

Burkhardt KRAUSE (Karlsruhe)*

„SI NE TET NIHT ALSE EIN WÎB”
VIRGINITÄT UND MILITANZ IN DER MITTELALTERLICHEN LITERATUR¹

„Wer ledig ist, der sorgt sich um die Sache des Herrn, nämlich wie er dem Herrn gefällt; wer aber verheiratet ist, der sorgt sich um die Dinge der Welt, nämlich wie er der Frau gefällt.”
(Paulus, 1. Kor. 7, 32 f.)

„Magis flendum quam ridendum.” (Hugo von Sankt Victor über die Ehe)

„Καλον ανθρω γυναικος μη απτεσθαι.”

Für Sabine und Souki

1 *Virginität als Lebensform.*

„Eine reine Jungfrau vollbringt jedwedem Herrliche auf Erden, wenn sie der ird'schen Liebe widersteht.” Solchermaßen emphatisch umschreibt Friedrich Schiller die alte und würdige christliche Formel *fortitudo et virginitas*, meint die Gewißheit, dass eine machtvolle Stärke in der Jungfräulichkeit liege, oder sich doch aus ihr entfalten kann: Eine Kraft des Geistes, des Willens, doch eine auch des Leibs. Weniger gewinnend als Schiller äußert sich zunächst Søren Kierkegaard (bzw. sein Erzähler Johann) im *Tagebuch des Verführers* über die Jungfräulichkeit. Er ist prinzipiell von der – anthropologisch gemeinten – Einsicht überzeugt, ein Mann könne niemals so grausam „wie ein Weib” sein.² Gleichwohl erweist er nur wenig später der jungfräulichen Göttin und Jägerin Diana seine Reverenz. Sie war, sagt er, stets sein ‚Ideal’, wobei ihn vor allem ihre „absolute Sprödigkeit” immer sehr

¹ Der Aufsatz nimmt Passagen eines Kapitels meiner unveröff. Habilitationsschrift *Subjektivität – Leiblichkeit – Lebensform* (Mannheim 1991) auf, das auch einem Vortrag „Streitbare Jungfrauen in der mittelalterlichen Literatur” im Januar 1997 an der Universität Mannheim zugrunde lag. Da und dort wurde er bibliographisch ein wenig ergänzt.

² S. Kierkegaard, „Das Tagebuch des Verführers”, in: S. Kierkegaard, *Entweder – Oder*. Unter Mitwirkung v. N. Thulstrup u. d. Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft hrsg. v. H. Diem u. W. Rest, München 1975, S. 505.

beeindruckt und beschäftigt habe.³ Sicherlich würde er sich nicht in sie verlieben wollen, ebenfalls würde er sich hüten, sie beim Baden zu belauern – und er weiß natürlich warum. In der antiken Mythologie repräsentiert Diana (bzw. Artemis) die mustergültige unnahbare, starke *virgo*. In unberührten Wäldern (*Diana nemorensis*), jenseits der Gesellschaft, deren verbindlichen Gesetzen und Normen verborgen lebend, verteidigt sie ihre Virginität leidenschaftlich, unnachgiebig und kriegerisch. Guten Grundes wurde sie *styganor* (männerhassend) und *androdaiktos* (männermordend) genannt. Als die olympische Artemis der griechischen Mythologie schreckt sie nicht einmal davor zurück, die jungfräuliche Nymphe Callisto, eigentlich die ihre liebste Begleiterin, ohne jegliches Erbarmen niederzustrecken, hatte die sich doch dem verkleideten Zeus hingegeben und von ihm schwängern lassen.⁴

Für Kierkegaard impliziert Jungfräulichkeit freilich eine abgrundtiefe, wenn nicht skandalöse Abweichung der Frau von ihrer eigentlichen Natur. Eine Jungfrau, meint er, könne kein konkretes Leben annehmen, sie bleibe gewissermaßen *unsichtbar*. Die von Diana / Artemis repräsentierte ‚typische‘ jungfräuliche Unnahbarkeit sei mit der absoluten Hingabe, die des „Weibes Sein“ *eigentlich* (= d.h. ontologisch und sozial) bestimmen sollte, völlig unvereinbar, sofern alles seine richtige Ordnung hat. Und diese will, neben anderem, dass „das Weib (...) Substanz, der Mann Reflexion (ist).“ Kierkegaard gibt damit (noch 1843) aristotelische und, *cum grano salis*, mittelalterliche, etwa isidorische oder thomanische Anthropologie bzw. Ontologie, die eine der Unterordnung der *Substanz/Materie* unter die *Reflexion/Geist* ist, wieder. In seinem Verständnis transgrediert Jungfräulichkeit die ontologisch sinnvoll und richtig etablierte und daher konsequenterweise

³ Kierkegaard, loc. cit., S. 505.

⁴ Eine andere Version des Mythos berichtet, dass Artemis Kallisto in eine Bärin verwandelte, als sie beim Baden deren Schwangerschaft bemerkte. Diese Variante ist insofern aufschlußreich, weil sie auf einen verbreiteten Kult der Artemis bzw. auf einen Ritus verweist, in dem junge Mädchen vor ihrer Heirat „für die Artemis (...) die Bärin spielen“. P. Vidal-Naquet, *Der schwarze Jäger. Denkformen und Gesellschaftsformen der griechischen Antike*, Frankfurt u. New York 1989, S. 142 f. So auch P. Ovidius Naso, *Metamorphosen*. Lat.-Deutsch, üs. u. hrsg. v. M. v. Albrecht, Stuttgart 1994, II, 409 ff. Zu Artemis vgl. H. J. Müller ‚*Asia minor*‘. *Wiege Europas*, Hamburg 1963, insbes. S. 175 ff. Der Patriarch Homer hat sich in der *Ilias* übrigens wenig schmeichelhaft über Artemis ausgelassen. Vgl. XXI. Gesang, v. 483 ff.

sozial unbestreitbar verbindliche Ordnung der Geschlechter, indem sie *bei sich* und somit *abstrakt* bleibt.⁵ Sich dem ewigen Gesetz des Paares, mithin der Prokreation als dessen ureigenster Pflicht und *telos* verschließend, die Grenzen ihres Geschlechts überschreitend, lehnen sich Jungfrauen gegen das Gesetz der Geschlechterordnung auf. Virginität verleiht ihnen eine Art Neutralität, befindet John Bugge, der in diesem Zusammenhang ausdrücklich von ‚Deontologisierung’ spricht.⁶

Aus einem „abgelegenen philologischen Winkel” bringt Kierkegaard noch eine, indes nurmehr „dunkle” Nachricht über Diana bei. Sie behauptete ihre Jungfräulichkeit so standhaft, weil sie sich an die „entsetzlichen Geburtsschmerzen”⁷ ihrer Mutter erinnerte. Ein gewichtiges Wort aus Euripides’ *Medea* zitierend, zeigt der Philosoph viel Verständnis zumal für diesen Grund der sich dauerhaft versagenden Göttin. Auf einen in der Antike häufiger herangezogenen Vergleich anspielend, würde auch er „lieber dreimal in den Krieg ziehn als einmal Mutter werden.”⁸

Demnach liegt für Kierkegaard der maßgebliche Grund, Virginität als Lebens- bzw. Daseinsform zu wählen darin, nicht nur die Ehe als Erfüllung politischer, kultureller und gesellschaftlicher Normen des ‚richtigen Lebens’, sondern zugleich die mit ihr unvermeidlich verbundene Pflicht zurückzuweisen, sie im Leibe vollziehen zu müssen, um schließlich unter Schmerzen Nachkommen für den Fortbestand der Gesellschaft und des familiären Erbes zu gebären.

Vor solchen profanen Sorgen und Pflichten ist allein das jungfräuliche

⁵ Bei Gregor von Nyssa steht in diesem Zusammenhang verschiedentlich der aus Platons *Phaidon* übernommene Ausdruck „ἐφ’ ἑαυτῆς” (= „bei sich”), womit das philosophische Leben bzw. – in christlichem Verständnis – das jungfräuliche Leben gemeint ist. Vgl. a. S. Elm, ‘*Virgins of God*’. *The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994, S. 44 f.

⁶ Vgl. J. Bugge, *Virginitas: An Essay in the History of a Medieval Ideal* (= International Archives of the History of Ideas, ser. min. 17), The Hague 1975.

⁷ Kierkegaard, loc. cit., S. 510.

⁸ Kierkegaard, loc. cit., S. 510. Er bezieht sich auf Euripides *Medea*, 249 f., wo Medeas Worte wiedergegeben werden, sie würde lieber „dreimal hinter dem Schild” stehen, als einmal gebären. Vgl. a. N. Loreaux, „Le lit, la guerre”, in: *L’homme* 21, 1981, S. 37 ff. Kallimachos schildert Artemis, wie sie auf ihres Vaters Schoß sitzt und ihm erklärt, warum sie für immer Jungfrau bleiben will.

Leben gefeit,⁹ kommentiert Marie O. Métral in einer Gegenüberstellung von jungfräulicher und ehelicher Lebensform und den ihnen zugeschriebenen Charakteristika bzw. Tugenden.¹⁰ Jungfräulichkeit verbürge Autonomie; die Ehe will Unterwerfung; Jungfräulichkeit ist Freiheit, die Ehe Knechtschaft. Virginität ist Glück, das Gute, und sie ist *Sein*; die Ehe Unglück, das weniger Gute, das Werden.¹¹ Überdies ist die Ehe stets mit Angst verbunden, um den Mann / die Frau, die Kinder.

Es soll nunmehr eine kulturelle Konfiguration bzw. Fiktion in einigen Zügen nachgezeichnet werden, in der sich die Elemente sexuelle Enthaltensamkeit, Militanz, Kraft, Autonomie usf. zu einem machtvollen, von Bewunderung, Befremdung bis hin zum verächtlichen volkstümlichen ‚Mannweib‘, gar ‚Flintenweib‘ und dessen „amazonenhaften Neigungen“ (R. Krafft-Ebing)¹² ausgespannten Muster zusammenschließen. Es geht um dauerhafte und gleichsam ‚absolute‘ (weniger um temporäre¹³) Virginität / *castitas* und der ihr in besonderer Intensität eignenden bzw. zugeschriebenen kämpferisch-streitbaren *mentalité* bei einigen Protagonistinnen und Protagonisten der mittelalterlichen laikalen Literatur. Nur am Rande werden dabei die *virgines Deo dicatae* gestreift.

Charakterisiert Virginität einen spezifischen Helden- bzw. Heldinentypus (im Sinne des *hero pattern*), liegt ihr eine eigentümliche Vorstellung von heldischer Idealität zugrunde? Gibt es Anhaltspunkte, dass

⁹ M. O. Métral, *Die Ehe. Analyse einer Institution. Mit einem Vorwort von Philippe Ariès*, Frankfurt a. M. 1981, S. 50 f.

¹⁰ Dazu Mt 13, 8 und Mk 4, 8.

¹¹ M. O. Métral, loc. cit., S. 31. Vgl. a. K. Thraede, „Augustin-Texte aus dem Themenkreis ‚Frau‘, ‚Gesellschaft‘ und ‚Gleichheit‘“, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 22 (1979), S. 70-95, S. 87 (Zum Elend der Ehe).

¹² Vgl. R. v. Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis. Mit Beiträgen v. G. Bataille u.a.*, München 1984, S. 302 u.ö.

¹³ Unter temporärer Virginität wäre der prämaritale Verzicht auf die Kohabitation zu verstehen, der in der griechischen wie römischen Gesellschaft wie auch im Judentum hoch geschätzt wurde. Die von Augustus erlassene *Lex Iulia (Lex Iulia de maritandis ordinibus)* ist ein überzeugendes Beispiel v.a. dafür, wie eng die Ehre (*honor*) mit der *patria potestas* und mit dem Schutz der *virginitas* unverheirateter Mädchen verknüpft war. Vgl. dazu z.B. Mary F. Foskett, *Virgin Conceived. Mary and Classical Representations of Virginity*, Bloomington 2002, S. 53.

eheliche Bindungen, im besonderen Vater- bzw. Mutterschaft, mit der Lebensform des Kampfes und der Rolle des Kriegers (der Kriegerin) im Grunde nicht miteinander vereinbar sind? Können nur diejenigen tatsächlich gute und erfolgreiche Kämpfer (bzw. Kämpferinnen) sein, die ‚jungfräulich‘ leben oder, anders formuliert, die im Sexuellen und seinen Ansprüchen gründenden Bindungen zurückweisen? Gibt es signifikante Beziehungen zwischen *Virginität* und einer betont kämpferischen, militanten *mentalité*, bei Männern wie bei Frauen?

Vielfältiges literarisches wie kulturgeschichtliches / ethnologisches, im Besonderen mythologisches Material scheint dafür zu sprechen. Es setzt freilich ein komplexes System kultureller und religiöser Vorstellungen bzw. Präsentationen dieser Lebensform bzw. -haltung voraus. Sie haben in (modernen) säkularisierten Gesellschaften mit ihren Auffassungen vom Zölibat oder, abseits dogmatisierter religiöser Überzeugungen und den Verpflichtungen auf sexuelle Enthaltsamkeit, von Jungfräulichkeit, Keuschheit, Reinheit usf., grundsätzlich oder doch in mancherlei Hinsicht andere soziale und kulturelle Bedeutungen angenommen und das historisch-kulturelle Verständnis für dieses eigenwillige Lebensszenario in vormodernen Gesellschaften entscheidend verändert. Dies gilt vornehmlich im Blick auf die einseitige Fixierung von Jungfräulichkeit und die mit ihr verbundenen Assoziationen auf das Sexuelle. Ein solch enger Blickwinkel lässt z. B. den herausragenden Aspekt außer Acht, dass im jungfräulichen Leben „um des Himmelreiches willen“ (Mt 19,12), eine eminente *soziale* Chance lag. Sie haben viele Frauen, zumal während der religiösen (und durchaus revolutionär zu nennenden) Aufbruchsbewegung seit dem 12. Jahrhundert, indes auch schon früher in der Spätantike, als eine inständig ersehnte Möglichkeit der Emanzipation von ehelichen Zwängen und zugleich als alternative, Autonomie, wenn nicht sogar Gleichheit verheißende Lebensform für sich ergriffen.¹⁴

Das christliche Ideal der Virginität bzw. *castitas* wurde von Anfang an als ein, zunächst ausschließlich Männern zubestimmtes, exklusives Ideal der

¹⁴ Auch in der Antike wurde der Verzicht auf die Ehe von Frauen als Chance begriffen, weil sie den Zugang zu einem Priesteramt oder dem Tempeldienst ermöglichte, wenn auch nur für begrenzte Zeit. Vgl. M. L. Lefkowitz, *Die Töchter des Zeus. Frauen im alten Griechenland*, München 1995, S. 153. Vgl. a. S. Elm, loc. cit., passim; ausführlich P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988.

Reinheit und *Unversehrtheit* (*integritas*) gepriesen. Ambrosius, Methodius, Cyprian, Tertullian, Augustinus u.a. brachten euphorische Lobeshymnen auf sie aus. Vor allem ist es eines kämpferischer *Stärke*, der *Inkorruptibilität*, ja der *Unsterblichkeit*.¹⁵ Dieser einzigartig gnadenreiche Status eignet ihr freilich nicht allein deshalb, dass sie begrenzt im Fleische gewahrt wird, nur – und womöglich noch eigennützige – Verweigerung oder lediglich gehorsame Befolgung eines Befehls ist (wie der Apostel Paulus kritisch anmerkt), sondern dadurch, dass sie eine bewusste, frei getroffene Willensentscheidung, das Gelübde, für die Entsagung leiblicher und anderer weltlicher Freuden und Lüste voraussetzt.¹⁶ Nur der willentliche, bewusste Verzicht lässt alle Energien und die konzentrierte, von jeglichen Behinderungen durch weltliche Dinge und Alltagsgeschäfte ungestörte Aufmerksamkeit auf den Dienst am Herrn, der Kirche oder Marias zuwenden.¹⁷ Die Ablehnung der Sexualität, speziell des *carnale commercium* in der Ehe,¹⁸ war längst nicht immer maßgeblicher Antrieb für viele Frauen (und Männer), sich für Lebensform und Lebensweise

¹⁵ Vgl. *De doctrina Christiana*, die sich u. a. auf Cyprians *De Habitu Virginum* (3 u. 33) und Ambrosius' *De Virginitate* (2.2. 7-8) bezieht. Jungfrauen seien „ad omnem tolerantiam fortes“. Augustinus, *De doctrina Christiana*, ed. and transl. by R. P. H. Green, Oxford 1995, S. 261. Vgl.a. ausführlich das *Speculum Virginum*, üs. u. eingel. v. J. Seyfarth (= *Fontes Christiani* Bd. 30/1-3), Freiburg/Br. 2001, insbesondere Bd. III, Buch IX, S. 719-839.

¹⁶ Der Gesichtspunkt freier Willensentscheidung, nicht die schiere gehorsame Handlung, ist vor allem hervorzuheben. Gregor von Nyssa war einer der ersten, die den Gedanken an ein „Jungfräulichkeitsgelübde Mariens vertreten“ haben. Vgl. *Handbuch der Marienkunde*, hrsg. v. W. Beinert u. H. Petri, Regensburg 1984, S. 111.

¹⁷ Vgl. I Kor. VII, 35; I Kor. VII, 32, 34; I Kor. VII, 26-31. Methodius sieht in der perfekten Virginität den von Gott gewollten sechsten Zustand einer Entwicklung, die den Menschen dem Himmel näherbringt. Vgl. A. Nygren, *Agape and Eros. The Christian Idea of Love*, Chicago 1982, S. 418 (Anm. 4). Hildegard von Bingen bemerkt: „Das sind die Jungfrauen, Märtyrer und übrigen Gottesverehrer, die mit aller Anstrengung das Irdische mit Füßen treten und das Himmlische ersehnen (...) In großer Tugendstärke verlassen sie (...) die eitlen Trugbilder und halten mit einem gerechten Leben an der Heiligkeit fest.“ Hildegard von Bingen, *Scivias. Wisse die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit*. Übers. u. hrsg. v. A. Ph. Brück OSB, Augsburg 1990, S. 304.

¹⁸ Vgl. R. Kottje, „Ehe und Eheverständnis in den vorgratianischen Bußbüchern“, in: W. van Hoecke u. A. Welkenhuysen (Hrsg.), *Love and Marriage in the twelfth Century*, Löwen 1981, S. 18-40; R. Weigand, „Liebe und Ehe bei den Dekretisten des 12. Jahrhunderts“, in: W. van Hoecke u. A. Welkenhuysen (Hrsg.), loc. cit., S. 41 ff.; Ch. Brooke, *The Medieval Idea of Marriage*, Oxford 1989.

der *virginitas* zu entscheiden. Begriff und Wesen des Jungfräulichen müssen wesentlich weiter gefaßt werden, als es eine geläufige, eng gefaßte biologische bzw. medizinische Definition nahelegt. Jungfräulichkeit meint in mittelalterlichen Vorstellungen nicht eingeschränkt sexuelle Unerfahrenheit oder nur den Verzicht auf Sexualität, sondern, was sogar entscheidender ist, für Frauen die *Freiheit* von der Ehe. Sie wies ihnen einen sonst kaum möglichen Weg, sich der Subordination unter die Macht der Männer in einer patriarchalisch-androzentrischen, andronormativen Gesellschaft erfolgreich zu widersetzen. „The word virgin means ‚belonging-to-no-man‘.“¹⁹ Marina Warner erinnert mit dem Hinweis auf ein namhaftes historisches Beispiel daran, dass die englische Königin Elisabeth I. nicht etwa deshalb als ‚Jungfräuliche Königin‘ titulierte wurde, weil sie keine Liebhaber gehabt hätte, sondern weil sie „nicht unterjocht oder besessen werden konnte.“²⁰ Jungfräulichkeit umfasst entschieden mehr als die leibliche Unversehrtheit an der scheinbar allein entscheidenden Stelle, worauf beispielsweise Thomas von Aquin mit aller Bestimmtheit hinweist: „Videtur, quod virginitas non consistat in integritate carnis: dicit enim August. in lib.de Nupt. et Concupisc. (...), quod ‚virginitas est in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio‘: sed meditatio non pertinet ad carnem; ergo virginitas non consistit in carne.“²¹

¹⁹ N. Hall, *The Moon and the Virgin. Reflections on the Archetypal Feminine*, New York 1980, S. 11. Zur strikten Weigerung, eine Ehe einzugehen, vgl. die eindrucksvolle, wenn auch von überspannter Leidensbereitschaft geprägte Rede der Meiertochter in Hartmanns von Aue *Der Arme Heinrich*, Mhd./Nhd., übers. v. S. Grosse, hrsg. v. U. Rautenberg, Stuttgart 1993, v. 756 ff.

²⁰ M. Warner, *Maria. Geburt, Triumph, Niedergang – Rückkehr eines Mythos?* München 1982, S. 74. Ausführlich H. Nette, *Elisabeth I.*, Reinbek 1982, S. 32 ff. Elisabeth wurde freilich auch bezichtigt, eine „Hure“ zu sein. Vgl. dazu A. Karnein, „Mechthild von der Pfalz as Patroness: Aspects of Female Patronage in the Early Renaissance“, in: *Mediaevalia et Humanistica* 22, 1995, S. 141-170.

²¹ Vgl. Divi Thomae Aquinatis, *Summa Theologica. Editio Altera Romana ad emendatiores editiones impressa et noviter accuratissime recognita*, Romae MDCCCXCIV, IV, qu. CLII, art. I, S. 978 f. Dieser Aspekt war nicht zuletzt hinsichtlich Vergewaltigungen von größter Bedeutung. Augustinus beharrte in *De civitate Dei* darauf, dass Jungfrauen durch die sexuelle Gewalt von Männern nicht in ihrem „Leib“ und ihrer Keuschheit geschändet werden, sofern dass die „erlittene Vergewaltigung“ unfreiwillig (sic!) geschieht. Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat (De civitate Dei)*, Buch 1 bis 10. Aus d. Lat. übertr. v. W. Thimme, eingel. u. komm. v. C. Andresen, 2. Aufl. München 1985, Buch I, 18, S. 33 ff. Zur zweifachen Heiligkeit von Leib und Geist vgl. Paulus 1. Kor. 7-24. Es ist also zwischen physischer und

Es ist für eine Erkundung des Themas angeraten, mittelalterliche Auffassungen von Sexualität nicht modernen, zur Genitalisierung des Sexuellen neigenden Vorstellungen zu assimilieren. Nicht nur Caroline Walker Bynum mahnt zurecht zu Differenzierungen: „Medieval images of the body have less to do with sexuality than with fertility and decay.“ Für mittelalterliche Ansichten von geschlechtlicher Identität sei es eher charakteristisch, dass sich die heute geltenden eindeutigen, v.a. biologischen-sexuellen Kategorien des Mann- und Frauseins zuweilen vermischten.²² Ebenso empfiehlt Bynum, sich nicht vorschnell auf den allzu nahe liegenden Gedanken einzulassen, es würde Sexualität als ein anthropologisches ‚Universal‘ keinen historischen bzw. kulturellen Differenzierungen unterliegen.²³ In der Tat belegen vormoderne medizin- und sexualgeschichtliche Vorstellungen von der biologischen / anatomischen Beschaffenheit der Geschlechter, dass noch selbst das Biologische – als das vermeintlich ‚Objektive‘, scheinbar unveränderlich (natürlich) Gegebene – nachhaltig von *kulturell* und *sozial* generierten Repräsentationen des Leibes bestimmt und

psychischer Virginität zu unterscheiden. Vgl. J. Cadden, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science, and Culture*, Cambridge 1993, v.a. S. 260 ff.; ebenso K.C. Kelly, *Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages*, London u. New York 2000, etwa S. 17 ff. u. 40 ff.

²² Vgl. C. Walker Bynum, „The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages“, in: *Fragments for a History of the Human Body, Part One*, ed. by M. Feher with R. Nad-daff and N. Tazi, New York 1989, S. 161-219, S. 162; *dies.*, „The Body of Christ in the Later Middle Ages: A Reply to Leo Steinberg“, in: *dies.*, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1992, S. 79-117. Die Transgression des eigenen Geschlechts ereignet sich häufig in sogenannten liminalen Situationen. Vgl. *dies.*, „Women’s Stories, Women’s Symbols: A Critique of Victor Turner’s Theory of Liminality“, in: *Fragmentation and Redemption*, loc. cit., S. 27-51; *dies.*, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Los Angeles and London 1982. Vgl. a. E. Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indianapolis 1994.

²³ „Twentieth-century readers and viewers tend to eroticize the body and to define themselves by the nature of their sexuality. But did medieval viewers? For several reasons, I think we should be cautious about assuming that they did. Medieval people do not, for instance, seem to have defined themselves by sexual orientation. (...) Nor did medieval people understand as erotic or sexual a number of bodily sensations which we interpret that way.“ C.W. Bynum, *Fragmentation and Redemption*, loc. cit., S. 85 f. Kritisch M. Rubin, „Der Körper der Eucharistie im Mittelalter“, in: *Gepeinigt, begehrt vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, hrsg. v. K. Schreiner u. N. Schnitzler, München 1992, S. 25-40, S. 28 f.

überformt, ja oft in die Rolle eines Epiphänomens gedrängt wurde²⁴ (selbst wenn höfische Dichter – wie beispielsweise im *Roman de la Rose* –, überwiegend aber theologische Autoritäten mit innigster Abscheu vor den Sünden gegen die Natur [*para physin / contra naturam*] bei jenen warnten, die vergessen „als was sie geboren sind“). Sie prägten die Wahrnehmung der Geschlechter nicht definitiv aufgrund biologisch-anatomischer Merkmale. Thomas Laqueur hat wohl nicht durchweg präzise, doch im Wesentlichen plausibel dargelegt, wie sehr die medizinischen Auffassungen vom männlichen und weiblichen Leib noch bis ins 18. Jahrhundert von dem durch Aristoteles, Galenos u.a. begründeten Konzept des „einen Geschlechts“, das heißt vom normativen *männlichen* Leib her, dominiert wurden. Er hat konstatiert, dass der „Körper viel weniger stark durch die Kategorien des *biologischen Unterschieds* gefesselt ist, als es nach dem 18. Jahrhundert geschehen sollte.“²⁵

2 Jungfräulichkeit, Intaktheit und Kraft.

Anschauungen über essentielle, gewissermaßen synergetische Verbindungen zwischen Jungfräulichkeit / Keuschheit, Kraft und Mut finden sich in vielen, auch nichtchristlichen Kulturen. Sie gehen auf eine weitverbreitete Konfiguration zurück, die insbesondere seit dem frühen Christentum (bzw. der jüdischen Religion) eine spezifische Ausprägung erfahren hat, ohne dass ihnen zugrundeliegende archaische Überzeugungen – etwa von der *pollutio* und bestimmten Reinheitsregeln, wie sie z.B. das dritte Buch Mose (*Leviticus*) enthält – gänzlich verloren gegangen wären. Der Anthropologe Bronislaw Malinowski konnte sie beispielsweise bei den Trobriandern

²⁴ Vgl. R. Gildemeister, „Die soziale Konstruktion der Geschlechtlichkeit“, in: *Feministische Vernunftkritik. Ansätze und Traditionen*, hrsg. v. I. Ostner, K. Lichtblau, Frankfurt u. New York 1992, S. 220-239.

²⁵ Th. Laqueur, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt u. New York 1992, S. 125 (H. d. m.). Eine der radikalsten Kritiken an der biologischen Fundierung der Geschlechterdifferenz formuliert Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York and London 1990. Sie geht so weit zu sagen, dass selbst die biologische Geschlechtlichkeit (= *sex*) mit ihren nun wahrhaftig nicht zu übersehenden leiblichen Unterschieden ein kulturelles Konstrukt, eine Fiktion sei. Biologische / anatomische Geschlechtlichkeit, meint Butler, habe mit weiblicher bzw. männlicher Identität und ihrer Entwicklung nichts zu tun.

belegen. Um die *sozio-kulturelle* Konfiguration Jungfräulichkeit in der Perspektive des *hero pattern* von ihren frühen (archaischen) Grundzügen her besser zu verstehen, empfiehlt es sich, kurz in der Vorstellungswelt der griechischen Antike, ihrer Mythen und Riten zu bleiben.

Was das europäische kulturelle Erbe angeht, ist der Zusammenhang von dauerhafter bzw. temporärer Virginität und Formen der Militanz in der griechischen Kultur reichhaltig vorgeprägt. Mit am wirkungskräftigsten in den gynaikokratischen Vorstellungen des freilich bereits von Homer, der die Amazonen zweimal erwähnt, in die historische Vorzeit versetzten Amazonenmythos;²⁶ sodann im polymorphen Mythos und Kult der stierhodenbehängenen Artemis, dieser merkwürdig changierenden, ambivalent charakterisierten keuschen Beschützerin der Kinder und oftmals gnadenlosen Göttin der Jagd, der abgelegenen Wälder und Berge jenseits der zivilisierten – männlich dominierten und männlich definierten – Welt der *poleis*.

Homer berichtet in der *Ilias* vom vorübergehend existierenden Frauenstaat – und ebenso kurzfristigen Zölibat – auf Lemnos mit seiner jungfräulichen Königin Hypsipyle. Dieser Mythos scheint seinen Ursprung in einem anfangs harmlos anmutenden Umstand zu haben, dem ominösen üblen Geruch der Frauen (*dysodía*), einer Strafe der zornigen Aphrodite (der aber vermutlich durch üppigen Genuß von Knoblauch hervorgerufen wurde).²⁷ Die vom lemnischen Ritus geforderte sexuelle Enthaltsamkeit der Frauen kulminierte in einem grauerregenden Kampf der Geschlechter: Sämtliche Männer Lemnos', mit Ausnahme des von seiner Tochter Hypsipyle verborgenen Königs, wurden in einer einzigen Nacht in schauderhaftem Schlachten von

²⁶ Vgl. kritisch U. Wesel, *Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1980. Zum Amazonenmythos v.a. S. 55 ff. Ausführlich P. Samuel, *Amazonen, Kriegerinnen und Kraftfrauen*, München 1979.

²⁷ Die Frauen mussten/wollten sich des Geschlechtsverkehrs enthalten und deshalb ihre Männer von sich fern halten. Walter Burkert leitet eine Erklärung für den üblen Geruch vom athenischen Skira-Fest ab: „Nach Philochoros haben die Frauen in Athen am Skira-Fest Knoblauch gegessen, weil sie sich des Geschlechtsverkehrs enthielten: da wollten sie nicht nach Salben duften.“ W. Burkert, „Neues Feuer auf Lemnos. Über Mythos und Ritual“, in: W. Burkert, *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1990, S. 67. Vgl. a. Burkert, loc. cit., S. 68. Aristophanes lässt die Frauen während des Skira-Fests die Errichtung einer Weiberherrschaft aushecken. Die Furcht vor der Errichtung von *gynaikokratoumenoi* muss ist weit verbreitet gewesen.

ihren Frauen hingemordet. Hatten sie sich doch, den abstoßenden Geruch ihrer Frauen scheuend, leichtfertig und häuslich gewährter Lust entbehrend, thrakischen Sklavinnen hingegen.²⁸ Gewisse, hier nicht zu beachtende Ähnlichkeiten weisen die jährlichen Thesmophorien auf, das in Griechenland am weitesten verbreitete Fest für Demeter und Persephone bzw. Kore (= Jungfrau / Mädchen), zu dem nur Frauen zugelassen waren. Während des Rituals waren sie streng gehalten, „ihre Ehemänner (zu) meiden“²⁹ und um Demeter zu trauern. Für seinen Ablauf spielten Antiaphrodisiaka (wie der Geruch von Weidenruten und verwesendem Schweinefleisch, das mit Saatkörnern in der Erde vergraben wurde) eine konstitutive Rolle. Am dritten Tag mündete der bis dahin wohlgeordnete Verlauf des Ritus in eine orgiastische Feier der Obszönitäten, des Grotesken und ausgelassener Spiele.³⁰

An diesen bloß knapp skizzierten Ereignissen ist als signifikantes Merkmal hervorzuheben, dass die Selbstbehauptung der Frauen offenbar unverzichtbar mit der Verweigerung sexuellen Verkehrs verbunden war, wengleich nur temporär durch die (rituell geforderte) Aufhebung bzw. Negation der Gemeinschaft mit ihren Ehemännern bzw. Männern überhaupt. Allein damit beweisen die Frauen *Stärke*. Andererseits wurde durch den Ritus die Normalität der Beziehungen und Konventionen des alltäglichen Lebens wieder dauerhaft für die Zukunft gefestigt.³¹ Dennoch gilt, dass nur durch die „Verweigerung der Normalität von Fruchtbarkeit, Geschlechtsverkehr und Schwangerschaft, (...) sich die Frauen reichlicher Normalität (versichern); nur

²⁸ Wiederum Burkert, „Neues Feuer auf Lemnos“, loc. cit., S. 60-76; M. Detienne, „The Violence of Wellborn Ladies: Women in the Thesmophoria“, in: M. Detienne and Jean-Pierre Vernant (eds.), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago and London 1989, S. 129-147.

²⁹ Vgl. K.-P. Koepping, „Unzüchtige und enthaltsame Frauen im Demeterkult. Kritische Anmerkungen zur strukturalistischen und psychoanalytischen Interpretation griechischer Mythen und Riten“, in: *Die wilde Seele. Zur Ethnopschoanalyse von Georges Devereux*, hrsg. v. H.P. Duerr, Frankfurt a. M. 1987, S. 85-123.

³⁰ Vgl. Koepping, loc. cit., S. 114 ff. Das römische Fest der *Virgines Vestales* zeigt viele Übereinstimmungen mit den Thesmophorien. Vgl. Burkert, „Neues Feuer auf Lemnos“, loc. cit., S. 69. Vgl. jüngst R. Sennett, *Fleisch und Stein. Die Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation*, Berlin 1995, S. 88 ff.

³¹ Vgl. Koepping, loc. cit., S. 93.

durch Verweigerung werden sie sich ihrer eigentlichen Natur bewusst.³² Durch die Negation ihrer Rolle erfahren sie deren sonst verbindliche, allein akzeptierte Normativität. Das heißt, dass sie im ‚normalen Leben‘ auf nichts anderes als genau darauf verpflichtet waren, die Rituale schließlich Affirmationen des Normalen durch kurzfristig gestattete Abweichungen von der Normalität darstellten. Gleichwohl fällt auf, dass in der rituellen, zum Exzessiven eskalierenden Entmachtung des Alltags mit seinen ihn bestimmenden Regeln – zumindest in der mythologischen Phantasie – „die Trennung der Geschlechter geradezu zum Krieg gesteigert“³³ wird.

Aus diesem militant-martialischen Kontext erhellt ein weiteres wiederkehrendes Element, nämlich die bis zur Kastration³⁴ und Totschlag sich aufgipfelnde Gewalttätigkeit von Frauen gegen Männer. Das *eigentliche*, sozusagen tiefenstrukturelle Thema der Rituale scheint also der *Geschlechterkampf* gewesen zu sein – und sein ferner ‚historischer‘ bzw. mythologischer Hinter- und Untergrund womöglich die Ablösung bzw. der Untergang des Matriarchats.

3 *Parthenoi und Pseudoparthenoi.*

In aufschlussreichen Ausführungen über die Initiationen von Mädchen und Jungen, die sich u.a. auf einen von Herodot mitgeteilten Ritus bei den Lauses in Libyen stützen, hebt Jean-Pierre Vernant eine zwischen Jungfräulichkeit und Krieg / Kampf bestehende enge Beziehung ausdrücklich hervor. Der Ritus verlangte es, dass zwei Gruppen von Jungfrauen (*parthenoi*) mit Steinen und Stöcken bewaffnet gegeneinander zu kämpfen hatten. Diese *rites de passage* (Arnold van Gennep) sollten die weiblichen wie männlichen Jugendlichen in die ihnen gesellschaftlich-kulturell und geschlechtsspezifisch zugewiesenen bzw. ihnen zustehenden Rollen, Räume und Funktionen einweisen – die Mädchen in die leidenschafts- und womöglich lieblose Ex-

³² Vgl. Koepping, loc. cit., S. 93.

³³ Burkert, „Neues Feuer auf Lemnos“, loc. cit., S. 68.

³⁴ Vgl. M. Detienne, „Die skandalöse Mythologie (oder: Projekt einer Arbeit über das zweideutige Wesen der sogenannten Mythologie)“, in: *Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen*, hrsg. v. R. Schliesier, Basel u. Frankfurt a. M. 1985, S. 13-34.

istenz von Ehe, Kindern, Küche, Haus und Hof, die Jungen in den beweggefährlichen Krieg bzw. die ehrenhaften und prestigeträchtigen Tätigkeiten in den Poleis. Diese kategorische Rollenverteilung entsprach der als natürlich aufgefassten geltenden, einzig gültigen Ordnung, der Sitte (*nomos*), demnach den selbstverständlichen Erwartungen der antiken Gesellschaft. Dass dabei auch zeugungsphysiologische Ansichten wie vornehmlich die des Aristoteles (*De generatione*) über die Trägheit des Menstruationsbluts (= Materie = Frau = *adynamiá*) und die Aktivität des Spermas (Seele / Geist = Mann = *dynamiá*) und daraus sich ergebende Konsequenzen hinsichtlich der Eignung von Frauen und Männern von großem Gewicht waren, mag hier nur im Vorübergehen erinnert werden.³⁵

Widersetzten sich junge Frauen strikt der Heirat/Ehe, bekundeten sie damit ihren unbeugsamen Willen, die ihnen (ontologisch/biologisch) ausschließlich angestammte Rolle mit den mit ihr verbundenen Aufgaben zu akzeptieren, verzichteten sie „zugleich auf ihre ‚Weiblichkeit‘“ mit der wahrhaft dramatischen Folge, dass sie „(...) gewissermaßen auf die Seite des Krieges verwiesen (sind) und (...) sich paradoxerweise als Äquivalent eines Kriegers“ wiederfinden. Ihr „Kriegerinnenstatus ist verknüpft mit ihrem Stand als *parthenos*, sie haben sich ein für allemal der Jungfräulichkeit verschrieben: Abweichung von der normalen Stellung der Frau, die für die Heirat und nicht für den Krieg geschaffen ist, Abweichung von der normalen Stellung des Kriegers, welche dem Mann und nicht der Frau vorbehalten ist.“³⁶ Man muss hinzufügen, dass die Entscheidung für den Krieg zugleich die für den Tod ist. Herauszustellen ist nun insbesondere folgender Aspekt des Rituals: Wurden in

³⁵ Entsprechende Ansichten waren dem Mittelalter aus *De generatione animalium* und von Galenos her bestens vertraut. Hatte bereits die Antike aus medizinisch-biologischen bzw. physiologischen Einsichten, die weibliche Inferiorität qua *Natur* begründeten, daraus einschneidende Konsequenzen für die Gestaltungsmöglichkeiten und Qualität weiblicher Lebens- und Handlungswelten gezogen, war es im Wesentlichen noch mittelalterliche Gewissheit, die weibliche Subordination unter den männlichen *logos* aus ihrer *imbecillitas* ableiten zu dürfen. Dass die Frau dem Manne untertan zu sein, ihm Gehorsam zu leisten, in der Kirche zu schweigen („Non permittitur mulieri in ecclesia loqui“ [1. Kor. 14,34 f.]) und sich von Männergeschäften fernzuhalten habe, ist endlich nichts mehr als christliche Autorisierung dessen, wovon bereits die Griechen überzeugt waren: *Sex* determiniert *gender*, *soziale* Rollen sind *natürliche* Rollen. Anders gesagt: ‚Natürliche‘ Ordnungen generieren kulturelle/soziale Identitäten.

³⁶ J.-P. Vernant, *Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland*, Frankfurt a. M. 1987, S. 32.

den Kämpfen Mädchen schwer verwundet, starben sie gar an ihren Verletzungen, galt dies als augenfälliger Beweis, dass sie *falsche* Jungfrauen (*pseudoparthenoi*) waren.³⁷ Allein *echte parthenoi* überstanden die Prüfung unversehrt, für die das Element erfolgreicher körperlicher Gewalt offensichtlich eine konstitutive Funktion als ‚Beweismittel‘ erfüllte. Das Merkmal Jungfräulichkeit spielt bei den männlichen Initianden eine nicht mindere Rolle. Denn ein junger männlicher Krieger kann seine „wahrhaft kriegslustige Natur durch seine Erscheinung als *parthenos* erkennen lassen.“³⁸

An diesem Herodot’schen Beispiel ist nicht allein der allerdings exponierte Gesichtspunkt der radikalen Abweichung von geschlechtsspezifischen Rollen bzw. Funktionen interessant, der sich übrigens analog in der Weigerung von Männern, etwa Melanions, findet, eine Ehe einzugehen, sondern die Beobachtung, dass die gleich *zweifache* Abweichung renitenter Mädchen von geltenden Geschlechts- bzw. sozialen Rollen nicht etwa einen *doppelten Mangel* aufgrund einer nicht-normativen kategorialen Mischung bewirkt, sondern im Gegenteil „ein Höchstmaß an Intensität“³⁹ in der Erfüllung der entgegen allen Traditionen und Konventionen angemessenen und daher ‚falschen‘ Rolle bewirkt.

Diese Form von Devianz impliziert demnach Widersetzung und Anmaßung in einem: Widerstand gegen eine fundamentale weibliche Pflicht (Ehe, Mutterschaft, häusliche Fürsorge usw.), Anmaßung einer Frauen in einer Männergesellschaft nicht gebührenden Funktion (Krieg, Jagd, Politik [und später, in christlichen Kontexten: Gottesdienst, Verkündigung] usw.).⁴⁰ Jungfräuliche Mädchen, die ihre ihnen eigentlich angestammte Rolle als Ehe-

³⁷ Vgl. H. King, „Bound to Bleed. Artemis and Greek Women“, in: A. Cameron and A. Kuhrt, eds., *Images of Women in Antiquity*, Kent 1983, S. 109-127. Zur Begrifflichkeit von *parthenos* / *parthenia* vgl. für die griechische Gesellschaft und Kultur etwa G. Sissa, *Greek Virginity*, Cambridge, Mass. 1990.

³⁸ Vernant, *Mythos und Gesellschaft*, loc. cit., S. 32.

³⁹ Vernant, *Mythos und Gesellschaft*, loc. cit., S. 32.

⁴⁰ Dass solche Anmaßungen als skandalös empfunden wurden, etwa im Hinblick auf die eigenwilligen Spartanerinnen, belegt Aristoteles in seiner *Politik*. Vgl. Aristoteles, *Politik. Schriften zur Staatslehre*, übers. u. hrsg. v. F. F. Schwarz, Stuttgart 1989, 2, 1269b 13-25 u. 1313b 33. Zur Ablehnung des christlichen Lehramts von Frauen vgl. etwa K.J. Torjesen, *Als Frauen noch Priesterinnen waren. Frauen im frühen und aufsteigenden Christentum: von der Führungsrolle zum unterdrückten Geschlecht*, Frankfurt a.M. 1993, v.a. S. 146 ff.

frau und Mutter an- und einzunehmen sich weigern, werden zu *idealen* Kämpferinnen. Sie nähern sich damit recht eigentlich dem Mann und dessen Natur bzw. (daraus resultierende) Rolle an, dem die Funktion zu kämpfen obliegt. (Es mag hinzugefügt werden, dass sie den Krieg gleichsam kompensatorisch für die verweigerte Mutterschaft wählten.) Die den Alltag Griechenlands in hohem Maße prägenden kriegerischen Werte sind bei ihnen „in gewisser Weise nicht mehr relativ und auf ein Geschlecht beschränkt und werden so ‚total‘.“⁴¹ Es darf hier ausser acht gelassen werden, dass Herodot den von ihm berichteten Initiationsritus sowie andere ethnographische Materialien nicht zuletzt deshalb in seine *Historien* aufgenommen hat, um in einer *interpretatio Graeca* gegenüber den ‚richtigen‘ bzw. normativen Ordnungen der griechischen *poleis* ein sinnenfälliges Beispiel der *Inversion*, der ‚Verkehrten Welt‘, zu dokumentieren.⁴² Festzuhalten ist eine durch die immanente Logik dieses Ritus markant konturierte Figuration, in der sich echte Jungfräulichkeit offenbar nur im erfolgreichen *militanten Akt* zu beweisen vermag. Die schadlos überstandene kämpferische Bewährung im rituell inszenierten initiatorischen Prozeß setzt ‚authentische‘ Jungfräulichkeit voraus bzw. beweist sie, bei Männern wie bei Frauen, weil allein sie Stärke garantiert.

4 „*vrech nâch den siten als ein man*“: *Wie ein Mann kämpfen, sein wie ein Mann.*

Der zeitlich beträchtliche Sprung aus antik-archaischen Vorstellungswelten ins christliche Mittelalter, d.h. der Versuch, ein früh entfaltetes, wirksames Muster bzw. eine Konfiguration von Rollendefinitionen und Rollenverhalten zum Verständnis ähnlicher Phänomene heranzuziehen, ist grundsätzlich heikel. Er mag gleichwohl reizvoll und möglicherweise erhellend sein.

Die europäische mittelalterliche Literatur erzählt von zahlreichen

⁴¹ Vernant, *Mythos und Gesellschaft*, loc. cit., S. 32. Man kann gleichsam von einer ‚Neutralisierung‘ des Geschlechts sprechen. Joan Cadden meint, dass *virginitas* Frauen die Möglichkeit bot, „to transcend their sexual and thereby their gender identity.“ J. Cadden, loc. cit., S. 261.

⁴² Vgl. W. Nippel, *Griechen, Barbaren und ‚Wilde‘. Alte Geschichte und Sozialanthropologie*, Frankfurt a. M. 1990, v. a. S. 11 ff.

Normabweichlerinnen, die sich dem ehernen ‚Gesetz der Frau‘ erfolgreich zu entziehen wissen. Vor allem den markanten Faszinationstypus der *virgo militans*, sodann in altnordischen Sagas die gegenüber Werbern und Buhlern äußerst selbstbewusst, ja hochmütig-aggressiv auftretenden *meykongrs*, generell Frauen, die sich, oftmals unter erheblichen Gefahren für Leib und Leben, mit mutigem Widerstand gegen ihre Eltern und deren Wünschen und die Gesellschaft weigerten, die Rolle der Ehefrau, die (geforderte) Schwangerschaft und also Mutterschaft für sich zu akzeptieren. Camilla, Brünhild, Bride, Pamige, in manchen Merkmalen ihres Handelns wohl auch Gyburc, oder, realgeschichtlich, Mathilde von Canossa, die Heilige Elisabeth, Christina von Markyate u.a.m. gehören mehr oder minder entschieden in diesen Umkreis.⁴³ Ebenso – freilich vor einem prominenten historisch-mythologischen Hintergrund – die amazonischen Kriegerinnen in der *Kaiserchronik*, im *Alexanderlied* oder in Herborts von Fritzlar *Liet von Troye* u.a.m.

Die Motive für das abweichende Verhalten von Frauen sind in den meisten, wenn auch durchaus nicht allen Fällen im weitesten Verständnis religiöser Natur bzw. im Lichte der Entscheidung für das entbehrungsreiche, sehr wohl als dauernder „Kampf“ und schon von Hieronymus ausdrücklich als *martyrium cotidianum* aufgefasste Ideal der asketischen Lebensform und Weltabsage zu sehen. In der mittelalterlichen Literatur lebt es beispielsweise die in ihrer allerdings fragwürdigen Liebe zu Schionatulander selbstverschuldet gescheiterte Sigune im *Parzival* entsagungsvoll vor (wie ähnlich, auf männlicher Seite, Trevrizent).

Die Beziehungen zwischen *virginitas*, Stärke und militanter *mentalité* wurden bereits im frühen Mönchtum in kraftvollen Metaphern und in die Bilderwelt des Kampfes bzw. kriegerischen Handelns gekleidet, etwa wenn von der wehrhaften mönchischen *militia spiritualis* oder vom *miles christianus*

⁴³ Zu den *meykongrs* vgl. M.E. Kalinke, *Bridal-Quest Romance in Medieval Iceland*, Ithaca and London 1990, S. 66 ff. („The Misogamous Maiden Kings“); C. Clover, „Regardless of Sex: Men, Women, and Power in Early Northern Europe“, in: *Speculum* 68, 2, 1993, S. 363-387. Zu erwähnen wären weiterhin Frauen, die – wie etwa die „Gute Frau“ – nach der ersten Ehe und der Geburt eines Kindes/von Kindern enthaltsam leben. So führt die „Gute Frau“ mit dem Grafen von Blois und, nach dessen Tod, mit dem König von Frankreich – der indes nicht fähig ist, die Ehe zu vollziehen – eine entsagende Ehe. Vgl. *Die gute Frau*, hrsg. v. E. Sommer, in: *ZfdA* 2, 1842, S. 345-481 (dort die Verse 1827-2105 u. 2105-2552).

die Rede ist,⁴⁴ dessen hohes Lob kein Geringerer als Bernhard von Clairvaux in seinem *De laude novae militiae* leidenschaftlich anstimmte. Nachhaltigen Einfluß insbesondere auf die Vorstellung und Konsolidierung des Faszinationstypus der kämpfenden Jungfrau übte, z.B. neben Hieronymus, auch die während des Mittelalters, etwa von Herrad von Landsberg im *Hortus deliciarum* intensiv rezipierte *Psychomachia* des Prudentius aus.⁴⁵

Während Kampf / Krieg und Keuschheit / Askese (als tägliches Martyrium und Kampf) bei männlichen Religiösen miteinander eine gleichsam ‚natürliche‘ Verbindung eingehen, zwang die Wahl des radikal-asketischen Lebens den Frauen einen gleich an zwei Fronten zu führenden Kampf ab: Qua ihrer Eva-Natur nach allgemeiner (männlicher) Überzeugung ohnehin mit dem *Sinnlichen und Fleischlichen*, also per se dem Sündhaften identifiziert,⁴⁶ mussten sie in einem wahrhaft ‚ontologischen‘ Drama mit der Überwindung des anfälligen Fleisches sich zugleich der ihnen eingeborenen Natur *als Frau* entledigen. Jenen, denen es gelang, ihr Geschlecht zu verleugnen oder zu überwinden, mochten sich in ‚Athleten‘ und ‚Männer Gottes‘ verwandeln, wie es beispielsweise die *Passio Perpetuae* andeutet, in der die Heldin sich selbst in einer Vision erlebt, „expoliata sum et facta sum masculus; et coeperunt me faisores mei oleo deficere, quomodo solent in agone (...)“⁴⁷ Die asketischen Passionen von Frauen, ihre ‚heroischen Tugenden‘, wurden mitunter sogar höher geschätzt, ihre charismatische Ausstrahlung als bedeutender als die von

⁴⁴ Vgl. insbes. A. v. Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, ND Darmstadt 1963; P. Dinzelbacher, „Miles Symbolicus. Mittelalterliche Beispiele geharnischter Personifikationen“, in: *Symbole des Alltags. Alltag der Symbole*. FS f. H. Kühnel zum 65. Geburtstag, hrsg. v. G. Blaschitz u. a., Graz 1992, S. 49-85.

⁴⁵ Zur kämpfenden Frau ausführlich E. Schäufele, *Normabweichendes Rollenverhalten: Die kämpfende Frau in der deutschen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts*, Göttingen 1979.

⁴⁶ Vgl. E. Jeaneau, „La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Erigène“, in: *Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums Freiburg im Br., 27.-30. August 1979*, hrsg. v. W. Beierwaltes, Heidelberg 1980 (= *Abh. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.* 1980/3), S. 33-54.

⁴⁷ Zit. bei S. Elm, loc. cit., S. 268 (mit Anm. 48). Vgl. dazu auch das *Speculum Virginum*. Dort ist u.a. vom „Kriegsdienst“ („professa militiam“) der Jungfrauen die Rede, davon, dass sich eine Jungfrau „in die Schlacht“ stürzt, in der „Rüstung“ Gottes (Paulus) kämpft, den „Krieg des Herrn“ führt usf. *Speculum Virginum*, a.a.O., Bd. III, S. 719 ff.

Männern angesehen: „Since their nature was by definition seen as ‚weaker‘ and softer, their ascetic achievements in comparison to those of men were in effect greater (...).“⁴⁸ Die Transgression der *gender identity* gelang ihnen im Niederringen des Fleisches in peinvoller Askese, und sie verlief – zunächst – hin zum anthropologisch ‚höheren‘, heißt dem normativen männlichen Prinzip. Im oben erwähnten Sinne Vernants wurden freilich gerade die asketisch lebenden Frauen im Kampf gegen ihre ‚Natur‘ und durch die Verachtung der Welt (*contemptio mundi*) „total“.

Die aus asketischem Geist geborene – in der Tat militante – Forderung heroischer Selbstüberwindung, Mortifikation, der vollständigen ‚Entwertung‘ der schwachen weiblichen Natur, hat als epochales Muster auserwählter christlicher Lebensführung weit und anhaltend in die Vorstellungswelten auch der laikalen Literatur des Mittelalters hinein gewirkt, u.a. von Hartmanns *Gregorius* (v. 2709 ff.) und seinen *Armen Heinrich*. Die Umkehrung bzw. die Transformation der Geschlechteridentität mit den ihr askribierten Aufgaben ist ihr bestens vertraut. Oft wird der ‚schwachen‘ Frau das Vorbild der *virago* gegenüber gestellt, die alle Schwäche hinter sich lässt und mutig, nämlich ‚wie ein Mann‘ zu denken, zu handeln und zu kämpfen versteht.⁴⁹ Die Literatur hat das Thema der durch den Kampf möglichen Aufhebung des *Weiblichen* häufiger thematisiert, ohne sich dabei notwendigerweise ausdrücklich auf den radikal-religiösen Kontext der Askese beziehen zu müssen, der aber, wie etwa bei Hartmann, einem zeitgenössischen Publikum als naher Kontext solcher Anschauungen zweifellos gegenwärtig war. Bekanntermaßen hat Gottfried von Straßburg in seinem so umfangreichen wie schwierigen sogenannten „huote-Exkurs“ des *Tristan* von den Evatöchtern gesprochen, „die nâch der Êven g'êvet sint“ (T. v. 17967 ff.), deren Wesensart in ihrer *natiure* gründe. Es

⁴⁸ S. Elm, loc. cit., S. 269.

⁴⁹ Zu frühmittelalterlichen Beispielen M.L. Portmann, *Die Darstellung der Frau in der Geschichtsschreibung des früheren Mittelalters* (= Baseler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 69), 1958. Einschlägig ist auch Torquato Tassos hymnisches Lob für Mathilde von Canossa (Mathilde von Tuszien) in seinem *Das befreite Jerusalem (La Gerusalemme liberata)*: „Seguia Matelda, ed adempia ben quanto/difetto par nel numero e nel sesso,/ che può la saggia e valorosa donna/sovra corone e scettri alzar la gonna. Spira spiriti maschi in nobil volto,/mostra vigor piú che viril lo sguardo“. *Opere di Torquato Tasso colle controversie sulla Gerusalemme poste in migliore ordine, ricorrette sull'edizione fiorentina, ed illustrate dal professore Gio. Rosini*, Vol 1. 1830, S. 130.

sei manchen von ihnen dennoch gegeben, „wider ir art“ anzugehen. Mit „micheler arbeit“ (T. v. 18008), mit „kampf“ (T. v. 17992) könne nämlich ein „wîp ir wîpheit“ (d.h. ihre Eva-Natur) besiegen, also das „Gnadengeschenk der Unversehrtheit bewahren“⁵⁰, sofern sie „sich es danne enthaben kann“ (T. v. 17969) und „(...) wider ir lîbe / mit ir êre vehte.“ Die dies vermag, sich so dem männlichen Wesen anzunähern weiß, „ist niwan mit namen ein wîp / und ist ein man mit muote“ (T. v. 17974 f.)⁵¹ – beinahe eine feste ‚Formel‘, der man auf Schritt und Tritt zumal in theologischen Traktaten begegnet, insbesondere in den Märtyrerakten.

Mit aus diesem in machtvoll wirksamen christlich-asketischen Traditionen wurzelnden anthropologisch-ethischen Umkreis hat sich, unter Aufnahme archaischer Vorbilder und Traditionen, auch die Figur der ‚männlich kämpfenden‘ Frau entfaltet.

So nimmt beispielsweise die zum christlichen Glauben ‚konvertierte‘ Gyburc in Wolframs *Willehalm*, „diu selbe dicke wâpen truoc“ (W., 215,7)⁵², in den um das belagerte Orange tobenden blutigen Schlachten eine aktive kämpferische Rolle ein, wobei Wolfram selbst „Karpîte(s)“ und „Kamille(s)“ harte Schlachten „vor Laurent“ weitaus geringer einschätzt als der Christin Gyburcs wehrhafte Taten, die dadurch besonders ausgezeichnet sind, dass sie solche für das Christentum sind:

⁵⁰ *Speculum Virginum*, a.a.O., Buch III, S. 783.

⁵¹ Gottfried von Straßburg, *Tristan*. Nach d. Text v. F. Ranke neu hrsg., ins Nhd. übers., mit e. Stellenkomm. u. e. Nachwort v. R. Krohn, 3 Bde Stuttgart 1980. Während die ‚Virilisierung‘ der Frau gleichsam als Zeichen ihrer ‚ontologischen‘ Nobilitierung angesehen wird, ist umgekehrt die ‚Effeminierung‘ des Mannes Symptom einer ‚ontologischen‘ Deprivation und Ausdruck schwerster Schande. Die mittelalterliche Literatur exponiert verschiedentlich die selbstredend negative Gestalt des verweiblichten Mannes. Vgl. etwa die *Sprüche des Bruder Wernher*, Bd. II, hrsg. v. A. E. Schönbach, Wien 1904 (= Sbb. d. AW Wien, Phil.-hist. Kl. 150,1), S. 88, v. 11f. „ein wîbîn wîp, ein mennîn man, diu zemen wol ein ander bî; / ein mennîn wîp, ein wîbîn man, diu solten sîn einander vrî.“ Vgl. aber die kritischen Anmerkungen zum „cross-dressing“ bei E.J. Burns, „Refashioning Courtly Love: Lancelot as Ladies’ Man or Lady/Man?“, in: *Constructing Medieval Sexuality*, hrsg. v. K. Lochrie u. a., Minneapolis und London 1997, S. 111-134.

⁵² Wolfram von Eschenbach, *Willehalm, Titurel, Text, Nacherzählung, Anmerkungen und Wort-erklärungen*, hrsg. v. W.J. Schröder und G. Hollandt, Darmstadt 1973. Freilich ist Gyburc im medizinisch-biologischen Sinn keine ‚Jungfrau‘ mehr, womöglich aber doch in ihrer Ehe. Vgl. zu ihrer Liebesbeziehung zu Willehalm die Ausführungen unten.

ditze maere ir anders ellen giht,
 daz si mit arenbrusten schôz
 unt si grôzer wûrfe niht verdrôz
 unt ir wer mit liste erscheinde.
 (W., 230, 2-5)

Mit „ir juncfrouwen“ (W. 231,21) verteidigt sie während Willehalms Abwesenheit in Leun die von Heiden belagerte Stadt listig, wehrhaft und tapfer – in schwerer Rüstung.⁵³ Das meint nichts anderes, als dass die Kämpferinnen im Grunde Männer ‚sind‘, sie *wie* Männer, genauer wie *Krieger* agieren. Ähnlich wie Heinrich von Veldeke über Camilla, berichtet Wolfram⁵⁴ mehrfach von Gyburcs ausgeprägt ‚maskulinem‘ Verhalten, und er benennt es ausdrücklich als solches:

harnasch muose widr an ir lîp
 manlîch, ninder als ein wîp
 Diu kûnegîn gebârte.
 (W. 226, 27 - 227,1)

An anderer Stelle sagt Wolfram, wie ähnlich Heinrich über Camilla, dass Gyburc „manlîche sprach“, „als ob si manlîchen lîp / und mannes herze trûege“ (W. 95,4 f.). Und auch Bride im ‚Spielmannsepos‘ *Orendel* gewinnt aus ihrer, von Verlockungen des Fleisches und der Lust bedrohte Jungfräulichkeit die Kraft wie ein Mann zu kämpfen:

frouw Bride sich begurte
 mit eime guden swerte,
 sie satte uf ir houbet
 einen helm was schone gebouget
 (O. v. 2091 ff.).⁵⁵

⁵³ Was an die heilige Genoveva erinnert, die mit zahllosen, allerdings verheirateten Frauen Paris verteidigte. Vgl. a. A. Lehmann, *Le rôle de la femme dans l'histoire de France au Moyen Âge*, Paris 1952. Nach den Kämpfen legt Gyburc „nû mit êren“ (W. 246,25) Waffenrock und Schwert ab, um sich gewissermaßen mit den ‚Waffen der Frauen‘ zu rüsten (vgl. W. 247, 1 ff.). Alles ‚Männliche‘ und Martialische wird nun wieder zugunsten der ‚zarten‘, verführerischen „wîplîche(n) güete“ (W. 248,1) abgelegt.

⁵⁴ Er nennt „Camille von Volcân“ (W. 229,29) und die Jungfrau Carpîte (W. 229,27), die bei Veldeke als eine der jungfräulichen Mitstreiterinnen Camillas erwähnt wird (En., v. 9021).

⁵⁵ W. J. Schröder, *Spielmannsepen II: Sankt Oswald. Orendel. Salman und Morolf. Texte, Nacherzählungen, Anmerkungen u. Worterklärungen*, Darmstadt 1976.

Dabei legt sie übrigens eine bemerkenswerte Gewalttätigkeit und befremdlich anmutende Brutalität an den Tag, wie sie meist nur von Männern agiert wird:

die frouwe faht als ein man,
 sie faht zu der mazen,
 sie sluc eine wide strazen
 durch sechzehen hundert heidenischer man (...)
 (O. v. 2112 ff.)⁵⁶

Was sonst nur von Orendel und Ise gesagt wird und auch in anderen Texten oft als Ausweis besonderer körperlicher Kraft und als Auszeichnung „starker“ Männer gilt, wird nun gleichfalls an Bride bewundert, dass sie nämlich „ane stegreif“ (O. v. 2098) in den Sattel zu springen vermag.

5 *Camilla, frouwe-maget und virgo militans.*

Unter den militanten Jungfrauen in der mittelalterlichen laikalen Literatur ragt die „frouwe“, *mulier virilis* und *perpetua virgo* Camilla in Heinrichs von Veldeke Eneasroman besonders eindrucksvoll hervor. Es erstaunt, dass nur selten eine Literaturgeschichte sie ausführlicher erwähnt, kaum einmal ein Aufsatz sich so recht um Camilla kümmert, es sei denn *en passant*. Vereinzelt hat sie, wenn auch insgesamt nur schwache, Spuren in der Literatur des Mittelalters selbst hinterlassen: U.a. erwähnen sie Wolfram im *Parzival* (wohl nicht unbeabsichtigt in Verbindung mit Gawan) und im *Willehalm*; Rudolf von Ems im *Alexanderroman*; Christine de Pisan in ihrem *Buch von der Stadt der Frauen* und noch Ariost im *Orlando furioso* (1516), die beiden letzten mit ungeteilter Hochschätzung.⁵⁷

Bedeutsam ist nun, dass der deutsche Dichter gegenüber Vergil eine drastische *Enthistorisierung*, ja gravierender Depersonalisierung dieser Frau vornimmt – mit weitreichenden Folgen.

Veldeke, der sich über bemerkenswert umfangreiche Erzählpartien hinweg intensiv für diese lebhaft schillernde Gestalt aus mythischer Ferne

⁵⁶ Zu Brides Kampftüchtigkeit (und Gewalttätigkeit) vgl. a. v. 2127 ff.; v. 2468 ff.; v. 3880 ff.

⁵⁷ Vgl. a. D. Comparetti, *Vergil in the Middle Ages*. With a new introduction by J. M. Ziolkowski, Princeton 1997.

interessiert, charakterisiert Camilla eigenartig ambivalent, er zeigt eine gewisse, zwischen Bewunderung und Befremdung schwankende Verlegenheit. Nirgendwo äußert er sich allerdings explizit abfällig über sie, im Gegenteil: „irn mohte nieman wesen gram“ (En. v. 5204).⁵⁸ In seiner Adaptation (1170/90) folgt Veldeke neben seiner französischen Vorlage (*Roman d'Eneas*) der Vergilschen *Aeneis* – zuweilen enger an sie angelehnt, sie häufiger gemäß seinen Interessen großzügig episch amplifizierend, variierend.⁵⁹ Heinrich kannte, heißt es, „diu bûch heizent Êneïde, / diu Virgiljûs dâ von screib, / von dem uns diu rede bleib“ (En. v. 13510-13512). Daher ist nicht auszuschließen, dass er, wie auch der französische Dichter, in den Camilla gewidmeten Passagen absichtlich von Vergils Version abwich.

Der Römer Vergil führt in seiner *Aeneis* Camilla mythographisch korrekt als Tochter des Königs der Volsker, Metabus, ein. Camilla lebt jungfräulich und verteidigt ihre Virginität wehrhaft bis in den Tod, der sie durch die Hand des furchtsamen, nicht minder hinterlistigen „Troiâre Arras“ (Arruns bei Vergil) auf unrühmliche Weise ereilt. In der *Aeneis* sind die Camilla, ihrer Kindheit und ihrem Tod gewidmeten Passagen einprägsam und schlechterdings unüberlesbar ausgeführt.⁶⁰ Daher überrascht es zunächst, dass Veldeke nichts vom gefahrvoll-bewegten Kindheitsschicksal Camillas erzählt. Kein Wort hat er für ihre dramatische, gewiss auch dramaturgisch spannende Rettung durch den Vater auf der Flucht vor den aufgebrachtten Volskern übrig. Ebenso fehlt bei ihm die in der Tat essentielle Auskunft, dass Metabus seine Tochter nach geglückter Flucht – allerdings gewissermaßen durch ein „Fremdgelöbnis“ – der Jungfrau Diana geweiht und auf die Lebensform der

⁵⁸ Heinrich von Veldeke, *Eneasroman*. Mhd.-Nhd. Nach d. Text v. L. Etmüller ins Nhd. übers., m. e. Stellenkomm. u. e. Nachw. v. D. Kartschoke, Stuttgart 1986.

⁵⁹ Veldeke „ist in allen wesentlichen Punkten nicht dem römischen, sondern dem französischen Dichter gefolgt.“ J. Bumke, *Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter*, München 1990, S. 142. Bekanntlich ist der Dichter des *Roman d'Eneas* seiner Quelle – Vergil – durchaus nicht treu gefolgt. Gegen die Auffassung einer nahezu vollständigen ‚Entantikisierung‘ durch die mittelalterlichen Dichter argumentiert jüngst R. Kistler, *Heinrich von Veldeke und Ovid*, Tübingen 1993, S. 240.

⁶⁰ Vgl. Vergil, *Aeneis*, übers. v. J. Götte in Zusammenarbeit mit M. Götte, mit e. Einf. v. B. Kytzler, München 1988, XI. Buch, 498 ff. Eine etwas andere Version der Kindheitsgeschichte Camillas gibt Christine de Pisan im *Buch von der Stadt der Frauen*. Christine de Pisan, *The Book of the City of Ladies*, London 1983, I. 24.1, S. 60 f.

Göttin der Jagd und der Wälder verpflichtet hat.⁶¹ In der Wildnis mit Pferde- und Ziegenmilch aufgezogen, von Kindesbeinen an im kraftvoll-geschickten Gebrauch der Waffen geübt, blieb Camilla, in Tigerfell gekleidet (nicht mit prätiösem Goldreif im Haar wie bei Heinrich), „einzig Diana ergeben“. So steht es bei Vergil.⁶² Sie wahrte „makellos die ewige Liebe zu *Waffen* und *Jungfräulichkeit* (...)“⁶³ und widersetzte sich stolz den Söhnen der um sie werbenden tyrrenischen Mütter. Als *virago* blieb sie jenen Lebensbereichen und einer Lebensform dauerhaft und treu verbunden, die Frauen hinsichtlich der ihnen auferlegten gesellschaftlichen wie geschlechtsspezifisch ‚definierten‘ Aufgaben verwehrt sind.⁶⁴

Nun, die an Camillas Geschichte ausgeführten Reduktionen des antiken Stoffes wie die Unterlassung oder aber Weigerung, ihn historisch-kulturell präziser zu konturieren, sind auch verschiedentlich sonst im *Eneasroman*, so in bezug auf die Sybille, desgleichen in der französischen Vorlage und bei anderen antike Stoffe bearbeitenden Dichtern der Zeit festzustellen. Die *adaptation courtoise* war ein ‚Trend‘ der Zeit. Auf historische oder ethnologische Gewissenhaftigkeit oder Vollständigkeit wurde dabei kein Wert gelegt. Helmut de Boor spricht zutreffend von der „‚Verritterung‘ der Antike“.⁶⁵ Davon abgesehen führt die Trivialisierung, wenn nicht entschiedener die Dissoziierung des mythologischen Kontexts durch das Verschweigen bzw. die Nichtbeachtung grundlegender Elemente der Lebensgeschichte Camillas unausbleiblich dazu, dass bei dem deutschen Dichter völlig unklar bleibt – und

⁶¹ Es mag zu hintergründig sein anzunehmen, Camilla könnte entsprechend Kierkegaards (dunklem) ‚philologischem‘ Hinweis eine Erinnerung an die Geburtsschmerzen ihrer Mutter bewahrt haben. Christine de Pisan jedenfalls berichtet, Camillas Mutter sei bei der Geburt gestorben. Christine de Pisan, loc. cit., I. 24.1.

⁶² Zur Kindheitsgeschichte Camillas *Aeneis* XI, 557 ff.

⁶³ Vergil, *Aeneis*, XI, 582 ff.

⁶⁴ Isidors von Sevilla Definition der *virago* erläutert: „Virgo a viridiori aetate dicta est, sicut et virga, sicut et vitula. Alias ab incorruptione, quasi virago, quod ignoret femineam passionem. Virago vocata, quia virum agit, hoc est opera virilia facit et masculini vigoris est.“ San Isidoro de Sevilla, *Etimologías* II. Texto latino, version española, notas e índices por J.O. Reta, seg. edic. Madrid MCMXCIV, XI, 2, 21 f., S. 42.

⁶⁵ H. de Boor, *Die höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang*, 8. Aufl. München 1960 (= *Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Band 2, v. H. de Boor u. R. Newald), S. 24.

möglicherweise manchen in seinem Publikum unklar bleiben musste –, *weshalb* Camilla für sich die Lebensform der Virginität gewählt hat bzw. dazu bestimmt wurde. Er *erklärt* es nicht. Folglich bleibt der historisch-mythologische Rahmen, innerhalb dessen Camillas Handeln wie ihre erstaunliche Herogenese nachvollziehbar würde, anders als bei Vergil, dunkel, unergründlich und gleichsam leer.⁶⁶ Mit Blick auf den *Roman d'Éneas* meint Erich Köhler, dass in ihm das Mythologische nurmehr auf das staunenswerte, exotische „merveilleux“ zurückgestutzt wird,⁶⁷ und Kurt Ruh befindet hinsichtlich der Folgen solchen aussparenden Darstellens mit Recht, dass ein „Verlust mythologischer Realität (...) nicht selten Verlust tieferer Motivierung“⁶⁸ bewirken kann. Für Heinrich scheint Camillas Jungfräulichkeit *für sich* ein Zeichen des Ruhms zu sein:

diu frouwe tetez umbe daz,
dorch andern neheinen rûm,

⁶⁶ Anders als Veldeke zeigt sich Rudolf von Ems im *Alexanderroman* bemüht, z.B. die Begegnung zwischen Alexander und der Amazone Talistria (hier vor allem die Minnehandlung), gegen seine Quelle Curtius Rufus für sein höfisches Publikum nachvollziehbar und akzeptabel zu gestalten. Vgl. H. Brackert, „Androgyne Idealität. Zum Amazonenbild in Rudolfs von Ems *Alexander*“, in: *Philologie als Kulturwissenschaft. Studien zur Literatur und Geschichte des Mittelalters*, FS f. K. Stackmann zum 65. Geb., Göttingen 1987, S. 164-178. Während Veldeke Diana im Zusammenhang mit Camilla nicht erwähnt, verweist er im Roman zweimal auf sie: bei der Schilderung Didos (v. 1794 ff.) und im Zusammenhang mit dem Giganten Titûs (v. 3516 ff.), wo er offenbar Vergil folgt (vgl. *Aeneis* VI, 595 ff.). Diana genoss im Mittelalter eine unbeständige Reputation. Sie wurde z.B. als nachtfahrende Hexe und als Dämonin beschrieben, aber auch als fruchtspendend angesehen. Dazu: J.B. Russell, *A History of Witchcraft. Sorcerers, Heretics and Pagans*, London 1980, S. 46 ff. Im Kontext der englischen Mythographie, wie sie von Geoffrey of Monmouth entfaltet wird (*The History of the Kings of Britain*), nimmt sie hingegen eine bedeutende Rolle als Orakel ein. Vgl. M. Camille, *The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art*, Cambridge 1989, S. 101 ff. So mag sich die geringe Beachtung bei Veldeke womöglich auch daraus erklären, dass sie für die staufische Herrschaftsmythologie natürlich keine Rolle spielte.

⁶⁷ E. Köhler, *Vorlesungen zur Geschichte der Französischen Literatur. Mittelalter I*, hrsg. v. H. Krauß, Stuttgart u. a. 1985, S. 112.

⁶⁸ K. Ruh, *Höfische Epik des deutschen Mittelalters. I: Von den Anfängen bis zu Hartmann von Aue*, Berlin 1967, S. 82. Hans Fromm stellt fest, dass mit dem *Roman de Troie* Benoîts de Sainte-Maure und dem *Roman d'Eneas* in der Volkssprache der „Übertritt von der ‚historischen‘ Darstellung der *res factae* zum – modern gesprochen – historischen Roman vollzogen“ wird. H. Fromm, „Eneas der Verräter“, in: *Festschrift für Walter Haug und Burghart Wachinger*, Bd. I, hrsg. v. J. Janota u. a., Tübingen 1992, S. 139-163, S. 150.

„SI NE TET NIHT ALSE EIN WÎB”

si wolde ir magettûm
 bringen an ir ende
 sunder missewende.
 (En. v. 5236-5240)

Das klingt aufs erste ehrsam, mutet indes als Erklärung dennoch dürftig an. Ist doch keinerlei *Ziel* zu erkennen, dem die kämpferische Bewahrung ihrer *virginitas* eigentlich und produktiv dient, es sei denn allein ihre Bestimmung zum Krieg, den sie gegen Eneas an Turnus' Seite, wie man weiß: erfolglos, führt. Demgegenüber setzt beispielsweise Hartmanns von Aue mit nahezu pathologischem Eifer passionsbereite Meierstochter im *Armen Heinrich* alles daran, mit dem Opfer ihres jungfräulich-reinen Bluts und Leibes immerhin ihren kranken Herrn retten und mit ihrer wahrhaft heroischen Tat für sich das Paradies gleichsam auf der ‚Direttissima‘ erringen zu wollen; Sigune leidet zeitlebens schwere, zunehmend beschwerlichere und endlich tödliche Buße. Bride wiederum kämpft mit jungfräulichem *furor* für den christlichen Glauben: Allen Anfechtungen ihrer Jungfräulichkeit, etwa durch die plumpen erotischen Avancen König Minolds und seine zudringliche Aufforderung, „nu sullent ir mich minnen, (...) / ir sullent mich nemen zu eime man” wie sein Anerbieten, ihr zweiundsiebzig Könige untertan zu machen, begegnet Bride mit unerschütterlicher christlicher Glaubenstreue und unverzagtem Erdulden von Kerkerqualen.⁶⁹ Dem lässt sich für Camilla nichts Vergleichbares zur Seite stellen. Wohl verzichtet sie, doch leidet sie nicht, und nach ihrem Tod muss ihr jungfräulich-rein gebliebener Leib mit zwei balsamgefüllten Gefäßen vor Fäulnis und Geruch bewahrt werden (En. v. 9486 ff.).⁷⁰ Lapidar ist zudem die Inschrift auf ihrem Sarg. Sie überliefert der Nachwelt von ihrem bemerkenswerten Leben nichts mehr als die kargen Worte, dass „deheines werk sie ne phlach, / wande si ûbete ritterschaft / (...) / und wart vor Laurente erslagen”, heißt es lakonisch (E. v. 9506 ff.).

6 *Ganz Frau: Die höfische Camilla.*

⁶⁹ *Orendel*, v. 3260 ff.; vgl. a. die Stelle v. 2464 ff. Furchtbare Qualen, die in der Tat Märtyrerqualen wären, droht auch Terramer seiner Tochter Arabel an (vgl. W. v. 108,19 ff.).

⁷⁰ Während die Leichname von Märtyrern und Märtyrerinnen nicht übel riechen, sondern meist einen süßen Geruch abgeben.

Im Sinne der ‚Verritterlichung‘ antiker Stoffe bemüht sich Heinrich dort, wo die mythische Erzählung in gleichsam sachlichem Bericht voranschreitet, ohne sich in digredierenden, womöglich unwichtigen Details zu ergehen, die spröde Jungfrau für den *haut goût* und die ästhetischen Wünsche eines anspruchsvollen mittelalterlichen höfischen Publikums ausführlich und gelegentlich spürbar genüsslich aufzubereiten.

Während Veldeke Turnus‘ zahlreiche Mitstreiter mit sie nur knapp charakterisierenden Worten aufmarschieren lässt, exponiert er die „ze jungist“ – demnach dramaturgisch herausgestellt – zuletzt eintreffende „kunegîn von Volcâne“ Camilla zunächst demonstrativ als *schöne Jungfrau* (En. v. 5146), signalhaft ihre „varewe lieht unde gût“ (En. v. 5169) und die für Schönheitsbeschreibungen vertrauten kontrastiven Farben rot und weiß (En. v. 5173) betonend. Von Vers 5156 bis 5179 wird in einer mustergültigen, klassisch-höfischen *personarum descriptio a corpore* die stupende Schönheit der *juncfrouwe* Camilla mit all ihren leiblichen Reizen präsentiert. Nach dem Modell der *höfischem* Ideal entsprechenden Frau geformt, ist sie „minneclîche“, „wol geschaffen unde smal“, „wîblîch genûch“ (En. v. 5178 f.) usf.: Am ganzen Leib erotisch und auch sexuell attraktiv, begehrenswert, „wol gewassen genûch“ (En. v. 5153). Sodann leitet die Beschreibung, auch hier herkömmlichem höfischem Interesse und Geschmack gehorchend, in die Schilderung ihrer reichen Kleider (und anschließend ihres Pferdes) über: Opulent mit Hermelin und Samt, mit Zobel und einem sich um ihre Taille eng schmiegenden roten Gürtel geschmückt, war Camilla so makellos schön,

daz nieman wart sô rîche,
in geluste daz her sie gesâge,
daz si an sînem arme lâge.
(En. v. 5166-5168)

Dies sind allesamt Attribute, denen Vergil aus naheliegenden Gründen nicht das mindeste Augenmerk schenkt. Heinrich dagegen lässt die mythische Camilla trotz (oder vielmehr: gerade wegen) aller ihr, gegenüber Vergil förmlich aufoktroierten Merkmale und aufwendigen Aperçus, als Exotin, für männliche Augen und Wünsche begehrlisches Erotikon auftreten. Durch die dezidierte Feminisierung, deutlicher noch ‚Sexualisierung‘ und äußere *höfische* Gestalt stiehlt er der heidnischen Kriegerin, (zumindest vorläufig)

„SI NE TET NIHT ALSE EIN WÎB”

geradezu einen wesentlichen Teil ihrer mythologischen Identität. Die vom höfischen Dichter auf das sinnlich Schöne nahezu hingezungene und damit zugleich verengte *männliche* Optik – die gleich unmissverständliche Wünsche weckt: „daz si an sînem arme lâge”⁷¹ –, mag an der Begehrenswerten prachtvollem Anblick sich vorerst wohl delectieren. Höherfliegende Sehnsüchte werden freilich sofort enttäuscht. Denn die *de capite ad calcem* berücksichtigende Frau geht zwar mit anderen Rittern „heimelîche genûch” (En. v. 5228) um, hält aber ansonsten von Männern nichts, es sei denn als Kampfgenossen oder Feinden: „deheines werkes sie ne phlach, / daz wîbes werk wâre.” (En. v. 5206 f.) Sie *suggeriert* männlichen Blicken nur, was zu erfüllen sie doch schroff verweigert: „geluste”. Nachgerade abrupt bricht Heinrichs verführerische Schilderung denn auch ab, um zum Eigentlichen und für ihn anscheinend Wichtigeren überzuleiten, zur Beschreibung des *Skandalons* Camilla. Alles schöne, anmutige, verlockende Äußerliche, durchs üppige Dekor höfischer Kleidung verhüllte Weibliche ist nichts als ein *trompe-l’oeil*, denn

sie ne tet niht alse ein wîb,
 si gebârde als ein jungelink
 unde schûf selbe ir dink,
 als sie ein ritter solde sîn.
 (En. v. 5190-5193)

Unweigerlich angefachte männliche Phantasien darüber, was Camilla nachts, also in der Zeit des gleichsam „privatesten” Lebens, mithin auch in der Zeit der Liebe, wohl zu tun pflegt, desillusioniert der Dichter unverzüglich:

ich sage û wes si nahtes plach:
 dâ si herberge gewan
 dar ne müste dehein man
 neheine wîs nâher kômen:
 des wart gûte war genomen,
 daz sis nimmer vergaz.
 (En. v. 5230-5235)

⁷¹ Das erinnert an die hochmittelalterliche Minnedoktrin: Der schöne Leib der imaginär (und nurmehr in stiller, konjunktivisch geäußelter Hoffnung: „*kaem* ir lîp mir alse nâhen” (Reinmar, *Lieder*. Nach d. Weingartner Liederhandschrift (B). Mhd./Nhd., hrsg., übers. u. komment. v. G. Schweikle, Stuttgart 1986, Lied XXX, 6 [„al mîn trûren *waer* gelegen”, XXX, 7]) zu begehrenden *vrouwe* wird im Bild transzendiert, entsinnlicht, zum Ersatz, auf den sich alleine die Einbildungskraft mit ihrer *Wunschenergie* richten darf.

Trotz eklatanter Abweichungen aufgrund ihres ostentativ maskulinen Handelns, zeichnen Camilla keinerlei äußerliche androgyne bzw. arsenomorphe Züge aus, die vom bloßen Augenschein her ihre ‚unweibliche‘ = männliche Kraft vermuten ließen. Eine solche Androgynisierung, die wiederum in Lebens- und Leidensgeschichten weiblicher Märtyrer, etwa der berühmten Wilgefortis / Liberata,⁷² als Folge oder besser der Gnadenwirkung eines wundersamen göttlichen Eingriffs ins Leben geschildert wird, ließ der verbindliche höfische leibästhetische Kanon nicht zu. Erheblich wird daher allein die irritierende, ontologisch wie sozialfunktional ‚verkehrte‘ Verschmelzung des weiblich-leiblichen erotischen Charismas mit männlicher Militanz: dem „manlîchen mût“ (En. 8793). Das gilt gleichermaßen für die *mulier fortis* und *maget* Brünhild im *Nibelungenlied* oder die tapfere, entsagende Kämpferin Bride im *Orendel*.

Eine detaillierte Schönheitsbeschreibung wie für Camilla widmet das *Nibelungenlied* der starken Jungfrau Brünhild nicht. Knapp und mit recht einfalllosen Wiederholungen wird von ihrem „schoenen lîp“ (Nl. 392,3), dem „schoene(n) magedîn“ (Nl. 393, 2), der „schoene(n)“ Brünhild (Nl. 417,1), dem „minneclîche(n) wîp“ (Nl. 425,4) usf. gesprochen. Es sind einige, wenn auch eher dürftige, erotische Signale eingestreut wie Brünhilds „minneclîchiu varwe“ (Nl. 434,4), die sich an freien Stellen ihres weißen Seidengewands den Blicken auftut, wie in Hartmanns *Erec Enites* „lîch“ durchs verschlissene Kleid schwanenweiß-schön hervorschimmert (Er. v. 330). Brünhild wird freilich so wenig wie Camilla in ihrer äußeren Erscheinung mit männlichen physiognomischen Merkmalen charakterisiert, was die höfische

⁷² Knapp J. Cadden, *Meanings of Sex Difference*, loc. cit., S. 203 f. Während in hagiographischen Texten öfter von *androgynen* Jungfrauen berichtet wird, wie von der Heiligen Wilgefortis, der auf ihre inständige Bitte ein Schnurrbart wuchs und sie sich solchermaßen evident unweiblich geworden einer Heirat entziehen kann, kennt die laikale Literatur, soweit ich sehe, solche dramatischen phänotypischen Transgressionen nicht. Vgl. a. das Wilgefortis-Kruzifix in der Kathedrale von St. Etienne von Beauvais. Bezüglich Jeanne d’Arcs hat es mehrere Versuche medizinischer Erklärungen ihres (männlichen) Verhaltens gegeben. So wurde u.a. die Diagnose „testikuläres Feminisierungssyndrom“ gestellt und behauptet, es habe eine seltene Chromosomendeformation vorgelegen, die dazu führe, dass Frauen „äußerlich zur Jungfrau, genetisch aber zum Mann“ werden. Vgl. dazu S. Wienker-Piepho, *Frauen als Volkshelden. Geschichtlichkeit, Legendenbildung und Typologie*, Frankfurt a. M. 1988, S. 295 ff. (hier S. 298).

Imprägnierung der Dichtung nicht zuließ. Allerdings überschneiden sich zuweilen die erotischen Zeichen – wozu die blendend weißen Arme und Hände gehören – mit eher ‚männlichen‘ Gebärden und Angewohnheiten, heißt es doch, dass sich die Isensteinerin vor dem Wettstreit mit Gunther / Siegfried die Ärmel hochkremelte: „An vil wîzen armen si die ermel want“ (Nl. 451,1).⁷³ Allein ihre selbst Siegfried in äußerste Bedrängnis zwingenden erstaunlichen physischen Taten lassen ihre außerordentlichen unweiblichen Kräfte und damit die beunruhigende wie vor allem als bedrohlich empfundene Abweichung von einem normativen Verständnis der Frau erkennen. Nicht grundlos wird ihr Handeln als eine „vreislîche sit“ beschrieben, Brünhild selbst eine „vâlandinne“ genannt.⁷⁴

Männlich ist Camillas Haltung zu Pferd. So notiert die Handschrift B des *Eneasromans* anstelle von „statelîche“ „schredelingen“, d.h. ‚mit gespreizten Beinen‘: Camilla reitet sozusagen sittenwidrig im Männersitz.⁷⁵

⁷³ M. Kalinke belegt anhand mehrerer nordischer Sagen, dass die *meykongr* sich zwar „männlich“ verhielten und zuweilen darauf bestanden, als „herra“ titulierte zu werden, aber keinerlei männliche leibliche/physiognomische Merkmale zeigten, im Gegenteil. Pornbjorg in *Hrólfs saga Gautrekssonar* beteiligt sich wohl an kriegerischen Aktionen, übt auch sonst männliche Tätigkeiten aus, wird aber zugleich als weiser und schöner als andere Frauen geschildert. Vgl. M. Kalinke, *Bridal-Quest*, loc. cit., S. 72 u. passim.

⁷⁴ Ursula Schulze hat jüngst mit dem Hinweis auf die *Gesta Hamaburgensis ecclesiae pontificum* Adams von Bremen darauf aufmerksam gemacht, dass es seit dem 10. Jahrhundert eine Vorstellung von einem tatsächlich existierenden Amazonenreich, einer „*terra feminarum*“ im „Norden Europas“, gab. U. Schulze, *Das Nibelungenlied*, Stuttgart 1997, S. 187 (mit Anm. 2).

⁷⁵ So auch Frings/Schieb. Dazu der Kommentar zu En. 241,16 (= v. 8980). Vgl. a. En. v. 8902 („reit ritterlîche“). Reiten im Männersitz galt für Frauen als unziemlich. Selbst die personifizierte Todsünde *superbia* in Herrads von Landsberg *Hortus deliciarum* galoppiert mit mächtiger Lanze auf die Tugenden los, doch wie es sich gehört, im Damensitz. Thomasin von Zirclaria versäumt es im *Welschen Gast* nicht, Frauen eine schickliche Haltung zu Pferde anzuempfehlen: „man sol wizzen, / si sol niht gar dwerhes sitzen“ (v. 423 f.). Auf ‚männliche‘ Weise auf ein Pferd aufzusitzen und zu reiten, war wiederum für Christina von Markyate, die sich ihrer Verhelichung durch Flucht entziehen wollte, geradezu ein Zeichen der Überwindung ihrer ‚Weiblichkeit‘. Es heißt: „Quorum unum arripiens: rubore perfusa substitit. Quid fugitiva moraris? Quid sexum feminei vereris? Virilem animum indue. et more viri in equum ascende. Dehinc abiecta pusillanimitate: viriliter super equum saliens atque calcaribus eius latera pungens famulo dixit (...)“. *The Life of Christina of Markyate: A Twelfth Century Recluse*, hrsg. v. C.H. Talbot, Oxford 1959, S. 93. Marianne Wex hat in ihrer Studie über geschlechtsspezifische Körperhaltungen bei Skulpturen festgestellt, dass seit etwa 1300 in Darstellungen weiblicher Körper Füße und Knie immer mehr zusammenrücken, während

Eine schicklichere, femininem „gebâren“ zuträglichere Lesart setzt die HS B auch für En. 237,16 ff. an. Sie schreibt sogar „minnelike“ (freundlich) statt „manlîche“, dies ausgerechnet in einer Situation, als Camilla mit ihren streitbaren Jungfrauen bis an die Zähne bewaffnet auf Turnus trifft. Man mochte sich wohl nicht vorstellen wollen, dass eine Frau, selbst wenn sie eine *gynè andreia* (*mulier virilis*) ist, anders als ‚freundlich‘ zu reden vermag.

Was beide einander ferne Welten des Mythos und seine verstümmelte, mit Zugeständnissen an Zeitgeist und Zeitgeschmack höfisch-episch zugestellte Repräsentation bei Heinrich endlich doch gemeinsam haben, ist Camillas provokantes kriegerisches Ethos. Das bedeutet im Mittelalter wie in der Antike natur- und rollengemäß ein *männliches* Ethos, und ist mit dem *wîplichen site* nicht zu vereinbaren, wie Wolfram von Eschenbach im *Willehalm* mit Blick auf weibliche Empfindlichkeiten einfühlsam kommentiert.

Ab Vers En. 8179 wird die kampfbereite Camilla eingeführt, nunmehr durch ihr ostensives „cross-dressing“ – sie war „gewâfent ritterlîche“ (En. v. 8786) – wie ihre „manlîche“ Ansprache an Turnus als entschlossene, ungeduldig auf den Feldzug drängende Kriegerin ausgezeichnet (En. v. 8828 ff.): „unglîch einem wîbe“ (En. v. 9057). Im weiteren Fortgang der Handlung unterschlägt Heinrich in seiner *descriptio* der gewappneten Kämpferin, anders als später Rudolf von Ems, konsequent ein markantes Zeichen, das Vergil wiederum selbstverständlich erwähnt und durch das dessen Hörer und Leser Camilla sofort als „amazonische“ *virgo militans* identifizieren konnten, mithin als ikonisch im Sinne eines vertrauten, wenn gewiss auch häufig variierten historisch-mythologischen Paradigmas: nämlich die eine entblößte Brust. Bei Vergil steht:

Mitten im Morden frohlockt, amazonenhaft kämpfend, entblößt die
Eine Brust zum Kampf, mit dem Köcher gewappnet, Camilla (...).⁷⁶

vorher vielfach auch bei Frauen Haltungen mit breitbeiniger Stellung zu beobachten sind. M. Wex, „Weibliche“ und „männliche“ Körpersprache als Folge patriarchalischer Machtverhältnisse, Hamburg 1979, S. 272 f.

⁷⁶ Vergil, *Aeneis*, loc. cit., XI, v. 648 f. Vgl. a. *Aeneis* I, 490-492 über Penthesilea: „Rasend führt Amazonenschar dort Penthesilea, / (...) / Unter der bloßen Brust mit goldenem Bande gegürtet.“ Es bleibt unklar, ob Vergil sich Penthesilea und Camilla mit einer „weggebrannten“ Brust dachte. Zur Etymologie von Amazone (*a mazos* = ohne Brust; „sine

Diese Freizügigkeit Vergils schien sich der deutsche Dichter wohl nicht gestatten zu wollen – aber selbst diese scheinbar geringfügige, keineswegs aber beiläufige Modifikation trägt mit zur, wenigstens semiotischen, Verarmung von Camillas mythologischer Identität als amazonengleiche Kämpferin bei. Sie kämpft bei Heinrich sozusagen vestimentär ‚züchtig‘. Wollte er seinem Publikum nicht zumuten, sich *eine* Brust der Schönen als fehlend bzw. verstümmelt imaginieren zu müssen? Und während Vergils Camilla an einer Wunde „unter der bloßen Brust” (*Aeneis*, XI, 803) stirbt, unterlässt Heinrich selbst noch hier einen eindeutigen leiblichen Bezug zu ihrem „amazonischen” Wesen, sondern sagt lediglich knapp über Arras’ Tat: „mit eime scharphen gêre / die frouwen her ze tôde schôz” (En. v. 9116 f.).

6 „swâ harnaschrâmec wirt ein wîp, / diu hât ir rehtes vergezzen”

Heinrich hat eine weitere auffällige, beachtenswerte, vermutlich durch spezifische Interessen motivierte Änderung gegenüber Vergil vorgenommen. Er gibt einer psychologisch aufschlussreichen Szene beträchtlichen Raum, die Vergil in seiner *Aeneis* gar nicht erst ausgeführt hat. Während Tarchon in einer provokativen Rede an die Tyrrhener, wenn auch entschieden verächtlich, vom „Weib”, Camilla, spricht, das die tyrrhenischen Heerscharen Feiglingen gleich

mamma” hat Isidor von Sevilla) W.B. Tyrell, *Amazons: A Study in Athenian Myth-Making*, Baltimore 1984, S. 48 f. Rudolf von Ems lässt dieses *amazonische* Charakteristikum von Königin Talistria gegenüber Alexander ausführlich schildern. Vgl. Rudolf von Ems, *Alexander. Ein höfischer Versroman des 13. Jahrhunderts*. Zum ersten Male hrsg. v. V. Junk, Darmstadt 1970, v. 18130 ff.: „der tochter brinnet man zehant / zesewenhalp daz brüstel abe”. Allein die seidenen Schleier („sîdîne rîsen”, Al. v. 8821), die Camilla und ihre Jungfrauen „umbe den helm gewunden” (En. v. 8823) hatten, mögen – freilich nur innerhalb eines christlich akkommodierten semiotischen Kontexts – auf die Jungfräulichkeit der Kämpferinnen hinweisen. Kartschoke rekurriert erläuternd auf A. Schultz, *Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger* II, 2., verm. u. verb. Aufl., Leipzig 1889, S. 240 ff. (Die Erläuterung des „modische(n) Detail(s)” steht allerdings in Schultz, loc. cit., Bd. I, S. 183 ff. Dort wird der Schleier [diu rîse] indes als „Kopfracht verheiratheter Frauen” belegt.) Könnte nicht vielmehr erwogen werden, dass der Schleier an die vertraute christliche *consecratio virginum* erinnern sollte (*velatio virginum*)? Zum Entblößen der Brust als aggressivem Akt neuerdings H.P. Duerr, *Obszönität und Gewalt*, Frankfurt a. M. 1993, S. 47 ff. Vgl. a. (zu Kleists *Penthesilea*) die Deutungen bei G. Treusch-Dieter, „Die verzehrend-verzehrt Frau. Der Geschlechterkampf in Kleists *Penthesilea*”, in: G. Treusch-Dieter, *Von der sexuellen Rebellion zur Gen- und Reproduktionstechnologie*, Tübingen 1990, S. 73-85.

„ringsum durchs Feld scheucht“ (*Aeneis*, XI, 734) und sie der Lächerlichkeit preisgibt⁷⁷, hat der deutsche Dichter die Konfrontation Tarchos und Camillas dadurch merklich dramatisiert und somit eigentümlich zugespitzt, wenn er dessen wortreiche Hohnrede (vgl. En. v. 8973-9004) vor beider Kampf *direkt* an Camilla richten lässt.⁷⁸ Was bei Vergil als despektierliche Bemerkung über das „Weib“ eher wie nebenbei anklingt, findet sich also bei Veldeke zum Kern der Tarchoschen Schmähereide ausgestaltet: Das Thema der *wie ein Mann* kämpfenden Jungfrau.⁷⁹ Veldeke lässt Tarcho Camilla mit einer hinter sinnigen chauvinistischen Anspielung auf ihr rollen- und naturwidriges Handeln, durch Rüstung, Waffen und Gebaren unweibliches Wesen als „frouwe maget“⁸⁰ (En. v. 8973) anreden⁸¹ und gleich darauf ihre auffallendsten wie zugleich provokantesten abweichenden Merkmale hervorkehren:

her sprach ze frowen Kamillen
 ein teil schamelîche
 Tarcûn der rîche
 ‘waz meinet daz, frouwe maget,
 daz ir uns ritter sus jaget
 unde stechet unde slât?
 waz wunders ist daz ir gegât?
 wie wânet ir wie û daz zeme?
 ich wâne ez ubil ende neme,
 daz ir sus gerne strîtet
 und statelîchen rîtet.
 (En. v. 8970-8980)

⁷⁷ Vergil hat auch nicht jene Passage, in der Orilochus, nachdem er Larina besiegt hat, vom „simplen Weiberheer“ tönt (En. v. 8929) und von Camilla getötet wird (*Aeneis* XI, 690 ff.).

⁷⁸ Camilla wird späterhin die Leiche Tarchos verhöhnen (vgl. En. v. 9031-9044).

⁷⁹ Freilich zeigt sich auch Aeneas bei Vergil erstaunt über die Kriegerin – „die Maid!“ – Penthesilea, die es wagt, „mit Männern zu kämpfen.“ *Aeneis*, loc. cit., I, 493 u. ff.

⁸⁰ Kartschoke übersetzt mit „Dame Jungfrau“. Könnte erwogen werden, ob nicht vielleicht dem Mittelhochdeutschen die – dem Gemeingermanischen noch vertraute – Bedeutung von *magu*, *magus* = Knabe, Jüngling, auch Krieger, nahelag, so dass hier dem Sachverhalt näher mit „Dame Krieger“ übersetzt werden dürfte.

⁸¹ O. Murray macht anlässlich solcher Beschreibungen auf die Verquickung von „militärischer und sexueller Sprache“, etwa in einigen parodistischen Versen des Archilochos, aufmerksam. Vgl. O. Murray, *Das frühe Griechenland*, München 1982, S. 170. Diese Verknüpfung von Gewalt und Sexualität thematisiert ausführlich R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972.

Ähnlich wie im *Eneasroman* wird in Herborts von Fritzlar *Liet von Troye* (1190/1210), das dem *Eneasroman* nahesteht (und in v. LvT, v. 17381 ff. auf ihn verweist)⁸², das Skandalon der waffentragenden kämpfenden Frau aufgegriffen. Herbort hält es in einem entrüsteten Kommentar für eine unglaubliche „schande“, wenn, anders als es damals, in der Vorzeit, wohl üblich und akzeptabel gewesen sein mochte („sint ez aber do was site“, LvT, v. 14498), in seiner Gegenwart und „hierzulande“ („als ez hie zv lande were“, LvT, v. 14493) noch Frauen wie die Amazonen gegen alle geltende Sitte und richtige Ordnung „mit vngebere, / mit schilden vnd mit swerten, / Starkis sturmes gerten.“⁸³ Telamon lässt er gegen Penthesilea eine Schmähereide richten, die von gleich ungehöriger Art wie die Tarchos gegen Camilla ist (allerdings auch hier für diesen Prahler allzugleich tödliche Folgen zeitigt):

Er sprach: ich bin vngewon,
 Daz ein wip einen man
 Mit sper vnd mit schilde riete an.
 Vch gezeme vil baz,
 Ob ir zv manne hettet haz,
 Daz irz anders an im rechet,
 Den ir in mit sper stechet.
 (LvT., v. 14512-14518)⁸⁴

Nach seinen „schamelîchen“ Worten verweist Tarcho Camilla unverblümt auf die ihr als Frau seinem Verständnis entsprechend einzig und allein zustehende Funktion und Pflicht. Dass er den ihr eigentlich, das heißt

⁸² Vgl. a. Th. Keilberth, *Die Rezeption der antiken Götter in Heinrichs von Veldeke „Eneide“ und Herborts von Fritzlar „Liet von Troye“*, Diss. Berlin 1975.

⁸³ Herbort von Fritzlar, *Trojaroman*, hrsg. v. G.K. Frommann, Quedlinburg, Leipzig 1837, v. 14494-14496. Vgl. Wolframs Kommentar im *Parzival* über Antikonîes Kampf: „swâ harnaschrâmec wirt ein wîp, / diu hât ir rehtes vergezzen, / sol man ir kiusche mezzen, / sine tuoz dan durch ir triuwe.“ (Pz. 409,12-15)

⁸⁴ Andererseits hat Petrus Venerabilis (1093-1155), Abt von Cluny, in seinem *Ad Eloysam abbatissam* den Heroismus der Äbtissin Heloise mit dem der *virago* Penthesilea verglichen. Ja, er spricht von ihrer männlichen Seele, die sie über beinahe alle Männer erhoben habe. Im Übrigen gemahnt, sofern dieser Vergleich statthaft ist, Herborts/Telamons Abscheu vor „kämpfenden Weibern“ auch an die grundsätzliche Furcht der Männer vor emanzipierten Frauen seit den 1840er Jahren, „die männliche Herrschaftspositionen angriffen und sich männliche Symbole – Zigarren, Hosen und (...) auch Duelle – zu eigen machten (...)“ U. Frevert, *Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft*, München 1991, S. 215.

‚naturgemäß‘ geziemenden Spiel- und Handlungsraum hämisch auf die Größe eines Bettes begrenzt, ist mehr als nur pointierte Boshaftigkeit. Großspurig spreizt sich Tarcho auf:

ich sage û wârlîche daz,
 ein ander storm zâme û baz,
 wâre daz irs phlâget:
 daz ir sanfte lâget
 an einem scônen bette,
 und wârez dâ ze wette
 daz vehten umb die minne,
 dâ moht ir wol gewinnen,
 des phlâge ich gerne mit û
 zeim andern mâle denne nû,
 hin ze der nâhîsten naht,
 daz ir versuchtet mîne maht.⁸⁵
 (En. v. 8981-8993)

Es verwundert vor diesem Hintergrund nicht sonderlich, wenn Wolfram von Eschenbach im *Parzival* eine sehr begrenzte, vornehmlich erotisch-sinnliche Perspektive auf Camilla einnimmt. Er lässt die Gelegenheit nicht ungenutzt dahingehen, an einer einzigen, indes bezeichnenden, Stelle, an Camillas doppelgesichtige Natur als Kämpferin, mehr aber noch begehrenswerte Frau zu erinnern und Gawan zu feurigen Phantasien zu beflügeln. Der erotischen wie kriegerischen Abenteuern selten abgeneigte Artusritter trifft auf grünem *plan* das Pferd einer Frau an, zusammen mit einem durchschlagenen Schild an einem Ast festgebunden. Augenblicklich stellt er sich vor, wie diese Frau, die offenkundig mit einem Schild bestens umzugehen weiß, denn wohl mit *ihm* kämpfen würde. Vielleicht würden sie ja „ze vuoz“ auf der Wiese miteinander ringen.⁸⁶ Da hätte er, der allseits begehrte Frauenliebhaber, unter

⁸⁵ Diese anzüglichen Bemerkungen hat Vergil nicht oder doch allenfalls andeutungsweise in *Aeneis* XI, 736 ff. („Freilich, zum Venusdienst nicht stumpf [...]“). Im Übrigen ist Tarchos Rede Reflex auf einen mittelalterlich weit verbreiteten misogynen Topos, der sich beispielsweise auch in der historiographischen Literatur, etwa der *Chronik der Böhmen* des Cosmas von Prag, findet. Es heißt dort: „Scimus profecto, quia femina sive stans seu in solio residens parum sapit, quanto minus, cum in stratis accubat? Re vera tunc magis est ad accessum mariti apta quam militibus iura.“ Cosmas von Prag, *Chronica Boemorum* (= *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum. Nova series*, tom. II), Berolini MCMXXIII, S. 12.

⁸⁶ Die Bemerkung „ze vuoz“ erinnert an Aunus' List bei Vergil, Camilla zu einem Kampf auf

Umständen eine gute Chance, ihren „gruoz“ (Pz. 504, 23), d.h. ihre Zuneigung, für sich zu erstreiten:

ob ez halt vrou Kamille waere,
 diu mit ritterlichem maere
 vor Laurente prîs erstreit,
 waer si gesunt als si dort reit,
 ez wurde iedoch versuocht an sie,
 ob si mir strîten bûte alhie.⁷
 (Pz. 504,25-30)

Tarcho – wie Wolframs höfischer Galan Gawan – ruft exakt jenes traditionell herrschende weibliche Lebensmuster auf, das – trotz der ‚Macht‘, die Tarcho ihm mokant zumißt, damit freilich eine veritable männliche Phantasie imaginierend⁸⁷ – die ontologische wie gesellschaftliche / politische Subordination der Frau mit am sinnenfälligsten bezeugt: Der *minne* zu dienen (und, dies wäre impliziert, die Ehe *librorum procreandum causa*). Dieses Lebensmuster aber kollidiert, in antiken wie christlichen Kontexten gleichermaßen, genau mit jenem Ideal, aus dem Camilla allein ihre Stärke und unbeugsame Unbeirrbarkeit im Handeln schöpft: Der *virginitas*.

Jungfräulichkeit – weibliche wie männliche – ist *per se* Intaktheit, vollkommene Unversehrtheit (oder Zeichen von *Totalität*), Ausdruck selbstbestimmter Verfügung über die gesamte (Körper-)Kraft, und diese ist durch den *Verzicht auf Sexualität* bzw. durch Triebverzicht zu bewahren.⁸⁸ Ihre Preisgabe zugunsten der Ehe oder der sinnlichen Liebe bewirkt *Mangel*, ihre Bewahrung verbürgt *intaktes Sein* und *radikale Selbstbehauptung*. Camillas Handlungen sind ganz im Sinne dessen zu verstehen, was Vernant über die weiblichen *parthenoi* sagt. Peter Brown ruft diesbezüglich als Zeugen u.a. den heiligen Hieronymus auf: „Virginitas involved the heroic defense of the integrity of a specifically male or female body: *I am a wall, and my breasts are as*

dem „Boden“ zu verleiten. Vgl. *Aeneis* XI, 704 ff.

⁸⁷ Zu Thema und Metaphorik des Liebeskriegs vgl. E. Kohler, *Liebeskrieg. Zur Bildersprache der höfischen Dichtung des Mittelalters*, Stuttgart u. Berlin 1935.

⁸⁸ Zu erinnern wäre hier auch an die jungfräuliche Repanse de Schoye, die es allein aufgrund ihrer *virginitas* vermag, den Gral zu tragen, der doch „sô swaere wigt / daz in diu valschlich menscheit / nimmer von der stat getreit.“ (Pz. 477,16 ff.)

*strong as a strong tower.*⁸⁹

Nicht ohne Bezug auf diesen fundamentalen, in der Tat auch nur kämpferisch durchzuhaltenden Anspruch weiblicher Selbstbehauptung gegen die Usurpation durch den Mann, schildert das *Nibelungenlied* den Verlust von Brünhilds jungfräulich-, „amazonischen“ Kräften nach ihrem hinterhältig erzwungenen – und auch nur durch eine perfide List erzwingbaren – Beilager mit dem schwachen Gunther:

Er pflac ir minneclîchen, als im daz gezam,
dô muoste si verkiesen ir zorn und ouch ir scham.
von sîner heimliche si wart ein lützel bleich.
hei waz ir von der minne ir grôzen krefte gesweich!

Done was ouch si niht sterker danne ein ander wîp,
er trûte minneclîche den ir vil schoenen lîp.
ob siz versuochte mêre, waz kunde daz vervân?
daz het ir allez Gunther mit sînen minnen getân.
(Nl. 681/682).⁹⁰

Die Formulierung ist beredt genug: „Done was ouch si niht sterker danne ein ander wîp“. Durch den sexuellen Akt wird die starke, Gunther unendlich überlegene „amazonische“ *maget* Brünhild auf die schmale, eingegrenzte Lebensform reduziert, die ihr entsprechend patriarchaler Herrschafts- und Machtlogik naturaliter zusteht und die sie der Dichter nach ihrer ‚Niederlage‘ im *cubile viduum* sofort und ohne Klagen, ja auf nahezu peinliche Weise akzeptieren lässt: gefügige, demütige Frau zu sein und in dieser Rolle künftig ihre Pflichten zu erfüllen: „ich gewer mich nimmer mêre der edelen minne dîn. / ich hân daz wol erfunden, daz du kanst vrouwen meister sîn.“ (Nl. 678,3 f.).⁹¹ Die durch das *carnale commercium* zugefügte bleibende Wunde zieht einen tiefen, schlimmer noch identitätszerstörenden Verlust nach sich. Jäh entzieht sie Brünhilds Kraft, beraubt sie ihrer Intaktheit

⁸⁹ Brown, *The Body and Society*, loc. cit., S. 383.

⁹⁰ *Das Nibelungenlied*. Mhd./Nhd. Nach d. Text v. K. Bartsch u. H. de Boor ins Nhd. übers. u. komm. v. S. Grosse, Stuttgart 1997.

⁹¹ A. Classen, „Matriarchalische Strukturen und Apokalypse des Matriarchats im *Nibelungenlied*“, in: *IASL* 16, 1991, 1, S. 1-31 deutet Brünhilds Kämpfe vor dem – subtextuellen – Hintergrund der Bewahrung des Matriarchats. Auffällig ist freilich, dass Brünhilds und Gunthers Sohn im *Nibelungenlied* keinerlei Rolle spielt – so wenig wie Siegfriids und Kriemhilds Sohn.

und Ganzheit, denn sie lässt Blut fließen, mithin Kraft verlieren.⁹² So überrascht es nicht, dass Brünhild, nun all ihrer (leiblichen) Kraft beraubt, die einst auch ihre politische Stärke mit begründete und bewahrte, nach ihrer furchtbaren Rache an Siegfried/Kriemhild zunehmend in völliger Bedeutungslosigkeit versinkt. Dass sie mittels einer unrühmlichen männlichen Intrige zur ehelichen Pflicht und gewaltsam in die ‚richtige‘ (natürliche wie soziale) Ordnung der Geschlechter gezwungen wird, belegt schlagend, als wie skandalös weiblicher Widerstand gegen die *rehte ê* empfunden wurde, sofern er nicht durch höhere, bedeutende, wie zumal religiöse Gründe gerechtfertigt werden konnte. Während Siegfried im königlichen Brautgemach mit Brünhild ringt, um sie endlich mit Macht für Gunther „gefügig“ zu machen, kreisen seine Gedanken allein um männliche Ängste vor der „starken Frau“ und erahnen die fatalen Schäden für die herkömmliche Geschlechterordnung, sollte er in diesem Kampfe unterliegen:

„Ôwê dâht’ der recke, „sol ich iu nu mînen lîp
 von einer magt verliesen, sô mûgen elliu wîp
 her nâch immer mêre tragen gelpfen muot
 gegen ir manne, diu ez sus nimmer getuot.“
 (Nl. 673)

Ihres von Vergil einprägsam und ernst profilierten biographischen

⁹² Dieser Zusammenhang wäre einer eigenen Betrachtung wert. Verschiedentlich wird in den *Vitae von mulieres sanctae* angedeutet, dass die Amenorrhoe, die Unterdrückung der Menstruation, als Zeichen der Stärke angesehen wurde, dass sich fastende, selbstpeinigende Frauen von ihrer sinnlichen ‚Eva‘-Natur befreien und sich der Natur der (heiligen) Männer annäherten. Knapp J. T. Schulenburg, *Forgetful of their sex: female sanctity and society, ca. 500 – 1100*, Chicago 1998, S. 396 f. Vgl. a. R. M. Bell, *Holy Anorexia*, Chicago 1985, S. 3 u. passim. Den Verlust der *integritas* wie die damit verbundenen Folgen diskutiert Ambrosius ausführlich. Dazu Brown, *Body and Society*, loc. cit., S. 341 ff. Brown veranschaulicht mit einem Beleg aus Artemidorus‘ *Oneirokritika*, dass die Beziehung zwischen sexuellem Verkehr und Virilität/leibliche Stärke ebenso für Männer gilt. Nur der Mann hält sich in seiner leiblichen Kraft unbeschadet, der auf sexuellen Verkehr verzichtet, „who lost little or no seed“. „Artemidorus wrote of an athlete: he dreamed that he cut off his genitals, bound his head and was crowned [as a victor] (...) As long as he remained a virgin (*aphoros*), his athletic career was brilliant and distinguished. But once he began to have sexual intercourse, he ended his career ingloriously.“ Brown, *Body and Society*, loc. cit., S. 19. Vom allzu eifrigen Liebhaber hieß es, er würde Gefahr laufen, effeminiert, „womanish“ zu werden, ein auch in der mittelalterlichen Literatur, insbesondere von theologischen Hof- bzw. Moralkritikern (wie etwa Ordericus Vitalis [*Historia clericalis*]) nicht selten vorgebrachte Befürchtung.

Hintergrunds entledigt, bleibt im mittelalterlichen *Eneasroman* Heinrichs von Veldeke zwar eine beeindruckende und berückende, an höfische vestimentäre Codes akkommodierte, doch zugleich exotisch-fremde, eine gleichsam geschichts- bzw. biographielose Frau zurück. Bei jedem mit dem Mythos nicht Vertrauten mochte Camillas ostentatives abweichendes Verhalten nurmehr Verwunderung hervorrufen.⁹³ Dass Heinrich von Veldeke einen bei Vergil unbedingt essentiellen Teil der Biographie Camillas schlichtweg unterschlägt (obwohl er ihm doch bekannt sein musste), hat Auswirkungen auf Konturen, Profil und Funktionalität ihrer Gestalt und ihrer Bedeutung. Auf die von Vergil erwähnten, sehr wohl religiösen Motive aufmerksam zu machen (dass Camilla ihr Leben der *Göttin* Diana geweiht hatte), die Camillas Handlungen hätten nachvollziehbar werden lassen, hat er verabsäumt oder für seine Zwecke als unwesentlich erachtet. Und innerhalb *christlicher* Verstehens- und Deutungskontexte war ihre bezuglose Jungfräulichkeit schlechterdings nicht recht zu verankern, selbst wenn Heinrich Turnus später von der „reinen maget“ (En. v. 9327) sprechen, sie demnach mit einem Attribut würdigen lässt, das oft der höchsten christlichen Jungfrau, Maria, zuerkannt wird.

Obwohl Camilla aufgrund ihrer konsequent gehüteten Keuschheit *eigentlich* dem christlichen Ideal der Jungfräulichkeit durchaus entspricht, steht ihre Virginität dennoch – weil sie erkennbar keine christliche *famula Dei* ist – ohne jegliche produktive, sinnstiftende Beziehung auf Ziele, wie sie den christlichen Jungfrauen in so hohem Maße gesetzt waren. Trotz ihrer spröden Keuschheit, dem einzigen und gleichwohl in christlichen Wahrnehmungen nicht geringen Verzicht, den sie leistet, bleibt sie dysfunktional – und musste gerade deshalb entschieden provokativ wirken. Durch die kompromisslose Negation der ihr als Frau zubestimmten Rolle verstößt Camilla gegen zentrale Aufgaben weiblicher Existenz: Zumal gegen die *minne* und die Pflicht, in ehelicher Gemeinschaft der Reproduktion zu dienen. Mit dem Waffendienst maßt sie sich noch dazu eine allein Männern zustehende Aufgabe an. Camilla versagt sich, aus dem Verständnishorizont eines mittelalterlichen, in erster Linie männlichen, Publikums gesehen, auf unerhörte Weise ihren eigentlichen Aufgaben, wie sie in den zahlreichen mädchenpädagogischen Schriften der

⁹³ Dem entspricht, dass Eneas' Kämpfer glauben, es mit Göttinnen (En. v. 8909) oder mit „merminne“ (En. v. 8910) zu tun zu haben, „die ersterben niene mohten“ (En. v. 8911).

Zeit von jungen Frauen mit Nachdruck angemahnt wurden.⁹⁴

Schließlich erweist Camilla sich trotz all' ihrer männlichen Kraft und martialischen Gestus als ein ‚typisches‘ schwaches Weib. Ist sie doch einer ‚weibliche(n) Sucht‘ verfallen, wie Vergil sagt, sozusagen einer habituellen Frauenschwäche, ausgerechnet der verhängnisvollsten, die sie zu Fall bringt: Der Lust an Geschmeide, am glänzenden Helm des trojanischen Priesters Chôres („des geluste si vil harde“, En. v. 9099), die der männlich Wehrhaften einem schmachvollen Tod ausliefert (der aber – bei Veldeke wie bei Vergil – geradezu [onto-]’logisch‘ konsequent nurmehr aufs Beste statuiert, dass es eines Weibes Sache nicht sein dürfe, zu kämpfen).⁹⁵ Und ihr Tod widerfährt Camilla nicht einmal durch einen herausragenden, sondern einen feigen Krieger, dem bei Vergil zur schändlichen Tat auch noch indirekt Apolls Hilfe zuteil wird.

Es bleibt schließlich das *Skandalon* Camilla, eine von Veldeke zwar nicht nachdrücklich und *expressis verbis* negativ gezeichnete, aber in Wesen und Tun erbarmungslose, männertötende, blutrünstige und – was ihre weibliche *natiure* angeht – gegen alle ontologischen/anthropologischen Überzeugungen vom *eigentlichen* Wesen der Frauen bekehrungslose „Amazone“. Sie bleibt in der Tat *völlig* für sich (also „εφ' εαυτης“), anders als beispielsweise Königin Talistria bei Rudolf von Ems, die sich, dem auch für Amazonen geltenden Gesetz selbsterhaltender Prokreation gehorchend, von Alexander ein Kind erbittet – und es von ihm ohne weitere Umstände bekommt (Al. v. 18237 ff.). Demgegenüber ist Camilla ein erotisches Vexierbild mit betörend-trügerischem Charisma. Aber ihre Erotik ist gleichsam *leer*, in Kierkegaards Ver-

⁹⁴ S. Barth, *Jungfrauenzucht. Literaturwissenschaftliche und pädagogische Studien zur Mädchenerziehungsliteratur zwischen 1200 und 1600*, Stuttgart 1994; vgl. a. I. Bennewitz, „Frauen'-Gespräche. Zur Inszenierung des Frauendialogs in der mittelhochdeutschen Literatur“, in: *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung*. Bd. 1, 1996, H. 2: *Frauen-Beziehungsgeflechte im Mittelalter*, S. 11-26. Es seien die „erotischen Besitzwünsche der Männer (...), die das Ansehen einer Frau überhaupt erst herstellen“, kommentiert Bennewitz eine zentrale Passage in der *Winsbekkin*. Bennewitz, loc. cit., S. 17. Dieser Forderung entsprechen die mit Gyburc kämpfenden „juncvrouwen“. Sie kämpfen zwar wie Männer gegen die Feinde, verwandeln sich danach aber sofort wieder in attraktive Frauen, die wissen wie sie sich zu verhalten haben, damit Männer an ihnen nicht die „Lust verlieren“ („daz er sich's niht gâhes geniete“, (Wh. 247,8). Völlig anders verhält es sich mit Camilla.

⁹⁵ Solche („weibliche“) Begehrlichkeit zeichnet indes auch Euryalus aus, der Messapus' leuchtenden Helm raubt (En. v. 6684 ff.), was ihn ebenfalls ins Verderben stürzt.

ständnis von Jungfräulichkeit ‚abstrakt‘, weil sie zwar, durch Heinrichs blinderische *descriptio* befeuert, viele eindeutige Wünsche („geluste“, nicht etwa „minne“) weckt, sie aber zu befriedigen keinesfalls willig oder fähig ist. Vor allem kann jedes männliche Verlangen, sie in ihrem schönen Leib für sich besitzen zu wollen, tödlich enden, wie es Tarchons so lästerlicher wie törichter Versuch beweist.

Es ist kaum abwegig zu vermuten, dass Heinrich von Veldeke, ob bewusst oder nicht, in der ambivalenten Charakterisierung der entmythologisierten, betörend wirkenden, aber kämpferischen „amazonischen“ Camilla einen empfindlichen Kernpunkt männlicher Selbstverständlichkeiten bzw. männlichen Selbstbewusstseins in einer Zeit wachsender Geschlechterspannungen anrührt.⁹⁶ Dafür mag zudem sprechen, dass der mit „gender-identities“ ohnehin eher freizügig umgehende Dichter (wie es z.B. Amata in ihrer Unterredung mit ihrer Tochter in bezug auf Eneas, d.h. der ihm explizit unterstellten Homosexualität, deutlich macht, En. v. 9749 ff.),⁹⁷ mit der Frauentrias Dido – Camilla – Lavinia drei in ihrem Habitus entschieden differente „Typen“ vorstellt. Dido und Camilla verkörpern, auf je unterschiedliche Weise, ‚grundfalsche‘ weibliche Rollen. Letztendlich entspricht allein Lavinia, trotz ihrer quälerischen prüfenden Reflexionen über die „minne“, am deutlichsten dem Bild der ergebenen, männlichen Ansprüchen und Dominanzwünschen fügsam entgegenkommenden Frau: „wande sie braht in (Eneas) wol innen / gûter trouwen unde minnen / als gût wîb ir lieben man“ (En. v. 13329 ff.). Camilla hingegen, die schöne Begehrenswerte und doch schroff männermissachtende (*stygantor*) gnadenlose Kämpferin, weckt auf bedrohliche Weise erotisches Verlangen – und provoziert zugleich tiefe Ängste. Das gilt nicht minder für Brünhild, die dem von ihr unendlich gedemütigten, in seiner Virilität völlig verunsicherten König Gunther – dies ausgerechnet in einer

⁹⁶ Dazu B. Thum, „Geschlechterkultur und Minne. Ein Versuch zur Sozial-, Funktions- und Mentalitätsgeschichte des oberrheinischen Minnesangs im 12. Jahrhundert“, in: *Minne ist ein swaerez spil. Neue Untersuchungen zum Minnesang und zur Geschichte der Liebe im Mittelalter*, hrsg. v. U. Müller, Göttingen 1986, S. 3-71. Übrigens vermerkt Hans Fromm mit Recht, dass Veldekes ‚historischen‘ Intentionen – wie es die Nachwirkung beweise – nicht akzeptiert wurden. Sie zeigt vielmehr, dass der *Eneasroman* primär unter der Perspektive seiner Minnedarstellung und -auffassung registriert wurde. H. Fromm, loc. cit., S. 163.

⁹⁷ Vgl. dazu S. Gaunt, „From Epic to Romance: Gender and Sexuality in the *Roman d'Enéas*“, in: *Romanic Review* 83, 1992, S. 1-27.

Situation, in der sich seine männliche Macht und Kraft doch hätte am überzeugendsten beweisen müssen, nämlich in der Hochzeitsnacht –, in eins als „liebe vrouwe“ (Nl. 655,2) und „vreislîchez wîp“ (Nl. 655,4) anmutet. Was die mit „swerden“, demnach „phallischen“ (= männlichen) Waffen kämpfen und tötenden Jungfrauen angeht, es sei im *Eneasroman* oder anderswo, müssen psychoanalytische Deutungsmuster kaum übermäßig bemüht werden, um hinter aufkeimenden Männerängsten die ewige Horrorvision der „kastrierenden Frau“ zum Vorschein kommen zu sehen. Dass Camilla sterben muss, weil doch immerhin ein Kern urweiblichen, nachgerade leichtfertigen Begehrens in ihr lebt, die Lust nämlich an blenderischem Schmuck, will nicht nur die überlieferte Geschichte. Dies fordert zudem die geltende patriarchale Logik der ‚richtigen‘ ontologischen Ordnung. Endlich ist nur eine tote Jungfrau eine ‚gute‘ Jungfrau, denn hieß es nicht über Camilla: „si wolde ir magettûm / bringen an ir ende / sunder missewende.“⁹⁸

7 *Jungfräulichkeit als Leerstelle. Kinderlose Ehen: Ende der Dynastie, Ende der ‘Geschichte(n)’.*

Die sich anschließenden Überlegungen möchten mit nur wenigen raschen Zügen ein Thema an- und umreißen, das sich aus der Konfiguration Jungfräulichkeit und kriegerische Lebensform geradezu zwangsläufig andrängt: das Thema kinderloser Ehen bzw. Liebesverhältnisse in der mittelalterlichen Literatur. Lassen sich Camilla und Penthesilea, ebenso Bride, Brünhild u.a. als jungfräulich-kriegerische Kämpferinnen mehr oder minder deutlich dem außerordentlichen Typus der *virgo militans* zuweisen, ist dies bei anderen Figuren, etwa Gyburc im *Willehalm*, nicht gleichermaßen einfach. Es stimmt nachdenklich, dass es in der mittelalterlichen Literatur verwunderlich viele *kinderlose* (bzw. kinderlos bleibende) Ehe- und Liebespaare gibt: Erec und Enite, Iwein und Laudine, Dido und Eneas, Willehalm und Gyburc, Oswald und Pamige, Orendel und Bride, Tristan und Isolde u.a.m. Eine Reihe von Texten, in denen erbitterte Kämpfe und Schlachten hauptsächlicher oder doch überwiegender Inhalt der Handlungen sind, sie atmosphärisch do-

⁹⁸ Auch Hartmanns Meierstochter wünscht sich sehnlichst den Tod (vgl. AH. v. 698 ff.). Und dieser Wunsch liegt ja zwangsläufig in der ‚Logik‘ jungfräulichen Lebens, das die Verweigerung von Mutterschaft impliziert, begründet.

minieren oder um die sich beinahe alles Geschehen organisiert, zeigt, dass einige der herausragenden, mutigen und leidenschaftlichen Streiter, sei es für die Durchsetzung des christlichen Glaubens oder von Wertvorstellungen, die, wie etwa im *Nibelungenlied*, bedingungslos auf kein anderes Ziel fixiert sind, ein ehernes Prinzip heldischer Identität (der *Rache* für erlittene Schande, der Wiederherstellung der *êre* usf.) zu erfüllen, dass also Kämpfer wie Willehalm, Vivianz, Roland, Hagen, Oswald und Orendel u.a.m., ein Charakteristikum miteinander verbindet: Mit Ausnahme Hagens und des jungen Vivianz' sind sie zwar verheiratet, aber auch kinderlos. Das kann nun heißen, dass sie entweder die Ehe (noch) nicht körperlich, zumindest nicht mit dem Ziel der Prokreation erfolgreich vollzogen haben, sie nicht vollziehen wollten / durften oder sich auf eine dauerhafte oder längerfristige *fakultative Sterilität* verpflichtet haben. Diese summarische Feststellung ist vorerst nicht sonderlich ergiebig, lässt sie sich doch durch die weitaus häufigeren Beispiele von Ehepaaren leicht widerlegen, die mit Kindern gesegnet sind. Sie mag aber zum Nachdenken anregen, wenn manche Texte – dies zuweilen eindringlich – schildern, dass der Umgang der Eheleute bzw. Liebenden sich nicht nur in geistig-seelischer *caritatis dilatatio* erfüllt, sondern den leiblich-sinnlichen Verkehr (*copula carnalis*) einschließt und somit die Zeugung von Nachkommen zumindest erwartbar macht – und sie dennoch keine Nachkommen haben. Selbst die leidenschaftliche Liebe Tristans und Isoldes – „ein man, ein wîp; / ein wîp, ein man“ – bleibt trotz innigster Zuwendung (wie notabene auch Isoldes und Markes Ehe) fruchtlos, obwohl sie doch beider einzige *raison d'être* ist. Didos von Karthago inbrünstiger Wunsch, sie hätte Eneas wenigstens ein „kindelîn“ (En. v. 2191) schenken können, in dem sich für sie eine Erinnerung an den Geliebten und Ehemann ein Erbe erhalten hätte, bleibt unerfüllt.⁹⁹

⁹⁹ Vgl. En. v. 2192 ff. Dido wird der herrschaftspolitischen Folgen ihrer Kinderlosigkeit gewahr (vgl. En. v. 2180 f.) Vgl. A. Syndikus, „Dido zwischen Herrschaft und Minne“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 114, 1992, S. 57-107. Die Sorge um das Erbe und die dynastische Kontinuität findet sich vielfach auch in den Viten Heiliger geäußert, etwa in der Christinas von Markyate. Dort wird über die Hoffnungen, die die Eltern in Christina und eine Hochzeit mit einem gewissen Burthred setzten, berichtet: „Insuper inerat ei tantum acumen in sensu. talis providencia in gerendis. ea efficacia in deliberatis. ut si seculi rebus tota vellet incumbere crederetur non se tantum suamque familiam. sed reliquum genus suum posse diviciis et honoribus ampliari. Huc accessit quod speraverunt ex illa nepotes proles matri non dissimiles. Et hos fructus intendentes vitam ei celibem inviderunt.

Rolands tiefunglückliche Verlobte Alda stirbt ihrem kampfwütigen (ebenfalls jungfräulich gebliebenen) Geliebten als jungfräulich-kinderlose ‚Witwe‘ nach. Als Heidin ist Thibalts Ehefrau Arabel zwar längst Mutter, aus der Neophytin Gyburcs und Willehalms „ehkurneiz“ *christlicher* Ehe entstammt aber kein Erbe, obwohl sie sich im Leibe zu lieben *scheinen*. Auffällig ist zudem, nunmehr in der arthurischen Epik, dass weder aus der nach vielen Krisen zuletzt glücklich gelingenden und bekanntlich in allseits missbilligtem Übermaß leiblich vollzogenen Ehe Erecs und Enites („verligen“) noch aus dem schließlich zum Guten gewendeten Ehebund Iweins und Laudines ein Kind hervorgeht. Gleiches gilt, dort allerdings durch hohen himmlischen Einspruch einleuchtend gemacht, für Oswald und Pamige, Orendel und Bride.

Die Gründe, warum diese Beziehungen kinderlos bleiben, liegen in den Dichtungen – anders als etwa in der Geschichte des Heiligen Alexis oder der *Vita Heinrici II* Adalberts von Bamberg u.a.m. – nur selten *offen* zutage. Meist verlangen sie nach einer Deutung, die die Texte selbst nur mehr oder minder deutlich anbieten. In anderen wird man Erklärungen für diesen fraglos empfindlichen Mangel feudal-ehelicher Gemeinschaft vornehmlich in theologischen bzw. im weitesten Sinne ideologischen Vorstellungen der Zeit von Liebe, Ehe, Zeugung usf. zu suchen haben.¹⁰⁰ Was insbesondere kirchenrechtliche Bestimmungen über die Ehe betrifft, sahen diese, trotz der Vorbehalte, die seit Paulus und den Kirchenvätern noch selbst gegen die Ehe bestanden, die *procreatio prolis* als eine zentrale Verpflichtung (*officium*) der Ehe als eines *magnum sacramentum* an – damit keine Sünde sei. Sie eröffnen damit einen wesentlichen Gesichtspunkt, der Kinderlosigkeit mancher Paare in der mittelalterlichen Literatur Aufmerksamkeit zuzuwenden, selbst wenn kirchen- bzw. eherechtliche Doktrinen nicht zwingend für das Selbstverständnis der Dichter als verpflichtende Maßgaben vorausgesetzt werden müssen.

Quippe si propter Christum casta permaneret. metuebant quod et ipsam et quod per ipsam haberi possent, una perderent.“ *The Life of Christina of Markyate*, loc. cit., S. 68.

¹⁰⁰ Das mittelalterliche Kirchenrecht hat mehrere sogenannte *impedimenta matrimonium de facto contractum* (= trennende Ehehindernisse) formuliert. Neben Aspekten, die etwa *cognatio*, *cultus*, *ordo* usf. betreffen, führen sie die *impotentia*, insbesondere die *impotentia perpetua*, auf, die von verschiedenen Ursachen wie etwa körperlichen Defekten herrührende zeitweilige oder dauerhafte Unfähigkeit, eine Ehe im Leib *konsumieren* (*consummatio*) zu können.

Um zu verstehen, weshalb einige dieser Ehe- und Liebesbeziehungen trotz ihres leiblichen Vollzugs kinderlos bleiben, bieten sich verschiedene Argumente an. Zum einen naheliegende textimmanente, im Besonderen auf gattungstypische Vorgaben oder Zwänge zu beziehende, wie sie vor allem legendenhafte Stoffe (wie der *Sankt Oswald*, der *Orendel* usf.) für sich fordern.¹⁰¹ Zum anderen gleichsam praktische Erklärungen, die mit zeugungsphysiologischen Annahmen,¹⁰² insbesondere mit der Biologie / Physiologie des sexuellen Akts, Praktiken der Kontrazeption¹⁰³ und subtilen Liebestechniken wie den *asag* (bzw. *assai*) usf. zu tun haben. Des weiteren Überzeugungen und Dogmen, die mit medizinisch-physiologischen und anatomischen Anschauungen zusammenhängen. So waren viele theologische Autoren und Dekretisten überzeugt, die Unfruchtbarkeit einer Ehe resultiere zwangsläufig aus

¹⁰¹ Im *Sankt Oswald* wie im *Orendel* wird durch höhere (göttliche) Intervention abgewendet, was doch ausdrückliches Ziel wie praktische Absicht des aufwendigen ausländischen Unternehmens – nämlich um eine Frau zu werben – war: Orendel, dem *grauen Rock*, wird von einem Engel die „slachte minne“ untersagt „biz von hude uber nun jar“ (O. v. 1839). Als sie dann nach Ablauf der Frist erlaubt wäre, wird ihm wiederum von einem Engel bedeutet, dass er und seine Braut Bride nurmehr ein halbes Jahr und zwei Tage zu leben haben (O. v. 3914) und damit (was implizit mitgemeint ist) der sexuelle Vollzug ihrer Ehe (anders als in der *Vita S. Elisabeth*) nun ‚biologisch‘ ohne jeglichen Sinn, schlechterdings überflüssig wäre. Bride bleibt demnach jungfräulich, sie ist bereit, nicht nur ein, sondern bereitwillig zehn Jahre jungfräulich zu leben, das Matrimonium sexuell nicht zu vollziehen. Sankt Oswald wiederum wird von einem Pilger, der sich ihm alsbald als Gott selbst zu erkennen gibt, ermahnt: „du solt aber keiner sunden mit der vrouwen pflagen“ (Os. v. 3499). Solchermaßen vom praktisch-politisch bestimmten Profanen (Erbegeanken) ins unirdisch Heilige gewendet, wird beider Ehe denn auch keine herkömmliche, sondern *heilige* und dies heißt *entsagende*, jungfräuliche Ehe sein (vgl. Or. v. 954-957). Wie Orendel und die jerusalemitanische Prinzessin Bride, sind auch Oswald und Pamige für ein heiligmäßiges Leben vorgesehen, das durch einen Nachkommen in seinem Ansehen eher beschädigt als befördert würde. Oswalds tatsächlicher Auftrag deutet sich früh an. Nicht grundlos wird er, den Schluss antizipierend, wie Willehalm von Anfang an fast durchgängig als *sant Oswald* bezeichnet. Der die Brautfahrt motivierende politische Aspekt, die Suche nach einer Frau und prospektiven Mutter eines Erben, gerät vollkommen in den Hintergrund und wird zu einem blinden Motiv. Die eigentliche Mission ist tatsächlich der Glaubenskampf, nicht der profane Wunsch nach Eheglück und besitzerhaltender Nachkommenschaft. Leicht scheint es beiden indes nicht zu fallen, was ihnen als Verzicht auferlegt wird: Wann immer sie „der werlde vröide betwanc, / ietwederez in daz wazzer spranc“ (Os. v. 3521 f.)

¹⁰² Vgl. T. Laqueur, *Auf den Leib geschrieben*, loc. cit., passim.

¹⁰³ Vgl. J.T. Noonan, *Contraception: A History of its Treatment by Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge, Mass. 1966.

nur lustbetonter und deshalb *per se* sündhafter Liebe.¹⁰⁴ Diese Erklärungen gehören nicht zum expliziten, sondern impliziten, verschwiegenen Wissen der Texte und werden in ihnen selbst nicht erörtert.

Was text- bzw. gattungs- und handlungsimmanente Aspekte betrifft, sind Verständnishilfen primär darin zu finden, dass beispielsweise eine moralisch wie rechtlich ohnehin schwer belastete, ja unerhört-skandalöse erotische Beziehung durch die Zeugung eines Kindes unzumutbar tragisch zugespitzt worden wäre wie die klandestine ehebrecherische Liebe zwischen Tristan und Isolde.¹⁰⁵ Genauso muss natürlich hinsichtlich der Ehe Gregorius‘ mit seiner Mutter – die „sîn muoter, sîn base, sîn wîp” ist (Gr. v. 3831) – argumentiert werden. Der erste heillose Inzest zwischen Bruder und Schwester wäre durch ein von Mutter und Sohn gezeugtes Kind ins schlechterdings unheilbar Katastrophische aufgekipfelt worden und Hartmanns gnadenreiche Lösung kaum mehr nachzuvollziehen gewesen.

Im *Iwein* oder dem *Erec* verhält es sich wiederum anders. Sie sind zwar in sich abgeschlossen, doch auf einen, wenn auch selbstverständlich nicht bestimmbar oder überzeugend extrapolierbaren Zukunftshorizont hin immerhin *offen*. Das den *Iwein* versöhnlich abschließende „ichn weiz ab waz ode wie / in sît geschaehe beiden” (I. v. 8159-8161), verrät nichts über die gemeinsame Zukunft des im Glück vereinten Ehepaars, schließt aber einen Weg nicht aus, der eigentlich in der kompositorischen Logik der Handlung, die zu einem Gutteil den Erwerb einer Landesherrschaft zum politischen Inhalt

¹⁰⁴ Vgl. J.-L. Flandrin, „Späte Heirat und Sexualleben”, in: M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre u. a. *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*, hrsg. v. C. Honegger, Frankfurt a. M. 1977, S. 272-310, S. 272; ders., „Contraception, mariage et relations amoureuses dans l’Occident chrétien”, in: *Annales E.S.C.* 3, 1969, S. 1370-1390. Markes ‚Liebe‘ zu Isolde wird allein von „geluste” bestimmt.

¹⁰⁵ Dass auch die Ehe zwischen Marke und Isolde unfruchtbar bleiben würde, deutet sich bereits in Markes emphatischem Wunsch an, Tristan zu seinem Erben einzusetzen (vgl. T. v. 5152 ff.) und bestärkt sich in der wie beiläufigen Erwähnung nach Markes Hochzeit mit Isolde, wenn festgestellt wird: „ob sî (Isolde) niht erben baere, / daz Tristan erbe waere.”, T. v. 1572 f. Zur „Folgenlosigkeit” der Liebesbeziehung Isoldes und Tristans vgl. Peter von Matt, *Liebesverrat. Die Treulosen in der Literatur*, München 1989, wo er in Bezug auf Denis de Rougemonts *L’Amour et l’Occident* und dessen These, der „Tristan-Mythos” entstehe gleichzeitig mit katharischen Geheimlehren, bemerkt, dass die Tristan-und-Isolde-Liebe im Banne einer in der Ehe unmöglichen Leidenschaftlichkeit stehe, die auch die „Fortpflanzung” verachte. S. 70.

hat, zumindest angelegt wäre: Die Vererbung der nunmehr gesicherten *terra* an einen Sohn. Im *Iwein* ist freilich von einem Erben nicht die Rede, auch nicht im *Erec*, indes wiederum – aus einsehbaren Gründen (Bewahrung der Gralherrschaft) – im *Parzival*.

Kinderlosigkeit mag außerdem, wie im *Willehalm*, einer gerade bei Wolfram zu berücksichtigenden Hinweisse auf das historisch-politisch virulente Problem der „Gefährdung der dynastischen Familienordnung“¹⁰⁶ sein, mithin ein Krisenphänomen anzeigen, das faktische gesellschaftlich-politische und strukturelle Veränderungen der Zeit literarisch reflektiert.¹⁰⁷ Es ist mithin zu einem erheblichen Maß die Textgattung, das Geschehen und die aus ihm erwachsenden, zumal moralischen, Zwänge und Erwartungen, letztlich ist es die Intention der Dichter, die verhindert oder zulässt, dass Ehen und Liebesbeziehungen sich nicht nur psychisch-emotional, sondern auch physisch-biologisch im Kind, im Erben, erfüllen – oder aber nicht erfüllen dürfen. Wie es damit im Einzelnen bestellt sein mag: Kinderlos zu bleiben heißt, pointiert formuliert, ‚jungfräulich‘, im dauernden oder zeitweiligen Verzicht auf die *copula carnalis* und nicht mit „Daseins- und Zeugungslust“ (Nietzsche) zu leben. Der (sinnliche) Verzicht bzw. die disziplinierte Zurückhaltung *in sexualibus*, wodurch immer sie angeregt oder gefordert sein mag, zeitigt erhebliche praktische, zumal einschneidende politische Konsequenzen. Nicht zuletzt deshalb ist dieser Sachverhalt beachtenswert, berührt er doch eine hochempfindliche Dimension adeligen politischen Selbstverständnisses, das vom Gedanken des Genealogischen und seiner fundamentalen Bedeutung sowohl für das politische Handeln als auch für die Familien*mythologie* tief durchdrungen war.¹⁰⁸ Diese ist auf die Bewahrung, Mehrung und kontinuierliche Weitergabe politisch-ökonomischer Macht ausgerichtet, um einer Familie, einem Geschlecht zukünftig erhalten zu bleiben.¹⁰⁹

¹⁰⁶ J. Bumke, *Wolfram von Eschenbach*, 6., neu bearb. Aufl. Stuttgart 1991, S. 210.

¹⁰⁷ Vgl. J. Boswell, *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, New York 1988.

¹⁰⁸ Vgl. G. Duby, „The Nobility in medieval France“, in: G. Duby, *The Chivalrous Society*, Berkeley and Los Angeles 1977, S. 94-111.

¹⁰⁹ Vgl. H.E. Wiegand, *Studien zur Minne und Ehe in Wolframs Parzival und Hartmanns Artus-epik*, Berlin und New York 1972, v. a. S. 14 ff.; H. Metz, *Die Entwicklung der Eheauffassung von der Früh- zur Hochscholastik*, Diss. Köln 1972.

Sofern Kinderlosigkeit in Kontexten, in denen grauenhafte, zerstörerische Schlachten wie im *Rolandslied*, *Nibelungenlied* oder im *Willehalm* in allen alltagsweltlichen Problemen ferngerückte heils- bzw. weltgeschichtliche Dimensionen ausgreifen, überhaupt von irgendeiner berücksichtigungswerten Bedeutung ist, entsprechen die Helden – mit der wichtigen Ausnahme etwa Geneluns, des Ehemanns und Vaters¹¹⁰ – mit diesem gravierenden Mangel nicht den Notwendigkeiten bzw. Erwartungen feudaladeliger dynastischer und politischer Herrschafts-, Ehe- und Erbpraxis ihrer Zeit.

8 Der Vater Genelun

Als Vater und Ehemann ist Genelun mit dem für einen Krieger, allemal einen *miles Dei*, in der Tat bedenklichen wie grundschädlichen Makel der Angst bzw. Sorge um irdische Geschäfte, Frau und Kind und, als Folge daraus, mit der untilgbaren Schmach des Verrats an Karl behaftet.¹¹¹ In ihm verbinden sich die Merkmale verheiratet / Vater (= nicht jungfräulich) und Angst / Sorge / Zögerlichkeit usf. zu einer persönlichen Disposition, die der kriegerischen Sache und der für sie nötigen lebensverachtenden Haltung absolut widerstrebt. Genelun ist pragmatisch an innerweltlicher Zukunft orientiert. Sie bestimmt – eher von *sapientia*, weniger von *fortitudo* geleitet – seinen Rat an Karl.¹¹² Genelun wird nicht von der erbarmungslosen, zerstö-

¹¹⁰ Vgl. die Klagerede Geneluns, die mit gutem Grund auf diesen Gesichtspunkt des Erbeerhalts zielt, in Rl. v. 1384 ff. Vgl. P. Canisius-Loppnow, *Recht und Religion im Rolandslied des Pfaffen Konrad*, Frankfurt a. M. 1992 (= *Germanistische Arbeiten zu Sprache und Kulturgeschichte* 22).

¹¹¹ Vgl. a. Waltharius' Ablehnung von Etzels und Ospirins aus Sorge geborenen Vorschlag, er könnte – wie Hagen – den hunnischen Hof verlassen, Waltharius solle eine Frau aus den Fürstenfamilien Pannoniens heiraten, in *Waltharius*, v. 145 ff.: „Atque a servitio regis plerumque retardor, / Aedificare domos cultumque intendere ruris (...) / In bellis nullae persuadent cedere curae, / Nec nati aut coniunx retrahentque fugamque movebunt.“ (v. 152 ff.) *Waltharius*. Lat./ Dt., übers. u. hrsg. v. G. Vogt-Spira. Mit e. Anh. *Waldere*. Engl./Dt., übers. v. U. Schaefer, Stuttgart 1994.

¹¹² Ob zwischen Genelun und Roland „die tragische Spannung zwischen Kriegersinn und Besonnenheit“ (*fortitudo* und *sapientia*) sichtbar wird, deren Verschmelzung in einer Person – dem Helden – E.R. Curtius als Ideal ansieht, sei hier als Problem beiseitegelassen. Während die unbändige Kühnheit Rolands vollkommen positiv gezeichnet wird, auch wenn Karl entschieden zur Mäßigung rät und Roland einsichtig und auf sich bezogen meint: „mit den

rerischen Kampfleidenschaft der *parthenoi* Roland und Olivier durchseelt. Dieter Kartschokes Kommentar ist uneingeschränkt zuzustimmen: „Geneluns Angst unterscheidet ihn von den martyriumsbereiten Gottesrittern und setzt ihn auf der *Ebene des geistlichen Diskurses* ins Unrecht. Seine eigene Argumentation bewegt sich auf der *weltlich-rechtlichen Ebene* mit der ihr eigenen Legitimation.“¹¹³ Julius Schwietering vermerkt mit Recht, doch wie ich denke in der naiven psychologischen Einschätzung unterbestimmt, dass Genelun ein „weiches Herz“ habe,¹¹⁴ und seine Annahme ist gleichermaßen zutreffend, dass er allein deshalb zum Verräter disponiert ist. Der Zusammenhang ist indes vielschichtiger, als ihn Schwietering sieht. Geneluns eindringliche Bitte (Rl. v. 1710 ff.), in der er mit hohem Ernst und Pflichtbewusstsein darum nachsucht, seiner Frau gesellschaftliche Stellung bewahren zu sollen („râtet ire ir ère“, Rl. v. 1715)¹¹⁵ und sich im Falle seines Todes um die Erziehung seines Sohnes zu kümmern, dokumentiert die Haltung des *fürsorglichen* Mannes und Vaters. Er vergisst nicht, unter seinen Hinterlassenschaften vor allem sein wohl bebautes Land – das Fundament der Macht – zu erwähnen: „jâ lâze ich ire wol erbûwen / manige breite huobe“ (Rl. v. 1717 f.).

wîsen sal man râten, / mit den tumben vechten“ (Rl. v. 1472 f.), kann Geneluns ‚Besonnenheit‘ im Lichte der Handlung diese positive Wertung nicht für sich reklamieren. Der Kampf gegen die Heiden darf sich nicht von irgendwelchem taktischen Kalkül oder persönlichen Rücksichtnahmen leiten lassen. Zum Heldenideal E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 10. Aufl. Bern u. München 1984, S. 176 ff., S. 184); K. von See, „Held und Kollektiv“, in: *ZfdA* 122, 1, 1993, S. 1-35. Zum Topos *fortitudo et sapientia* dort kritisch S. 22 f.

¹¹³ Kartschoke, loc. cit., S. 671 (zu En v. 1402 ff.), H.d.m. In 1 Johannes 2,15 steht: „Nolite diligere mundum, neque ea, quae in mundo sunt. Si quis diligit mundum, non est caritas Patris in eo.“ Vgl.a. H. Richter, *Kommentar zum Rolandslied des Pfaffen Konrad*, Teil I, Bern und Frankfurt a. M. 1972, S. 242 f. Geneluns Weltliebe sei Ausdruck der *superbia*. Dieser Auffassung ist wohl nicht zuzustimmen.

¹¹⁴ J. Schwietering, „Wandel des Heldenideals“, in: J. Schwietering, *Philologische Schriften*, hrsg. v. F. Ohly und M. Wehrli, München 1969, S. 308. Aldas Erwähnung durch Olivier in Rl. v. 3868, die D. Buschinger als Beleg für *la loi sacrée de l'amour chevaleresque* deutet, lässt keinerlei tiefere Regung Rolands verspüren. Vgl. Kartschoke, loc. cit., S. 703. Dort der Hinweis auf Buschinger. Genuine freundschaftliche Beziehungen bestehen im *Rolandslied* allein zwischen Männern, d.h. Krieger.

¹¹⁵ Zu den erbrechtlichen Implikationen in Geneluns Rede Canisius-Loppnow, loc. cit., S. 151 ff.

Es ist nicht zu übersehen, dass sich der Vater Genelun nicht nur hinsichtlich seines psychisch-emotionalen Habitus' fundamental von Roland und Olivier unterscheidet, die als *jungfräuliche* Krieger ohne Verpflichtungen solche weltlichen, sie in ihren Handlungen lähmenden Rücksichten nicht kennen.¹¹⁶ Und dass Roland in seiner bewegenden *commendatio mortis* seiner Frau / Verlobten Aldas nicht mit einem Wort gedenkt (aber gleichwohl innige Gespräche mit seinem Schwert führt!), ist nur *ein* Indiz, dass das Weibliche in Kriegerherzen keinen Platz finden darf: „Menschliche Rücksicht nimmt man nur auf den Kameraden. Darüber hinaus offenbart der harte ‚romanische‘ Kriegerkopf keine weiche Regung. Der Gedanke an Weib und Kind darf den Krieger ebensowenig bestimmen wie den Hildebrand des alten Liedes.“ Auch in seinem, der politisch-sozialen, d.h. feudalen Wirklichkeit seiner Zeit unbezweifelbar nächststehenden Denken ist Genelun von anderem Zuschnitt, vor allem wenn er sich (Rl. v. 1694 ff.) tief besorgt darüber zeigt, dass sein „lieber sun Baldewin“ in allen einem Herrscher zu Heil und Ansehen gereichenden weltlichen, immanenten Tugenden: der Mildtätigkeit (Rl. v. 1699), Wehrhaftigkeit (Rl. v. 1705) unterwiesen werden und Recht sprechen (Rl. v. 1706) usf., mithin ein gerechter Herrscher werden möge.¹¹⁷ Dass Geneluns Einstellung zum Weltlichen Verhältnisse charakterisiert, für die der Friede und die Begründung und Erhaltung gesellschaftlichen, irdischen Wohlstands zusammengehören, wird im 13. Jahrhundert beispielsweise Thomas von Aquin ausführlich in seinem *De regimine principum* dokumentieren: „Sic igitur ad bonam vitam multitudinis instituendam tria requiruntur. Primo quidem ut multitudo in unitate pacis constituatur. Secundo ut multitudo vinculo pacis unita dirigatur ad bene agendum: Sicut enim homo nihil bene agere potest nisi praesupposita suarum partium unitate; ita hominum multitudo pacis unitate carens, dum impugnat se ipsam, impeditur a bene agendo. Tertio vero requiritur ut per regentis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia.“¹¹⁸

¹¹⁶ Über den Verzicht von Männern auf Liebe und Ehe zugunsten von Krieg und Jagd vgl. a. W. Burkert, *Homo necans*, Berkeley 1983.

¹¹⁷ Tatsächlich entsprechen Geneluns Vorstellungen der Idee des *rex iustus*, wie sie die mittelalterlichen Herrscherdarstellungen in aller Ausführlichkeit belegen. Vgl. etwa H. Kleinschmidt, *Herrscherdarstellung. Zur Disposition mittelalterlichen Aussageverhaltens, untersucht an Texten über Rudolf von Habsburg*, Bern u. München 1974, S. 50 ff.

¹¹⁸ Thomas von Aquin, *De regimine principum (De regno ad regem Cypri)*, in: *Sancti Thomae*

Im Kontext unerbittlicher Krieger- und Kriegsmentalität, wie sie das *Rolandslied* und seine blindwütigen Kämpfer durchherrscht, kann es nicht überraschen, dass Genelun, der angesichts der ihn erwartenden Gefahren eine geradezu erbärmliche ‚unheldische‘ Angst empfindet, in seinem Handeln von Motiven und Rücksichtsnahmen geleitet wird,¹¹⁹ die sich mit der Idee des schonungslosen Krieges auf *lîp* und *leben* nicht vereinbaren lassen. Er wird, ähnlich wie der geradezu provokativ pragmatische Herzog Liddamus im *Parzival* (vgl. Pz. 419,11 ff.),¹²⁰ von weltlichen Sorgen bewegt. Eigentlich lässt schon der Beginn des martialischen Epos in Karls Rede an die Gottesstreiter ahnen, dass Genelun aufgrund seiner Sozialisierung im Allzuweltlichen für die kommenden Aufgaben durchaus nicht taugen wird:

swer wîp oder kint lât,
 hûs oder eigen,
 daz wil ich iu bescaiden,
 wie in got lônên wil:
 er gît ime zehenzec stunt sam vil,
 dar zuo sîn himelrîche.
 nû scul wir froelîche
 im opheren den lîb.
 (Rl. v. 184-192)

9 *Liberi sunt libri*

Das sensible ‚Motiv‘ der Kinderlosigkeit bringt über das unmittelbar einsichtige Pragmatische bzw. Dynastiepolitische des Erbe- und Erbengedankens hinaus einen weiteren, für die *narrative* Konzeption eines Werks zu berücksichtigenden Gesichtspunkt in den Blick. Kinder verbürgen nicht nur die faktische politisch-geschichtliche Kontinuität einer Familie, Sippe oder Dynastie. Sie sorgen nicht nur real für den Erhalt des Eigentums,

Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P.M. edita, Rom 1882 ff., vol. 42, lib. I, 15. Vgl. a. Aegidius Romanus, *De regimine principum* (1277-1279). Dazu M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris 1995, S. 180 ff.

¹¹⁹ Vgl. F. Ohly, „Zum Reichsgedanken des deutschen Rolandsliedes“, in: *ZfdA* 77, 1940, S. 189-217. Zu diesem Aspekt S. 196.

¹²⁰ Wolfram von Eschenbach, *Parzival. Mittelhochdeutscher Text. Nach der Ausgabe von Karl Lachmann*. Übersetzung u. Nachwort v. W. Spiewok, Stuttgart 1981.

d.h. ausdrücklicher von (politischer) Macht: sie garantieren zugleich eine zumindest potentielle Kontinuität der *erzählten Geschichte* über deren Ende hinaus, selbst dann, wenn sie doch keine Fortsetzung findet. So greift um 1289 der Dichter des *Lohengrin* die Geschichte eines der beiden Söhne Parzivals und Conwiramurs' auf und knüpft damit unter veränderten politischen Verhältnissen an die Idee des Gralrittertums an, wie sie durch Chrétien / Wolfram vorbereitet worden war. Wolfram hat in Parzivals Sohn Lohenangrin die Möglichkeit angelegt, die einmal begonnene Geschichte weitererzählen zu können, d.h. Tradierbarkeit und also Zukunft zu gewährleisten. Gleiches trifft auch auf die *Gute Frau* und ihren Ehemann Karlmann zu, deren beiden Söhne Karl und Pippin sind, oder auf den *Lanzelet*. König Gunthers und Brünhilds Sohn, der im *Nibelungenlied* nicht die mindeste Rolle spielt, wird in der *Klage* in Worms zum König erhoben (*Diu Klage*, v. 4080 ff.), um den Fortbestand des burgundischen Reichs zu sichern, womit zugleich wenigstens die Hoffnung auf eine genealogische Kontinuität der Burgunden evoziert wird.

*Liberi sunt liberi*¹²¹: Sie sind Bindeglieder einer Familie / Sippe zur Zukunft über die Gegenwart hinaus. Erst recht gilt dies hinsichtlich künftiger genealogischer Filiationen, die gleichermaßen ökonomisch-politische Macht- wie auch Familiengeschichte und -geschichten sind. Kinderlosigkeit dagegen schließt eine Geschichte (meist) definitiv ab.

Wo Genealogien wie im *Willehalm* oder im *Eneasroman* (für Dido) abreißen, gibt es in der Tat nichts mehr zu erzählen. Das Ende der Geschichte ist das Ende des Lebens. Dido nimmt sich verbittert das Leben, alle ihre Erinnerungen an Eneas und sich selbst dem alles verschlingenden Feuer anheimgebend. Und wenn Kriemhild im *Nibelungenlied* ihren und Etzels Sohn Ortlieb Hagen völlig ungerührt zum Opfer darbietet, koinzidiert diese schreckliche Tat mit dem *telos* des Werks selbst, dem Untergang, der nahezu vollständigen Exstirpation eines Geschlechts, mithin dem dauernden *Schweigen*. Was an der *Nibelunge nôt* in *Diu Klage* schmerzhaft erinnert, ist

¹²¹ Knapp E. R. Curtius, *Europäische Literatur*, loc. cit., S. 552 (zu Ovid). Gottfrieds *Tristan* schildert in seinem Helden eine zerrüttete, eigentlich vaterlose Biographie. Tristan ist nurmehr ein „Produkt“ des Textes, der *âventiure* (T. v. 2000 f.). So a. H. Wenzel, „Gottfried von Straßburg“, in: *Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte, Bd. 1: Aus der Mündlichkeit in die Schriftlichkeit: Höfische und andere Literatur 750-1320*, hrsg. v. U. Liebertz-Grün, Hamburg 1988, S. 250-263, S. 255.

durchweg blanke Trauer, schieres Entsetzen, Hoffnungslosigkeit und der „tôt“ als Ende jeden Lebens – und jeder *Erzählung*. Etzel klagt, dem Wahnsinn nahe: „mîne man sint erstorben, / darzuo kint unde wîp.“ (Klage v. 2466 f.). Es gibt somit keine Bedeutung, keinen ‚Sinn‘ mehr, die über das Ende des Geschehens und Erzählten hinausreichen würden. So schließt das *Nibelungenlied* nicht wie viele andere Dichtungen etwa mit dem agnostizistischen Hinweis des Dichters (wie im *Iwein*), er wisse nicht, was weiterhin geschah, sondern ein und für allemal mit den lakonischen Worten „hie hât daz maere ein ende“. Demgegenüber hat die *Kudrun* mit ihrer gegenüber dem *Nibelungenlied* „immanenten optimistischen Geschichtsauffassung“, die sich nicht zuletzt in den vier Vermählungen ostentativ dokumentiert, eine geschichtliche Kontinuität über die Gegenwart hinaus und damit einen zukunftssträchtigen Horizont „allseitiger Harmonie“ immerhin angelegt.¹²²

10 *Gyburc und Willehalm.*

Wolframs *Willehalm* endet ohne Ausblick in die Zukunft, indes auch ohne die herrisch-triumphale Geste des Siegers, wie sie das *Rolandslied* kennt. Ohne dass Wolfram seinen letzten Dreißiger abgeschlossen hätte, endet der *Willehalm* auf eine Weise, die nicht erkennen, jedenfalls offen lässt, was mit dem kampf- und leiderprobten Ehepaar Willehalm und Gyburc nach dem unsäglich gewalttätigen Krieg gegen die Heiden weiter geschehen ist. Darüber lässt sich allenfalls mutmaßen. Die *Willehalm*-Forschung hat dies bekanntermaßen gründlich getan, ohne verständlicherweise mit ihren Vorschlägen überzeugen zu können, wie ein Abschluss bzw. eine Weiterführung des Werks sinnvoll vorstellbar wäre. Ulrichs von Türheim an die französische Vorlage sowie andere Werke (wie die *Moniage Guillaume*) anknüpfende ‚Fortsetzung‘ bietet lediglich eine Option, wie die Geschichte hätte weitergehen *können*. Ulrich möchte Willehalms Leben mönchisch-fromm, nach Gyburcs Tod zunächst als Eremit, später in einem Kloster, demnach heiligmäßig in der *Weltabsage*, abgeschlossen sehen. Als mögliche Konsequenz aus dem desolaten Geschehen liegt ein solcher Lebensabschluss durchaus nicht fern, nicht zuletzt deshalb, weil er vielfach in anderen Werken

¹²² W. Hoffmann, „Kudrun“, in: *Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Interpretationen*, hrsg. v. H. Brunner, Stuttgart 1993, S. 293-308, S. 307.

wie etwa dem *Willehalm von Wenden* Ulrichs von Etzenbach belegt und überdies als ein realgeschichtliches Muster adeliger Weltabsage im Angesicht des Todes nicht fremd ist, doch muss dies selbstredend nicht notwendigerweise Wolframs Intention entsprochen haben.¹²³ Wie immer sich ein Weiterdenken und -deuten im Spekulativen verfängt, selbst wenn man auf die kraftvolle Tradition des *Saint Guillaume*¹²⁴ blickt und somit auf ein einflussreiches historisches Paradigma, an das Wolfram hätte anschließen können: Der *offene* Schluss lässt keinen festen Grund zu, doch wird die besondere, sich in vielem dokumentierende „Frömmigkeit dieses Textes“ (Karl Bertau) deutlich, selbst wenn es schwerfällt, an dem nur selten heiligmäÙig agierenden Willehalm überzeugende Merkmale der Heiligkeit zu erkennen. Nur, ein Einspruch gegen den Dichter verfängt nicht: Wolfram nennt den Markgrafen unmiÙverständlich *sant Willehalm* und lässt nicht nach, dies mehrfach zu bekräftigen,¹²⁵ ohne doch für das unheilige Sündenhafte und Barbarische von Willehalms Handlungen blind zu sein (vgl. etwa Wh. 2,28 f.). Er tituliert Willehalm – wie entsprechend der Dichter des *Sankt Oswald* seinen Helden – bereits früh in 4,13 als „hêrre sanct Willehalm“, als Heiligen,¹²⁶ und erbittet für sich von diesem hohen *helfaere* die Zuwendung seiner „güete“ (Wh. 4,12).¹²⁷

¹²³ Vgl. J. Bumke, *Wolfram von Eschenbach*, loc. cit., S. 242 ff. Die Geschichte des historischen Guilhelm (Guillaumes) mag diesen Schluss nahelegen. Guilhelm, ein Enkel Karl Martells, hatte das Kloster Gellone gestiftet, wohin er sich 806 als Mönch zurückzog und dort 812 starb. Vgl. a. H. Grundmann, „Adelsbekehrungen im Hochmittelalter. Conversi und nutriti im Kloster“, in: *Adel und Kirche, FS für G. Tellenbach*, hrsg. v. K. Schmid u. J. Fleckenstein, Freiburg i. Br., Basel, Wien 1968, S. 325-345; H. Grundmann, *Deutsche Eremiten, Einsiedler und Klausner im Hochmittelalter*, ND d. 1. Aufl. 1935, 4. Aufl. Darmstadt 1977.

¹²⁴ Vgl. Ruh, *Höfische Epik II*, loc. cit., S. 192 f.

¹²⁵ Vgl. *Willehalm*, 3, 1; 4, 4; 4, 9 ff. usf. Dem Mittelalter waren ‚Kriegerheilige‘ nicht unvertraut. Es habe aber, stellt Peter Dinzeltbacher fest, keine volksläufige „Verehrung dieser Krieger“, die im Krieg gefallen waren, gegeben. P. Dinzeltbacher, „Heiligkeitsmodelle zwischen Mittelalter und früher Neuzeit“, in: P. Dinzeltbacher, *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*, Paderborn u.a. 2007, S. 259-280, S. 273. Worin gründet dann der Heiligen-Status Willehalms?

¹²⁶ Vgl. a. die Stelle Wh., 4, 4 ff.

¹²⁷ Vgl. F. Ohly, „Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des ‚Willehalm‘“, in: *ZfDA* 91, 1961/62, S. 1-37.

Dem Thema der Kinderlosigkeit im *Willehalm* gebührt ein eigentümliches Interesse, wenn man der in Wolframs Alterswerk entfalteten Liebes- und Ehevorstellung jene gegenüberstellt, die er nur wenige Jahre zuvor in den Gahmuretbüchern des *Parzival* entwickelt hatte. Wolfram hatte ja bereits vor dem *Willehalm* intensive (literarische) Erfahrungen im Umgang mit okzidental-orientalischen Liebes- und Eheverhältnissen gemacht und sich dabei dem Risiko ausgesetzt, für manche seiner Überzeugungen im Umgang mit fraglos schwerwiegenden religiösen Fragen, wobei vor allem an die Ehe Gahmurets mit einer Ungläubigen zu denken wäre, kritisiert zu werden. Aus der Gegenüberstellung des *Parzival* und des *Willehalm* ergeben sich bemerkenswerte Hinweise auf eine grundlegend veränderte Einstellung des Dichters zu zentralen Themen seiner Stoffe.

Wolfram hatte mit der Gahmuret-Belakâne-Ehe, nicht minder wie die zwischen Willehalm und Gyburc eine wagemutige okzidental-orientalische Liebes- und Eheverbindung, ein positives, ausnehmend beeindruckendes ‚Modell‘ geschaffen, ohne die schwarze Königin Belakâne (oder später Feirefîz) mit gleicher religiöser Inbrunst und gleich überzeugender Haltung sich zum christlichen Glauben bekennen zu lassen, wie er es aus hohem Problembewusstsein für den Ernst der Angelegenheit im Falle der Heidin Arabel tut.¹²⁸ Die schöne Schwarze ist in ihrem Wunsch, zum christlichen Glauben zu konvertieren, deutlich bescheidener, gewissermaßen weniger ‚theoretisch‘ und erst recht nicht so leidenschaftlich-kämpferisch wie Gyburc (die in der nachgetragenen ‚Vorgeschichte‘ Ulrichs von dem Türlin vom Papst Leo höchstpersönlich getauft wird, wodurch Gyburcs Konversion im Verständnis des Dichters eine beträchtliche Aufwertung erhält). Entscheidend für Wolframs frühere Auffassung einer von kirchenrechtlichen Standpunkten her gesehen hochproblematischen, kulturell wie religiös *gemischten* Ehe im *Parzival* ist nun vor allem, dass sie – zunächst – gelingt, in gewisser Weise ‚privat‘, ohne dass irgendwelche schwerwiegenden Vorbehalte gegen sie laut würden. Seinem „süeze(n) wîp“ Belakâne wird Gahmuret – so jedenfalls gibt er vor – lange nachtrauern. Vor allem ist zu berücksichtigen, dass diese Ehe

¹²⁸ Vgl. J.A. Kleber, „Sölh süeze an dîme lîbe lac. Der Weg vom Körper zur Seele und der ‚Willehalm‘ Wolframs von Eschenbach“, in: B. Krause (Hrsg.), *Fremdkörper - Fremde Körper - Körperfremde*, Stuttgart 1992, S. 148-166.

auch biologisch gesegnet wird. Sie glückt demnach unbezweifelbar als *umfassende* Liebesbindung, im *Seelischen* wie im *Leiblichen*. Ihr entstammt ein Erbe mit großer Zukunft, der elsternfarbige Feirefîz, der sich später wiederum um der Liebe zur christlichen Repanse de Schoye willen an hochbedeutsamem Ort taufen lässt (ohne diese Angelegenheit sonderlich verständig zu nehmen).

Wolfram schildert im *Parzival* unmissverständlich, mit so deutlichen wie zwanglos-schönen Bildern, was zwischen Gahmuret und Belakâne im Schlafgemach der Reizvollen geschieht: „diu ê hiez maget, diu was nû wîp“ (Pz. 45,24). Bald lässt er an Belakâne die Zeichen ihres fruchtbaren Leibes gänzlich unbefangen erscheinen: „dô hete si in ir lîbe / zwelf wochen lebendic ein kint“ (Pz. 55,14 f.). Entsprechendes gilt dann auch für Gahmurets spätere Ehe mit Herzeloide (vgl. Pz. 100,14 ff.)¹²⁹

Solche von einer *konsumierten* Ehe ja nicht unerwartbaren Zeichen zu schildern wird der Neophyten Gyburc nach der *minne* mit Willehalm versagt. Anders als im *Parzival*, der Gahmurets Liebesvereinigung mit Belakâne wie auch die mit der späteren grundchristlichen Gattin Herzeloide eindeutiger und direkter schildert, bleibt der *Willehalm* auffällig zurückhaltender. Gewiss pflegt Willehalm der *minne* mit Gyburc, und Wolfram schildert dies in zwei Szenen, die Kurt Ruh „unter allen vergleichbaren Intimdarstellungen“ als die „freiester und zugleich die zartester“ ansieht und die Wolframs Überzeugung vom „uneingeschränkten *bonum* der Geschlechterliebe“ anzeigen soll:¹³⁰

an sînem arm ein swankel rîs
 Uz der sîezen minn'rblüete.
 Gyburc mit kiuscher güete
 sô nâhe an sîne brust sich want,
 daz im nu gelten wart bekant:
 allez daz er ie verlôs,
 dâ für er si ze gelte kôs.
 ir minne im sölhe helfe tuot,
 daz des marcgrâven trûric muot

¹²⁹ Vgl. *Parzival* 109,2 ff. Wolfram von Eschenbach, *Parzival. Mittelhochdeutscher Text. Nach der Ausgabe von Karl Lachmann*. Übersetzung u. Nachwort v. W. Spiewok, Stuttgart 1981.

¹³⁰ Vgl. Ruh, *Höfische Epik* II, loc. cit., S. 170. Ich kann dieser Einschätzung nicht folgen, vor allem, wenn man entsprechende Intimdarstellungen im *Parzival* vergleichend heranzieht. Im *Sankt Oswald* heißt es, freilich knapper als im *Willehalm*, doch ähnlich, dass „si begunden lieplîche bî ein ander ligen, / aber weltlîcher liebe si sich gar verzigen“ (Os. v. 3520 f., H.d.m.)

wart mit vreuden undersnitn.
 diu sorge im was sô verre entritn,
 si möhte erreichen niht ein sper.
 Gyburc was sîner freuden wer.
 (Wh. 280, 1-13)¹³¹

Allein ihre Liebesehe bleibt, nochmals, ohne Erben. Meint: Die genealogische Linie bricht demnach an bedeutsamer Stelle ab. Sie endet dort, wo sich in glückhafter Verbindung Heidnisches und Christliches zu künftiger Synthese beider einander fern-fremden Welten hätten bewähren können, wie sie Gyburc doch so leidenschaftlich, wenn auch schließlich erfolglos, anstrebt. Diesen mutigen Schritt vollzieht Wolfram nicht mehr.

Man mag darüber nachsinnen, ob in der Kinderlosigkeit des Ehepaares nicht ein Reflex tiefer *persönlicher* Resignation des Dichters im Spiegel des Handelns seiner Protagonisten zu erkennen ist. Wolfram konnte weder die ungeheuerliche Aggressivität akzeptieren, die sich wenige Jahrzehnte zuvor im *Rolandslied* im in eschatologische Dimensionen weitenden Krieg in wildem Gemetzel austobte, noch konnte er, was schon im *Parzival* verschiedentlich anklingt, dem Gesellschaftsmodell des (arthurisch) Höfischen seine uneingeschränkte Sympathie entgegenbringen. Dass für Wolframs Eheauffassung der Gedanke der *procreatio prolis* ohnehin nicht mehr im Vordergrund steht, mag hier nur vermerkt sein. Dennoch ist zu sehen, dass, selbst von einem kirchenrechtlichen Standpunkt her beurteilt, in Bezug auf die leibliche Liebe nicht die christliche Ehe zwischen Willehalm und Gyburc, sondern eben die gemischte zwischen Gahmuret und Belakâne (und sodann die mit Herzeloide) erfüllt, was als wesentliche Bedingung kirchlicher Ehedoktrin von einer Ehe erwartet

¹³¹ Vgl. a. Wh. 100,9-19:

si vielen sanfte ân allen haz
 von palmât ûf ein matraz.
 als senft was ouch diu künegîn,
 reht als ein jungez gânselîn
 an dem angriffe linde.
 mit Terramêres kinde
 wart lîhte ein schimpfen dâ bezalt,
 swie zornic er und Tybalt
 dort ûz ietweder waere.
 ich waen dô niender swaere
 den marcrâven schuz noch slac.

wird und worauf auch Theologen / Philosophen wie z. B. Albertus Magnus – so in seinem *De natura boni* oder der *Summa de bono* – immer ausdrücklich bestanden haben: die *procreatio prolis*.¹³²

¹³² Was hätte, wäre zu fragen, ein Erbe auch zu erwarten gehabt, waren doch Willehalm und seine sechs Brüder von ihrem Vater zugunsten eines Patenkindes enterbt worden, wie auch Parzivals erbeloser Vater Gahmuret als *non casatus* in den Orient zieht, um ausgerechnet im Reich der Ungläubigen ein weltliches Glück aus eigenen Mitteln zu gewinnen. Willehalm ist ebenfalls ein Unbehauster, als er „Arabeln (...) erwarp”, hat mithin denselben sozial und politisch depravierten Status wie Gahmuret. Der Aspekt der Besitzlosigkeit ist offenbar für beide Geschichten bedeutsam. Allein, er zeitigt unterschiedliche Folgen. Vermag Gahmuret in altbewährter heldisch-unbekümmerter Manier der *iuvenes*, sich *vrouwe unde lant* und mit ihnen beträchtlichen Reichtum zu erstreiten, ist, so scheint es, die Besitzlosigkeit Willehalms (auch die Gyburcs, vgl. Wh. 215,26 ff.) gleichsam als *quasi-religiöse* Eigenschaft im Weltlichen eine der Bedingungen, seine Aufgabe erfüllen zu können und zuletzt zu werden, was der Text in seiner Handlung und seinem Ethos nicht zwingend erwarten lässt und ebensowenig überzeugend motiviert: ein Heiliger. Dieser hohe Status, zu dem Willehalm erhoben wird, wirft zugleich ein Licht auf die Liebesbeziehung zwischen Willehalm und Gyburc und weckt die Frage, wie es sich denn verhält mit der Beziehung zwischen Krieg, dem Heiligen und der Liebe. Ein explizites Verbot des Koitus, das im *Sankt Oswald* und im *Orendel* von höherem Ort ergeht, gibt es im *Willehalm* nicht. Welcher Art mag dann die (leibliche) Liebe Willehalms zu Gyburc sein, bedenkt man ihre *Folgenlosigkeit* für die *künne*, für die Geschichte? Es mag sich der Gedanke an den *asag* bzw. *asai* (= *amor purus*) aufdrängen, im Wesentlichen eine Form sexueller Beziehungen zwischen Nichtverheirateten. Der *asag* ist *concubitus sine actu*. Vgl. M.O. Métral, *Die Ehe*, loc. cit., S. 134 ff. Zum *amor purus* F. Taimana, *Der Amor purus und die Minne*, Freiburg 1977; R. Nelli, *L'érotique des troubadours*, Toulouse 1963, dort S. 199-209. Auf ihn wird mehrfach in der mittelalterlichen französischen Lyrik angespielt, so in Azalais' de Porcairagues *Ar em al freg temps vengut*, wo es in 5,5 heißt: „Tost en venrem a l'assai (...)” *Frauenlieder des Mittelalters*, übers. u. hrsg. v. I. Kasten, Stuttgart 1990, S. 162 (vgl. a. Komm. S. 279 ff.); R. Schnell, *Causa amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*, Bern u. München 1985, S. 83. Die Hartnäckigkeit, mit der Willehalm darauf insistiert, andere Menschen (insbesondere Frauen) nicht küssen zu wollen, weil er alle seine Küsse bei Gyburc ließ; der Hinweis, dass sein Herz (Motiv des *Herzenstausches*) bei Gyburc zurückblieb (Wh. 109,8 ff.), zudem die Beobachtung, dass Gyburc „sîn houbt (...) ûf ir winster Brust / leit: ûf ir herzen er *entslief*” (Wh. 100,24 f., H.d.m.) mögen Beziehungen zum *asag* zumindest spurenhafte andeuten. Noch dazu nennt Wolfram die Liebe zwischen Willehalm und Gyburc auffällig genug „höhe minne” (Wh. 95,13), eine in epischen Kontexten doch eher ungewöhnliche Qualifizierung. Zur Verwendung von „hôhiu minne” vgl. aber a. Nl. etwa 47,1; 131,4; 544,4. Der „Austausch des Bluts, Liebestrank, Austausch der Herzen: alles Riten und Mythen, welche die Liebe an die Magie binden. Das geschenkte Herz sichert, allen Widerständen zum Trotz, eine animistische Vereinigung, welche die gewöhnlichen Manifestationen des Begehrens, ganz besonders den Koitus, *überflüssig* machen.” (Métral, loc. cit., S. 130.) Interessant ist Métrals Überlegung, dass bei dieser Form des durchaus innigen Liebesbeweises eine *Umkehrung der Geschlechterrollen* bewirkt wird: der „Unterlegene (wird) überlegen: die Frau (wird) vermännlicht (...)” Métral, *Die Ehe*, loc. cit., S. 131.

Was mochte Wolfram davon abgehalten haben, das zumindest im Beginn unkomplizierte, sinnlich-erotische Vorbild einer orientalischokzidentalen Vereinigung und ihrer Prokreation im zukunftssträchtigen Sohn in den *Willehalm* fruchtbar einzubringen? Gewiß: Die Voraussetzungen, nicht zuletzt gattungsimmanente, sind hier und dort andere. Gahmuret hat gegenüber der andersgläubigen Belakâne (jedenfalls vorerst) keine Vorbehalte. Es gibt zwischen ihnen keine den unterschiedlichen Glauben betreffenden Konflikte. Gahmuret muss seine Gemahlin nicht erst den Händen Falschgläubiger entwinden, er erringt sie gewissermaßen konventionell-ritterlich mit Waffentaten für die *vrouwe* und vor allem – mit *minne*. Und Belakâne gibt sich ihm unbefangen mit sinnlichem Innigkeit und erotischer Freude hin wie er sich ihr ohne große Umstände ergibt (vgl. Pz. 34,16 ff.). Der ihretwegen entfachte Kampf in Patelamunt ist völlig anders motiviert als der katastrophische, den Willehalm mit Arabels *roup* provoziert. Sollte es der Zwang der Gattung gewesen sein, der Wolfram anders gestalten ließ? Oder waren es theologische Einsprüche, vielleicht endlich doch persönliche Resignation, die ihn dazu bewegten, im *Willehalm* dem sinnlich-optimistischen Gahmuret-Belakâne-Modell zu entsagen?¹³³

Wie auch immer: Bleibt eine Ehe kinderlos und *eo ipso* ohne eine zumindest potentiell vorstellbare Fortführung *der*, einer *Geschichte*, mag dies in vielen Fällen Hinweise auf einen ‚Mangel‘, eine Beschädigung sein – der Ordnung des Lebens, der Ehe, der Prokreatioensfähigkeit und -lust und nicht zuletzt des Textes selbst.¹³⁴

Jungfräulichkeit als innerweltliche Haltung wie als willentlich gewählte religiöse Lebensform markiert eine *Leerstelle* in der Ordnung des Lebens. Sie bewirkt einen definitiven Riss in der Genealogie, indem sie deren Kontinuirung durch Verweigerung von Mutter- bzw. Vaterschaft final unterbricht. Sie ist, pointiert, ein *Schweigen* des Leibes, das zugleich die Rede, den *Text* verbietet. Die Leiber bleiben in einem ausgezeichneten Sinn akommunikativ. Darin steht die Jungfräulichkeit gleichsam dem mönchischen Schweigen nahe.

¹³³ Wolframs Hinweise auf den *Parzival* in *Willehalm* 4,19 ff. lassen nicht erkennen, worauf der dort erwähnte Tadel am *Parzival* sich genau beziehen könnte.

¹³⁴ R.H. Bloch, *Etymologies and Genealogies. A Literary Anthropology of the French Middle Ages*, Chicago 1983, v. a. S. 137 ff. Zitat S. 138; vgl. a. R.H. Bloch, *The Scandal of the Fabliaux*, Chicago and London 1986.

Die benediktinische Regel *De Taciturnitate* fordert die absolute körperliche Selbstdisziplinierung, ja das „Vergessen des früheren, welthaften Lebens”, das „Auslöschung der irdischen Geschichte des psychischen Systems.”¹³⁵ Genau dies bedeutet der asketisch jenseits der Gesellschaft lebende (der „kuische”) Trevrizent seinem Neffen Parzival, wenn er auf sein früheres weltliches Leben blickt: „des hât vergezzen nu mîn lîp” (Pz. 458, 12). Mönchisches Schweigen richtet sich wie die Jungfräulichkeit darauf, die Aufmerksamkeit von Leib und Geist in gesammelter Anspannung auf Gott und Christus zu lenken. Wie die um das *claustrum* aufgerichtete Mauer ein mächtiges Bollwerk monastischer Weltabkehr ist und als deren symbolische Repräsentation angesehen werden kann, verschließt Jungfräulichkeit (*magetuom*) den Leib vor der Welt: schweigend, schamhaft und endgültig. Mit Mechthilds von Magdeburg Worten:

Wilt du den magetuom zieren,
Den got also sere geheret hat,
So solt du diemueteklich swigen
Alle din tage megdlicher schemede pflegen.¹³⁶

Literaturverzeichnis

- AUGUSTINUS, Aurelius (1985): Vom Gottesstaat (*De civitate Dei*), Buch 1 bis 10. Aus d. Lat. übertr. v. W. Thimme, eingel. u. komm. v. C. Andresen, 2. Aufl. München
- BROOKE, Christopher N.L. (1989): *The Medieval Idea of Marriage*, Oxford
- BROWN, Peter (1988): *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York
- BUGGE, John (1975): *Virginitas: An Essay in the History of a Medieval Ideal* (= *International Archives of the History of Ideas*, ser. min. 17), The Hague
- BURKERT, Walter (1990): *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin
- CADDEN, Joan (1993): *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science, and Culture*, Cambridge
- DETIENNE, Marcel (1989): „The Violence of Wellborn Ladies: Women in the Thesmophoria”, in: M. Detienne and Jean-Pierre Vernant (eds.), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago and London, S. 129-147

¹³⁵ N. Luhmann, *Reden und Schweigen*, Frankfurt a. M. 1989, S. 35. Vgl. a. A.M. Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a. M. 1996, insbes. S. 266 ff.; E. Schick, *Heiliges Schweigen*, 8. Aufl. Stuttgart u. Basel 1956.

¹³⁶ Mechthild von Magdeburg, *Das fliessende Licht*, hrsg. v. P. G. Morel, Darmstadt 1980, S. 90.

- DUERR, Hans-Peter (1993): *Obszönität und Gewalt*, Frankfurt a. M.
- ELM, Susanna (1994): *‘Virgins of God’. The Making of Ascetism in Late Antiquity*, Oxford
- FOSKETT, Mary F. (2002): *Virgin Conceived. Mary and Classical Representations of Virginité*, Bloomington
- GILDEMEISTER, Regine (1992): „Die soziale Konstruktion der Geschlechtlichkeit“, in: *Feministische Vernunftkritik. Ansätze und Traditionen*, hrsg. v. I. Ostner, K. Lichtblau, Frankfurt u. New York, S. 220-239
- HALL, Nor (1980): *The Moon and the Virgin. Reflections on the Archetypal Feminine*, New York
- Handbuch der Marienkunde (1984): Hrsg. v. W. Beinert u. H. Petri, Regensburg
- HARTMANN VON AUE (1993): *Der Arme Heinrich*, Mhd./Nhd., übers. v. S. Grosse, hrsg. v. U. Rautenberg, Stuttgart
- HILDEGARD VON BINGEN (1990): *Scivias. Wisse die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit*. Übers. u. hrsg. v. A. Ph. Brück OSB, Augsburg
- KALINKE, Marianne E. (1990): *Bridal-Quest Romance in Medieval Iceland*, Ithaca and London
- KARNEIN, Alfred (1995) „Mechthild von der Pfalz as Patroness: Aspects of Female Patronage in the Early Renaissance“, in: *Mediaevalia et Humanistica* 22, S. 141-170
- KELLY, Kathleen C. (2000), *Performing Virginité and Testing Chastity in the Middle Ages*, London u. New York
- KIERKEGAARD, Søren 1975: „Das Tagebuch des Verführers“, in: S. Kierkegaard, *Entweder – Oder*. Unter Mitwirkung v. N. Thulstrup u. d. Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft hrsg. v. H. Diem u. W. Rest, München
- KOEPPING, Klaus-Peter (1987): „Unzüchtige und enthaltsame Frauen im Demeterkult. Kritische Anmerkungen zur strukturalistischen und psychoanalytischen Interpretation griechischer Mythen und Riten“, in: *Die wilde Seele. Zur Ethnopsychanalyse von Georges Devereux*, hrsg. v. H.P. Duerr, Frankfurt a. M., S. 85-123
- KOTTJE, Raymund (1981): „Ehe und Eheverständnis in den vorgratianischen Bußbüchern“, in: W. van Hoecke u. A. Welkenhuysen (Hrsg.), *Love and Marriage in the twelfth Century*, Löwen 1981, S. 18-40
- LAQUEUR, Thomas (1992): *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt u. New York
- LEFKOWITZ, Mary L. (1995): *Die Töchter des Zeus. Frauen im alten Griechenland*, München
- MÉTRAL, Marie O. (1981): *Die Ehe. Analyse einer Institution*. Mit einem Vorwort von Philippe Ariès, Frankfurt a. M.
- MULLER, Herbert (1963): *‘Asia minor’. Wiege Europas*, Hamburg
- NETTE, Herbert (1982): *Elisabeth I.*, Reinbek
- Nibelungenlied (1997): *Mhd./Nhd. Nach d. Text v. K. Bartsch u. H. de Boor ins Nhd. übers. u. komm.* v. S. Grosse, Stuttgart

„SI NE TET NIHT ALSE EIN WÎB”

- NIPPEL, Wilfried (1990): Griechen, Barbaren und ‘Wilde’. Alte Geschichte und Sozialanthropologie, Frankfurt a. M.
- NYGREN, Anders (1982): Agape and Eros. The Christian Idea of Love, Chicago
- OVIDIUS NASO (1994): Metamorphosen. Lat.-Deutsch, üs. u. hrsg. v. M. v. Albrecht, Stuttgart
- RUBIN, Miri (1992): „Der Körper der Eucharistie im Mittelalter”, in: Gepeinigt, begehrt vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, hrsg. v. K. Schreiner u. N. Schnitzler, München, S. 25-40
- Rudolf von Ems (1970): Alexander. Ein höfischer Versroman des 13. Jahrhunderts. Zum ersten Male hrsg. v. V. Junk, Darmstadt
- SCHULZE, Ursula (1997): Das Nibelungenlied, Stuttgart
- Speculum Virginum (2001): Üs. u. eingel. v. J. Seyfarth (= Fontes Christiani Bd. 30/1-3), Freiburg/Br.
- The Life of Christina of Markyate (1959): A Twelfth Century Recluse, hrsg. v. C.H. Talbot, Oxford
- THRAEDE, Klaus (1979): „Augustin-Texte aus dem Themenkreis ‚Frau’, ‚Gesellschaft’ und ‚Gleichheit’”, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 22, S. 70-95
- TYRELL, William B. (1984): Amazons: A Study in Athenian Myth-Making, Baltimore
- VERNANT, Jean-Pierre (1987): Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland, Frankfurt a. M.
- VIDAL-NAQUET, Pierre (1989): Der schwarze Jäger. Denkformen und Gesellschaftsformen der griechischen Antike, Frankfurt u. New York
- VON KRAFFT-EBING, Richard (1984): Psychopathia sexualis. Mit Beiträgen v. G. Bataille u.a., München
- WALKER BYNUM, Carolyn (1982): Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages, Los Angeles and London
- WALKER BYNUM, Carolyn (1989): „The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages”, in: Fragments for a History of the Human Body, Part One, ed. by M. Feher with R. Naddaff and N. Tazi, New York, S. 161-219
- Walker Bynum, Carolyn (1992): „The Body of Christ in the Later Middle Ages: A Reply to Leo Steinberg”, in: dies., Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion, New York, S. 79-117
- Warner, Marina (1982): Maria. Geburt, Triumph, Niedergang – Rückkehr eines Mythos? München
- Wesel, Uwe (1980): Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften, Frankfurt a. M.
- Wex, Marianne (1979): „Weibliche” und „männliche” Körpersprache als Folge patriarchalischer Machtverhältnisse, Hamburg