid und Selbstmord sind im Rahmen dieser Arbeit nicht im Sinne einer juristischen, moralischen oder psychopathologischen Wertung zu verstehen und ohne derartige Konnotationen zu lesen.

⁵⁴⁶ Vgl. Knapp: Der Selbstmord, S. 13.

⁵⁴⁷ Vgl. Knapp: Der Selbstmord, S. 31.

⁵⁴⁸ Knapp: Der Selbstmord, S. 33

⁵⁴⁹ Vgl. Knapp: Der Selbstmord, S. 52.

⁵⁵⁰ In den Legenden findet sich dieser Aspekt noch bei den Worten des Kaisers angesichts der Kindsopferung: „sol ich ûf der erde / durch daz verwirken al mîn heil / daz ich in hôher saelden teil / gewinne, daz ist tumplich. / vil schône ich des versinne mich, / ob ich si verderbe, / daz ich mich selben sterbe / und ich in vröude hân gegeben. / heiz ich in nemen hie daz leben, / sô bin ich êwecfliche tôt [...] daz nieman dâ enrêrte / der kinde bluotes einen trahen. / ich hiez im ab sîn houbet slahen / swer ein kint ze tôde sluoc.“ (S 1064 f.)

Auch der Tod der Protagonistin in „Das Herzmaere“ ist schwer als Suizid beschreibbar. Der Ritter trifft angesichts seines bevorstehenden Todes Vorkehrungen und gibt seinem Knecht den Auftrag, sein totes Herz der Angebeteten mit ihrem Ring zu überbringen. Diese Todesnachricht erreicht die Frau aber erst, als ihr Gatte ihr eröffnet, dass sie das Herz des Ritters gegessen hat. Ihre Trauerreaktion ist überschwänglich. Sie nimmt das Aussehen einer toten Frau an, das Herz erkaltet ihr im Leib, und die Hände lässt sie leblos in ihren Schoß fallen, während Blut aus ihrem Mund stürzt. (Vgl. HM 479 f.) Die Reaktion auf die Todesnachricht ihres Ritters erfolgt nach der Überbringung unmittelbar. Der Überbringung der Todesnachricht kommt in „Das Herzmaere“ eine besondere Rolle zu. Der verstorbene Ritter trifft selbst Vorkehrung, dass seine Geliebte die Todesnachricht erhält und von seinem Leiden erfährt. Diese Absicht gelingt aber nicht. Der Gatte fängt die Todesnachricht in Form von Herz und Ring aber ab und decodiert diese auch korrekt: „an den zwein wart ime schîn / daz der ritter laege tôt / und disiu beidiu sîner nôt / ein urkünde waeren / ze der vil saeldenbaeren.“ (HM 398- 402)

Die Botschaft, die der Ritter sandte, wird der Protagonistin aber inhaltlich korrekt übermittelt, nachdem ihr der Gatte die Art ihrer Speise offenbart hat; dies auch mit der Bemerkung über das ertragene Leid: „er ist von sender herzenôt / nâch dîner sîezen minne tôt.“ (HM 471-472)

Durch die Art der Überbringung der Todesnachricht mischt sich in die Trauerreaktion auch eine Reaktion auf die Art der Überbringung. Das Ansinnen, nichts mehr zu essen und Gott dafür um Hilfe zu bitten, (Vgl. HM 490 f.) erklärt sich nicht durch bloße Trauer, sondern durch die besondere Form der Todesnachricht. Die folgenden Überlegungen sind wiederum als Reaktion auf die Nachricht über den Tod an sich zu werten.

„enbîzen sol ich niemer mê / dekeiner slahte dinges, / wan des ungelinges / daz geheizen ist der tôt / ich sol mit sender herzenôt / verschwenden hie mîn armez leben“ (HM 498-503)

„wê daz mir ie nâch sîner nôt / wart einen tac daz leben schîn! / zwâr ez enmac niht langer sîn / daz ich âne in eine lebe / und er in deme tôde swebe“ (HM 510-514)

Dem Tod der Protagonistin werden mehr Zeilen gewidmet als dem des Ritters. Hier findet sich nicht nur das Motiv des Herzens, der Liebe, wie sie bei dem Ritter, der am Sehnsuchtsschmerz starb, geschildert wurde, sondern auch das Motiv der Hände. Dies passt zum Umstand, dass zur Liebesproblematik im Falle der Protagonistin auch noch die Trauer, daher Hände als Trauersymbol, hinzutritt und zum Tod führt. Dieser Traueraspekt fehlt beim Tod des Liebenden.

„daz si von herzenleide / ir blanken hende beide / mit grimme zuo einander vielt. / daz herze ir in dem lîbe spielt / von sender jâmerunge. / Hie mite gap diu junge / ein ende ir sîezen lebene“ (HM 517-523)

Hier von einem Selbstmord zu sprechen, ist nicht angemessen. Ein aktives Handeln, das den Tod herbeiführt, wird nicht vorgenommen. Der Tod erfolgt unmittelbar. Er resultiert nicht aus dem Vorsatz, nichts mehr zu essen. Der Entschluss nichts mehr zu essen wird sogar mit Anrufung der Transzendenz untermauert. Gott soll sie davor bewahren, je wieder gewöhnliche Nahrung nach dem Genuss dieser einzigartigen Speise des Herzens zu essen. Sie will nichts mehr genießen nur das Leid, „daz geheizen ist der tôt.“ (HM 501) Selbst, ob eine erfolgte Verweigerung von

Nahrungsaufnahme als Suizid zu werten ist, bleibt fraglich. In anderen Bearbeitungen des Stoffes begeht die Dame aktiv Selbstmord.⁵⁵¹

Auch der Nebenbuhler wird in anderen Versionen nicht von der Liebe, sondern vom Gatten, der diesem etwa das Herz selbst herausreißt,⁵⁵² oder im Kampf⁵⁵³ getötet. Im Text Konrads von Würzburg handelt es sich unmissverständlich um einen Liebestod. Die Ursache des Sich-Spalten des Herzens ist übergroßer Schmerz.

„Der Stoff des Herzmaere stand jedoch, wie wir gesehen haben, ursprünglich nicht in dieser Tradition. [...] so können wir den Umwandlungsprozeß der Todesszene genau verfolgen: An der Stelle des erzwungenen Selbstmordes ist der moralisch völlig unangreifbare Tod an gebrochenem Herzen als Symbol wahrer Liebe getreten. Die Tendenz zur Entlastung der Dame wäre hier konsequent zu Ende gegangen. [...] Die Vorlage müßte einen freiwilligen Selbstmord, am ehesten den Hungertod enthalten haben.“⁵⁵⁴

Konrads Beschreibung des Todes der Dame ist als Liebestod⁵⁵⁵ gestaltet. Dennoch ist auch in diesem Fall festzuhalten, dass ein Verhalten beschrieben wird, mit dem die Protagonistin aus dem Leben zu treten gedenkt.

Die Gattin des Schwanritters ist eine Person, der der Suizid am deutlichsten in den Mund gelegt wird: „loesent mich vil armen / üz marterlicher noete, / wand ich mich selber toete / von leide und <jâmer>, wellent ir / mit zorne scheiden iuch von mir.“ (SR 1514-1518)

Die Hofgesellschaft und seine Gattin bitten den Schwanritter mit „nazzen ougen jâmervar“ (SR 1540) zu bleiben: „si jâhen daz si niemer / gewünnen muot ze lebene.“ (SR 1546-1547)

Sie führt den Selbstmord aber nicht aus, und diese Möglichkeit wird auch nicht ausführlicher erläutert. Auch ein Nachsterben, dem „verlorenen“ Gatten, ohne aktive Selbsttötung, erfolgt in diesem Fall nicht.

Urban Küsters erkennt auch das Motiv des Todeswunsches, etwa am Schluss einer Klage, als eine Formel, die sich bei höfischen Frauenklagen als leitmotivisch darstellt.⁵⁵⁶

Es ist auch schwierig, in diesem Fall von einer tatsächlichen Tötungsabsicht auszugehen. Das Überleben dieser Protagonistin könnte aber auch mit ihrer Mutterrolle in Verbindung stehen. Es wird nach den Schilderungen der emotionalen Reaktion sogleich erwähnt, dass sich die Herzogin ihren Kindern widmet: „vil jâmers wart nâch im gepflegen / von sîme schoenen wîbe / und von der kinder lîbe / diu sîn verweiset wâren [...] Diu herzoginne reine / diu zôch mit flîze ir lieben kint.“ (SR 1576 f.)

⁵⁵¹ Vgl. Blamires, David: Konrads von Würzburg "Herzmaere" im Kontext der Geschichte vom gegessenen Herzen. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 251-261. S. 258.

⁵⁵² Vgl. Knapp: Der Selbstmord, S. 199.

⁵⁵³ Vgl. Knapp: Der Selbstmord, S. 206.

⁵⁵⁴ Knapp: Der Selbstmord, S. 208-209.

⁵⁵⁵ Es ist die „sehnsuchtsvolle Qual [die den] Tod der Dame verursacht.“ (Schulze, Ursula: Konrads von Würzburg novellistische Gestaltungskunst im „Herzmaere“. In: Hennig, Ursula (Hg.): *Mediævalia litteraria*. Festschrift für Helmut de Boor zum 80. Geburtstag. München: Beck, 1971. S. 451-484. S. 469.) Ursula Schulze stellt fest, dass dieser Tod ein vollkommenes Äquivalent zum Tod des Geliebten bildet. Nachdem die Frau ihren Todeswillen als bewusste Haltung zum Ausdruck bringt, löst ihr Leid ihren Tod aus. Betont wird, dass die Frau durch ihren Tod die Ausgewogenheit in der auf Gegenseitigkeit ausgerichteten Liebesgeschichte wieder herstellt. (Vgl. Schulze: Konrads von Würzburg novellistische Gestaltungskunst, S. 466.)

⁵⁵⁶ Vgl. Küsters: Klagefiguren, S. 41.

Es wurde bereits erwähnt, dass sich autoaggressive Gesten in mittelalterlichen Texten im Fall von Müttern nur gegen die Kleidung, nicht gegen den eigenen Körper richten. Die Identität als Mutter bleibt so verschont. Dieser Aspekt kann auch hier wirksam werden. Die Textintention und die bereits erläuterte prekäre Situation genealogischer Information könnten ein Überleben der Mutter erklären, auch liegt der Fokus des Textes nicht etwa auf ihrer Liebesbeziehung zum Schwanritter. Hans Rolf beurteilt eine Verbalisierung Isoldes, die „von der Erwartung einer entwürdigenden Ehe mit dem Truchseß“⁵⁵⁷ betroffen ist, nicht als ernstesten Selbstmordplan oder Ankündigung, sondern als rhetorische Drohung und den Versuch einer höfischen Frau, durch eigene Aktivität ihr Schicksal zu beeinflussen.⁵⁵⁸ Auch dieser Aspekt könnte angesichts der in „Der Schwanritter“ gewählten Formulierung hier eine Rolle spielen. Diese Verbalisierung wird damit zu einer Selbstmorddrohung mit der Absicht, das Verlassenwerden zu verhindern, aber zu keiner tatsächlichen Selbstmordabsicht oder einem Todeswunsch.

8.1. Partonopier als Selbstmörder?

Ursächlich für Partonopiers Entschluss, sich von wilden Tieren fressen zu lassen, ist sein Bruch des Sichttabus. Während er danach noch Weniges artikulieren kann: „mit zorne rief er [...] mîn muoter [...] die werde in tiuvels âhte / versenket iemer und begraben. / der bischof müeze unsaelde haben“, (PM 7924 f.) verstummt⁵⁵⁹ der Protagonist angesichts seiner Tat darauf sogleich. Schon unmittelbar nach der Ursache wird der Protagonist außerdem „wie ein Toter“ beschrieben. „wart gewellet / im der muot ûf herzesêr / sô vaste, daz er doch niht mêr / gesprechen mohte ein kleinez wort. / mit leide viel er an daz ort, / dâ lac er als ein tôte.“ (PM 7938-7943) Partonopier kann vor Leid kein Wort sprechen. Er hätte Blut geschwitzt und geweint, wobei sein Herz aber wie versteinert vor Leid war. Wie krank liegt er unbeweglich, bevor er wieder ein Paar Worte hervorbringen kann. (Vgl. PM 8305 f.)

„mîn herze [...] der grimme tût der snîde enzwei / mit jâmer und mit noeten ez [...] der tievel in der helle krufft / mich solte lebendic begraben [...]“ (PM 8324 f.)

„ich sol verderben als ein man / der mit sô hôher meintât / den grimmen tût verdienet hât, / daz er niht leben wolte, / erschiezen mich hie solte / der tobende wilde donerslac, / ob ich zehant verderben mach, / daz ist mir âne mâze liep [...] dar umbe ich iuwer tugent an / schier unde heize weine, / daz ir mich, frouwe reine / lâzet iuwer ritter / des grimmen tôdes bitter / vil marterliche sterben. / ân urteil mich verderben / heizet [...] daz ich hân wider iu getân / und ich verworht mîn leben hân, / sô ger ich [...] daz ir / den lîp benemen heizet mir. / daz ist mir lieber tûsenstunt, / dann ich biz ûf der sêle grunt / müeze iemer sîn beswaeret. / ez wirt an mir bewaeret, / ob ich langer leben muoz, daz mir niemer leides buoz / mac werden sunder endes zil. / dâ von ich lieber sterben will, / danne ich langer müeze leben / und in sô grimmer noete sweben.“ (PM 8344 f.)

⁵⁵⁷ Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 256.

⁵⁵⁸ Vgl. Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 247.

⁵⁵⁹ Ein solches Verstummen ist auch bei anderen Autoren ein Thema. Insbesondere das Verstummen einer Klage bedeutet nicht ein Aufleben von Freude, sondern das Verstummen ist Ausdruck des Leides. Dem Verstummten ist selbst „die Befreiung des klagenden Wortes versagt.“ (Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 153.) „Die Einsamkeit des Leidenden liegt auch daran, daß der Schmerz unsere Sprachfähigkeit unterminiert und schließlich zerstört. Zunächst, im psychischen Leid, reduziert sich die Sprache auf die Beschwerde und die Klage.“ (Dreitzel: Leid, S. 859.) Dieser Aspekt korrespondiert auch mit dem „Topos der Grenze der Sprache.“ (Platt: Trauer und Erzählung, S. 164.) Partonopiers Leid ist unaussprechlich, selbst für den Erzähler: „er leit sô bitter ungemach, / daz ich mit tûsent mûnden / niht möhte gar ergründen / sîn angestliche herzenôt.“ (PM 9710-9713)

Partonopier verbalisiert mit unterschiedlichen Formulierungen einen Todeswunsch. Der Tod gestaltet sich hierbei als Strafe für sein Handeln.

Als Meliur ihm eröffnet, dass sie sich nie wieder sehen werden, benetzen sich seine Augen und Wangen erneut mit Tränen und vor Leid „wart er alse töt.“ (PM 8603)

Die Szene charakterisiert Partonopier schon im Naheverhältnis zum Tod. Dieser scheint durch Meliurs befohlene Todesstrafe unmittelbar bedroht zu sein, sollte er den Ort nicht verlassen. Die Bedrohung bleibt aufrecht, trotz Irekels Versuch, Meliur umzustimmen. Meliur will Partonopier nicht mehr freundlich gesinnt sein, bis zu ihrem Tod. Lieber sterbe sie. (Vgl. PM 9075 f.)

„will er die reise langer sparn, / er muoz den lîp dar umbe geben. / zwäre ez gêt im an daz leben, / ob in
erstrîchen ûf dem sal / die werden ritter über al [...] daz er mich niemer mêr gesiht / für diz mâl, ez sî sîn tot.“
(PM 9100 f.)

Partonopier, weinend und mit einem Herzen, das an Freuden tot war, (Vgl. PM 9120 f.) wird von Irekel begleitet. Anscheinend ist ihr Geleit auch notwendig, dass ihn niemand vor Ort tötet. (Vgl. PM 9140 f.)

Auch zurück in seiner Heimat setzt sich die Beschreibung Partonopiers als todesgleich fort. Partonopier verflucht seine Geburt⁵⁶⁰, wieso er nicht mit dem Tode bestraft wurde und zusätzlich noch, weshalb er nicht schon in der ersten Waldszene gefressen wurde.

„an fröuden gar ze tôde wunt / ûf dem griene er dô gelac, / sam der niht mêr geleben mac. [...] war umbe wart
ich ie geborn [...] got müeze erbarmen, daz ich lebe / und ich niht sî verderbet. / mich sollte hân ersterbet / der
boese grâve Mareis. / daz mich niht in Ardeneis / âzen egebaeriu tier“ (PM 9244 f.) „dô wart im alsô wê getan
[...] daz er noch lieber waere / versunken an des meres grunt“. (PM 9396 f.)

Partonopier meint, tot sein zu müssen. Er verbalisiert zwar den Todeswunsch, aber auch die Absicht, lebend zu sterben. Dies wird wiederum als Strafe begriffen. Knapp bemerkt, dass Konrad diese Monologe im Vergleich zur französischen Vorlage ausgestaltet hat. „So wird der Gedanke des langsamen, mehrmaligen Todes als einzige gerechte Strafe für den Verrat [...] breit ausgeführt. [...] Partonopier lehnt zu diesem Zeitpunkt den Selbstmord ausdrücklich zugunsten eines leidenden Dahinsiechens ab.“⁵⁶¹

„ach lieber got vil trûter / daz ich ersterben niht enmac! [...] mîn herze sol für disen tac / keiner fröuden sich
versehen. / dâ von ist mir nu wîrs geschehen / dann ez Adâme ergangen sî.“ (PM 9308 f.)
„ich muoz von rehte dîngen / ûf den töt, niht ûf daz leben. / ein sterben sol mir sîn gegeben, / daz lange wirt
bestaetet. / swer sînen friunt verraetet, / der sol niht zeimâl sterben, / er sol den töt erwerben, / der in des
tages tûsentstunt / versêre und im sîn herze wunt / biz ûf die sêle mache. [...] sô werde mir ein töt getan, / der
niht ein ende mac gegeben. / ich müeze sterben unde leben / mit ein ander beide, / sô daz kein underscheide /
müeze sîn dâ zwischen. / kein wunne sol sich mischen / ze mîner strengen herzen nôt. / ein niuwer unde ein
frischer töt, [...] mit bluote sî der heize trahen / gemenet, den ich weine. / mîn fleisch und mîn gebeine / sol
swinden unde dorren [...] sô werde mir daz jâmer schîn, / daz überhoehet alle nôt.“ (PM 9340 f.)

Schon hier wird eine Selbsttötung als Möglichkeit angesprochen, doch das lange Leid als Strafe scheint Partonopier angemessener zu sein. Ein gewährter Tod wird gewissermaßen als Milde betrachtet. „Vom Schmerz überwältigt fällt er bei seiner Ankunft [...] gleich dreimal in Ohnmacht (Vv. 9240 ff.). Danach hebt er zu einem großen Klagemonolog an (Vv. 9256-9382) [...] Allein der

⁵⁶⁰ Ein Verfluchen des eigenen Lebens oder der Geburt findet sich in mehreren der ausgewählten Werke Konrads von Würzburg. Zum „Topos der Verfluchung der Geburt“ siehe Huber: Brüchige Figur, S. 300.

⁵⁶¹ Knapp: Der Selbstmord, S. 192.

selbstquälerische Wunsch nach einem solch langen, schmerzvollen Sterben hält ihn von einem Selbstmord ab (Vv. 9372ff.).⁵⁶²

„ich taete selber mir den tôt, / wan daz ich will dar umbe leben, / daz mir lange sî gegeben / ein staetez trûren, / daz ich dol. / geschehen waere mir ze wol / müest ich zehant ersterben. / nein zwâre, ich sol verderben / von tage ze tage ie vaster.“ (PM 9372-9379)

„da umbe got von himel gebe, / daz mich der grimme tôt bestê, / durch daz diu strenge nôt zergê, / dar inne ich sunder ende / muoz winden mîne hende, / wirt mir diu saelde niht gegeben / daz ich verliere gar mîn leben.“ (PM 9514-9520)

Die Trauer manifestiert sich auch äußerlich an Partonopier: „und want dâ sîne hende [...] von sînen liechten wangen / brach er daz roeselehte vel. / sîn hâr alsam ein sîde gel / wart von im ûz gezerret.“ (PM 9425 f.) Mit der Erwähnung von Händen, Hautfarbe und dem Raufen der Haare finden sich hier auch wieder gewisse Aspekte der Trauerdarstellung. Partonopier sondert sich daraufhin von seinen Mitmenschen ab. Ritter klagen und beweinen das Leid von Partonopier. (Vgl. PM 9570 f.) Man versucht Partonopier mit dem Argument aus seinem Raum zu locken, dass durch ihn auch vor Jammer „geligent alle tôt.“ (PM 9581) Später wird geschildert, wie auch die Frauen seinen Zustand beklagen. Partonopier wird dabei weiterhin als „ein halber tôte“ (PM 9685) beschrieben. Mit ihm sind die Leute seines Landes und besonders die Mutter von Freude entbunden. Partonopier, „an fröuden tôt“ (PM 9604), meidet aber seine Mitmenschen und pflegt Tag und Nacht nur seine Trauer. (Vgl. PM 9609)

Dieser Zustand wird von seinen Mitmenschen als bedrohlich wahrgenommen.

Eine Gruppe Geistlicher versucht ihm Trost zu spenden. Doch kein Gespräch kann Partonopier helfen. Kummer und Reue sind so in seiner Brust verschlossen, dass er seine Schmerzen nicht mit Worten ausdrücken kann. Er schweigt, als wäre er stumm. (Vgl. PM 9630) Reden wird hier also offenbar als durchaus heilsam bewertet, dies ist Partonopier aber verschlossen.

Nach sieben Wochen verlassen der königliche Gast und das geistliche Gefolge Blois unverrichteter Dinge. Partonopiers Verwahrlosung, verfilzte Haare, fahle Blässe, langer Bart und Nägel, sowie seine verweinten Augen zeugen von seinem Kummer.⁵⁶³

Partonopier verändert sich nach einem Jahr stark äußerlich und legt autoaggressive Gesten an den Tag. Partonopier reduziert seine Nahrungsaufnahme außerdem auf Brot und Wasser.

„den bart, die negel und daz hâr / liez er niht abe schrôten, / bleich als die gelwen tôten / wart sîn durchliuhtic bilde / er tete alsam er wilde / gienge in eime vorste [...] sich selbe roufen unde slahen / den tugende rîchen man dô sach“ (PM 9700 f.)

„ûz gersten jâmerlichez brôt / az er unde eht anders niht, / dar zuo tranc er, als man giht, / eins küelen kalten brunnen [...] diu lüterliche varwe sîn / wart im beroubet und daz vel. / sîn hâr alsam ein sîde gel / begunde sich verwalken. / als eime jungen valken / spilten ê sîn ougen: / diu weinten im nu tougen / und offenlichen alle stunt, / er wart biz ûf der sêle grunt / leides vil genoetet.“ (PM 9714 f.)

Mehr als in den Beispielen, die im Kapitel zur Trauer geschildert wurden, spielt in der Beschreibung Partonopiers die Bemerkung, dass er einem Toten gleicht, eine wiederholte Rolle.

Auch die Option eines Suizids wird an mehreren Stellen wiederholt:

⁵⁶² Wawer: Tabuisierte Liebe, S. 99.

⁵⁶³ Vgl. Wawer: Tabuisierte Liebe, S. 100.

„er haete sich getoetet, / möht er die state funden hân. / doch wart im niht der rûm getân, / daz er sich haete ersterbet. / doch wart er sô verderbet / daz er gelîch dem tôde was.“ (PM 9730-9735)

Als Partonopier eines Tages wieder spricht, bittet er Gott⁵⁶⁴, mit Berufung auf Christus „heilich tôt“ (PM 9761) darum, ihn mit dem Tod zu erlösen.

„sô nim der armen sêle war / unde ersterbe du mîn leben, / durch daz ich lebende niht gegeben / sî dem tôde strenge. / ê daz ich sus die lenge / stürbe in mîme herzen / und ich des tôdes smerzen / niht vollecliche erfunde, / ê wolte ich daz abgründe / der helle biuwen iemer mê [...] erlose mich ûz dirre nôt. [...] sô sende mir den volleist, / daz mîn tôter lebetage / von des lebenden tôdes klage / gescheiden werden müeze [...] gestille mînes herzen sêr. / der tôt ist leider alsô hêr, / daz er mîn niht geruochet. / ich bin sô gar verfluochet, / daz er mîn armez leben spart.“ (PM 9770 f.)

Partonopier artikuliert seinen Todeswunsch derart, dass er die Instanz Gottes über Leben und Tod nicht in Frage stellt. Ihm erscheint, dass ihn der Tod nicht ereilt als leidvoller Fluch. In der Transzendenz erbittet sich Partonopier Hilfe.

Als Partonopier dem Glauben erliegt, dass Meliur und Irekel verstorben sind, ändert sich seine Haltung. Diese Annahme resultiert aus der Logik, dass „der Tod nur die Besten zu sich nehme und die Unwerten verschmähe.“⁵⁶⁵ Partonopier hat die Hoffnung auf Versöhnung mit Meliur gänzlich aufgegeben.⁵⁶⁶

Partonopier meint, in seinem derzeitigen Umfeld nicht die Verhältnisse und Umstände vorzufinden, dass er sterben könne. Daher möchte er den Ardennenwald aufsuchen. „Nur die huote (V. 9865) hindert Partonopier in der Kemenate Selbstmord zu begehen. Er ist in seinem

⁵⁶⁴ Küsters analysiert den Text im Hinblick auf die Klage der Enite in Hartmanns „Erec“. Hartmanns Enite Klage wird von Küsters als in den Text eingebettet, situiert in der Einsamkeit wilder Natur, außerhalb des Hofes und mit Vorbildern bei Dido und der ovidischen Episode von Pyramus und Thisbe beschrieben.

Statt Gebärden wird die Trauer in teilweise dialogischer Struktur einer Klagerede geschildert. Hierbei wird ein Näheverhältnis zu Hiobs Klagen und dem Problem der Theodizee (Vgl. Küsters: Klagefiguren, S. 53-54.) erkannt „In der ersten An-klagerede [...] geht sie Gott an, entweder ihr den geliebten Mann zurückzugeben oder sie gleichfalls sterben zu lassen. Diese Alternative ist dem ganzen Gestus nach keine Bitte, sondern ein Rechtsanspruch, der mit Vorwürfen [...] durchsetzt ist.“ (Küsters: Klagefiguren, S. 55.) Die Klage Enites richtet jedoch auch einen Rückblick auf ihr eigenes Leben. Der Wunsch nach dem eigenen Tod kommt nicht bloß aus einem blinden Gefühlsausbruch von Liebesschmerz, er gründet nicht nur „in einem romantischen Minne-Credo der Liebesvereinigung“, (Küsters: Klagefiguren, S. 56.) sondern wird aus dem „göttlichen Schöpfungswillen selbst“ (Küsters: Klagefiguren, S. 56.) mit Bezug auf die Genesis abgeleitet.

„Im Bewußtsein ihrer Heillosigkeit löst sich Enite diskursiv aus der dogmatisch festgelegten höheren Gewalt über Leben und Tod [...]. Ihre in Gedanken erlangte Selbstverantwortung mündet in die Freiheit zur Tat. [...] Die äußere und in der Klage selbst reflektierte völlige Glücksferne und Existenzarmut eröffnet der Figur im dialektischen Umschlag eine erstaunliche Dynamik und Autonomie des Denkens und dann auch des Handelns.“ (Küsters: Klagefiguren, S. 58-59.) Partonopier stellt die Transzendenz in seinen Aussagen nicht in Frage. Die göttliche Instanz wird nur durch Bitte um den Tod angerufen. Der Weg in den Wald könnte als Übertretung einer gänzlichen Ergebenheit in dieses transzendierte Wirken betrachtet werden, doch wird im Primärtext eher betont, dass Partonopier keinen direkten Suizid begehen will, um sich damit dem Wirken göttlicher Instanz zu entziehen. Jedoch wurde in der Sekundärliteratur ein solcher Versuch einer Legitimierung als „höchst fadenscheinig“ (Kokott: Konrad von Würzburg, S. 232.) gewertet. Auch Christoph Huber, der sich mit den Anrufungen religiöser Instanzen und des personifizierten Todes beschäftigt, erkennt Ähnliches. Als die „hohen Instanzen versagen, muß Partonopier zuletzt selbst aktiv den Tod suchen.“ (Huber: Brüchige Figur, S. 301) Huber sieht dies als gegenläufig zum ersten Gedankengang Partonopiers am Strand. „Zwei subtile Argumentationen stehen sich gegenüber, die jeweils [...] doppelbödig daherkommen und sich dann wechselseitig neutralisieren.“ (Huber: Brüchige Figur, S. 301.) Die Formulierungen dieser Szene ähneln dem französischen Vorbild, werden aber anders verknüpft und stellen somit einen anderen Gedankengang dar. (Vgl. Huber: Brüchige Figur, S. 302) Die Bearbeitung zeige einen Stand innerer Verwirrung. Der Todesentschluss ergibt sich, so Christoph Huber, aus der Selbstverurteilung wegen Treulosigkeit. (Vgl. Huber: Brüchige Figur, S. 302.) Der Tod ist Strafe. „Den Entschluß, in die Ardennen zu gehen, erzählt der Autor.“ (Huber: Brüchige Figur, S. 302).

⁵⁶⁵ Wawer: Tabuisierte Liebe, S. 100.

⁵⁶⁶ Vgl. Wawer: Tabuisierte Liebe, S. 101.

Kummer also nicht allein.⁵⁶⁷ Er entschließt „sich, seinem Leben ein Ende zu setzen, doch nicht durch direkten Selbstmord, sondern in dem er sich tödlicher Gefahren aussetzen will. Obwohl das Meer (den Versen 702-707 zufolge) dazu besonders gut geeignet ist, weil es im Ernstfall keinen Ausweg läßt, entscheidet sich Partonopier für den Wald, in dem ihn die wilden Tiere anfallen sollen.“⁵⁶⁸

„sît mich der tût nu fluihet [...] sô muoz ich aber sîn benamen / flîzeclîchen ruochen. / ich solte in zwâre suochen / zArdenne [...] sol ich sterben iender noch, / daz mac dar inne wol ergân / der state ich leider niene hân / vor der huote groezlich, / daz ich selbe toete mich: / dâ von sô will ich hinnen / kêren unde entrinnen / in den wüesten wilden walt, / daz mich diu tiere manecvalt / zerîzen und zezerren. / ê daz ich langer derren / welle sus mîn armez leben, / ê will ich ze spîse geben / in der vêrtanen wüeste mich / den grimmen lewen [...] daz si des tôdes mich gewern, / dar ûf so werden sî gemant; [...] die lewen und die tracken / müezen mich versêren, / sît daz sich des bekêren / der leide tût will niemer mê / daz er sîn reht an mir begê.“ (PM 9854 f.)

Partonopier erzählt nur Fursîn, dass er gedenkt, sich von seinem Leid zu entbinden. Er nutzt seinen äußerlichen Zustand als Argument, nachts reiten zu wollen, um den Fluchtcharakter seines Aufbruchs zu verschleiern. Deutlich wird, dass Partonopiers Vorhaben gesellschaftlich keineswegs gebilligt würde. Bald erklärt Partonopier aber:

„ich will nâch dem tôde varn / und niht nâch der gesuntheit. [...] dar umbe daz die lewen arc / mich frezzen [...] zwâr ê daz ich Partonopier / in den sorgen iemer swebe / und in sô grimmer noete lebe, / ê wil ich sterben alzehant. / mîn wille ist ûf den tût gewant, / den muoz ich armer suochen.“ (PM 10012 f.)

Partonopier will nicht, dass Fursîn seinen Tod mit ansehen muss: „ich des niht verhenge, / daz du diz jâmer strenge / schouwest, / daz ich toete mich. [...] ob du den angestbaeren tût / erkandest mit den ougen.“ (PM 10029 f.) Hierbei fällt die Formulierung, die den Tod betrifft, weniger passiv aus.

Fursîn formuliert keine (moralische) Wertung Partonopiers Vorhabens. Als er merkt, es nicht verhindern zu können, möchte er mit Partonopier sogar sterben.

Fursîn will sich durch eine Taufe so an Partonopier binden, dass er „Tod oder Leben“ mit ihm durchleben muss. Partonopier möchte sich nicht dadurch weiter schuldig machen, zu verursachen, dass Fursîn weiter Heide bleibt.

„zArdenne [...] rîte ich alters eine / durch daz der knappe reine / dâ niht beschouwe mînen tût / mir waere leit, daz in diu nôt / bestünde, daz er saehe mich / diu grimmen tier vil angestlich / zezerren und zebrechen.“ (PM 10174 f.)

Partonopier schlägt Fursins Ansinnen aus. In seinen Worten wird deutlich, dass die Art seines Todes und der Tod selbst von ihm auch als eine Art Strafe betrachtet werden:

„gar einen marterlichen tût / ich ungetriuwer lîden sol, / wan den hân ich verdienet wol: sô bistu gar unschuldic drane [...] lâ mich zuo dem walde / nâch mînem tôde balde / nu strîchen unde kêren / got lâze dich mit êren / besitzen als dîn erbeschafft.“ (PM 10080 f.)

Dieser Aspekt der Strafe, eines verdienten Leides, kommt erneut auf, als Partonopier Irekel gegenüber erläutert, warum er in den Wald gegangen ist.

„ich belibe / ungerne mîner sorgen frî. / mir ist lieber, daz ich sî / beswaeret, danne ich frô bestê. / geschehen ist mir nie sô wê, / mîn lîp hab ez verdienet wol. / kein frôude mîn gemüete sol / besitzen ûf der erden / ich will

⁵⁶⁷ Kühne: Vom Affekt zum Gefühl, S. 296.

⁵⁶⁸ Strümpel, Jan: "der walt ist aller wûrme vol". Zur Funktionalität der Darstellung von Natur- und Landschaftselementen in „Partonopier und Meliur“ von Konrad von Würzburg. In: Wirkendes Wort. Deutsche Sprache und Literatur in Forschung und Lehre. 41, 1992. S. 377-388. S. 380.

ze spise werden / in dirre waltriviere / eim angestbaeren tiere, / daz mich sol verslinden. / des lât mich an iu vinden / die genâden rîchen zuoversiht, / daz ir mich langer irret niht / und iuwer strâze von mir varnt, / wand ir mîn veigez leben sparnt / von des tôdes freise.“ (PM 10812-10829)

Der Tod wird also sowohl als Erlösung aus dem Leid im Leben eingeführt, aber auch als Strafe für Partonopiers Handeln. Er fungiert in beiden Funktionen.

Christoph Huber erkennt in dem Todeswunsch Partonopiers, der sich zwar „auf ein formal rationales Argument und eine klare Entscheidung“⁵⁶⁹ begründet, doch einen Sprecher der „offensichtlich verwirrt“⁵⁷⁰ ist. Partonopier wünscht zuerst nicht den Tod, sondern dauerndes Sterben im Leben. Er lehnt auch Selbstmord ab. Diesen Wunsch nach einer Dauerqual sieht Huber begründet in einem stärkeren Lebenswunsch,⁵⁷¹ nicht etwa in einem Buß- oder Strafaspekt. Es erscheint aber die doppelte Besetzung des Todes als Erlösung und Strafe wahrscheinlicher, da von einem starken Lebenswunsch nicht ausgegangen werden kann, wenn der Protagonist sich in einen derart lebensgefährlichen Raum wie den Ardennenwald begibt, in der mehrmals formulierten Absicht, dort den Tod zu finden.

Als Partonopier Fursîn zurückgelassen hat, reflektiert er allgemein auch über den Tod.

„ez ist ein dinc vil wunderlich, / swer nâch dem tôde wirbet, / daz der vil kûme stirbet, / und der des tôdes niht engert, / der wirt vil schiere sîn gewert, / reht alsô gieng ez im ouch dâ: / wande er sterben wollte sâ / sô lebte er deste langer / nâch dem tôde ranger / und mohte niht erwerben sîn.“ (PM 10472-10481)

Ob es als vollwertiger Suizidversuch⁵⁷² zu werten ist, wenn eine Person, die der Tod meidet, danach strebt, gefressen zu werden, ist fraglich. Im Kontext des Primärwerkes gestaltet sich die Bewertung eher als vom Suizid entfernt.

Als Irekel Meliur von Partonopiers Schicksal berichtet, wird der Aspekt des Suizids nur am Rande angesprochen.

„ Partonopier der ist da hin / und hât vil nâch verendet / er derret unde swendet / nâch dir leben unde lîp. / dîn ungenâde, saelic wîp, / hât in gemaht der sinne frî. / man siht in, als er tobic sî, / nâch dîner hulde wüeten. / dâ vor kan er behüeten / niemer sich die lenge, / der grimme tût vil strenge / welle an im begên sîn reht. / der arme frödelöse kneht / wil anders niht verderben / wan jâmerlîche ersterben / von eime grimmen tiere.“ (PM 11354-11369)

In Irekels Darstellung wird Partonopier auch nicht besonders als Selbstmörder herausgestellt. Sie verschweigt nicht, dass er getötet werden will, aber Partonopier tritt in dem Text nie als Person auf, die sich aktiv zu töten vorhat. In Irekels Schilderung wirkt Partonopier viel mehr passiv in dem Sinne, dass er sich seines Zustands, der zu seinem Tod führen wird, nicht erwehren kann.

Ihre zweite Schilderung, wie sie Partonopier fand, ist diesbezüglich etwas ausführlicher. Sie schildert seine Verfassung als „halbtot“. Äußerliche Merkmale wie Bart und Haar und die geringe

⁵⁶⁹ Huber: Brüchige Figur, S. 299.

⁵⁷⁰ Huber: Brüchige Figur, S. 302.

⁵⁷¹ Vgl. Huber: Brüchige Figur, S. 300.

⁵⁷² Die Sekundärliteratur hat in den Passagen auch Humor festgestellt. Moralisch oder religiös wertende Passagen unterbleiben hingegen. Das „schmunzelnde geloubet mirz“ (Rocher: Vom geistigen Standort, S. 64.), welches Konrad im Gegensatz zur französischen Vorlage in der Situation, wo Partonopier auf die wilden Tiere wartet, ergänzt, wurde auch als humoristischer Einschub gewertet. „Der Humor solcher Kommentare ist sozusagen Konrads persönliches ‚Bauzeichen‘.“ (Rocher: Vom geistigen Standort, S. 64.)

Nahrungsaufnahme werden erwähnt. Zu Beginn wird schon auf den Wunsch, gefressen zu werden hingewiesen, was einige Verse darauf erneut aufgegriffen wird.

Hier ist die Formulierung auch derart gewählt, dass die göttliche Instanz mit ihrer Hoheit über Leben und Tod nicht angetastet wird. In den Worten Irekels sucht Partonopier nicht aktiv seinen Tod durch diese Gefährdung herbeizuführen, sondern erwartet dessen Gewährung noch in passiver Haltung.

„ich vant unmâzen fröudelôs / den helt Partonopieren, / der sich den grimmen tieren / ze spîse wolte hân gegeben. / er haete nâch sîn reinez leben / jâmerclichen dâ verzert: / wan daz er von mir wart genert, / er müeste sîn gelegen tôt / er was von herzenlicher nôt / gevallen in die swaere, / daz im der lîp unmaere / was und ouch sîn êre starc / den grîfen und den lîuwen arc / bôt er sich zeim ezzen [...] er was ein halptôter man, / noch hête niht des mâles an / wan ein zebrochen haezelîn [...] erbleicht unde erblichen / was er von herzen leide. / bart unde hâr diu beide / im wâren sô geriuhet, / daz man in geschiuhet / möhte als einen tiuvel hân [...] er wolte sînen werden lîp / des argen tôdes hân gewenet / und was sô gar nâch im versenet, / daz er niht anders gerte, / wan daz in got gewerte, / daz er dâ wûrde schiere / von eime grimmen tere / verslunden und verdöuwet. / haet ich in niht erfröuwet / in der vertânen wüeste, / sô wizzent, daz er müeste / verdorben endelichen sîn.“ (PM 14804 f.)

Die Sekundärliteratur beschreibt Partonopiers Handeln häufig recht deutlich als versuchten Suizid. Es wird von einer „Freitod-Passage“⁵⁷³ gesprochen, von Partonopier, wie er am „Rande des Selbstmords“⁵⁷⁴ steht. Es heißt, „er hätte sich getötet, hätte er die Möglichkeit dazu gehabt, ja er war wie tot, nicht nur gesellschaftlich, sondern auch physisch (V. 9730-35).“⁵⁷⁵ Es ist „der bewußt gesuchte Tod“⁵⁷⁶, der geschildert werde, oder auch ein Weg „zum passiven Selbstmord.“⁵⁷⁷ Dieser Aspekt der Differenzierung wird häufiger aufgegriffen. Partonopier handelt zwar „in selbstmörderischer Absicht, aber ohne direkt Hand an sich zu legen.“⁵⁷⁸

Kokott fasst zusammen:

„Subjektiv, im Hinblick auf den Protagonisten selbst, wird dieser Rückzug damit motiviert, daß Partonopier sich aus Liebesschmerz durch Kasteiung töten möchte, ohne offiziell einen von der kirchlichen Doktrin verurteilten Selbstmord zu begehen. Objektiv gesehen durchlebt er jedoch eine Phase, in der er sich von allen ihn von außen leitenden Kräften [...] löst und sich ganz in sich selbst zurückzieht. Sogar von Meliur versucht er sich zu befreien, indem er ihren und ihrer Schwester Tod phantasiert.“⁵⁷⁹

Für diese Loslösung ist nun der beinahe eingetretene Todesfall entscheidend.

Trotz Partonopiers wiederholter Klage, dass der Tod ihn meide, wird seine Situation im Wald als eine besonders lebensbedrohliche gezeichnet. Nur das vor einem Löwen fliehende Pferd Partonopiers erregt Irekels Aufmerksamkeit und macht eine Rettung möglich. (Vgl. PM 10580 f.)

Der Wald wird an mehreren Stellen als deutlich lebensgefährlich gezeichnet: „wildiu tier gar manicvalt / dar inne loufent unde gânt, / diu liute vil ersterbet hânt“. (PM 10644-10646) Selbst, als Partonopier nicht von Tieren angegriffen wird, besteht ein Problem von Nahrungsknappheit: „im

⁵⁷³ Strümpel: "der walt ist aller wûrme vol", S. 379.

⁵⁷⁴ Eming: Geliebte oder Gefährtin, S. 46.

⁵⁷⁵ Huber: Brüchige Figur, S. 300.

⁵⁷⁶ Strümpel: "der walt ist aller wûrme vol", S. 381.

⁵⁷⁷ Kühne: Vom Affekt zum Gefühl, S. 266.

⁵⁷⁸ Meyer, Matthias: Wilde Fee und handzahmer Herrscher? Ritterliche und herrscherliche Identitätsbildung in Konrads von Würzburg „Partonopier und Meliur“. In: Buschinger, Danielle (Hg.): Die Welt der Feen im Mittelalter. Greifswald: Reineke-Verl., 1994. (Wodan 47). S. 109-124. S. 114.

⁵⁷⁹ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 232.

daz leben niht genomen / von den grimmen tieren wart [...] wart von noeten alsô bleich, / daz nie sô gel ein tôte wart. / vil gar verslozzen und verspart / wart in sorgen sîn gedanc. / swenn in der hunger des betwanc, / daz er ezzen solte“. (PM 10494 f.)

Nachdem Irekel Partonopier im Wald findet, wird er ohnmächtig. Erinnerung und Vergegenwärtigung lassen alte Schmerzen in einer Intensität wiederaufleben, „daß Körper und Seele der Macht der alten nôt und des akuten jâmers erliegen.“⁵⁸⁰

Als Partonopier von Irekel erfährt, dass Meliur noch am Leben ist, wird er neuerlich geschwächt: „er viel reht als ein tôte nieder [...] er wart alsam ein wahs getân / von strengem ungemüete sûr [...] daz er benamen waere sâ / verdorben, haete in niht erlöst / Irekel und der sûeze trôst, / den im diu wunneclîche bôt.“ (PM 10854 f.)

Sogar der Erzähler betont, Partonopier wäre ohne Irekels Zutun „verdorben unde tût gelegen“. (PM 10937) Aber es ist nicht nur die prekäre Situation oder die Lebensbedrohung durch den (passiven) Suizidversuch im Wald, die Partonopier bedroht. Partonopier ist dem Tode lediglich durch Irekels Hilfe knapp entronnen. Doch es wird deutlich, dass er sich nicht außerhalb der Lebensgefahr befindet. Die Ursache für seinen Todeswunsch ist noch nicht behoben. Irekels Hilfestellung berücksichtigt dies auch.

„Als Partonopier gleichsam den (auch äußerlich erkennbaren) Nullpunkt seiner bisherigen sozialen Existenz erreicht hat, will er auch den Nullpunkt seiner physischen Existenz erreichen, indem er den Tod durch wilde Tiere sucht, d.h. in einer religiös höchst fadenscheinig legitimierbaren Weise Selbstmord begehen will. [...] Partonopier hat also auf alles verzichtet, was bisher seine Existenz ausgemacht und bestimmt hat. In diesem Zustand ist er vorbereitet genug, daß ein neuer, höherer Prozeß von Enkulturation oder auch gesellschaftlichem Aufstieg sich vollziehen kann.“⁵⁸¹

In Hartmut Kokotts zweiter Deutung des Todeswunsches als Notwendigkeit für eine Loslösung ist diese nach der Rettung durch Irekel nicht gänzlich vollzogen. Partonopier bedarf noch weiblicher Hilfe.

In der Isolation hingegen beginnt sich Partonopier sogar räumlich allen Einflüssen auf sein Handeln zu entziehen. „Die Verweigerung Partonopiers beweist seine neu gewonnene Unabhängigkeit und Autonomie.“⁵⁸²

Der Einfluß Meliurs und ihrer Schwester werden im Laufe der Handlung noch weiter zurückgedrängt. Kokott erkennt in Gaudîn noch einen männlichen Mentor, der notwendig ist, da Partonopier sich als Persönlichkeit noch nicht ganz herausgebildet habe.⁵⁸³

„War Partonopier bisher immer durch andere Menschen fremdbestimmt, so treten nun an die Stelle deren immer auch individueller Interessen jetzt objektive, gesellschaftliche Normen.“⁵⁸⁴

Armin Schulz betrachtet diesen Aspekt einer Loslösung auch im Hinblick auf das Schema des „Minneromans“. Er arbeitet dessen Elemente heraus und attestiert, dass auch in der in „Partonopier und Meliur“ dargestellten Variation zentrale Textereignisse dieses

⁵⁸⁰ Rikl: Erzählen im Kontext von Affekt, S. 78.

⁵⁸¹ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 232.

⁵⁸² Wawer: Tabuisierte Liebe, S. 101.

⁵⁸³ Vgl. Kokott: Konrad von Würzburg, S. 235.

⁵⁸⁴ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 234.

Erzählprogramms⁵⁸⁵ eingebunden⁵⁸⁶ sind. Eines dieser Elemente ist auch der „Durchgang durch einen symbolischen Tod“,⁵⁸⁷ wobei sich die Person temporär aus der höfischen Gesellschaft entfernt, in Todesnähe gerät und seine Identität einbüßt oder im Folgenden unerkannt auftreten muss. Die zweite Szene im Ardennenwald nach Partonopiers Rückkehr nach Blois wird hier eingeordnet. Im Zuge dessen begreift Armin Schulz das Handeln Partonopiers gemäß der Handlungslogik auch von Feenmärchen im Falle einer Liebesaukündigung als Verlust privater Identität. In Schiefeire war Partonopier keine öffentliche Person. Eine öffentliche Identität kann er nur in Blois verlieren, wo er sich aber nichts zu Schulden kommen lassen hat. Partonopier selbst exekutiert nun, so Schulz. Er radikalisiert die Strafe Meliurs durch seinen Ausschluss aus der Gesellschaft. Diese selbstgewählte Strafe, „deren Rigidität von keinem der verarbeiteten Erzählmuster gedeckt ist, die jedoch aus der Interferenz der Schemata resultiert“⁵⁸⁸ führt nun zu einem „symbolischen Tod.“⁵⁸⁹ Auch der Klageausdruck Partonopiers, als er nach dem Tabubruch in der Heimat ankommt, wird mit Genrekonventionen in Verbindung gebracht. Partonopier beginnt mit einer Verwünschung seiner Geburt und dem Verlust seines Lebenssinns. „Das ist nicht nur wiederkehrendes Versatzstück aus dem Repertoire Konrads und seiner Vorlage, sondern das zentrale topische Krisensignal seit den Anfängen des höfischen Romans.“⁵⁹⁰

Folgt man Armin Schulz, ergibt sich der beinahe eingetretene Tod Partonopiers aus einer Mischung von Einflüssen verschiedener Erzählschemata, wird aber in seiner Intensität bei Konrad aber gesteigert. Ungeachtet der Gründe, die Partonopier in die Situation eines beinahe eingetretenen Todes bringen, bleibt offen, ob hier ein Selbstmordversuch vorliegt. Die Sekundärliteratur schreckt vor der Verwendung dieses Begriffs in keiner Weise zurück. Gegenwärtige Rezipienten nehmen das Verhalten Partonopiers also durchaus als suizidal wahr. Dirk Matejovski erkennt in „Partonopier und Meliur“ sogar eine deutliche Selbstmordmotivik. Trotz ähnlicher Szenengestaltung zu Hartmanns Artusromanen sei hier eine Verschiebung der Fokussierung der Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft zum Fokus auf den Einzelnen erfolgt. Der neue Heldentypus setzt sich mit Emotion auseinander, kirchlich-theologische Normen können dabei in den Hintergrund treten.

„Die durch die höfische Eremitage und das Waldleben markierten Fluchtbewegungen stellen stilisierte Arrangements dar, die den Rahmen für die melancholisch-artifizielle Zelebration eines todessehnsüchtigen und doch seltsam quietistischen Minneleids bilden. Konrads auffallende Indifferenz gegenüber theologischen und sozialen Implikationen der Selbstmordthematik korrelieren mit einer dezidierten Ästhetisierung des

⁵⁸⁵ Ulrich Wyss beschäftigt sich mit einem ähnlichen Aspekt, auch im Vergleich zu ähnlichen Szenen anderer Texte, wie Iweins Wahnsinnsepisode. „Der symbolische Tod in der Wildnis, wie ihn der arturische Roman konzipierte, wird in dem Augenblick funktional, wo das Dispositiv der Mahrterezählung außer Kraft getreten ist.“ (Wyss, Ulrich: Partonopier und die ritterliche Mythologie. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 361-372. S. 367.) Eine „Rekulturation“ (Wyss: Partonopier und die ritterliche Mythologie, S. 367.) erfolgt erst langsam im Anschluss.

⁵⁸⁶ Vgl. Schulz, Armin: Poetik des Hybriden. Schema, Variation und intertextuelle Kombinatorik in der Minne- und Aventureepik. Willehalm von Orlens - Partonopier und Meliur - Wilhelm von Österreich - Die schöne Magelone. Berlin: Schmidt, 2000. S. 62.

⁵⁸⁷ Schulz: Poetik des Hybriden, S. 58.

⁵⁸⁸ Schulz: Poetik des Hybriden, S. 116.

⁵⁸⁹ Schulz: Poetik des Hybriden, S. 116.

⁵⁹⁰ Huber: Bruchige Figur, S. 299.

Motivkomplexes, denn das besondere Interesse des Autors konzentriert sich auf eine psychologisierende Durcharbeitung des Geschehens und auf die damit verbundenen Anforderungen an eine virtuose Gestaltungstechnik.“⁵⁹¹

Dirk Matejovski gibt auch einen Hinweis auf zeigenössische Rezeptionsdimension. Er äußert sich zwar nicht konkret dazu, ob der mittelalterliche Rezipient Partonopiers Verhalten als versuchte Selbsttötung interpretiert, oder der Legitimierung, welche die transzendente Hoheit nicht in Frage stellt, folgt. Doch lässt Matejovski keinen Zweifel daran, dass eine Deutung als Suizid möglich und weniger kontrovers wäre, als vermutet⁵⁹² werden könnte.

„Da bezüglich des Selbstmordmotivs ein unmittelbarer Einfluß heterodoxen Motivgestaltungen auf die Lebenspraxis nicht rekonstruierbar ist, muß man sich mit der Feststellung begnügen, daß bei den Rezipienten Verstehensdispositionen bestanden haben müssen, die sie in die Lage versetzen, poetische Darstellungen normabweichenden Verhaltens zu akzeptieren.“⁵⁹³

Selbst wenn der literarische Text als Abweichung von religiöser Doktrin begriffen wurde, spricht Matejovski dem zeitgenössischen Publikum die Kompetenz und die Bereitschaft zu, mit einer derartigen Kontroverse umzugehen.

„Aus poetologischer Perspektive bezeugen die großen Selbstmordszenen der höfischen Epik die Beharrungskraft der Texte gegenüber außerliterarischen Postulaten, denn es gelingt der poetischen Fiktion offenbar, im Spannungsfeld von Norm und Abweichung ihr ästhetisches Eigenrecht zu bewahren.“⁵⁹⁴

⁵⁹¹ Matejovski, Dirk: Selbstmord. Rezeptionstypen eines tabuisierten Motivs. In: Kaiser, Gert (Hg.): An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters. München: Fink, 1991. (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 12). S. 237-265. S. 262.

⁵⁹² Dirk Matejovski beschreibt etwa ein Erstaunen angesichts des umfangreichen und differenzierten literarischen Textmaterials, besonders im Umfeld des Liebesselbstmords, das neben theologischen und juristischen Diskursen im Umkreis des „christlichen Selbsttötungsverbots“ (Matejovski: Selbstmord, S. 237.) steht.

Augustinus wertet Suizid als „gravissimum peccatum.“ (Matejovski: Selbstmord, S. 238.) Er ist Verstoß gegen das biblische Tötungsverbot, außerdem zweifelt der Selbstmörder an der Gnade Gottes. Er verfällt der desperatio und wird somit der schwersten Sünde schuldig. Schon 425 n. Chr. wurde auf dem Konzil von Arles der Selbstmord als Verbrechen erklärt und der Selbstmörder vom christlichen Begräbnis ausgeschlossen. In juristischen Werken konnten aber geistige Verwirrung und äußerer Zwang als Erklärungs- und Entschuldigungsgründe wirksam werden. Im kollektiven Bewußtsein war die Ächtung des Selbstmordes aber tief verankert. Abscheu und Furcht vor Leichen der Selbstmörder waren keine Seltenheit. Mit der Suizidtabuisierung waren Angstvorstellungen verbunden. (Vgl. Matejovski: Selbstmord, S. 240 f.)

Gerade antike Suizide stellen eine Herausforderung für die Theologie dar. Eine Auseinandersetzung mit Suiziden, etwa von Lucretia und Cato, erfolgte. (Vgl. Matejovski: Selbstmord, S. 244 f.)

„Prinzipielle Bedeutung kommt der Lucretiaerzählung insofern zu, da sie die Reihe moraltheologisch bedenklicher Selbstmorddarstellung eröffnet und damit die Möglichkeit einer der Prädominanz der spezifischen Gesetze des poetischen Systems zumindest partiell verpflichteten Dichtung bezeugt.“ (Matejovski: Selbstmord, S. 247.)

Dirk Matejovski erkennt dabei eine Ablösung des Motivs des heroischen Suizids als Gestaltungstyp zu Gunsten des Liebesselbstmords. (Vgl. Matejovski: Selbstmord, S. 249.) Augustinus lehnte schon den keuschen Selbstmord Lucretias ab, Selbsttötungen nach Vorbild von Texten ovidischer Prägung, wie Erzählungen von Dido und Aeneas oder Pyramus und Thisbe stießen noch mehr auf Ablehnung. (Vgl. Matejovski: Selbstmord, S. 249.) „Im höfischen Roman wird das Motiv des Liebesselbstmordes auf eine differenzierte und im Hinblick auf kirchliche Position unorthodoxe Weise behandelt.“ (Matejovski: Selbstmord, S. 250.) Veldekes Darstellung und Bewertung des Minnesuizids etwa ignoriere nicht die kirchliche Doktrin, er beschreibt den Bestrafungsort für Selbstmörder, relativiert aber, da Dido die erwarteten Strafen nicht zu befürchten hat. (Vgl. Matejovski: Selbstmord, S. 253.) „Daß Didos Selbstmord innerhalb des Systems ihrer Liebeserfahrung ein folgerichtiger Schritt ist, daß zwischen dem gewalttätigen Akt des Freitodes und der zerstörerischen Gewalt der Minne eine Entsprechung besteht, verdeutlicht Veldeke durch die von ihm verwendete Metaphorik [...] mit Hilfe von Feuer und Herzwundenmetaphern.“ (Matejovski: Selbstmord, S. 252.) Die Beschäftigung mittelalterlicher Literatur mit dem Thema des Selbstmords, anhand antiker Beispiele wie dem der Königin Dido, wurde mitunter als „Relikte heidnisch-antiken Erbes“ (Knapp: Der Selbstmord, S. 12.) betrachtet, was aber zu kurz greift. Es wird dabei durchaus, die normative Kraft theologischer Entwürfe durch die poetisch vermittelte, sympathetische Auseinandersetzung mit dem Individuellen zumindest tendenziell in Frage gestellt.“ (Matejovski: Selbstmord, S. 254.) Selbst die lateinische Literatur des 12. Jahrhunderts habe der augustiniischen Interpretation antiker Suizidfabeln wenig Raum gewährt. (Vgl. Matejovski: Selbstmord, S. 254.)

⁵⁹³ Matejovski: Selbstmord, S. 263.

⁵⁹⁴ Matejovski: Selbstmord, S. 263.

Den literarischen Text begreift Matejovski darüber hinaus noch als besonders geeignetes Medium, um in gewisser Schutzdistanz zu außerliterarischen religiösen oder politischen Diskursen gerade derartige Kontroversen zu verhandeln.

Dies deckt sich auch mit Forschungen der Geschichtswissenschaft, die versucht, den mittelalterlichen Umgang mit Suiziden in seiner Heterogenität, etwa im Hinblick auf Tatmotive und notwendige Sanktionen darzustellen. Aspekte wie religiöse Furcht und Güterkonfiskationen konnten vor allem in konkreten Fällen auch zum Widerstreit liturgischer Maßnahmen mit Rechtsnormen und Praktiken führen.⁵⁹⁵ Normative Vorstellungen kirchlicher und weltlicher Institutionen deckten sich darüber hinaus auch nicht gänzlich mit lebensweltlicher Praxis.⁵⁹⁶

„Die Geschichte des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Selbstmords offenbart sich zu weiten Teilen als die Geschichte eines Verbots und seiner vielfältigen kontextgebundenen Umformulierungen und Anpassungen.“⁵⁹⁷ Timotheus von Alexandrien unterschied schon 381 bewussten von unbewusstem Selbstmord. Wurde eine geistige Unzurechnungsfähigkeit belegt, konnte auf Sanktionen, wie die Verweigerung eines christlichen Begräbnisses, verzichtet werden.⁵⁹⁸ Geistige Verwirrung, Angst, Besessenheit und Verzweiflung konnten als „strafmildernde Momente“⁵⁹⁹ wirksam werden, ebenso wie „Trauer um einen geliebten Menschen.“⁶⁰⁰

Das Thema des Suizids konnte je nach Text und Kontext unterschiedliche Darstellung erfahren. Will man im Falle Partonopiers die religiöse Legitimierung als eine, die sich „höchst fadenscheinig“⁶⁰¹ gestalten, bewerten, kann das hier nicht automatisch als bloßer Gegensatz zu einer durchdringenden religiösen Doktrin bewertet werden. Auch wenn Selbstmord an sich von der Kirche verurteilt wurde, gab es doch darüber eine vielschichtige und variantenreiche Diskussion über genauere Aspekte. Ein Umgang mit dem Thema Suizid, der nicht einer konkreten Argumentationslinie oder Doktrin verpflichtet ist, könnte somit auch Spiegel der Vielfalt realhistorischer Diskurse gewertet werden, nicht nur als der Versuch einer mangelhaften Legitimation. Fritz Knapp resümiert zu der Szene: „Wie in der französischen Quelle steht diese Absicht [sich selbst zu töten] auch unvermittelt neben und in einer selbstverständlichen – bei Konrad noch wortreicher gestalteten – Gebetsfrömmigkeit. Von Gottes Eingreifen bei der [...] Errettung des Grafen weiß Konrad ebenso wenig wie sein [...] Vorgänger. [...] Von einer Problematisierung⁶⁰² des Themas findet sich keine Spur.“⁶⁰³ Eine umfangreiche Problematisierung

⁵⁹⁵ Vgl. Signori: Rechtskonstruktionen, S. 21.

⁵⁹⁶ Vgl. Signori: Rechtskonstruktionen, S. 39.

⁵⁹⁷ Signori: Rechtskonstruktionen, S. 53.

⁵⁹⁸ Vgl. Signori: Rechtskonstruktionen, S. 22.

⁵⁹⁹ Signori: Rechtskonstruktionen, S. 25.

⁶⁰⁰ Knapp: Der Selbstmord, S. 67.

⁶⁰¹ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 232.

⁶⁰² Bei Knapp folgt die Darstellung von „Mai und Beaflo“ und damit einem Texte, der diesen Aspekt im Gegensatz zu Konrads „rein weltlich höfischen Roman“ (Knapp: Der Selbstmord, S. 193.), welcher diesen ausspart, thematisiert. Gottes unmittelbares Eingreifen ist darin stets präsent und die Protagonisten sehen sich dem Gegensatz zwischen religiöser Skrupel und übergroßer Affekte ausgesetzt. (Vgl. Knapp: Der Selbstmord, S. 193.)

⁶⁰³ Knapp: Der Selbstmord, S. 192.

des Suizidvorsatzes findet sich nicht, dennoch ist ein Bewusstsein für dieses Problem im Text gegeben. Unbestreitbar ist, dass sich das christliche Suizidverbot in dem literarischen Text wiederfindet. Es ist ein Aspekt, der inhaltlich nicht unadressiert bleiben kann.

Bemerkenswert ist bei dem beobachteten Legitimierungsversuch, dass sich dieser in gewisser Weise auf die Ausführung bezieht, nicht die Gründe. Während sich christliche Theologen wie Augustinus vor allem mit den Motiven und Gründen, die einen Suizid rechtfertigen könnten,⁶⁰⁴ befassen, ist bei Partonopier das Hauptargument, dass er zwar den Tod sucht, sich aber nicht selbst töten wolle. Eine gewisse Passivität in seinem Handeln wird hier als Abgrenzung zu einem Suizid als aktive Selbsttötung gewertet. Dies steht in der Tat im Widerspruch zu Partonopiers artikulierten Todeswunsch und seinem aktiven Streben, diesem näher zu kommen. Die Ursache für dieses Verhalten in Partonopiers übermäßigem Leid wird in Zusammenhang der Legitimation kaum argumentiert, kann aber als in der ausführlichen Darstellung Partonopiers Zustand impliziert betrachtet werden.

9. Tod und Minne

Ein Todeswunsch, der nicht durch den Verlust eines Partners innerhalb einer Paarbeziehung ausgelöst wird, wird etwa vom König Kärtingens in „Partonopier und Meliur“ ausgesprochen oder auch von Dietrich in „Engelhard“. Die Verbindung von Suizidalität und Liebe konnte anhand von Partonopier gezeigt werden. Meliurs Reaktionen werden Teil dieses Kapitels. Partonopiers beinahe eingetretener Tod lässt sich als Variante des Liebestods werten.

Die Definition des Begriffs Liebestod gestaltet sich problematisch. Mit diesem Begriff verbinden sich eine Fülle von Vorstellungen und Assoziationen von einer Liebe, die „überhaupt derart absolut [ist], daß sie von vornherein auf die Zeitlosigkeit des Todes gerichtet ist“⁶⁰⁵, bis hin zu einem „Zustand [...] der Preisgabe des Individuellen.“⁶⁰⁶ Gerhard Schulz paraphrasiert: „Ob womöglich der Reiz des Wortes `Liebestod´ gerade in diesem extremen Gegensatz der Bestandteile ebenso wie in der Vieldeutigkeit des Bestimmungswortes seine Ursache hat, muss [...] dahingestellt bleiben.“⁶⁰⁷

Liebestod kann sowohl den Tod zweier einander liebender Menschen bezeichnen, aber auch den Tod auch nur eines Partners, etwa im Fall von unerfüllter Liebe. Auch ein gemeinsamer oder getrennter „suicide of lovers“⁶⁰⁸ wird mit diesem Begriff bedacht. Eine Abgrenzung bestimmter Beispiele ist dadurch erschwert.

Besonders eine klare Abgrenzung von Suizidalität und Liebestod ist kaum möglich.

⁶⁰⁴ Vgl. Knapp: Der Selbstmord, S. 43 f.

⁶⁰⁵ Schulz, Gerhard: Liebestod. Gedanken zu einem literarischen Motiv. In: Doering, Sabine (Hg.): Resonanzen. Festschrift für Hans Joachim Kreuzer zum 65. Geburtstag. Königshausen und Neumann, 2000. S. 375-391. S. 380.

⁶⁰⁶ Schulz: Liebestod, S. 380.

⁶⁰⁷ Schulz: Liebestod, S. 380.

⁶⁰⁸ Schulz: Liebestod, S. 381.

Auch Urban Küsters, der die Minneklage als eigenen Klagetypus beschreibt, merkt an, dass diese im Tod an gebrochenem Herzen, aber auch im Suizid kulminieren kann. Verlustschmerz wird zur radikalen Trauerhaltung, die sich über alle Bewältigungsversuche hinwegsetzt.⁶⁰⁹ Bei der Vorstellung einer derartigen Macht der Liebe bleibt natürlich auch die Frage, ob selbst ein als Suizid bezeichneter Tod als eigene Entscheidung des Protagonisten und nicht letztendlich auch als unvermeidbare Wirkung der Minne zu sehen ist.

Fritz Peter Knapp bezeichnet den Liebestod sogar als ein „offenbar dem Selbstmord nahe verwandtes Phänomen.“⁶¹⁰ Dies ist aber nicht derart gemeint, dass es sich an sich um ein gleiches Phänomen anderer Ausprägung handelt. Der Liebestod ist in seiner Konzeption und Bewertung klar dem Suizid zu kontrastieren und von ihm abzugrenzen.

„Der Liebestod als Versagen der körperlichen Kräfte oder als Selbstaufgabe aus übergroßem Schmerz und der Liebestod als (verhinderter) Selbstmord sind nah verwandte und häufig kaum abgrenzbare literarische Phänomene. Der Selbsttötungswunsch des Helden entsteht in Konrads Roman aus dem Schmerz über die Unerreichbarkeit der Geliebten nach seinem Treuebruch. Die Krisenzene assoziiert damit das Wahnsinns- und Selbstmordmotiv im Artusroman.“⁶¹¹

Partonopiers Wunsch, langsam zu sterben und seine anfängliche Ablehnung einer Selbsttötung wurde auch als „in die Länge gezogener Liebestod, als Sühne für seinen Verrat“⁶¹² bezeichnet. Ob Partonopiers weiteres Handeln nun aber als davon abgegrenzter Suizid, oder im Falle eines Gelingens nur als Beschleunigung des Liebestodes zu sehen ist, muss hier offen bleiben. In gewisser Weise resultiert auch das, was als Suizidalität Partonopiers gesehen werden kann, aus einer Unerträglichkeit, die auf das übermächtige Wirken der Minne zurückzuführen ist.

Diese Verschränktheit der Aspekte Liebestod und Suizid könnten auch mit der These zusammenhängen, dass die Tradition des Todes an gebrochenem Herzen auch als eine Alternative zum vom Christentum tabuisierten Selbstmord⁶¹³ zu werten ist. Dem folgend wäre die konkrete Form des Todesfalles, als Beenden des eigenen Lebens oder die Ausprägung als Liebestod ohne eigenes Zutun letztendlich austauschbar und die Variation einer Differenzierung aufgrund religiöser Vorstellungen geschuldet. Der Versuch einer strikten Trennung dieser Aspekte, folgt man dieser These, wäre damit als unfruchtbar zu betrachten. Lediglich Beobachtungen zu einer Verhaltenslegitimierung in Szenen, die einer Beschreibung von Suizidalität nahekommen, wären einem Erkenntnisinteresse zuträglich. Die Verbreitung der Liebestod Variante wurde in der Literaturgeschichte auch als „Kulturleistung“ betrachtet:

„Auch die Verflechtung diesseitiger und geistlich-jenseitiger Optik wird vielfach versucht. In dieser Verschiebung vom tabuisierten Selbstmord zum sympathetisch miterlebten, ja verklärten Sterben aus Liebe,

⁶⁰⁹ Vgl. Küsters: Klagefiguren, S. 39-40.

⁶¹⁰ Knapp: Der Selbstmord, S. 253.

⁶¹¹ Ridder, Klaus: Liebestod und Selbstmord. Zur Sinnkonstitution im 'Tristan', im 'Wilhelm von Orlens' und in 'Partonopier und Meliur'. In: Ertzdorff-Kupffer, Xenja von (Hg.): Tristan und Isolt im Spätmittelalter. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 3. bis 8. Juni 1996 an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Amsterdam: Rodopi, 1999. (Chloe 29). S. 303-331. S. 320.

⁶¹² Ridder: Liebestod und Selbstmord, S. 321.

⁶¹³ Vgl. Huber, Christoph: Spiegelungen des Liebestodes im 'Tristan' Gottfrieds von Straßburg. In: Universität Greifswald, Arbeitskreis Deutsche Literatur des Mittelalters (Hg.): Tristan und Isolde. Unvergängliches Thema der Weltkultur. Greifswald: Reineke-Verl., 1996. (Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 44, Serie 3 Tagungsbände und Sammelschriften 33) (Wodan 57). S. 127-141. S. 128.

das dieser Liebe existenzielles Gewicht verleiht, ist eine eminente Kulturleistung zu erkennen. Die Aufwertung des Liebestodes ist ein symptomatischer Einzelzug der großen Revolution, die durch die neue Liebeskultur des 12. Jahrhunderts in Gang gebracht wurde.“⁶¹⁴

Quellen und Vorbilder für Konrads Gestaltung des Liebestodmotivs sind in ihrem Einfluss in der Sekundärliteratur umstritten, besonders das Verhältnis zu Gottfried von Straßburgs Werk.⁶¹⁵

Der „Liebestod- und Selbstmord-Komplex [ist] nur ein Baustein, der zur Konzeption eines größeren Erzählzusammenhangs genutzt wird. Keiner der beiden Texte ist insgesamt als literarische Auseinandersetzung mit dem Tristan entstanden. Rudolf und Konrad entwickeln in ihren Romanen – zwar mit Blick auf den Tristan, aber nicht als Gegenentwurf – unterschiedliche Problemkonstellationen, die in Gottfrieds Text, [...] abgedrängt worden waren.“⁶¹⁶

Auch wenn bereits festgehalten wurde, dass Trauer eine Schwächung des Körpers bewirken kann, die sogar zum Tod führt,⁶¹⁷ knüpft sich der Liebestod aber nicht automatisch an den Tod der geliebten Person. In „Das Herzmaere“ führt die Liebe zum ersten Tod, dieser bedingt den zweiten. In „Der Schwanritter“ wird ein Nachsterben nur angesprochen. Wenn auch der Geliebte nicht verstirbt, so entzieht er sich der Lebenswelt der Gattin doch gänzlich.

Auch ohne den Tod der geliebten Person kann die Minne, etwa im Falle von Trennung oder Unerfüllbarkeit, selbst zum Verlust des Lebens führen, denn die „Liebe erhebt Anspruch auf den ganzen Menschen.“⁶¹⁸ „Die Passio der Minne wirkt lebenszerstörend. Wer von ihr befallen wird, glaubt dem Tode verfallen zu sein.“⁶¹⁹

Urban Küsters Zuschreibung der Trauer zum weiblichen Geschlecht hat auch eine derartige Differenzierung hinsichtlich der Suizid- bzw. der Liebestodthematik erfahren.

„Diese Aussagen [die Zuschreibung] gilt allerdings nur für Paarbeziehungen. Männer trauern nämlich durchaus auch, allerdings nur um andere Männer. Diese Trauer, sie mag so groß sein, wie sie will, weist doch eine entscheidende Differenz zur Trauer der Frau um den Mann auf: Sie führt in der Regel nicht zur Selbstaufgabe. Weibliche Trauer schließt hingegen in fast allen untersuchten Beispielen [aus dem 12. und 13. Jahrhundert] den eigenen Tod mit ein, sei es als Märtyrerähnliches Nachsterben, als unausweichlicher Liebestod oder als diskussionsbedürftiger Selbstmord. All diesen Formen ist gemein, dass Frauen nicht ohne Männer sein können, weil sie sich über sie definieren.“⁶²⁰

„Eine traditionelle Reaktion⁶²¹ der Frau nach dem Tod ihres Gatten ist oft ganz einfach ihr eigener Tod.“⁶²² Im Kontext der Trauerdarstellung wird häufig bemerkt, dass es Ideal für die Frauen eines Verstorbenen war, in der Witwenschaft zu verbleiben, während ein solches Handeln eines Mannes als „Abweichung vom sozialen Konsens“⁶²³ erschien. Wird nach dem Verlust eines

⁶¹⁴ Huber: Spiegelungen des Liebestodes, S. 139.

⁶¹⁵ Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 207.

⁶¹⁶ Ridder: Liebestod und Selbstmord, S. 329.

⁶¹⁷ Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 44.

⁶¹⁸ Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 291.

⁶¹⁹ Korn: Studien über "Freude und Trüben", S. 19.

⁶²⁰ Braun: Trauer als Textphänomen, S. 85.

⁶²¹ Eine weitere Reaktion ist „der Wunsch den Tod des Mannes zu rächen.“ (Greenfield: Wolframs zweifache Witwe, S. 161.) „Der Tod der Witwe kann natürlich auch aufgehoben werden, falls sie einen Sohn hat.“ (Greenfield: Wolframs zweifache Witwe, S. 161.) Hier findet nach der Klage aber auch oft ein Rückzug aus dem Leben und Buße statt. (Vgl. Greenfield: Wolframs zweifache Witwe, S. 161.) Der Aspekt der Mutterrolle wurde im Zusammenhang mit dem Text „Der Schwanritter“ bereits erwähnt.

⁶²² Greenfield: Wolframs zweifache Witwe, S. 161.

⁶²³ Kiening, Christian: Aspekte einer Geschichte der Trauer in Mittelalter und früher Neuzeit. In: Segl, Peter (Hg.): Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt. Sigmaringen: Thorbecke, 1997. S. 31-55. S. 33-34.

Partners aber die Gefährdung eines Liebestods wirksam, scheint hier kein deutlicher Unterschied bei den Geschlechtern zu bestehen. Sowohl Frau als auch Mann sind dem Liebestod ausgesetzt. Eine Geschlechterzuschreibung, wie sie Urban Küsters⁶²⁴ formuliert, kann in den Werken Konrads nicht beobachtet werden. In „Das Herzmaere“ stirbt der Mann durch räumliche Trennung, die Frau lebt hingegen solange, bis sie die Todesnachricht erhält. Auch im „Engelhard“ ist es der Mann, der sich mehr durch eine mögliche räumliche Trennung in seinem Leben gefährdet fühlt. Die Gattin des Schwanritters trauert, äußert die Option einer Selbsttötung, stirbt aber nicht. Diese Frau „kann“ ohne ihren Mann sein. Engelhard, und noch viel mehr Partonopier, befinden sich in einer viel prekäreren und lebensbedrohlicheren Situation als Engeltrud und Meliur.

Diese lebensbedrohlichen Situationen gestalten sich als „Minnekrankheit“. Bei der Minnekrankheit handle es sich um ein „durchwegs männliches Leiden.“⁶²⁵

„Ausgelöst wird die Krankheit also durch Fixierung der Imagination auf ein inneres Bild, die besessenes Nachdenken zur Folge hat und den Leidenden von gesellschaftlichen Verpflichtungen und Kontakten isoliert.“⁶²⁶ Eine Zurückweisung oder Verweigerung führt früher oder später „zu Minnesiechtum bei den männlichen Protagonisten“,⁶²⁷ was eine Selbstvernachlässigung beinhaltet. Dieser Aspekt ist bei Partonopier zu beobachten. „Krank wird der Liebende nur, weil er nicht umstandslose Befriedigung oder Erleichterung sucht, sondern im obsessiven gedanklichen Umgang mit dem Objekt seines Begehrens verharret, sodass somatische Konsequenzen nicht ausbleiben können.“⁶²⁸

Die Beobachtung der Minnekrankheit als männliches Leiden scheint sich in den ausgewählten Werken zu bestätigen. In ihrer Symptomatik wird sie insbesondere an den männlichen Charakteren geschildert. Für das Beispiel „Das Herzmaere“ ist Astrid Jobst jedoch der Ansicht, dass das Essen des Herzens eine erneute Schilderung eines Dahinsiehens erspart. „Die Minnekrankheit [...], ist hier gewissermaßen durch das Essen des Herzens ersetzt.“⁶²⁹ Ob hier Ritter und Dame in ihrem Erleben derart gleichgesetzt werden können, ist jedoch, auch angesichts der anderen Texte, fraglich. Insbesondere bei Engelhard und Engeltrud wird eine Unterschiedlichkeit erkennbar.

⁶²⁴ Küsters setzt sich mit dem Todeswunsch etwa im Hinblick auf Blancheflur in Gottfrieds „Tristan“ auseinander. „Gotteshader, Selbstvorwürfe, Todessehnsucht“ (Küsters: Klagefiguren, S. 63.) sind in der Klage nicht ungewöhnlich. Blancheflur klagt, aber will nicht sterben. Klage und Tod treten auseinander. „Ihre feudale Position ist durch die Heirat gesichert; anders als Dido hätte sie ein Kind als Lebensaufgabe; der Fortbestand der Dynastie ist möglich. [...] Blancheflurs Tod ohne Klage ist ein Tod ohne verfügbaren Grund. Minne ist zwar movens des Sterbens aber nicht causa.“ (Küsters: Klagefiguren, S. 69.) In einem Text wie „Das Herzmaere“ wird die Minne hingegen klar auch als causa des Sterbens etabliert.

⁶²⁵ Klinger, Judith: Exzesse des Begehrens. Amor hereos und die Ausbildung männlicher Identitäten. In: Heimann, Heinz-Dieter (Hg.): Weltbilder des mittelalterlichen Menschen. Berlin: Weidler, 2007. (Studium litterarum 12). S. 111-135. S. 111.

⁶²⁶ Klinger: Exzesse des Begehrens, S. 112.

⁶²⁷ Klinger: Exzesse des Begehrens, S. 123.

⁶²⁸ Klinger: Exzesse des Begehrens, S. 124.

⁶²⁹ Jobst, Astrid: Konrads von Würzburg "Herzmaere", ein Minnekasus. In: Jahrbuch für Volksliedforschung 43, 1998. S. 11-25. [<http://www.jstor.org/stable/848076> 28.10.2013.] S. 19.

Dennoch bleiben auch weibliche Charaktere nicht von den leidvollen Wirkungen der Minne verschont, wie auch die Betrachtung Meliurs im Folgenden zeigen wird. Der Liebestod bedroht, wie eben geschildert, sehr wohl beide Geschlechter.

„In dieser Gattung, in der die Minne [...] einen [...] potentiell tödlichen Faktor für den Mann darstellt, führt der Tod des Mannes (wegen dieser gleichen Liebe) zum Tod der Frau.“⁶³⁰ Das Nachsterben der Frau wird häufig als klares Zeichen der emotionalen Bindung, der *triuwe* stilisiert. Die Gattin müsse sich im Tod mit ihrem Mann vereinen. Dieser Aspekt kommt in der Interpretation von „Das Herzmaere“ vollständig zu tragen.

Die Bemerkung zur Zurückweisung der Liebe kann nicht in Relevanz auf die Texte betrachtet werden, da eine solche nicht beschrieben wird. Das anfängliche Verschweigen von Engeltruds Gefühlen lässt sich ebensowenig als tatsächliche Zurückweisung werten wie Meliurs Handeln nach dem Tabubruch, da nicht die Liebe an sich negiert, sondern Missfallen über den Tabubruch ausgedrückt wird. Trennungen hingegen werden geschildert. Den Protagonisten in „Das Herzmaere“ bringt die „räumliche Entfernung [...] tödliches Leiden.“⁶³¹ Eine räumliche Trennung kann eine Minnekrankheit verstärken. Aber auch Liebende, die in räumlicher Nähe zueinander leben, vielleicht sogar das Glück verborgener Verständigung erfahren, werden, wie im Falle Engelhards, nicht von der Minnekrankheit verschont. Symptome der Liebeskrankheit treten auf, wenn eine Vereinigung verhindert wird. Für Gottfrieds „Tristan“ werden die Symptome zusammengefasst: Seufzen, Klagen, Schwermut, wechselnde Gesichtsfarbe, Nachdenklichkeit, Appetitlosigkeit und Auszehrung gefährden das Leben der Leidenden.⁶³² Diese Symptomatik weisen auch die betroffenen Personen in Konrads Werk auf. Psychosomatische Prozesse sind präsent.

„Zu den körperlichen Reaktionen gehören die [...] schon von Ovid geprägten Liebessymptome wie Schlaf- und Appetitlosigkeit, das Seufzen oder auch das Schweigen im Leid, sowie eine begrenzte Zahl traditioneller Klagegebärden, ebenfalls antiker Provenienz wie Raufen der Haare, Zerreißen von Haut und Kleidung und Schlagen der Brust, die in den mittelhochdeutschen Epen unverändert verwendet werden.“⁶³³

Vergleichbar einer „herkömmlichen“ Krankheit, dargestellt wie im Falle der körperzerstörenden Krankheit⁶³⁴ Dietrichs, wird auch die Minnekrankheit ähnlich wirksam. Die physischen Folgen Dietrichs Krankheit⁶³⁵ unterscheiden sich zwar in ihrer Symptomatik, aber auch diese Krankheit führt langsam in den Tod. Für den Erkrankten bedeutet „der Aussatz langsames Dahinsiechen bis zum Tod.“⁶³⁶ Beide Krankheiten wirken sich intensiv auf die Äußerlichkeit der Betroffenen aus, wie im Folgenden noch beschrieben wird.

⁶³⁰ Greenfield: Wolframs zweifache Witwe, S. 161.

⁶³¹ Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 319.

⁶³² Vgl. Koch: Trauer und Identität, S. 265.

⁶³³ Kühne: Vom Affekt zum Gefühl, S. 241-242.

⁶³⁴ Vgl. Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 7.

⁶³⁵ Vgl. Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 6 f.

⁶³⁶ Kaiser: Das Thema der unheilbaren Krankheit, S. 53.

Die Vorstellung einer Liebeskrankheit war nicht nur ein „theoretical problem. [...] it was a problem that called for medical intervention.“⁶³⁷ Anja Kühne beschreibt, dass Seufzen etwas Gewalttames bekommt, Weinen in drastischen Superlativen geschildert wird, und allgemein das Leid in der Literatur nie angenehm dargestellt wird. Liebesleid ist nie Wehmut, sondern Störung innerer Seelenruhe bis hin zur Bedrohung eigener Identität.⁶³⁸ Therapie und Behandlungsvorschläge in medizinischer Literatur⁶³⁹ unterscheiden sich von der literarischen Vorstellung, dass nur die geliebte Person Heilung bringen kann. Während Todesfurcht im mittelalterlichen Diskurs auch als ein Antidotum gegen die Liebe, die Sorge um das Seelenheil auch als Schutz vor dem Pfuhl der Fleischeslust⁶⁴⁰ betrachtet wurde, gestaltet sich die literarische Ausgestaltung des Liebestodes gänzlich anders. Selbst ein Protagonist, der einen tödlichen Ausgang antizipiert, lässt sich davon nicht von seiner Liebe abbringen.

In den Heilungsmöglichkeiten endet in der literarischen Darstellung auch die Parallele zu anderen Krankheitsformen. Nur die Minne kann Heilung bieten. Die Abwendung des Liebestods ist an die geliebte Person geknüpft. Als Irekel Partonopier im Wald findet und rettet, pflegt sie ihn bis zu seiner Genesung. Sie tröstet Partonopier mit der falschen Nachricht, dass Meliur ihn wieder aufnehme. Sie will ihn wieder zu Kräften bringen, bevor er sie sehen kann. Geheilt wird mittels „rede“ und „gebaerde“, (PM 11161) es werden also sowohl Körper als auch Gemüt behandelt. Die Genesung zeigt bald äußerliche Wirkung. (Vgl. PM 11190) In diesem Fall, anders als bei Engelhard, ist auch eine Heilung des Körpers notwendig, da dieser von Partonopier während seiner Trauer und im Wald derart vernachlässigt wurde. Doch allein dieser Aspekt der Heilung würde nicht genügen. Es benötigt auch den Aspekt der Minne, auch wenn er in diesem Beispiel nur vorgetäuscht ist.

„Die Minne selbst kann die Wunden, die sie verursacht hat, auch wieder heilen. [...] Heilung von den Wunden der Minne ist möglich durch die Gegenliebe und die Nähe des Geliebten. Heilung meint hier nur vordergründig Befreiung von Symptomen des Körpers, meint sehr viel mehr, nämlich Befreiung von gesellschaftlichen und machtpolitischen Zwängen zur Bejahung der Minne, die erwächst aus der Gesamtheit der Person in ihrer geistig-seelischen und ebenso in ihrer körperlich-kreatürlichen Verfaßtheit.“⁶⁴¹

Dass in Konrads Texten sowohl überlebende Liebende als auch Sterbende vertreten sind, kann aus Textkontext und Gattung verstanden werden.

„Vor allem aus vielen Minneromanen ist bekannt, daß Minnekrankheit nach der Lehre von der Minne zum Tod führt, wenn der Patient nicht zuvor durch den Partner, der die Liebe erwidert, geheilt wird. In den meisten Fällen, die einem literarisch interessierten Publikum um 1250 bekannt waren, wird der Tod des Helden noch abgewendet: Das Schema des Minneromans sieht an diesem Punkt der Handlung einen Tod des Helden nicht vor, der dynastische Charakter des Minneromans verlangt eine Fortsetzung der Geschlechterkette.“⁶⁴²

⁶³⁷ Wack, Mary Frances: Lovesickness in the Middle Ages. The Viaticum and its commentaries. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Pr., 1990. S. 9.

⁶³⁸ Vgl. Kühne: Vom Affekt zum Gefühl, S. 225-226.

⁶³⁹ Vgl. Wack: Lovesickness, S. 41.

⁶⁴⁰ Vgl. Beutin: "Diu werlt bin geheizen ich", S. 222.

⁶⁴¹ Haupt: Heilung von Wunden, S. 99.

⁶⁴² Jobst: Konrads von Würzburg "Herzmaere", S. 17.

Das Überleben der Frau in „Der Schwanritter“ ist somit mit der genealogischen Relevanz verknüpft, das Sterben der Liebenden in „Das Herzmaere“ mit dem Charakter des Textes als Minneexemplum.

Die Frage des Überlebens kann auch mit der Minnekonzeption in Verbindung gebracht werden. Eine Deutung der Minne in Gottfrieds „Tristan“ sei die einer Liebe als „nicht mehr hinterfragbare Macht“,⁶⁴³ welche das Ende der Erzählung quasi vorgibt. Ein glücklicher Ausgang sei den Liebenden verweigert. „Die Grenzsituation Liebestod, wenn sie Gottfried auch nicht mehr erzählt, ist nur von hier aus zu verstehen. Absolute Liebe als unabwendbares Ineinander von Liebe und Tod erscheint als ein ästhetisches Prinzip, als eine Distanznahme zur Wirklichkeit, die im Liebestod ihre letzte Steigerung findet.“⁶⁴⁴

9.a. „Das Herzmaere“

„Das Herzmaere“ bietet ein weiteres Beispiel für die Verwendung des Trauerbegriffs. Getrauert wird hier zunächst nicht anlässlich eines Todesfalls. Die Trauer hat ein anderes Ziel.

Als der Ritter in „Das Herzmaere“ von der Protagonistin getrennt ist, beginnt er „nâch ir trûren“ (HM 243), er mauert sein Leid in sein Herz ein. Sein Verhalten wird, als sich sein Leid im Heiligen Land verschlimmert, mit dem der Turteltaube verglichen, (Vgl. HM 245 f.) einem lange bekannten Motiv.⁶⁴⁵ Auch die Taube findet keine Freude mehr. Die Trauer gipfelt in Krankheit.

Das Gleichnis der Turteltaube verwendet Konrad auch in der Alexiuslegende für die Witwe des Heiligen. Die Erweiterung „mag von Wolfram von Eschenbach angeregt sein.“⁶⁴⁶

Das Motiv wird also geschlechterübergreifend verwendet. In „Das Herzmaere“ ist es „nicht auf eine verlassene Braut bezogen, sondern auf einen verliebten und verlassenen Mann.“⁶⁴⁷ Urban Küsters beschreibt dieses Motiv in Verbindung mit weiblichen Charakteren. Die Frauengestalt werde im Klagemotiv oft „im religiösen Bild der Turteltaube symbolisch begriffen.“⁶⁴⁸

Die Gattin von Alexius beschreibt ihr Gefühlsleben:

„nu wizzest, herre, daz ich trage / den staeten willen iemer / daz ich gescheide niemer / von dem erwelten hûse dîn, / ê daz ich von dem vriunde mîn / die rehten wârheit hie vernime. / ich arme trûren sol nâch ime / sam sich diu turteltûbe quelt, / diu kein ander liep erwelt / swenne ir trût gevangen wirt. / sî mîdet iemer und verbirt / aller grünen böume zwî / und wont dem durren aste bî / mit jâmer und mit sender klage. / reht alsô will ich mîne tage / die vrischen wunne vliehen / und mich ze sorgen ziehen / di mîn gemüete derrant / und allen trôst versperrant / vor mînem armen herzen. / ich muoz vil strengen smerzen / lîden unz ich hoere jehen / was mînen vriedel sî beschehen, / dem süezen und dem reinen. / ich will in iemer weinen / die wîle unz ich daz leben habe, / ist er des lîbes komen abe.“ (A 370-396)

Das Motiv der Turteltaube wurde in Konrads Version intensiviert, „not only does it seek no second mate, but it forsakes leafy branches for dead ones.“⁶⁴⁹ Es wird bei Konrad sowohl bei einer Trennung als auch im Falle eines Todes verwendet. Das Bild der trauernden Turteltaube ist eine,

⁶⁴³ Ridder: Liebestod und Selbstmord, S. 326.

⁶⁴⁴ Ridder: Liebestod und Selbstmord, S. 326.

⁶⁴⁵ Vgl. Rölleke: Konrad von Würzburg: Heinrich von Kempten, S. 141 f.

⁶⁴⁶ Jefferis: Zur Rezeption, S. 200.

⁶⁴⁷ Jefferis: Zur Rezeption, S. 200.

⁶⁴⁸ Küsters: Klagefiguren, S. 46.

⁶⁴⁹ Jackson: The legends, S. 179.

„in dieser Bedeutung in der lateinischen und volkssprachigen Kasuistik der *Ars amandi* verwendete[n] Metapher, die Treue und Trauer um den verlorenen Partner zum Ausdruck bringt.“

⁶⁵⁰ Dieses Bild wird auch als Vorausdeutung auf den Tod gewertet. Die Turteltaube zeichne sich durch Witwentreue und Monogamie bis in den Tod aus. Den dünnen Ast wählt sie als Symbol der Trauer über den Verlust, welche sie zwangsläufig in den Tod führt.⁶⁵¹ Diese Vorausdeutung wird nur in „Das Herzmaere“ ausgeführt, in anderen Versionen der Alexiuslegenden wird aber auch beschrieben, wie Alexius und seine Gattin gemeinsam bestattet werden. Derartiges entfällt bei Konrad.

Die Krankheit, in der das Leid des Ritters in „Das Herzmaere“ gipfelt, wird klar als Liebeskrankheit begriffen. Die Beziehung zwischen Ritter und Dame wird als „lüterlîchiu minne“ (HM 2), und Schilderung der „wâren minne“ (HM 10) beschrieben. Auch Prolog und Epilog lassen keinen Zweifel, dass es sich bei der geschilderten Liebe um eine von besonderer Qualität handelt. „Das Herzmaere“ stellt diese Form der Minne⁶⁵², die dieser Text beschreibt, als etwas dar, das mit Leben und damit auch Tod der Betroffenen unumgänglich verbunden ist. Von der ersten Beschreibung ist klar, dass sie „leben unde muot“ (HM 30) betrifft, was sogar so weit geht, dass „beide ir muot unde ir leben / ein dinc was worden alsô gar / swaz der frouwen arges war, / daz war ouch deme riter; / dâ von ze jungest bitter / wart ir ende leider“. (HM 32-37) Die Minne betrifft Gemüt gleichsam wie den Körper: „ich bin sô gar an iuch verquoln / mit herzen und mit lîbe“. (HM 206-207) Schon zu Beginn der Handlung wird auch der leidvolle Ausgang der Geschichte angedeutet. Der Tod wird aber noch nicht explizit benannt. Die Minne in „Das Herzmaere“ ist mit „herzesmerzen“, (HM 41) „grôz smerze wart ir herzen / von der süezen minne kunt“ (HM 42-43) verbunden. Feuermotivik spielt in der Beschreibung eine große Rolle. Die Minne entzündet den Menschen bis an den innersten Grund, (Vgl. HM 40 f.) so wie sie ihn auch bindet und fesselt. (Vgl. HM 85) Es wird sogar von einem regelrechten Zwang (Vgl. HM 130 f.) ausgegangen. Dies wird mit einem Unsagbarkeitstopos gesteigert. Trotz der ausführlichen Schilderung sei diese Form der Liebe mit Worten gar nicht beschreibbar. (Vgl. HM 45 f.) Viel Raum wird auch der Beschreibung des Leids gegeben, das die Minne verursacht. Die Ehe der Frau führt bei beiden zu Leid. Es wird „von ir herzeleide“ (HM 215) berichtet. Diese Schilderungen sind auch schon vor dem Tod des Ritters bei diesem ausführlicher⁶⁵³ gestaltet, als die Beschreibung des

⁶⁵⁰ Jobst: Konrads von Würzburg "Herzmaere", S. 16.

⁶⁵¹ Vgl. Jobst: Konrads von Würzburg "Herzmaere", S. 17.

⁶⁵² Der Bezug zu Gottfried von Straßburg (HM 9) wird mit dessen „Tristan“ Prolog (Vgl. Rölleke: Konrad von Würzburg: Heinrich von Kempten, S. 137.) in Verbindung gebracht. Dieses Verhältnis wurde in der Sekundärliteratur unterschiedlich analysiert. (Vgl. Brandt: Konrad von Würzburg, S. 83 f.) Hartmut Kokott etwa weist die bloße Nachahmung der Minnevorstellung im „Tristan“ zurück. Aspekte wie die Verknüpfung von Liebe und Leid seien als literarische Gemeinplätze zu verstehen. Auch der Aspekt, dass Mann und Frau in ihrer „Liebe einander völlig gleichberechtigt, im Grunde ununterscheidbar, deshalb dann auch beider Liebestod“ (Kokott: Konrad von Würzburg, S. 75.) sind, wird als aufschlussreicher Unterschied gewertet. (Vgl. Kokott: Konrad von Würzburg, S. 74-75.) Zu einem Vergleich von Konrads „Das Herzmaere“ und „Tristan“ siehe auch Knapp: Der Selbstmord, S. 229.

⁶⁵³ Zum Beispiel: „wunden herzen“ (HM 66), „der nâch ir süezen minne bran, dô wart der muotsieche man“, (HM 123-124), „ûz trüebes herzen sinne“ (HM 195), „mîn sender muot“ (HM 204), „sîn herzeclicher pîn“ (HM 240), „herzeclichen pîn“ (HM 265).

Gemütszustands der Frau.⁶⁵⁴ In beiden Fällen spielt das Motiv des Herzens aber eine große Rolle. „Die Auffassung vom Herzen als Zentrum und Sitz der Liebe[...] werde nun von Konrad aufgegriffen und umgeformt.“⁶⁵⁵ Das Herz wird sowohl Symbol der Liebe als auch Objekt der Rache.⁶⁵⁶ Die Rache⁶⁵⁷ manifestiert sich am Essen des Herzens. Das Motiv des gegessenen Herzens wurde von Konrad in die deutsche Literatur eingeführt.⁶⁵⁸ Es hat eine lange Tradition. Welche Quelle Konrad bekannt war, unterliegt aber nur Spekulationen.⁶⁵⁹ Die Mahlzeit des Herzens kann als Metapher von versendeten Herzen oder ihrem Tausch⁶⁶⁰ aus dem „geistigen Raum des Minnekultes“⁶⁶¹ verstanden werden. Die Tatsache, dass der Tod der Frau als Spaltung oder Brechen ihres Herzens geschildert wird, kann aber nicht ohne weiteres in diesem Zusammenhang interpretiert werden: „daz herze ir in dem lîbe spielt / von sender jâmerunge. / Hie mite gap diu junge / ein ende ir sîezen lebene.“ (HM 520-523)

Brechende Herzen spielen auch in „Partonopier und Meliur“ häufig eine Rolle. Als Meliur Partonopier durch Irekels Einfluss für tot hält, bricht ihr fast das Herz. (Vgl. PM 11735 f.) Der Erzähler betont nach der Szene mit Irekel und Meliur das Wunder, dass Meliurs Herz nicht in Stücke zerbrach. (Vgl. PM 11965) Wenn Partonopier fast das Herz bricht, als er glaubt, am Turnier nicht teilnehmen zu können, (Vgl. PM 12825 f.) kann hier noch von einem Zusammenhang mit der Liebe ausgegangen werden, da ein Sieg im Turnier für die Erfüllung der Liebe Bedingung ist. Partonopier reagiert aber auch auf öffentliche Zurschaustellung von Emotion mit verbundener Bitte um Hilfeleistung derart, dass sein Herz, ganz ohne den Aspekt der Liebe, fast zerbricht: „von leide möhte in gar enzwei / gespalten sîn das herze.“ (PM 20944-20945)

Ein gebrochenes Herz, das gänzlich von einer Liebeshandlung geschieden ist, wird auch in der Silvesterlegende beschrieben. Der Tod des Stieres wird derart geschildert, „daz im enzwei daz herze spielt / und er des grimmen tôdes wielt.“ (S 4839-4840)

Auch die Sekundärliteratur bestätigt, die Beschreibung eines brechenden Herzens bezeichne nicht automatisch einen Liebestod. Knapp bringt diese Todesform eher mit zeigenössischen Vorstellungen von physiologischen Abläufen im Falle plötzlichen Todes in Verbindung.

„In der höfischen Epik pflegte man [...] tatsächlich [...] den Tod als Versagen des Herzens [...] zu umschreiben, ohne damit allerdings eine bestimmte Todesart, [...] zu bezeichnen.“⁶⁶²

⁶⁵⁴ Zum Beispiel: „swaere mîn“ (HM 182), „jâmer in mîns herzen grunt“ (HM 189).

⁶⁵⁵ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 72.

⁶⁵⁶ Vgl. Kokott: Konrad von Würzburg, S. 72.

⁶⁵⁷ Ursula Schulze geht davon aus, dass Konrad von Würzburg den Stoff mit allen Einzelheiten und Handlungsstationen von einer Rache Geschichte zur Liebesgeschichte umgedeutet hat. (Vgl. Schulze: Konrads von Würzburg novellistische Gestaltungskunst, S. 455 f.)

⁶⁵⁸ Vgl. Brandt: Konrad von Würzburg, S. 85.

⁶⁵⁹ Vgl. Brandt: Konrad von Würzburg, S. 82-83.

⁶⁶⁰ Zum Motiv des gegessenen Herzens siehe auch Blamires: Konrads von Würzburg "Herzmaere", S. 253.

⁶⁶¹ Knapp: Der Selbstmord, S. 206.

⁶⁶² Knapp: Der Selbstmord, S. 239.

Eine derartige Schilderung der Todesart unterbleibt beim Ritter. Hier liegt der Fokus auf der Schilderung des vorhergehenden Leides, das sich nach der Reise in das Heilige Land intensiviert.

Die Schmerzen der Trennung reichen bis in die Tiefe der Seele. Der Ritter wird zum „sende marteraere.“ (HM 260) Diese Terminologie war ursprünglich Heiligen⁶⁶³ vorbehalten, tritt aber in der Verbindung mit Minneleid schon bei Gottfried von Straßburg auf.⁶⁶⁴ Noch kann der Minnekranke sein Leid durch Worte ausdrücken. (Vgl. HM 260 f.)

Eine Heilung scheint dem Ritter nur durch die Dame möglich: „sol si troesten niht mîn leben, / sô bin ich endelîche tôt.“ (HM 272-273) Sein Klagen gibt er aber zunächst auf, bis sich die Krankheit derart steigert, dass er „niht langer mohte leben“. (HM 279)

Diese Schmerzen und das Leid resultieren aus der Tatsache, dass die Frau bereits verheiratet ist. Die Ereignisse, die schließlich zu beider Liebestod führen, werden in Gang gesetzt, sobald der Ritter seine Sehnsuchtsqualen auch vor dem Gatten nicht mehr verbergen kann und seines Herzen Ungemach der Angebeteten klagt. Der Gatte, davon alarmiert, bemerkt am Verhalten seiner Frau, dass auch sie die Emotion teilt. Erst der äußere Ausdruck der Emotion führt also zur Entfaltung des vollen Konfliktes. Der Gatte der Protagonistin wird auf die Liebe erst durch den öffentlichen Ausdruck der Emotion aufmerksam. Das Leid des Ritters beeinflusst darüber hinaus

⁶⁶³ Gott wird ohne weiteres als Helfer angerufen (Vgl. HM 170 f., 235 f.). Dass diese Liebe dem Sakrament der Ehe entgegensteht, scheint hier nicht zu stören. Auch die Reise des Ritters ins Heilige Land ist weder im Kontext eines Kreuzzugs oder religiöser Betätigung zu sehen, sondern bloßes Mittel zum Zweck für den persönlichen Nutzen der Liebenden. Trotzdem spielt die Rolle der Religion in diesem Text eine prominente Rolle; zumindest, wenn man den Analysen, die die Liebenden als Minnemärtyrer begreift, folgt.

In der Forschung wurde das Thema der Liebe auch auf eine religiöse Aussage übertragen. Der Minnetod werde zum „Minnemartyrium“ stilisiert. (Vgl. Brandt: Konrad von Würzburg, S. 84-85.) „Die Minneerfüllung im Minnetod“ (Ortmann, Christa; Ragotzky, Hedda: Zur Funktion exemplarischer triuwe-Beweise in Minne-Mären: ‚Die treue Gattin‘ Herrands von Wildonie, ‚Das Herzmäre‘ Konrads von Würzburg und die ‚Frauenehre‘. In: Grubmüller, Klaus (Hg.): Kleinere Erzählformen im Mittelalter. Paderborner Colloquium 1987. Paderborn: Schöningh, 1988. (Schriften der Universität-Gesamthochschule-Paderborn Sprach- und Literaturwissenschaft 10). S. 89-111. S. 96.) werde zu einem Vorgang nach dem Muster der Eucharistie. Die Darstellung der Liebe von besonderer Qualität im Text „Das Herzmaere“ wurde als religiöse Aussage (Vgl. Brandt: Konrad von Würzburg, S. 84 f.) interpretiert. Der Begriff des Minnemartyriums findet sich auch im Text selbst. Als Versnovelle / Maere (Vgl. Brandt: Konrad von Würzburg, S. 82-83.) gehört der Text aber nicht eindeutig zu den religiös geprägten Gattungsformen. Anders stellt sich diese bei den Legenden dar, die ebenso Martyrienbeschreibungen beinhalten. In Bezug auf das „Das Herzmaere“ wurde aber durchaus auch versucht, legendarische Elemente darin hervorzuheben. „Konrad stellt dort [in „Das Herzmaere“] den Minnedienst als Weise des Ankämpfers gegen die Welt dar, der den Minnenden zum Märtyrer im saeculum werden läßt (v. 260).“ (Beutin: "Diu werlt bin geheizen ich", S. 225.) Ähnlichkeit zur Legende besteht natürlich darüber hinaus in der Bewährung der Liebe, anstatt des Glaubens durch die Opferbereitschaft des eigenen Lebens. Beide geben ihr Leben um der Liebe willen. Ein Ziel der Legende, ein Anregen zur imitatio, ließe sich auch in Prolog und Epilog finden. So wie auch Heilige eine gesonderte Stellung einnehmen und daher ein Nachahmen für den „Durchschnittsmenschen“ (Brandt: Konrad von Würzburg, S. 89.) nur bedingt verfolgbar ist, erscheint auch die besondere Liebe in diesem Text in ähnlicher Form. Die unterschiedlichen Deutungen über die „Ernsthaftigkeit“ (Brandt: Konrad von Würzburg, S. 84.) der Propagierung einer solchen außergewöhnlichen Liebesform durch den Autor könnten durch eine solche Interpretation eine neue Dimension bekommen. Werden die Liebenden tatsächlich in gleicher Qualität wie Heilige begriffen, wird dem Rezipienten nicht ein direktes Nachahmen nahegelegt. Der Vorbildcharakter und Nutzen der „Legende“ wird in anderer Form wirksam. Unbestreitbar ist als Minimalkonsens wohl die Bemerkung, dass der Text eine „Durchlässigkeit geistlicher und weltlicher Semantiken“ (Kiening, Christian: Ästhetik des Liebestods. Am Beispiel von Tristan und Herzmaere. In: Braun, Manuel (Hg.): Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters. Berlin: De Gruyter, 2007. (Trends in medieval philology 12). S. 171-195. S. 187.) aufweist.

Auch im Falle Partonopiers wurde dieses Motiv beobachtet: „Partonopier stilisiert sich zu einem Märtyrer der Minne.“ (Wawer: Tabuisierte Liebe, S. 225.) Zu einem Vergleich des Märtyrerspekts zwischen „Das Herzmaere“ und Gottfried von Straßburg siehe Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 367. Dazu, und zur Deutung einer religiösen Überhöhung siehe auch Schulze: Konrads von Würzburg novellistische Gestaltungskunst, S. 480 f.

⁶⁶⁴ Vgl. Rölleke: Konrad von Würzburg: Heinrich von Kempten, S. 142.

sein Aussehen, bis man an ihm seinen emotionalen Zustand erkennt, ohne dass dieser in anderer Form kommuniziert wird. (Vgl. HM 280 f.) Dies bringt ihn auch zur Gewissheit, dass sein Tod bevorsteht, „daz im ze sterbenne geschach“. (HM 286) Des Weiteren wird sein Herz vor seinem Tod als „riuwevar“ (HM 300) beschrieben, also ist sogar an seinem tatsächlichen Organ die Emotion durch äußerlich sichtbare Färbung für das Auge wahrnehmbar. Das Herz soll der Frau nicht nur die Todesnachricht überbringen, sondern darüber hinaus auch noch das Leid vor Augen führen, („wie mîn herze sî versniten“ (HM 316)) das der Ritter durchlebt hat. Dieses Leid ist eben äußerlich am Organ erkennbar. Es zeigt, dass der Mann aus Liebe zur Frau verstorben 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 [...] swenne ich sî verdorben / unde ich lige erstorben / durch daz keiserlîche wîp“. (HM 289 f.)

Der Tod des Ritters in „Das Herzmaere“ wird in keiner Weise als Selbsttötung inszeniert, er ist eindeutig Liebestod. Es ist die Liebe „durch die [er] / leit des grimmen tôdes pîn.“ (HM 347-348) „Mit dirre clagenden herzenôt / der ritter nam sîn ende.“ (HM 334-335) Der Protagonist führt seinen Tod durch keine aktive Handlung herbei. Er sehnt sich auch nicht nach dem Tod, Sehnsucht ist nur auf die Liebe bezogen. Auch die Beschreibung der sich verschlimmernden Krankheit bis zu einem Punkt, an dem „er niht langer mohte leben“, (HM 279) ist nicht als Todessehnsucht zu interpretieren, da die Semantik des Begriffs „mohte“ ein Vermögen bezeichnet. Er ist nicht des Lebens überdrüssig, aber er vermag nicht mehr am Leben zu bleiben. So sehr sich der Ritter der Auswirkungen der Liebe auf seinen eigenen Körper bewusst ist, antizipiert er nicht den folgenden Tod seiner Geliebten. Er bittet stattdessen Gott darum, sie möge ein glückliches Leben führen. (HM 325 f.) Dies könnte darauf verweisen, dass der Protagonist auch selbst nicht die, eingangs geschilderte, Qualität ihrer Liebe und ihrer tödlichen Konsequenz vollständig erfasst hat. Die Bitte des Ritters könnte hingegen aber auch gerade darin veranlasst sein, dass er auch die Frau in Lebensgefahr sieht. Eine solche Annahme wird aber nicht ausgesprochen. Dem Rezipienten ist außerdem bereits bekannt, dass auch die Bitte der Protagonistin an göttliche Instanz unerhört geblieben ist und im Tod resultiert. Dazu kommt die Vorwegnahme eines schlechten Ausgangs im Prolog.

Ungeachtet dessen bleibt kein Zweifel daran, dass der Ritter die Bedrohung seines Lebens durch die Liebe sehr deutlich wahrnimmt. Dies wird schon vor der räumlichen Trennung deutlich.

Der Gatte der Dame erkennt zwar den Ausdruck der Minne, zeichnet sich aber durch ein Missverständnis der Qualität dieser aus. Er geht davon aus, das Gefühl würde nachlassen, so man die Verliebten voneinander lang genug räumlich trennt. (Vgl. HM 105 f.) Er will mit seiner Gattin verreisen. Der Erzähler bemerkt sogleich, dass ein solcher Vorgang nicht möglich ist. Die Liebe kann so nicht gemindert werden. (Vgl. HM 114 f.) Die Dame wünscht aber dem Plan des Gatten derart zu begegnen, dass der Ritter die Reise zuerst antreten soll. Die Protagonistin wendet zwar ihre Fahrt über das Meer ab, empfiehlt aber selbst eine gefährdende räumliche

Trennung. Diese soll aber zu ihren Gunsten den Verdacht ihrer Umwelt mindern und letztendlich die Liebe ermöglichen.

In gewisser Weise könnte man hier auch der Dame ein Unverständnis der vollen Qualität der Liebe und der Konsequenzen einer räumlichen Trennung unterstellen. Der Verliebte erkennt hingegen sofort die vollen Gefahren einer solchen räumlichen Trennung. Trotz der Absicht, durch die Trennung die Liebe zu ermöglichen, fürchtet der Ritter durch die räumliche Trennung zu sterben: „liebest aller wîbe, / daz ich des michel angest habe, / man trage tôten mich ze grabe / ê daz diu saelde mir geschehe / daz ich iuch iemer mê gesehe.“ (HM 208-212) Er antizipiert deutlich, dass dies seinen Tod bedeuten würde. Die Situation in der Heimat ist aber nicht weniger bedrohlich: „in dûhte daz er âne wer / dâ heime tôt gelaege [...] der strengen minne bûrde / twanc sô vaste sînen lîp / daz er durch daz schoene wîp / waer in den grimmen tôt gevarn“. (HM 128 f.) Der Liebestod erscheint für den Ritter fast als Unumgänglichkeit. In „Das Herzmaere“ wird auch keine Lösung der Situation gefunden, die ein gemeinsames Leben in Liebe ermöglicht.

Das Motiv des Liebestods findet sich auch in anderen Texten Konrads von Würzburg. Augenscheinlich wird dieses Motiv in „Das Herzmaere“ in anderer Akzentuierung dargestellt. Die Liebesbeziehung, etwa ihre Entstehung, wird kaum geschildert. Es sind nicht die individuellen Charaktere, die im Vordergrund stehen, sondern die Liebe an sich, die Geschichte wird zum „Kasus.“⁶⁶⁵ „Engelhard“ und „Partonopier und Meliur“ hingegen zeichnen sich durch ein Interesse an „Psychologisierung und subtilen Charakterzeichnungen“⁶⁶⁶ aus. Es ist in diesem Zusammenhang auch der Unterschied festzuhalten, dass nur in „Das Herzmaere“ der Liebestod auch tatsächlich eintritt⁶⁶⁷. Engelhard und Engeltrud überleben und heiraten, auch Partonopier und Meliur finden zusammen. Es ist trotz des fragmentarischen Charakters des Textes unwahrscheinlich, dass danach noch ein Liebestod stattfinden könnte.

Auch der in Prolog und Epilog dargelegte didaktische Anspruch, besseres Verständnis zu schaffen (Vgl. HM 10) und daraus zu lernen, (Vgl. HM 586) passt zu dieser unterschiedlichen Themenakzentuierung. Das Publikum soll „Kenntnis über das Wesen der Minne“⁶⁶⁸ erlangen. „Das Herzmaere“ schildert nicht primär das individuelle Schicksal zweier Liebenden.⁶⁶⁹ Diese Typisierung der Figuren wird durch ihre Namenlosigkeit verstärkt.⁶⁷⁰ „An Gegebenheiten kommt nur vor, was für die Teleologie der Geschichte notwendig ist.“⁶⁷¹ Auch „Digressionen

⁶⁶⁵ Brandt: Konrad von Würzburg, S. 84.

⁶⁶⁶ Brandt: Konrad von Würzburg, S. 84.

⁶⁶⁷ „Der Schmerz wird stets von dem tatsächlichen oder vermeintlichen Verlust des oder der Geliebten ausgelöst. Unerfüllte oder unerfüllbare Liebe stürzt den Betroffenen zwar in schweres Siechtum, reicht jedoch in den seltensten Fällen hin, ein letales Ende herbeizuführen. Zumeist wird die Handlung gar nicht bis zum äußersten getrieben, sondern zuvor abgebogen. Im Thema der Minnekrankheit, wie es Ovid dem 12. Jh. vermittelt hat, ist die tödliche Konsequenz an sich nur in Form spannungserzeugender und empfindungssteigernder Potentialität enthalten.“ (Knapp: Der Selbstmord, S. 244.) „Das Herzmaere“ ist nun ein Beispiel, in dem der Liebestod des Ritters ganz ohne vermeintlichen oder tatsächlichen Verlust der Geliebten geschildert wird.

⁶⁶⁸ Jobst: Konrads von Würzburg "Herzmaere", S. 13.

⁶⁶⁹ Vgl. Rölleke: Konrad von Würzburg: Heinrich von Kempten, S. 161.

⁶⁷⁰ Vgl. Kokott: Konrad von Würzburg, S. 73.

⁶⁷¹ Kiening: Ästhetik des Liebestods, S. 186.

irgendwelcher moralisierender Reflexionen werden so weit wie möglich zurückgenommen.⁶⁷² Eine moralische Wertung des Gatten und seines Verhaltens unterbleibt. „Der Ehemann, in Vers 89 mit dem gleichen Wort bezeichnet wie in Vers 29 der Ritter [...]“,⁶⁷³ wird vom Erzähler nicht explizit kritisiert. Auch die ehebrecherische Liebe wird nicht moralisiert, nur als etwas Gegebenes eingeführt.⁶⁷⁴

„[Konrad] interessiert allein die vorbildhafte Liebe und Treue des Paares, die weder räumliche Trennung noch der Tod zu zerstören vermag. Gegen die allgemein verbreitete flache Auffassung von der Minne, die dem Gatten in den Mund gelegt ist, [...] bewähren sich die Liebenden bis zum bitteren Ende. Ihre gegenseitige Opferbereitschaft wird in der Meerfahrt des Ritters und in dem Entschluß zur Nahrungsverweigerung der Dame sinnfällig. [...] [Der Ritter stirbt] als ‚Märtyrer‘- der Liebe. Ganz tatenlos seiner Liebeskrankheit hingegeben, opfert er sein Leben im Minnedienst und nicht etwa im Ritterdienst für die heiligen Stätten.“⁶⁷⁵

Hierbei finden sich eine Zeitklage und *laudatio temporis acti*.⁶⁷⁶ Die Liebe in dieser Qualität sei der Vergangenheit zuzurechnen, in der Gegenwart sei sie von anderer Qualität. Der Epilog beschreibt, dass Frau Minne die Zeitgenossen nicht mehr so fest binde, als dass sie die Schmerzen des Todes um der Liebe willen erleiden. Trennungen erfolgen ohne „grimmes tôdes strît.“ (HM 548) Das Nachsterben der Gattin wird vom Erzähler hingegen als Vergeltung der Liebe des Ritters in beständiger und großer Treue (Vgl. HM 525) glorifiziert. Der Aspekt der gegenseitigen Treue klingt auch in der Figurenrede an: „wê daz mir ie nâch sîner nôt / wart einen tac daz leben schîn! / zwâr ez enmac niht langer sîn / daz ich âne in eine lebe, / und er in deme tôle swebe / der vor mir triuwe nie verbarc.“ (HM 510-515)

Konrad erzähle hier nicht nur die bloße Begebenheit, sondern betone, dass die Ausgewogenheit der Liebesbindung somit wieder hergestellt wird. Die Rachedat werde damit zu einem „krönenden Schlußstein in der Liebesgeschichte umgebildet.“⁶⁷⁷

Ob Konrad von Würzburg mit dem Text tatsächlich für eine derartige Liebe eintrat und in letzter Konsequenz auch für einen Liebestod, oder sogar mit „leiser Ironie“⁶⁷⁸ schrieb, ist in der Forschung umstritten und kann auch in diesem Rahmen nicht beurteilt werden. Die Sekundärliteratur geht sogar so weit, dass eine intersubjektivierbare Antwort darauf⁶⁷⁹ gar nicht gefunden werden kann. Einen interessanten Ansatz bietet aber Silvan Wagner. Der Liebestod sei nicht tragisches Schicksal, sondern der Tod werde erst zum Garant einer Verbindung. Die Ausführungen zu dieser Positivierung des Todes sind in Zusammenfassung⁶⁸⁰ der Fußnote zu

⁶⁷² Kokott: Konrad von Würzburg, S. 73.

⁶⁷³ Brandt: Konrad von Würzburg, S. 88.

⁶⁷⁴ Vgl. Kokott: Konrad von Würzburg, S. 73.

⁶⁷⁵ Rölleke: Konrad von Würzburg: Heinrich von Kempten, S. 163.

⁶⁷⁶ Vgl. Brandt: Konrad von Würzburg, S. 56.

⁶⁷⁷ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 72.

⁶⁷⁸ Brandt: Konrad von Würzburg, S. 84.

⁶⁷⁹ Vgl. Brandt: Konrad von Würzburg, S. 84.

⁶⁸⁰ Silvan Wagner plädiert dafür, dass im 13. Jahrhundert eine Positivierung des Todes durch ein höfisch-laientheologisches Verständnis erfolgt ist. Ein Zusammenspiel von Gott und Erzähler führe zu einem derartigen Übergang, wobei der Fokus nicht „auf dem eschatologischen Handeln Gottes, sondern auf dessen Wirken im Hier und Jetzt der höfischen Welt“ (Wagner, Silvan: Sterben als Eintritt in höfisches Heil: Gott und der Tod in Mären des 13. Jahrhunderts (Herzmaere, Der nackte Kaiser, Die eingemauerte Frau). In: Knaeble, Susanne (Hg.): Gott und Tod. Tod und Sterben in der höfischen Kultur des Mittelalters. Berlin: Lit-Verl., 2011. S. 309-330. S. 329.) liegt und die höfische Laien-theologie das Heil als kollektiven Wert, weniger als einen persönlichen begreift. Das „Sterben im Herzmaere

entnehmen. Dieser Ansatz bietet auch einen interessanten Blickwinkel auf den Aspekt der Transzendenz in diesem Text.

Allgemein wird ein Liebestod oder ein Nach-Sterben nicht nur als leidvoller Klagetod betrachtet, sondern auch als gemeinsamer Liebestod begriffen, der die Gemeinschaft im gemeinsamen Tod erneuert.⁶⁸¹ Erst im Tod könne eine Erfüllung der wahren Minne erfolgen. Die Unmöglichkeit einer vollständigen Erfüllung kann entweder durch gesellschaftliche Hürden, ein Element, das in den Texten Konrads deutlich vorhanden ist, (Engeltrud und Engelhards Standesunterschied; Partonopiers Jugend und andere Aspekte; die Ehe in „Das Herzmaere“) bedingt sein oder in der Art der Minnekonzeption. „Da muß die Erfüllung des Lebens erst im Tod, der allerletzten und konsequenten ekstatischen Entselbstung, gesucht und gefunden werden.“⁶⁸² Ein derartiges Moment entfällt aber zumindest im Falle von Engelhard und Engeltrud, für Partonopier kann dies ebenso vermutet werden. Jedoch in „Das Herzmaere“ lässt sich dieser Aspekt, etwa im Hinblick auf die Ausführungen Silvan Wagners oder allgemein die Deutungen der Liebe, als religiös überformtes Minnemartyrium feststellen.

Ungeachtet, ob der Tod als tragisches Ende der Liebe oder als einzige Chance der Liebeserfüllung gewertet wird, relevant ist, dass sich in diesen Texten eine besondere Verschränkung der Themen Liebe und Tod finden lässt, die in ihrer Themenvariation von den beiden Texten der folgenden Kapitel zu unterscheiden ist.

Zur Unterscheidung vom „Engelhard“ sei im Speziellen noch festzuhalten, dass Hartmut Kokott im Hinblick auf die inhaltlichen Parallelen zu „Das Herzmaere“ die Möglichkeit einer bewussten Themenvariation beschrieben hat. Wie Kokott schildert, ist es die Sorge, einen Tod in der Trennung von der Geliebten zu vermeiden, die Engelhard als Grund, nicht zu fliehen, artikuliert.

bedeutet für sein Personal den Übergang von einer negativen Immanenz in eine positive Transzendenz, eine traditionelle kirchentheologische Antithese (leidvolles Diesseits, glückseliges Jenseits), die jedoch radikal höfisch gefüllt wird (leidvolles Minnen im Diesseits, glückseliges Minnen im Jenseits).“ (Wagner: Sterben als Eintritt, S. 328.)

Der kreatürliche Tod, der im Text geschildert wird, ermöglicht, so Wagner, den Übergang zu transzendenten Minnefreuden jenseits des Einflussbereichs des Ehemanns. „Durch das Kreuzen der ontologischen Grenze wird der Tod deutbar als Voraussetzung für ein höfisches Ideal, nämlich der glücklichen Minnebeziehung, die zumindest in der Transzendenz verwirklicht werden kann.“ (Wagner: Sterben als Eintritt, S. 314.)

„Es kommt zu einer „innovative[n] Überformung traditioneller kirchentheologischer Glaubensgrammatik durch eine höfische Laientheologie, die herkömmliche, christliche Formen konsequent nach höfischen Interessen resemantisiert und auf eine konkrete Verbesserung der höfischen Immanenz abzielt. [...] Der im Herzmaere konstruierte Gott erweist sich für das implizierte Publikum als Garant für ein gutes Minnen in Transzendenz und Immanenz, und das Mittel seiner diesbezüglichen Gnade ist der erzählte Minnetod. Der Akt des Erzählens gewinnt damit im Rahmen dieser Minnereligion einen heilsnotwendigen Charakter.“ (Wagner: Sterben als Eintritt, S. 316.)

Der Tod der Liebenden wird nach Silvan Wagner demnach auf der Werkebene der (göttliche) Garant und die Voraussetzung für eine Verbindung in der Transzendenz, die in der Immanenz der Handlung nicht gelingen kann. Darüber hinaus wird er auf der Rezeptionsebene (erzählerisches) Mittel, die Immanenz der Rezipienten „zum Positiven zu verändern.“ (Wagner: Sterben als Eintritt, S. 316.)

Wagner begreift darüber hinaus den Erzählerkommentar nicht als simple Didaxe und Empfehlung eines unmittelbaren Nachahmens. Auf der Erzählerebene wird „durch die transzendente Verklärung des Todes“ (Wagner: Sterben als Eintritt, S. 315.) keineswegs ein reales Sterben für die Minne, sondern die Rezeption einer derartigen Erzählung verherrlicht. Es ist die Rezeption, nicht ein genaues Nachleben, das einen guten Einfluss auf den Rezipienten ausüben kann. (Vgl. Wagner: Sterben als Eintritt, S. 315-316.) „Ist in der Erzählung der Minnetod transzendental in einen positiven Wert umgewandelt, so wird er in der Kreuzung der erzählerischen Grenze Grundlage für eine immanente Verbesserung der höfischen Welt.“ (Wagner: Sterben als Eintritt, S. 316.)

⁶⁸¹ Vgl. Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen, S. 310.

⁶⁸² Korn: Studien über "Freude und Trüren", S. 113.

In „Das Herzmaere“ hingegen kommt es zu einer solchen Flucht bzw. Trennung. In diesem Text werden auch die Konsequenzen davon gezeigt: der Tod des Ritters und in Folge der Dame. „Es bietet sich die reizvolle Vorstellung an, daß Konrad in seinen Werken eine auch ihn persönlich fesselnde Thematik in ihren möglichen Ausformungen und den damit verbundenen Konsequenzen durchspielt“.⁶⁸³ Ob diese Absicht zutrifft, oder die Unterschiede in der Darstellung mehr Handlungslogiken der Quellen und Stofftraditionen sowie bestimmten Gattungskonventionen geschuldet sind, kann nur spekuliert werden.

Alois Haas unterscheidet hier die Darstellung unterschiedlicher Gattungen. Für den höfischen Roman stellt Haas fest, dass das Sterben keiner „erzählerischen Eschatologie unterworfen [ist], sondern Tod und Sterben sind Stationen menschlichen Lebens, die unter verschiedener Deutung dem Protagonisten vor Augen gebracht werden, mal als Resultat ritterlichen Kampfes [...] mal als Sühnetod [...] mal [...] als Liebestod.“⁶⁸⁴ Haas erkennt hier einen Unterschied zur kürzeren novellistischen Erzählung, in der der Tod wieder das Ende der Erzählung markieren kann. Die Novelle brauche den „Horroreffekt des Todes als eines schrecklichen Höhepunktes.“⁶⁸⁵ So kann der Tod auch die Konsequenz der Minne in falschem sozialen Milieu sein. Die empathische Verherrlichung des Todes im höfischen Roman als „Insistenz einer Liebe über das Grab hinaus“⁶⁸⁶ kann als falsch und leer entlarvt werden. Ein Beispiel, das Haas für diese Argumentation benutzt, ist „Das Herzmaere“.⁶⁸⁷ Während die Feststellung über das Auftreten von Todesfällen im Roman als Station und nicht als Endpunkt für die ausgewählten Primärtexte treffend erscheint, wobei jedoch eine eindeutige Aussage im Falle von „Partonopier und Meliur“ durch den fragmentarischen Charakter nicht getätigt werden kann, fällt die Bemerkung zur Unterscheidung hinsichtlich der Wertung des Todes als problematischer auf. Zwar bildet der Tod den Endpunkt von „Das Herzmaere“. Wie die Ausführungen von Silvan Wagner zeigen, kann der Tod aber trotz drastischer Schilderung nicht so ohne weiteres als bloßer Horroreffekt abgetan werden, im Gegenteil, er wird auch als Positivierung und gerade als Vollendung der Liebe nach dem Tod gelesen und nicht etwa als Konsequenz falscher Minne.

9.b. „Engelhard“

Auch bei Engeltrud findet sich das Motiv der Minne, die Herz und Sinn entzünden kann. (Vgl. E 900 f.) Treue und Leid (Vgl. E 370 f., 50 f.) sind mit der Liebe verknüpft. Engeltrud macht ihre Gefühle zunächst nicht öffentlich. Engeltrud „treip verholne diese klage“; (E 1136) „trüren unde ir sorgen“ (E 1252) verbirgt sie. Die Entscheidung zwischen Engelhard und Dietrich fällt erst endgültig, nachdem Dietrich in seine Heimat zurückkehrt: „si wolte gerne liden / durch Engelhartene eine nôt / und Dieterîche alsô den tôt / wûnschen zaller stunde.“ (E 1232-1235)

⁶⁸³ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 77.

⁶⁸⁴ Haas: Todesbilder, S. 146.

⁶⁸⁵ Haas: Todesbilder, S. 146.

⁶⁸⁶ Haas: Todesbilder, S. 146.

⁶⁸⁷ Vgl. Haas: Todesbilder, S. 146.

Auch hier wird die Liebe als unumgänglich dargestellt: „minnen stric [...] sô tief ein minnen wunde / daz si verheilen kunde / kein salbe noch kein weizel. / der vogel ûf den reizel / mit süezer stimme wirt getrogen. / sus het in Minne dô gezogen / mit worten in ir kerker.“ (E 1919 f.)

Die Minne ist übermächtig („diu Minne dar zuo twanc“ (E 2181)) und führt auch im Falle Engeltruds und später auch Engelhards zunächst zu „trûren“, „leit“ und Herzscherz. (Vgl. E 1930 f.) In diesem Text ist es tatsächlich die Symptomatik des Mannes, die stärker beschrieben wird, und deutlicher mit dem Todesaspekt verbunden. Das Leid Engeltruds wird weniger mit dem Aspekt des Todes akzentuiert. Engelhards Liebe führt zur Minnekrankheit. Der „Minnewunde“ (E 2173) erfreut sich nicht mehr an Speisen und Getränken, und auch seine rosige Farbe verändert sich. (Vgl. E 2165 f.) In den Verbalisierungen des emotionalen Zustandes von Engelhard spielt schon früh der Todesaspekt eine Rolle: „ich entslütze iu mîne nôt, / sô waere iuch biz an mînen tôt / mîn strengez ungemach verswigen“ (E 2061-2063); „ich weste ez also mînen tôt“. (E 2102) Die Möglichkeit des Liebestodes wird als Gewissheit ausgesprochen: „ich weiz ân allen zwîvel wol, / ob ich verswîge iu mîne nôt, / ez wirt mîn endelicher tôt.“ (E 2128-2130) Eine größere räumliche Trennung wie in „Das Herzmaere“ findet in diesem Fall nicht statt. Doch das Sehnen nach Engeltruds Minne (Vgl. E 2275 f.) reicht, Engelhard in Qualen zu versetzen, die im Nahebereich des Todes geschildert werden. Engelhards Gefühlsleben wird wiederum äußerlich sichtbar. Er sieht sogar aus „wie tot“, was seinem Umfeld nicht verborgen bleibt. Man sorgt sich um ihn.

„daz er [...] tôtsiecher an sîn bette viel / und in sô grimmer noete viel / daz alle die des jâhen / die sîn antlitze sâhen, / er waere âne allen zwîvel tôt [...] diu gibet mir ze minne / niht anders wan ein sterben. / sol ich den tôt erwerben / mit trûren, daz erbarme got. / ich solte baz ân allen spot / geniezen mîner staete. [...] in kurzer stunt bewaeret diz / der Tôt und ich, wir zwêne. / si tuot als diu Sirêne / der stimme ist alsô schoene / daz si mit ir gedoene / die kiele an sich geziuhet [...] unde ir schoener worte grif / hât under mînes herzen schif / gezogen und gesenket. / in leides wâge ertrenket [...] daz mînes wunden herzen kiel / muoz in des tôdes ûnden sweben, / ob mich in hôher wunne leben / ir helfe niht will leiten / ûz senden arebeiten. / Die rede treip er allen tac, / swenn er alsô vereinet lac / daz niemen hôrte sine klage. / der strengen minne siechtage / macht in sô toetlichgevar / daz al diu werde hoveschar / betrûebet umbe in sêre wart [...] wande ich stirbe ân allen wanc / ob iuwer helfe mich verbirt.“ (E 2181 f.)

Engelhard spricht außerdem von einem personifizierten Tod und verbindet Engeltrud mit einer tödlichen Sirene. Wie eine Sirene würde sie seinen Tod herbeiführen. Dies formuliert Engelhard auch etwas später Engeltrud gegenüber: „erbarmen, ob ich dulde / den tôt umb iuwer schulde“ (E 3[2]325-2326). Interessant ist hier, dass die Schuldzuweisung nicht an die Minne als Ursache, sondern an die konkrete Person gebunden wird. Anhand des Sirenenvergleichs wird auch die Lösung aufgezeigt. Nur durch die Hilfe der Sirene, also durch Engeltrud, kann Engelhard aus der Todesgefahr errettet werden. Auch hier ermöglicht nur die geliebte Person, die Minnekrankheit zu heilen und einen Tod zu vermeiden. Anders als Partonopier klagt Engelhard sein Leid noch, dies sogar jeden Tag. Allerdings tut er dies auch im Verborgenen, also nur, wenn er alleine ist. Als Engeltrud dies erkennt, empfindet sie Mitleid, sucht Engelhards Qual aber nicht gleich zu beenden: „si klagete sînen smerzen, / si weinte in gar von grunde / mit ougen und mit munde, / und wolte sîn doch niht ernern.“ (E 2258-2261)

Erst als die Situation in ihrer Lebensbedrohlichkeit dringlicher wird, entscheidet sich Engeltrud zur Hilfe. Eine mögliche öffentliche Entdeckung ihrer Liebe ist in Konflikt mit Ehrvorstellungen. Dieser Aspekt ist für Engeltrud nun aber weniger von Bedeutung als das Leben Engelhards. Sie bemüht sich aber darum, ihre Liebe in eine gesellschaftlich akzeptierte Form zu bringen. Engelhard soll Ritter werden und sich im Turnier beweisen. Um Engelhard vor dem Tod zu bewahren, stellt sie ihm eine Verbindung in Aussicht, die auch in aller Öffentlichkeit bestehen kann.

„daz es mir an mîn ere gât / und dir vil lîhte an dînen lîp. / obe ich werden sol dîn wîp, / daz mac niht lange sîn verholn. / wir müesten beide kumber doln, / wûrd ez den liuten offenlich. / ê daz ich aber lâze dich / verderben unde ligen tût, / ich hilfe dir ûz dirre nôt, / szwaz mir dar umbe sül geschehen [...] sô muostû, trûtgeselle wert, / ritter werden ouch mit im [Ritischieren] / und alzehant swenn ich vernim / daz dû durch ganzer werde kraft / in dîner niuwen ritterschaft / besuochtest einen turnei, / sô wil ich füegen daz wir zwei / in freuden mit ein ander leben / und uns diu wunne wirt gegeben / diu zwein gelieben wol gezimt [...] ich troeste dich in kurzen tagen. / dû solt nâch dienste lôn bejagen, / nâch sorgen trôst erwerben. / lieze ich nû verderben / dich, friunt, wie taete ich danne? / man sol getriuwem manne / mit liebe leit vertriben.“ (E 2336 f.)

Die Lebensgefahr, in der Engelhard durch die Minne schwebt, wird durch Engeltrud abgewendet⁶⁸⁸, doch Engelhards Leben wird danach erneut bedroht.

Ritschier beobachtet die Liebenden. Es ergibt sich eine neuerliche Gefährdungssituation. Engeltrud und Engelhard beratschlagen, wie sie auf diese Entdeckung reagieren sollen.

„waz râtet ir ze dirre nôt? / jâ weiz ich alse mînen tût / daz uns vermelde dirre man, / daz ich rehte niht enkan / gedenken waz ich drumbe tuo.“ (E 3321-3325)

Ein Bekanntwerden ihrer Liebe in der Öffentlichkeit bedroht wiederum das Leben des Mannes, der ein Todesurteil durch Engeltruds Vater zu befürchten hat. Eine Flucht Engelhards wird daher in Erwägung gezogen, doch dies würde einem Geständnis gleichkommen und somit zu einem Verlust von Engeltruds Ehre⁶⁸⁹ führen.

„Belîbe ich hie, daz ist mîn tût: / so ist aber daz ein grôziu nôt, / ob ich zehant von hinnen var. / wan iuwer hôhiu werde gar / ze pfande muoz dar umbe ligen. / des man uns leider hât gezigen / ûf einen zwîvellichen wân, / daz will der künic danne hân / für eine ganze wârheit [...] daz niht an uns verderbe / mîn lîp und iuwer êre. / ich fürhte ir beider sêre“ (E 3333 f.)

Engeltrud setzt die angesichts der Bedrohung des Liebestods bereits gezeigte Haltung fort und meint, Engelhards Leben sei wichtiger als ihre Ehre. Engeltrud rät zur lebensrettenden Flucht. Sie betont, dass ihr Leben nicht durch eine Strafe bedroht ist, doch der Tod Engelhards für sie unerträglich wäre. Hier wird der Todesaspekt auch mit Engeltrud in der Formulierung „des Tôdes

⁶⁸⁸ Engeltruds Besuch beim minnesiechen Engelhard erinnerte an den Besuch Blanscheflurs bei Riwalin im „Tristan“. Da Engelhards Wunde nur seelisch ist, kann Engeltruds Liebeskuss ihn heilen. (Vgl. Rocher: Vom geistigen Standort, S. 63.) Irekel muss sich um Körper und Gemüt Partonopiers kümmern, da dieser auch seinen Körper in der langen Trauer in Mitleidenschaft gezogen hat. Ein Vergleich von Konrads Minnekonzeption und Darstellung zu jenen Gottfrieds von Straßburg fällt in der Sekundärliteratur unterschiedlich aus. Häufig wird aber nicht von einer bloßen Übernahme ausgegangen. Konrad verwendet Formel und Situationen von Gottfrieds Roman, verzerrt „sie aber auch in einem fort.“ (Rocher: Vom geistigen Standort, S. 63) Zum Vergleich der Frauendarstellung von Isolde und Engeltrud siehe Jackson: Typus und Poetik, S. 161 f.

⁶⁸⁹ Engeltruds Ehrverlust ist der Verlust einer Ehre „vor der Gesellschaft.“ (Cieslik: Probleme der Bestimmung, S. 127.) Eine auf „persönlichem Wertesystem existierende Ehre“ (Cieslik: Probleme der Bestimmung, S. 127.) hingegen wird nicht angetastet. Dennoch nehmen die Protagonisten Rücksicht auf die Öffentlichkeit und erkennen damit die „Existenz und öffentliche Gültigkeit dieser Normsysteme“ (Cieslik: Probleme der Bestimmung, S. 127.) an. Der Text biete hier auch keine Entscheidung oder Wertung, welches Ehrsystem verpflichtend oder höherwertig sei. (Vgl. Cieslik: Probleme der Bestimmung, S. 128.) Beide Normsysteme werden in „ihrer Existenzberechtigung und Gültigkeit anerkannt.“ (Cieslik: Probleme der Bestimmung, S. 132.)

wîp“ eingebunden. Engeltrud rät Engelhard, abzureisen. Für sie ist deutlich das Überleben Engelhards wichtiger.

„sô lêre ich unde râte doch / daz dû von dem lande noch / bî dirre tagezîte varest / und dîn jungez leben sparest / vor mînes vater zorne. / dîn lîp der ûz erkorne [...] vil bezzer ist daz man mich sehe / verderben an den êren / dan iemen dich versêren / an dem lîbe welle [...] ich wirde lieber schamerôt / dan ich dich vor mir sehe tôt / od anders eine swaere tragen. / man toetet mich bî disen tagen / um sus getâne schulde niht: daz aber balde dir geschiht [...] wan zwâre, ich bin des Tôdes wîp / und muoz in jâmersûhte sweben, / verliusest danne dû daz leben.“ (E 3375 f.)

Engelhard lehnt die Flucht jedoch ab. Er habe an seinem bisherigen Leid erkannt, dass eine derartige Trennung für ihn auch den Tod bedeuten würde. Engelhard befürchtet also einen Liebestod der Art, wie ihn der Ritter in „Das Herzmaere“ erleidet. Darüber hinaus lehnt er eine solche Flucht auch als „unmännlich“ ab. (Vgl. E 3434 f.)

„diu fluht will ich vermîden [...] wan ich enmac genesen niht, / swenn ich von hinnen kêre. / mîn lîp gît mir die lêre / daz ich vor leide stirbe. / dar umbe ich hie verdirbe / alsô gerne als anderswâ. / den tôt lîd ich billiche dâ [...] ich will des gote hie verjehen, / obe ich durch iuch tôt gelige, / daz ich dâ mite widerwige / vil kûme daz vil senfte leben / ze wunsche mir von iu gegeben / ê man uns beide fûnde alhie.“ (E 3411 f.)

Die Gefährdung von Engelhards Leben ist also zweifach, einerseits durch eine Sanktion für sein Verhalten, andererseits immer noch durch einen Liebestod.

Als der König seine Absicht formuliert, dass ein derartiger Treuebruch Engelhards tatsächlich mit dem Tode zu bestrafen sei, (Vgl. E 3380 f.) wird auch die Beschreibung von Engeltruds Gemütszustand verstärkt in den Nahbereich des Todes gerückt, dies aber immer noch weniger ausführlich als bei dem männlichen Protagonisten: „daz ir daz herze niht zerbrach / daz was ein grôzez wunder [...] gnaedeclicher herre mîn / verdirbet er, sô bin ich tôt [...] ich wolte gerne an sîner stat / ûf den lîp gevangen ligen.“ (E 3596 f.) Engeltruds Leben ist zwar nicht durch eine Todesstrafe bedroht, doch nun wird auch bei ihr die Möglichkeit eines Liebestods ausgesprochen. Es sei ein Wunder, dass ihr das Herz nicht gebrochen ist. Dies ähnelt der in „Das Herzmaere“ sehr ausführlich geschilderten Verbindung, nahezu einer Vereinigung der Liebenden. Stirbt Engelhard, so muss auch Engeltrud sterben. Dies wird nach einer Anrufung Gottes formuliert. Es scheint also noch in der Hoffnung, dass ihrer beider Tod noch abzuwenden ist, geäußert zu werden.

Trotz dieses Aspekts des Liebestodes kann noch argumentiert werden, dass die Lebensbedrohung hier stärker am männlichen Charakter haftet, da er zusätzlich der Gefahr des Todesurteils ausgesetzt ist. Jedoch äußert Engeltrud ihre Bereitschaft, sogar den Wunsch, diesen Platz mit Engelhard zu tauschen. Sie würde sich somit auch dieser zweiten Lebensbedrohung aussetzen.

Im Gespräch zwischen den Liebenden wird aber auf Engelhards Lebensbedrohung und Engeltruds Ehrverlust fokussiert. Eine Gefährdung Engeltruds Leben, etwa durch den Bruch ihres Herzens, erfolgt erst danach. Als Engelhard Dietrich um Hilfe bittet, kommt zu diesen Aspekten noch ein vierter hinzu. Auch ein Ehrverlust auf Seiten Engelhards soll abgewendet werden: „sô muoz ich al mîn êre / verliesen und dar zuo mîn leben. [...] sô triuwe ich gote wol daz ich / êre

und lîp, diu beide, / behalte vor dem leide / daz mir schiere künftic wirt / ob dîn helfe mich verbirt.“
(E 4380 f.)

Die Bitte an Dietrich schließt aber wieder mit einer Benennung der Gefährdung der Ehre der Frau und des Lebens des Mannes: „sô daz mîn frouwe ir êre / beschirme und ich mîn schuldic leben, / daz dem tôde wirt gegeben, / ob mir ze stahen niht gestât / dînes edelen herzen rât.“ (E 4462-4466)

Wenn der Darstellungsschwerpunkt zwar auf die Ehre der Frau und das Leben des Mannes (Todesurteil, Tod im Zweikampf) gelegt wird, gibt es doch Indizien, dass auch Ehre des Mannes und Leben der Frau (Brechen des Herzens, Tod aus Liebe) auf dem Spiel stehen, beide also gewissermaßen einer annähernd gleichen Gefährdung ausgesetzt sind.

Vor dem Zweikampf wird pauschal daran erinnert, was alles auf dem Spiel steht: „sêle, lîp, êr, unde guot, / diu lâgen ûf der wâge dâ“. (E 4786-4787) „Nach weltlichem Recht wurde das Mädchen, das heimlich [...] eine Ehe eingegangen war, mit dem Verlust des Erbes bestraft“,⁶⁹⁰ damit droht König Fruote auch. Die Gefährdung materieller Güter erhält in der Darstellung aber nur wenig Aufmerksamkeit.

Nach dem für Engelhard siegreichen Kampf spielt der Aspekt der Lebensbedrohung noch eine Rolle für die Liebeshandlung. In Unwissenheit darüber, dass Dietrich und nicht Engelhard den Kampf bestritten hat und in dem Glauben, dass Engelhard ohne Schuld ist, nimmt der König an, Engelhard habe sich um der Ehre seiner Tochter willen der Todesgefahr im Kampf ausgesetzt. Diese Todesmutigkeit wird ihm ein Argument dafür, Engelhard die Hand seiner Tochter zu geben. „Engelhart, sît daz dû dich / durch mîne tohter minneclich / hâst geboten in den tût / und ûz smaehelicher nôt / enbunden hâst ir reinez leben, / sô will ich dir ze wibe geben / die klâren und die werden.“ (E 4977-4983)

Die doppelte Bedrohung des Lebens von Engelhard wird von zwei unterschiedlichen Personen abgewendet: Engeltrud vermeidet den Liebestod, Dietrich den Tod im Kampf. In welchem Verhältnis beide Lebensbedrohungen und Rettungen zu sehen sind, ist kontrovers. Während in der älteren Sekundärliteratur die Minnehandlung als sekundär und mangelhaft eingebunden bewertet wurde, ist es inzwischen als gewisser Forschungskonsens zu betrachten, dass die Liebesgeschichte als organischer Bestandteil der Dichtung zu werten ist.⁶⁹¹ Die Kombination mit der Darstellung der Männerfreundschaft nach Vorbild der Amicus und Amelius-Tradition sei als „Konrads persönliche Leistung“⁶⁹² zu betrachten. Er hat die Minnehandlung neben der Basis der Freundschaftserzählung ausgebaut und lässt ihr einen größeren Stellenwert zu Teil werden.⁶⁹³ Während die Treue in der Männerfreundschaft der Minne häufig als übergeordnet, denn „Frauen

⁶⁹⁰ Schnell: Die `Wahrheit`, S. 32.

⁶⁹¹ Vgl. Behr, Hans-Joachim: Liebe und Freundschaft im "Engelhard" Konrads von Würzburg. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 319-327. S. 320.

⁶⁹² Behr: Liebe und Freundschaft, S. 320.

⁶⁹³ Vgl. Kemendics: Männerfreundschaften, S. 14-16.

sind im Rahmen dieses Textes nur Lückenbüßer und Demonstrationsobjekte“,⁶⁹⁴ gewertet wurde,⁶⁹⁵ betrachtet es Edith Feistner gerade als Novum, dass das Thema der *triuwe* auf das Verhältnis zwischen Mann und Frau ausgeweitet wurde.⁶⁹⁶ Kesting beurteilt die Liebeshandlung nicht als eigene Minnegeschichte, sondern nur als einen Teil eines Exempels über das Thema der *triuwe*.⁶⁹⁷ Dabei ist die Handlung im Zeichen der Minne nicht weniger Exempel der *triuwe* als der Zweikampf und das Blutopfer.⁶⁹⁸ „Ein Mensch gerät in eine sehr gefährliche, ja lebensbedrohende Notlage, ein Freund jedoch kommt ihm aus *triuwe* zu Hilfe und stellt dabei alle Bedenken zurück. Die Rettung gelingt.“⁶⁹⁹ Angesichts dieses Modells wird auch der mögliche Liebestod zu einem Beispiel der *triuwe*.

Der Aussatz bedroht das Leben Dietrichs, so wie die Todesdrohung des Königs das Engelhards. Anhand Engelhards „Krankheit zum Tode“⁷⁰⁰ kann auch Engeltrud ihre Treue beweisen.

Das Liebesbekenntnis von Engeltrud am Bett des totkranken Helden wird in diesem Kontext als gleichwertige⁷⁰¹ Probe der *triuwe* betrachtet. Dafür muss Konrad gegenüber anderen Bearbeitungen des Stoffes nur die Änderung vornehmen, dass „Engeltrud schon lange zuvor Engelhard lieben und erst in letzter Not um des Freundes willen den Mut finden [kann], ihre Gefühle einzugestehen.“⁷⁰² Die Nebenfigur der Frau wird zu einer weiteren Hauptfigur, und nicht der stellvertretene Zweikampf, sondern die „Rettung Engelhards aus Todesgefahr durch Engeltrud“⁷⁰³ stellt den ersten Gipfelpunkt⁷⁰⁴ der Handlung dar. „Weil dies, wie gesagt, als eine den Freundschaftsproben gleichgeordnete Tat der *triuwe* hingestellt wird, handelt es sich nicht um eine funktionslose Amplifikation.“⁷⁰⁵ „Stereotyp wollen die Liebenden zudem füreinander

⁶⁹⁴ Behr: Liebe und Freundschaft, S. 326.

⁶⁹⁵ Vgl. Behr: Liebe und Freundschaft, S. 322-323.

⁶⁹⁶ Vgl. Feistner, Edith: Konrads von Würzburg "Engelhard", Rudolfs von Ems "Willehalm von Orlens" und Philippes de Beaumanoir "Jehan et Blonde". Motive und Strukturen der narrativen Großform im 13. Jahrhundert. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 329-340. S. 332.

⁶⁹⁷ Vgl. Kesting: Diu rehte wârheit, S. 256.

⁶⁹⁸ Vgl. Kesting: Diu rehte wârheit, S. 255.

⁶⁹⁹ Kesting: Diu rehte wârheit, S. 255.

⁷⁰⁰ Kesting: Diu rehte wârheit, S. 256.

⁷⁰¹ Neben inhaltlichen Parallelen und sprachlichen Analogien zwischen gleichgeschlechtlicher und zwischengeschlechtlicher Beziehung (Vgl. Kemendics: Männerfreundschaften, S. 67 f.) ist auch auffällig, dass Freundschafts- und Liebeshandlung oft nicht im gesellschaftlichem Raum stattfinden, also als etwas öffentlich und höfisch nicht Akzeptiertes dargestellt würden. (Vgl. Kemendics: Männerfreundschaften, S. 86.) Kemendics argumentiert die Gleichstellung auch damit, dass „sich Engeltrud bei der Rettung des Freundes genauso in Gefahr begibt, wie die beiden Männer.“ (Kemendics: Männerfreundschaften, S. 68.) Diese Bereitschaft zur eigenen Gefährdung wird also auch als Argument für die Gleichstellung und Verknüpfung der Liebes- mit der Freundschaftshandlung unter der Prämisse der Treue genutzt. Es wird gegenteilig aber auch darauf hingewiesen, dass im Unterschied zur Bedingungslosigkeit in der gleichgeschlechtlichen Treuebeziehung Engeltrud eine Bedingung in Form der Erwerbung der Ritterwürde und Teilnahme an einem Turnier stellt. (Vgl. Kemendics: Männerfreundschaften, S. 68.) Jedoch findet ein Treffen zwischen den Liebenden auch schon vor der Erfüllung der gesellschaftlichen Konventionen statt, und auch der Tausch der Männer ist mit Vereinbarungen, etwa, dass ein Schwert zwischen Mann und der Gattin des jeweilig andern liegen solle, verbunden.

⁷⁰² Feistner: Konrads von Würzburg "Engelhard", S. 332.

⁷⁰³ Feistner: Konrads von Würzburg "Engelhard", S. 339.

⁷⁰⁴ Vgl. Feistner: Die Freundschaftserzählungen, S. 124.

⁷⁰⁵ Feistner: Konrads von Würzburg "Engelhard", S. 339.

sterben, so Engelhard und Engeltrud und so unter den entworfenen Voraussetzungen auch die beiden Freunde.“⁷⁰⁶

Beide Rettungen sind, dieser Interpretation folgend, somit annähernd gleich zu gewichten, und als gleichrangige Treueproben zu verstehen.

Minne und Freundschaft führen dazu, sein Leben für die andere Person geben zu wollen. Gabriele Virgolini äußert sich zur Klage Engeltruds aber derart, dass sie diese als Schlussbild eines „weiblichen Verhaltensklischees mittelalterlicher Literatur“⁷⁰⁷ betrachtet. Es zeige die Frau als ein handlungsunfähiges, in abwartender Passivität gebundenes Wesen, dessen einzige mögliche Handlung ein flehendes Gebet sein kann. Tatsächlich kann die zweite Todesbedrohung erst durch Dietrichs Hilfe abgewendet werden. Nichtsdestotrotz bleibt ihre verbalisierte Äußerung, auch in dieser Gefährdung mit Engelhard tauschen zu wollen.

Virgolini wertet Engeltrud als gewillt, gesellschaftlichen Konventionen und den Standesproblemen, denen ihre Liebe entgegensteht, zu entsprechen. „Erst als sie das Leben Engelhards in Gefahr sieht, ist sie bereit, den Anstand und ihr Ansehen außer Acht zu lassen.“⁷⁰⁸

So könne sie auch erst in die Treuehandlung integriert werden. Virgolini beschreibt hierzu aber nicht, dass diese Bereitschaft im Falle beider Lebensbedrohungen gegeben ist. Nicht nur bei der Heilung der Minnekrankheit gefährdet Engeltrud ihre Ehre. Sie empfiehlt Engelhard auch die Flucht, die einem Schuldeingeständnis gleichkommt und somit ihren Ehrverlust bedingen würde. Wenn auch ihre Handlungsfähigkeit hinsichtlich der Lebensbedrohung durch ein Todesurteil oder den Tod im Zweikampf tatsächlich eingeschränkt erscheint, zeigt sie zumindest im Gespräch mit Engelhard keine gänzlich „abwartende Passivität“. Sie reflektiert ihrer beider Situation, welche Gefährdungen beide zu erwarten haben, und rät ganz konkret zu einem Lösungsvorschlag.

9.c. „Partonopier und Meliur“

Der Beginn der Liebe im Falle Partonopiers wird auch als „Entbrennen“ geschildert. Partonopiers Herz entbrennt nach Meliurs Minne. (Vgl. PM 1335 f.) Hier finden sich ähnliche Motive wie in „Das Herzmaere“: „dâ von diu minne gab in zwein / gelîchen sin und einen muot; / sie wurden beide sam ein gluot / und als ein viures zander / erbrennet ûf ein ander.“ (PM 1550-1554)

Schon im Moment, in der sich die Minne entzündet, ist eine Verbindung der Liebe zu „grimmen smerzen“ (PM 1628) gegeben: „der minne strâle und ouch ir schoz, / diu manegen wirfet in daz sloz, / dar inne er muoz geligen tôt.“ (PM 1653-1655)

Partonopier ist sogleich bereit, alles, auch sein Leben, für die Dame zu geben: „durch daz ich lîp, herz unde leben / für eigen iu well iemer geben.“ (PM 1665-1666)

Er zeigt sich auch unbeeindruckt von den Todesdrohungen Meliurs und lässt nicht von seiner Liebe ab.

⁷⁰⁶ Bloh: „Engelhart der Lieben Jaeger“, S. 319.

⁷⁰⁷ Virgolini: Das Frauenbild, S. 18.

⁷⁰⁸ Virgolini: Das Frauenbild, S. 22.

Eine erneute Lebensbedrohung wird in Verbindung mit dem Sichttabu, das Meliur Partonopier auferlegt, verbunden.

„wan ich dar nâch müeste immer sin / in jâmer unde in klagender nôt. / ouch soltu wizzen, daz du tût / muost benamen dar umbe ligen [...] ob du niht wilt verlisen / dîn leben und die saelde mîn / sô lâ dir niemer werden schîn / mîn schoene antlitze wünnlich, / ê daz ich sol ze manne dich [...] weln.“ (PM 2012 f.)
„daz ich beswaeret iemer bin / ouch lîdestu sus ungewin, / daz du benamen sterben muost. / ist aber, daz du des niht entuost / und du behaldest mîn gebot / du wirst ein herre.“ (PM 2125-2130)

Das Tabu und seine Konsequenzen werden mehrmals wiederholt⁷⁰⁹. Auch nachdem Partonopier um die Heimreise bittet, wird daran erinnert: „sô muoz uns beiden wê geschehen / an êren unde an lîbe gar.“ (PM 2916-2917) Partonopier setzt sein Leben und Ehre als Pfand für das Versprechen zurückzukehren ein: „ich setze iu leben unde lîp / ze gîsel und mîn êre, / daz ich her wider kêre.“ (PM 2826-2828) Partonopier stimmt diesem Tabu also im Bewusstsein der Lebensgefahr zu: „solt ich dar umbe lîden / den tût, / sô wolte ich sîn enbern. / mîn herze sol ouch niemer gern, / daz iuch mîn ouge hie gesehe.“ (PM 2086-2089)

Ob Partonopier sich durch diese Drohungen⁷¹⁰ tatsächlich in Lebensgefahr befindet, kann in Zweifel gezogen werden. Eindeutig mit dem Aspekt des Todes ist nun aber wiederum die Liebe verbunden.

⁷⁰⁹ Auch nach der List Partonopiers Mutter mit dem Liebestrunk wird die Konsequenz eines Bruchs des Tabus wiederholt. Als die Wirkung des Tranks nachlässt, eilt Partonopier „reht als ein man, der sînen sin / hât ze tôde gar verlorn“ (PM 7100-7101) davon und weint mit „Augen und Herz“. Er kann seinen Zustand in dieser Szene noch verbal artikulieren. (Vgl. PM 7110) Partonopier fasst den Entschluss, trotz seiner „Verfehlung“ Gnade bei Meliur zu suchen: „wan ich bin endelîche tût, / ob iuwer munt [...] der gnâden mir verzihen will.“ (PM 7251 f.) Partonopier versichert dabei Meliur erneut, lieber zu sterben, als zu versuchen, sie anzusehen. (Vgl. PM 7275)

⁷¹⁰ Nach der Schilderung der gegenseitig entbrannten Liebe droht Meliur Partonopier mit dem Tod: „ez gêt dir an daz leben dîn, / ich ruofe daz gesinde mîn.“ (PM 1675-1676) Die schon davor geäußerte Todesdrohung beeindruckt Partonopier noch weniger. Er ist im Gegenteil in seiner Angst beruhigt, da ihm die Anrufung Marias durch Meliur in diesem Kontext zum Trost wird. (Vgl. PM 1320 f.) „wan sô du mir niht schiere gîst / antwürte, ez ist dîn grimmer tût.“ (PM 1336-1337)

Meliur ist an ihre Ritter und Knechte in einer Umsetzung solchen Todesurteils gebunden: „wan ich gefüege ez lîfte alsô / daz dich bestêt ein groezer nôt: / dir muoz ein grimmiclicher tût / ân allen zwîvel künftic sîn“. (PM 1502-1505)

Diese Todesdrohungen finden aber keine Umsetzung. Sie wirken trotz ihrer Wiederholung gehaltlos. Bemerkenswert ist, dass die zwar verbalisierte Todesdrohung von Meliur nie in Handlung umgesetzt wird. Sie „ruft nicht nach ihrem Diener, sondern liegt schließlich schweigend neben Partonopier im Bett.“ (Pevold: Konrads von Würzburg "Partonopier und Meliur", S. 94.)

Diese Strafordrohung, so Rüdiger Schnell, markiere nur eine „Scheintugend“, (Schnell, Rüdiger: Ovids Ars amatoria und die höfische Minnetheorie. In: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte. 69, 1975. S. 132-159. S. 152.) die „geforderte schame der Frauen“ (Schnell: Ovids Ars amatoria, S. 152.) würde damit vorgetäuscht. Eine Lebensbedrohung wäre damit nicht gegeben. In Konrads Texten würde sich allgemein hinsichtlich der Etablierung einer Liebesbeziehung ein Muster zeigen, das vorgetäuschten Widerstand (Vgl. Schnell: Ovids Ars amatoria, S. 154.) beinhaltet und damit auch ein „Auseinanderfallen von Außen und Innen.“ (Schnell: Ovids Ars amatoria, S. 152.) Sowohl im „Engelhard“ als auch bei „Partonopier und Meliur“ gibt es zunächst „dieselbe Diskrepanz zwischen äußerem Verhalten und inneren Wünschen.“ (Schnell: Ovids Ars amatoria, S. 151.)

Engeltrud ergreift gegenüber dem „passiv – leidenden Mann rollenwidrig die Initiative, zwingt ihn zum Liebesgeständnis.“ (Behr: Liebe und Freundschaft, S. 323.) Sie reagiert ihrerseits jedoch mit Ablehnung, bis sie dem liebeskranken Engelhard letztendlich die Bedingungen ihres Einverständnisses offen legt. Dies lässt Engelhard genesen. (Vgl. Behr: Liebe und Freundschaft, S. 323.) „Der Ausbruch der Minnekrankheit bei Engelhard führt schließlich dazu, dass Engeltrud ihre – auf höfischen Verhaltensmaßregeln, nicht auf den Statusunterschied beruhende – Zurückhaltung aufgibt.“ (Klinger, Judith; Winst, Silke: Zweierlei „minne stricke“. Zur Ausdifferenzierung von Männlichkeit im "Engelhard" des Konrads von Würzburg. In: Baisch, Martin (Hg.): Aventiuren des Geschlechts. Modelle von Männlichkeit in der Literatur des 13. Jahrhunderts. Göttingen: V&R unipress, 2003. (Aventiuren 1). S. 259-289. S. 271.) Ob es sich, insbesondere im Fall Engeltruds, tatsächlich um eine rein vorgetäuschte Scheintugend handelt, ist aber zweifelhaft. Die gesellschaftlichen Konventionen werden von ihr nicht gänzlich abgelegt. Sie versucht die Minne in einem Rahmen dieser zu verwirklichen. Meliurs Todesdrohung und anfängliche Ablehnung scheint hier gehaltloser, da die Begegnung ja auch von ihr selbst herbeigeführt wurde.

Schon in der Beschreibung des Beginns der Liebe wird also ein möglicher tödlicher Ausgang antizipiert, sollte eine Verbindung nicht glücken. Auch ist die Minne zwischen diesen beiden Personen eben von solch verbindender und einender Qualität, wie die in „Das Herzmaere“ beschrieben. Partonopier fordert von Meliur: „und lât mich niht verderben / wan sol ich drumbe sterben, / mîn wille muoz an iu geschehen.“ (PM 1681-1683) Hier wird er schon als „der minnesieche“ den „diu starke minne twanc“ (PM 1691 f.) bezeichnet. Auch im Falle der Heimreise und der Nachricht über den Tod der Verwandten wird die Darstellung der Emotion, welche die Minnebeziehung betrifft, am ausführlichsten geschildert: „er muoste ir reinen minne gern / und hete sich dar ûf gewent, / daz er ze tôde was versent / mit herzen und mit lîbe / nâch dem erwelten wîbe.“ (PM 3042-3046)

Der Bruch des Sichttabus ist für Partonopier mit einer Todesdrohung, für Meliur aber „nur“ mit einem Ehrverlust und ständiger Klage verbunden. (Vgl. PM 2010 f.) Ähnliches wurde bereits beim Öffentlichwerden der Liebe Engeltruds und Engelhards geschildert. Wenn auch in diesem Fall Aspekte einer Ausgewogenheit herausgearbeitet werden können, liegt der Darstellungsfokus am Ehrverlust der Frau und der Lebensbedrohung des Mannes.

Eine derartige Ausgewogenheit, also Hinweise auf den Ehrverlust des Mannes und einen Tod der Frau finden sich, als das Sichttabu und die Folgen seiner Übertretung nach Partonopiers Heimreise erneut thematisiert wurde. Hier ist allerdings auch nicht von einem konkret bevorstehenden Tod Meliurs die Rede, sondern ihrer Ansicht, ein Tod sei ihrer Situation nach dem Tabubruch vorzuziehen.

„wan ich muoz iemer mêre / mit lebendem lîbe sterben, / ob si beginnet werben, / dazu mich dîn ouge erblicket. [...] dir sol von mir geboten sîn / an dîn êre und an dîn leben, / daz du dir keinen rât lâst geben, / ze schouwen mich [...] sô lâ die saelde mir geschehen / daz du mich toetest hie zehant [...] mir ist vil lieber, daz du mich / ersterbest mit der hende dîn, / dann ich benamen iemer sîn/ mûeze ein saedelôsez wîp. / ê du saehest mînen lîp / ân urloup, trût geselle, / ê wolte ich in der helle / begraben êweclichen ligen.“ (PM 7334 f.)

Interessant ist die Formulierung, die Meliur in den Mund gelegt wird. Sie würde bei dem Sichttabubruch bei bzw. mit „lebendigem Leib sterben“. Lieber sei ihr sowohl der Tod als auch das Verbringen der Ewigkeit in der Hölle. Für Partonopier wird neben dem Ehrverlust auch erneut der Tod in Aussicht gestellt. Er lässt sich davon aber nicht beeindrucken da er, ohne an ihrer Seite zu sein, keinen Grund länger zu leben sieht. (Vgl. PM 7395)

Interessant ist, dass Meliur nach der Trennung nach Bruch des Sichttabus nicht in derartiger minnebedingten Lebensgefahr schwebt.

Der Beginn und Verlauf der gegenseitigen Liebe⁷¹¹ wird für Meliur und Partonopier aber gleich intensiv geschildert. (Vgl. PM 1550) Meliur schildert sogar selbst, wie sich schon früh ihr Herz für

Minne befindet sich in beiden Texten aber zwischen den Polen von Heimlichkeit – Öffentlichkeit und Legitimität – Illegitimität. (Vgl. Schulz: Poetik des Hybriden, S. 50.) Es herrscht ein Konflikt zwischen öffentlicher Herrschaftsruhe und gesellschaftsabgewandter Liebesbeziehung. (Vgl. Schulz: Poetik des Hybriden, S. 99.)

⁷¹¹ Diese Gegenseitigkeit der Liebe wird in der Sekundärliteratur auch im Hinblick auf Eherechtsdiskurse betrachtet. Die Formulierung von „Beider Wille“ - [...] ist nicht zufällig die Formel eines wechselseitigen Konsens, und damit ist man bereits mittendrin in der kanonischen Ehelehre.“ (Schulz: Eherechtsdiskurse, S. 75.) Dies und die Vorbereitung der Zusammenkunft durch Meliur zeigen die Beziehung, die von wechselseitigem Konsensaustausch, also „gegenseitiger

Partonopier entbrannte und sie sich lange nach ihm sehnte. (Vgl. PM 1860) Ihre Liebe bestand also sogar schon länger. Typische Symptome⁷¹² einer Minnekrankheit⁷¹³ befallen aber überwiegend Partonopier. Diese treten schon bei der räumlichen Trennung während Partonopiers Rückkehr in seine Heimat auf: „diu reine süeze Meliur / twang in ûf herzeliche nôt. / ir zweier minne sam der tût / was unmâzelichen starc: / daz er sô tougenlîche barc, / daz niemen dâ ze lande / sîn ungemüete erkande.“ (PM 6564-6570)

Als Partonopier zur Mutter heimkehrt, verbirgt er sein Minneleid. Auch sein emotionaler Zustand manifestiert sich jedoch äußerlich: Seine Hautfarbe ändert sich, er wird bleich von den Sorgen und er will kein Essen zu sich nehmen. Die Mutter erkennt und ordnet diese „Symptome der Minnekrankheit“⁷¹⁴ richtig zu und erfragt von Partonopier den Grund für seine Sorgen. Sie will ihm mit Rat beistehn, wenn es sich um Sehnsucht nach einer Frau handelt. (Vgl. PM 6615 f.) Dies führt dazu, dass Partonopier ihr schließlich von Meliur und dem Sichttabu berichtet. (Vgl. PM 6740 f.)

Sowohl in „Das Herzmaere“ als auch im „Engelhard“ findet sich der Aspekt der Minne, die verheimlicht werden muss, nirgends aber in einer derart intensiven Ausprägung wie in „Partonopier und Meliur“, in der Partonopier mehrere Jahre verborgen vor der Öffentlichkeit verbringen müsste. Die Mutter begreift diese gesellschaftlose Minne als unrechte Minne. „Im `Partonopier` stehen Minne und Gesellschaft nicht mehr in einem festen Korrelationsverhältnis, wie es das Konzept des Artusroman vorsah.“⁷¹⁵ Michael Dallapiazza stellt nicht nur fest, dass die dargestellte Liebe unhöflich ist, sondern auch „zu widersprüchlich um wirklich Theorie zu sein.“⁷¹⁶ Konrad schreibe hier keine Liebestheorie.

Eine Problematik der Öffentlichkeit einer heimlichen Liebe spielt aber in vielen Minnedarstellungen eine Rolle.⁷¹⁷ In „Partonopier und Meliur“ steht nicht nur der Konflikt des Verhältnisses zwischen einem übergeordneten Liebeskonzept und gesellschaftlichen Normen im

Bekundung des Ehemillens“, (Schulz: Eherechtsdiskurse, S. 75.) als legitim. Die Handlung in der Kemenate Meliurs wurde von Konrad von Würzburg in anderer Weise als in der Vorlage gestaltet, denn „entsprüche der Minnesieg im `Partonopeus` fast einer Vergewaltigung, so [betont] Konrad gerade die Gegenseitigkeit.“ (Schulz: Eherechtsdiskurse, S. 75.) „Im französischen Text stellt sie [Meliur] dazu fest, daß die Männer einzig ihr Vergnügen suchten und, die zunächst begehrten Frauen ihnen anschließend gleichgültig seien, sie sich nach erfolgreicher Eroberung gar gleich der nächsten Frau [...] zuwenden.“ (Rohr: Verlockung und freie Sexualität, S. 160.) Konrad streicht diese Aussage.

⁷¹² Anja Kühne bewertet die Darstellung im Vergleich zu anderen Werken: „Im `Partonopier` scheinen Klagegesten zur Minne weniger gut zu passen. Statt grobmotorischer Gestik zeigen Partonopier und Meliur stärker vegetative oder psychosomatische Symptome wie Ohnmachten, Seufzer, Tränen und Bewegungsunfähigkeit. Auch die Angstklagen werden nicht von Gebärden begleitet. [...] Das Spektrum der körpersprachlichen Mittel ist weit ausdifferenziert. Die umfassende Beschreibung vegetativer Symptome macht (etwa gegenüber dem `Erec`) den authentischeren Eindruck einer weniger ritualisierten Körpersprache.“ (Kühne: Vom Affekt zum Gefühl, S. 243.)

⁷¹³ Vgl. Koch: Trauer und Identität, S.265.

⁷¹⁴ Meyer: Wilde Fee, S. 113.

⁷¹⁵ Huschenbett, Dietrich: "Partonopier und Meliur" und die Minnedarstellung bei Konrad von Würzburg. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 341-350. S. 347.

⁷¹⁶ Dallapiazza: "Frou minne wunnebaerer solt", S. 351.

⁷¹⁷ Vgl. Ridder: Liebestod und Selbstmord, S. 309.

Fokus. Der „beziehungsimmanente [...] triuwe-Konflikt“⁷¹⁸ werde, so Klaus Ridder, von Konrad in den Mittelpunkt gestellt. Dieser manifestiert sich an dem Tabubruch durch Partonopier.

„Partonopier wird ebenfalls wegen Mangel an triuwe verstoßen, doch scheint hier die triuwe nur zur Privatsphäre, zur Liebesbeziehung zwischen ihm und Meliur zu gehören. Meliur verstößt Partonopier sozusagen ‚privat‘, nicht vor versammeltem Hofe. Sie benützt zwar die Reaktion des Hofes als Vorwand (V. 8188-8201) und bezichtigt ihn der untriuwe. Doch ist es nicht direkt Partonopiers untriuwe, die der êre Meliurs Abbruch tut, es ist die schande und schame, mit einem garzûn im Bett gefunden zu werden. Es ist dann auch Partonopiers ‚private‘ Schande, die ihn zur Verzweiflung treibt. (V. 9262-9267).“⁷¹⁹

Partonopiers öffentliche, gesellschaftliche Ehre scheint intakt, doch beziehungsimmanent wird er der Untreue bezichtigt. Im Gegensatz dazu verliert Meliur die gesellschaftliche Ehre, ist sich einer „privaten“ Schuld jedoch nicht bewusst. Der Aspekt der Treue gestaltet sich also wiederum im Konfliktfeld von Öffentlichkeit und Privatheit.

„Der Mann wird dagegen vom Hof lediglich bezichtigt, laster unde leit über die Frau, nicht aber über sich selbst gebracht zu haben (V. 8426f.). Während Meliur nach der Rede des Hofes sterben möchte, (V. 8493ff.) sieht Partonopier sich lediglich gestraft, (V. 8509) und entsprechend spielt in seinen Reden sein gesellschaftliches Ansehen keine Rolle. Der von ihm beklagte Verlust seiner êre scheint sich vor allem auf seinen Verrat an der Treue zu Meliur und nicht auf die Entdeckung [...] zu beziehen.“⁷²⁰

Im Folgenden werden die Reaktionen der beiden Liebenden auf den Tabubruch einem Vergleich unterzogen. Symptome der Minnekrankheit treten bei Partonopier verstärkt nach der räumlichen und emotionalen Trennung nach dem Bruch des Sichttabus auf. Schon unmittelbar nach diesem Bruch wird Partonopiers, als „wie tot“ dargestellt. Seine Haut nimmt die Farbe eines Toten an: „daz im daz herze niht enspielt / von leide in tûsent stücke, / daz was ein grôz gelücke [...] sîn wunneclichez bilde / wart alsam ein tôte bleich. / sîn mähtic ellen im gesweich / und alle sîne witze. / gar in tûtlicher hitze“. (PM 7912 f.) Partonopiers Verfassung nach dem Tabubruch wurde schon im Suizidkapitel ausführlicher dargestellt.

Meliurs Reaktion fällt wortreich aus. Ihr Kummer manifestiert sich auch äußerlich. Er ist an ihren Augen zu erkennen, daran, dass sie ihre Hände sinken lässt, und dass sie „wart als ein verscheiden wîp / gevârwet dâ von riuwe.“ (PM 7954-7955) Meliur seufzt und bezeichnet ihre Geburt als „übel stunde.“ (PM 7964)

„war zuo sol ich nu für baz leben? / daz mir der tût niht sî gegeben, / daz müeze den erbarmen / des lîp für mich vil armen / an dem frönen kriuze starp. / und owê, daz ich niht verdarp / in mîner muoter lîbe, / wan mir armen wîbe / wart al mîn werdekeit benomen. / ân alle mîne schulde komen / bin ich ze leides riuwen [...] jô muoz ich iemer mêre / ze tôde sîn gewachtet. / mîn trûren ist gemacht / ze bitter und ze herte [...] daz ich gar alle mîne tage / belîbe in sorgen lebende, / tief in der schande swebende?“ (PM 7979 f.)

Meliur formuliert eine Verfluchung ihres Lebens, mit Berufung auf Jesus und mit Bedauern, nicht im Leib der Mutter gestorben zu sein. Sie antizipiert, ihr restliches Leben tödlich geschwächt und in konstanter Trauer verbringen zu müssen. Ein Tod allerdings wird nicht in der Art erwartet, wie er bei Partonopier dargestellt wird. Meliur betont, dieses Leid ohne ihre Schuld ertragen zu müssen.

⁷¹⁸ Ridder: Liebestod und Selbstmord, S. 325.

⁷¹⁹ Oettli, Peter H.: Zum Ritterbegriff bei Konrad von Würzburg. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 125-132. S. 131.

⁷²⁰ Kühne: Vom Affekt zum Gefühl, S. 284.

Meliur fasst sich aber wieder, sowohl in ihrer Gestik als auch emotional. Sie berichtet Partonopier, wie sie ihre Künste erlernt hat. (Vgl. PM 8030 f.) Die letzten Worte, die Meliur an Partonopier richtet, schildern den Ehrverlust als Folge des Tabubruchs. Hier wird mit vielen Begriffen aus dem Umfeld des Todesaspektes gearbeitet. Meliur wünscht sich aber noch nicht in einer Explizität, wie sie etwa auch Partonopier formuliert, den Tod. Sie artikuliert jedoch, dass sie die Hölle ihrer Situation vorziehen würde.

„sô bringest du mir unde gîst / sô bitterliche swaere, / daz ich begraben waere / noch lieber in der helle“ (PM 8192-8195) „ich wolte liber mich ergeben / dem wilden helleröste, / durch daz ich mich erlöste / üz der vertânen schande“ (PM 8272-8275)

„ze tôde werde ich hie geschant / vor allen mînen kunden [...] gehoenet muoz mîn leben sîn [...] des grimmen tôdes angel / stichet in mîn herze [...] mich snîdet durch die sêle mîn, / swenn ich beginne darben dîn / und dich ze tôde hân verlorn [...] mîn fröude lac an dir begraben.“ (PM 8200 f.)

Meliur weint von Herzen. (Vgl. PM 828) Sie macht Partonopier für ihre Situation unmissverständlich verantwortlich. Sie betont, dass er für seine Tat ohne ihre Hilfe auch den Tod erleiden müsste.

„mîn leben an dir sollte ligen: / nu bistu mînes herzen tût / der mich begrebet in der nôt, / dar ûz ich niemer komen sol. / ouch mahtu wizzen selbe wol, / daz dich der schade niht vergât [...] daz man dich schiere hât gewert / des grimmen tôdes strenghe: / wan ob ich sîn verhenge, / du wirst zerhouwen und zerlidet. / ob dich mîn helfe niht befridet, / man schrenzet dich ze stücken.“ (PM 8250 f.)

Die folgende Handlung beschreibt Partonopiers Leid. Meliur scheint aber von dem Tabubruch nicht in der gleichen Weise tangiert zu werden. Dennoch kann hier nicht von einem „Ungleichgewicht“ ausgegangen werden.

Nachdem Irekel Meliur von Partonopier berichtet, ändert sich Meliurs Haltung. Zunächst hält sie noch an ihrer Reaktion nach dem Tabubruch fest und hebt die Schuld Partonopiers hervor, sein Schicksal sei ihr egal. Irekel aber hinterfragt, wieso er den Tod verdient habe. Dabei wird auch sein junges Alter als Argument angeführt, gar keine so große Schuld auf sich geladen haben zu können: „waz hât er leides dir getân, / dar umbe er tût geligen sol?“ (PM 11458-11459) Irekel wiederum gibt klar Meliur die Schuld an Partonopiers Zustand: „nu muoz vil gar ein ende / sîn lop von dîner schulde haben, / wan er ist leider nu begraben / oder stirbet schiere noch.“ (PM 11510-11513) Durch Meliur leidet Partonopier, durch sie kann er auch wieder genesen. (Vgl. PM 11450 f.) Irekel spricht hier, folgt man der Logik vom Liebesleid, auch das einzige Heilmittel an, das wirken kann. Selbst die gefälschten Briefe, die Partonopier Meliurs Zuneigung suggerieren, können nie eine tatsächliche Heilung herbeiführen. Dies wird auch in Partonopiers Worten deutlich. Sollten Irekels Nachrichten nicht der Wahrheit entsprechen, wäre ihm dies ein noch größeres Leid. (Vgl. PM 10955 f.) Irekels Zutun führt dazu, dass Meliur schließlich doch ausdrückt, den Tod Partonopiers selbst nicht zu wünschen: „ob er durch mich verderben sol, / diz überwüde ich niemer [...] ist daz ich im den lîp benime, / und er niht von mir kann genesen, / sô muoz ich iemer trûric wesen.“ (PM 11652 f.)

Ihre Emotion wird nun auch äußerlich sichtbar. Meliur weint und fällt sogar mehrmals in Ohnmacht: „viel aber schiere in âmaht / und als ein tûtü frouwe lac“, (PM 12094-12095) „viel zem dritten mâle / in âhmat von der quâle, / die sie von herzenleide truoc.“ (PM 12203-12205) Dreimal

schwinden nun auch Meliur die Kräfte. Sie äußert, Partonopier im Tod nachfolgen zu wollen.⁷²¹ Ähnlich Partonopiers früherem Vorzug eines Lebens in Leid statt einer Selbsttötung artikuliert nun jedoch auch Meliur es als angemessen, ihr restliches Leben in ähnlicher Qual zu verbringen. Dieser Zustand wird auch hier in einem Überlappen von Leben und Tod⁷²² geschildert und bekommt Strafcharakter für das Verhalten angesichts des Tabubruchs.

„zwâr ez ist billich unde reht, / daz ich lebende sterbe / und einen tût erwerbe, / der mich verlâze niemer. / ich muoz von schulden iemer / in houbetsorgen sîn begraben / und êweclichen riuwe haben [...] swer sînen friunt ertoetet / sus, der sol sterben alle tage / und doch dar under leben in klage / alsô daz im tût unde leben / mit ein ander sîn gegeben / und er diu beide lîde gar. / wîplicher triuwen bin ich bar / und aller staete worden, / sît daz ich den ermorden / liez des tôdes smerzen, / den ich ze mîme herzen“ (PM 12048 f.)

Irekel unterstellt Meliur, sie habe eine neue Liebschaft gefunden, „da der Kummer um einen Toten sie doch unmöglich zu solchen Aufwallungen des Gefühls veranlassen könne. Die Topik der Trostrede aufgreifend, rät Irekel Meliur, ihren Sinn auf die Lebenden zu richten, da sie nur von ihnen Trost und Freude empfangen könne. (V. 12224f.) Solchermaßen provoziert, beschwört Meliur ihre ewige, [...] Verbindung an Partonopier.“⁷²³ Erst der Anstoß, den vermeintlichen Tod zu akzeptieren, eine gelingende Trauer mit Hinwendung zur lebenden Gesellschaft zu vollziehen, führt zur Verbalisierung der Emotion, die Meliur Partonopier gegenüber empfindet.

Meliurs Zustand steigert sich, und das Moment ihres Todes, eines Liebestodes, wird nun auch in die Schilderung Meliurs eingebunden: „Partonopier der werde, / daz ich in solte ûf erde / dar umbe hân ersterbet. / ich hân in gar verderbet / und bin ich selbe mit im tût.“ (PM 12125-12129) Stirbt Partonopier, so ereilt auch Meliur dieses Schicksal.

Meliur ist nun davon überzeugt, dass sie daran die Schuld trägt. Partonopiers möglicher Tod wird nun als Beweis seiner „staetekeit“, also seiner Treue zu Meliur gewertet. Lieber wolle sie, dass ihr Herz sich spaltet, als dass dieser eintritt. Wenn Meliur davon spricht, selbst Wunden empfangen zu wollen, die durch keine Arznei zu heilen sind, ist anzunehmen, dass sie von den Wunden⁷²⁴ spricht, die die Minne zufügt. Meliur spricht also, wohlgermerkt als Frau, von der Minnekrankheit und in letzter Konsequenz auch von einem Liebestod. Ein solcher wäre unvermeidbar, da die geliebte Person, die einzige, die eine Heilung ermöglichen könnte, ja tot ist. So wie Partonopier durch sie den Tod gefunden hat, will sie diesen wegen ihm erleiden.

„ê sol des grimmen tôdes kraft / mîn riuwic herze spalten. / der wider mich behalten / hât sô reine staetekeit, / daz er von mîner schulde leit / den strengen angestlichen tût, / durch den wil ich mit maneger nôt / iemer sîn gebunden. / mîn herze sol di wunden / enphâhen ûf der erden, / diu niht verheilet werden / mit keiner erzenie kan. / niht zwîfel, swester mîn, dar an, / ist der hûchgeborne degen / Partonopier nu tût gelegen, / daz ich

⁷²¹ Vgl. Pevold: Konrads von Würzburg "Partonopier und Meliur", S. 107.

⁷²² Ernst Ralf Hintz identifiziert die rethorische Figur eines Oxymorons in Meliurs Reaktion auf den „Betrug“, stärker aber noch bei Partonopier. „The ‘life-and-death’ oxymoron appears to even greater rhetorical effect in Partonopier’s wish to suffer a living death for betraying Meliûr’s trust [...] Partonopier deems his own loss to be worse than Adam’s.“ (Hintz, Ernst Ralf: The psychology of paradox in Konrad von Würzburg’s ‘Partonopier und Meliûr’. In: Monatshefte, 94/2 2002. S. 153-164. S. 157.)

⁷²³ Wawer: Tabuisierte Liebe, S. 129-130.

⁷²⁴ Fast zeitgleich, als Irekel Partonopier eröffnet, dass er am Turnier teilnehmen solle, um sein Trauern überwinden zu können, (Vgl. PM 11780 f.) bricht im Zuge dieses Unterfangens auch Partonopiers „alte Minnewunde“ (PM 12538) erneut auf, und er bekommt Grund zur neuen Sorge. Doch diese ist nicht in der Intensität geschildert, wie sie nun bei Meliur auftritt.

verderben will nâch ime [...] sô muoz mîn leben enden [...] alsô daz ich verdirbe / und ouch durch in erstirbe / als er durch mich sol wesen tût.“ (PM 12244 f.)

Als Partonopier auf der Insel Thenadôn festgesetzt wird, hat auch Irekel Grund zur Sorge, dass Partonopier verstorben ist. Erst als ein Ritter beim Turnier auftritt, der meinte, sein Leben und Tod stünden beide in Meliurs Gewalt, (Vgl. PM 14570 f.) vermutet Meliur richtig, dass es sich um Partonopier handelt. Davor aber beweinen Irekel und Persanîs, die auch ihren „lîp vil sêre quelten“ (PM 12803), Partonopier.

Meliur ist nun letztendlich von Partonopiers Schuldlosigkeit und ihrer Schuld überzeugt. Sie meint nun auch, dass er sie stärker liebte: „ez ist beziuet worden, / daz er getriuwer ist dan ich. / er hât geminnet vaster mich / dann ich in ie getaete.“ (PM 14968-14971)

Die folgenden Passagen zu Meliurs Gemütszustand wurden schon im Zuge der Betrachtung der Trauerdarstellung betrachtet. Die jeweiligen Zitate sind diesem Kapitel zu entnehmen.

Meliur wird nun selbst als so blass, wie eine tote Frau geschildert. Ihr widerfährt nun also eine vergleichbare äußere Reaktion wie sie auch Partonopier unmittelbar nach dem Tabubruch erlebt hat. (Vgl. PM 7913 f.) Auch Ohnmachten widerfahren ihr. Weiters ringt sie ihre Hände und seufzt aus der Tiefe ihres Herzens in der Furcht, Partonopier nie wieder zu sehen. (Vgl. PM 15550 f.)

Die Möglichkeit des Brechens ihres Herzens wird hier erneut angesprochen. (Vgl. PM 15592 f.)

„von waren schulden bin ich brâht / in trûren unde in klagende nôt. / und waere iht ergers dan der tût, / daz solte lîden ouch mîn lîp.“, (PM 15592-15595) „owê mir armen, wê, / daz ich mîn leben ie gewan! [...] mir ist nâch dir ze tôte wê.“ (PM 15664 f.)

Meliur wird nun doch auch unmittelbar von einem Liebestod bedroht dargestellt. Zu den Symptomatiken, die sie nun mit Partonopier teilt, zählt auch, dass sie wenig schläft. (Vgl. PM 15684 f.) Meliur hat nach dem Tabubruch keinerlei Einfluss mehr auf Partonopier. Während sie ihre Begegnung inszeniert hat und die folgenden Jahre Partonopiers Leben bestimmte, wird ihr nun jegliche Handlungsmacht genommen. Nicht einmal darüber, ob er lebt, weiß sie Bescheid. Dieses Wissen wird durch die Episode auf der Insel Thenadôn auch Irekel genommen und damit gänzlich aus dem Einflussbereich Meliurs.

Ebensowenig hat Meliur nun auch Einfluss auf ihre Gattenwahl. Sieben Könige sollen das Urteil fällen, wer das Turnier gewonnen habe und Meliur zur Frau bekommt. (Vgl. PM 16400 f.)

Das Abwarten in reiner Passivität führt bei Meliur zu einem neuerlichen Emotionsausbruch, dass sich sogar der Tod ihres Herzens fast bemächtigt hätte: „diu werde keiserîn / vil trûric unde leidic saz [...] si geweinet hân [...] der bitter und der grimme tût / wolte ir herzen an gesigen, / dar umbe daz sô lange swigen / die fürsten al gemeine.“ (PM 16862 f.)

Nicht nur Partonopier, sondern auch Meliur ist einem möglichen Tod ausgesetzt.

Der Erzähler berichtet, dass Partonopiers Herz nach dem Tabubruch kurz vor dem Brechen war. (Vgl. PM 7913 f.) Von der Möglichkeit des Brechens von Meliurs Herzen wird erst nach Irekels

Erettung Partonopiers aus dem Wald berichtet, (Vgl. PM 15592 f.) doch tritt diese sowohl bei Mann und Frau auf.

Die Sekundärliteratur bestätigt, dass in den leidvollen Reaktionen auf den Tabubruch bei beiden Protagonisten von einem „Gleichgewicht“ ausgegangen werden kann. „In dem Läuterungsfeuer der minne mit Ausblick auf die Strafe der ewigen Verdammnis, durchschreitet Meliûr dieselben Zustände, die auch ir friunt durchlitten hat.“⁷²⁵ Ist es zunächst Partonopier, der als minnekranker Mann geschildert wird, durchläuft auch Meliur einen Leidensprozess. „Der Erkenntnisprozess, den [Irekel anstößt] führt sie schließlich über die gleichen Stationen des Leids, wie sie Partonopier in seiner Einsiedelei durchleben musste.“⁷²⁶ Diese Darstellung „wechselseitigen Leidens an der Trennung“,⁷²⁷ welche in der Feenerzählung als Möglichkeit nicht angelegt ist, ist Element der Reflexionsstruktur der Liebes- und Reiseromane, deren zentraler Konstituent auch das Zeigen eines Paares im Zustand der Trennung ist.⁷²⁸ Die „Darstellung exzessiven Leidens soll die Intensität der Liebe verbürgen.“⁷²⁹

Meliurs Gemütsregung kann aber erst ausbrechen, als sie um Partonopiers Leben fürchtet und Irekel sie zur Erkenntnis ihrer (Mit-)Schuld bringt.

Jutta Eming unterscheidet Partonopiers Monologe, die um den Tabubruch und Selbstvorwürfe kreisen,⁷³⁰ von denen Meliurs, die ihre Gedanken differenzierter darstellt. Partonopier glaubt selbst, den Tod nicht verdient zu haben. Selbstauferlegte Einsiedelei und Verwahrlosung lindern seine Qual aber auch in keiner Weise.⁷³¹ Als Meliurs Leiden geschildert wird, ist ihr Zorn über den Tabubruch bereits gemindert. Von der Liebe ist sie dennoch enttäuscht. Die Reaktion auf die vermeintliche Todesnachricht will sie vor ihrem Umfeld verbergen. Erst als Irekel den „Vorwurf des Verrats an der Liebe gegen Meliur kehrt, ist der Wandel in ihrer Haltung eingeleitet.“⁷³²

Doch auch der Glaube an einen möglichen Tod Partonopiers spielt hier eine bedeutende Rolle. Ob es hier noch zu einem wesentlichen Schritt kommt, als auch Irekel während Partonopiers Inselaufenthalt befürchten muss, dass er verstorben ist, alle Personen im Umkreis Meliurs also berechnete Sorge über Partonopier plagt, kann an den Formulierungen von Meliurs Emotionen nicht genau festgemacht werden. Es ist aber bemerkenswert, dass ein derartiges Moment zusätzlich zu Irekels Einflussnahme geschildert wird.

Ungeachtet dieser Differenzierung bleibt die Auffälligkeit, dass Meliur im Zuge der räumlichen und emotionalen Trennung nach dem Tabubruch nicht als derart leidend wie Partonopier dargestellt wird. Der Trennungsschmerz trifft vor allem Partonopier. Dies könnte mit jenem Aspekt verknüpft sein. Meliur glaubt, Handlungsfähigkeit inne zu haben. Sie hat Partonopiers Tabubruch

⁷²⁵ Rikl: Erzählen im Kontext von Affekt, S. 143.

⁷²⁶ Waver: Tabuisierte Liebe, S. 134.

⁷²⁷ Eming: Geliebte oder Gefährtin, S. 57.

⁷²⁸ Vgl. Eming: Geliebte oder Gefährtin, S. 50.

⁷²⁹ Eming: Geliebte oder Gefährtin, S. 51.

⁷³⁰ Vgl. Eming: Geliebte oder Gefährtin, S. 56.

⁷³¹ Vgl. Eming: Geliebte oder Gefährtin, S. 56.

⁷³² Eming: Geliebte oder Gefährtin, S. 56.

sanktioniert und ihn verbannt. Ihr Verstoß ist aufrecht. Diesen könnte sie jedoch theoretisch aufheben. Einen Todesfall kann sie nicht beeinflussen. Erst als sie sich jeglicher Handlungsmacht beraubt sieht, die geliebte Person an den Tod verloren scheint, wird Meliur in einem vergleichbaren Zustand des Leides geschildert. Neben diesem Todesaspekt spielt auch die Schuldkenntnis durch Irekels Zutun eine Rolle. Das Turnier zur Wahl eines Ehegatten, das Meliur auch ihrer eigenen Wahlmöglichkeit beraubt, wird erst zur Problematik, als Meliur Partonopier als treu liebend betrachtet.

Auch die Sekundärliteratur hat sich mit Meliurs Stellung nach dem Tabubruch auseinandergesetzt und beschreibt die Einschränkung ihrer Handlungsfähigkeit. Es kommt zu einer Zurückdrängung weiblichen Einflusses auf Partonopier, der darin gipfelt, dass die „ehemals kompetente Herrscherin Meliur nach der Ehe in der Versenkung verschwindet.“⁷³³

Meliur ist „dreiteiliges Leid“⁷³⁴ auferlegt. Sie hat durch den Tabubruch ihre Zauberkunst verloren, ihre Ehre wurde durch den Hohn der Hofleute gekränkt, und nun muss sie auch Partonopier entbehren.⁷³⁵

Meliur hat nach dem Tabubruch eine Stellung mit „eingeschränktem Verfügungsrecht auch in Angelegenheiten, die ihre Person betreffen.“⁷³⁶ Durch diese Begrenzung von Meliurs Handlungsspielraum „korrigiert sie ihr Fehlverhalten wie Partonopier nicht in der Tat, sondern durch seelisches Leid.“⁷³⁷ Auch sie äußert Selbstbestrafungswünsche.⁷³⁸ Artikulierte Todeswünsche seien vor allem Ausdrücke von Reue und Schuldbewusstsein. Der Tod wird hiermit wieder als Strafe angeführt.

„Die Klagen dienen den Klagenden vor allem zur Selbstbetrachtung. [...] Auch inhaltlich sind die Klagen auf innere Momente gerichtet, wie etwa im Vergleich zum 'Erec' Hartmanns deutlich wird: In ihrem Seufzer sieht Enite mehr einen Fehler [...] denn eine Schuld, die sie durch eine falsche Gesinnung auf sich geladen hätte. [...] Ihr Selbstmordversuch gehört zu den Treueproben, in denen sich ihre Selbstlosigkeit als Ehefrau erweisen soll, während sich Meliurs Wunsch zu sterben stärker aus ihrem Inneren, aus Reue und Schuld, entwickelt.“ (Partonopier, V. 12237-12270).⁷³⁹

Auch im Hinblick auf Engeltrud wurde eine Handlungseinschränkung beobachtet, wenn jedoch die Attestierung einer Handlungsunfähigkeit, wie im vorhergehenden Kapitel angemerkt, nicht eindeutig ist. „Diese geschlechtspezifischen Einschränkungen des weiblichen Subjektstatus werden besonders augenfällig, wo sich wechselseitige Minne anbahnt.“⁷⁴⁰ „Im Durchgang durch die Minne-Erfahrung wird Engelhards adlige Identität erprobt und befestigt, und darin besteht auch ihr primärer Effekt.“⁷⁴¹ Die Liebeskrankheit werde als krisenhafte Schwächung, auf welche die Wiederherstellung des Helden folgt,⁷⁴² inszeniert.

⁷³³ Meyer: Wilde Fee, S. 122.

⁷³⁴ Pevold: Konrads von Würzburg "Partonopier und Meliur", S. 106.

⁷³⁵ Vgl. Pevold: Konrads von Würzburg "Partonopier und Meliur", S. 106.

⁷³⁶ Eming: Geliebte oder Gefährtin, S. 46.

⁷³⁷ Kühne: Vom Affekt zum Gefühl, S. 268.

⁷³⁸ Vgl. Kühne: Vom Affekt zum Gefühl, S. 268.

⁷³⁹ Kühne: Vom Affekt zum Gefühl, S. 269.

⁷⁴⁰ Klinger: Zweierlei „minne stricke“, S. 279.

⁷⁴¹ Klinger: Zweierlei „minne stricke“, S. 283.

⁷⁴² Vgl. Klinger: Zweierlei „minne stricke“, S. 282.

Dieser Aspekt kann auch im Falle Partonopiers erkannt werden. „In dem Maße, wie Partonopier an Selbstständigkeit gewann, verlor Meliur an Einfluß auf das Geschehen.“⁷⁴³

Die Dekonstruktion der Handlungsfähigkeit von Meliur, wird, folgt man dieser Analyse, notwendig, dass Partonopier sich entwickeln kann. „Das zentrale Problem des Textes ist das Erwachsenwerden.“⁷⁴⁴

„Meliur dagegen büßt ihre magischen Fähigkeiten ein: sie hat ihre Rolle als Medium für die Initiation Partonopiers in die höfische Kultur in diesem Augenblick ausgespielt. Das Tabu sollte ja nicht ihre unwandelbare `andere' Natur [...] schützen, sondern die Defizienzen in Partonopiers scheinbar vollkommener Ritterlichkeit symbolisieren. In dem Augenblick, da das Tabu gebrochen ist, hat es keine Funktion mehr.“⁷⁴⁵

Neben diesem Aspekt der Entwicklung Partonopiers spielt auch der Konflikt der Privatheit und Öffentlichkeit hier eine Rolle.

Nur in der Privatheit gab es einen „Freiraum“,⁷⁴⁶ der Zusammensein ermöglicht hat. Bei beiden Protagonisten „haben wir es also mit einem Weg aus der Privatheit in die Öffentlichkeit, aus der personalen in eine Rollenidentität zu tun.“⁷⁴⁷

Nach dem Tabubruch verliert Meliur auf der Handlungsebene auch „die Voraussetzungen für einen erneuten Versuch der Integration der Handlungsstränge minne und Herrschaft.“⁷⁴⁸

„In entschiedener Opposition zum gesellschaftlich Geforderten bemüht sie [Meliur] sich unter dem Schutz des Tabus um die Sicherung eines privaten Glücks.“⁷⁴⁹ Nach dem Scheitern dieser Bemühungen, kann nur ein Sieg beim Turnier in der Sphäre der Öffentlichkeit Gesellschaft und Liebe in Einklang bringen.⁷⁵⁰ Irekel regt die „Harmonisierung der egologischen Perspektive mit der gesellschaftlichen Norm“⁷⁵¹ an.

Für eine derartige Harmonisierung ist aber der Aspekt gegenseitiger Minne von Bedeutung. In der Öffentlichkeit kann die Minne nur bestehen, wenn auch der beziehungsimmanente Treuebruch bereinigt ist. Partonopier und Meliur werden nach dem Tabubruch beide derart dargestellt, dass sie durch ihre Minne einem Liebestod ausgesetzt sind. Meliur betont mehrmals, im Falle Partonopiers Todes sterben zu müssen, und artikuliert auch, dass dieser Tod verdient wäre. Sie verbalisiert ihre Schuld und Bereitschaft zur Sühne.

Partonopiers Askese und Selbstvernachlässigung werden nicht von einer Liebe zu Gott, sondern von weltlicher Liebe zu Meliur getragen. Eine Überhöhung ins Religiöse weist Anne Wawer zurück.⁷⁵² „Folgerichtig kann auch nur der Tod oder Meliur selbst bzw. die fingierte Botschaft ihrer Vergebung, dem Leidenden Erlösung bringen.“⁷⁵³ Partonopier zeigt aber eine Bereitschaft, bis zum Äußersten zu leiden. Dies wurde in der Forschung unterschiedlich interpretiert. Der

⁷⁴³ Kokott: Konrad von Würzburg, S. 236.

⁷⁴⁴ Meyer: Wilde Fee, S. 116.

⁷⁴⁵ Wyss: Partonopier und die ritterliche Mythologie, S. 367.

⁷⁴⁶ Meyer: Wilde Fee, S. 118.

⁷⁴⁷ Meyer: Wilde Fee, S. 121.

⁷⁴⁸ Rikl: Erzählen im Kontext von Affekt, S. 177.

⁷⁴⁹ Wawer: Tabuisierte Liebe, S. 132.

⁷⁵⁰ Vgl. Wawer: Tabuisierte Liebe, S. 133.

⁷⁵¹ Kühne: Vom Affekt zum Gefühl, S. 284.

⁷⁵² Vgl. Wawer: Tabuisierte Liebe, S. 103.

⁷⁵³ Wawer: Tabuisierte Liebe, S. 103.

Todeswunsch als Beweis für die „Unfähigkeit“⁷⁵⁴ zu selbstsicherem Handeln, damit würde sich die Lösung vom Einfluss Meliurs und Partonopiers Erwachsenwerden verzögert darstellen. Die Bereitschaft wurde aber auch klar als Buße für den Tabubruch, wie auch von Partonopier selbst verbalisiert, gewertet.⁷⁵⁵ Die Deutung als Buße wird ebenso von Anne Wawer vertreten⁷⁵⁶. Partonopier sühnt seine Schuld Meliur gegenüber. Erst die Wiederherstellung der beziehungsimmanenten Treue, als Meliur in Partonopiers Verhalten seine beständige Liebe erkennt, ermöglicht das Bestreben nach einer Vereinbarung dieser Minne mit der öffentlichen Sphäre der Gesellschaft. Wenn sich auch durch den fragmentarischen Charakter des Textes eine folgende Schilderung eines Liebestods durch neuerliche Problematik nicht ganz ausschließen lässt, erscheint dies doch durch die Ermöglichung einer gesellschaftlich akzeptierten Minne äußerst unwahrscheinlich.

10. Schlussbemerkung

In Bezug auf „Der Schwanritter“ wurde geschrieben: „Konrads Text kennzeichnet eine erzählerische Offenheit, die gerade die unterschiedlichen Deutungsmodelle evoziert.“⁷⁵⁷ Je nach Deutung und Analyse eines Textes ist auch die Rolle von Trauer und Tod unterschiedlich akzentuiert. Die große „Vielschichtigkeit“⁷⁵⁸ Konrads Dichtung, wie Karin Cieslik im Hinblick auf „Partonopier und Meliur“ formuliert, erschwert textübergreifende Aussagen über diese Aspekte. Gemein ist den Texten aber, dass die Themen Tod und Trauer in allen vorkommen, häufig sogar eine zentrale Rolle spielen. Sie werden nicht, etwa in Form einer Tabuisierung, ausgegrenzt. Selbst Tötungen an sich werden oft deutlich geschildert.

Tötungen können in Zusammenhang mit einer Strafe oder einer Drohung auftreten und Todesdrohungen zum Durchsetzungsmittel werden. Der Tod kann sowohl Angst evozieren als auch Erlösung bedeuten oder gar den Schritt zum ersehnten himmlischen Lohn. Das eigene Leben zu riskieren kann zum Beweis der Freundschaft werden, so wie auch die Opferung eines anderen Lebens. Häufig treten Protagonisten auf, die ihre Treue bis in den Tod beweisen wollen. Liebestod und Suizid werden unter verschiedenen Bedingungen wie etwa Krankheit oder Unmöglichkeit einer Verbindung geschildert. Über die Wertigkeit von Leben und Tod wird durchaus reflektiert, unter Berücksichtigung unterschiedlicher Lebensführungen. Körperliche Abwesenheit und Tod stehen oft in einem Naheverhältnis. Nicht nur emotionale Trauereaktionen auf einen Todesfall werden geschildert, auch weltliche Folgen, wie Erbe und Herrschaftsnachfolge, finden Betrachtung.

⁷⁵⁴ Pevold: Konrads von Würzburg "Partonopier und Meliur", S. 49.

⁷⁵⁵ Vgl. Pevold: Konrads von Würzburg "Partonopier und Meliur", S. 49 f.

⁷⁵⁶ Vgl. Wawer: Tabuisierte Liebe, S. 103 f.

⁷⁵⁷ Spicker: Genealogische Zuschreibung, S. 75.

⁷⁵⁸ Cieslik, Karin: Typisierung und Differenzierung im spätmittelalterlichen Roman. Überlegungen zu Konrads von Würzburg „Partonopier und Meliur“. In: Bräuer, Rolf (Hg.): Mediävistische Literaturgeschichtsschreibung. Göppingen: Kümmerle, 1992. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 572). S. 215-225. S. 224.

Die Aspekte von Tod und Trauer erfahren in den hier ausgewählten Werken Konrads von Würzburg keine einheitliche strikt konzeptuale, sondern eine differenzierte und heterogene Darstellung. Selbst die christliche Theologie des Mittelalters war keineswegs einheitlich, sondern von einer Pluralität von Konzepten der Todesvorstellung und einer Vielfalt in der Wahrnehmung des Todes gekennzeichnet. Die Todesvorstellungen, die greifbar werden, sind dennoch deutlich von religiösen Diskursen geprägt. Grundlegende Ideen, wie die christliche Vorstellung einer Trennung in die Bereiche eines kreatürlichen Todes und einer möglichen ewigen Verdammnis danach, durchziehen die Texte des ausgewählten Korpus. Andere spezifischere Vorstellungen der christlichen Religion werden weniger deutlich. Die Darstellung ist hierbei von Absicht, Gattung, Handlungs- und Darstellungslogik beeinflusst. Suizidalität spielt eine Rolle, wird aber kaum in voller Deutlichkeit ausgebreitet. Die Verknüpfung mit dem Phänomen des Liebestodes macht ein Betrachten dieses Aspektes im Verhältnis zu religiösen Einflüssen problematisch. Auch kann ein verbalisierter Todeswunsch nicht eindeutig mit dem Aspekt der Suizidalität verknüpft werden, in dem Sinne einer tatsächlich verfolgbaren Handlungsoption. Der Bezug auf den Tod lässt sich natürlich auch vom kreatürlichen Vorgang abstrahiert in den Text einbinden und soll etwa „nur“ die Intensität einer leidvollen Erfahrung hervorheben. Eine durchgehende Formelhaftigkeit kann nicht belegt werden. Bestimmte Phrasen als eindeutige Textsignale für eine solche formelartige Verwendung konnten nicht herausgearbeitet werden. Auch hinsichtlich der einzelnen Komponenten der Trauerdarstellung sind konkrete Gesten nur schwerlich einer bestimmten Art oder Darstellungsabsicht zuzuschreiben. Selbst die Zuordnung eines Trauerausdrucks an ein Geschlecht lässt sich nicht eindeutig vornehmen. Die Darstellung der Reaktion auf todesbedingten Verlust ist in Grundzügen der in anderen Verlustfällen ident. Trauer wird sogar als derart intensiv geschildert, dass sie lebensbedrohlich sein kann. Es findet sich die Vorstellung von Trauer als Emotion, welche sich äußerlich manifestiert, von anderen Personen wahrgenommen, gedeutet aber auch evoziert und instrumentalisiert werden kann. Dieses Konzept ist in mehreren der ausgewählten Werke Konrads von Würzburg präsent und für den Handlungsverlauf prägend. Die Möglichkeiten mit Trauer umzugehen, werden nicht nur vom Erzähler geschildert, sogar die Protagonisten zeigen auf der Figurenebene ein Bewusstsein dafür.

Timothy R Jackson stellt die Frage, ob „Konrad also verschiedene Gattungen, die ihre herkömmlichen Stoffe und festen Gesetzmäßigkeiten besitzen, um differenzierte Aussagen über einen gleichen Gegenstand zu treffen“⁷⁵⁹ nutzt, im Hinblick auf das Thema der Minne. Er beantwortet dies mit einem grundsätzlichen „Ja“, wobei Konrad von Würzburg etwa in der Versnovelle die Liebe zwischen Mann und Frau verherrliche, in der Heiligenlegende des Alexius die profane Liebe als verworfenes Konzept betrachte. Dabei weist Jackson auf die Problematik

⁷⁵⁹ Jackson, Timothy R.: Der Adel im Werk Konrads von Würzburg. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 109-123. S. 112.

der Gattungsbegriffe und der Einordnung der Werke Konrads hin.⁷⁶⁰ Die Überlegung, ob „Konrads Kritik vielleicht gar nicht ernstzunehmen“⁷⁶¹ ist, wird hierbei aufgeworfen. Wo eine Kritik weltlicher Liebe etwa im Rahmen einer Legende auf der „Trennungslinie zwischen Wahrheit und Fiktion“⁷⁶² tatsächlich anzusiedeln ist, bleibt offen. Timothy R. Jackson betont aber, dass Konrad von Würzburg in „seinen Werken [...] vor gegensätzlichen Aussagen nicht zurück“⁷⁶³ scheut. Jackson beschreibt also die Pluralität in der Darstellung des Minnemotivs. Dies berührt den Aspekt des Liebestodes. Im Hinblick auf die anderen Aspekte dieser Arbeit ist festzuhalten, dass die Darstellung von Tod und Trauer bei Konrad von Würzburg in einer Vielfalt gegeben ist. Gewisse Zusammenhänge zwischen bestimmten Darstellungskonventionen mit bestimmten Genres oder Beziehungstypen können gefunden werden, wie beispielsweise die Beschreibung von Erbfällen in der Legende im Unterschied zu weltlichen Texten. Es gibt jedoch kein durchgängiges Konzept, das etwa Elemente wie Todesangst stigmatisiert. Todesfurcht wird beschrieben, ohne Ächtung wird selbst die Angst des jungen Partonopier geschildert. Es wird keine Vorstellung eines richtigen Sterbens propagiert, und auch mit der Darstellung des Motivs des Liebestodes wird in den unterschiedlichen Werken durchaus divers verfahren. Partonopier reagiert auf eine Lebensbedrohung wesentlich anders als der Heilige einer Legende. Welche Ausgestaltung die Darstellung von Tod und Trauer aufweist, ist je nach Gattung, Textintention, Handlungslogik und Darstellungsinteresse variabel.

⁷⁶⁰ Vgl. Jackson: Der Adel, S. 113.

⁷⁶¹ Jackson: Der Adel, S. 114.

⁷⁶² Jackson: Der Adel, S. 114.

⁷⁶³ Jackson: Der Adel, S. 123.

11. Literaturverzeichnis

11.a. Primärliteratur

Bartsch, Karl (Hg.): Konrad von Würzburg: Partonopier und Meliur. Berlin: De Gruyter, 1970.
Zitate aus dieser Ausgabe werden in der Arbeit mittels der Sigle PM ausgewiesen.

Gereke, Paul (Hg.): Konrad von Würzburg: Die Legenden. I. Silvester. Halle/Saale: Niemeyer, 1925. (Altdeutsche Textbibliothek 19).
Zitate aus dieser Ausgabe werden in der Arbeit mittels der Sigle S gekennzeichnet.

Gereke, Paul (Hg.): Konrad von Würzburg: Die Legenden. II. Alexius. Halle/Saale: Niemeyer, 1926. (Altdeutsche Textbibliothek 20).
Zitate aus dieser Ausgabe werden in der Arbeit mittels der Sigle A gekennzeichnet.

Gereke, Paul (Hg.): Konrad von Würzburg: Die Legenden. III. Pantaleon. Halle/Saale: Niemeyer, 1927. (Altdeutsche Textbibliothek 21).
Zitate aus dieser Ausgabe werden in der Arbeit mittels der Sigle P gekennzeichnet.

Haupt, Moritz (Hg.): Konrad von Würzburg: Engelhard. Hildesheim: Olms, 1978.
Zitate aus dieser Ausgabe werden in der Arbeit mittels der Sigle E gekennzeichnet.

Neukirchen, Thomas (Hg.): Konrad von Würzburg: Pantaleon. Bereinigter diplomatischer Abdruck und Übersetzung. Berlin: Schmidt, 2008. (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 45).

Rölleke, Heinz (Hg.): Konrad von Würzburg: Heinrich von Kempten. Der Welt Lohn. Das Herzmaere. Stuttgart: Reclam, 1968.
Zitate aus dieser Ausgabe werden in der Arbeit mittels folgender Siglen gekennzeichnet:
HVK für „Heinrich von Kempten“, WL für „Der Welt Lohn“ und HM für „Das Herzmaere“.

Schröder, Edward (Hg.): Konrad von Würzburg: Kleinere Dichtungen Konrads von Würzburg. II. Der Schwanritter. Das Turnier von Nantes. Berlin: Weidmann, 1959.
Zitate aus dieser Ausgabe werden in der Arbeit mittels der Sigle SR gekennzeichnet.

Schröder, Edward (Hg.): Konrad von Würzburg: Kleinere Dichtungen Konrads von Würzburg. III. Die Klage der Kunst. Leiche, Lieder und Sprüche. Zürich: Weidmann, 1970.
Zitate aus dieser Ausgabe werden in der Arbeit mittels der Sigle LLS gekennzeichnet.

11.b. Sekundärliteratur

Ariès, Philippe: Geschichte des Todes. München: Dt. Taschenbuch Verl., 2005.

Behr, Hans-Joachim: Liebe und Freundschaft im "Engelhard" Konrads von Würzburg. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 319-327.

Berner, Ulrich: Auferstehungs- und Unsterblichkeitsglaube im mittelalterlichen Christentum. In: Knaeble, Susanne (Hg.): Gott und Tod. Tod und Sterben in der höfischen Kultur des Mittelalters. Berlin: Lit-Verl., 2011. S. 267-291.

Beutin, Wolfgang: "Diu werlt bin geheizen ich". Zur Deutung einer Dichtung Konrads von Würzburg ("Der Welt Lohn"). In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 215-225.

- Blamires, David: Konrads von Würzburg "Herzmaere" im Kontext der Geschichte vom gegessenen Herzen. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 251-261.
- Bleck, Reinhard: Konrad von Würzburg. Der Welt Lohn. In Abbildung der gesamten Überlieferung, synoptische Edition, Untersuchungen. Göppingen: Kümmerle, 1991. (Litterae 112).
- Bloh, Ute von: „Engelhart der Lieben Jaeger“. „Freundschaft“ und „Liebe“ im „Engelhart“. In: Zeitschrift für Germanistik. 8, 1998. S. 317-334.
- Brall, Helmut: Geraufter Bart und nackter Retter. Verletzung und Heilung des Autoritätsprinzips in Konrads von Würzburg „Heinrich von Kempten“. In: Haupt, Barbara: Festschrift für Herbert Kolb zu seinem 65. Geburtstag. Bern: Lang, 1989. S. 31–52.
- Brandt, Rüdiger: Konrad von Würzburg. Kleinere epische Werke. Berlin: E. Schmidt, 2009. (ESV basics, Klassiker-Lektüren 2).
- Braun, Manuel: Trauer als Textphänomen? Zum Ebenenproblem der mediävistischen Emotionsforschung. In: Kasten, Ingrid (Hg.): Machtvolle Gefühle. Berlin: De Gruyter, 2010. (Trends in medieval philology 24). S. 53-86.
- Brepols Publishers (Hg.): Lexikon des Mittelalters (LexMA) Online Ausgabe. www.brepols.net [3. 12. 2013].
- Brunner, Horst: Genealogische Phantasien. Zu Konrads von Würzburg 'Schwanenritter' und 'Engelhard'. In: ZfdA 110, 1981. S. 274-299.
- Brunner, Horst (Hg.): Literaturwissenschaftliches Lexikon. Berlin: Schmidt, 2006.
- Cieslik, Karin: Probleme der Bestimmung sozialer und ethisch-moralischer Normen in der Literatur. Zum „Engelhard“ Konrads von Würzburg. In: Bräuer, Rolf (Hg.): Die deutsche Literatur des Mittelalters im europäischen Kontext. Tagung Greifswald, 11.-15. September 1995. Göppingen: Kümmerle-Verl., 1998. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 651). S. 121-135.
- Cieslik, Karin: Typisierung und Differenzierung im spätmittelalterlichen Roman. Überlegungen zu Konrads von Würzburg „Partonopier und Meliur“. In: Bräuer, Rolf (Hg.): Mediävistische Literaturgeschichtsschreibung. Göppingen: Kümmerle, 1992. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 572). S. 215-225.
- Dallapiazza, Michael: "Frou minne wunnebaerer solt". Höfische Minne, Eheliebe und der neue Held in Konrads von Würzburg "Partonopier und Meliur". In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 351-359.
- Dinzelbacher, Peter: Sterben/Tod. Mittelalter. In: Dinzelbacher, Peter (Hg.): Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen. Stuttgart: Kröner, 2008. (Kröners Taschenausgabe 469). S. 279-298.
- Dobozy, Maria: Der Alte und der Neue Bund in Konrads von Würzburg „Heinrich von Kempten“. In: ZfdPh 107, 1988. S. 386-400.
- Dreitzel, Hans-Peter: Leid. In: Wulf, Christoph (Hg.): Vom Menschen. Handbuch historische Anthropologie. Weinheim: Beltz, 1997. S. 854-873.
- Dressel, Gert: Historische Anthropologie. Eine Einführung. Wien: Böhlau, 1996.

Eming, Jutta: Geliebte oder Gefährtin? Das Verhältnis von Feenwelt und Abenteuerwelt in „Partonopier und Meliur“. In: Buschinger, Danielle (Hg.): Die Welt der Feen im Mittelalter. Greifswald: Reineke-Verl., 1994. (Wodan 47). S. 43-58.

Eming, Jutta: Partonopiers Mutter. In: Haas, Alois (Hg.): Schwierige Frauen - schwierige Männer in der Literatur des Mittelalters. Bern: Lang, 1999. S. 53-70.

Feistner, Edith: Die Freundschaftserzählungen vom Typ `Amicus und Amelius`. In: Haupt, Barbara: Festschrift für Herbert Kolb zu seinem 65. Geburtstag. Bern: Lang, 1989. S. 97-131.

Feistner, Edith: Konrads von Würzburg "Engelhard", Rudolfs von Ems "Willehalm von Orlens" und Philippes de Beaumanoir "Jehan et Blonde". Motive und Strukturen der narrativen Großform im 13. Jahrhundert. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 329-340.

Gerhards, Gisela: Das Bild der Witwe in der deutschen Literatur des Mittelalters. Diss. masch. Bonn, 1962.

Graf, Klaus: Genealogisches Herkommen bei Konrad von Würzburg und im "Friedrich von Schwaben". In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 285-295.

Greenfield, John: Wolframs zweifache Witwe. Zur Rolle der Herzeloide-Figur im Parzival. In: Meyer, Matthias (Hg.): Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Tübingen: Niemeyer, 2002. S. 159-175.

Haas, Alois: Todesbilder im Mittelalter: Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1989.

Hasebrink, Burkhard: Rache als Geste. Medea im „Trojanerkrieg“ Konrads von Würzburg. In: Literarische Leben. In: Meyer, Matthias (Hg.): Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Tübingen: Niemeyer, 2002. S. 209-230.

Haubrichs, Wolfgang: Emotionen vor dem Tode und ihre Ritualisierung. In: Jaeger, C. Stephen (Hg.): Codierungen von Emotionen im Mittelalter. Berlin: De Gruyter, 2003. (Trends in medieval philology 1). S. 70-97.

Haupt, Barbara: Heilung von Wunden. In: Kaiser, Gert (Hg.): An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters. München: Fink, 1991. (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 12). S. 77-115.

Hintz, Ernst Ralf: The psychology of paradox in Konrad von Würzburg's `Partonopier und Meliur`. In: Monatshefte, 94/2 2002. S. 153-164.

Huber, Christoph: Brüchige Figur. Zur literarischen Konstruktion der Partonopier-Gestalt bei Konrad von Würzburg. In: Meyer, Matthias (Hg.): Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Tübingen: Niemeyer, 2002. S. 283-308.

- Huber, Christoph: Spiegelungen des Liebestodes im `Tristan´ Gottfrieds von Straßburg. In: Universität Greifswald, Arbeitskreis Deutsche Literatur des Mittelalters (Hg.): Tristan und Isolde. Unvergängliches Thema der Weltkultur. Greifswald: Reineke-Verl., 1996. (Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 44, Serie 3 Tagungsbände und Sammelchriften 33) (Wodan 57). S. 127-141.
- Huschenbett, Dietrich: "Partonopier und Meliur" und die Minnedarstellung bei Konrad von Würzburg. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 341-350.
- Jackson, Timothy R.: Abraham and Engelhard. Immoral means and moral ends. In: Skrine, Peter (Hg.): Connections. Essays in honour of Eda Sagarra on the occasion of her 60th birthday. Stuttgart: Akad. Verl., 1993. (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 281). S. 117-126.
- Jackson, Timothy R.: Der Adel im Werk Konrads von Würzburg. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 109-123.
- Jackson, Timothy R.: The legends of Konrad von Würzburg. Form, content, function. Erlangen: Palm & Enke, 1983. (Erlanger Studien 45).
- Jackson, Timothy R.: Typus und Poetik. Studien zur Bedeutungsvermittlung in der Literatur des deutschen Mittelalters. Heidelberg: Winter, 2003. (Beihefte zum Euphorion 45).
- Jefferis, Sibylle: Zur Rezeption des „Alexius“ Konrads von Würzburg. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 195-213.
- Jobst, Astrid: Konrads von Würzburg "Herzmaere", ein Minnekasus. In: Jahrbuch für Volksliedforschung 43, 1998. S. 11-25. [<http://www.jstor.org/stable/848076> 28.10.2013].
- Jolles, André: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. Halle: Niemeyer, 1930. (Sächsische Forschungsinstitute in Leipzig, Forschungsinstitut für Neuere Philologie 2, Neugermanistische Abteilung 2).
- Kaiser, Erich: Das Thema der unheilbaren Krankheit. Im "Armen Heinrich" Hartmanns von Aue u. im "Engelhard" Konrads v. Würzburg u. weiteren mittelhochdeutschen Gedichten. Diss. masch. Tübingen, 1964.
- Kasten, Ingrid: Einleitung. In: Jaeger, C. Stephen (Hg.): Codierungen von Emotionen im Mittelalter. Berlin: De Gruyter, 2003. (Trends in medieval philology 1). S. XIII-XXVIII.
- Kellner, Beate: Der Ritter und die nackte Gewalt. Rollenentwürfe in Konrads von Würzburg ‚Heinrich von Kempten‘. In: Meyer, Matthias (Hg.): Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Tübingen: Niemeyer, 2002. S. 361–384.
- Kellner, Beate: Zur Kodierung von Gewalt in der mittelalterlichen Literatur am Beispiel von Konrads von Würzburg ‚Heinrich von Kempten‘. In: Braungart, Wolfgang (Hg.): Wahrnehmen und Handeln. Perspektiven einer Literaturanthropologie. Bielefeld: Aisthesis-Verl., 2004. (Bielefelder Schriften zu Linguistik und Literaturwissenschaft 20). S. 75–103.
- Kemendics, Aleene: Männerfreundschaften in den Werken Konrads von Würzburg. Ein Vergleich der Freundschaften im "Engelhard" und im "Trojanerkrieg". Dipl. masch. Wien, 2005.

- Kesting, Peter: Diu rehte wârheit. Zu Konrads von Würzburg `Engelhard`. In: ZfdA 99, 1970. S. 246-259.
- Kiening, Christian: Aspekte einer Geschichte der Trauer in Mittelalter und früher Neuzeit. In: Segl, Peter (Hg.): Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt. Sigmaringen: Thorbecke, 1997. S. 31-55.
- Kiening, Christian: Ästhetik des Liebestods. Am Beispiel von Tristan und Herzmaere. In: Braun, Manuel (Hg.): Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters. Berlin: De Gruyter, 2007. (Trends in medieval philology 12). S. 171-195.
- Klinger, Judith: Exzesse des Begehrens. Amor hereos und die Ausbildung männlicher Identitäten. In: Heimann, Heinz-Dieter (Hg.): Weltbilder des mittelalterlichen Menschen. Berlin: Weidler, 2007. (Studium litterarum 12). S. 111-135.
- Klinger, Judith; Winst, Silke: Zweierlei „minne stricke“. Zur Ausdifferenzierung von Männlichkeit im "Engelhard" des Konrads von Würzburg. In: Baisch, Martin (Hg.): Aventiuren des Geschlechts. Modelle von Männlichkeit in der Literatur des 13. Jahrhunderts. Göttingen: V&R unipress, 2003. (Aventiuren 1). S. 259-289.
- Knape, Joachim: Geschichte bei Konrad von Würzburg? In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 421-430.
- Knapp, Fritz Peter (Hg.): Der Selbstmord in der abendländischen Epik des Hochmittelalters. Heidelberg: Winter, 1979. (Germanische Bibliothek 3, Untersuchungen und Einzeldarstellungen).
- Koch, Elke: Inszenierungen von Trauer, Körper und Geschlecht im Parzival Wolframs von Eschenbach. In: Jaeger, C. Stephen (Hg.): Codierungen von Emotionen im Mittelalter. Berlin: De Gruyter, 2003. (Trends in medieval philology 1). S. 143-158.
- Koch, Elke: Trauer und Identität. Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters. Berlin: De Gruyter, 2006. (Trends in medieval philology 8).
- Kokott, Hartmut: Konrad von Würzburg. Ein Autor zwischen Auftrag und Autonomie. Stuttgart: Hirzel, 1989.
- Korn, Karl: Studien über "Freude und Trûren" bei mittelhochdeutschen Dichtern. Beiträge zu einer Problemgeschichte. Leipzig: Weber, 1932. (Von deutscher Poeterey 12).
- Kraß, Andreas: Achill und Patroclus. Freundschaft und Tod in den Trojaromanen Benoïts de Sainte-Maure, Herborts von Fritzlar und Konrads von Würzburg. In: Haubrichs, Wolfgang (Hg.): Traurige Helden. Stuttgart: Metzler, 1999. (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik. 114, 1999). S. 66-99.
- Kühne, Anja: Vom Affekt zum Gefühl. Konvergenzen von Theorie und Literatur im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg „Partonopier und Meliur“. Göppingen: Kümmerle, 2004. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 713).
- Küsters, Urban: Klagefiguren. Vom höfischen Umgang mit der Trauer. In: Kaiser, Gert (Hg.): An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters. München: Fink, 1991. (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 12). S. 9-77.

Lehmann, Angelika: Angst, Gefahr und Angstbewältigung. In: Kaiser, Gert (Hg.): An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters. München: Fink, 1991. (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 12). S. 211-237.

Lenzen, Dieter: Krankheit und Gesundheit. In: Wulf, Christoph (Hg.): Vom Menschen. Handbuch historische Anthropologie. Weinheim: Beltz, 1997. S. 885-890.

Macho, Thomas: Der Tod. In: Wulf, Christoph (Hg.): Vom Menschen. Handbuch historische Anthropologie. Weinheim: Beltz, 1997. S. 939-954.

Martschini, Elisabeth: Schrift und Schriftlichkeit in höfischen Erzähltexten des 13. Jahrhunderts. Diss. masch. Wien, 2012.

Matejovski, Dirk: Selbstmord. Rezeptionstypen eines tabuisierten Motivs. In: Kaiser, Gert (Hg.): An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters. München: Fink, 1991. (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 12). S. 237-265.

Meyer, Matthias: Filling a bath, dropping into the Snow, drunk through a glass straw. Transformations and Transfigurations of Blood in German Arthurian Romances. In: BBSIA. LVIII, 2006/2007. S. 399-424.

Meyer, Matthias: Wilde Fee und handzahmer Herrscher? Ritterliche und herrscherliche Identitätsbildung in Konrads von Würzburg „Partonopier und Meliur“. In: Buschinger, Daniëlle (Hg.): Die Welt der Feen im Mittelalter. Greifswald: Reineke-Verl., 1994. (Wodan 47). S. 109-124.

Miedema, Nine: Reliquienverehrung und Wallfahrt. Rom als Beispiel und Vorbild. In: Jackson, Timothy R. (Hg.): Die Vermittlung geistlicher Inhalte im deutschen Mittelalter. Internationales Symposium, Roscrea 1994. Tübingen: Niemeyer, 1996. S. 215-237.

Neudeck, Otto: Erzählen von Kaiser Otto. Zur Fiktionalisierung von Geschichte in mittelhochdeutscher Literatur. Köln: Böhlau, 2003. (Norm und Struktur 18).

Nünning, Ansgar (Hg.): Grundbegriffe der Literaturtheorie. Stuttgart: Metzler, 2004. (Sammlung Metzler 347).

Oettli, Peter H.: Zum Ritterbegriff bei Konrad von Würzburg. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 125-132.

Ohler, Norbert: Sterben und Tod im Mittelalter. Düsseldorf: Patmos, 2003.

Ortmann, Christa; Ragotzky, Hedda: Zur Funktion exemplarischer triuwe-Beweise in Minne-Mären: ‚Die treue Gattin‘ Herrands von Wildonie, ‚Das Herzmäre‘ Konrads von Würzburg und die ‚Frauenehre‘. In: Grubmüller, Klaus (Hg.): Kleinere Erzählformen im Mittelalter. Paderborner Colloquium 1987. Paderborn: Schöningh, 1988. (Schriften der Universität-Gesamthochschule-Paderborn Sprach- und Literaturwissenschaft 10). S. 89-111.

Pace, Valentino: „Dalla morte assente alla morte presente“: Zur bildlichen Vergegenwärtigung des Todes im Mittelalter. In: Borst, Arno (Hg.): Tod im Mittelalter. Konstanz: Univ.-Verl., 1993. (Konstanzer Bibliothek 20) S. 335-377.

Pevold, Claudia: Konrads von Würzburg "Partonopier und Meliur". Eine Untersuchung der beiden Titelhelden. Dipl. masch. Wien, 1997.

- Platt, Kristin: Trauer und Erzählung an der Grenze der Gewalt. In: Liebsch, Burkhard (Hg.): Trauer und Geschichte. Köln: Böhlau, 2001. (Beiträge zur Geschichtskultur 22). S. 63-85. 161-203.
- Rasmussen, Ann Marie: Emotions, Gender, and Lordship in Medieval Literature. In: Kesting, Peter (Hg.): Würzburger Prosastudien II. Untersuchungen zur Literatur und Sprache des Mittelalters. München: Wilhelm Fink, 1975. (Medium Aevum 31). S. 174-189.
- Ridder, Klaus: Emotion und Reflexion in erzählender Literatur des Mittelalters. In: Jaeger, C. Stephen (Hg.): Codierungen von Emotionen im Mittelalter. Berlin: De Gruyter, 2003. (Trends in medieval philology 1). S. 203-221.
- Ridder, Klaus: Liebestod und Selbstmord. Zur Sinnkonstitution im 'Tristan', im 'Wilhelm von Orlens' und in 'Partonopier und Meliur'. In: Ertzdorff-Kupffer, Xenja von (Hg.): Tristan und Isolt im Spätmittelalter. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 3. bis 8. Juni 1996 an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Amsterdam: Rodopi, 1999. (Chloe 29). S. 303-331.
- Riedel, Peter: 'Himmel, Hölle, Fegefeuer'. Jenseitsvorstellungen im Mittelalter. In: Heimann, Heinz-Dieter (Hg.): Weltbilder des mittelalterlichen Menschen. Berlin: Weidler, 2007. (Studium litterarum 12). S. 135-147.
- Rikl, Susanne: Erzählen im Kontext von Affekt und Ratio. Studien zu Konrads von Würzburg "Partonopier und Meliur". Frankfurt am Main: Lang, 1996. (Mikrokosmos 46).
- Ringler, Siegfried: Zur Gattung Legende. Versuch einer Strukturbestimmung der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters. In: Kesting, Peter (Hg.): Würzburger Prosastudien II. Untersuchungen zur Literatur und Sprache des Mittelalters. München: Wilhelm Fink, 1975. (Medium Aevum 31). S. 255-270.
- Ritscher, Alfred: Das Recht und die Politik Rudolfs von Habsburg im Spiegel des „Schwanritters“ Konrads von Würzburg. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 239-250.
- Rocher, Daniel: Vom geistigen Standort Konrads von Würzburg. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 57-68.
- Rohr, W. Günther: Verlockung und freie Sexualität im „Partonopier“ Konrads von Würzburg. In: Schmidt, Jürgen Erich (Hg.): Ethische und ästhetische Komponenten des sprachlichen Kunstwerks. Göppingen: Kümmerle, 1999. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 672). S. 157-176.
- Rolf, Hans: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen . Untersuchungen zum St. Trudperter Hohenlied und zu Gottfrieds von Straßburg "Tristan und Isolde". München: Fink, 1974. (Medium aevum 26).
- Rölleke, Heinz: Zum Aufbau des Herzmaere Konrads von Würzburg. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur 98, 1969. S. 126-133.
- Rosenfeld, Hellmut: Der mittelalterliche Totentanz. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung. Münster: Böhlau, 1954. (Archiv für Kulturgeschichte, Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 3).
- Rüsen, Jörn: Historisch trauern-Skizze einer Zumutung. In: Liebsch, Burkhard (Hg.): Trauer und Geschichte. Köln: Böhlau, 2001. (Beiträge zur Geschichtskultur 22). S. 63-85.

Salvini-Plawen, Luitfried von: Zur Historizität des „Schwanritters“. In: Archiv für Kulturgeschichte 72, 1990. S. 297-322.

Schaller, Hans Martin: Der Kaiser stirbt. In: Borst, Arno (Hg.): Tod im Mittelalter. Konstanz: Univ.-Verl., 1993. (Konstanzer Bibliothek 20) S. 59-77.

Schmid, Elisabeth: Engelhard und Dietrich. Ein Freundespaar soll erwachsen werden. In: Brinker-von der Heyde, Claudia (Hg.): Familienmuster - Musterfamilien. Zur Konstruktion von Familie in der Literatur. Frankfurt am Main: Lang, 2004. (MeLis 1). S. 31-49.

Schmidt, Klaus M.; Springet, Margarete: Mittelhochdeutsche Begriffsdatenbank. <http://mhdbdb.sbg.ac.at/> [9. 01. 2014].

Schmitz, Klaus Jörg: Zu Ort und Zeit der Entstehung des „Engelhard“ Konrads von Würzburg. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 309-318.

Schnell, Rüdiger: Die ‚Wahrheit‘ eines manipulierten Gottesurteils. Eine rechtsgeschichtliche Interpretation von Konrads von Würzburg ‚Engelhard‘. In: Poetica (München) 16, 1984. S. 24-60.

Schnell, Rüdiger: Ovids Ars amatoria und die höfische Minnetheorie. In: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte. 69, 1975. S. 132-159.

Schnyder, André: Beobachtungen und Überlegungen zum „Heinrich von Kempten“ Konrads von Würzburg. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 273-283.

Schoberth, Wolfgang: „Mitten im Leben ...“ Systematisch- theologische Bemerkungen zur Wahrnehmung des Todes im Mittelalter. In: Knaeble, Susanne (Hg.): Gott und Tod. Tod und Sterben in der höfischen Kultur des Mittelalters. Berlin: Lit-Verl., 2011. S. 291-309.

Schreiner, Klaus: Der Tod Marias als Inbegriff christlichen Sterbens- Sterbekunst im Spiegel mittelalterlicher Legendenbildung. In: Borst, Arno (Hg.): Tod im Mittelalter. Konstanz: Univ.-Verl., 1993. (Konstanzer Bibliothek 20) S. 261-313.

Schröder, Werner: Über die Scheu vor der Tragik in mittelalterlicher Dichtung: Jason und Medea im "Trojanerkrieg" Konrads von Würzburg. München: Fink, 1992. (Abhandlungen der Marburger Gelehrten Gesellschaft 22).

Schulz, Armin: Poetik des Hybriden. Schema, Variation und intertextuelle Kombinatorik in der Minne- und Aventureepik. Willehalm von Orlens - Partonopier und Meliur - Wilhelm von Österreich - Die schöne Magelone. Berlin: Schmidt, 2000.

Schulz, Gerhard: Liebestod. Gedanken zu einem literarischen Motiv. In: Doering, Sabine (Hg.): Resonanzen. Festschrift für Hans Joachim Kreuzer zum 65. Geburtstag. Königshausen und Neumann, 2000. S. 375-391.

Schulz, Monika: Ehrechtsdiskurse. Studien zu „König Rother“, „Partonopier und Meliur“, „Arabel“, „Der guote Gêhart“, „Der Ring“. Heidelberg: Winter, 2005.

Schulze, Ursula: Konrads von Würzburg novellistische Gestaltungskunst im „Herzmaere“. In: Hennig, Ursula (Hg.): Mediævalia litteraria. Festschrift für Helmut de Boor zum 80. Geburtstag. München: Beck, 1971. S. 451-484.

Sexl, Martin (Hg.): Einführung in die Literaturtheorie. Wien: WUV, 2004. (UTB 2527).

Sieber, Andrea: Die angst des Herkules. Zum Wandel emotionaler Verhaltensmuster in Trojaromanen. In: Jaeger, C. Stephen (Hg.): Codierungen von Emotionen im Mittelalter. Berlin: De Gruyter, 2003. (Trends in medieval philology 1). S. 222-234.

Signori, Gabriela: Rechtskonstruktionen und religiöse Fiktionen. Bemerkungen zur Selbstmordfrage im Mittelalter. In: Signori, Gabriela (Hg.): Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und Selbstmordversuche in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften. Tübingen: Edition Diskord, 1994. (Forum Psychohistorie 3). S. 9-55.

Spicker, Johannes: Genealogische Zuschreibung, niederrheinische Lokalisierung und erzählerische Strategie. Konrads von Würzburg 'Schwanritter'. In: Heimböckel, Dieter (Hg.): Sprache und Literatur am Niederrhein. Böttrop: Pomp, 1998. (Schriftenreihe der Niederrhein-Akademie 3). S. 55-82.

Stammler, Wolfgang (Begr.): Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. 5 Berlin: De Gruyter, 1985.

Stange, Carmen: Galle, lübes smerzen und leit. Aussatz und Melancholie bei Hartmann von Aue und Konrad von Würzburg. In: Sieber, Andrea (Hg.) Melancholie - zwischen Attitüde und Diskurs: Konzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit. Göttingen: V&R unipress, 2009. (Aventiuren 4). S. 41-75.

Strohschneider, Peter: Ur-Sprünge. Körper, Gewalt und Schrift im „Schwanritter“ Konrads von Würzburg. In: Wenzel, Horst (Hg.): Gespräche - Boten – Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter Berlin: Schmidt, 1997. (Philologische Studien und Quellen 143). S. 127-154.

Strümpel, Jan: "der walt ist aller würme vol". Zur Funktionalität der Darstellung von Natur- und Landschaftselementen in „Partonopier und Meliur“ von Konrad von Würzburg. In: Wirkendes Wort. Deutsche Sprache und Literatur in Forschung und Lehre. 41, 1992. S. 377-388.

Tomasek, Tomas: Überlegungen zum truren im Tristan Gottfrieds von Straßburg. In: Haubrichs, Wolfgang (Hg.): Traurige Helden. Stuttgart: Metzler, 1999. (Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik. 114, 1999). S. 9-21.

Turner-Wallbank, Rosemary E.: Tradition und Innovation in Konrads von Würzburg "Heinrich von Kempten". In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 263-271.

Unterguggenberger, Veronika: Religiöse Aspekte in Konrads von Würzburg "Partonopier und Meliur". Dipl. masch. Wien, 1989.

Van D'Elden, Stephanie Cain: Das Erbrecht in Konrads von Würzburg "Schwanritter". In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 227-238.

Van D'Elden, Stephanie Cain: Does Might Make Right? The Schwanritter by Konrad von Würzburg. In: Busby, Keith (Hg.): Courtly literature. Culture and context. Amsterdam: Benjamins, 1990. (Utrecht publications in general and comparative literature 25). S. 549-561.

Virgolini, Gabriele: Das Frauenbild in den Werken Konrads von Würzburg. Dipl. masch. Wien, 1997.

Wack, Mary Frances: Lovesickness in the Middle Ages. The Viaticum and its commentaries. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Pr., 1990.

Wagner, Silvan: Sterben als Eintritt in höfisches Heil: Gott und der Tod in Mären des 13. Jahrhunderts (Herzmaere, Der nackte Kaiser, Die eingemauerte Frau). In: Knaeble, Susanne (Hg.): Gott und Tod. Tod und Sterben in der höfischen Kultur des Mittelalters. Berlin: Lit-Verl., 2011. S. 309-330.

Wawer, Anne: Tabuisierte Liebe. Mythische Erzählschemata in Konrads von Würzburg „Partonopier und Meliur“ und im „Friedrich von Schwaben“. Köln: Böhlau, 2000.

Wenzel, Horst: Einleitung. In: Wenzel, Horst (Hg.): Gespräche-Boten-Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter. Berlin: Schmidt, 1997. (Philologische Studien und Quellen 143). S. 9-21.

Werner, Gisela: Studien zu Konrads von Würzburg Partonopier und Meliur. Bern: Haupt, 1977. (Sprache und Dichtung 26).

Winst, Silke: Vergossenes Blut und gewonnene Identität. Gewalt und Vergesellschaftung in literarischen Texten um 1200. In: Heimann, Heinz-Dieter (Hg.): Weltbilder des mittelalterlichen Menschen. Berlin: Weidler, 2007. (Studium litterarum 12). S. 77-111.

Witthöft, Christiane: Selbst-loses Vertrauen? Probleme der Stellvertretung im 'Engelhard' Konrads von Würzburg und im 'Nibelungenlied'. In: Frühmittelalterliche Studien 39, 2005. S. 387-409.

Worstbrock, Franz Josef: Der Tod des Hercules. Eine Problemskizze zur Poetik des Zerfalls in Konrads von Würzburg „Trojanerkrieg“. In: Haferland, Harald (Hg.): Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit. München: Fink, 1996. (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 19). S. 273-284.

Wyss, Ulrich: Partonopier und die ritterliche Mythologie. In: Mück, Hans-Dieter; Müller, Ulrich (Hg.): Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft. Band 5. Wiesbaden: Reichert, 1988/1989. S. 361-372.

Zacke, Birgit: Die Gelegenheit beim Schopfe packen: über Ursachen und Lösungen von Konflikten in Konrads von Würzburg „Heinrich von Kempten“. In: Heimann, Heinz-Dieter (Hg.): Weltbilder des mittelalterlichen Menschen. Berlin: Weidler, 2007. (Studium litterarum 12). S. 191–208.

12. Anhang

12.a. Abstract

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit den Themen Tod und Trauer im Werk Konrads von Würzburg. Für die Bearbeitung werden ausgewählte Texte des Autors herangezogen: „Partonopier und Meliur“, „Das Herzmaere“, „Heinrich von Kempten“, „Der Schwanritter“, „Engelhard“, „Silvester“, „Alexius“ und „Pantaleon“. Dieses Textkorpus verdeutlicht, dass Aspekte von Tod und Trauer durchgehend Erwähnung finden, und häufig sogar eine zentrale Rolle spielen.

Zu Beginn der Arbeit werden Begrifflichkeiten von Tod und Trauer in den Primärtexten erfasst. Betrachtet wird weiterhin die narrative Darstellung der Themen und ihre Einbettung in den Textkontext. Darüber hinaus finden Gattungskonventionen bei der Analyse Beachtung.

Intertextuelle Vergleiche innerhalb des Korpus zeigen eine große Vielschichtigkeit. Konrad von Würzburg verarbeitet Aspekte mit einer großen erzählerischen Offenheit, wenngleich sich gewisse Differenzen finden, insbesondere im Hinblick auf geistlich geprägte Texte im Unterschied zu weltlichen Werken. In Verbindung mit religiösen Texten wird die Bedeutung des Todes als ein zentrales Spezifikum des Christentums und dessen Einfluss auf die Werke Konrads betrachtet. Erbfälle und Erbproblematiken werden, wie auch der Aspekt der Todesangst, sowohl in weltlichen als auch geistlichen Texten beleuchtet. In allen Genres zu finden ist die Darstellung von Verlusttrauer. Aspekte von Todesurteilen und Tötungen als Entscheidungs- oder Durchsetzungsmittel sind überwiegend in weltlichen Texten auffindbar und werden in diesem Kontext bearbeitet. Die Suche nach dem Aspekt des Suizids erfolgt wiederum sowohl in geistlichen als auch in weltlichen Texten. Mit dem Themenkomplex „Tod und Minne“ schließt die Arbeit.

12.b. Lebenslauf

Persönliche Angaben:

Name: Martina Wutscher
Geburtsjahr: 1991
Geburtsort: Linz

Ausbildung:

1997 - 2001 Volksschule 21, Tungassingerstraße 23, Linz
2001/02 - 2009 Bundesrealgymnasium Landwiedstraße 82, Linz
Juni 2009 Matura mit ausgezeichnetem Erfolg
2009/10 - 2013 Bachelorstudium Geschichte (Abschluss mit Auszeichnung, am 16.7.2013)
2009/10 – 2011/12 Bachelorstudium Deutsche Philologie (Abschluss mit Auszeichnung, am 2.2.2012)
Februar 2014 Absolvierung des Erasmus Intensivprogramms:
Ideen- und Erfahrungswelten in der deutschen Literatur des
Mittelalters und der Frühen Neuzeit
seit 2012 Masterstudium Deutsche Philologie