

Ruprecht-Karls-Universität  
Heidelberg

Dissertation

*TRIUWE*

Soziologische und diskursanalytische  
Untersuchungen von Treue und  
Vertrauen in *Nibelungenlied*, *Erec* und  
*Tristan*

Verfasser  
Jonathan Ries

2021

Vorwort	1
I. Sinn machen	2
II. Theoretische Verortung (I)	10
II.1 Funktionale Interferenzen bei Luhmann: Gepflegte Semantik und Vertrauen	10
II.2 Funktionale Interferenzen bei Luhmann – Foucault – Link	13
II.2.1 Luhmann – Link: Gepflegte Semantik als Relationierung von Spezialdiskursen	13
II.2.2 Luhmann – Link – Foucault: Komplexität als Resultat der Wissensspezialisierung und deren Weiterverarbeitung durch Macht	17
III. Theoretische Verortung (II)	21
III.1 Partnerschaftliche <i>triuwe</i> : Thema – Interdiskurs – Dispositiv	21
III.2 Literatur als Interdiskurs	26
III.3 Exkurs: Missverständnisse. Die Dichotomie zwischen Realem und Vorgestelltem oder die Literatur als fingierte Verarbeitung des Imaginierten	30
III.4 Spezialdiskurse im Hochmittelalter	32
III.4.1 Mögliche Entwicklung eines Spezialdiskurses am Beispiel des <i>decretum gratiani</i>	35
III.4.2 Spezialdiskurse im Welschen Gast Thomasîns von Zerclaere	37
III.5 Literatur des Hochmittelalters als Interdiskurs	40
III.5.1 Exkurs: Intertextualität und Interdiskursivität	43
IV. <i>Fides</i> / <i>triuwe</i> -Dispositiv	45
V. <i>Fides</i> : Klerikal-theologischer Spezialdiskurs	49
V.1 Augustinus	49
V.2 Hugo von Sankt Viktor	53
V.3 Albertus Magnus und Thomas von Aquin	59
Resümee ( <i>fides</i> : Klerikal-theologischer Spezialdiskurs)	62
VI. <i>Triuwe</i> : höfisch-literarischer Interdiskurs	66
VI.1 Theoretische Grundlage: Niklas Luhmann und Georg Simmel	66

VI.1.1 Luhmann: Soziale Systeme/ Vertrauen: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität	68
VI.1.2 Georg Simmel: Exkurs über Treue und Dankbarkeit	84
VI.2 <i>Nibelungenlied</i>	92
VI.2.1 Partnerschaftliche <i>triuwe</i> im sozialen System Kriemhilt/Sivrit	94
VI.2.1.a <i>Minne</i> als funktionales Äquivalent zur <i>triuwe</i>	97
VI.2.1.b Exkurs: Minnekonzeptionen – <i>herzeliebe</i> vs. <i>høhe minne</i>	104
VI.2.1.c Dysfunktionalität von <i>triuwe</i>	106
VI.2.1.d <i>Triuwe</i> zwischen Obsoleszenz und Dysfunktionalität	111
VI.2.1.e Obsoleszenz und Dysfunktionalität als Folgen mangelnder Kontingenz	115
VI.2.2 Desozialisation und die <i>triuwe</i> zu einem Toten	123
VI.2.2.a Kriemhilt's Trauer und ihre Rachedgedanken als Symptome desozialisierter <i>triuwe</i>	127
VI.2.2.b Kriemhilt's Leistungen für Sivrit's Seelenheil	134
VI.2.2.c Alternative – Kloster Lorsch als Ort desozialisierter Lebensweise	140
VI.2.3 Resozialisation und die <i>triuwe</i> zu einem Toten	146
VI.2.3.a Subversion der Strukturmuster und des Sozialen	147
VI.2.3.b Unproblematische Resozialisation: Neue soziale Systeme	149
VI.2.3.c Problematische Resozialisation	160
VI.2.3.d Gegner durch Deutung und Beurteilung – Hagen und Dietrich	171
Resümee ( <i>Nibelungenlied</i> )	176
VI.2.4 Rehabilitation Kriemhilt's in der <i>Nibelungenklage</i>	180
VI.2.4.a Rezeption Kriemhilt's zwischen <i>omnia mala fuit</i> und <i>sed nichil est</i>	180
VI.2.4.b Kriemhilt zwischen Rechtfertigung und Kritik	187
VI.2.4.b.1 Rechtfertigung Kriemhilt's – hegemoniale Position in der Klage	187
VI.2.4.b.2 Kritik Kriemhilt's – subversive Position in der Klage	202
VI.2.4.c Kriemhilt's <i>triuwe</i> zwischen Disambiguierung und Ambiguierung	206

VI.3 <i>Erec</i>	211
VI.3.1 Das Soziale als Referenzpunkt der Partnerschaft	211
VI.3.2 Partnerschaftliche <i>triuwe</i> in den sozialen Systemen Enite/ <i>Erec</i> und Mabonagrין/Partnerin	213
VI.3.2.a Soziales System Enite/ <i>Erec</i>	218
VI.3.2.b Kontraste – Soziales System Mabonagrין/ Partnerin	254
Resümee ( <i>Erec</i> )	259
VI.3.3 Diskursverflechtungen – der <i>Erec</i> als interdiskursiver Beitrag und der klerikal-theologische Spezialdiskurs	261
VI.4 <i>Tristan</i>	264
VI.4.1 Partnerschaftliche <i>triuwe</i> im sozialen System Isolde/ <i>Tristan</i>	265
VI.4.1.a <i>sünaerinne minne</i> – Reziprozität	265
Resümee (Reziprozität: <i>Nibelungenlied</i> , <i>Erec</i> , <i>Tristan</i> )	268
VI.4.1.b Bedingung für Vertrauen als Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität – doppelte Kontingenz	268
Resümee (Doppelte Kontingenz: <i>Nibelungenlied</i> , <i>Erec</i> , <i>Tristan</i> )	294
VI.4.1.c Obsoleszenz von <i>triuwe</i>	296
VI.4.1.d Das Soziale als Referenzpunkt der Partnerschaft	309
Resümee (Das Soziale: <i>Nibelungenlied</i> , <i>Erec</i> , <i>Tristan</i> )	314
VI.4.2 Diskursverflechtungen – der <i>Tristan</i> als interdiskursiver Beitrag und der klerikal-theologische Spezialdiskurs	316
Resümee (Diskursverflechtungen – interdiskursive Beiträge ( <i>Erec</i> , <i>Tristan</i> ) und der klerikal-theologische Spezialdiskurs)	319
VII. Resümee	320
VII.1 Soziale Perspektivierung von <i>triuwe</i>	320
VII.2 <i>Fides</i> / <i>triuwe</i> -Dispositiv	322
Literaturverzeichnis	331

## Vorwort

Oberstes Ziel der Arbeit ist es einen noch zu beschreibenden höfisch-literarischen Interdiskurs, bestehend aus den drei Erzählungen *Nibelungenlied*, *Erec* und *Tristan*, auf Implikationen einer sozial konnotierten *triuwe* hin zu analysieren.

In einem ersten Schritt (Theoretische Verortung I) möchte ich meine Arbeit in einem weiteren Rahmen zwischen Niklas Luhmanns System- und Michel Foucaults Diskurstheorie situieren.<sup>1</sup> Helfen sollen dabei die Ansätze von Jürgen Link, der mit seiner Interdiskurstheorie eine Möglichkeit anbietet, Luhmann und Foucault produktiv aufeinander zu beziehen. Bevor jene Verortung vorgenommen werden soll, möchte ich mein eigenes Tun als Literaturwissenschaftler im Kapitel „Sinn machen“ unter besonderem Bezug auf die Ansätze des New Historicism reflektieren.

Im Kapitel „Theoretische Verortung II“ wird der Gegenstand der Untersuchung konkreter abgegrenzt, d. h. mithilfe der Begriffe Thema, Spezialdiskurs, Interdiskurs und Dispositiv genauer beschrieben und darauf die Entwicklung von Spezialdiskursen am Beispiel des *decretum gratiani* und dem Welschen Gast erklärt. Bereits im Hochmittelalter kann man Literatur über ihre interdiskursive Funktion fassen und definieren.

Diese Behauptung soll in der Besprechung des *Fides/triuwe*-Dispositivs überprüft werden. Vordringlich geht es sodann aber um die oben bereits angesprochene Analyse-Intention. Dabei wird die *fides* des klerikal-theologischen Spezialdiskurses im Kontrast zur *triuwe* im höfisch-literarischen Interdiskurs dargestellt und sowohl der Spezial- als auch der Interdiskurs stets als Ausgestaltung des *fides/triuwe*-Dispositivs betrachtet. Vor der eigentlichen Behandlung des höfisch-literarischen Interdiskurses (*Nibelungenlied*, *Erec*, *Tristan*) soll die theoretische Grundlage der Analyse mit Luhmann und Simmel gelegt und damit *triuwe* sozial perspektiviert werden. Mit dem erarbeiteten Instrumentarium werden dann die zentralen, in den Erzählungen vorkommenden, Partnerschaften Sivrit/Kriemhilt, Erec/Enite und Tristan/Isolde untersucht.

---

<sup>1</sup> Ein ähnliches Vorgehen wählt Mohr in einem unlängst erschienenen Beitrag. Dort lässt er sich in seiner theoretischen Verortung sowohl durch systemtheoretische als auch diskursanalytische Ansätze anregen, bzw. rekuriert auf Luhmann und Foucault. Vgl. Mohr, Jan: *Minne als Sozialmodell*, 2019, S. 23-43.

## I. Sinn machen

»Einen neohistorischen Text schreiben heißt: Sinn machen.«<sup>2</sup>

Auch der Wissenschaftler<sup>3</sup>, dessen Anliegen es nicht ist, mit einem hermeneutischen Instrumentarium das Wesen eines Werkes aufzudecken bzw. das aufzufinden, was der Autor desselben tatsächlich sagen wollte, für den der Autor ein Toter<sup>4</sup> und das Werk nurmehr ein Text als Knotenpunkt komplexer Diskursverflechtungen ist, macht Sinn. Derjenige, der den Wunsch hat, mit dem toten Autor zu sprechen, mag sich deswegen in der folgenden Traum-Reflexion Greenblatts wiederfinden:

»Am Anfang stand der Traum vom Gespräch mit den Toten, den ich noch immer nicht aufgegeben habe. Der Fehler bestand darin, mir eine einzelne Stimme vorzustellen, die Stimme des Anderen. Wenn ich eine einzelne Stimme hören wollte, musste ich mir die unzähligen Stimmen der Toten anhören. Und wenn ich die Stimme des Anderen hören wollte, musste ich meiner eigenen Stimme lauschen. Das Gerede der Toten ist, wie mein eigenes, kein Privateigentum.«<sup>5</sup>

Auch derjenige also, der sich nicht ausschließlich als Fragender eines Befragten, sondern als »aktiver Teil der allgemeinen Vernetzung«<sup>6</sup> versteht, macht Sinn. Wie ist das zu verstehen? Baßler meint hier denjenigen Sinn, der entsteht, wenn etwas zu den identifizierten thematischen Diskursverflechtungen gesagt werden soll, oder anders formuliert, handle es sich um das Problem der Vertextung und damit darum, wie man die aufgefundenen Verflechtungen im eigenen Text angemessen darstellen könne. Diese ersten Überlegungen fordert geradezu die Abfassung eines Textes, der sich gänzlich von jeglicher Form des Sinnmachens emanzipiert hat. Als eine dem Anliegen des New Historicism am ehesten entsprechende Vertextung nennt Baßler die Herstellung eines Hypertextes.<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> Baßler, Moritz: Einleitung: New Historicism - Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, 1995, S. 18.

<sup>3</sup> Ich verzichte im Folgenden darauf ausschließlich der Einfachheit wegen immer beide Genera anzusprechen.

<sup>4</sup> Vgl. Barthes, Roland: La mort de l'auteur, 1968, S. 12-17. Übersetzung ins Deutsche und Einleitung vgl. Barthes, Roland: Der Tod des Autors, 2000, S. 181-193.

<sup>5</sup> Greenblatt, Stephen: Verhandlungen mit Shakespeare, 1990, S. 24.

<sup>6</sup> Baßler, Moritz: Einleitung: New Historicism - Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, 1995, S. 17.

<sup>7</sup> Hypertext darf hier nicht als Pendant zum Hypotext also im Sinne einer intertextuellen Beziehung verstanden werden. Gemeint ist vielmehr ein Text, der insofern über die Einzeltexte hinausgeht, als dass er

Zur exakteren Definition dieser Textart bezieht er sich auf den Begriff des ‚Archivs‘ bei Foucault. Visualisiert wird im Hypertext daher nicht ein Gesamtbestand von Texten einer bestimmten Zeit, die gegenwärtig noch vorhanden sind und auch nicht eine vorgestellte Textfülle, die verloren gegangene Texte impliziert, »sondern das Spiel der Regeln«<sup>8</sup>, die darüber entscheiden, was archiviert und was vergessen werden soll. Wir befinden uns mit diesen Assoziationen bereits mitten in der Diskurstheorie Foucaults und können das Archiv als das Gesamt der Diskurse verstehen, die zu einer bestimmten Zeit existierten und die durch solche Regeln geprägt werden, in denen gesagt wird, was sag- und wissbar ist.

Mit Baßler können wir gegen den Anspruch einen Hypertext bieten zu wollen, festhalten, dass die Herstellung eines solchen ein kaum zu bewältigendes Vorhaben sein dürfte und dieser *ex natura* keine Aussagen und Thesen produziere. Die Referenz auf das Archiv bleibe damit heuristisch.

Auch die vorliegende Untersuchung macht Sinn, indem sie aber nicht einen Hypertext bieten möchte, sondern aus dem Archiv des Gesamtdiskurses drei Knotenpunkte<sup>9</sup> also Texte eines noch näher zu bestimmenden Diskurses, thematisch, d. h. auf die partnerschaftliche *triuwe* hin, liest und interpretiert. Durch die Notwendigkeit aus einem schier unüberschaubaren Pool etwas herausnehmen zu müssen, wird implizit die Frage nach sinnvollen Kriterien für eine solche Auswahl gestellt.

»Demnach nehmen wir von den Tausenden eine Handvoll ins Auge fallender Gestalten in Beschlag, die viel von dem zu umfassen scheinen, was wir brauchen, und die sowohl ein intensives, individuelles Interesse belohnen als auch den Zugang zu umfassenden kulturellen Mustern versprechen.«<sup>10</sup>

---

zum Beispiel durch Verlinkungen auf dieselben verweist, sie also vernetzt. Der Hypertext bezeichnet nicht einen Text z.B. die *Aeneis*, der in einem tatsächlichen intertextuellen Verhältnis zu einem Hypotext z.B. die *Odysee* steht, sondern er benennt den Text, der die Diskursverflechtungen einer Zeit repräsentiert. Vgl. Genette, Gérard: Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe, 1982.

<sup>8</sup> Michel Foucault beschreibt das Archiv in seinen „*Dits et Écrits*“ wie folgt: »Ich werde als Archiv nicht die Totalität der Texte bezeichnen, die für eine Zivilisation aufbewahrt wurden, noch die Gesamtheit der Spuren, die man nach ihrem Untergang retten konnte, sondern das Spiel der Regeln, die in einer Kultur das Auftreten und Verschwinden von Aussagen, ihr kurzes Überdauern und ihre Auslöschung, ihre paradoxe Existenz als Ereignisse und als Dinge bestimmen.« Vgl. Foucault, Michel: *Dits et Écrits*. Schriften. Bd. I, 2001-2005, S. 902.

<sup>9</sup> »Die Grenzen eines Buches sind nie sauber und streng geschnitten: über den Titel, die ersten Zeilen und den Schlusspunkt hinaus, über seine innere Konfiguration und die es automatisierende Form hinaus ist es in einem System der Verweise auf andere Bücher, andere Texte, andere Sätze verfangen: ein Knoten in einem Netz.« Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*, 1973, S. 36.

<sup>10</sup> Greenblatt, Stephen: *Selbstbildung in der Renaissance*, 1980, S. 42.

Die Selektion der Texte verfährt nicht willkürlich, sondern orientiert sich an der Komplexität derselben, die eine intensive Beschäftigung rechtfertigt. Was ist damit gemeint? Die drei Erzählungen werden als Zeugnisse einer Reflexionsebene betrachtet, die in einem komplexen Austausch mit den aktuellen Diskursen ihrer Zeit operieren und damit den Blick auf kulturelle Muster freigeben. Dass sie das tun, wird ihnen freilich wieder von außen attestiert und muss historisch überprüft werden. Kulturelle Muster stellen den in den Texten zu lokalisierenden Figuren jeweils als Dichotomien geordnete Entscheidungsalternativen zur Verfügung, die zu einem Teil bewusst und zu einem anderen Teil unbewusst ablaufen. Die besondere Qualität der Texte besteht nun darin, dass sie die kulturellen Muster ihrer Zeit ansprechen und die diversen Entscheidungsalternativen der in diesen Mustern zu lokalisierenden Figuren reflektieren.<sup>11</sup>

Der Blick wird dann sowohl auf Entscheidungen, die sich an der historisch relativen Norm und damit am Erwartbaren orientieren, frei, als auch auf solche, die davon abweichen. Zur Identifizierung dieser Norm bedarf es allerdings zuerst einer historisch-interdiskursiven Einordnung der Kulturmuster und des je normativ Erwartbaren.

Bei der Konstatierung eines Zuganges zu den Texten bzw. zu den Figuren, die in diesen aufgefunden werden, muss deswegen die Einsicht stehen, dass dieser - wenn überhaupt - nur ein indirekter sein kann.<sup>12</sup> Das Festhalten an einem direkten Zugang zeitigt insbesondere bei Texten, die um 1200 entstanden sind, Interpolationen<sup>13</sup>, die aus den unreflektierten Fremdheiten der Texte resultieren. Der Interpret beobachtet dann

---

<sup>11</sup> Ohne die Theorie von Greenblatt zu stark vereinfachen zu wollen, möchte ich hier folgendes Beispiel vorschlagen. Nach dem Tod Sivrits wird Kriemhilt nach einer längeren Phase der Trauer eine zweite Ehe angeboten. Sie entscheidet sich zwar dafür aber dezidiert nicht ihrem neuen Mann treu zu sein, sondern weiterhin dem toten Sivrit. Kulturelles Muster wäre in dieser Deutung die *triuwe* einer Ehefrau gegenüber ihrem Ehemann. Mit den eben angesprochenen Entscheidungsalternativen konfrontiert, handelt Kriemhilt nicht nach dem normativ Erwartbaren (*triuwe* gegenüber Etzel), sondern von der Norm abweichend (*triuwe* zu einem Toten).

<sup>12</sup> Selbst der indirekte Zugang wird bei Greenblatt noch mit einem Vorbehalt versehen. Ebd. S. 42f.: »Wir haben keinen direkten Zugang zu diesen Gestalten oder ihrer gemeinsamen Kultur, doch ist es die operative Bedingung allen menschlichen Verstehens - der Rede unserer Zeitgenossen ebenso wie der Schriften der Toten -, dass wir einen indirekten Zugang haben oder zumindest unsere Konstruktionen als das gelebte Äquivalent eines solchen Zuganges erfahren.«

<sup>13</sup> Jan-Dirk Müller sieht im Problem der Interpolation eine der prägenden Aporien der Interpretation des Nibelungenliedes. Vgl. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1998, S. 15. »Solche Interpolationen dürfen freilich nicht nur als methodisch fragwürdige Konsequenz aus stoffgeschichtlichen Mängeln kritisiert werden, als hilflose Reparaturversuche also, sondern sind als Antworten moderner Interpreten auf Auffälligkeiten eines vormodernen Erzählkonzepts zu verstehen. Unternommen werden sie nämlich im Namen des Prinzips handlungslogischer Kohärenz und psychologischer Stimmigkeit, wie es Maßstab bei der Beurteilung neuerer Erzähltexte ist.«

beispielsweise einen Bruch in der Motivation einer Figur, berücksichtigt dabei aber nicht die historisch-interdiskursive Kontextualisierung und unterstellt damit einen im schlimmsten Falle ahistorischen Sinn.<sup>14</sup>

Genannte Begriffe wie: Sinn, Autor, Interpretierender, Werk<sup>15</sup>, Vertextung, Text, Archiv, Diskurs, Diskursverflechtung, Knotenpunkte, Thema und kulturelle Muster der bereits implizit angesprochenen Diskurstheorie und des explizit genannten New Historicism ermöglichen eine exaktere Einordnung des Gegenstandes und des verwendeten Instrumentariums.

Sinn zu machen, ist nicht nur die zum Teil unbewusste, aber deswegen nicht weniger zwangsläufige Folge wissenschaftlichen Arbeitens, sondern bewusst angestrebte Intention. Was aber wird tatsächlich gemacht, wenn Sinn gemacht wird? Wie lässt sich der Sinnbegriff konkret füllen und auf den vorgezeichneten Referenzrahmen beziehen?

Vorgeschlagen wird eine Anreicherung des Begriffes durch den Verweis auf die ‚gepflegte Semantik‘ bei Niklas Luhmann. In seiner Studie „Gesellschaftsstruktur und Semantik“ bietet er folgende, grundsätzliche Einordnung des Sinnbegriffs an.<sup>16</sup>

»Unser Ausgangspunkt ist, dass alles menschliche Erleben und Handeln sinnförmig abläuft und sich selbst nur sinnförmig zugänglich ist. Das heißt, dass das, was jeweils der Gegenstand der Intention und Realisationskern des aktuellen Vollzugs ist, nur in der Form der Verweisung auf andere Möglichkeiten gegeben ist. Jeder Sinn enthält damit eine Art Anschließbarkeitsgarantie für weiteres Erleben und Handeln und eine Garantie für Rekurrenz, für Rückkehr zu ihm selbst nach Durchlaufen anderer Sinngehalte.«<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Im Konstruktivismus wird die These etabliert, dass es sich bei Text und Leser um autonome, geschlossene Systeme handelt, zu denen kein unmittelbarer Zugang besteht. Vgl. Bogdal, Klaus-Michael: Historische Diskursanalyse der Literatur, 2007, S. 27.

<sup>15</sup> Die ehemals festen Größen „Werk“ und „Interpret“, von denen erstere in der literaturwissenschaftlichen Hermeneutik Subjekteigenschaften zugesprochen bekommt und letztere als deutungsmächtige Instanz definiert wird, werden - nach Klaus-Michael Bogdal durch Diskursanalyse („Werk“) und Dekonstruktivismus („Autor“) negiert. Vgl. ebd. S. 27. Der New Historicism greift diese Erkenntnisse auf und versucht sie in seinem Programm zu vereinigen.

<sup>16</sup> Die Studie „Gesellschaftsstruktur und Semantik“ von 1980 bleibt in den Aussagen zum Sinnbegriff im Vergleich zu späteren Überlegungen zurückhaltend. Ausführlich wendet sich Luhmann dem Begriff in der Schrift „Soziale Systeme“ zu.

<sup>17</sup> Luhmann, Niklas: Gesellschaftsstruktur und Semantik, 1980, S. 17.

Sinn beschreibt demnach die grundsätzliche Verweisungsstruktur in allem Erleben und Handeln. Deutlich wird dieser Zusammenhang etwa in einem temporär bestehenden Kommunikationssystem zwischen zwei Personen.<sup>18</sup> So fragt Person A Person B, wie die Wetteraussichten für die kommenden Tage seien. Person B bleiben verschiedene Antwortalternativen. Es kann sein, dass Person B ausführlich über die Prognosen für die kommenden Tage referiert. Möglich ist es aber auch, dass Person B die Frage von Person A nicht beantworten kann, da sie selbst nicht über das Wetter informiert ist. In beiden Fällen evoziert die Frage von Person A eine sinnvolle Antwort bzw. schließt eine dem Kommunikationssystem gemäße Kommunikation an. Wenn Person B allerdings die Fußballergebnisse des vergangenen Spieltages ausführt, so wird die bereitgehaltene Anschließbarkeitsgarantie für eine weitere, sinnvolle Kommunikation nicht genutzt.

Die zitierte Definition von Luhmann ist allerdings noch recht allgemein gehalten und kann auf alle möglichen Sinnzusammenhänge angewendet werden. Konkreter und damit auch enger an das Sinnmachen von Baßler anschließbar wird die Theorie Luhmanns, wenn man feststellt, dass Sinn bei ihm nur im aktuellen Vollzug Realität hat und daher stets gegenwärtig ist.<sup>19</sup> Sinn ist etwas, das nicht nur einfach vorhanden ist, sondern er muss immer wieder von neuem gemacht werden.

Wie im obigen Beispiel angedeutet, gibt es einen noch nicht regulierten, also unspezifischen Sinn. Die neusten Fußballergebnisse sind ja kein Unsinn, sondern lediglich deplatziertes Anschluss an die Frage, wie das Wetter werden wird. Luhmann beschreibt die Strategien im Umgang mit einer solchen Form des Sinnes wie folgt:

»Aber immer wenn derart unspezifischer Sinn passiert, setzen Bemühungen ein, Anomie zu beseitigen und ordentlichen Sinn, regulär verwendbaren Sinn, typifizierten Sinn zu ermitteln. Man bemüht Interpretationen, Zuordnungsversuche oder auch Verdrängungen, um das Problem ins Verkehrsübliche zu normalisieren.«<sup>20</sup>

Luhmann unterscheidet zwischen zwei Sinnformen: dem unspezifischen Sinn einerseits und dem ordentlichen, regulär verwendbaren und typifizierten Sinn andererseits. Beide Formen können mit dem obigen Beispiel einer gelungenen, weil inhaltlich kohärenten

---

<sup>18</sup> Zum Verhältnis zwischen Sprache und Semantik vgl. Lenza, Matthias: Semantik und Diskurs, 2010, S. 128.

<sup>19</sup> Vgl. Luhmann, Niklas: Gesellschaftsstruktur und Semantik, 1980, S. 18.

<sup>20</sup> Ebd. S. 18f.

Kommunikation oder einer misslungenen, weil inhaltlich inkohärenten Kommunikation beschrieben werden. Die Fußballergebnisse als deplatziertes Anschluss verwiesen nicht auf die abstrakte Fülle von Sinn, sondern auf einen, der bereits »über Selektionen, über Reihungen oder über Aggregationen zugänglich ist«<sup>21</sup>. Mit anderen Worten könnte man sagen, dass Sinn immer nur in reduzierter Komplexität vorhanden ist und nicht als ein überkomplexes Ganzes. Der vorselektierte Sinn wird auch im angefügten Kommunikationsbeispiel typisiert, d. h. zeitlich, sachlich und sozial generalisiert. Die Fußballergebnisse werden als sachlich nicht angemessene Antwort identifiziert und es können nun Anstrengungen einsetzen, eine anders geartete und passende Typisierung zu entdecken, die Sinn macht. Person A kann versuchen, anschließbaren Sinn zu machen, indem sie z. B. Fragen könnte: Hat Person B mich möglicherweise nicht verstanden oder möchte sie auf diesem Wege zeigen, dass sie kein Interesse an einer Kommunikation<sup>22</sup> über das Wetter hat? Die Übersetzung des ungeordneten Sinns in geordnete Formen nennt Luhmann Selektion, die durch die Verwendung eines geordneten Typenschatzes und durch den Bezug auf bekannte und vertraute Muster stabilisierbar sei.<sup>23</sup> Die für die Sinnverarbeitung bereitstehenden Formen werden »Semantik einer Gesellschaft« genannt und deren semantischer Apparat ein »Vorrat an bereitgehaltenen Sinnverarbeitungsregeln«.<sup>24</sup> Pointiert definiert Luhmann den Begriff ‚Semantik‘ mit den Worten:

»Unter Semantik verstehen wir demnach einen höherstufig generalisierten, relativ situationsunabhängig verfügbaren Sinn.«<sup>25</sup>

Ein dermaßen spezifischer Sinn, der in vertrauten Mustern verfügbar ist, stellt aber noch nicht das dar, was ein Wissenschaftler produziert, wenn er eine Studie zu einem bestimmten Thema verfasst. Hier wird, um an das zu Beginn erwähnte Zitat Baßlers zu erinnern, noch

---

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Luhmann begreife die Kommunikation als Synthese dreier Selektionen. »Stets müsse zwischen verschiedenen Möglichkeiten der Information, der Mitteilung und des Verstehens selektiert werden, wobei alle drei Komponenten der Kommunikation in einem wechselseitigen Konstitutionsverhältnis ständen (...).« Leanza, Matthias: Semantik und Diskurs, 2010, S. 129.

<sup>23</sup> Vgl. Luhmann, Niklas: Gesellschaftsstruktur und Semantik, 1980, S. 19.

<sup>24</sup> Semantik - darauf weist Luhmann hin - sei nicht als Teilbereich der Semiotik zu verstehen, sondern eher im Sinne einer „historisch-politischen Semantik“. Ebd. S. 19.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. S. 19.

kein Sinn im Gefolge des New Historicism gemacht. Denn bei Luhmann wird eine banale Ebene der Kommunikation, etwa die eines Gespräches über das Wetter, noch nicht ausgeschlossen. Auch sie macht Sinn und bedient sich bei den dafür zur Verfügung stehenden semantischen Mustern.<sup>26</sup>

Entscheidend für die Form des Sinns, der die Grundlage der vorliegenden Arbeit darstellt und der schließlich auch von ihr gemacht werden soll, ist aber eine bewahrenswerte Kommunikation, die Luhmann als gepflegte Semantik bezeichnet und die sich historisch schon sehr früh zusätzlich zur oben angesprochenen Sinnform entwickle. Luhmann sieht hierin eine »besondere Variante der Vertextung«, die gleichzeitig auch die Funktion übernehme »die Grenzen des sprachlichen Ausdrucks und die Risiken der Formulierung zu kontrollieren«.<sup>27</sup> Eine solchermaßen elaborierte Form der Semantik waren dann beispielsweise die Narrationen: *Erec*, *Nibelungenlied* und *Tristan*. Die gepflegte Semantik stellt somit das Ende der Reihung: Sinn (bereits vorselektiert) – spezifischer Sinn (d. h. Semantik als hoherstufig generalisierter, relativ situationsunabhangig verfügbarer Sinn) – dar.

Die doppelte Abhebung der dritten Sinnform von der grundlegenden Basis des Sinnprozessierens mag zu der Annahme (ver)führen, dass man es hier gleichzeitig mit einer entsprechenden Distanzierung von der Wirklichkeit zu tun habe. Zum Teil resultiert aus solchen Prämissen die Einsicht, dass sich hinter der gepflegten Semantik (Luhmann) oder hinter Diskursen (Foucault) eine vorgängige Realität befinde, die es festzustellen gilt. Dabei wird vergessen, dass sowohl die gepflegte Semantik als auch Diskurse, Realität(en) erst schaffen und ihnen das allein durch Aktualisierungen möglich ist.<sup>28</sup> Genauso, wie Sinn in seiner alltäglichen Form Realität nur durch seine permanente Realisierung - und das meint gleichzeitig auch Aktualisierung - erlangt, so auch seine elaborierte Form.<sup>29</sup> Luhmann bemerkt zur Existenz der gepflegten Semantik - wir werden noch beim foucaultschen Begriff des Archivs drauf zururckkommen - Folgendes:

---

<sup>26</sup> Luhmann macht das anschaulich indem er darauf verweist, dass zu diesem durch die Semantik geprägten Sinn noch jeder Fluch der Ruderer in den Galeeren zähle. Vgl. ebd.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Die gepflegte Semantik bei Luhmann bezeichnet nicht dasselbe, wie die Diskurse bei Foucault. Die gepflegte Semantik meint vorwiegend Texte, in denen Diskurse geführt werden können.

<sup>29</sup> Vgl. ebd. S. 20.

»Sie hat keine separate »ideale Existenz« (eventuell aber eine museale oder bibliothekarische Existenz im Sinne von möglicher Wiederaktualisierung).«<sup>30</sup>

Um eine Wiederaktualisierung im Sinne von Reproduktion zu ermöglichen, ist es von zentraler Bedeutung, dass die gepflegte Semantik gepflegt, d. h. memoriert wird. Medien, die eine Aktualisierung zulassen, sind im Wesentlichen die wiederholte mündliche Erzählung und deren Fixierung in schriftlicher Form.<sup>31</sup>

Kehren wir aber zunächst zum Sinn zurück, den der Forscher oder die Forscherin macht, wenn er oder sie einen neohistorischen Text schreibt. Der Text, der so entsteht, bezieht sich auf einen in der Regel verschriftlichten Sinn, der mit Luhmann eine gepflegte Semantik genannt werden kann. Nehmen wir nun an, dass die bewahrenswerten Kommunikationen einer Gesellschaft aus einer bestimmten Zeit auf ein Thema hin untersucht werden sollen. Es wird dann beispielsweise Sinn gemacht, indem Elemente aus den Texten als Teil eines oder mehrerer Diskurse identifiziert werden. Wir machen konkret Sinn, indem wir sagen, dass die partnerschaftliche *triuwe* in den Erzählungen *Erec*, *Nibelungenlied* und *Tristan* Teil eines höfisch-literarischen Diskurses ist. Wir machen Sinn, indem wir sagen, dass die in den jeweiligen Texten aufgefundene partnerschaftliche *triuwe* vielgestaltig, widersprüchlich und aporetisch ist. Wir machen weiter Sinn, indem wir die jeweilige *triuwe* der drei Erzählungen zueinander ins Verhältnis setzen und erklären, dass die drei Texte Teil des Interdiskurses Literatur sind. Wir machen Sinn, indem wir explizieren, wie sich die partnerschaftliche *triuwe* des höfisch-literarischen Diskurses zur partnerschaftlichen *fides* des klerikal-theologischen Diskurses verhält und sagen, dass beide Teil eines Dispositivs sind. Als Verfasser eines neohistorischen Textes machen wir Sinn, indem wir die Semantik einer bestimmten Zeit, die einer Gesellschaft als bewahrenswert erschien, lesen und analysieren. Mit Luhmann können wir deswegen unser Sinnmachen

---

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Vgl. ebd. Im Falle des *Tristan*- und *Erec*-Stoffes können wir davon sprechen, dass dieser jeweils durch Gottfried von Straßburg und Hartmann von Aue wiederaktualisiert wurde. Die Reproduktion geschah auf Grundlage einer gepflegten Semantik, die bereits verschriftlicht und damit offensichtlich schon zuvor als bewahrenswert betrachtet wurde. Beim *Nibelungenlied* liegt ein anderer Fall vor. Hier wurde eine mündlich tradierte Erzählung, d. h. eine bereits gepflegte, aber mündliche Semantik, verschriftlicht. Ob man die Verschriftlichung einer zuvor im Medium der Mündlichkeit weitergegebenen Semantik auch als eine ‚höheren Pflegestufe‘ bezeichnen kann, könnte diskutiert werden.

beschreiben als das Aktualisieren einer Semantik, die keine »separate ideale Existenz« hat. Anders gesagt, pflegen wir damit eine gepflegte Semantik.

Verwiesen wird in jener Wiederaktualisierung dabei nicht auf »einen großen, von innen her beweglichen Horizont, der über die Grenzen des Gegenwärtigen hinaus die Geschichtstiefe unseres Selbstbewußtseins umfaßt«<sup>32</sup> und damit auf die Intention einer Horizontverschmelzung nach Gadamer, sondern auf die Unmöglichkeit einer authentischen Wiederholung des Ausgesagten. Wir machen Sinn, indem wir zunächst davon ausgehen, dass »eine Aussage außerhalb jeder Möglichkeit existiert wieder zu erscheinen«<sup>33</sup> und damit ernst nehmen wollen, dass die gepflegte Semantik keine separate ideale Existenz hat. Die methodischen Folgen sind nach Bogdal eminent, weil die Aussage, die lange Zeit mit hermeneutischem Instrumentarium gesucht wurde, nur in der Präsenz und in der Gegenwart ihres Erscheinens authentisch sei.<sup>34</sup> Bereits im nächsten Augenblick kann auch die Diskursanalyse die nun entstandene historische Distanz nicht überwinden. »Wissenschaft kann das Ereignis nicht wiederholen, sondern nur wieder holen.«<sup>35</sup>

## II. Theoretische Verortung (I)

### II.1 Funktionale Interferenzen bei Luhmann: Gepflegte Semantik und Vertrauen

Bevor die vorliegende Arbeit vor dem Hintergrund der Diskurstheorie Michel Foucaults und der im Anschluss daran entstandenen Interdiskursanalyse von Jürgen Link weiter diskurstheoretisch verortet wird, soll eine vorläufige These formuliert werden, die aus einer funktionalen Parallelität von gepflegter Semantik und Vertrauen resultiert.

Die partnerschaftliche *triuwe* soll innerhalb dreier Texte (*Erec*, *Nibelungenlied*, *Tristan*) als Teile der soeben eingeführten gepflegten Semantik und mit Hilfe des von Luhmann identifizierten Mechanismus von Vertrauen der Reduktion sozialer Komplexität analysiert werden.<sup>36</sup>

Luhmann gründet seine Systemtheorie wesentlich auf die Dichotomie von System und Umwelt. Bezugsproblem für die sich von ihrer Umwelt differenzierenden Systeme ist

---

<sup>32</sup> Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, 1960, S. 309.

<sup>33</sup> Leicht abgeändert in der Wortstellung: Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*, 1973, S. 130.

<sup>34</sup> Vgl. Bogdal, Klaus-Michael: *Diskursanalyse, literaturwissenschaftlich*, 2003, S. 168.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Dabei muss klar sein, dass eine soziologische Theorie, die sich auf tatsächlich vorhandene psychische und soziale Systeme referiert, in der Arbeit auf Literatur bezogen wird. Warum das legitim ist und was der Nutzen eines solchen Transfers ist, muss noch argumentativ dargelegt werden.

Komplexität, die immer schon in Form von Sinn gegeben ist. Komplexität darf daher nicht mit einem irgendwie gearteten Tohuwabohu gleichgesetzt werden. Das Überangebot an Sinn überfordert das System, d. h. es kann nicht jedes seiner Elemente mit jedem anderen verknüpfen.<sup>37</sup> Dieses Problem ergibt sich für das System sowohl im Verhältnis mit der Umwelt als auch im Verhältnis zu sich selbst. Wenn das System dermaßen komplex geworden ist, dass es nicht mehr alle seine Elemente relationieren kann, muss es semantische Strukturen entwickeln, um Komplexität effizient reduzieren zu können. Sollte es diesen Prozess erfolgreich durchlaufen haben, ist eine emergente Ordnung entstanden.

Relevanz erhält das Bezugsproblem der Komplexität erst, wenn die Zeit als Faktor hinzutritt und damit das System gegenwärtig zwischen Vergangenheit und Zukunft lokalisiert wird. Emergenz nun beschreibt Luhmann »als besondere Form der Vergegenwärtigung von Zukunft und Vergangenheit, als differenzielle Nutzung der Inaktualität dieser Zeithorizonte für gegenwärtige Zwecke«. <sup>38</sup> Durch die Bildung von semantischen Strukturen, die zwar nicht in jeder gegenwärtigen Situation neu erstellt werden müssen, aber dennoch flexibel auf neue Herausforderungen reagieren sollten, ist es dem emergenten System möglich, Abstand zu einer stets kontingenten Vergangenheit und Zukunft herzustellen. Dadurch gewinnt es Raum, um in einer überkomplexen Umwelt überhaupt agieren zu können.<sup>39</sup>

Die Funktion der Semantik und - so lässt es sich im Gefolge derselben schließen - auch die Funktion der gepflegten Semantik ist es, die Bildung von emergenten Strukturen zu ermöglichen, die dem Druck von Vergangenheit und Zukunft standhalten. In der zwölf Jahre früher erschienenen Schrift Luhmanns „Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität“ wird Komplexität und die damit auftauchende Kontingenz im Zusammenhang mit dem Entstehen und Vergehen sozialer Systeme betrachtet. Auch diese müssen Techniken entwickeln, um mit dem Überangebot von Sinn fertig zu werden. Wenn

---

<sup>37</sup> Vgl. Luhmann, Niklas: Gesellschaftsstruktur und Semantik, 1980, S. 21.

<sup>38</sup> Ebd. S.23.

<sup>39</sup> Vgl. ebd. S. 23f.: »Das wiederum kann nicht spontan in jedem Moment wieder von neuem begonnen werden. Deshalb entwickeln sich, wie im vorigen Abschnitt erörtert, semantische Strukturen, die bestimmte Selektionslinien wahrscheinlicher machen als andere, Sensibilitäten in bestimmte Richtungen verfeinern und in anderen abstumpfen. Es ist mit anderen Worten, die akute Erfahrung von Komplexität, Kontingenz und Selektivität in Handlungsverknüpfungen, die solche übergreifenden Symbolkomplexe generiert; sie werden durch Selektionsdruck gezwungen, sich zu formieren.«

wir den früheren Ansatz Luhmanns weiter auf den späteren beziehen<sup>40</sup>, so lässt sich feststellen, dass das Vertrauen eine ganz ähnliche Funktion einnimmt, wie die (gepflegte) Semantik in der 1980 erschienenen Studie „Gesellschaftsstruktur und Semantik“. In beiden Fällen ist die Komplexität Bezugsproblem und Katalysator der Entwicklung von emergenten Systemen. Sowohl hier als auch da können sich Systeme entweder durch die (gepflegte) Semantik oder durch das Vertrauen erhalten, weil sie als Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität dienen. Unterschiede ergeben sich im Bezug der beiden Mechanismen. Während Vertrauen auf soziale Systeme intimerer Art rekurriert, konstatiert Luhmann in „Gesellschaftsstruktur und Semantik“ das soziale System der Gesellschaft als Praxisfeld der (gepflegten) Semantik.<sup>41</sup> Das Vertrauen lässt sich demnach als intime Semantik bezeichnen, die für soziale Systeme kleinerer Ordnung - etwa entstanden aus der Beteiligung zweier psychischer Systeme - dieselbe Funktion übernimmt wie die gepflegte Semantik in der Gesellschaft, nämlich Komplexität zu reduzieren.

Vor diesem Hintergrund lässt sich ein Zusammenhang feststellen. Durch die Erzählungen *Erec*, *Nibelungenlied* und *Tristan*, die verschriftlicht als gepflegte Semantik um 1200 abgespeichert werden, wird Komplexität reduziert. Diese Feststellung ist zentral für eine Verbindung zwischen der Funktion von Literatur in der Interdiskurstheorie Jürgen Links und im Anschluss daran in der Diskurstheorie Michel Foucaults, aber sie lässt auch einen Konnex zwischen der Funktion der gepflegten Semantik im sozialen System der Gesellschaft und der des Vertrauens in intimen sozialen Systemen erkennen. Beides wird in

---

<sup>40</sup> Vor vorschnellen Aufdeckungen von Parallelen - etwa zwischen der Semantik und dem System - ist zu warnen. Der Begriff Semantik darf weder als Struktur noch als System interpretiert werden. »Im luhmannschen Theoriedesign kommt dem Begriff „Semantik“ eine Schlüsselposition zu, weil er zwei unterschiedliche Aspekte verbindet, wie Gesellschaft konzipiert werden kann: als System und als Struktur. Als System besteht die Gesellschaft Luhmann zufolge aus Kommunikationen, die aneinander anschließen. Damit ist nicht nur gemeint, dass sich die Gesellschaft permanent verändert, sondern dass sie als operativ geschlossenes System nichts anderes als diese Veränderung ist. Der Strukturbegriff zielt hingegen auf relativ stabile, dauerhafte Ordnungsmuster ab, die sich in einer Gesellschaft ausbilden.« Luhmann verbindet Prozessualität und Stabilität der Gesellschaft - nach Kirchmeier - ausgehend vom Sinnbegriff wie folgt: »Sinn könne nur im Prozessieren von Kommunikationen erfahren werden und sei deswegen immer gegenwärtig und ereignishaft. Um aber in einer sozialen Situation zu wissen, wie an eine Kommunikation angeschlossen werden kann, was dabei zu erwarten ist und was nicht, müsse es ein zeitlich, sozial und sachlich generalisiertes Wissen darüber geben, was in vergangenen Situationen von anderen Kommunikationsteilnehmern getan wurde, als es um etwas Ähnliches ging. Nur weil man auf typisierten Sinn zurückgreifen könne, bilde sich ein Netz von sozialen Erwartungen und damit eine strukturelle Ordnung aus.« Kirchmeier, Christian: 25. Sinn (Luhmann-Handbuch), 2012, S. 116. Hier wird auch die identische Funktion der gepflegten Semantik und des Vertrauens deutlich. Durch beide ist es möglich, in eine temporäre Indifferenz (gegenüber der Vergangenheit und der Zukunft) zu treten.

<sup>41</sup> Vgl. Luhmann, Niklas: Gesellschaftsstruktur und Semantik, 1980, S. 23.

den Texten dadurch zusammengeführt, dass die jeweilige Erzählung als gepflegte Semantik im damaligen System der Gesellschaft<sup>42</sup> Komplexität reduziert und es eine narrative Vermittlung (textintern) davon gibt, wie soziale Komplexität in sozialen Systemen durch Vertrauen/*triuwe* reduziert bzw. nicht reduziert werden kann. Das Ergebnis ist eine Reduktion auf zwei Ebenen.

An diesen Zusammenhang anschließend lässt sich somit folgende These formulieren: Die drei Erzählungen begünstigen als gepflegte Semantik möglicherweise gerade dadurch, dass sie von dem Vertrauen/der *triuwe* als ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität erzählen, eine jeweils besonders effiziente Form der Komplexitätsreduktion im Gesellschaftssystem.<sup>43</sup> Die These kann mithilfe der Interdiskurstheorie präzisiert werden.

## **II.2 Funktionale Interferenzen bei Luhmann – Foucault – Link**

### **II.2.1 Luhmann – Link: Gepflegte Semantik als Relationierung von Spezialdiskursen**

Der Begriff der ‚gepflegten Semantik‘ bietet die Möglichkeit, einen Theorietransfer zwischen Luhmanns Systemtheorie, Foucaults Diskurstheorie und der Interdiskursanalyse von Jürgen Link zu wagen. Es geht nicht darum, Begriffe durch solche, die zum Teil auf ganz anderen Grundlage entstanden sind, substituierbar zu machen. Vielmehr soll versucht werden, den abstrakten Begriff der ‚gepflegten Semantik‘ vor dem Hintergrund anderer Theorien, die etwas Ähnliches beschreiben wollen, zu disambiguieren. Bei der Lektüre von Foucault und Link fallen Leerstellen bei Luhmann auf, die man durch folgende Fragen explizieren kann: Was wird eigentlich konkret reduziert, wenn Komplexität reduziert wird? Wer pflegt die gepflegte Semantik? Mit welcher Intention pflegt er sie? Und was sind die Ergebnisse dieser Pflege?<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Vermutlich müsste man mit der Vokabel ‚damalig‘ vorsichtig umgehen, da die drei Erzählungen auch heute noch zur gepflegten Semantik gehören und die komplexitätsreduzierende Funktion ausfüllen. Besteht nicht vielleicht sogar gerade darin die besondere Qualität der Erzählungen, dass sie über die Jahrhunderte hinweg als gepflegte Semantik funktionieren?

<sup>43</sup> In eine ganz ähnliche Richtung zielt eine der grundsätzlichen Fragen, die sich Jan Mohr in seinem Beitrag zur Minne als Sozialmodell stellt: »Über welche Semantiken lassen sich in der Rede von Minne Erfahrungen sozialer Komplexität verarbeiten?« Vgl. Mohr, Jan: Minne als Sozialmodell, 2019, S. 12. Ich möchte mit meinem vorliegenden Beitrag an diese Frage Mohrs anknüpfen und eine sozial konnotierte *triuwe* aus dem Bereich der ausgewählten Texte als Antwort offerieren.

<sup>44</sup> Angespielt wird mit den Fragen nach einem möglichen Akteur, der mit einer bestimmten Intention von der gepflegten Semantik Gebrauch macht, auf das Desinteresse Luhmanns an den auf der vertikalen Achse (oben erwähntes Raumschema) zu findenden stratifizierenden Machteffekten. Vgl. Link, Jürgen: Dispositiv und Interdiskurs, 2007, S. 227.

Aus Gründen, die hier keine weitere Rolle spielen müssen, verortet Link in seinem Vorschlag zur Relationierung von ‚Dispositiv‘ und ‚Interdiskurs‘ die Dispositiv-Problematik<sup>45</sup> im Rahmen eines Raumschemas, das er bei Luhmann vorfindet und in dem die »zwei fundamental verschiedenen Spielarten sozialer Differenzierung«<sup>46</sup> dargestellt werden können. Diese Lokalisierung resultiert aus der Einsicht, dass beide von einer ähnlichen Prämisse ausgehen. Sowohl die Interdiskurstheorie als auch die Systemtheorie erkennen in der Entwicklung der Gesellschaft ein »beschleunigtes Auseinanderdriften von Wissen und der daraus resultierenden Arbeitsteilung«.<sup>47</sup> Im angesprochenen Raumschema wird eine vertikale Achse konstruiert, die auf die Ordnung der Gesellschaft als hierarchische Stratifikation verweist, und eine horizontale, die eine funktional differenzierte Gesellschaft beschreibt. Entsprechend diesem zweidimensionalen Schema geht es auf der vertikalen Achse um Machthierarchie und auf der horizontalen Achse um Wissens-Spezialisierung. Lassen wir zunächst die Vertikale außer Acht und konzentrieren uns darauf, wie Link Foucaults Diskursvorstellung mit seinem Theorieangebot des Interdiskurses verbindet. Auf der Horizontalen lokalisiert Link die foucaultschen diskursiven Formationen bzw. Diskurse und schlägt vor, dieselben als Spezialdiskurse zu beschreiben.<sup>48</sup> Dadurch macht er sie mit der luhmannschen funktionalen Differenzierung kompatibel.

Bevor mit dem Vorschlag Links weitergearbeitet werden soll, muss in aller Kürze der Diskursbegriff Foucaults eingeführt werden. Dieser Exkurs ist nicht zuletzt deswegen sinnvoll, weil der Untersuchungsbereich der vorliegenden Arbeit diskurstheoretisch eingegrenzt werden soll und damit präzise geklärt werden muss, mit welchem Begriff operiert wird.

Zunächst ist es gerade im deutschen Sprachraum notwendig den Unterschied zum Diskursbegriff in der habermas’schen Philosophie zu konturieren. Bei Habermas geht es um rationale Kommunikation, in der Argumente »bei Ausblendung aller empirischer Bedingungsfaktoren ausgetauscht«<sup>49</sup> werden sollen. Nach Rolf Parr und unter

---

<sup>45</sup> Für Link ist der Dispositiv Begriff bei Foucault deswegen problematisch, weil »Foucault den Dispositiv-Begriff offensichtlich in einer stark „subjektiven“ (eben strategischen) Bedeutung verwendet, obwohl er doch ebenso offensichtlich eine sogenannte „subjektkritische“ Position vertritt.« Ebd. S. 224.

<sup>46</sup> Ebd. S. 225.

<sup>47</sup> Parr, Rolf: Interdiskurstheorie/ Interdiskursanalyse (Foucault-Handbuch), 2008, S. 203.

<sup>48</sup> Vgl. Link, Jürgen: Dispositiv und Interdiskurs, 2007, S. 228.

<sup>49</sup> Parr, Rolf: 8. Diskurs (Foucault-Handbuch), 2008, S. 234.

Berücksichtigung einer für die Arbeit sinnvollen Beschränkung sind demgegenüber die folgenden Aspekte bei Foucault wesentlich:

»Diskurs meint eine „individualisierbare Gruppe von Aussagen“, die zu einem spezifischen Diskurs gehört und ihn konstituiert. Daneben gibt es aber auch andere Gruppen von Aussagen. Damit sind Diskurse pluralisch zu denken (ein Diskurs im Kontext anderer). Diskurs meint eine regulierte Praxis, die ein bestimmtes Feld von Aussagen hervorbringt. Die diskursive Praxis meint ein ganzes Ensemble von Verfahren der Wissensproduktion, das seine Gegenstände allererst hervorbringt, sie konstituiert. Falsch wäre es daher den Foucault'schen Diskursbegriff in einem engeren linguistisch-semiotischen Verständnis so auf Sprache zu reduzieren, als würde er eine vorgängige Realität lediglich abbilden. Diskurse werden dabei als im strikten Sinne materielle Produktionselemente verstanden, mit denen auf geregelte Weise solche sozialen Gegenstände wie Wahnsinn, Sexualität oder Normalität und die ihnen entsprechenden individuellen und kollektiven Subjektivitäten hervorgebracht werden.

Diskurse folgen innerhalb bestimmter historischer Schnitte einem für sie spezifischen und sie von anderen unterscheidenden synchronen Set von Regularitäten, das bestimmt, wie und was gedacht, geschrieben, gesprochen, gehandelt werden kann, was als wahr und was als falsch gilt. Dazu gehören durch Macht geprägte Strategien der Ausschließung (z. B. Verbote, Grenzziehungen wie die bis heute relevante zwischen normal/nicht normal oder zwischen Wahnsinn und Vernunft, sowie der Wille zur Unterscheidung von wahr und falsch) [...].«<sup>50</sup>

Wie oben erwähnt, werden wir bei der Bestimmung des Untersuchungsbereiches der vorliegenden Arbeit dezidiert auf die Diskursdefinition zurückkommen. Vorerst sollte damit aber lediglich klar geworden sein, auf welcher Grundlage Link seinen Ansatz der Interdiskursanalyse etabliert.

Zwischen den Diskursen - Link nennt sie ‚Spezialdiskurse‘ - existieren Interdiskurse,<sup>51</sup> deren funktionale Singularität sich diametral zu der Funktion der

---

<sup>50</sup> Ebd. S. 234f. Die hier vorgelegte Darstellung des Diskursbegriffes setzt sich aus Zitaten, die aus den angegebenen Seiten stammen, zusammen.

<sup>51</sup> Die Konzeption des Interdiskurses offeriert nach Bogdal eine Lösung für die aktuellen Problemfelder (Literarizität, Historizität, Bestimmung des sozialen Orts der Literatur und der an ihr beteiligten Subjekte,

Spezialdiskurse verhält. Während die Spezialität das wesentliche Charakteristikum der Spezialdiskurse sei, müsse das bei den Interdiskursen umgekehrt definiert werden. Deren Spezialität sei damit gerade die Nicht-Spezialität.<sup>52</sup>

Beispiele solcher Formationen seien nach Link unter anderem die Kunst und die Literatur. Bezugsproblem deren Funktion ist ganz ähnlich zu den systemtheoretischen Ansätzen Luhmanns die Komplexität. In Gesellschaften,<sup>53</sup> in denen die horizontale Achse, d. h. die funktionale Differenzierung eine Rolle spielt, ergibt sich das Problem einer überkomplexen Umwelt, also einer Umwelt, die nicht mehr gewusst werden kann. Durch einen ausschließlichen Bezug auf das Spezialwissen kann Komplexität nicht effizient reduziert werden. Aus diesem Grund benötigen - so Link - Kulturen (Gesellschaften) »zu ihrer Reproduktion zusätzlich umgekehrt als eine Art Korrelat bzw. Kompensation immer auch reintegrierende Wissensbereiche, die zwischen den Spezialitäten vermitteln und ›Brücken schlagen‹.«<sup>54</sup> Es handelt sich dabei nicht um ein Gesamtwissen,<sup>55</sup> sondern um »selektiv-symbolische, exemplarisch-symbolische, also immer ganz fragmentarische und stark imaginäre Brückenschläge über Spezialgrenzen hinweg.«<sup>56</sup>

Zwischen der ‚gepflegten Semantik‘ Luhmanns und dem ‚Interdiskurs‘ bei Link ergeben sich nicht nur Parallelen in der Wirkung der beiden, die als Komplexitätsreduktion<sup>57</sup> gefasst werden kann, sondern auch in Bezug auf die Funktion,

---

Medialität) der Germanistik. Link biete eine anschlussfähige ›entsemiotisierte‹ Definition von ›Interdiskurs‹, »jede historische-spezifische ›diskursive Formation‹ im Sinne Foucaults als ›Spezialdiskurs‹ zu bezeichnen und dann alle interferierenden Spezialdiskurse ›interdiskursiv‹ zu nennen.« Vgl. Bogdal, Klaus-Michael: Diskursanalyse, Literaturwissenschaftlich, 2003, S. 163. Das Zitat findet sich in: Link, Jürgen/Link-Heer, Ursula: Diskurs, Interdiskurs und Literaturanalyse, 1990, S. 92.

<sup>52</sup> Link, Jürgen: Dispositiv und Interdiskurs, 2007, S. 229. »Diese gegen die Tendenz zur Wissensspezialisierung gegenläufige, entdifferenzierende, partiell reintegrierende Tendenz der Wissensproduktion führt zur paradoxen Konstitution eigener Diskurse, deren Spezialität sozusagen die Nicht-Spezialität ist und die ich Interdiskurse zu nennen vorgeschlagen habe.«

<sup>53</sup> Link spricht anstelle der Gesellschaften von Kulturen. Allerdings bleibt unklar, was er damit meint. Wir deuten hier die Kultur als Gesellschaft.

<sup>54</sup> Ebd. S. 229.

<sup>55</sup> Vgl. ebd. Link betont, dass ein solches Wissen („Totalisierung von Spezialwissen“) noch bei Schiller, Goethe, Humboldt und Hegel noch im Bereich des Vorstellbaren gewesen, heute aber ein solcher Gedanke durch das Maß an Komplexität als abwegig gelten müsse. Dabei lässt er es leider offen, ob er selbst die Integration des Wissens für die genannte Zeit als möglich erachtet. Daran schließt sich die Frage an, inwieweit die Interdiskurstheorie auf das Mittelalter bezogen werden kann. Ist das Wissen in den Diskursen schon dermaßen spezialisiert, dass ein totalisierendes Wissen unmöglich ist und damit Interdiskurse gebraucht werden?

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> Zur komplexitätsreduzierenden Funktion von Literatur bemerkt Bogdal bei Butler und Link: »Konstruktivistische Varianten der Diskursanalyse wie Judith Butlers Genderkonzeption und in bestimmten Phasen auch Jürgen Links Interdiskursanalyse tendieren dazu, als entscheidendes Merkmal von Literatur die

durch die diese Reduktion ermöglicht wird. Unter dem Druck, emergente Updates von sich selbst erstellen zu müssen, sind die luhmannschen Systeme gezwungen, die Inaktualität von Vergangenheit und Zukunft für gegenwärtige Zwecke differentiell zu nutzen. Das wird durch semantische Strukturen ermöglicht, »die bestimmte Selektionslinien wahrscheinlicher machen als andere, Sensibilitäten in bestimmte Richtungen verfeinern und in anderen abstumpfen.«<sup>58</sup> Auch wenn Link seine ‚Brückenschläge‘ nicht wie Luhmann auf die Zeithorizonte bezieht, ist die Ähnlichkeit der beiden Funktionen deutlich. Komplexität kann deswegen in beiden Fällen reduziert werden, weil es möglich ist, derselben durch Imagination beizukommen.<sup>59</sup>

Die Funktion der gepflegten Semantik ist daher nicht nur abstrakt als eine Strukturierung von Sinn zu verstehen, sondern mit Links Interdiskurstheorie können wir deren konkrete Funktion als die Relationierung von Spezialdiskursen deuten.<sup>60</sup> Reduziert wird durch den Interdiskurs nicht nur einfach als Sinn vorliegende Komplexität, sondern Komplexität, die aus der Spezialisierung von Wissen resultiert.

## **II.2.2 Luhmann - Link - Foucault: Komplexität als Resultat der Wissensspezialisierung und deren Weiterverarbeitung durch Macht**

Die Theorie von den Interdiskursen und eng damit zusammenhängend der Dispositiv-Begriff von Michel Foucault können uns nicht nur dabei helfen, die Funktion der gepflegten Semantik Luhmanns zu konkretisieren, sondern sie liefern uns auch Antworten auf andere Fragen, die im Zusammenhang mit dem Begriff ‚Macht‘ relevant werden und die für Luhmanns Analyse der Ausdifferenzierung von Wissen nicht zentral erscheinen. Wer

---

Herstellung von Kohärenz differenter Diskurse anzunehmen.« Bogdal, Klaus-Michael: Diskursanalyse, literaturwissenschaftlich, 2003, S. 166.

<sup>58</sup> Luhmann, Niklas: Gesellschaftsstruktur und Semantik, 1980, S. 23f.

<sup>59</sup> Link bemerkt zum Problem der Ausdifferenzierung bei Luhmann: »Wenn Luhmanns Theorie zu implizieren scheint, dass die Ausdifferenzierung die jeweiligen Anteile der ‚Personen‘ mehr oder weniger friktionslos auf die Teilsysteme verteile, so dass es eigener symbolisch reintegrierender Instanzen strukturell und funktional gar nicht bedürfe, so scheint mir das wenig plausibel. Realistischer erscheint es, grundsätzlich zwischen speziellen und symbolisch-partiell integrierenden Wissensbereichen (zwischen Spezial- und Interdiskursen) zu unterscheiden (was eine Kritik an der theoretischen Gleichbehandlung beider Wissenstypen bei Luhmann impliziert: ‚Religion‘, ‚Kunst‘, ‚Massenmedien‘ oder gar ‚Liebe‘ wären dann wegen ihrer interdiskursiven Basis strukturell-funktional von ‚Wirtschaft‘, ‚Wissenschaft‘ und ‚Recht‘ prinzipiell zu trennen).« Link, Jürgen: Dispositiv und Interdiskurs, 2007, S. 229. Einzuwenden wäre dagegen, dass Luhmann mit seiner „gepflegten Semantik“ durchaus eine symbolisch reintegrierende Instanz einführt.

<sup>60</sup> Vgl. ebd. S. 230f. Die Kluft zwischen den Spezialdiskursen - Link nennt als konkrete Beispiele den naturwissenschaftlichen, den human- und sozialwissenschaftlichen sowie den kultur-/geisteswissenschaftlichen Diskurs und reduziert damit die Komplexität der modernen Spezialdiskurse - sei konstitutiv für Foucault, aber weniger zentral bei Luhmann oder Bourdieu.

bedient sich der gepflegten Semantik und mit welcher Intention? Was sind die Ergebnisse einer solchen Praxis?

Um seine Interdiskurstheorie weiter zu vervollständigen, orientiert sich Link neben der horizontalen Achse der Spezialisierung auch an der vertikalen Achse der Stratifikation. Dort findet man in einer hierarchischen Ordnung eine elaborierte Kultur, die in einem permanent-produktiven Austausch mit der weiter unten verorteten elementaren Kultur steht.<sup>61</sup>

Auf Grundlage der Spezialdiskurse entwickelt sich zunächst durch »Selektion, Kombination und Dominanzbildung interdiskursives Material«<sup>62</sup> – Link nennt das elementar-literarische Formen – und daran anschließend ganze Interdiskurse. Die auf diese Weise entstandenen Diskurse sind nicht Ergebnis einer zufälligen Entwicklung. Vielmehr liegt es im Interesse einer Macht, im Interdiskurs Positionen zu vertreten und damit bewusst einen bestimmten Sinn zu machen. In diese hegemoniale Einstimmigkeit mischen sich in der Regel andere Stimmen, die Gegenpositionen behaupten und sich entsprechend zu Gegendiskursen ausbauen können. So kann durch die Etablierung eines Interdiskurses bzw. der damit im Zusammenhang stehenden Aussagen das Gegenteil der eigentlichen Intention erreicht werden. Es soll Eindeutigkeit geschaffen werden, aber gerade dort regt sich Resistenz und der auf Komplexitätsreduktion hin angelegte Interdiskurs wird zum Katalysator neuer Komplexität.

Exakter fassbar wird der Begriff der Macht und der theoretische Mehrwert der Interdiskursanalyse Links gegenüber Luhmanns Beschreibung der Ausdifferenzierung von Wissen in diesen Zusammenhängen noch, wenn die Interdiskursanalyse mit dem ‚Dispositiv‘ Foucaults ins Verhältnis gesetzt wird. Jürgen Link bündelt in seinem Beitrag aus dem Sammelband „Foucault in den Kulturwissenschaften“ die foucaultsche Dispositiv-Definition wie folgt:

---

<sup>61</sup> Zum Wechselverhältnis zwischen elaborierter und elementarer Kultur bemerkt Link. Ebd. S. 232.: »Die enge Komplementarität der beiden hierarchischen Stufen des Interdiskurses, die eine direkte Abbildung auf die Achse der Stratifikation ausschließt, erscheint strukturell als ein ständig generativer Kreislauf in beide Richtungen, der neues Wissen ‚abwärts‘ in die Elementarkultur leitet und umgekehrt subjektive und sozial alternative Akzentuierungen und Identifizierungen ‚aufwärts‘ in die elaborierten Interdiskurse projiziert, was dort womöglich zu Konflikten und weiterer Wissensproduktion führt.«

<sup>62</sup> Ebd. S. 232.

- »(1) die dominant strategische, also disponierende Funktion des Dispositivs wird betont [...]
- (2) die Kombination mehrerer Diskurse [...]
- (3) die Kombination zwischen diskursiven und praktischen, darunter auch nicht-diskursiven Elementen
- (4) die Kombination von Elementen des Wissens mit solchen der Macht.«<sup>63</sup>

In den Dispositiven wird nicht einfach nur Komplexität reduziert, sondern es wird über die sozialen Gegenstände wie Wahnsinn, Sexualität oder Normalität, die Thema des Dispositivs sind, verfügt, indem dieselben in den Diskursen produziert werden. Innerhalb der Dispositive ist strikt zwischen den disponierenden und den disponierten Subjekten zu unterscheiden. Die Differenz besteht keineswegs darin, dass die einen immer nur verfügen und über die anderen nur verfügt werden würde, denn auch die disponierenden Subjekte werden disponiert. Vielmehr haben die erstgenannten Subjekte im Gegensatz zu den zweitgenannten »keinen Zugang zur ›Klaviatur‹«<sup>64</sup>. Es gibt dann diejenigen, die im Dispositiv eine Stimme und damit einen Zugang zum »synchronen Set von Regularitäten« haben, »das bestimmt, wie und was gedacht, geschrieben, gesprochen, gehandelt werden kann, was als wahr und was als falsch gilt«<sup>65</sup> und diejenigen, die keine eigene Stimme bzw. keinen eigenen Zugang zu jenem Set haben.

Das, was Foucault unter der Kombination mehrerer Diskurse versteht und Link mit seinem Begriff des Interdiskurses beschreibt, dürfte klar geworden sein. Wichtig ist es hier nur, darauf hinzuweisen, dass diese Zusammenstellung von Diskursen eine Modifikation ist, die eine klare Unterscheidung zwischen Dispositiv und Diskurs<sup>66</sup> zulässt.<sup>67</sup>

Eine weitere zentrale Differenz zwischen Diskurs und Dispositiv beschreibt Link mit der im Dispositiv präsenten Kombination der beiden bereits angesprochenen vertikalen und horizontalen Achsen. Die stratifikatorische Dimension (vertikal) der Macht spielt darin

---

<sup>63</sup> Ebd. S. 223.

<sup>64</sup> Link, Jürgen: 9. Dispositiv (Foucault-Handbuch), 2008, S. 239.

<sup>65</sup> Vgl. Fußnote 30.

<sup>66</sup> Vgl. Diskursdefinition nach Parr in der vorliegenden Arbeit S. 13.

<sup>67</sup> Dispositive sind grundsätzlich auf die Kombination einer Mehrzahl von Diskursen angelegt, d. h.: die Elemente, aus denen sie bestehen, sind interdiskursiv.

eine konstitutive Rolle.<sup>68</sup> Im Dispositiv werden Aussagen von Disponierenden (Experten) getätigt, die durch die Intention einer Macht kontrolliert werden.<sup>69</sup> Auf diese Weise werden Grenzen der Sag- und Wissbarkeit - wir rekurren auf den Diskursbegriff Foucaults nach Parr - etabliert und gerade dadurch Möglichkeiten des Widerspruchs stimuliert. Insbesondere im Dispositiv scheinen diese ein Charakteristikum zu sein. Ausschließlich disponierte Subjekte bleiben nicht für alle Zeiten auf den Status festgelegt, sondern können sich emanzipierend einen Zugang zum Set der Regularitäten erstreiten und somit kontroverse Positionen innerhalb des Dispositivs vertreten. Für Link ist es ein besonderes Merkmal der Interdiskurse, dass sie am »ehesten auch die Möglichkeit der ›Umwertung‹ (Nietzsche) und der Resistenz«<sup>70</sup> bergen. Grund dafür sei deren hochgradige Komplexitätsreduktion und Subjektbezogenheit.

Über die genannten Definitionen hinausgehend mag die Erkenntnis Links, dass es sich bei Dispositiven »um einen begrenzten Komplex«<sup>71</sup> handle, zunächst etwas banal anmuten. Im Rahmen eines Dispositives kann nicht einfach Beliebiges gesagt werden, was einschließt, dass Inhalte durch ein übergeordnetes Thema festgelegt werden. Ein Dispositiv soll deswegen hier als durch ein Thema Bestimmtes verstanden werden - etwa wie das Sexualitätsdispositiv bei Foucault -, das sowohl in den Spezialdiskursen als auch dezidiert im Rahmen der Interdiskurse verhandelt wird.<sup>72</sup> Weder die Spezial- noch die Interdiskurse sind in dem Maße thematisch bestimmt, wie das Dispositiv. Vielmehr sind die beiden Diskurstypen als Verhandlungsorte des Themas zu bezeichnen, das ihnen durch das Dispositiv vorgegeben wird. Dasselbe verwendet daher Spezial- und Interdiskurse als Medien seiner inhaltlichen Ausgestaltung.

Im Dispositiv wird zusammengefasst im ständigen Rückgriff auf unterschiedliche Spezialdiskurse Sinn gemacht. Sowohl bei Luhmann als auch bei Foucault ist die Komplexität eines der zentralen Bezugsprobleme, an dem sich ihre Theorien oder Theorieansätze abarbeiten. In der Systemtheorie bilden sich Systeme aus und überführen damit einen Teil der als Sinn vorhandenen Komplexität in reduzierte, d. h. strukturierte

---

<sup>68</sup> Vgl. Link, Jürgen: 9. Dispositiv (Foucault-Handbuch), 2008, S. 239. Wichtig ist es hier darauf hin zu weisen, dass weder die ‚Diskurse‘ (Foucault) noch die ‚Spezialdiskurse‘ (Link) machtfrei sind. Auch in diesen gibt es Grenzen der Sag- und Wissbarkeit. Vgl. Link, Jürgen: Dispositiv und Interdiskurs, 2007, S. 234.

<sup>69</sup> D. h. die Disponierenden werden disponiert um zu disponieren.

<sup>70</sup> Link, Jürgen: 9. Dispositiv (Foucault-Handbuch), 2008, S. 241.

<sup>71</sup> Ebd. S. 239.

<sup>72</sup> Vgl. Link, Jürgen: Dispositiv und Interdiskurs, 2007, S. 237. Der Interdiskurs ist als bevorzugtes Medium zu definieren in dem deswegen Dispositive lokalisiert werden können, weil dieselben die angesprochenen interdiskursiven Komponenten besitzen.

Formen. Es muss dann zum Beispiel nicht alles gewusst und nicht alles erwartet werden, da sich Erwartungshorizonte etabliert haben. In den Interdiskursen und den darin verhandelten Dispositiven wird ebenfalls Komplexität reduziert. Dort geschieht das, indem einer Überforderung evoziert durch das Wissen einer Vielzahl von Spezialdiskursen mit Reduktionen in Interdiskursen vorgebeugt wird.

Wir können damit konstatieren, dass der Grund des Entstehens von Systemen und Interdiskursen Komplexität ist. Während aber bei Luhmann Komplexität ein relativ unspezifischer Grund bleibt, formt Foucault seinen weiter aus, indem er die Komplexität als Resultat der Wissensspezialisierung (Diskurse bei Foucault, Spezialdiskurse bei Link) präsentiert und sie an eine intentionale Macht anbindet. Ihm geht es nicht nur darum, dass Komplexität reduziert wird, sondern dezidiert darum, wie sie reduziert wird. In den unterschiedlichen Dispositiven wird dann interdiskursiv verhandelt, was gesagt werden kann und was nicht. Das Nichtsagbare aber bleibt in der Regel dennoch nicht stumm, sondern das Schweigen wird durchbrochen und es geschieht das, was nach den Regeln des Dispositivs eigentlich unmöglich sein sollte, es wird gesagt. Einerseits wird es immer schon gewissermaßen passiv dadurch gesagt, weil es als Nichtsagbares bezeichnet wird. Andererseits kann sich Widerstand regen und vormals nur disponierte Subjekte werden zu partizipierenden Akteuren, sagen das Unsagbare und verändern damit die Regel bzw. die Toleranzgrenze dessen, was gesagt und was nicht gesagt werden kann.

### **III. Theoretische Verortung (II)**

#### **III.1 Partnerschaftliche *triuwe*: Thema - Interdiskurs - Dispositiv**

Die erwähnten, zum Teil recht abstrakten Theorien sollen dabei helfen, zu bestimmen, von was in der Untersuchung eigentlich gesprochen werden soll. Dazu ist es notwendig, eine konkrete Ebene einzunehmen, d. h., die Theorie auf eine tatsächlich stattgefundene, interdiskursive Praxis zu beziehen. Zu bedenken ist auch, dass der Gegenstand der vorliegenden Arbeit eine Überforderung der Theorien von Luhmann, Foucault und Link bedeuten könnte, da die Grundlagen derselben mitunter noch nicht vorhanden sind. In Bezug auf die Zeit um 1200 wären beispielsweise die Begriffe der ‚funktionalen Differenzierung‘ (Luhmann) und der ‚Spezial-Diskurse‘ (Foucault, Link) als problematisch zu sehen.

Bereits mit der ‚Semantik‘ bzw. mit der ‚gepflegten Semantik‘ rekurriert Luhmann auf Sprache und auch bei Foucault ist ein Diskurs oder gar ein Interdiskurs (Link) ohne die Verwendung von Sprache nicht vorstellbar. Wenn Laute Worte, Worte Sätze und Sätze Texte hervorgebracht haben, so geht damit stillschweigend die Entwicklung eines regulierenden Wissens einher<sup>73</sup>, das weitere sinnvolle Anknüpfungen ermöglicht. Manche dieser Texte werden von Gesellschaften als bewahrenswert eingestuft und deswegen schriftlich fixiert oder - anders gesagt - in eine gepflegte Semantik überführt. Bei Foucault sind die Akteure, die einen solchen Prozess fördern, benannt als diejenigen, die freilich immer temporär und lokal gebunden Macht haben über das, was gesagt werden darf, zu entscheiden. Gegenstand der Untersuchung sind also Texte, die auf dem beschriebenen Weg in unsre Gegenwart gelangt sind.

Siegfried Jäger bietet in seiner „Kritischen Diskursanalyse“ eine Textdefinition, die sich stark auf Foucault bezieht, darüber hinaus auch Ansätze der Intertextualitätsforschung und - wenn vielleicht auch unbewusst - Ansätze des New Historicism berücksichtigt:

»Sie [die Texte] sind oder enthalten Fragmente eines (überindividuellen) sozio-historischen Diskurses. Diese Elemente bezeichne ich als Diskursfragmente. Sie sind Bestandteile bzw. Fragmente von Diskurssträngen (= Abfolge von Diskursfragmenten mit gleicher Thematik), die sich auf verschiedenen Diskursebenen (= Orte von denen aus gesprochen wird, also Wissenschaft, Politik, Medien, Alltag etc.) bewegen und in ihrer Gesamtheit den Gesamtdiskurs einer Gesellschaft ausmachen, den man sich als ein großes wucherndes diskursives Gewimmel vorstellen kann [...].«<sup>74</sup>

Die Texte *Erec*, *Nibelungenlied* und *Tristan* können so als Teil eines sozio-historischen Diskurses definiert werden, d. h. als Diskursfragmente. Allerdings dürfen sie nicht so verstanden werden, als enthielten sie ausschließlich Teile eines Diskurses - gemeint ist hier nicht der Gesamtdiskurs. Vielmehr wiederholen sie selbst das »diskursive Gewimmel« des Gesamtdiskurses, freilich in reduzierter Form in sich selbst. Sie können daher Beiträge zu

---

<sup>73</sup> Zum Verhältnis zwischen Sprache und Semantik vgl. Lenza, Matthias: Semantik und Diskurs, 2010, S. 128. »In ›die leeren Formen der Sprache‹ (vgl. Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses, 2003, S. 31) schreiben sich somit spezifische Semantiken ein, die aus der Vielzahl sprachlich korrekter Sätze nur sehr wenige Aussagen selektieren.«

<sup>74</sup> Jäger, Siegfried: Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung, 2004, S. 117. Hier erwähnt Jäger auch, dass das „diskursive Gewimmel“ Voraussetzung für den weiteren Verlauf des gesamtgesellschaftlichen Diskurses sei.

unterschiedlichen Diskursen beinhalten, bleiben aber in ihrer Komplexität und damit in ihrer Diskursvielfalt hinter dem Gesamtdiskurs zurück.

Die Einordnung eines Textes in einen historisch zu bestimmenden Gesamtdiskurs und die Aufnahme verschiedener Themen ist - dies sei nebenbei erwähnt - nicht nur für den Inhalt desselben von Bedeutung, sondern auch für dessen Entstehung. Ein Text kommt niemals losgelöst von den bereits vorhandenen zustande und damit auch nicht ohne Anbindung an den je aktuellen Gesamtdiskurs.<sup>75</sup> Wenn der Zusammenhang in der Sprache der Systemtheorie Luhmanns formuliert werden soll, darf man bei Texten daher nicht von geschlossenen Systemen sprechen, sondern muss gerade ihre Offenheit feststellen und analysieren.

Unklar dürfte das Verhältnis zwischen den Begriffen ‚Thema‘ (Jäger) und ‚Dispositiv‘ (Foucault, Link) sein. Wenn an das Sexualitätsdispositiv bei Foucault gedacht wird, so kann man sich der zwangsläufig thematischen Etikettierung desselben kaum entziehen. Nach der Analyse des Dispositivs scheint es aber nicht korrekt zu sein, die beiden Begriffe einfach reziprok zu substituieren. Dennoch stehen sie in einem Verhältnis, das es zu bedenken gilt. Für Jäger ist zunächst der Zusammenhang zwischen Text und Thema evident und nicht zuletzt deswegen ist seine Theorie eine für die vorliegende Arbeit praktikable Anwendung der von Foucault und Link vorgetragenen Positionen. Die zentralen Stellen in Jägers „Kritischer Diskursanalyse“ seien hier kurz zitiert:

»In Texten können mehrere Themen angesprochen sein, sodass thematisch in sich geschlossene Diskurse (die ich als Diskursstränge bezeichne) sich nicht einfach aus Texten zusammensetzen, sondern aus (thematisch einheitlichen) Diskursfragmenten, [...] Mit Thema ist dabei hier der inhaltliche Kern eines Diskurses gemeint, der auf die verschiedensten Weisen und unter Anwendung verschiedenster formaler Mittel (Strategien, Argumentationsfiguren, Sätze und Wörter) entfaltet sein mag. ‚Thema‘ lässt sich auch als ‚Kernaussage‘ begreifen, der sich eine Fülle von Aussagen zuordnen lässt, die zu dieser Kernaussage gehören.«<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Siegfried Jäger umschreibt das wie folgt (ebd.): »Das Haus wird von mehreren Menschen arbeitsteilig gebaut, ein Text käme niemals zustande, wenn sich der ‚einsame Denker‘ nicht auf ihm mitgeteilte Gedanken anderer Menschen in Gegenwart und Vergangenheit beziehen und stützen könnte, oder, anders gesagt: Wenn er nicht in Diskurse eingebunden und verstrickt (gewesen) wäre.«

<sup>76</sup> Ebd. S. 126.

Mit diesen Informationen ist es nun auch möglich, den Zusammenhang zwischen den Begriffen ‚Thema‘ und ‚Dispositiv‘ genau zu bestimmen. Das ‚Thema‘ ist demnach die inhaltliche Ausgestaltung des Dispositivs. Im Dispositiv wird ein Thema interdiskursiv verhandelt und durch Macht intentional<sup>77</sup> strukturiert. Erst im Dispositiv wird damit festgelegt, welche Aspekte des Themas besprochen werden sollen, welche (Spezial-)Diskurse im Interdiskurs Gehör finden und wer im interdiskursiven Geschehen welche Beiträge einbringen darf. Mit Link können wir hier anschließen und von einem hegemonialen Interdiskurs als Teil des Dispositivs sprechen. Daneben bestehen aber immer auch nicht-hegemoniale Interdiskurse d. h. Gegendiskurse, die die Machtstrukturen und Intentionen des hegemonialen Interdiskurses konterkarieren, also im Dispositiv etwas zum Thema sagen, das eigentlich nicht gesagt werden darf. Das Dispositiv ist somit als systematisches Kombinat einer horizontalen Achse der Spezialisierung und einer vertikalen Achse der Stratifikation zu beschreiben, in dem prinzipiell alle Themen besprochen werden können und in dem sowohl hegemonial elaborierte Interdiskurse als auch nicht-hegemonial elaborierte Interdiskurse lokalisiert werden können.<sup>78</sup>

Jäger nennt die bereits eingeführten Begriffe (Diskursstrang, Diskursfragment und Diskursebene) analytische Kategorien, die er zum Teil in Anlehnung an Links Interdiskurstheorie zur weiteren Ausdifferenzierung eingeführt habe.<sup>79</sup> Die Kategorie der Diskursebene lässt es zu, die Position, aus der heraus in den Spezial- und Interdiskursen gesprochen wird, näher als soziale Orte zu bestimmen.<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> ‚Macht‘ darf hier nicht im Sinne einer Allmacht verstanden werden, die das ganze diskursive Geschehen auf ein oder mehrere Ziele hinlenkt, sondern muss pluralistisch aufgefasst werden. Es gibt nicht die eine bestimmende und permanent existierende Macht, sondern die entstehenden und verschwindenden Mächte. »Die Analyse, die sich auf der Ebene der Macht halten will, darf weder die Souveränität des Staates, noch die Form des Gesetzes, noch die globale Einheit einer Herrschaft als ursprüngliche Gegebenheiten voraussetzen; dabei handelt es sich eher um Endformen. Unter Macht, scheint mir, ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kraftverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kraftverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kraftverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketteten - oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern. Die Möglichkeitsbedingung der Macht [...] liegt nicht in der ursprünglichen Existenz eines Mittelpunktes, nicht in einer Sonne der Souveränität, von der abgeleitet oder niedere Formen ausstrahlen; sondern in dem bebenden Sockel der Kraftverhältnisse, die durch ihre Ungleichheit unablässig Machtzustände erzeugen, die immer lokal und instabil sind.« Vgl. Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen, 1983, S. 113f.

<sup>78</sup> Vgl. Link, Jürgen: Dispositiv und Interdiskurs, 2007, S. 231.

<sup>79</sup> Vgl. Jäger, Siegfried: Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung, 2004, S. 159.

<sup>80</sup> Vgl. ebd. S. 163.

Auf Grundlage dieser Definitionen von Text, Thema, Diskursstrang, Diskursfragment und Diskursebene lässt sich der Gegenstand der Studie nun konkret abgrenzen. Thema ist die partnerschaftliche *triuwe* in der erzählenden Literatur um 1200. Identifizieren kann man jene in den entsprechend thematisch einheitlichen Diskursfragmenten, die wiederum in den jeweiligen Texten (*Erec*, *Nibelungenlied*, *Tristan*) aufgefunden werden können. Tatsächlich fassbar wird ein solches Fragment beispielhaft in der Erzählung der Treueproben Ênîtes nach dem Schweigegebot ihres Mannes. Der thematische Zusammenhang der Fragmente überschreitet die Grenzen der Texte und konstruiert einen Raum, in dem über die partnerschaftliche *triuwe* gesprochen wird. Das, was von diesem Raum eingenommen bzw. sowohl synchron als auch diachron umgrenzt wird, nennen wir mit Jäger Diskursstrang.<sup>81</sup> Der Diskursstrang ist dabei nicht zwangsläufig nur Teil eines Interdiskurses, sondern wird auch in den jeweiligen Spezialdiskursen verhandelt. Die Diskursebene beschreibt - nach Jäger - den sozialen Ort von dem aus diese oder jene Aussage getätigt wurde. Die Ebenen können zunächst allgemein in spezial- und interdiskursive differenziert werden, um sie sodann noch exakter lokalisieren zu können. In der modernen Wissensgesellschaft wird die Einteilung dann etwa wie folgt vorgenommen: Zunächst kann man von der Ebene der wissenschaftlichen Spezialdiskurse (Naturwissenschaft, Human- und Sozialwissenschaft, Kultur- und Geisteswissenschaft) sprechen. Die sozialen Orte von denen aus dann Aussagen getätigt werden, können zum Beispiel Forschungseinrichtungen, Institute und Universitäten, natürlich in Verbindung mit den jeweiligen wissenschaftlichen Mitarbeitern, sein. Im Zusammenspiel mit Spezialdiskursen können auf einer weiteren Ebene Interdiskurse (Populärwissenschaft, Literatur) entstehen, deren Aussagen von anderen sozialen Orten gemacht werden. Als Beispiele sei hier auf die sich in der Populärwissenschaft engagierenden Wissenschaftler oder sog. ‚freien‘ Schriftsteller verwiesen, deren sozialer Ort durch ein entsprechendes Milieu zu definieren wäre.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Ebd. S. 160. »Ein Diskursstrang besteht aus Diskursfragmenten gleichen Themas. Er hat eine synchrone und eine diachrone Dimension. Ein synchroner Schnitt durch einen Diskursstrang hat eine gewisse qualitative (endliche) Bandbreite. Ein solcher Schnitt ermittelt, was zu einem bestimmten gegenwärtigen oder früheren Zeitpunkt bzw. jeweiligen Gegenwart ‚gesagt‘ wurde bzw. sangbar ist bzw. war. In ihrer historischen Dimension sind Diskursstränge Abfolgen von Mengen thematisch einheitlicher Diskursfragmente, oder anders: thematisch einheitliche Wissensflüsse durch die Zeit.«

<sup>82</sup> Zu nennen wäre beispielhaft ein Autor wie Thomas Mann, der etwa in seinem *Doktor Faustus* auf einen musiktheoretischen- und in seinem Roman *Joseph und seine Brüder* auf einen altertumswissenschaftlichen Spezialdiskurs (Ägyptologie, Archäologie usw.) rekurriert.

Bei der Verhältnisbestimmung zwischen Spezial- und Interdiskursen muss darauf hingewiesen werden, dass nicht von einer prinzipiellen Präexistenz der Spezialdiskurse ausgegangen werden darf. Im Anfang waren daher nicht die Spezialdiskurse, sondern wir finden uns immer schon im Zusammenspiel der beiden Diskurstechniken wieder. Jäger scheint die Relation anders zu definieren, wenn er schreibt: »Zugleich fließen ständig Elemente der wissenschaftlichen Diskurse (Spezialdiskurse) in den Interdiskurs ein.«<sup>83</sup> und damit wohl eher nicht auf ein reziprokes Verhältnis verweist. Im Gegensatz dazu soll hier die Erkenntnis bestimmend sein, dass nicht nur die Interdiskurse von den Spezialdiskursen beeinflusst werden, sondern auch umgekehrt.

### III.2 Literatur als Interdiskurs

Bevor darüber reflektiert werden soll, inwiefern die Theorien von Luhmann, Foucault und Link auf die Wissensproduktion um 1200 angewendet werden können bzw. inwieweit diese Theorien dabei helfen, festzustellen, über was eigentlich in Bezug auf die partnerschaftliche *triuwe* gesprochen wird, muss eine stillschweigend gemachte Annahme bedacht werden.

In den vorangegangenen Überlegungen wurde bisher die Literatur genannt, wenn es darum ging den Begriff des Interdiskurses inhaltlich zu füllen. Konkret wurde mit Jürgen Link behauptet, dass es möglich sei, Literatur als einen Interdiskurs zu definieren.<sup>84</sup> Diese Annahme gilt es nun zu belegen oder, wenn nötig, zu korrigieren. Die Interdiskurstheorie<sup>85</sup> setzt an der schon bei Foucault zu identifizierenden Differenz zwischen Spezial- und Interdiskurs an.<sup>86</sup> Nach Geisenhanslüke habe sich Foucault gerade in seinen frühen Schriften immer wieder zur Funktion der Literatur als Gegendiskurs geäußert. Zum einen

---

<sup>83</sup> Ebd. S. 159.

<sup>84</sup> Vgl. Link, Jürgen: Dispositiv und Interdiskurs, 2007, S. 230.

<sup>85</sup> Zur literaturwissenschaftlichen Orientierung bei Jürgen Link vgl. Link, Jürgen: Elementare Literatur und generative Diskursanalyse, 1983; Link, Jürgen: Literaturanalyse als Interdiskursanalyse, 1988; Link, Jürgen/Link-Heer, Ursula: Diskurs, Interdiskurs und Literaturanalyse, 1990.

Zur kultur- und medienwissenschaftlichen Orientierung bei Rolf Parr und Matthias Thiele vgl.: Parr, Rolf: Börse im Ersten, 2007. Parr, Rolf/Thiele, Matthias: Eine »vielgestaltige Menge von Praktiken und Diskursen«, 2004. Parr, Rolf/Thiele, Matthias: Eine Bibliographie zu den Konzepten »Interdiskurs«, »Kollektivsymbolik«, und »Normalismus« sowie einigen weiteren Fluchtlinien, 2005.

<sup>86</sup> Vgl. dazu: Parr, Rolf: Interdiskurstheorie/Interdiskursanalyse, 2008, S. 202. »Einzelne Diskurse sind bei Foucault dadurch bestimmt, dass sie sich auf je spezielle Wissensausschnitte beziehen, deren Grenzen durch Regulierungen dessen gebildet werden, was sagbar ist, was gesagt werden muss und was nicht gesagt werden kann, sowie durch ihre je spezifische Operativität. Darüber hinaus hat Foucault in der Archäologie des Wissens jedoch auch die mehreren Diskursen gemeinsamen Regularitäten in den Blick genommen und beispielsweise von den Analogien in den Aussageverfahren der allgemeinen Grammatik, der Analyse der Reichtümer und der Naturgeschichte im klassischen Zeitalter der Aufklärung als »interdiskursive(r) Konfiguration« bzw. »determinierte(r) Gesamtheit diskursiver Formationen« (AW, 225) gesprochen.«

grenzt Foucault allerdings die Reichweite seiner Theorie ein, indem er explizit von moderner Literatur als Referenzpunkt spricht<sup>87</sup>, zum anderen sind seine Äußerungen zur Literatur insgesamt wohl nicht mit dem theoretischen Anspruch der Diskursanalyse zu vereinbaren, d. h., es kann bei ihm wohl nicht von einer einheitlichen Literaturtheorie gesprochen werden.<sup>88</sup> Die Interdiskursanalyse orientiert sich zwar an der Diskurstheorie Foucaults, entwickelt dann aber auch Ansätze, die als eigenständige Leistung eingeschätzt werden müssen.<sup>89</sup>

Interdiskurse gibt es, weil Wissen disparat und damit überkomplex ist. Je mehr dieses Wissen auseinanderdriftet und damit Komplexität zunimmt, desto mehr wird die komplexitätsreduzierende Funktion von Interdiskursen gebraucht. Eine tatsächliche Totalisierung des Spezialwissens erscheint dagegen insbesondere in der Moderne als abwegiges Unterfangen. Die permanent wachsende Komplexität evoziert durch Spezialisierung bzw. funktionale Differenzierung erfordert daher die Bildung von Mechanismen, die Spezialwissen integrativ behandeln und damit Komplexität effizient reduzieren.<sup>90</sup> Rolf Parr schreibt der Literatur eine solche Funktion zu, indem er sie neben Religion, Philosophie, den Weltanschauungen der zweiten Hälfte des 19. Jhs. und den modernen Mediendiskursen als einen Spezialdiskurs beschreibt, der auffällig stark auf interdiskursive Integration hin angelegt sei.<sup>91</sup> Demnach ist Literatur nicht per se ein Interdiskurs, sondern ein Spezialdiskurs der interdiskursiv zwischen Spezialwissen vermittelt bzw. »die Funktion interdiskursiver Re-Integration in ganz besonderem Maße«<sup>92</sup> zu übernehmen in der Lage ist.

Die Interdiskursanalyse bleibt allerdings nicht bei der Feststellung ihres Gegenstandes, sondern möchte zudem Impulse für die Analyse von Literatur liefern. In dem Aufsatz „Diskurs/Interdiskurs und Literaturanalyse“ bestimmen Link und Link-Herr mit der Literaturanalyse als Interdiskursanalyse ihr Ziel mit zwei konkreten Fragerichtungen:

---

<sup>87</sup> Vgl. Geisenhanslüke, Achim: Foucault in der Literaturwissenschaft, 2007, S. 70.

<sup>88</sup> Darauf weisen Geisenhanslüke und Wunderlich hin. Vgl. dazu Geisenhanslüke, Achim: Foucault und die Literatur. Eine diskurskritische Untersuchung, 1997; Wunderlich, Stefan: Michel Foucault und die Frage der Literatur, 2000.

<sup>89</sup> Vgl. Geisenhanslüke, Achim: Foucault in der Literaturwissenschaft, 2007, S. 73.

<sup>90</sup> Zum beschleunigten Auseinanderdriften von Wissen und den damit verbundenen Parallelen vgl. Parr, Rolf, Interdiskurstheorie/Interdiskursanalyse, 2008, S. 203.

<sup>91</sup> Vgl. ebd. S. 204.

<sup>92</sup> Ebd. S. 205.

»Erstens untersucht sie (in generativer Absicht) die Entstehung literarischer Texte aus einem je historisch-spezifischen diskursintegrativen Spiel. [...] Zweites geht es um die besondere Subjektivierung des Integral-Wissens: In (stets interdiskursiv konstituierten) „elementar-literarischen Formen“ wie Figuren (etwa als ›Charakteren‹), Subjekt-Situationen, Argumentations- und Narrations-Schemata, Symbolen, Deskriptionen usw. verwandelt der literarische Diskurs ein Integral-Wissen in subjektiv applizierbare ‚Vorgaben‘.«<sup>93</sup>

Die Frage nach der Entstehung literarischer Texte aus einem je historisch-spezifischen diskursintegrativen Spiel wird in der vorliegenden Arbeit auf zweierlei Weise konkretisiert.

Es kann erstens dabei nicht darum gehen, wie die drei Erzählungen als Kunstwerke, d. h. als abgeschlossene Systeme entstanden sind, sondern, wie die dort vorkommenden Aussagen zur partnerschaftlichen *triuwe* im integrativen Spiel der Diskurse gemacht wurden. Zentral erscheint hier vor allem die Erkenntnis, dass bei diesen Systemen gerade ihre strukturelle Offenheit für den Austausch mit anderen textualen Systemen wesentlich ist. Anders gesagt, geht es dabei um Intertextualität - die Parr als Spezialfall von Interdiskursivität beschreibt<sup>94</sup> - und damit um die in den Texten festzustellenden Reflexe auf die Stimulierung durch Spezialdiskurse. Intertextualität kann somit nicht nur evidente Beziehungen zwischen Texten wie zum Beispiel die der Para-, Meta-, Hyper- oder Architextualität meinen, sondern jede Form der Beziehung zwischen Texten und Textteilen.<sup>95</sup>

Wenn wir im Folgenden die Aussagen zur partnerschaftlichen *fides* im Spezialdiskurs der Theologie betrachten und sie mit der Analyse der Aussagen zur partnerschaftlichen *triuwe* im Interdiskurs der höfisch-narrativen Literatur ins Verhältnis setzen wollen, so erwarten wir die Möglichkeit, Interferenzen, Brüche und Verwerfungen<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> Vgl. Link, Jürgen/Link-Heer, Ursula: Diskurs/Interdiskurs und Literaturanalyse, 1990, S. 95.

<sup>94</sup> Zum Zusammenhang zwischen Interdiskurstheorie und Intertextualität: »Über den engeren Gegenstandsbereich der Literatur hinaus stellt die Interdiskurstheorie damit nicht nur ein Modell für den komplexen Funktionszusammenhang von Literatur, Spezialdiskursen und Gesamt-Kultur bereit, sondern liefert zudem einen Beitrag zur Debatte um Intertextualität, die dann lediglich als Spezialfall von Interdiskursivität zu verstehen wäre.« Parr, Rolf, Interdiskurstheorie/Interdiskursanalyse, 2008, S. 206.

<sup>95</sup> Vgl. Keller, Johannes: Intertextualität (Foucault-Handbuch), 2008, S. 180f. Hier skizziert Keller die Spielarten der Intertextualität nach Gérard Genette, der statt von Intertextualität von Transtextualität spricht. Transtextualität sei das, was einen Text »in eine manifeste oder geheime Beziehung zu anderen Texten bringt«. Vgl. Genette, Gérard: Palimpseste, 1993, S. 9.

<sup>96</sup> Vgl. Parr, Rolf, Interdiskurstheorie/Interdiskursanalyse, 2008, S. 206.

feststellen zu können. Diese Zusammenhänge, Kontinuitäten und Diskontinuitäten können sowohl auf synchroner als auch auf diachroner Ebene betrachtet werden.

Zweitens kann mit Link/Link-Heer Foucault durch die Feststellung der Operativität der literarischen Interdiskursivität und konkret durch die Möglichkeit der Subjektivierung von Wissen ergänzt werden. Die Subjektivierung geschehe demnach sodann »mittels der Produktion von er-lebbaren Applikations-Vorgaben«. <sup>97</sup> Im Interdiskurs ist es möglich, Wissen resultierend aus Spezialdiskursen zu subjektivieren, weil in der Literatur erlebbare Anwendungsvorgaben hergestellt werden. Damit rekurren wir wieder auf die grundsätzliche Funktion von Interdiskursen, die in der Reduktion von Komplexität besteht. Es bleibt nicht bei einem abstrakten Spezialwissen des theologischen Diskurses, sondern das dort vorgefundene Wissen wird zur Anwendung gebracht bzw. dessen Anwendbarkeit im interdiskursiven Geschehen überprüft.

Wenn wir uns der Literatur als Interdiskurs nähern, wird sukzessive die extreme Komplexität derselben deutlich. Was analysiert werden muss, ist zunächst die funktionale Differenzierung des Wissens in Spezialdiskursen und dann die Reintegration dieses Wissens in Interdiskursen.

Dabei muss immer mitbedacht werden, dass der Diskurs bei Foucault nicht auf eine außerdiskursive Wirklichkeit verweist, sondern die historisch-sozialen Gegenstände (z. B. ‚Wahnsinn‘ oder ‚Sex‘) erst produziert. Die partnerschaftliche *triuwe* ist als sozialer Gegenstand keine den Spezial- und Interdiskursen vorgängige Realität, sondern sie wird erst durch dieselben gemacht. Der Zusammenhang kann mit Jan-Dirk Müllers Vorschlag einer Strukturierung des Imaginären deutlicher herausgestellt werden:

»Literarische Texte sind imaginäre Ordnungen zweiten Grades; d. h. sie sitzen auf imaginären Ordnungen ersten Grades auf, zitieren sie, überführen sie in besondere Konfigurationen, erproben ihren Spielraum, pointieren ihre blinden Flecken oder Widersprüche und wirken auf sie zurück. Sie unterscheiden sich von sonstigen Artikulationen des gesellschaftlich Imaginären dadurch, dass sie an besondere Gattungsmuster und Diskurstraditionen gebunden sind. Auch diese sind Teil des

---

<sup>97</sup> Link, Jürgen/ Link-Heer, Ursula: Diskurs/Interdiskurs und Literaturanalyse, 1990, S. 92.

Imaginären einer historischen Epoche und müssten als besonderer Bereich ihres outillage mental beschrieben werden.«<sup>98</sup>

Gerade im ‚Spielraum‘ des Imaginären ist es nun nicht nur möglich, dass auf Nichtbeachtetes und Widersprüchliches hingewiesen wird, sondern die Imaginationen zweiten Grades – ich deute sie als Interdiskurse – sind auch in der Lage, auf die Imaginationen ersten Grades – ich deute sie als Spezialdiskurse – zurückzuwirken. Nicht nur werden die Interdiskurse – wie bei Jäger<sup>99</sup> – einseitig als Wirkung der Spezialdiskurse verstanden, sondern es muss vielmehr von einem reziproken Verhältnis der beiden Ebenen ausgegangen werden.

Die Rede von den Spezialdiskursen als Imaginationen ersten Grades mag vor dem Hintergrund der Wissenschaftlichkeit dieser Diskurse zunächst etwas deplaciert scheinen, da Imaginäres in der Regel auf Literatur beschränkt wird.<sup>100</sup> Jan-Dirk Müller gründet seinen Vorschlag zur Struktur des Imaginären allerdings auf ein weiteres Konzept, das »das Gesamt der Muster und Modelle in denen Wirklichkeit angeeignet, interpretiert und strukturiert wird« als das »gesellschaftlich Imaginäre«<sup>101</sup> bezeichnet. Auch in den wissenschaftlichen Spezialdiskursen wird prinzipiell nichts Anderes getan, als dass durch Muster und Modelle Wirklichkeit angeeignet, interpretiert und strukturiert wird.

### **III.3 Exkurs: Missverständnisse. Die Dichotomie zwischen Realem und Vorgestelltem oder die Literatur als fingierte Verarbeitung des Imaginierten**

Wie eben angedeutet, soll für die vorliegende Untersuchung nicht eine Prämisse bestimmend sein, in der bei einer »Dichotomie zwischen ‚Realem‘ und bloß ‚Vorgestelltem‘«<sup>102</sup> geblieben wird, in der also nur das ‚Reale‘ ‚Vorgestelltes‘ evozieren kann und nicht umgekehrt. Das Festhalten an jener Dichotomie wird insbesondere dann problematisch, wenn wie zum Beispiel in Rüdiger Schnells Studie über die Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe nicht nur die Analyse der Diskurse als Intention ausgegeben wird, sondern auch das Auffinden dessen, was vor- oder außerhalb derselben

---

<sup>98</sup> Müller, Jan-Dirk: *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 12.

<sup>99</sup> Vgl. Fußnote 50.

<sup>100</sup> Vgl. Müller, Jan-Dirk: *Höfische Kompromisse*, 2007, S. 9f.

<sup>101</sup> Ebd.

<sup>102</sup> Ebd. S. 11.

zu finden sei. Ziel Schnells ist es, »die vorhandenen Diskurse auf eine mögliche verdeckte bzw. ausgeklammerte soziale Realität hin zu befragen«<sup>103</sup>. Durch ein „Gegen-den-Strich-Lesen“ soll es möglich sein, vom zugleich konstruierenden und konstruierten Diskurs auf die tatsächliche Realität zu schließen, d. h. auf eine »vor- und außerdiskursive Wirklichkeit«<sup>104</sup>. Problematisch ist dieser Ansatz grundsätzlich, weil das Ergebnis der Analyse Erkenntnisse sein sollen, die mit dem scheinbar gewählten Instrumentarium (Diskurstheorie Foucaults) prinzipiell nicht vereinbar sind. Man kann mit Foucault nicht nach einer außerdiskursiven Wirklichkeit suchen, weil alle Wirklichkeit immer schon diskursiv vermittelt ist und damit alles außerdiskursive als Trugbild entlarvt werden muss.

Wenn – wie bei Schnell – mit einem unvermittelten Außen gerechnet wird, resultiert daraus in der Regel eine Abwertung der literarischen Texte in Bezug auf deren Quellenwert. Man rechnet dann bei ihnen mit einer geringeren Zuverlässigkeit als bei anderen Dokumenten. Dieser Einwand habe aber nach Müller nur unter der Voraussetzung seine Gültigkeit, solange man »in den literarischen Werken unmittelbar Auskunft über das zu einer Zeit Gedachte oder Imaginierte sucht und sie mit dem anderwärts kollektiv Gedachten und Imaginierten vergleicht, statt die Literatur als dessen fingierte Verarbeitung zu verstehen«<sup>105</sup>. Ziel der Untersuchung von Literatur sollte es zwar sein, dieselbe in den zeitgenössisch auftretenden Diskursen zu kontextualisieren, aber nicht, um bei diesen einen höheren »Grad an Wirklichkeit«<sup>106</sup> zu konstatieren, sondern um zu verstehen, wie Literatur als Interdiskurs bzw. als fingierte Verarbeitung des Imaginären wirkt, sich also zum Beispiel affirmativ oder subversiv zu den Aussagen verhält, die in den begleitenden Diskursen produziert werden.

Ich folgen in der vorliegenden Arbeit der Erkenntnis, in der Diskurse »als im strikten Sinne materielle Produktionsinstrumente verstanden«<sup>107</sup> werden. Die Diskurse schaffen die von ihnen behandelten sozialen Gegenstände erst. Die partnerschaftliche *triuwe* wird nicht als etwas gesucht, das dem theologischen Spezialdiskurs oder dem höfisch-literarischen Interdiskurs vorgängig ist oder eine Realität außerhalb dieser Diskurse hat, sondern als etwas, das durch die fokussierten Diskurse produziert wird. Mit dem eingangs erwähnten Zitat von Moritz Baßler (»Einen neohistorischen Text schreiben heißt: Sinn machen.«)

---

<sup>103</sup> Schnell, Rüdiger: Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe, 2002, S. 11.

<sup>104</sup> Ebd.

<sup>105</sup> Müller, Jan-Dirk: Höfische Kompromisse, 2007, S. 12.

<sup>106</sup> Ebd.

<sup>107</sup> Parr, Rolf: Diskus, 2008, S. 234.

können wir sagen: Wir machen Sinn indem wir einen diskursiv hergestellten sozialen Sinn (oder Gegenstand) analysieren d. h., die Entwicklung seiner Herstellung im diskursintegrativem Spiel beschreiben. Was wir betrachten ist daher bereits gemachter Sinn.

### III.4 Spezialdiskurse im Hochmittelalter

Wie bereits mehrfach angedeutet, fußt das mit Luhmann, Foucault und Link erarbeitete Konstrukt auf einer Gesellschaft, die ihr Wissen und sich selbst funktional differenziert hat. Damit einhergehend wird daher konstatiert, dass eine Wandlung in der Strategie der Differenzierung stattgefunden habe. Für Luhmann organisiert sich vor dem 18. Jahrhundert die Gesellschaft eher in Form von hierarchischer Stratifikation und danach eher als funktionale Differenzierung.<sup>108</sup> Neben der Gesellschaft organisiert sich auch das Wissen neu, indem es zunehmend unmöglich erscheint, ein sich in seine kleinsten Teilchen aufspaltendes Spezialwissen in Form einer Totalisierung integrativ zu behandeln.

Mit der Feststellung eines solchen Prozesses stellt sich die Frage, ob nicht die Anwendung der Begriffe Spezialdiskurs, Interdiskurs und die sich darauf beziehende Definition von Literatur auf hochmittelalterliche Gegenstände einen Anachronismus bedeuten, der den Blick auf dieselben eher verstellt als erhellt. Wird hier nicht eine Theorie, die sich auf moderne Literatur bezieht, auf etwas appliziert, das nicht in ihrem Verfügungsbereich liegt? Können wir um 1200 mit dem Vorkommen von Spezial- und Interdiskursen oder gar überhaupt mit verschiedenen Diskursen rechnen und damit die partnerschaftliche *triuwe* als diskursiv produzierten sozialen Gegenstand betrachten? Ist es möglich, einen theologischen Diskurs von einem rechtlichen oder ökonomischen abzutrennen, und kann die im Hochmittelalter verfasste volkssprachliche Literatur als interdiskursives Geschehen bezeichnet werden? Link und Link-Heer bieten dazu folgenden Brückenschlag an:

»Obwohl es vor der modernen Literatur, (...) im strengen Sinne noch keine ›Literatur‹ gab, gab es aber seit jeher Diskurse (allerdings stets in Symbiose mit anderen, vor allem

---

<sup>108</sup> Vgl. Link, Jürgen: Dispositiv und Interdiskurs, 2007, S. 225. Link weist hier zudem darauf hin, dass Luhmann immer wieder vorgeworfen wurde und wird, dass er die Einteilung der Gesellschaft vor dem 18. Jahrhundert als hierarchische Stratifikation und danach als funktionale Ausdifferenzierung zu kategorisch vornehme und damit nicht beachte, dass es auch schon vor dem 18. Jahrhundert funktionale Ausdifferenzierung gegeben habe bzw. nach dem 18. Jahrhundert hierarchische Stratifikation. Das wollte Luhmann sicher nicht behaupten, so Jürgen Link.

religiösen Diskursen), die man wie folgt kennzeichnen könnte: in ihnen werden entsprechend einer dominanten „delectare“-Funktion subjektive Situationen, Verwicklungen usw. (insbesondere Eros und Kampf) zur Unterhaltung eines Publikums durchgespielt. Alles Wissen wird darin subjektiviert und als eine Art Vor-Lust für (nicht-spezielle, lebensweltliche) subjektive Applikationen des Publikums parat gestellt.«<sup>109</sup>

Die »literarische Funktion, mittels der Produktion von er-lebbaren Applikationen Wissen zu subjektivieren«<sup>110</sup>, wird damit von Link/Link-Herr nicht nur für die moderne Literatur reklamiert, sondern auch auf Texte, die um 1200 entstanden sind, übertragbar. Wenn dieser Transfer so möglich sein sollte<sup>111</sup>, könnte man davon ausgehen, dass es durch die Rezeption des *Erechs*, des *Nibelungenliedes* und des *Tristans* möglich ist, Wissen integrativ zu behandeln. Im ersten Teil des angeführten Zitates werden aber auch die Probleme deutlich, die sich durch einen Theorietransfer ergeben.

Wohl gab es auch schon im Hochmittelalter unterschiedliche Diskurse. Allerdings kann man zunächst nicht einfach wie in der Moderne von einer weitgehenden Selbstständigkeit der einzelnen Diskurse ausgehen. Sowohl in der grundsätzlichen Ausbildung in Form des Triviums, des Quadriviums oder in den sich anschließenden Wissenschaften (Theologie, Medizin und Recht) lässt sich jeweils ein symbiotisches Verhältnis zu den religiösen Diskursen feststellen. Wir werden also nicht mit Spezialdiskursen im gegenwärtigen Sinne konfrontiert, wobei auch heute nicht davon gesprochen werden kann, dass dieselben überhaupt keine Symbiosen eingehen würden. Vielmehr sollte man doch gerade nach der Analyse des Dispositivs bei Foucault und Link davon sprechen, dass Spezialdiskurse auch gegenwärtig häufig von dem geprägt sind, was nach einem übergeordneten Diskurs sag- und wissbar ist und sie sich damit nicht so asymbiotisch verhalten, wie man vielleicht annehmen mag. Ein wesentlicher Unterschied ist also nicht darin zu sehen, dass die hochmittelalterlichen Diskurse Verbindungen eingehen und die modernen nicht, sondern darin, dass die älteren sehr häufig in einem Verhältnis zu den dezidiert religiösen Diskursen stehen.<sup>112</sup> Wie dieses Verhältnis aussieht,

---

<sup>109</sup> Vgl. Link, Jürgen/ Link-Heer, Ursula: *Diskurs/Interdiskurs und Literaturanalyse*, 1990, S. 93.

<sup>110</sup> Ebd. S. 92.

<sup>111</sup> Link/ Link-Heer sind keine ausgewiesenen Experten für mediävistische Fragen. Deswegen ist die These mit Vorsicht anzuwenden und müsste breiter diskutiert werden.

<sup>112</sup> Andere prägende Diskurse wären z. B. weltliche Macht- und Herrschaftsdiskurse, die sich aus einem alten adligen Selbstverständnis oder auch aus pagan-antiken Traditionen speisen.

ob sich also die Spezialdiskurse<sup>113</sup> affirmativ oder subversiv gegenüber den religiösen Diskursen verhalten, ist eine andere Frage. Spezialdiskurse sind somit auch schon im hohen Mittelalter existent bzw. erleben gerade in der Zeit um 1200 einen enormen Schub der Differenzierung.

In der Summenliteratur des Mittelalters lassen sich die Auswirkungen der Wissensdifferenzierung besonders gut fassen. Zunächst mag das Anliegen, Wissen enzyklopädisch zu bündeln, wie zum Beispiel in den *Etymologiae* des Isidor von Sevilla (gest. 636) oder in *De rerum naturis* des Rabanus Maurus (gest. 856) eher die gegenläufige Tendenz und daher den Versuch das Wissen zu totalisieren, belegen als die Differenzierung desselben. Im Falle der Enzyklopädie des Rabanus Maurus kann - dies sei nebenbei erwähnt - gezeigt werden, wie bestimmend die theologischen Diskurse für alle Sammlungen des Wissens und dessen Produktion waren. In *De rerum naturis* wird das gesamte Wissen auf Gott hin ausgerichtet, dessen Schöpfungsordnung letztlich Zielpunkt allen Erkennens bleibt.<sup>114</sup>

Der Bedeutungswandel des Begriffs ‚Summa‘ ist insgesamt für die beiden Behandlungen des Wissens (Totalisierung oder Spezialisierung) aufschlussreich bzw. vermag es, die gegenläufigen Tendenzen zusammenzufassen. Zunächst wurde unter ‚Summa‘ »noch das umfassende, aber ungeordnete Wissen in seiner Gesamtheit verstanden«<sup>115</sup>. Im Verlauf des 12. und 13. Jahrhunderts ändert sich das offensichtlich grundlegend, denn »nunmehr kennzeichnet ‚Summa‘ als wissenschaftstheoretischer und methodologischer Begriff [...] ein Lehrbuch, das - im scholastischen Unterricht beheimatet - im Wissen um das Ganze zu dessen sachlicher Durchdringung und inneren Gliederung führt«<sup>116</sup>. In solchen Summen organisieren alle damals schon institutionell bestehenden Fakultäten wie Theologie, Jurisprudenz und Medizin ihr Wissen. Beispiele für bekannte Produktionsorte solcher Literatur waren etwa die im Laufe des 11. Jahrhunderts sich etablierende medizinische Fakultät in Salerno oder die im selben Jahrhundert entstandene Rechtsschule von Bologna.

---

<sup>113</sup> Zu fragen wäre, ob man dann eigentlich noch von Spezialdiskursen sprechen sollte.

<sup>114</sup> Vgl. Tinnefeld, Franz: Zu Begriff und Konzepten des Enzyklopädismus in Byzanz, 1999, S. 143.

<sup>115</sup> Knoch, Wendelin: Die theologische Summa: Zur Bedeutung einer hochmittelalterlichen Literaturgattung, 1999, S. 152.

<sup>116</sup> Ebd.

Aber auch in solchen Diskursen, die zunächst noch hauptsächlich symbiotisch existierten, wie zum Beispiel die Ökonomie und Philosophie, griff man mehr und mehr auf die Form der ‚Summe‘ zurück.<sup>117</sup> Anhand der Bedeutungsentwicklung des Begriffs und des Verweises auf die ‚Enzyklopädie‘ lassen sich also sowohl Tendenzen der Totalisierung von Wissen feststellen als auch, gegenläufig dazu, Tendenzen der Differenzierung und Spezialisierung. In den Summen aus dem 12. und 13. Jahrhundert wird zwar Wissen totalisiert - man macht sich das Wissen seines Faches bewusst -, aber dadurch auch gleichzeitig differenziert - man grenzt sich gegenüber den anderen Fächern ab.

### III.4.1 Mögliche Entwicklung eines Spezialdiskurses am Beispiel des *decretum gratiani*

Am Beispiel des *decretum gratiani* ist es möglich, nachzuvollziehen, wie sich der Spezialdiskurs des kanonischen Rechts aus den religiösen Diskursen herausgelöst hat. Uns liegt darin ein Beispiel dafür vor, wie sich das Wissen bereits im 12. Jahrhundert spezialisiert hat und ‚neue‘ Diskurse entwickelt wurden. Wie schon erwähnt, bleiben die religiösen Diskurse durch das Hoch- und Spätmittelalter hindurch Referenzpunkte für alle anderen Diskurse. Nun aber beginnen sich diese symbiotischen Verhältnisse, wenn schon nicht gänzlich aufzulösen, so doch zumindest zu lockern.

In seinem Aufsatz „Gratian und das Kirchenrecht in der mittelalterlichen Theologie“ referiert Stephan Haering auf die klassischen Werke zur Quellen- und Literaturgeschichte des kanonischen Rechts und stellt fest, dass es im ersten Jahrtausend n. Chr. weder eine »eigentlich systematische Erfassung« noch ein »systematisches Gebäude des Kirchenrechts«<sup>118</sup> gegeben habe. Die Gregorianische Reform bewirkte insofern Veränderungen, als dass nun Sammlungen vorgenommen wurden, die das Ziel hatten, die Umsetzung der Reform zu befördern. In dieser Linie steht das *decretum gratiani*, worin Gratian nicht nur Rechtstexte sammelt und zusammenstellt, sondern auch kommentiert.<sup>119</sup>

Nach Haering sei es die oberste Intention Gratians gewesen, das Kirchenrecht zu vereinheitlichen. Dies tut er, indem er versucht, vorhandene Widersprüche der vorliegenden Rechtstexte argumentativ zu beseitigen. Sichtbar wird damit ein Vorgehen, das den vermutlich entscheidenden Impuls dafür gibt, dass sich in der Folgezeit das

---

<sup>117</sup> Vgl. L. Hödl, Summa. In: LThK, Bd. 9, 2. Aufl. (1964), Sp. 1164-67, hier: Sp. 1164.

<sup>118</sup> Haering, Stephan: Gratian und das Kirchenrecht in der mittelalterlichen Theologie, 2006, S. 22.

<sup>119</sup> Vgl. Haering, Stephan: Gratian und das Kirchenrecht in der mittelalterlichen Theologie, 2006, S. 22. Zu Aufbau und Eigenheiten des *decretum gratiani* vgl. ebd. S. 24-27.

kanonische Recht sukzessive als eigenständiger Diskurs etablieren kann. Die Arbeiten des Magisters aus Bologna stoßen nicht nur die Differenzierungstendenzen bezogen auf das Kirchenrecht an, sondern sie evozieren gleichzeitig auch ein Interesse am weltlichen Recht. Bald wird daher das wiederentdeckte *corpus iuris civilis* neu rezipiert und kommentiert, was letztlich die Initiation der Jurisprudenz als eigeständigen Diskurs bedingt.

Das Phänomen der angesprochenen Symbiose (religiöse und andere Diskurse) kann – so zeigt es die Diskussion um Gratian – nicht nur auf Ebene einzelner Fächer beobachtet werden, sondern auch auf Ebene der Person. Gratian kann dann einerseits sowohl exklusiv für die Theologie als auch für die Jurisprudenz reklamiert werden. Andererseits ist es aber auch möglich, die Spezialdiskurse gewissermaßen in die Person hineinzuverlegen.<sup>120</sup> Beide Positionen dürfen – so Haering – nicht exklusiv auf Gratian bezogen werden, sondern müssen jeweils integrativ behandelt werden. Demnach scheint es verfehlt, Gratian ausschließlich als Theologe oder als Jurist zu bezeichnen.<sup>121</sup> Obwohl sich Gratian in seiner Argumentation sehr häufig auf die Heilige Schrift bzw. auf deren Kommentatoren bezieht und zudem zweifellos theologisch argumentiert, »betreibt er damit zugleich Fortbildung des Rechts«<sup>122</sup> und verweist so auf sein Anliegen als Jurist.

Nach Gratian bleibt die Frage nach dem Kirchenrecht als Teil der Theologie virulent und es finden sich dazu weiterhin gegensätzliche Meinungen.<sup>123</sup> Festhalten kann man aber, dass sich im 12. und 13. Jahrhundert das Kirchenrecht, und als Nebeneffekt auch das weltliche Recht, aus der engen Symbiose mit den religiösen Diskursen zu lösen vermag.

Parallel zu diesen Tendenzen der Verselbstständigung von Kirchenrecht und weltlichem Recht verläuft eine Emanzipation des Symbiose gewährenden Diskurses. Auch die Theologie selbst präsentiert sich in dieser Zeit mehr und mehr als eigenständige Wissenschaft, worauf nicht zuletzt der Bedeutungswandel des Begriffs ‚Theologie‘ schließen lässt: Stand er »vorher sowohl für das Wort Gottes als auch für alles, was mit dem

---

<sup>120</sup> Auch in der Gestalt des idealtypischen Lehrers wird Wissen auf dessen Person bezogen und integrativ behandelt. In der personalen Wissensvermittlung ist es dieser Lehrer und nicht in erster Linie die Bücher und Schriften, die Wissen weitergeben. Vgl. Kintzinger, Martin: Wissen wird Macht, 2003, S. 39.

<sup>121</sup> Dazu bemerkt Haering: »Gratian war also wohl doch weniger ein produktiver Theologe, wie Stephan Kuttner gemeint hatte, sondern eher ein kirchenrechtlicher Sammler mit einer ausgeprägteren juristischen Methodik, als dies bei seinen Vorgängern der Fall gewesen ist. Ihn ausschließlich als Theologen zu bezeichnen, ist wohl ebenso falsch wie ihn exklusiv als Juristen zu qualifizieren.« Vgl. Haering, Stephan: Gratian und das Kirchenrecht in der mittelalterlichen Theologie, 2006, S. 26.

<sup>122</sup> Ebd. S. 27.

<sup>123</sup> Vgl. ebd. S. 27-30.

Heiligen zu tun hatte, so wird er jetzt zum Begriff einer selbständig definierten Wissenschaft«<sup>124</sup>.

### III.4.2 Spezialdiskurse im *wälschen Gast* Thomasins von Zerclaere

Zeugnisse über die Ausdifferenzierung des Wissens in unterschiedlichen Diskursen finden sich nicht nur in den Werken der Gelehrten, die einen entscheidenden Anstoß für das jeweilige Fach bewirkten, sondern auch in der volkssprachlichen Literatur des Mittelalters. Thomasin von Zerclaere bezieht in seinem zu Beginn des 13. Jahrhunderts verfassten *wälschen Gast* die Fächer *divinitas* und *physica* auf Seele und Leib. Er bezeichnet damit nicht nur Spezialdiskurse und zeigt dadurch auch an, dass sich die Theologie (*divinitas*) selbst zunehmend als eigenständige Wissenschaft versteht und Diskurse, wie zum Beispiel die *physica* aus der indifferenten Symbiose mit den religiösen Diskursen heraustreten<sup>125</sup> und so ein eigenes Profil gewinnen, sondern weist denselben auch einen je eigenen Gegenstandsbereich zu.

Im Lehrgedicht Thomasins lässt sich eine zweifache Differenzierung identifizieren. Sowohl wird klar, wer im jeweiligen Diskurs spricht, nämlich die personifizierte Theologie oder die Medizin<sup>126</sup>, als auch über was gesprochen wird, nämlich über die Seele oder über den Leib. Gegenstand der Diskurse ist ein je eigener, also nicht mehr der Mensch *in toto*, sondern ein begrenzter Teil des Menschen.<sup>127</sup> Das, was die *physica* und die *divinitas* sodann inhaltlich lehren, wird dem Rezipienten im *wälschen Gast* sehr konkret vorgestellt.

*Diu Physicâ lêrt uns harte wol | wie man sînen lîp behüeten sol |  
an guotem stal und an gesunt, | daz man niht sieche zaller stund, |  
und lêret, ob man siech sî, | waz ezzens und waz erzenî*

---

<sup>124</sup> Brinker-von der Heyde, Claudia: *Durch Bildung zur Tugend: Zur Wissenschaftslehre des Thomasin von Zerclaere*, 1999, S. 44. Vgl. auch zur Entwicklung der Theologie als Fach: Funkenstein, Amos: *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, 1986.

<sup>125</sup> Wie schon angedeutet, ist damit nicht gemeint, dass sich die Spezialdiskurse ganz aus dieser Symbiose lösen können, sondern, dass sie als eigene Diskurse sichtbar werden. Die Symbiose bleibt bestehen, d. h. die Religion bleibt in allen sich ausdifferenzierenden Diskursen Maßstab und Zielpunkt des Denkens und Forschens.

<sup>126</sup> Vgl. Brinker-von der Heyde, Claudia: *Durch Bildung zur Tugend: Zur Wissenschaftslehre des Thomasin von Zerclaere*, 1999, S. 46. »Die um 1200 sich erst allmählich als Fach etablierende Medizin integriert Thomasin in die *physica* (...).«

<sup>127</sup> Es geht hier lediglich darum, aufzuzeigen, dass es Differenzierung sowohl in Bezug auf die Diskurse als auch in Bezug auf den jeweiligen Gegenstand gibt. Damit soll keine moderne Ausschließlichkeit postuliert werden. Natürlich spricht auch der Theologe weiterhin über den Leib und der Mediziner über die Seele.

zeim ieglichem siechtuom sî guot | und wâ vor sich der sieche behuot.  
Divîntas lêrt harte wol | wie man die sêle behüeten sol  
daz man niht valle in die sunde | mit bösen werken zaller stunde,  
und ob man drin gevallen sî | daz man bêht vür erzenî  
neme zehant: daz ist guot; | sus ist diu sêle wol behuot. (9077-9092)<sup>128</sup>

Neben *divinitas* und *physica* werden dann auch die beiden bereits im *decretum gratiani* kennengelernten Spezialdiskurse *decrête* und *lêge* genannt und deren Notwendigkeit und Nutzen festgestellt. Allerdings wird auch erwähnt, dass die Gesetze, die kanonisches oder ziviles Recht betreffen, zu oft missbräuchlich verwendet und der göttliche Urspruch derselben nicht mehr berücksichtigt werde (9151-9180).<sup>129</sup>

Nachdem sich also bereits im 12. Jahrhundert mit Gratian und seinem *decretum* sowohl das kanonische als auch das weltliche Recht von den religiösen Diskursen zu differenzieren beginnt und in anderen Zusammenhängen weitere Spezialdiskurse wie die Medizin und Theologie sichtbar werden, ist man bereits zu Beginn des 13. Jahrhunderts in der Lage, diese Spezialdiskurse in einem Lehrgedicht zu reflektieren. Gegenstand sind dabei nicht nur die altbekannten *artes liberales*, sondern auch neue Bereiche der Wissenschaft. Die Theologie befindet sich nun aber scheinbar gegenüber den anderen Fächern in einer handfesten Krise.

Als ich sprach in dirre vrist, | aller künste vrouwe ist  
Divîntas, wan si seit | wie man daz êwiclîche leit  
in dirre werlde vertriben sol | und wie man immer lebe wol.  
von wanne kumt daz man deheine kunst | ze wizen minner niht erwünscht  
dan dise diu aller beste ist | an tiefem sinne und guotem list?  
daz kumt dâ von daz si niht enmuot | wertlîchen rum und wertlîch guot.  
wir vlîzen uns lützel an sinne | und ouch an deheiner minne:  
verworfen ist Divîntas | diu ie der künste vrouwe was. (9135-9150)

---

<sup>128</sup> Alle Zitate aus dem *wälschen Gast* zitiert nach: Thomasin von Zerclaere: Der Wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria, hg. von Heinrich Rückert, Berlin 1965.

<sup>129</sup> Vgl. Brinker-von der Heyde, Claudia: Durch Bildung zur Tugend: Zur Wissenschaftslehre des Thomasin von Zerclaere, 1999, S. 45f.

Eigentlich sollte die Theologie Herrin über alle anderen Wissenschaften sein, weil man allein durch sie Wissen erlangen kann, welches einen wirksamen Schutz gegen das *êwiliche leit* gewährt und darüber hinaus Anweisung gibt, wie man ein gutes Leben führen kann. Weil man aber von ihr (der Theologie) weder weltliche Ehre noch Besitz erwarten könne, beides aber wohl aus der Beschäftigung mit den anderen Fächern resultiere, sei die vormalige *vrouwe Divînit* verworfen. Im Lehrgedicht wird damit ein Konfliktpotential angesprochen, das zumindest in seiner Beurteilung aus der allmählichen Etablierung der neuen Wissenschaften um 1200 und den damit verbundenen unterschiedlichen Einschätzungen von Theologie und anderen Disziplinen herrührt.<sup>130</sup>

Fraglich ist dabei, als was *Divînit* für den *wälschen Gast* in einer Geltungskrise steckt. Zeigt er dem Rezipienten seines Gedichtes auf, dass sich die Theologie als wissenschaftliche Disziplin in einer Gefährdung durch die anderen Wissenschaften befindet? Gegen eine solche Deutung spricht, dass es für die Theologie gerade in dieser Zeit kein Problem darstellt, sich selbst als Wissenschaft zu definieren und diesen Status zu behaupten. Vielmehr gehen von ihren hervorragenden Vertretern wie zum Beispiel Anselm von Canterbury, Petrus Abaelardus, Albertus Magnus und Thomas von Aquin im Zuge der Früh- und Hochscholastik entscheidende Impulse für die Entwicklung einer Methode aus, die sie selbst und andere Wissenschaftsdisziplinen prägt bzw. eine Entwicklung zur Wissenschaft erst möglich macht.

Präferiert wird daher eine Interpretation der eben angefügten Textstelle, die sich an der pädagogischen Intention des *wälschen Gastes* orientiert und die mit den folgenden Zitaten zusammengefasst werden kann:

*der Intellectus ist verlorn | der uns alln ist angeborn  
wan er wil niht erkennen got | leistent sînen willn und sîn gebot. (8849-8852)*

Am Ende einer Aufzählung der sieben freien Künste führt er in Bezug auf die Astronomie zudem aus:

*ob der Astronomicus ist | der die sterne zaller vrist  
erkennet, so ist derz aver baz | der got erkennet, wizzet daz; (9057-9060)*

---

<sup>130</sup> Vgl. ebd. S. 46.

Oberstes Ziel sollte stets das Erkennen Gottes sein. Da aber der allen Menschen angeborene *Intellectus* defizitär ist, entsteht ein Handlungsspielraum, in dem der Mensch entweder die Wissenschaften zur Gotteserkenntnis einsetzt oder sie nur zum Erreichen von innenweltlichen Zielen nutzt. So ist auch derjenige, der Gott erkennt, höher zu bewerten, als der *Astronomicus*, der alles über die Gestirne weiß. Die Wissenschaften stehen damit nicht unbedingt im Konflikt mit dem Imperativ der Gotteserkenntnis, sondern können, wenn sie richtig eingesetzt werden, sogar dabei helfen, das hehre Ziel zu erreichen.<sup>131</sup>

*Vrouwe Divîntas* (Theologie) befindet sich also weniger deswegen in der Krise, weil neue Wissenschaften entstehen, sondern, weil die Menschen mit diesen ausschließlich nach *wertlîchen rum und wertlîch guot* (9046) suchen. Gegenüber stehen sich nicht auf der einen Seite Geometrie, Arithmetik, Jurisprudenz, Medizin usw. und auf der anderen Seite die Theologie, sondern zwei gegensätzliche *Teloi*. In der Beschäftigung mit den Wissenschaften kann dann der Mensch - spätere Autoren würden auch die Theologie mit hinzurechnen - auf ein transzendentes Ziel (Gotteserkenntnis) ausgerichtet sein, oder auf ein immanentes (weltlicher Ruhm und Besitz). Gefürchtet wird nicht ein Bedeutungsverlust der Theologie als Wissenschaft, sondern eine fortschreitende Erosion der Deutungshoheit religiöser Diskurse über das menschliche Leben, mittels deren dem Menschen die Aufgabe zugewiesen wird, Gott zu Erkennen.

Insgesamt wird damit auch deutlicher, wie die Aussage von Link/Link-Heer - es habe immer schon Diskurse gegeben, allerdings stets in Symbiose mit religiösen Diskursen - hier verstanden werden kann.<sup>132</sup> Die Auflösung einer Symbiose, die die religiösen Diskurse priorisiert, ist es, die der wälsche Gast fürchtet, nicht die Profilierung der Wissenschaften, die er ja sogar selbst beschreibt und damit betreibt.

### III.5 Literatur des Hochmittelalters als Interdiskurs

Das Lehrgedicht des Thomasin von Zerclaere stellt nach Brinker-von der Heyde vereinfacht das System einer Bildung dar, das sich konkret als zeitgenössisch-traditioneller Lehrbetrieb präsentiert. Erklärungsbedürftig wird diese Feststellung, wenn man an den Rezipientenkreis des Gedichtes denkt, der sich zumeist aus Laien und einfachen Pfaffen zusammengesetzt haben dürfte. Warum also so Brinker-von der Heyde wird denen ein

---

<sup>131</sup> Vgl. ebd. S. 49.

<sup>132</sup> Vgl. Link, Jürgen/Link-Heer, Ursula: *Diskurs/Interdiskurs und Literaturanalyse*, 1990, S. 93.

Bildungsmodell vorgestellt, die in demselben nicht als Akteure vorkommen und deren »Bildungsinteresse sich ganz erheblich vom Wissenschaftsdiskurs des gelehrten Klerus unterschieden haben dürfte?«<sup>133</sup>

Entscheidend für die Beantwortung der Frage ist die Feststellung, dass Thomasin nicht bei einer »theoretischen Systematisierung«<sup>134</sup> bleibt, sondern gezielt eine Anpassung an seine höfischen Rezipienten vornimmt. Im *wälschen Gast* wird nicht auf dem Abstraktionsniveau der damaligen Zeit gesprochen d. h., die Inhalte werden bewusst nicht im wissenschaftlichen Duktus dargeboten, sondern so, dass es Laien und Pfaffen verstehen können.

Thomasin geht mit seinem Gedicht aber über eine rein faktische Präsentation des damaligen Bildungsmodells hinaus, indem er eine heilgeschichtliche Argumentation ins Spiel bringt. Der gefallene Mensch steht so vor der bereits angesprochenen Aufgabe, Gott erkennen zu müssen. Um dieses Ziel zu erreichen, bietet sich der *wälsche Gast* als Pädagoge an. Gleichzeitig stellt sich aber auch die Frage, wie eine Mensch diesem Imperativ gerecht werden kann. Müssen nun die ungelehrten Laien und Pfaffen bei Hofe gelehrt werden, sich also so viel Wissen wie irgend möglich aus den Spezialdisziplinen aneignen, um dem heilsrelevanten Ziel der Gottserkenntnis näher zu kommen? Im *wälschen Gast* scheint dieses Vorhaben keinen gangbaren Weg darzustellen:

*dehein man volle lêre | hie nimmer gewinnen mac | und lebt er unz an den suontac: (8864-8866)*

Auch wenn man bis zum Tag des Jüngsten Gerichts leben sollte, könne man dennoch nicht alles wissen. In Referenz auf das Wissen und damit auch auf seine gerade um 1200 zunehmende Differenzierung bleibt es vorerst bei der Konstatierung einer zu hohen Komplexität. Das Wissen kann in seiner Gesamtheit nicht gewusst werden.<sup>135</sup> Es kann also insbesondere bei den Adressaten des Gedichtes nicht zuerst darum gehen, die sieben freien Künste, Theologie und Medizin zu studieren. Was Thomasin nun durchführt, lässt sich mit Link/Link-Heer als eine Art Subjektivierung des Wissens verstehen, das dem Publikum

---

<sup>133</sup> Brinker-von der Heyde, Claudia: *Durch Bildung zur Tugend: Zur Wissenschaftslehre des Thomasin von Zerclaere*, 1999, S. 46.

<sup>134</sup> Vgl. ebd.

<sup>135</sup> Vgl. ebd. S. 46.

subjektive Applikationen ermöglicht.<sup>136</sup> Denn Thomasin nimmt eine »Verschiebung von intellektueller Aneignung zu ethisch-moralischer Verinnerlichung«<sup>137</sup> vor. Dann ist zum Beispiel nicht mehr das genaue Wissen über den Lauf der Sterne notwendig, um als gelehrter Astronom zu gelten, sondern derjenige ist ein Sternkundiger, der *sich zieret mit der tugent* (9027). Im *wälschen Gast* werden damit keinesfalls die Wissenschaften abgewertet. Vielmehr kann das Bemühen um sie eine Hilfe auf dem Weg zur Gotteserkenntnis sein, allerdings nur, wenn aus den Erkenntnissen die ihnen angemessenen Handlungen resultieren.

Beide, sowohl Gelehrte als auch Ungelehrte, haben in ihrem Leben die Aufgabe, Gott zu erkennen - oder anders gesagt - das Seelenheil zu erlangen. Die Wissenschaften können dem Gelehrten dabei helfen, seine Erkenntnisfähigkeit zu aktivieren, um so die Wunder Gottes in der Schöpfung zu fassen. Der Ungelehrte, dem es nicht glücken will, jene Komplexität zumindest teilweise zu begreifen, kann durch Glauben und Werke zur Weisheit gelangen, die derjenigen des Gelehrten in nichts nachsteht: *wil du wîse sin kurzlîche | so habe geloubn und werc gelîche* (9675f.). Entscheidende Frage ist damit bei beiden Gruppen, ob aus dem intellektuell Durchdrungenen oder dem naiv Für-wahr-Gehaltenen eine Lebensführung resultiert, die den Menschen heilsfähig macht.<sup>138</sup>

Im *wälschen Gast* Thomsins von Zerclaere können zusammengefasst zwei Aspekte festgestellt werden, die für die vorliegende Arbeit von zentraler Bedeutung sind: Erstens kann mit der Reflexion einer Differenzierung der Wissenschaften zu Beginn des 13. Jahrhunderts, die bereits im 12. Jahrhundert in vollem Gange ist, konstatiert werden, dass der linksche Begriff der Spezialdiskurse mit den besprochenen Einschränkungen<sup>139</sup> auf die

---

<sup>136</sup> Vgl. Link, Jürgen/Link-Heer, Ursula: *Diskurs/Interdiskurs und Literaturanalyse*, 1990, S. 93.

<sup>137</sup> Brinker-von der Heyde, Claudia: *Durch Bildung zur Tugend: Zur Wissenschaftslehre des Thomasin von Zerclaere*, 1999, S. 48f.

<sup>138</sup> Brinker-von der Heyde formuliert den Zusammenhang wie folgt: »Die Aneignung des zum Seelenheil führenden Wissens kann damit auf zwei verschiedenen Wegen erfolgen: durch intellektuelle Auseinandersetzung und Aneignung der Inhalte der verschiedenen Wissenschaften, die ab nur nützen, wenn angemessene Lebensregeln daraus entwickelt werden, oder durch die intuitive Übernahme und Beherzigung der jeder Wissenschaft inhärenten Bestimmung.« Vgl. Brinker-von der Heyde, Claudia: *Durch Bildung zur Tugend: Zur Wissenschaftslehre des Thomasin von Zerclaere*, 1999, S. 50. Vor dem Hintergrund, dass die ethisch korrekte Lebensführung im *wälschen Gast* schon als Bestimmung den Wissenschaften inhärent ist, können die innerweltlichen Motivationen (Ruhm und Besitz) nur als Perversion der eigentlichen Zielrichtung einer jeden Wissenschaft verstanden werden.

<sup>139</sup> Zu denken ist hier vor allem an das symbiotische Verhältnis der Spezialdiskurse zu religiösen Diskursen und das sich häufig interdisziplinär engagierende Personal der Spezialdiskurse. Im Falle Gratians hat sich etwa gezeigt, dass ein Theologe auch Jurist sein kann. Aktuelle Appelle in der Wissenschaft vermehrt

Zeit um 1200 angewendet werden kann. Deutlich wird dabei aber auch das symbiotische Verhältnis, in dem sich die Wissenschaften mit den religiösen Diskursen befinden, bzw. nach dem im *wälschen Gast* identifizierten Wunsch befinden sollen.

Zweitens kann anhand des Lehrgedichtes analysiert werden, wie Literatur um 1200 interdiskursiv wirkt und dem Publikum subjektive Applikationen bereitstellt. Bereits im *wälschen Gast* wird von der übermäßigen Komplexität des Wissens (8864-8866) gesprochen, die nicht integrativ behandelt werden kann und Möglichkeiten der Reduktion werden offeriert. Thomasin bietet mit seinem Text keine »wirkliche Totalisierung von Spezialwissen«<sup>140</sup>, d. h. er, verfasst keine Enzyklopädie, in der er das zu seiner Zeit vorhandene Wissen zusammenfasst, sondern er schafft interdiskursiv eine Totalisierung, »deren Funktion in den selektiv-symbolischen und exemplarisch-symbolischen, also immer ganz fragmentarischen und stark imaginären Brückenschlägen über Spezialgrenzen hinweg für Subjekte«<sup>141</sup> besteht. Um im konkreten Beispiel zu bleiben: er bietet seine Totalisierung mit einem stark pädagogischen Impetus sowohl dem Gelehrten als auch dem Ungelehrten an, indem er dem Wissen ein Ziel (Erkenne Gott!) gibt und den Weg zu dieser Erkenntnis als ethisch-moralische Verinnerlichung des intellektuell angeeigneten Wissens oder des lediglich Geglaubten beschreibt.

Die Totalisierung des Spezialwissens lautet zusammengefasst: Erkenne Gott, indem du tust, was du weißt bzw. glaubst. Nicht zuletzt lässt sich im *wälschen Gast* dann auch nachvollziehen, wie er selbst als Imagination zweiten Grades (Aussagen des Interdiskurses) die Imaginationen ersten Grades (Aussagen der Spezialdiskurse) als Erkenntnishilfe konfiguriert, ihren Spielraum (Mensch-Gott-Heil) erprobt, aber auch deren blinde Flecken oder Widersprüche (Ausrichtung auf innerweltlichen Ruhm und Besitz) pointiert und schließlich wieder auf sie zurückwirken will.

### III.5.1 Exkurs: Intertextualität und Interdiskursivität

Es darf nicht aus dem Blick geraten, dass wir es sowohl bei den Imaginationen ersten Grades (Aussagen der Spezialdiskurse) als auch bei den Imaginationen zweiten Grades (Aussagen des Interdiskurses) letztlich mit Texten zu tun haben. Aus diesem Grunde ist die Frage

---

interdisziplinär zu arbeiten, um dadurch womöglich ein zu starkes Auseinanderdriften der Spezialdiskurse zu vermeiden, weisen in eine ähnliche Richtung.

<sup>140</sup> Link, Jürgen: Dispositiv und Interdiskurs, 2007, S. 229.

<sup>141</sup> Ebd.

naheliegend, ob wir nicht einfach die bereits festgestellten und noch zu analysierenden Zusammenhänge als Intertextualität beschreiben können. Warum reden wir eigentlich von Interdiskursivität?

Für Genette steht fest, dass wir bei der Bestimmung des intertextuellen Verhältnisses keineswegs immer von einer manifesten Beziehung gegenüber einer geheimen<sup>142</sup> sprechen können. Die Rede von einer geheimen Beziehung zeigt ein gewisses Maß an Verlegenheit an, das darin besteht, zu wissen, dass es Beziehungen gibt, die nicht mit den Begriffen zu fassen sind, die die manifesten Beziehungen beschreiben. Keine der intertextuellen Spielarten, d. h. Para-, Meta-, Hyper- oder Architextualität, vermag die Beziehung zwischen den zitierten Textstellen aus dem *wälschen Gast* und den im Hintergrund stehenden Spezialdiskursen zu beschreiben, die ihre Realität wiederum nur in den je eigenen Texten haben (z.B. materialisiert sich der Spezialdiskurs *decrête (wälscher Gast)* zum Teil im *Decretum Gratiani*). Entscheidend dabei ist, dass der *wälsche Gast* in seinen Bezügen zu den Spezialdiskursen nicht auf einen Text oder auf mehrere Texte rekurriert, sondern auf einen Diskurs. Vielleicht könnte man sagen, dass die Intertextualität dort ihre Grenzen hat, wo die Interdiskursivität beginnt. Was dann untersucht wird, sind nicht in erster Linie die Vernetzungen von Texten, sondern diejenigen von Diskursen.

Natürlich sind sowohl die Spezial- als auch die Interdiskurse - wenn an deren chronologische Ausdehnung gedacht wird und wenn ein Abschnitt betrachtet werden soll, der 800 Jahre zurückliegt - hauptsächlich in Textualitäten zu finden, die sich im Medium der Schrift ausprägen.<sup>143</sup> Trotzdem sind die Diskurse mehr als nur diese Gesamtheit der jeweiligen Texte. Daher vereinigen sie in sich nicht einfach nur Texte zu bestimmten Themen, sondern sie fungieren selbst als Schablone der Textproduktion. In ihnen wird durch Macht festgelegt, was sag- und wissbar ist, und daher in gewisser Weise eine Zensur etabliert, die darüber entscheidet, wer mit welchen Aussagen partizipieren darf. Wie bereits erwähnt, können aber gerade diese an Aus- und Einschließung orientierten Mechanismen Beiträge evozieren, die subversives Potential bergen. Dieser Aushandlungsprozess, der über die gesamte Zeit des „Diskurslebens“ andauert, ist sowohl in den unterschiedlichen Spezialdiskursen zu beobachten als auch in den interdiskursiv geführten Dispositiven.

---

<sup>142</sup> Zu den beiden Formen der intertextuellen Beziehung vgl. Genette, Gérard: *Palimpseste*, 1993, S. 9.

<sup>143</sup> Vgl. Keller, Johannes: *Intertextualität*, 2008, S. 182.

#### IV. *Fides/triuwe*-Dispositiv

Durch die im Vorangegangenen eingeführten Begriffe (Diskurs, Spezial- und Interdiskurs, Thema, Dispositiv, Macht) ist es möglich, den Untersuchungsbereich genau zu beschreiben. Grundsätzlich wird von der Existenz eines *fides/triuwe*-Dispositivs im Hochmittelalter ausgegangen. Ob diese Annahme bestätigt werden kann oder nicht, müssen letztlich die nachfolgenden Analysen zeigen.

Das Dispositiv hat freilich eine von dem gewählten Zeitraum sowohl in die Vergangenheit zurückreichende als auch eine in die Zukunft hineinragende Ausdehnung. Zum Beispiel berichtet der Evangelist Matthäus im ersten Jahrhundert, sein Meister Jesus habe kurz vor seiner Gefangennahme eine Geschichte mit folgenden Worten begonnen: *quis putas est fidelis servus et prudens [...]*<sup>144</sup>. Treu ist im Verlauf der Erzählung derjenige Knecht, der seinen Aufgaben und Pflichten nachkommt, obwohl der Herr abwesend ist.

Wenn wir die lateinische und mittelhochdeutsche Begriffsebene verlassen und von *Treue* reden, so finden wir weitere unzählige Beiträge zum Dispositiv. Etwa hören wir dann Dionys den Tyrannen aus dem 1789 erschienen Gedicht *Die Bürgerschaft* von Friedrich Schiller sagen: *Und die Treue, sie ist doch kein leerer Wahn*. Treue ist hier nicht Pflichterfüllung, sondern die Selbstaufgabe des eigenen Lebens für den Freund. Die zeitliche Ausdehnung des Dispositivs kann durch solche Beispiele angedeutet werden. Gleichzeitig wird die Überforderung deutlich, die durch die unzähligen Belegstellen evoziert werden würde, wenn man keine zeitliche Beschränkung vornähme. Ganz nebenbei werden durch die beiden Textbeispiele zudem zwei wesentliche Bedeutungen von *fides/triuwe/Treue* vorgestellt, die wir auch in dem sowohl diachron als auch synchron einzugrenzenden Untersuchungsbereich identifizieren können.

Eine Analyse, die die gesamte zeitliche Ausdehnung der einzelnen Begriffe (*fides* oder *triuwe*) oder gar allgemeiner all der Begriffe berücksichtigt, die in einem engen Zusammenhang mit dem Wortfeld von *fides* und *triuwe* stehen, erscheint im Rahmen dieser Arbeit als ein abwegiges Unterfangen. Aus diesem Grund beschränken wir uns, in Bezug auf die *fides*, auf das Hochmittelalter und die zu jener Zeit rezipierten Texte. Das eigentliche Interesse gilt aber der *triuwe*. Hier sollen Beiträge zum Dispositiv aus den drei Texten: *Erec*, *Nibelungenlied* und *Tristan* besprochen werden, was eine zeitliche Eingrenzung von etwa 20 Jahren um die Jahrhundertwende von 1200 impliziert.

---

<sup>144</sup> Vgl. Biblia Sacra Vulgata, Evangelium Secundum Mattheum 24,45.

Eine weitere Präzisierung muss selbst für den schon enger gewählten Zeitrahmen vorgenommen werden. Es kann dann nicht einmal darum gehen das *fides/triuwe* Dispositiv im Hochmittelalter und damit auch nicht in den rund 20 Jahren umfassend zu analysieren. Das, was untersucht wird, ist mit der Benennung ‚Dispositiv‘ bezeichnet ein Kopplungskombinat aus unterschiedlichen Spezialdiskursen und einem bestimmenden Interdiskurs. Auf horizontaler Ebene - bei Link benannt durch die Achse der Spezialisierung - lassen sich Diskurse identifizieren, in denen Aussagen über *fides* getroffen werden. Unweigerlich verkürzend soll hier der klerikal-theologische Spezialdiskurs analysiert werden, der sich etwa durch die sich in jener Zeit etablierenden Diskurse der Ökonomie, des Rechts usw. ergänzen ließe. Implizit wurde die Wahl gerade diesen Diskurses argumentativ dargelegt. Es ist jener Diskurs, der zu allen anderen Diskursen, ob nun Spezial- oder Interdiskurs stets eine symbiotische Beziehung unterhält. Auf vertikaler Ebene - bei Link benannt durch die Achse der Stratifikation - wird im höfisch-literarischen Interdiskurs von *triuwe* gesprochen. Auch hier wird mit der Wahl der drei Texte (*Erec*, *Nibelungenlied*, *Tristan*) unweigerlich verkürzt und das sowohl in Bezug auf den höfisch-narrativen Bereich als auch in Bezug auf den höfisch-lyrischen.

Noch konkreter ist es sowohl im klerikal-theologischen Diskurs als auch im höfisch-literarischen nicht Anliegen, *fides* oder *triuwe* in all den Beziehungen zu besprechen, in denen diese Funktionen einnehmen.<sup>145</sup> Es soll lediglich in einer für den Rahmen dieser Arbeit sinnvollen Beschränkung um die partnerschaftliche *fides* bzw. *triuwe* gehen.

Eines der bestimmenden Themen in den mittelhochdeutschen Texten ist eben diese auf Dauer hin angelegte Beziehung zwischen Mann und Frau. Häufig wird jene unter der Voraussetzung einer Eheschließung thematisiert oder die Wahl der Eheform wird als logische Folge antizipiert. Im Falle der Beziehungen von Erec/Enite und von Sivrit/Kriemhilt kann die Ehe problemlos als angemessene Form gewählt werden. Bei Tristan und Isolde hingegen kann die Ehe nicht angeschlossen werden, weil Isolde bereits König Marke versprochen ist und später mit diesem verheiratet wird.

Das Thema der partnerschaftlichen *triuwe* wird gerade im höfisch-literarischen Diskurs um 1200 in umfangreichen Texten vermittelt. Die Analyse der *triuwe* muss aus diesem Grund der Sprechweise oder Ausdrucksform Rechnung tragen und kann sich

---

<sup>145</sup> Zwei solcher Verhältnisse wurden in den kurzen Beispielen aus dem Matthäusevangelium (Treue gegenüber einem Dienstherrn) und der Bürgschaft (Freundschaftstreue) erwähnt.

deswegen nicht in einer reinen Begriffsarbeit erschöpfen. Rüdiger Schnell formuliert in seiner Studie zur Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe einen ganz ähnlichen Ansatz. Dort möchte er sich »nicht allein auf die Analyse von Begriffen stützen - die Übersetzung mittelalterlicher Terminologie in die heutige Begriffswelt besitzt bekanntermaßen ihre Tücken -, sondern [er versucht] öfters, die Begriffsarbeit durch die Einbeziehung eines breiteren narrativen bzw. argumentativen Kontexts zu entlasten«. Im engen Anschluss an die Diskurstheorie und die Möglichkeiten, einen Diskurs zu verstehen, fährt er fort: »Denn erst so werden die Diskurspraktiken eines Textes sichtbar«. <sup>146</sup> Begriffe werden dann nicht als etwas verstanden, das substantiell und unveränderlich vorhanden wäre, sondern als etwas, das seine für den Diskurs wesentliche(n) Bedeutung(en) erst in der Aushandlung desselben erhält und demnach immer auch Konstrukt ist.

*Triuwe* hält damit ein Spektrum an möglichen Bedeutungen bereit, die von Diskurs zu Diskurs in unterschiedlicher Weise realisiert werden. Die differente Verwendung von Bedeutungsmöglichkeiten endet nicht an den Grenzen eines Diskurses oder Textes. Es kann daher sein, dass in einem Diskurs und dann auch in einem darin zu lokalisierenden Text große Teile der Variabilität von *triuwe* aufgerufen werden. Obwohl die Begriffe auch immer schon etwas mitbringen - also durch die jeweiligen Akteure an andere Diskurse gekoppelt werden - entstehen sie in ihrer spezifischen Bedeutung doch erst innerhalb eines Diskurses oder gar innerhalb eines Textes. <sup>147</sup>

Analysiert wird zusammengefasst ein soeben definierter Abschnitt oder Ausschnitt des noch zu beschreibenden *triuwe/fides*-Dispositivs. <sup>148</sup> Fraglich ist dabei aber noch, warum der Betrachtung der interdiskursiven Verhandlung von *triuwe* eine Untersuchung vorangestellt wird, die sich mit der *fides* im klerikal-theologischen Spezialdiskurs auseinandersetzt.

Eine grundsätzliche Antwort auf diese Frage wurde bereits durch die allgemein gehaltene Konstatierung eines symbiotischen Verhältnisses zwischen den religiösen Diskursen gegeben. Keiner der Diskurse - und seien es nun Spezial- oder Interdiskurse - ist

---

<sup>146</sup> Vgl. beide Zitate Schnell, Rüdiger: Sexualität in der vormodernen Ehe, 2002, S.13.

<sup>147</sup> Beispielsweise werden im „Parzival“ Wolframs - so zeigt es eine neuere Studie von Jan-Dirk Müller - spezifische Bedeutungsmöglichkeiten von *triuwe* realisiert, die dieselbe von den verwendeten Bedeutungen in anderen Texten (z. B. im Nibelungenlied, vgl. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1998, S. 153-170.) differenziert. Vgl. Müller, Jan-Dirk: Was heißt eigentlich *triuwe* in Wolframs von Eschenbach „Parzival“?, 2015, S.311-326.

<sup>148</sup> Inwiefern das *triuwe/fides*-Dispositiv sinnvoll als Teil des Sexualitäts-Dispositivs von Foucault definiert werden kann, müsste diskutiert werden.

im Mittelalter und bis tief in die frühe Neuzeit hinein losgelöst von den hegemonial geführten religiösen Diskursen zu verstehen.<sup>149</sup> Von hier aus weitergehend soll es nun aber durch die Präsentation dessen, was in dem in vielerlei Hinsicht bestimmenden klerikal-theologischen Spezialdiskurs sag- und wissbar ist, möglich sein, auf das sowohl affirmative als auch subversive Potential des höfische-literarischen Interdiskurses hinzuweisen.

Im Kapitel „Funktionale Interferenzen bei Luhmann“ wurde eine der wesentlichen Intentionen dieser Arbeit als Analyse des Vertrauens im *Erec*, *Nibelungenlied* und *Tristan* beschrieben. Schablone für jene Untersuchung soll die von Luhmann konstatierte Funktion des Vertrauens als Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität sein. Weil an solchen Stellen der Interpretation, die Virulenz durch Interpolationen besonders groß erscheint, muss präzise nachgefragt werden, was die partnerschaftliche *triuwe* im genannten Interdiskurs für eine dezidiert funktionsanalytisch-soziologische Betrachtungsweise qualifiziert bzw. ob *triuwe* überhaupt als Vertrauen aufgefasst werden kann. Um diese Fragen zu beantworten und damit das besondere soziale Potential des höfisch-literarischen Diskurses zu illustrieren, soll ein Exkurs in den klerikal-theologischen Spezialdiskurs unternommen werden, der sich ebenfalls intensiv mit demselben Thema auseinandersetzt. Im klerikal-theologischen Diskurs wird seit den lateinischen Kirchenvätern der Spätantike der Begriff *fides* verwendet, um das zu beschreiben, was in der Ehe notwendigerweise vorhanden sein soll. So wird dann freilich auch ausschließlich von der ehelichen Gemeinschaft zwischen Mann und Frau gesprochen. Eine Partnerschaft, wie sie zum Beispiel zwischen Tristan und Isolde besteht, liegt nicht im Bereich des sag- und wissbaren des klerikal-theologischen Diskurses.

Zunächst scheinen sich partnerschaftliche Beziehungen, die häufig in die Eheform überführt werden, schon allein aus dem Grund für jene soziologische Perspektive zu öffnen, weil es darin wechselseitig um den Lebens-Gefährten (*socius*) geht und damit immer schon das Verhältnis im Mittelpunkt des Interesses steht. Der Gegenstand würde sich damit *per se* und ohne Rücksicht auf den jeweiligen Diskurs als ein sozialer qualifizieren. Der nachfolgende Exkurs in den theologischen Diskurs zeigt auf, dass die soziologische Perspektive, in der wir *triuwe* als Vertrauen und d. h. als Mechanismus der Reduktion

---

<sup>149</sup> Das stets symbiotische Verhältnis zwischen den religiösen und den anderen Diskursen kann bis in die Wissensvermittlung hinein identifiziert werden. »Für lange Zeit fand jegliche gelehrte Wissensvermittlung im Raum der Kirche statt, waren Lehrende wie Lernende Geistliche und blieb jedes Wissen durch theologische Deutung bestimmt.« Vgl. Kintzinger, Martin: Wissen wird Macht, 2003, S. 42.

sozialer Komplexität definieren, keineswegs immer adäquates Instrument der Interpretation sein kann, selbst wenn es sich um einen Gegenstand handelt, der vermeintlich „von Natur aus“ in deren Bereich gehört. Von dieser Abgrenzung wird weiterhin eine Begründung dafür erhofft, warum soziologischen Theorien von Niklas Luhmann und Georg Simmel gerade im höfisch-literarischen Diskurs über die partnerschaftliche *triuwe* sinnvoll angebunden werden können.

## V. *Fides*: Klerikal-theologischer Spezialdiskurs

Der theologische Diskurs, der in seiner sicherlich auch für den poetisch-narrativen Diskurs prägenden Kraft kaum zu überschätzen ist, zeigt zu diesem Thema seit der Spätantike zwei Schwerpunkte an. Bestimmend sind dabei die Vorstellungen der Ehe als Sexualgemeinschaft oder der Ehe als Lebens- bzw. Herzengemeinschaft.

### V.1 Augustinus

Wenn Augustinus in seinem Werk *De bono conjugali* das Gut der Ehe als *proles* (Nachkommenschaft), *fides* (Treue) und *sacramentum* (Sakrament) definiert, so scheint im Gut *fides* die soziale Perspektive deutlich vertreten zu sein. Die Auffassung von dem, was *fides* bewirken soll, richtet sich aber nach der jeweiligen Ehedefinition. Bereits seit Origines<sup>150</sup>, Chrysostomos und Augustinus<sup>151</sup> wird die Ehe stets angelehnt an den Dualismus Fleisch-Geist als Sexualgemeinschaft und/oder als Lebensgemeinschaft beschrieben. Die Unterschiede der beiden Definitionen werden durch die Theologie der Paradiesehe weiter verdeutlicht. So könne man bei der Ehe, die zwischen Adam und Eva vor dem Sündenfall bestanden habe, überhaupt nicht von einer tatsächlichen Sexualgemeinschaft sprechen. Die Aufforderung Gottes: *crescite et multiplicamini*<sup>152</sup> sei

---

<sup>150</sup> Vgl. Müller, Michael: Die Lehre des HL. Augustinus von der Paradiesehe, 1954, S. 10-13.

<sup>151</sup> Es soll hier nicht der Eindruck entstehen als seien Origines, Chrysostomos und Augustinus sich in ihrer jeweiligen Theologie zur Ehe einige gewesen. Origines nahm beispielsweise für den paradiesischen Zustand an, dass weder Adam noch Eva einen materiellen Körper besessen haben. Erst nach dem Sündenfall d.h. indem Gott den Menschen Kleider macht (vgl. Genesis 3,21), habe der Mensch einen Körper aus Fleisch und Blut erhalten und sei damit anfällig für die Sünde geworden. Chrysostomos hingegen stellt fest, dass der Mensch mit einem Körper geschaffen wurde, aber die körperlichen Bedürfnisse keine Macht über denselben hatten. Erst mit dem der Sündenfall habe sich das geändert. Resultat dieses Machtverlustes sei die Ehe. Vgl. Müller, Michael: Die Lehre des HL. Augustinus von der Paradiesehe, 1954, S. 16-19.

<sup>152</sup> Vgl. Biblia Sacra Vulgata, Genesis 1,28.

geistlich zu deuten und beziehe sich auf die geistigen Früchte, die Adam und Eva erzeugen sollten, um damit die Erde mit guten Werken zum Lobe Gottes zu erfüllen.<sup>153</sup>

Augustinus beschäftigt sich in seinen Werken weiterhin intensiv mit der Paradiesehe und ändert seine Sicht in der Schrift *De Genesi ad litteram*, nachdem er zunächst noch zwischen den beiden Thesen Fortpflanzung ohne Geschlechtsverkehr oder durch Verkehr jedoch ohne libidinöse Erregung schwankte. Nunmehr steht für ihn fest, dass es einen Sexualakt gegeben habe – freilich nur zum Zweck der *prolis* – ,dieser aber ohne Begierde stattgefunden habe. Der Mensch sei in der Lage gewesen, über seine Geschlechtsorgane wie über seine Hände oder Beine verfügen zu können, d.h. die Unmöglichkeit des Sexualaktes ohne Erregung wird ermöglicht.

Nach dem Sündenfall treten Fleisch und Geist in Konflikt zueinander, weil der Mensch als Folge seines Ungehorsams die Kontrolle über seine Geschlechtsorgane verloren hat. Ab diesem Zeitpunkt steht der Sexualakt unter dem Verdikt der Sünde: *ecce in iniquitate conceptus sum et in peccato peperit me mater mea*<sup>154</sup>. Nach dem Verlust des paradiesischen Zustandes droht der Mensch<sup>155</sup> damit durch seine Begierde, ständig in die Sünde der Unzucht zu fallen und die Ehe zu brechen.

Vor diesem Hintergrund des gefallenen, also nachparadiesischen Menschen ist die Ehelehre des Augustinus situiert. Gegen Ende der um 401 n. Chr. verfassten Standesschrift *De bono conjugali*<sup>156</sup> bezieht er das Gut der Ehe auf den Zweck der Zeugung von Nachkommenschaft (*proles*) und der Bewahrung der Keuschheit (*fides* – Keuschheit verstanden als sexuelle Treue in der Ehe). Diesen Zweck habe die Ehe bei allen Menschen und Völkern. Ergänzt wird sie durch die Heiligkeit des Sakramentes (*sacramentum*), das in Referenz auf das Abbildungsverhältnis Mann/Frau und Christus/Kirche hinzugezählt wird.<sup>157</sup> *Fides* bezieht Augustinus mit einem Schriftzitat<sup>158</sup> – in dem der Apostel Paulus eine reziproke Verfügungsgewalt über den Körper des anderen festlegt – eindeutig auf die eheliche Keuschheit. Besser und heiliger als diese Form des ehelichen Zusammenlebens sei

---

<sup>153</sup> Müller, Michael: Die Lehre des HL. Augustinus von der Paradiesehe, 1954, S. 20-22.

<sup>154</sup> Vgl. Biblia Sacra Vulgata, Liber Psalmorum 50,7.

<sup>155</sup> Es geht hier um den Menschen, der sich in einer Ehe mit einem anderen Menschen befindet.

<sup>156</sup> Eine Übersicht über die Abhandlungen des Augustinus zum Thema Ehe samt Datierungen und kontextuelle Einordnung findet man in: Aurelius Augustinus. Das Gut der Ehe, übertr. v. Anton Maxsein, 1949, S. XVIII-XXIII.

<sup>157</sup> Vgl. ebd. S. XVI.

<sup>158</sup> [...] *mulier sui corporis potestatem non habet sed vir similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet sed mulier* [...] vgl. Biblia Sacra Vulgata, Epitula ad Corinthos I 7,4.

es aber auch, innerhalb der Ehe enthaltsam zu leben. Die Ehe ist demnach nicht nur ein Gut, weil Kinder gezeugt werden, *sed propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu societatem*<sup>159</sup>, d. h. Gemeinschaft ohne sexuelle Aktivität. Wenn die Ehe - abgesehen von der sittlich wertvolleren Form des Zusammenlebens - gebrochen werden sollte, wird gegen den Ehevertrag verstoßen und damit eine rein juristische Seite der *fides* sichtbar<sup>160</sup>. Die *fides* der beiden Partner trägt hier deutliche Zeichen einer vertraglich-rechtlichen Implikation. Aufgabe der *fides* ist es also: *illa concupiscentia redacta ad legitimum uniculum non deformis et dissoluta fluitaret habens de se ipsa irrefrenabilem carnis infirmitatem, de nuptiis autem indissolubilem fidei societatem [...]*.<sup>161</sup> Treu in der Ehe zu sein, bedeutet für Augustinus neben sexueller Aktivität zum Zweck der Zeugung von Nachkommenschaft auch des anderen Schwachheit durch das Gewähren von sexueller Befriedigung zu kompensieren bzw. aufzufangen, um sodann unerlaubten Geschlechtsverkehr zu vermeiden.<sup>162</sup> Die sexuelle Befriedigung wird somit zur wechselseitigen Pflicht der Partner bzw. konkretisiert dieselbe als vertraglichen Inhalt der *fides*.

Augustinus verbindet die Ehe und die darin vorgefundene Form der *fides* nicht nur eng mit der Vertragstreue, sondern ordnet sie auch in den Kontext der Güter ein, die den Menschen von Gott geschenkt sind. Die erste Klasse dieser Güter ist um ihrer selbst willen erstrebenswert. Als Beispiele nennt er Weisheit, Gesundheit und Freundschaft. In der zweiten Klasse sind die Güter nur mit Rücksicht auf ein bestimmtes Ziel notwendig. Hierzu zählt Augustinus: Gelehrsamkeit, Speise, Trank, Schlaf, Ehe und die geschlechtliche Begegnung. Den Nutzen der Verbindung zwischen Freundschaft und Ehe sieht er nicht in erster Linie in der Möglichkeit, eine Freundschaft (*amicitia*) der Ehepartner in die Ehe zu integrieren und der Verbindung damit einen neuen Beziehungswert zu geben, sondern im

---

<sup>159</sup> Vgl. Aurelius Augustinus: Augustine. De bono coniugali, 2001, S. 6. *sondern gerade auch wegen der von Natur aus gegebenen Gemeinschaft bei verschiedenem Geschlecht* Vgl. Aurelius Augustinus. Das Gut der Ehe, übertr. v. Anton Maxsein, 1949, S. 4.

<sup>160</sup> *Huius autem fidei violatio dicitur adulterium, cum vel propriae libidinis instinctu vel alienae consensu cum altero vel altera contra pacum coniugale concumbitur. Atque ita frangitur fides [...]*. Vgl. Aurelius Augustinus: Augustine. De bono coniugali, 2001, S. 8. *Die Verletzung dieser Treue bezeichnet man als Ehebruch, wenn entweder durch Anreiz des eigenen Triebes oder durch Übereinstimmung mit einer fremden Leidenschaft, gegen den Ehevertrag der Geschlechtsakt mit einem anderen oder einer anderen vollzogen und so die Treue gebrochen wird.* Aurelius Augustinus. Das Gut der Ehe, übertr. v. Anton Maxsein, 1949, S. 5.

<sup>161</sup> Vgl. Aurelius Augustinus: Augustine. De bono coniugali, 2001, S. 12. *jene Begehrlichkeit in die rechte eheliche Fessel zu schlagen, dass sie nicht missgestaltet und ausschweifend sich herumtreibe; von sich aus hat sie die Schwäche zügellosen Fleisches, von der Ehe hingegen die Treue unauflöslicher Gemeinschaft.* Vgl. Aurelius Augustinus. Das Gut der Ehe, übertr. v. Anton Maxsein, 1949, S. 8.

<sup>162</sup> Aus diesem Grund sei der Entschluss zur dauernden Enthaltamkeit nur in Übereinstimmung mit dem Ehepartner möglich.

Zweck der Zeugung von Nachkommenschaft. Erst durch die Ehe erhalte nämlich die Fortpflanzung des Menschengeschlechts, in dem die freundschaftliche Gemeinschaft einen hohen sittlichen Wert besitzt, ihren Bestand.<sup>163</sup> Die Freundschaft wird hier von Augustinus als etwas expliziert, das um seiner selbst willen erstrebenswert ist und zumindest in *De bono conjugali* nicht als etwas, das in den vertraglich-rechtlichen Bereich der Ehe gehört.<sup>164</sup>

Abgesehen von der Definition der Ehe als Sexualgemeinschaft, sieht Augustinus, wie zuvor erwähnt, auch die Möglichkeit, innerhalb der Ehe keusch zu leben. Entweder machen sich beide Partner dieses Ziel gleichermaßen zu eigen oder einer der beiden entscheidet sich dafür und kann dadurch für sich selbst ein heiligeres Leben führen. Er stimmt der sexuellen Vereinigung nicht mehr wegen der eigenen Begierde zu, sondern wegen der Schwäche des anderen. Wenn sie beide in ihrer Haltung nicht gleich sind, wird der: *qui talis est non exactor, sed redditor debiti, servans in omnibus castam religiosamque concordiam*.<sup>165</sup> Derjenige, der in allem eine keusche und gottesfürchtige Eintracht wahrt, ist treu, indem er den anderen vor Ehebruch bewahrt. Die *concordias* wird durch den sexuellen Akt nicht sündig, sondern bleibt *castus et religiosus*. Es wäre nun interessant zu erfahren, ob die besprochene *fides* in einer Ehe, in der sich beide zu dieser *concordia* entschieden haben, überhaupt noch eine Funktion hat. Zu vermuten wäre – ohne detailliert auf die gesamte Ehekonzeption von Augustinus eingehen zu können –, dass die *fides* aufgrund der nunmehr fehlenden Vertragsinhalte (Zeugung von Nachkommenschaft und Bewahrung vor Ehebruch) in dieser Form nicht mehr gebraucht wird. Es mag aber sein, dass es auch bei Augustinus eine darüber hinausgehende *fides* gibt, die andere Funktionen einnimmt, bzw. sich vielleicht mehr auf das Verhältnis als Freundschaft bezieht.

*Fides* wird in *De bono conjugali* gezielt funktionalisiert, um den Fall der Unzucht und damit den Ehebruch auszuschließen. Wenn die Ehe demnach bei Augustinus und bei den Theologen, die sich das gesamte Mittelalter hindurch auf den Bischof von Hippo beziehen, als Sexualgemeinschaft definiert wird, verbleibt die Funktion der *fides* im Rahmen einer Festlegung auf den Ehe- als einzigen Sexualpartner.<sup>166</sup> Die erwünschte Wirkung der *fides*

---

<sup>163</sup> Vgl. Aurelius Augustinus. Das Gut der Ehe, übertr. v. Anton Maxsein, 1949, S. 14.

<sup>164</sup> Das soll allerdings nicht heißen, dass Augustinus die Möglichkeit der Freundschaft für die Ehe grundsätzlich ausgeschlossen hat.

<sup>165</sup> Vgl. Aurelius Augustinus: Augustine. De bono coniugali, 2001, S. 30.

<sup>166</sup> Wie schon angedeutet, muss bei Augustinus und bei den in der augustianischen Tradition stehenden Theologen der Sexualakt immer intentional auf die Zeugung von Nachkommenschaft (*proles*) oder auf die Verhinderung von Unzucht, d.h. Ehebruch ausgerichtet sein. Das Ausleben einer Sexualität außerhalb dieser beiden Zwecke ist nicht vorgesehen.

wird damit ausschließlich auf einen Bereich der Ehe reduziert und zur Sicherung von vertraglichen Leistungen verwendet.

## V.2 Hugo von Sankt Viktor

Die Theologie des Augustinus bleibt bis in die Frühscholastik und weit darüber hinaus einer der zentralen Bezugspunkte für die Theologen, die sich mit der Ehe auseinandersetzen. Auch Hugo von Sankt Viktor bezieht sich in seiner Schrift *De sacramentis christianae fidei* auf den Kirchenvater - und dezidiert auf dessen Abhandlung *De bono conjugali*. Dort reformuliert er den bei Augustinus aufgefundenen Zusammenhang zwischen Ehe - Paradies - Sünde und Zwecke der Ehe.

*Officium autem coniugii hoc est carnis commixtionem ante peccatum non ad remedium infirmitatis sed ad multiplicationem proles institutum esse. post peccatum autem idem ipsum ad remedium infirmitatis concessum beatus augustinus testatur his verbis dicens. Utriusque sexus infirmitas propendens in ruinam turpitudinis recte honestate nuptiarum excipitur ut quod sanis esset officium sit egrotis remedium.*<sup>167</sup>

Direkt an diesen Bezug anknüpfend rekurriert Hugo auf eine Gedankengang des Augustinus, in dem dieser innerhalb der Ehe, abgesehen von der Fortpflanzung und der Vermeidung von Unzucht, ein Gut konstatiert.

*Item in coniugio aliud esse et alterius rei sacramentum esse ipsum coniugium et aliud esse et alterius rei sacramentum esse ipsum coniugii officium. idem ipse in libro de bono conjugali testatur dicens. In coniugio aliquid boni esse videtur. non solum propter propagationem filiorum. sed etiam propter naturalem in diverso sexu societatem. Alioquin iam non diceretur coniugium in sensibus si vel*

---

<sup>167</sup> Vgl. Hugo von St. Viktor: Hugo de Sancto Victore. *De sacramentis Christianae fidei*, cura et studio Rainer Berndt SJ, Aschendorff 2008, S. 425f. Dass aber die Aufgabe der Ehe - das heißt die Vermischung des Fleisches vor der Sünde - nicht als Abhilfe für die Schwachheit, sonder zur Vervielfältigung der Nachkommenschaft eingesetzt, nach der Sünde aber eben dieselbe als Abhilfe für die Schwachheit zugestanden sei, bezeugt Augustinus mit diesen Worten, indem er sagt: „Die Schwachheit beider Geschlechter, die zum Untergang in Schändlichkeit hinneigt, wird in rechter Weise durch die Ehrbarkeit des Verheiratetseins aufgefangen, damit das, was für die Gesunden Aufgabe wäre, für die Kranken Abhilfe sei. Vgl. Hugo von St. Viktor: Hugo von Sankt Viktor. Über die Heiltümer des christlichen Glaubens, übers. v. Peter Knauer, 2010, S. 470f.

*amisissent filios vel non genuissent in quibus & si emarcuerit ardor carnis viget tamen ordo caritatis.*<sup>168</sup>

Hugo von Sankt Viktor scheint an dieser Stelle unsere Vermutung zu bestätigen, dass es bereits bei Augustinus eine Lebensgemeinschaft zwischen Eheleuten geben kann, die über die Sexualgemeinschaft hinausgeht. In einer solchen Beziehung sei die Ordnung der *caritas* (Nächstenliebe) tätig. Obwohl eine karitative Form der Liebe sicher nicht ohne Treue vorstellbar ist, wird dieselbe in *De bono conjugali* aber weder in Beziehungen explizit funktionalisiert, in denen Sexualität ausgelebt wird noch in asexuellen.

In der Nachfolge Yvos von Chartres und der Schule von Laon stehend entwickelt Hugo im Kontext der Schule von Sankt Viktor in Paris, deren Gründer Wilhelm von Champeaux ist<sup>169</sup>, dann aber auch eigene Vorstellungen zur Ehe. Im elften Kapitel des zweiten Buches (*De sacramentis christianae fidei*) bespricht er die Frage, wann eine Ehe zu bestehen beginnt. Im Hintergrund dieser Frage stehen zwei gegensätzliche Meinungen, die durch das Mittelalter hindurch verschiedentlich argumentiert wurden. In der Konsens-Theorie wird die Ehe durch die beidseitige Einwilligung der Partner gestiftet, in der Kopula-Theorie aber durch den ersten sexuellen Akt der Eheleute initiiert.<sup>170</sup> Hugo votiert eindeutig für die Konsens-Theorie<sup>171</sup> und entwickelt aus dieser Haltung eine Form der *fides*, die nicht auf die Leistung eines Vertragsinhaltes reduziert werden kann. Bereits bei der Verlobung der beiden Partner sei eine *fides* vorhanden, die dem noch folgenden ehelichen Konsens vorausgeht:

---

<sup>168</sup> Vgl. Hugo von St. Viktor: Hugo de Sancto Victore. *De sacramentis Christianae fidei, cura et studio Rainer Berndt SJ, Aschendorff 2008, S. 426. Dass des weiteren in der Ehe die Ehe selbst das eine sei und Heilium sei für eine zweite Sache, und eben die Aufgabe der Ehe etwas anderes sei und Heilium für eine zweite Sache, bezeugt eben derselbe im Buch über das eheliche Gut, indem er sagt: „Es scheint in der Ehe etwas an Gutem zu sein nicht nur wegen der Fortpflanzung in Kindern, sondern auch wegen der natürlichen Gemeinschaft im verschiedenen Geschlecht. Sonst würde man bei Greisen nicht von Ehe sprechen, wenn sie entweder die Kinder verloren oder nicht gezeugt hätten; bei ihnen ist, auch wenn die Hitze des Fleisches dahingewelkt ist, doch die Ordnung der Caritas kräftig.* Vgl. Hugo von St. Viktor: Hugo von Sankt Viktor. Über die Heiltümer des christlichen Glaubens, übers. v. Peter Knauer, 2010, S. 470f.

<sup>169</sup> Vgl. Allard, Henri A. J.: Die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft nach Hugo von St. Viktor, 1963, S. 23.

<sup>170</sup> »Ein zweites Problem für die Frühscholstik ist der Symbolwert der Ehe. Die Schwierigkeit, das Verhältnis Christi und seiner Kirche auf die nicht-vollzogene Ehe anzuwenden, war Anlass für das Entstehen der zwei entgegengesetzten Theorien: die Kopula-Theorie und die Konsens-Theorie.« Vgl. ebd. S. 59 und S. 59f zur Vertiefung.

<sup>171</sup> Vgl. Hugo von Sankt Viktor. Über die Heiltümer des christlichen Glaubens, übers. v. Peter Knauer, 2010, S. 470f.

*Si enim a prima desponsationis fide coniugium incipit. cum fides desponsationis in promissione futuri consensus precedere videatur. quando coniugium ab hac fide initiari dicitur. proculdubito etiam ipsum matrimonii consensum anteire probatur.*<sup>172</sup>

Die von Hugo angesprochene *fides* bezieht sich als Versprechen direkt auf den zeitlich danach stehenden Konsens und kann insofern als Provisorium verstanden werden. Referenz ist zunächst nicht ein ehelicher Vertragsinhalt, der durch *fides* gewährleistet werden soll, sondern der Konsens, der bei Hugo eine Ehe konstituiert. Bevor die eigentliche Ehe geschlossen wird, wird das voreheliche Verhältnis durch die *fides pactionis* erhalten und sodann in der tatsächlichen Vermählung durch die *fides consensus* ersetzt.<sup>173</sup>

Von zentraler Bedeutung für das Verständnis der Ehekonzeption Hugos und damit auch für die darin vorhandene Funktionalisierung von *fides* ist die eben angesprochene Unterscheidung zwischen Konsens- und Kopula-Theorie. Die im Konsens geschlossene Ehe zeichnet sich durch die freiwillige Entscheidung beider Partner aus. Ausgenommen bleiben alle anderen Personen, die ein Interesse an den beteiligten Eheleuten oder an der Beziehung selbst haben könnten:

*Prima autem institutio duas tantum personas. id est patrem et matrem a contractu matrimonii exceptit. [...] Hec ergo societas coniugium est que federe sponsionis mutue consecratur. Quando uterque voluntaria promissione debitorem se facit alteri. ut deinceps neque ad alienam altero viunte societatem transeat. neque se ab illa que adinuicem constat societate disiungat.*<sup>174</sup>

---

<sup>172</sup> Hugo von St. Victor: Hugo de Sancto Victore. De sacramentis Christiane fidei, cura et studio Rainer Berndt SJ, Aschendorff 2008, S. 433. Wenn nämlich die Ehe von der Treue der ersten Verlobung beginnt, da es doch scheint, dass die Treue der Verlobung im Versprechen des künftigen Konsenses vorausgeht, ist zweifellos erwiesen, dass, wenn man sagt, die Ehe nehme von dieser Treue ihren Anfang, sie auch dem Konsens der Ehe selbst vorausgeht. Vgl. Hugo von Sankt Viktor. Über die Heiltümer des christlichen Glaubens, übers. v. Peter Knauer, 2010, S. 478f.

<sup>173</sup> Hugo von St. Viktor übernimmt die Unterscheidung zwischen *fides pactionis* und *fides consensus* von Yvo von Chartres. Vgl. Allard, Henri A.J.: Die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft nach Hugo von St. Viktor, 1963, S. 41.

<sup>174</sup> Hugo von St. Victor: Hugo de Sancto Victore. De sacramentis Christiane fidei, cura et studio Rainer Berndt SJ, Aschendorff 2008, S. 428, 430. Die erste Einsetzung aber hat nur zwei Personen, das heißt, Vater und Mutter, vom Ehevertrag ausgenommen [...] Diese Gemeinschaft der Gatten also ist es, die durch den Bund gegenseitigen Versprechens geweiht wird, wann ein jeder von beiden in einem freiwilligen Versprechen sich für den anderen zum Schuldner macht, so dass er daraufhin, solange der andere lebt, weder zu einer anderen Gemeinschaft übergehen noch sich von derjenigen, die zueinander besteht, trennen darf. Vgl. Hugo von St. Viktor. Über die Heiltümer des christlichen Glaubens, übers. v. Peter Knauer, 2010, S. 473, 475-476.

Aus dieser Definition ergibt sich aber ein Problem, das in Zusammenhang mit der Fähigkeit bzw. Unfähigkeit der Ehe besteht, Heilsrealitäten abzubilden. Eine Ehe, die allein durch den Konsens der beiden beteiligten Partner geschlossen wurde und nicht in der sexuellen Vereinigung, ist nicht in der Lage symbolisch auf die Christus-Kirche- Gemeinschaft hinzuweisen. Damit hängt die Frage zusammen, inwiefern dann von einem *sacramentum*<sup>175</sup> gesprochen werden kann, d. h. von etwas, das als Heilsgeheimnis die von Gott ermöglichten Realitäten den Menschen vermittelt kann. Hugo löst dieses Problem, indem er zwischen Lebensgemeinschaft (*conjugium*) und Aufgabe (*officium*) unterscheidet: *conjugium est in foedere dilectionis, conjugii officium est in generatione prolis.*<sup>176</sup> Die Ehe besteht demnach zunächst im Bündnis der Nächstenliebe und kann damit als reine Lebensgemeinschaft das Verhältnis zwischen Gott und Seele abbilden. Wenn der Dienst der Lebensgemeinschaft in der Zeugung von Nachkommenschaft hinzukommt, wird zudem das Verhältnis Christus-Kirche symbolisiert.

Die oben erwähnten *fides pactionis* und *fides consensus* werden zunächst nur auf die Ehe als *conjugium* bezogen, zu dem das *officium* hinzutreten kann, aber nicht muss. Wenn das Kennzeichen des Ehekonsens bei Hugo als freiwilliger Willensakt<sup>177</sup> beschrieben wird, der eine Entscheidung für die Dauer des Lebens beinhaltet, so kann hier eine Form von *fides* festgestellt werden, die eindeutig auf das Verhältnis bezogen ist und auf den Fortbestand desselben hin funktionalisiert wird. Innerhalb der Lebensgemeinschaft ohne *officium* spricht Hugo ähnlich wie Augustinus (*caritas*) von einer fürsorglichen Liebe (*dilectio*), die auch als Nächstenliebe gefasst werden kann. In eine ähnliche Richtung verweist eine der möglichen Übersetzungen des eng mit dem Substantiv *dilectio* verwandten Adjektivs *dilectus* mit „treu ergeben“.<sup>178</sup> Die Lebensgemeinschaft zeichnet sich also durch eine Form der Liebe aus, die durchaus im engen Zusammenhang mit einer treuen Haltung gegenüber dem Partner steht.

---

<sup>175</sup> Die Ehe als *sacramentum* d.h. als Abbildung des Verhältnisses zwischen Gott und der Seele ist für Hugo Argument für die Eigenart der Ehe. Wenn in der Lebensgemeinschaft zwischen den Eheleuten auf das *officium* verzichtet wird, so stellt sich nämlich die Frage, was dieselbe noch von der Gemeinschaft zwischen Menschen gleichen Geschlechts unterscheidet. Das Verhältnis zwischen Gott und der Seele wird durch die Differenzschemata von Höher und Niedriger, von Stärke und Schwäche beschrieben. Deshalb kann es unmöglich durch eine Beziehung *inter pares* abgebildet werden. Vgl. Allard, Henri A.J.: Die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft nach Hugo von St. Viktor, 1963, S. 60-61.

<sup>176</sup> Vgl. Hugo von St. Viktor: L'œuvre de HUGUES DE SAINT-VICTOR 2, 2000, S. 246.

<sup>177</sup> Vgl. Allard, Henri A.J.: Die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft nach Hugo von St. Viktor. 1963, S. 45. Zum freiwilligen Willensakt und zur bis zum Tod eines Partners andauernden Lebensgemeinschaft vgl. auch das im Fließtext auf dieser Seite erwähnte Zitat.

<sup>178</sup> Vgl. Habel, Edwin/ Gröbel, Friedrich: Mittellateinisches Glossar, 2008, Sp. 112.

Davon zu unterscheiden ist auch bei Hugo die *fides* als Teil der augustiniischen *bonae: sacramentum, proles* und eben *fides*. Im Rahmen der Lebensgemeinschaft mit *officium* bezeichnet *fides* wie bei Augustinus so auch bei Hugo die Gewährleistung eines Vertragsinhaltes:

»Tria sunt principaliter bona coniugii que coniugium comitantur. fides. spes prolis. sacramentum. In fides attenditur. ne preter vinculum coniugale cum altera vel altero concumbatur.«<sup>179</sup>

Je nachdem, was in einer Ehe verwirklicht ist, ob es sich daher um ein *conjugium sine officium* oder um ein *conjugium cum officium* handelt, bestimmt, welche Funktion die *fides* einnimmt. Eine wechselseitige Integration der beiden Vorstellungen in einer Ehe ist für den nachparadiesischen Zustand bei Hugo ausgeschlossen. Allein in der Paradiesehe war es möglich, dass die Fortpflanzung innerhalb des Ehebandes zum Ausdruck gegenseitiger Liebe wurde.<sup>180</sup> Nach dem Sündenfall aber ist der Geschlechtsverkehr ohne Sünde unmöglich, was nach Allard einen Riss zwischen Leiblichem und Geistlichem impliziert. Nunmehr sei es nicht mehr möglich »die leibliche Sphäre in der Ehe aufs neue in eine harmonische Ganzheit aufzunehmen und zu erheben.«<sup>181</sup>

Hugo von Sankt Viktor möchte diejenigen Ansätze des Augustinus verstärken, in denen die Ehe über das Zeugen von Nachkommenschaft und das Vermeiden von Unzucht hinausgeht. Dies gelingt ihm allerdings nur mit dem Verweis auf eine Lebensgemeinschaft, in der das Ausleben von Sexualität ausgeschlossen ist. Eine Verbindung zwischen Lebensgemeinschaft mit *officium* und der *dilectio* scheint damit zunächst nicht möglich zu sein. In Bezug auf die *fides* bedeutet das: Wenn die Eheleute in ihren Konsens das *officium* inkludieren, wird die *fides* nurmehr als Gewährleistung eines Vertragsinhaltes gebraucht. Mit Allard kann man deswegen ergänzen, dass die eheliche *fides* - verstanden als *bonum* - nur dann in der Ehe verwirklicht wird, wenn das *officium* mit der Lebensgemeinschaft

---

<sup>179</sup> Hugo von St. Victor: Hugo de Sancto Victore. De sacramentis Christiane fidei, cura et sudio Rainer Berndt SJ, Aschendorff 2008, S. 441. *Es sind hauptsächlich drei Güter der Ehe, welche die Ehe begleiten: Treue, Hoffnung auf Nachkommenschaft, Heilium. Bei der Treue achtet man darauf, dass man nicht am Eheband vorbei mit einer oder einem anderen zusammen schläft.* Vgl. Hugo von St. Viktor. Über die Heiltümer des christlichen Glaubens, übers. v. Peter Knauer, 2010, S. 487.

<sup>180</sup> Vgl. Allard, Henri A.J.: Die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft nach Hugo von St. Viktor, 1963, S. 50.

<sup>181</sup> Vgl. ebd., S. 51.

verbunden ist.<sup>182</sup> Die gegenseitige Liebe (*dilectio mutua*) ist Initiator und Aufgabe, sowohl derjenigen Ehen, die das *officium* enthalten, als auch derjenigen, die die Aufgabe ausschließen. Das heißt auch, dass der Geschlechtsverkehr zum Zweck der Fortpflanzung mit der inneren Haltung kompatibel ist, die aus der *dilectio mutua* resultiert. Hugo selbst beschreibt diese Haltung mit einem Zitat aus dem Matthäusevangelium: *diliges proximum tuum sicut te ipsum*<sup>183</sup> und schließt die Erklärung an, dass jeder dem anderen das sein soll, was er für sich selbst ist. Bei der Integration der sexuellen Aktivität in die Lebensgemeinschaft müsse allerdings stets darauf geachtet werden, dass die innere Ruhe nicht zerrüttet werde.<sup>184</sup>

Hugo gibt demnach der Ehe eindeutig einen Wert, der mehr sozial (*dilectio*, Fürsorge oder Nächstenliebe) orientiert ist. Wichtigstes Argument für die Lebensgemeinschaft zwischen Menschen verschiedenen Geschlechts ist allerdings nicht die Beziehung an sich, sondern die Darstellung des Verhältnisses Gott-Seele. Grund für die Ehe stellt dann ihr sakramentaler Charakter dar und nicht in erster Linie das Soziale. Die volle Integration des Sexuellen in die Ehe scheitert immer wieder an dem sündhaften Wesen der Begierde, ohne die der Akt unmöglich erscheint. Die ideale Form einer Ehe findet Hugo in der Beziehung zwischen Joseph und Maria. Hier ist alles auf ideale Art und Weise verwirklicht. Sowohl die *dilectio mutua* ist vorhanden, in der das Verhältnis abgebildet wird, das zwischen Gott und der Seele besteht, als auch das *officium* ist in die Ehe integriert, die das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche abbildet. Bei Maria bewirkt demgemäß die Integration der Aufgabe (*officium*) nicht das Fallen in Sünde bzw. den Verlust der Jungfräulichkeit, sondern sie bewahrt ihre Reinheit und bleibt daher unbefleckt und ideales Vorbild.

Zwar kann man bei Hugo von Sankt Viktor die Tendenz erkennen, die soziale Dimension der Ehe durch das Betonen der gegenseitigen Liebe herauszustellen und das nicht zuletzt auch durch die *fides pactionis* und die *fides consensus*, trotzdem wird die Funktion der *fides* nicht explizit als im Zusammenhang mit der Lebensgemeinschaft stehend genannt, sondern wie bei Augustinus den drei *bona* zugerechnet und verbleibt demnach im rechtlichen Rahmen eines Vertragsverhältnisses. Diese Feststellung soll allerdings nicht ausschließen, dass Hugo eine eher soziale Funktionalisierung von *fides* für die Ehe als

---

<sup>182</sup> Vgl. ebd., S. 71.

<sup>183</sup> Biblia Sacra Vulgata, Evangelium Secundum Mattheum 22,39.

<sup>184</sup> Vgl. Allard, Henri A.J.: Die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft nach Hugo von St. Viktor, 1963, S. 68. Was Allard bzw. Hugo mit der inneren Ruhe konkret meint bleibt unklar.

Lebensgemeinschaft, d. h. im Sinne der *dilectio mutua* wünschte.<sup>185</sup> Wie gezeigt wurde, gibt es in den Schriften Hugos durchaus Anhaltspunkte für eine solche Vermutung.

### V.3 Albertus Magnus und Thomas von Aquin

Albertus Magnus und sein Schüler Thomas von Aquin schließen sich der Auffassung Hugos von Sankt Viktor, die im Konstatieren zweier Formen der Ehe (*coniugium sine officium* und *coniugium cum officium*) kulminiert nicht an. Ihre jeweilige Ehelehre steht im Widerspruch zu derjenigen Hugos, weil sie das Geschlechtliche als das eigentliche und spezifische Element der Ehe identifizieren.<sup>186</sup> Hugo sieht demgegenüber das Wesentliche der Ehe in der Lebensgemeinschaft verwirklicht in der das Ausleben der Sexualität ausgeschlossen ist und daher nur von einer *unio animorum* der Partner gesprochen werden kann.

Die Konzeptionen von Albertus und Thomas sind zeitlich deutlich später, d. h. rund hundert Jahre nach Hugo einzuordnen und damit auch jünger als die drei Texte des höfisch-literarischen Diskurses. Ziel ist es die weitere Genese der Ehevorstellungen mit ihren sowohl affirmativen als auch subversiven Implikationen im klerikal-theologischen Diskurs in wenigen Strichen nachzuzeichnen, um die unterschiedlichen Positionen ins Profil treten zu lassen.

Albertus baut im Gegensatz zu Hugo sein Ehekonzept von unten nach oben auf und beginnt seine Definition, die stark durch die Rezeption der aristotelischen Schriften beeinflusst ist, indem er das biologische Ziel also das Zeugen von Nachkommenschaft (*proles*) als Grundlage der Ehe identifiziert. Wie das Tier erhält der Mensch die Gattung durch das fortlaufende Zeugen von Nachkommenschaft. Daher ist die Ehe insofern zunächst ein *officium naturae*.<sup>187</sup> Der Unterschied der Verhältnisse *homo - homo* und *animal - animal* ergebe sich bei Albertus – so Brandl – aus der Artnatur des Menschen (*fides - unio animorum*), durch die die Ehe von einer sinnlich- animalischen Verbindung (*proles - unio corporum*) differenziert werden könne. In seiner Artnatur gefasst, wird die Ehe des Menschen sodann Liebes- und Lebensgemeinschaft. Wenn der Mensch aber zunächst nur

---

<sup>185</sup> Bumke beobachtet einen Prozess innerhalb der Kirche in dem Hugo eine Extremposition einnimmt und der sich erst wirklich in der Hochscholastik bei Albertus Magnus durchzusetzen beginnt. *In solchen Aussagen deutete sich an, dass die Kirche von der Auffassung der Ehe als einer Geschlechtsgenossenschaft zur Erzeugung von Kindern und zur Vermeidung von Unzucht allmählich abrückte.* Vgl. Bumke, Joachim: Höfische Kultur, 2005, S. 347.

<sup>186</sup> Vgl. Brandl, Leopold: Die Sexualethik des Heiligen Albertus Magnus, 1955, S. 117. Allerdings reduzieren weder Albertus noch Thomas die Ehe auf das Geschlechtliche.

<sup>187</sup> Vgl. Brandl, Leopold: Die Sexualethik des Heiligen Albertus Magnus, 1955, S. 118 und 126f.

als Gattungswesen definiert wird, ist die Ehe Verhältnis von *animal* zu *animal*.<sup>188</sup> Erst in seiner Bestimmung als Artwesen, kann von einem Verhältnis zwischen Menschen gesprochen werden. Weil aber Albertus die Definition des Menschen als Gattungswesen gegenüber der als Artwesen priorisiert, ist der Hauptzweck der Ehe die Fortpflanzung.

Die Ehe wird gleichwohl bei Albertus als auch bei Aristoteles nicht nur als *officium naturae* bestimmt, sondern auch als *officium civile*. Der Mensch wird darin als zur Gemeinschaft bestimmtes Wesen verstanden. Zweck der Ehe ist dann die häusliche Gemeinschaft und die gegenseitige Fürsorge. Der Innenraum der Hausgemeinschaft kann durch eine Freundschaftsliebe zwischen Mann und Frau ausgefüllt werden. Allerdings ist die Freundschaftsliebe weniger etwas, das um seiner selbst Willen erstrebenswert erscheint oder das im Sinne einer personalen Liebesgemeinschaft verstanden werden kann. Grund ist vielmehr die Wahrung der Funktionen: Zeugung von Nachkommenschaft und eine funktionierenden Hausgemeinschaft.<sup>189</sup>

Ein wichtiger Unterschied im Verhältnis zu der Ehekonzeption Hugos von Sankt Viktor ist die Integration der beiden Eheformen Hugos in eine Eheform durch Albertus. Wenn bei Hugo die *fides* im Rahmen der Ehe mit *officium* eine rein vertragsrechtliche Funktion hat und in der Ehe ohne *officium* eine Seite von *fides* sichtbar wird, die sich als *caritas* darstellt und soziale Implikationen andeutet, so gewinnt *fides* bei Albertus durch die Verbindung der beiden Formen eine neue Bedeutungsebene. In seinen Sentenzen beschreibt er im Unterschied zu Augustinus nicht das, was *fides* als Gewährleistung des Vertragsinhaltes negativ ausschließt (andere Sexualpartner), sondern das, was durch *fides* positiv eingeschlossen wird. In Referenz auf *Epistulam ad Corinthos I (7,2)* nenne er – so Brandl<sup>190</sup> – die *solutio debiti* und das *subservire invicem obsequio corporis*<sup>191</sup> als Wirkungen von *fides*. Treue ist damit nicht nur auf die Verhinderung von außerehelichem Geschlechtsverkehr bezogen und d.h. darauf, was nicht getan werden darf, sondern auch auf die innerhalb der Ehe zu leistenden Pflichten also darauf, was getan werden soll.

Bei der Behandlung der Ehegüter in seinem Werk *Summa de sacramentis* und in den eben angesprochenen Sentenzen stellt Albertus aber auch fest, dass die beiden an der Ehe

---

<sup>188</sup> Vgl. ebd., S. 112.

<sup>189</sup> Vgl. ebd., S. 132f. »Andererseits aber wird man sich hüten müssen, die aristotelische *amicitia coniugalis* im Sinne einer personalen Liebesgemeinschaft zu interpretieren. Aristoteles leitet die Entstehung aller Gemeinschaften von Nützlichkeitseffekt ab.«

<sup>190</sup> Vgl. ebd. S., 152f.

<sup>191</sup> Vgl. Albertus.Magnus: IV. Sent. D. 31, a. 9 contra 3 u. sol. (30,237f.).

beteiligten Seelen eine Verbindung innigster Liebe eingehen und sich diese nach außen als *fides* (*ex unione animorum est consequens fides*)<sup>192</sup> präsentiert.<sup>193</sup> Neben der Gewährleistung der ehelichen Keuschheit erfüllt damit *fides* eine Funktion, die auf die Gemeinschaft der Partner selbst hin orientiert ist. Brandl meint sogar, dass die *fides*, die sich in der ehelichen Keuschheit, also vor allem in der ehelichen Ausschließlichkeit (*unitas*) äußere, nur der äußere und sichtbare Ausdruck einer tieferen Seelengemeinschaft sei. Entsprechend identifiziert er einen Konnex zwischen »sittliche[r] Tat, welche die Einheit der Gatten nach außen schützt und bewahrt, und *unio animorum*, welche die Treuliebe der Gatten im ehelichen Innenraum [entfalte].«<sup>194</sup> Die nach außen hin wirkende Tat und die im Inneren wirkende *unio animorum* bilden für Albert somit den ganzen Inhalt des *bonum fidei*.

Thomas von Aquin schließt sich der Meinung von Albertus Magnus zur Priorität des Gattungsmäßigen gegenüber dem Artmäßigen an<sup>195</sup> und sieht daher die *fides* zunächst auch im Sinne Augustinus als die Sicherstellung der Leistung eines Vertragsinhaltes. Weil aber auch Thomas von Aquin die beiden Formen der Ehe Hugos von Sankt Viktor in einer Form integriert, ergeben sich bei ihm Inhalte, die auf die Ehe als personale Liebesgemeinschaft schließen lassen. In Rückgriff auf Aristoteles spricht Thomas von einer *amicitia*, die im Verhältnis zwischen Mann und Frau in besonderer Weise betrachtet werden kann: *inter virum et mulierem maxima amicitia esse videtur*.<sup>196</sup> Die Einigung zwischen den Eheleuten sei - so Thomas - nur durch eine wechselseitige Liebe möglich: *unio inter eos non potest esse, nisi sit mutua amatio*.<sup>197</sup> Fuchs interpretiert *mutua amatio* als die seelische Verbundenheit der Freundschaft und ermöglicht damit eine Verbindung zwischen Hugos Eheform *sine officium* und der Auffassung von Albertus und Thomas. Alle drei sehen die Ehe entweder ausschließlich (Hugo) oder auch als *unio animorum* und damit nicht oder nicht nur als *unio carnis*.

Durch das was über die Ehe als Sexualgemeinschaft hinausgeht - davon sind bereits bei Augustinus Ansätze zu finden - wird insbesondere bei Albertus die *fides* zu einem auf die Lebensgemeinschaft gerichteten Wert und verbleibt nicht nur im Rahmen des im wesentlichen nach außen hin gerichteten *bonum coniugalis* des Bischofs von Hippo.

---

<sup>192</sup> Vgl. Albertus Magnus: IV. Sent. d. 31, a. 7 (30,236a).

<sup>193</sup> Vgl. Brandl, Leopold: Die Sexualethik des Heiligen Albertus Magnus, 1955, S. 158.

<sup>194</sup> Vgl. ebd., S. 167.

<sup>195</sup> Vgl. Fuchs, Josef: Die Ehe zwecklehre des hl. Thomas von Aquin, 1948, S. 426.

<sup>196</sup> Vgl. Thomas von Aquin: Thomas von Aquin. Summe gegen die Heiden, 1996, III 123 (S.204).

<sup>197</sup> Vgl. Thomas von Aquin: S. Thomae Aquinatis. Summa theologica, Quaest, XLVII, Art. IV.

Neben der nachgezeichneten Entwicklung der *fides* im Rahmen der jeweiligen Ehekonzeption bieten die Rezeption der Hugo'schen Ehedefinitionen eine interessante Perspektive auf das Fortbestehen oder Zerfallen der Gemeinschaft unter der Voraussetzung des Todes. In seiner Studie zur Sexualethik des Heiligen Albertus Magnus ergänzt Brandl seine Ausführungen zur Ehe als Seelengemeinschaft bei Albertus durch die Auffassung Bonaventuras. Demnach ist die Ehe weder eine *affectio animorum* noch eine *approximatio corporum*. Bonaventura definiert die Ehe im Sinne von Albertus und gegen Hugo als *coniunctio animorum in corporibus*<sup>198</sup> also als Verbindung der Seelen in den Körpern der Partner. Aus dem Gedanken Hugos, nach dem das Wesen der Ehe in der Verbindung zweier Seelen besteht, leitet Bonaventura die Zwangsläufigkeit ab, dass die Seelengemeinschaft bei Hugo unabhängig von Raum und Zeit über den Tod hinaus Bestand haben müsse. Im Gegensatz dazu wird die Ehe bei Bonaventura aber durch den Tod beider oder eines Partners beendet.<sup>199</sup> Diese Erkenntnis zum Fortbestehen der Ehe über den Tod hinaus bzw. die Beendigung durch den Tod mag im Anschluss an die Überlegungen zur *fides* zunächst erratisch wirken. Insbesondere aber in dem Teil der Arbeit in dem die Ehen aus den mittelhochdeutschen Erzählungen analysiert werden sollen, werden Haltungen sichtbar (Ênîte und Kriemhilt), die das Ende der Beziehung durch den Tod nicht akzeptieren bzw. sogar eine fortdauernde Seelengemeinschaft postulieren. Abzuwarten bleibt, ob die dargestellten differenten Meinungen zu Bestand oder Zerfall der Seelengemeinschaft Zugänge zu einem Verständnis der angedeuteten Vorstellung von Ehe im höfisch-literarischen Diskurs ermöglichen.

### **Resümee (*fides*: Klerikal-theologischer Spezialdiskurs)**

Insgesamt hat die Analyse des klerikal-theologischen Diskurses zur *fides* gezeigt, dass die Aktualisierung der jeweiligen Bedeutung von *fides* (als Gewährleistung eines Vertragsinhaltes oder als Wert einer Lebensgemeinschaft) stark von der Definition der Ehe abhängt.

Im klerikal-theologischen Diskurs nimmt die Diskussion um die Ehe als Sexualgemeinschaft eine vorrangige und prägende Stellung ein. Das größte Problem darin scheint die Sünde zu sein und nicht die Bewährung eines auf Dauerhaftigkeit angelegten

---

<sup>198</sup> Vgl. Bonaventura: IV. Sent. d. 27, a. 1, q. 1 concl. (4,676b). Vgl. Brandl, Leopold: Die Sexualethik des Heiligen Albertus Magnus, 1955, S. 160.

<sup>199</sup> Vgl. ebd., S. 154.

zwischenmenschlichen Verhältnisses, das sich als Lebensgemeinschaft darstellt. Sobald also die Ehe nur Sexualgemeinschaft ist, ist die *fides* in der Regel ausschließlich Schutz vor Sünde durch Festlegung auf einen Partner. Der Gegenstand gehört in diesem Falle eher in den Bereich der Moraltheologie oder ist gar ein juristisches Problem, was zugleich impliziert, dass wir es nicht mit einem vorwiegend sozialen Phänomen zu tun haben.

Damit wäre eine erste Abgrenzung gewonnen. Wenn der klerikal-theologische Diskurs bei seiner Behandlung der ehelichen Treue die Ehe ausschließlich als Sexualgemeinschaft fokussiert, ist *fides* nurmehr Gewährleistung eines Vertragsinhaltes. Natürlich ist auch eine Sexualgemeinschaft nur im Rahmen des Sozialen denkbar. Es geht aber hier nicht um die Elemente einer Beziehung, sondern um die Vermeidung einer Tat, die dem Menschen das Heil unzugänglich macht. Mit anderen Worten ist es in der Ehe - verstanden als Sexualgemeinschaft - nicht Aufgabe der *fides*, soziale Komplexität zu reduzieren, sondern Sünde zum Zwecke der Heilszueignung auszuschalten oder auf ein erträgliches Maß zu mindern.<sup>200</sup>

Diese erste Abgrenzung ist bei allen analysierten Ehekonzepten zu finden und nimmt eine zentrale Rolle ein. Dennoch können bereits bei Augustinus Ansätze identifiziert werden, die in der Ehe mehr sehen als eine Gemeinschaft deren ausschließlicher Zweck das Zeugen von Nachkommenschaft ist. Bei Hugo von Sankt Viktor wird eine strikte Trennung zwischen einer Eheform mit *officium* und einer ohne *officium* vorgenommen. Mit *officium* ist *fides* im Sinne des *bonum* bei Augustinus das Mittel um Unzucht zu verhindern. Ohne *officium* allerdings wird die Ehe von *caritas* oder *dilectio* geprägt, beides Formen der Liebe, die im besonderen Maß auf das Gegenüber ausgerichtet sind. Albertus integriert sodann die beiden Formen Hugos in einer Ehe. Deutlich tritt neben die bekannte Bedeutung von *fides* dann aber auch eine Form die auf die Ehe als Seelengemeinschaft verweist. Für Albertus ist die vertragsrechtliche Form der *fides* nur äußerer Ausdruck der inneren Gemeinschaft, die zwei Seelen miteinander verbindet. Thomas von Aquin führt diesen Ansatz fort und ergänzt in Referenz auf Aristoteles sein Ehekonzept durch die *amicitia* und erklärt, dass man zwischen Mann und Frau eine bedeutende Ausbildung derselben erkennen könne.

Die Aufforderung Gottes an den Menschen im bereits erwähnten Zitat aus der Genesis: *crescite et multiplicamini et replete terram [...]*<sup>201</sup> wird von den Frühscholastikern als

---

<sup>200</sup> Der Sexualakt zum Zweck der Vermeidung von Ehebruch wird von Augustinus als lässliche Sünde betrachtet.

<sup>201</sup> Vgl. Biblia Sacra Vulgata, Genesis 1,28.

Grund dafür gedeutet, warum es über jenen Gott einen Vers zuvor heißt: *masculum et feminam creavit eos*. Die Geschlechtlichkeit wird prinzipiell deswegen geschaffen, weil es das Ziel Gottes ist die Erde mit Menschen zu füllen und nicht, um eine besondere Form der Beziehung durch unterschiedliches Geschlecht zu ermöglichen. Weil der Mensch sich aber im Sündenfall von Gott abwendet, erhält die Ehe einen zweiten Zweck. Sie ist nunmehr sowohl auf die Zeugung von Nachkommenschaft ausgerichtet, als auch auf die Vermeidung von Unzucht. Der menschliche Geist steht fortan unter der permanenten Bedrohung des durch die Sünde korrumpierten Fleisches. Durch ihn hat die Sünde je aktuellen Zugriff auf den Menschen und in Gestalt der Erbsünde bemächtigt sie sich von Beginn des Lebens eines jeden Menschen.<sup>202</sup> Eine Möglichkeit dieser existenziellen Gefahr zu entkommen bietet Gott dem Menschen in der Ehe, die durch die Güter der Ehe (*fides, proles, sacramentum*) zum Heilmittel wird. Der Mensch in seiner Existenz als Geschöpf und d.h. als leibliches Wesen und seine Geschlechtlichkeit werden in der Frühscholastik nicht als Möglichkeiten intersubjektiver und personaler Beziehungen gedeutet, sondern als durch die Sünde infiziert und daher des Heiles bedürftig.<sup>203</sup>

Wie gezeigt wurde, dominiert diese Perspektive, das was im klerikal-theologischen Diskurs über den Menschen, die Ehe und die *triuwe* sag- und wissbar ist. In der Schule von Laon, bei Walter von Mortagne und am deutlichsten bei Hugo von Sankt Viktor<sup>204</sup> wird diese Monophonie durchbrochen. Man vermag hier ein Bewusstsein davon zu erkennen, dass die Ehe mehr ist als bloße Sexualgemeinschaft, sondern persönliche Dimensionen impliziert. Hugo ist es allerdings nicht möglich seine Erkenntnis von der Ehe als Lebens- bzw. Liebesgemeinschaft und damit eine »sensitiv-leibliche Schicht ehelicher Liebe« integrativ zu behandeln.<sup>205</sup> Hier wäre sodann das Vorhandensein einer *fides* denkbar, die auf die Beziehung hin funktionalisiert wird. Die Ehe als Lebens- und Liebesgemeinschaft ist bei Hugo aber ausschließlich in einer Ehe denkbar, in der sich beide Partner gegen das Ausleben der Sexualität entschieden haben. In der Ausformung dieses Gedanken folgt Hugo – so Zeimentz – Augustinus, indem »sie den Verzicht auf den Ehevollzug zum Maßstab erheben, an dem sich Reife und Vollkommenheit der Liebe der Gatten bemessen.«<sup>206</sup>

---

<sup>202</sup> Vgl. Zeimentz, Heinz: Ehe nach der Lehre der Frühscholastik, 1973, S. 98.

<sup>203</sup> Vgl. ebd., S. 99.

<sup>204</sup> Vgl. ebd., S. 209.

<sup>205</sup> Vgl. ebd., S. 196.

<sup>206</sup> Vgl. ebd.

In seinem *Exkurs über Treue und Dankbarkeit* spricht Georg Simmel von zwei unterschiedlichen Formen der Treue und bestimmt damit gleichzeitig seinen Untersuchungsgegenstand:

»Es versteht sich von selbst, dass ich hier immer nur von der Treue als einer rein seelischen, von innen her wirksamen Verfassung spreche, nicht von einem rein äußeren Verhalten, wie z.B. innerhalb der Ehe der juristische Begriff der Treue überhaupt nichts Positives, sondern nur das Nicht-Statffinden der Untreue bedeutet.«<sup>207</sup>

Simmel differenziert deutlich zwischen der Treue, die sich allein durch das Ausbleiben von Untreue auswirkt (*fides* bei Augustinus) und derjenigen, die er als innere Verfassung beschreibt und damit ethisch konnotiert. Zunächst lässt sich daraus nicht direkt der festgestellte Unterscheid zwischen einer juristischen und einer sozialen Orientierung entwickeln. Vielmehr wird die Treue als rechtliche Größe mit einer ethischen verglichen. Die Treue als »von innen her wirksame Verfassung« ist bei Simmel aber immer im besonderen Maße sozial ausgerichtet bzw. nicht möglich ohne den *socius*. Mit Simmel kann aus soziologischer Perspektive die rein rechtliche Seite des *fides*-Begriffes beschrieben werden, sowie auch die Treue, die als ethische Haltung wesentlich sozial ausgerichtet ist.

Die unterschiedlichen Grundlagen der Treue stellt Jan-Dirk Müller auch für den mittelhochdeutschen Begriff der *triuwe* fest:

»Festigkeit und Vertrauenswürdigkeit [damit meint Müller *triuwe*] werden dabei in der Regel in Bezug auf einen anderen gedacht, an den man durch eine Abmachung, ein Versprechen, eine besondere Verpflichtung gebunden ist. Die Verpflichtung kann rechtliche oder soziale Grundlagen haben (...)«<sup>208</sup>

Unabhängig davon, ob die Verpflichtung rechtliche oder soziale Grundlagen hat, ist sie auf einen anderen Menschen ausgerichtet und damit Teil des Sozialen. Mit Müller soll deswegen nochmals darauf hingewiesen werden, dass es hier nicht darum geht eine rein rechtliche gegenüber einer ausschließlich sozialen Sphäre der Treue abzugrenzen bzw. zu

---

<sup>207</sup> Vgl. Simmel, Georg: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 1922, S. 439.

<sup>208</sup> Vgl. Müller, Jan-Dirk: *Was heißt eigentlich triuwe in Wolframs von Eschenbach „Parzival“?*, 2015, S. 313f.

behaupten. Deutlich wurde aber, dass es eine Treue (Simmel) und eine *fides* (Augustinus) gibt, die nicht direkt funktional auf das soziale Verhältnis von Eheleuten rekurriert, sondern auf einen justiziablen Vertragsinhalt. Jan-Dir Müller sieht diese Unterscheidung in den differenten Grundlagen der Verpflichtung und bestätigt damit auch für den *triuwe*-Begriff eine rechtliche und eine soziale Dimension.

Die Funktionalisierung von *fides* im vertragsrechtlichen Sinne sollte daher nicht den Blick darauf verstellen, dass der mitunter monolithisch wirkende klerikal-theologische Diskurs von anderen Diskussionsbeiträgen durchzogen ist, die die Vermutung einer sozial konnotierte Form der *fides* bestätigen. Darin wird ein Interesse für die Ehe als Lebensgemeinschaft sichtbar und insofern eine Nähe zum höfisch-literarisch Diskurs mit seinen sozialen Implikationen deutlich.

## **VI. *Triuwe*: höfisch-literarischer Interdiskurs**

### **VI.1 Theoretische Grundlage: Niklas Luhmann und Georg Simmel**

Die folgende soziologische Analyse mag zunächst irritieren, weil der höfisch-literarische Interdiskurs hier nicht direkt besprochen, sondern erst in Kapitel V mit dem *Nibelungenlied*, dem *Erec* und dem *Tristan* tatsächlich analysiert wird. Vor jener intensiven Auseinandersetzung steht das, was oben bereits als soziale Perspektivierung von *triuwe* bezeichnet wurde. Dementsprechend wird nunmehr mit Luhmann und Simmel das theoretische Instrumentarium erarbeitet, mit dem der höfisch-literarische Interdiskurs sodann dezidiert untersucht werden soll.

Wenn eine Beziehung zwischen zwei Menschen auf Dauer gestellt werden soll, kann unter verschiedenen Formen gewählt werden, die den Wunsch nach Kontinuität befriedigen. In einer komplexen Welt mit unzähligen Möglichkeiten des Handelns und Erwartens reduzieren Formen dieser Art soziale Komplexität und konzentrieren die Energien der teilnehmenden Menschen auf die je ausgewählte Relation bzw. auf den Anderen mit dem zusammen eine solche gewählt wurde. Dies geschieht durch das Gewähren und Empfangen von Vertrauen und Treue. Die angesprochenen Bindungen entwickeln sich nicht aus dem Nichts. Deswegen muss bereits eine Vorform da gewesen sein, aus dem die neuen Verhältnisse prozessual resultieren. Der Prozess bleibt auch nach der Entscheidung zur Form Grundprinzip des Vorganges, der erst mit dem Zerschneiden des Verhältnisses beendet wird. Für die fortlaufende Aufgradierung der Beziehung werden

Vertrauen und Treue benötigt und das nicht erst, nachdem sie auf eine offiziellere Ebene gehoben wurde, sondern schon bevor zwei Menschen eine der Kontinuitätsformen in Anspruch genommen haben. Kein Mensch wird sich zum Beispiel dazu entscheiden, eine Ehe einzugehen, wenn er nicht schon ein gewisses Maß an Vertrauen in den Anderen hat und ihn darin für treu hält.<sup>209</sup>

Der Gegenstand der vorliegenden Analyse ist die Funktion des Vertrauens und der Treue in sozialen Systemen, genauer gefasst im sozialen System der Partnerschaft zwischen Mann und Frau. Ziel ist es nicht, die Funktion von Vertrauen und Treue in der Ehe als gesamtgesellschaftliches Phänomen zu betrachten. Vielmehr soll der Untersuchungsbereich mit einem literaturwissenschaftlichen Interesse auf drei Partnerschaften aus der mittelhochdeutschen Epik begrenzt werden. So werden die Beziehungen von Kriemhilt und Sivrit, Erec und Enite, Isolde und Tristan nebeneinander gestellt und auf die jeweilige Funktion des Vertrauens hin analysiert. Betrachtet wird damit nicht etwas, das in der realhistorischen mittelalterlichen Gesellschaft zu finden ist, sondern die Reflexion der Literaturschaffenden um 1200. Wie im einleitenden Kapitel erwähnt, entstehen die Texte aus Reflexen, die in einer historisch tatsächlich vorhandenen Gesellschaft hervorgerufen werden. Allerdings bleiben direkte Rückschlüsse auf die Gegebenheiten unmöglich. Die Erkenntnis, dass es sich bei dem Untersuchungsgegenstand um einen fiktiven handelt, multipliziert die Komplexität der Diskussion, eröffnet aber auch eine interessante Dimension, die aus der Differenz von Literatur und Wirklichkeit hervorgeht. Bevor die erzählten Partnerschaften auf die Funktion des Vertrauens und der Treue hin erforscht werden, soll in einem ersten Schritt ein theoretisches Instrumentarium erarbeitet werden, das die Beschreibung von dem, was eine Partnerschaft ist, und von dem, was darin Vertrauen und Treue bedeuten, ermöglicht. Zu diesem Zweck werden die Beziehungen als soziale Systeme nach Niklas Luhmann beschrieben, um sodann das Vertrauen in diesen Systemen als Mechanismus zur Reduktion sozialer Komplexität funktional zu verorten. Den Abschluss der theoretischen Grundlagen bildet Georg Simmels Schrift „Exkurs über Treue und Dankbarkeit“, in der freilich noch nicht mit der Differenz von Umwelt und System operiert wird, die aber darum nicht weniger Perspektiven zum Thema Treue und Vertrauen eröffnet, welche bei Luhmann nicht oder nur am Rande vorhanden sind.

---

<sup>209</sup> Es wäre hier zu fragen inwiefern sich Freiwilligkeit bzw. Unfreiwilligkeit der Wahl auf das Vertrauen und die Treue im Verhältnis auswirkt (Bsp. Zwangsehe).

## **VI.1.1 Luhmann: Soziale Systeme/ Vertrauen: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität**

### *Soziale Systeme*

Luhmann entwirft in seinem Werk „Soziale Systeme“ eine Supertheorie und reklamiert damit zugleich einen universalistischen Geltungsanspruch für die von ihm aufgestellten Behauptungen. Die Theorie wird durch Leitdifferenzen, wie z. B. Umwelt und System ausgestaltet, die die Informationsverarbeitungsmöglichkeiten derselben steuern.<sup>210</sup> Dieser Anspruch muss nicht unbedingt mit Luhmann geteilt werden. Es genügt, in der Theorie eine von verschiedenen Deutungsmöglichkeiten des hier vorgestellten sozialen Phänomens zu sehen. Die Differenz von System und Umwelt ersetzt die traditionelle Differenz von Ganzem und Teil und bildet die Grundlage für das gesamte Luhmannsche Theoriegebäude. Alles Soziale differenziert sich in Systeme und Umwelt bzw. Umwelten. Ganz vereinfacht ausgedrückt bildet die Partnerschaft ein soziales System, indem sie sich von ihrer Umwelt durch aufeinander verweisende Strukturen und Erwartungshaltungen abgrenzt. Alles andere um das System Existierende ist Umwelt, wobei selbstverständlich auch andere soziale Systeme zur Umwelt des Systems gehören. Als Beispiele seien identische Systeme d.h. andere Partnerschaften oder differente Systeme wie Freundschaften o. Ä. genannt. Die hiermit in wenigen Strichen angedeutete Theorie muss nun weiter ausgeformt werden.

### **System und Funktion**

Die Ehe zählt zu den Systemen, die in der Lage sind, selbstreferentiell zu operieren. Diese Selbstbezüglichkeit kann in einem weiteren Schritt von einer Referenz auf die Umwelt unterschieden werden.<sup>211</sup> Damit bildet die doppelte Möglichkeit der Referenzialität ein erstes Charakteristikum des sozialen Systems Ehe.<sup>212</sup> Wie schon erwähnt stellt die Differenz von System und Umwelt die Leitdifferenz in der Theorie Luhmanns dar. Systeme sind strukturell an ihre Umwelt gebunden und können daher ohne sie nicht bestehen. Trotzdem bleibt die Aufrechterhaltung einer Grenze zwischen System und Umwelt konstitutiv für die Existenz des Systems.<sup>213</sup> Es wurde bereits im Plural von den Umwelten des Systems

---

<sup>210</sup> Vgl. Luhmann, Niklas: Soziale Systeme, 1984, S. 19.

<sup>211</sup> Vgl. ebd. S. 31.

<sup>212</sup> Luhmann beschreibt nicht erst einen schon sehr ausdifferenzierten bzw. strukturierten sozialen Kontakt als System. Alle sozialen Kontakte bis hin zur Gesellschaft als Gesamtheit der Berücksichtigung aller möglichen Kontakte seien Systeme. Vgl. ebd. S. 33.

<sup>213</sup> Vgl. ebd. S. 35f.

gesprochen. Damit wird auf die Unterscheidung Luhmanns angespielt, die zwischen der Umwelt eines Systems und Systemen in der Umwelt dieses Systems differenziert. Je mehr sich ein System von seinen Umwelten abgrenzt, desto mehr Systematizität gewinnt das System. Luhmann nennt diese Vorgänge anspruchsvolle Systemdifferenzierungen, die Systeme auf einem höheren Niveau der Komplexität stabilisieren.<sup>214</sup> Anders ausgedrückt entstehen Systeme emergenter Ordnung.

An dieser Stelle bietet es sich an, die Frage zu stellen, aus welchem Grund sich überhaupt Systeme von ihrer Umwelt abtrennen. Die Antwort lautet: Weil aus der Komplexität ein Zwang zur Selektion bzw. zur Systembildung initiierend und fortlaufend resultiert.<sup>215</sup> Das System existiert in einer maximal komplexen Umwelt und sieht sich deswegen im Verhältnis zu seiner Umwelt mit Kontingenz konfrontiert. Kontingenz ist nach Luhmann das „auch anders möglich sein“. Komplexität und Kontingenz werden damit nicht identisch verwendet. Vielmehr spielt die Kontingenz erst dann eine Rolle, wenn Komplexität reduziert werden soll. Komplex wird die Umwelt natürlich erst, wenn sie durch Systembildung zu einer solchen geworden ist.<sup>216</sup> Obwohl das System in der Lage ist eine extrem hohe Stufe der Komplexität zu erreichen, kann es sich doch niemals derjenigen seiner Umwelt gänzlich angleichen. Deshalb muss es diesen Unterschied durch Selektionsstrategien ausgleichen.

Um die Erklärung zur Notwendigkeit der Reduktion sozialer Komplexität zu vervollständigen, muss zudem auf die Definition von Komplexität hingewiesen werden. Komplexität sei die Information, die das System nicht besitzt, um sich und seine Umwelt vollständig erfassen und beschreiben zu können. Es handle sich um ein Maß für Unbestimmbarkeit oder für einen Mangel an Information.<sup>217</sup> Wenn ein System entstanden ist, muss es beständig zwei Aufgaben erfüllen, die sich als Fremdreferenz und Selbstreferenz beschreiben lassen. Zunächst muss das System gegenüber seiner Umwelt Grenzen etablieren und aufrechterhalten. Grenzen seien aber nicht als hermetische Ein- und Ausschlüsse zu verstehen, sondern vielmehr als steigerbare Leistungen, also als regulierende Berührungsfelder zwischen System und Umwelt.<sup>218</sup> Auf diese Weise kann sich das System immer mehr ausdifferenzieren. In selbstreferentiellen Aktionen muss es dies

---

<sup>214</sup> Vgl. ebd. S. 38.

<sup>215</sup> Vgl. ebd. S. 43.

<sup>216</sup> Vgl. ebd. S. 47.

<sup>217</sup> Vgl. ebd. S. 50f.

<sup>218</sup> Vgl. ebd. S. 54.

nun aber auch an sich selbst vollziehen. Das heißt, dass sich das System nicht nur mit der Komplexität der Umwelt auseinandersetzen muss, sondern auch mit seiner eigenen. So muss es nach Luhmann intern mit Unwahrscheinlichkeiten und Unzulänglichkeiten umgehen lernen und deswegen dominierende Grundstrukturen entwickeln, die abweichendes Verhalten reduzieren.<sup>219</sup> Für Luhmann ist ein System dann selbstreferentiell organisiert, wenn es die Elemente, aus denen es besteht, als Funktionseinheiten selbst konstruiert und diese Selbstkonstitution permanent fortsetzt.<sup>220</sup> Wenn das System solch eine eigene Struktur etabliert habe, könne es durch die gleichzeitige Bildung einer eigenen Vergangenheit in eine Distanz zum Kausaldruck der Umwelt treten.<sup>221</sup> Die Bildung von festen Strukturen innerhalb eines Systems darf trotzdem nicht zu der Annahme führen, dass alle weiteren Kontakte zwischen System und Umwelt determiniert seien. Im Aufbau des Systems selbst kann deswegen nicht von einer Teleologie des statischen Zustandes gesprochen werden. Ein System, das erstarrt, würde bald an der Komplexität der Umwelt zerbrechen. So müssen sich Struktur und Prozess im erfolgreichen Systemaufbau bedingen, weil Strukturierung unter anspruchsvollen Bedingungen ein Prozess sei und Prozesse wiederum Strukturen hätten.<sup>222</sup> Nach diesem Überblick über die Theorie sozialer Systeme sollen nun einige zentrale Begriffe eingeführt werden.

## **Sinn**

Soziale Systeme verarbeiten Komplexität selbstreferentiell (verarbeitet ein soziales System in seiner Selbstreferenz auch Komplexität?) und fremdreferentiell in Form von Sinn. Da Sinn ständig auf Sinn verweist und niemals auf Nicht-Sinn<sup>223</sup>, kann man davon ausgehen, dass dem System alle Komplexität und Selbstreferenz als Sinn gegeben ist. Wenn ein soziales System Bestand haben und nicht im nächsten Moment zerfallen soll, braucht es eine strukturelle Intention oder anders ausgedrückt, braucht es Sinn. Die Intention bezieht sich ausschließlich auf die Bestandserhaltung des Systems. Sie ermöglicht den Prozess des Systems, indem sie die Elemente, aus denen dasselbe besteht, durch ihre Fähigkeit des

---

<sup>219</sup> Vgl. ebd. S. 56.

<sup>220</sup> Vgl. ebd. S. 59.

<sup>221</sup> Vgl. ebd. S. 69.

<sup>222</sup> Vgl. ebd. S. 73. Luhmann unterscheidet Struktur und Prozess im Bezug auf die Zeit. Während Strukturen die Zeit reversibel festhalten, markieren Prozesse dagegen die Irreversibilität der Zeit.

<sup>223</sup> Vgl. ebd. S. 95f.

Verweises immer wieder neu entwickelt.<sup>224</sup> Es liege deshalb nahe, so Luhmann, dass Selektion durch Bewährung erfolge; dass also diejenigen Verweisungen zu Erwartungen verdichtet würden, die sich generalisieren und zur Überbrückung von Diskontinuitäten verwenden lassen.<sup>225</sup> Der gesamte Zusammenhang sollte durch die Definition der Elemente, aus denen das soziale System besteht, deutlich werden.

### **Doppelte Kontingenz**

Ein soziales System kann nur zustande kommen, wenn sich psychische Systeme in der Umwelt desselben befinden, die es durch ständiges Reizen am Leben erhalten. Psychische Systeme definiert Luhmann als das Bewusstsein von Personen.<sup>226</sup> Wenn eine Person auf eine andere Person oder auf ein soziales System trifft, wird die Frage der Verhaltensbestimmung relevant. Für beide Parteien ergibt sich eine Situation der doppelten Kontingenz. Diese kann aber nur entstehen, wenn das Andere, sei es nun ein psychisches oder ein soziales System, als unendlich offenes und dem fremden Zugriff entzogenes System der Sinnbestimmung erfahren wird. Für beide ist das jeweils Andere nur kontingent existent oder nach Luhmann als Blackbox erfahrbar.<sup>227</sup> Die Blackbox wird mit der Zeit nicht durchsichtiger. Die bleibende Intransparenz ist aber kein Defizit, weil sie zugleich als Katalysator funktionalisiert wird.<sup>228</sup> Es sei lediglich möglich, zu beobachten, was als Output der anderen Box nach einer Operation herauskommt.<sup>229</sup> Das Bewusstsein der Person registriert, was die Reaktion des andern psychischen oder des anderen sozialen Systems ist. Dann kann es in einer selbstreferentiellen Aktion lernen bzw. Erwartungen nach dem Muster „Wenn ich das tue, ist jenes die Reaktion auf mein Tun.“ etablieren. Auf diese Weise ist eine emergente Ordnung und damit ein soziales System entstanden.

Als eine der wichtigsten Folgen doppelter Kontingenz bezeichnet Luhmann die Entstehung von Vertrauen bzw. Misstrauen. Sie werden insbesondere dann notwendig,

---

<sup>224</sup> Sie muss dies tun, weil die Elemente ständig zerfallen.

<sup>225</sup> Vgl. ebd. S. 140.

<sup>226</sup> Vgl. ebd. S. 151. Zu ergänzen wäre zum Verhältnis von psychischem System und Person, dass Personen demnach Strukturen der Autopoiesis sozialer Systeme sind, nicht aber ihrerseits psychische Systeme oder gar komplette Menschen. Vgl. auch Niklas, Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft, 1990, S. 33. Die indifferente Verwendung der Begriffe *Person* und *psychisches System*, gründet sich auf die Tatsache, dass psychische Systeme nur mit Personen zusammen existieren und umgekehrt.

<sup>227</sup> Vgl. ebd. S. 156.

<sup>228</sup> Vgl. ebd. S. 171,173.

<sup>229</sup> Vgl. ebd. S. 157.

wenn das Einlassen auf eine Situation mit doppelter Kontingenz als sehr riskant empfunden wird. Trotz des selbstreferentiellen Lernvorgangs bzw. des Auslotens der anderen Blackbox bleibt eine Unsicherheit bestehen. Welche Auswirkungen hat diese Unsicherheit auf die Bereitschaft ein soziales System zu bilden? Welche Konsequenzen zieht das psychische System, wenn das andere doch nicht so handelt, wie es das System zu erwarten gelernt hat? Wenn diese Unsicherheit das Handeln völlig bestimmte, so käme es mit Luhmann gefolgert kaum und nur sehr kurzfristig zur Bildung sozialer Systeme.<sup>230</sup> Das Differenzschema Vertrauen und Misstrauen sei dann aber die Strategie, um den Aufbau sozialer System gegen alle Widerstände möglich zu machen. Eine erste Erleichterung bestehe in der Wahlmöglichkeit zwischen Vertrauen und Misstrauen, womit das System nicht auf ein Verhalten festgelegt ist. Vertrauen sei indessen die Strategie mit der größeren Reichweite.<sup>231</sup> Wenn eine Person einer anderen Person oder einem sozialen System Vertrauen gewährt, gründet sie ihre Erwartungen und damit die potentiellen Anschlussoperationen auf unsichere Prämissen. Dadurch, dass sie Vertrauen ausspricht, wird die Unsicherheit der Prämissen deswegen reduziert, weil die Hemmschwelle in der Regel hoch ist, Vertrauen zu enttäuschen.

Misstrauen sei demgegenüber die stärker einschränkende Strategie.<sup>232</sup> Wer einer kontingenten Situation mit Misstrauen begegnet, hat sich bereits Gedanken darüber gemacht, was er tun wird, falls seine Erwartungen enttäuscht werden.<sup>233</sup> Das Vertrauen wird zusätzlich durch das Wissen um die Möglichkeit des Umschlages vom Vertrauen in Misstrauen stabilisiert. Die Möglichkeit des Wechsels und die damit zusammenhängenden Kontrollempfindlichkeiten lassen eine Abgrenzung zu blindem und unreflektiertem Vertrauen zu.

Während der Übergang von Vertrauen zum Misstrauen abrupt vor sich gehe, sei der Wandel von Misstrauen zu Vertrauen ein langwieriger Prozess. Die Verbindung zwischen der doppelten Kontingenz und dem Vertrauen sieht Luhmann nicht nur in der Funktion des Vertrauens, trotz kontingenter Situationen Systembildungen zu ermöglichen, sondern auch im gleichzeitigen Vorkommen der beiden. Vertrauen könne demnach nur in kontingenten Situationen freiwillig erwiesen werden. Ein Fordern des Vertrauens oder eine

---

<sup>230</sup> Vgl. ebd. S. 179.

<sup>231</sup> Vgl. ebd. S. 180.

<sup>232</sup> Vgl. ebd. S. 180.

<sup>233</sup> D. h. man versichert sich usw.

normative Vorgabe seien damit ausgeschlossen.<sup>234</sup> Vertrauen ist zusammengefasst ein selbstreferentiell-zirkulärer Vorgang. Wenn es gewährt wurde und es keinen Grund zur Enttäuschung gab, kann sich das Vertrauen am bereits erwiesenen aufbauen und das psychische System höheres Risiko eingehen. Das Vertrauen bewirke aber im besten Falle auch etwas bei der anderen Person. Diese kann sich – durch die Vorleistung angeregt – ebenfalls auf das Vertrauen einlassen.<sup>235</sup>

### **Kommunikation und Handlung**

Dem Vorangegangenen nach könnte man folgern, dass soziale Systeme aus Personen, also psychischen Systemen bestehen.<sup>236</sup> Diesen Schluss lässt Luhmann indes nicht zu. Psychische Systeme müssen wohl in der Umwelt sozialer Systeme vorhanden sein, trotzdem sind sie nicht die Essenz derselben. Vielmehr reizen und irritieren psychische Systeme die Elemente, aus denen soziale Systeme bestehen, und sind somit für den Beginn und den Aufbau derselben elementar.<sup>237</sup>

Die weitere Entwicklung der Antwort kann hier nicht dargestellt werden, sodass die Präsentation des Ergebnisses genügen muss. Kommunikation und Handlung konstituieren demnach ein soziales System als nicht weiter auflösbare Grundstoffe. Während Kommunikation die elementare Einheit der Selbstkonstitution des Systems sei, sei die Handlung die elementare Einheit der Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung sozialer Systeme. Die für den selbstreferentiellen Lernprozess notwendige Beobachtung ist im sozialen System nur möglich, indem Kommunikation durch die Umsetzung in Handlung visualisierbar gemacht und der einen oder der anderen Person zugerechnet wird.<sup>238</sup> Die Kommunikation selbst beschreibt Luhmann als Synthese dreier Selektionen, als Einheit aus

---

<sup>234</sup> Vgl. ebd. S. 181.

<sup>235</sup> Vgl. ebd. S. 181. Vertrauen und Misstrauen nehmen nicht in allen sozialen Systemen eine ähnlich bedeutende Position ein. Beide spielen vor allem dann eine Rolle, wenn man sich auf vorweg nicht kontrollierbare Risiken einlassen muss.

<sup>236</sup> Was psychische und soziale Systeme sind bzw. aus was sie bestehen macht Luhmann wie folgt klar: »psychische Systeme als konstituiert auf der Basis eines einheitlichen (selbstreferentiellen) Bewusstseinszusammenhanges und soziale Systeme als konstituiert auf der Basis eines einheitlichen (selbstreferentiellen) Kommunikationszusammenhanges.« Vgl. ebd. S. 92.

<sup>237</sup> Vgl. Luhmann, Niklas: Die Wissenschaft der Gesellschaft, 1990, S.40 f. und bes. ders., Soziale Systeme, 1984, S. 233, 244-246.

<sup>238</sup> Vgl. ebd. S. 240f. Vgl. auch Kneer, Georg/Nassehi, Armin: Niklas Luhmanns Theorie soziale Systeme, 1993, S. 95.

Information, Mitteilung und Verstehen. Wenn das Verstehen zustande kommt, sei schließlich die Kommunikation realisiert.<sup>239</sup>

## **System und Umwelt**

Wie bereits eingeführt kann sich ein soziales System nur bilden und entwickeln, wenn sich ein Bewusstsein in dessen Umwelt befindet, das Personen zugerechnet werden kann. Anders gesagt, ist das Bewusstsein der am sozialen System beteiligten Personen Umwelt für das System.<sup>240</sup> System und Umwelt sind damit nicht als wesenhafte Dinge zu definieren, die einfach ohne Relationen vorhanden wären. Das impliziert die Schlussfolgerung, dass System und Umwelt immer nur im Bezug aufeinander existieren. Luhmann beschreibt die Umwelt als systemrelativer Sachverhalt und meint damit, dass jedes System eine je eigene Umwelt vorfindet. Die Umwelt wird somit zu einer Größe die immer wieder von neuem im Verhältnis zum System bestimmt wird. Weder gibt es die eine objektive Umwelt als Referenzgröße für alle Systeme noch bleibt die Umwelt für das System eine unveränderliche Konstante.<sup>241</sup> Jedes System konstituiert die Einheit der Umwelt.<sup>242</sup> Die Umwelt aber sei nun keine Größe, die das System formen oder in irgendeiner Weise beeinflussen könne, deswegen sei sie am besten als „alles andere“ oder als Negativkorrelat des Systems zu verstehen.

Angesichts dieser Definitionen von System und Umwelt und der Übertragung dieser auf konkrete Beispiele wird die Evidenz der Gedanken Luhmanns deutlich. Allerdings erheben sich auch Einwände. Wenn ein soziales System zwischen zwei psychischen Systemen<sup>243</sup> beispielsweise in der Form einer Partnerschaft, entstanden ist, so ist für dieses System nicht die Umwelt, was es für eine andere Partnerschaft ist. Dass diese Partnerschaft aber nicht durch seine Umwelt beeinflusst werden können soll, ist schwer nachvollziehbar. Um das zu verstehen ist es wichtig die Umwelt von den Systemen in der Umwelt des Systems zu unterscheiden.<sup>244</sup> Daher kann es keine Intentionalität der Umwelt auf das

---

<sup>239</sup> Vgl. Luhmann, Niklas: Soziale Systeme, 1984, S. 203.

<sup>240</sup> Vgl. ebd. S. 247.

<sup>241</sup> Die Umwelt bleibt für das System nur insofern Konstante, als dass sie Umwelt bleibt, d.h. dass die Differenz von Umwelt und System bestehen bleibt, oder anders formuliert: Die Umwelt ist in ihrer Anwesenheit Konstante.

<sup>242</sup> Vgl. ebd. S. 249.

<sup>243</sup> Luhmann spricht im Kapitel „System und Umwelt“ von Systemen und meint damit sowohl psychische als auch soziale Systeme.

<sup>244</sup> Vgl. ebd. S. 249.

System geben wohl aber der Umwelt die durch ein oder mehrere Systeme dargestellt wird, weil das System selbst wieder operationalisierbare Umwelt für die Systeme ist. Im Beispiel gesprochen kann die Partnerschaft durch andere in ihrer Form identische oder differente soziale Systeme beeinflusst werden, weil sie dieselben selbst beeinflusst.<sup>245</sup>

Dass soziale Systeme fortlaufend Komplexität reduzieren müssen und es immer eine Komplexitätsasymmetrie zwischen System und Umwelt gibt wurde bereits erwähnt. Es ist aber interessant festzustellen, dass eine Steigerung an Komplexität im System ausgelöst wird, wenn es die Komplexität der Umwelt erfolgreich verringert hat. Damit wird in der eben formulierten Wirkungsfolge unweigerlich die Umwelt der Systeme die in der Umwelt des komplexer gewordenen Systems existieren komplexer.<sup>246</sup>

Hier bietet es sich an, den Zusammenhang von Umwelt, System und Komplexität etwas genauer zu beschreiben. Dazu muss eine Unterscheidung zwischen der zu reduzierenden Komplexität der Umwelt und derjenigen des Systems vorgenommen werden. Aus dieser Differenzierung ergeben sich nach Luhmann unterschiedliche Behandlungsweisen.<sup>247</sup> Während externe Ereignisse für das System nicht unbedingt relevant sein müssten, seien es die internen umso mehr. Bei der Etablierung des Systems gehe es somit um die Entwicklung einer Sensibilität für die inneren Vorgänge und um die Entwicklung einer Insensibilität für das Andere.<sup>248</sup> Sensibilität meint hier so viel wie Systemstruktur und das heißt, je mehr Struktur ein System hat, desto mehr eigene Komplexität weist es auf. Weiter kann das System durch die Steigerung der eigenen Komplexität auch seine Fähigkeit erhöhen, Komplexität zu reduzieren.<sup>249</sup>

Das bedeutet dann eine größere Unabhängigkeit von der Umwelt durch größere Abhängigkeit im Inneren des Systems. Die Struktur des Systems übernimmt so die Funktion, die stets größere Komplexität der Umwelt zu kompensieren. Sie tut das, indem sie permanent Erwartungen entwerfe und es eine andere Form der Strukturbildungsmöglichkeit es nicht gäbe, weil soziale Systeme ihre Elemente als

---

<sup>245</sup> Die Umwelt als solche kann ein psychisches oder soziales System nicht wahrnehmen, nicht behandeln und nicht beeinflussen, weil sie kein Bewusstsein hat, nicht kommunizieren und nicht handeln kann. Vgl. ebd. S. 249. Es sei hier daran erinnert, dass Kommunikation und Handlung die Letztelemente der sozialen Systeme beschreiben, während Bewusstsein das Grundelement von psychischen Systemen ist.

<sup>246</sup> Vgl. ebd. S. 250.

<sup>247</sup> Vgl. ebd.

<sup>248</sup> Vgl. ebd.

<sup>249</sup> Vgl. ebd. S. 262.

Handlungsereignisse temporalisierten.<sup>250</sup> Vom Zufall lasse sich in dieser Vorstellung nur noch sprechen, wenn etwas aus der Umwelt komme, das weder mit der Vergangenheit noch mit der Zukunft des Systems durch die eigene Struktur, verbunden sei.<sup>251</sup>

Obwohl von Luhmann nicht explizit angesprochen, könnte man hier die Funktion des Vertrauens lokalisieren. Vertrauen verknüpft die Vergangenheit mit der Gegenwart und der Zukunft und ist daher ein strukturbildendes Mittel, welches versucht, die Zufälle in den Griff zu bekommen. Dies gelingt dem System, weil es durch das Vertrauen Zeit gewinnt, um auf die Zufälle zu reagieren.<sup>252</sup> Dieser möglicherweise etwas abstrakte Zusammenhang wird insbesondere in dem sozialen System Ehe/Enite konkret deutlich werden.

Es besteht die Möglichkeit, dass sich innerhalb sozialer Systeme erneut Systeme bilden. Die Bildung der Differenz von System und Umwelt wiederholt sich dann innerhalb des ursprünglichen Systems. Das neu entstandene System findet sich in einer anderen Umwelt – Luhmann nennt sie eine domestizierte Umwelt, weil bereits eine Komplexitätsreduktion stattgefunden hat – wieder.<sup>253</sup> Dies geschieht zum Beispiel wenn sich im sozialen System des Hofes ein System zwischen zwei Mitgliedern des Hofes bildet. Das oben besprochene wiederholt sich hier. Das System „höfische Gesellschaft“ gewinnt an Struktur und eigener Komplexität durch die Erhöhung der Sensibilität im Inneren, d.h. durch die Bildung neuer Subsysteme.

### **Interpenetration**

In dem voran gegangenen Abschnitt „System und Umwelt“ wurde mit der Intention der vorliegenden Untersuchung von sozialen Systemen gesprochen, obwohl Luhmann lediglich von Systemen spricht und damit beides meinen kann.<sup>254</sup> Wie aber bedingen sich die beiden Systeme in ihrem jeweiligen Strukturaufbau? Bei der Beschäftigung mit dieser Frage soll es hauptsächlich um die sozialen Systeme gehen, da diesen das Hauptinteresse der Arbeit gilt. Es wurde bereits erörtert, dass soziale Systeme entstehen, wenn psychische Systeme

---

<sup>250</sup> Vgl. ebd. S. 398.

<sup>251</sup> Vgl. ebd. S. 251.

<sup>252</sup> Vgl. ebd. S. 254-255.

<sup>253</sup> Vgl. ebd. S. 259.

<sup>254</sup> Gemeint sein, können sowohl psychische als auch soziale Systeme.

aufeinander treffen.<sup>255</sup> Luhmann beschreibt dieses Aufeinandertreffen mit dem Begriff „Penetration“ (von lat. *penetrare* hineindringen oder durchdringen). Präzisiert steht Penetration dafür, dass ein System dem Aufbau eines anderen Systems seine eigene Komplexität, d.h. Unbestimmtheit, Kontingenz, Selektionszwang zur Verfügung stellt.<sup>256</sup> Auch hier spielt das Modell der Wechselbeziehung eine bedeutende Rolle, weil die Systeme jeweils wieder dem anderen das sind, was das andere ihnen ist. Das Bild, welches mit dem Begriff Penetration aufgerufen wird, indem also ein Stoff in einen anderen hineindringt, verweist auf die substanzielle Genese der am Aufbau beteiligten Systeme. Sowohl die Menschen als auch das neu entstandene soziale System bleiben füreinander Umwelt und synthetisieren sich nicht.<sup>257</sup>

In der Interpenetration nun nehmen sich die Systeme gegenseitig als Differenz zwischen System und Umwelt wahr und können aus diesem Verhältnis eigene Komplexitätsüberlegenheit und Beschreibungen entwickelt, um sie dann für das andere System verfügbar zu machen.<sup>258</sup> Immer aber bleibt es für alle beteiligten Systeme obligatorisch die eigene Autopoiesis zu bewahren. Im Blick darauf werden die Grenzen des Systems werden durch Sinn erzeugt bzw. es wird durch Sinn ein- und ausgeschlossen, was zum System gehört und was nicht dazu gehört.<sup>259</sup> Es ist also erst durch die Verwendung von Sinn möglich, dass sich Systeme interpenetrieren, weil sie erst dann in der Lage sind, sich zu verstehen und eine Kausalität zwischen Kommunikation und Bewusstsein herzustellen.<sup>260</sup>

Dazu müssen freilich zunächst soziale Systeme in ihrer Umwelt Bewusstsein von Menschen befinden ansonsten kann es nicht entstehen bzw. zerfällt es wieder. Wenn Menschen aufeinandertreffen und den Versuch unternehmen, zu kommunizieren, dann entstehen Geräusche, bei denen ein soziales System entsteht.<sup>261</sup>

---

<sup>255</sup> Luhmann spricht von psychischen Systemen oder von Menschen, wenn er die Systeme bezeichnen will, die am Aufbau eines sozialen Systems beteiligt sind. Dabei sollte der Ausdruck Person vermieden werden. »Den Ausdruck ‚Person‘ wollen wir in diesem Zusammenhang weitgehend vermeiden, um ihn für die Bezeichnung der sozialen Identifikation eines Komplexes von Erwartungen zu reservieren, die an einen Einzelmenschen gerichtet werden.« Vgl. ebd. S. 286.

<sup>256</sup> Vgl. ebd. S. 290.

<sup>257</sup> Vgl. ebd.

<sup>258</sup> Vgl. ebd. S. 295. Den Zusammenhang zwischen den interpenetrierenden Systemen nennt Luhmann einen Konstitutionszusammenhang.

<sup>259</sup> Vgl. zum Sinn als Etablierung von Grenzen ebd. S. 265ff.

<sup>260</sup> Vgl. ebd. S. 297.

<sup>261</sup> Vgl. ebd. S. 292. Nebenbei sei hier ein Gedanke Luhmanns erwähnt, dessen Relevanz im Bezug auf die Untersuchung der Ehen aus den mittelhochdeutschen Erzählungen hier noch nicht genau abgeschätzt werden

Die Interpenetration spielt sowohl zwischen sozialen Systemen als auch zwischen einem sozialen System und einem Menschen eine Rolle. Natürlich sind die eben analysierten Inhalte aber auch auf das kommunikative Zusammentreffen zwischen Menschen zu übertragen. Diese Beziehungen nennt Luhmann intim.<sup>262</sup> Dort ist es dann nicht nur die verbale Kommunikation, die eine Zurechnung auf das Bewusstsein des anderen Menschen zulässt, sondern darüber hinaus wird auch die nonverbale Kommunikation zu einem tragenden Faktor, insofern als dass sich – so Luhmann – »[...] mehr und mehr Bereiche des persönlichen Erlebens und Körperverhaltens eines Menschen für einen anderen zugänglich und relevant werden und dieser Sachverhalt sich wechselseitig einspielt.«<sup>263</sup> Wenn sich zwei Menschen/psychische Systeme zu einer solchen Intimbeziehung entscheiden, müssen Orientierungspunkte gefunden werden, die den Bestand der Beziehung wahrscheinlich machen. Denn zu Beginn sei die Wahrscheinlichkeit des Zerfalls groß. Der eine müsse sodann dem anderen zeigen, dass er nicht nur bezogen auf sein eigenes Interesse handlungsfähig ist, sondern bereit ist, sich auf den anderen hin zu transzendieren.<sup>264</sup> So dürfe der andere nicht einfach als Summe von Merkmalen und Eigenschaften betrachtet werden, sondern als ein individualisiertes Weltverhältnis.<sup>265</sup>

Was bedeuten diese beiden unterschiedlichen Perspektiven auf den jeweils anderen bezüglich des Vertrauens bzw. der Treue? Einem Menschen, der auf eine bestimmte Anzahl von Merkmalen und Eigenschaften reduziert werden kann, muss, wenn diese vollständig erfasst sind kein Vertrauen mehr entgegen gebracht werden. Falls der andere aber als individualisiertes Weltverhältnis aufgefasst werden sollte, braucht es Vertrauen, um trotz

---

kann. Luhmann stellt fest, dass soziale Systeme, die auf komplexere psychische Systeme zurückgreifen können, einen geringeren Strukturbedarf haben. Sie können damit höhere Instabilitäten und einen rascheren Strukturwechsel verkraften. Zudem können sie sich eher Zufällen aussetzen und dadurch ihr Regelwerk entlasten. Vgl. ebd. S. 294f.

<sup>262</sup> Natürlich kann nicht davon gesprochen werden, dass sofort mit beginnender Kommunikation ein intimes System entsteht, das zwischenmenschlich interpenetriert. Eine intime Beziehung hat ihren Ausgangspunkt in einem schon bestehenden System, das mit sozialer Interpenetration operiert. Alles fängt mit der Kommunikation an, wodurch zunächst ein Interaktionssystem entsteht, d.h. Kommunikation unter Anwesenden. Daraus können ein soziales System und schließlich ein System resultieren, das man intim nennen kann. Vgl. ebd. S. 310. Trotzdem darf man ein soziales System nicht einfach als Summe von Interaktionssystemen definieren. Vgl. ebd. S. 552. Es ist eher so zu verstehen, dass in sozialen Systemen interagiert wird und das dort permanent Interaktionssysteme entstehen und zerfallen. Vgl. ebd. S. 588.

<sup>263</sup> Vgl. ebd. S. 304.

<sup>264</sup> Vgl. ebd. S. 306

<sup>265</sup> Mit anderen Worten beschreibt das Luhmann indem er feststellt, dass Ego Alter als Alterego begreifen müsse und dieser so zum Motiv des Übersichhinausgehens werde. Auch dieser Vorgang muss zirkulär eingerichtet sein. Vgl. ebd. S. 307.

der daraus resultierenden irreduziblen Komplexität ein System zu entwickeln. Allerdings bestehe bei der Etablierung eines solchen intimen Verhältnisses auch die Gefahr, dass sich ein Eigeninteresse ausbildet, welches andere durch Loyalität geprägte Beziehungen gefährdet oder gar zerstört.<sup>266</sup>

Alles Soziale differenziert sich in Umwelt und System oder – je nach Perspektive – in Umwelten und Systeme. In einer maximal komplexen Umwelt entwickeln sich soziale Systeme, um mit dieser Komplexität umgehen zu können, d.h. sie entstehen mit der Intention der Komplexitätsreduktion. Ein soziales System kann nur initiiert werden, wenn psychische Systeme oder psychische Systeme mit sozialen Systemen aufeinandertreffen. Tendenziell ist für diese Untersuchung der Fall relevant, wenn zwei psychische Systeme – wie in der Ehe – ein System bilden und entwickeln. Zunächst also begegnen sich zwei Menschen, die als autopoetische Systeme permanent Bewusstsein aus Bewusstsein produzieren. Zwischen diesen beiden kommt es zur Interpenetration indem eine Interaktion durch Kommunikation begonnen wird bzw. es bildet sich ein Interaktionssystem. Durch Sinn, der auf anschließbare Kommunikation verweist, können die beiden Menschen auf Bewusstsein rekurrieren. Sinn grenzt aber zugleich auch laufend das System von seiner Umwelt ab und etabliert Systemgrenzen, die keineswegs als hermetische Ein- und Ausschlüsse fehlverstanden werden dürfen. Das System muss sich eine Plastizität bewahren, weil es in einem statischen Zustand nicht mehr in der Lage ist, mit einer weiterhin vorhandenen und zu reduzierenden Komplexität der Umwelt umzugehen. Das Resultat des statischen Zustandes muss deswegen zwingend den Zerbruch des Systems bedeuten. Wenn auf diese Weise ein soziales System entstanden ist hat sich das System auf einer emergenten Stufe etabliert und sieht sich nun selbstreferentiell mit der eigenen Komplexität und fremdreferentiell mit der Komplexität der Umwelt konfrontiert. In der Genese des Systems wird externe Komplexität reduziert und damit die interne Komplexität des Systems erhöht. Anders gesagt steigt so die Systematizität des Systems, was eine weitere Differenzierung zur Umwelt bedingt. Das System reduziert Komplexität indem es System wird, d.h. indem es Strukturen entwickelt und so ein Geflecht von Erwartungen erstellt. Bei der Bildung von Erwartungen spielt sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft eine Rolle.

---

<sup>266</sup> Vgl. ebd. S. 310.

Die interne Komplexität steht in einem engen Zusammenhang mit der doppelten Kontingenz. Zunächst muss in einem sozialen System der Andere als Differenz von System und Umwelt wahrgenommen werden. Durch diese Möglichkeit der Beobachtung können eigene Komplexitätsüberlegenheiten und Beschreibungen gefunden werden. Notwendigerweise bleibt der Andere nur kontingent erfahrbar bzw. darf niemals anders als ein unendliches und dem fremden Zugriff entzogenes System der Sinnbestimmung erfahren werden. Die Folge der als Katalysator funktionalisierten Intransparenz ist das Entstehen von Vertrauen und Misstrauen. Im bereits analysierten Sinne werden diese beiden insbesondere dann notwendig, wenn das Einlassen auf eine Situation mit doppelter Kontingenz als sehr riskant empfunden wird.

Was Luhmann als soziales System definiert, dürfte nun klar geworden sein. An dieser Stelle sollen deswegen die allgemeinen Überlegungen zu den sozialen Systemen abgebrochen werden. Die bereits begonnene Reflexion über die Funktion des Vertrauens bzw. des Misstrauens aber muss vertieft werden.

### *Vertrauen: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*

Soziale Systeme stehen ständig vor der Aufgabe soziale Komplexität reduzieren zu müssen. Hierbei spielen, wie bereits erwähnt, Vertrauen und Misstrauen eine wichtige Rolle. Auch für die frühe Luhmannsche Schrift „Vertrauen. Ein Mechanismus zur Reduktion sozialer Komplexität“ ist die soziale Komplexität das Bezugsproblem schlechthin. Wer in einer maximal komplexen Umwelt vertraut, schaffe sich einen größeren Handlungsspielraum bzw. bediene sich eines Mechanismus mit erhöhter Reichweite.<sup>267</sup> Luhmann entwirft eine Theorie des Vertrauens und konstatiert gleich zu Beginn, dass es dazu einer Theorie der Zeit bedürfe. Zeit müsse als Differenzierung zwischen Ereignis und Bestand verstanden werden. Das Vertrauen finde seine Funktion in der Sicherung von Beständen gegenüber den ständig wechselnden Ereignissen. Der Vorgang vollziehe sich in der Gegenwart, da nur hier Vertrauen erweckt werden könne. Weder die Vergangenheit noch die Zukunft könne Vertrauen evozieren, weil auch das Gewesene nicht vor der Möglichkeit künftiger Entdeckungen etwa einer anderen Vergangenheit sicher sei.<sup>268</sup>

---

<sup>267</sup> Vgl. Luhmann, Niklas: Vertrauen, 1968 S. 6 und vgl. auch ders.: Soziale Systeme, 1986, S. 180.

<sup>268</sup> Vgl. Luhmann, Niklas: Vertrauen, 1968, S. 9.

Die Zeit spielt auch in den weiteren Überlegungen eine bedeutende Rolle. Hier geht es um die Abgrenzung von Vertrautheit und Vertrauen. Die Vergangenheit dominiere darin über die Gegenwart und über die Zukunft. Deutungshoheit hat das, was bereits erlebt wurde, Vergangenheit geworden ist und damit eine vertraute Umgebung geschaffen hat. Vertrauen verwendet somit die Vergangenheit der Vertrautheit als Hintergrundsicherung und riskiert es, sich in der Gegenwart für die Zukunft festzulegen.<sup>269</sup> Relevant wird Vertrauen erst dann, wenn das psychische System sich in seinem Handeln für die Zukunft determiniert. Damit wird die Situation der willentlichen Entscheidung wesentlich.<sup>270</sup> Dieser Situation muss ein gewisses Maß an Unsicherheit inhärent sein, da Situationen, in denen alles abgewägt werden kann, kein Vertrauen erfordern. Durch das Vertrauen werden Entwicklungsmöglichkeiten reduziert. Ich vertraue beispielsweise darauf, dass mein Freund oder Ehepartner in dieser oder jener Lage auf eine bestimmte Weise handeln wird und nicht anders. Damit muss ich mir keine Gedanken mehr darüber machen, was ich tun würde, falls er anders handelt. Ich reduziere für mich die Möglichkeiten der Handlung des Anderen. Im laufenden Prozess des Vertrauens gibt es sodann Kontrollmechanismen – Luhmann nennt diese symbolische Implikationen –, mit denen überprüft werden kann, ob die Fortsetzung des Vertrauens gerechtfertigt ist.<sup>271</sup> Wer im Bezug auf Vertrauen in Vorleistung tritt, kann zudem die Motivstruktur des Anderen imaginieren. Welche Vorteile könnte der Andere haben, die Richtigkeit meiner Vertrauensgewährung zu verifizieren oder zu widerlegen? Der Vertrauende hat bei gebrochenem Vertrauen aber auch die Möglichkeit der Sanktionierung und kann wiederum vor dem Bruch darüber reflektieren, was das Wissen des Anderen um die Sanktionierungsmöglichkeiten bei demselben bewirkt.<sup>272</sup> Die Überprüfung des Vertrauens müsse – so Luhmann – im Geheimen ablaufen,

---

<sup>269</sup> Vgl. ebd. S. 15ff.

<sup>270</sup> Vgl. ebd. S. 22.

<sup>271</sup> Vgl. ebd. S. 28.

<sup>272</sup> Vgl. ebd. S. 32. Diese Überlegungen Luhmanns treten hier scheinbar in Widerspruch zu den ursprünglich formulierten Vorannahmen zum Entstehen des Vertrauens. Vertrauen wird aufgrund von Informationsdefiziten gewährt. Nun erscheint es aber, als müsse man so viele Informationen wie möglich für die gerechtfertigte Gewährung des Vertrauens etablieren, um das vielleicht doch zu unsichere Vertrauen sicherer zu machen. Wer dem Anderen vertraut, sich aber gleichzeitig darüber Gedanken macht, was den Anderen zur Bestätigung oder zum Bruch des Vertrauens motivieren könnte und sich zudem Sanktionsmöglichkeiten als Druckmittel beschafft, erweckt den Eindruck eher misstrauend als vertrauend zu sein. An späterer Stelle schreibt Luhmann aber, dass es gerade das wegen mangelnder Erkenntnis ungerechtfertigte Vertrauen sei, das sich selbst rechtfertigt und dadurch schöpferisch tätig werde. Das Vertrauen greift mit anderen Worten in eine Welt aus, die wegen ihrer zu hohen Komplexität ohnehin nicht durch Erkennen gefasst werden kann. Vgl. ebd. S. 78.

da ein wahrnehmbarer Test zu Misstrauen führen könne.<sup>273</sup> Um zu erklären, auf welcher Grundlage Vertrauen entstehen kann, muss nochmals auf die bereits angesprochene Hintergrundsicherung zurückgekommen werden. Demnach wird Vertrauen nicht einfach grundlos gewährt, sondern es wird einem anderen Menschen geschenkt, der als Zentrum eines Systems von Handlungen und damit als Person wahrgenommen wird.<sup>274</sup> Zunächst muss also der Andere in seinen Handlungen wahrnehmbar werden bzw. er muss handeln.

Wenn der Andere sodann bei dem bleibt, was er über sich selbst durch seine Handlung mitgeteilt hat, wird er vertrauenswürdig, weil er damit anzeigt, dass er sich auch fernerhin so verhalten werde.<sup>275</sup> Dabei spielt dann das Erkennen der Motive z. B. Liebe usw. für das Handeln von Alter eine bedeutende Rolle für Ego.<sup>276</sup> Alter ist der Initiator des Vertrauens und tritt in eine Vorleistung.<sup>277</sup> Wichtig ist dabei, dass das Vertrauen nicht erzwungen, sondern frei gewährt wird. Nach Luhmann ist eine bloße Normenausführung keine geeignete Grundlage für das Entstehen von Liebe und Vertrauen.<sup>278</sup> Zum fortlaufenden Aufbau und zur Stabilisierung des Vertrauensverhältnisses ist das Erleben von Situationen obligatorisch, in denen sich das Vertrauen bewähren muss. In völlig risikofreien Beziehungen böten sich demgegenüber fast keine Ansatzpunkte für die Etablierung von Vertrauen.<sup>279</sup> Wenn in diesem Aufbau von Vertrauen eine Reflexion über das Vertrauen einsetzt, kann man von einem Vertrauen in Vertrauen sprechen. Luhmann differenziert in zwei für unsere Betrachtung interessante Vertrauensmöglichkeiten: 1. Der Einzelne kann seinem eigenen Vertrauen vertrauen. 2. Er kann darauf vertrauen, dass andere ihm vertrauen.<sup>280</sup>

In einem sozialen System mag es zu einem abrupten Ende des Vertrauens durch Misstrauen kommen. Die Möglichkeit des Umschwungs zwischen den beiden Polen muss gegeben sein, weil ansonsten die Funktion des Vertrauens und des Misstrauens verloren ginge. Wenn also Ego in einem Vertrauensverhältnis von Alter Misstrauen entgegen gebracht wird, so werde Ego vielleicht noch eine Zeit lang mit Nachsicht reagieren.

---

<sup>273</sup> Vgl. ebd. S. 34.

<sup>274</sup> Vgl. ebd. S. 37.

<sup>275</sup> Vgl. ebd. S. 37.

<sup>276</sup> Vgl. ebd. S. 39.

<sup>277</sup> Vgl. ebd. S. 41.

<sup>278</sup> Vgl. ebd. S. 40.

<sup>279</sup> Vgl. ebd. S. 41ff.

<sup>280</sup> Vgl. ebd. S. 67.

Irgendwann aber werde auch Ego mit Misstrauen antworten und dadurch von allen moralischen Bindungen Alter gegenüber entlastet und in ein Handeln versetzt, dessen Maxime das eigene Interesse sei.<sup>281</sup> Allerdings müssten in soziale Systeme auch Mechanismen eingebaut werden, die ein Überhandnehmen von Misstrauen verhindern, da sich ein zu großes Misstrauen extrem destruktiv auf die Existenz und den Aufbau sozialer Systeme auswirken würde.<sup>282</sup> Im Verlauf des Bestehens eines sozialen Systems, in dem Misstrauen bzw. Vertrauen eine wichtige Rolle spielen, erhalten – so Luhmann – Gegenstände und Ereignisse, die symbolischen Wert zu haben scheinen, besondere Relevanz und steuern damit wieder die Auslegung anderer Umstände. Diese Gegenstände oder Ereignisse werden damit zu Markern, die Vertrauen oder Misstrauen rechtfertigen. Um die Marker identifizieren zu können, müsse man die Systemgeschichte kennen, die Geschichte der Selbstdarstellung, der Bewährung von Prämissen und Symbolen der Erlebnisverarbeitung von Angstdefensiven und Vereinfachungsmitteln und die Biographie der jeweiligen Situation.<sup>283</sup>

Nach all diesen Überlegungen bleibt eine Frage, die abschließend zu der Reflexion der Theorien zu System, Umwelt und Vertrauen erörtert werden muss. Es wurde bereits gezeigt, wie Luhmann die Erkenntnis oder die Gewissheit als Grundlage der Vertrauensbereitschaft diskutiert. Über die Erkenntnis der anderen Motivstruktur,<sup>284</sup> und dem Wissen darüber, dass der Andere um die eigenen Sanktionsmöglichkeiten weiß, hinaus kann sich Vertrauen nicht auf Wissen gründen. Erstens, weil das Vertrauen bei vollkommenem Wissen dysfunktional werden würde und zweitens die Komplexität der Umwelt niemals gewusst werden kann. Was also eignet sich zur Grundlage für Vertrauensbereitschaft? Luhmann setzt hier die Gefühle ein, die er als Reduktion der Komplexität durch Präferenzen für einen Gegenstand und der damit verbundenen Festlegung der internen Erlebnisverarbeitungsmöglichkeiten definiert.<sup>285</sup> Dass Gefühle als Gewissheitsäquivalent taugen, zeige, dass eine bestehende Gefühlsbeziehung nicht ohne die Etablierung von Vertrauen auskommen kann bzw. dass Gefühle initiierende Grundlage für die Ausbildung von Vertrauen seien.<sup>286</sup> Im Verlauf der Existenz eines sozialen Systems

---

<sup>281</sup> Vgl. ebd. S. 73.

<sup>282</sup> Vgl. ebd. S. 75. Als Mechanismen bezeichnet Luhmann eine Toleranz gegenüber unwesentlichen Misstrauensakten, aber auch Institutionen des Strafens, Büßens und Verzeihens.

<sup>283</sup> Vgl. ebd. S. 75.

<sup>284</sup> Die Motivstruktur besteht darin das gewährte Vertrauen nicht zu enttäuschen.

<sup>285</sup> Vgl. ebd. S. 80f.

<sup>286</sup> Vgl. ebd. S. 81.

scheinen dann Vertrauen und Gefühle wechselseitig die Fähigkeit zu besitzen, den Ausfall des jeweils anderen zu kompensieren. Dies tun sie, indem sie die Funktion der Reduktion sozialer Komplexität übernehmen.

Mit dem eingehen einer Partnerschaft entscheiden sich zwei Menschen dafür, ein bereits bestehendes soziales System durch einen enormen Vertrauensvorschuss gegenüber dem jeweils anderen noch stärker als zuvor von der Umwelt zu differenzieren. Der Andere bleibt eine Blackbox und kann in seiner letztlich undurchsichtigen Komplexität nur mit Hilfe des Vertrauens erfasst und reduziert werden. Falls das Vertrauen ausfallen sollte, müssen Gefühle zur Stelle sein, die den Ausfall überbrücken helfen. Durch das Vorgegangene sollte es möglich sein, soziale Systeme zu identifizieren und die Funktion des Vertrauens bzw. der Treue in ihnen zu analysieren.

Bevor mit der Untersuchung der Ehen begonnen wird, soll - wie oben bereits angedeutet, die Luhmannsche Perspektive auf die Treue bzw. Das Vertrauen mit Georg Simmel geweitet werden. Es geht dabei darum Luhmann und Simmel soweit als möglich miteinander ins Gespräch zu bringen, um die bereits unternommenen Überlegungen zu reflektieren und dadurch Parallelen sowie auch Differenzen festzustellen. Wo gibt es Stellen in der Systemtheorie Luhmanns an denen mit Simmel wichtige Aspekte zu ergänzen sind, die mit Blick auf die noch zu analysierenden Beziehungen nicht unbeachtet bleiben dürfen?

### **VI.1.2 Georg Simmel: *Exkurs über Treue und Dankbarkeit***

#### ***Treue***

Simmel geht es in seinem Exkurs zunächst um die Funktion der Treue im Bezug auf die gesamte Gesellschaft. In den verschiedenen Wechselwirkungen unter den Menschen<sup>287</sup> werde die Treue und ihr Gegenteil, die Untreue, auf den Bestand der menschlichen Beziehungen hin funktionalisiert, was Simmel mit der Aussage expliziert, dass die Gesellschaft in der tatsächlich gegebenen Weise ohne Treue keinen Moment existieren könne.<sup>288</sup> Ihre wesentliche Funktion erhält die Treue/ das Vertrauen sowohl bei Simmel als

---

<sup>287</sup> Simmel spricht von Wechselwirkungen unter Menschen und weist damit eine Parallele zu Luhmanns Diktum von Selbst- und Fremdreferenz auf. Ein soziales System, das aus zwei psychischen Systemen besteht, kann sich intern nur durch die Fähigkeit der beteiligten Systeme etablieren, die darin besteht, in Situationen doppelter Kontingenz sowohl auf sich selbst als auch auf das andere psychische System zu referieren. Selbst- und Fremdreferenz bleiben auch für die externe Etablierung des sozialen Systems bestimmend, d.h. in Bezug auf andere soziale oder psychische Systeme.

<sup>288</sup> Vgl. Simmel, Georg: Soziologie, 1922 S. 438f.

auch bei Luhmann in der Erhaltung<sup>289</sup> eines sozialen Systems. Allerdings bezieht sich bei Luhmann die Treue/ das Vertrauen funktional direkt auf die Komplexität, mit der das soziale System konfrontiert wird und die fortlaufend reduziert werden muss.

Simmel operiert nicht mit dem Dualismus System und Umwelt, sondern er spricht schlicht von Beziehungen. Die für die Untersuchung prägende luhmannsche Einteilung in System und Umwelt bildet allerdings keinen Widerspruch zu Simmel, was einen problemlosen Anschluss ermöglicht (bzw. beides kann miteinander harmonisiert werden). Durch den Verweis auf die unterschiedlichen Motivstrukturen, das Eigeninteresse der Elemente, Suggestion, Zwang, Idealismus, mechanische Gewohnheit, Pflichtgefühl, Liebe und Trägheit, die eine Beziehung initiieren und aufrecht erhalten, verweist Simmel implizit auf die Frage, warum sich eigentlich Verhältnisse bzw. soziale Systeme ausbilden und von ihrer Umwelt differenzieren. Für Simmel sind diese eben genannten konkreten Veranlassungen Grund dafür. Luhmann beschäftigt sich in „Soziale Systeme“ und in seiner Schrift über das Vertrauen wenig mit solchen Momenten, die eine Beziehung im Einzelfall motivieren. Ihm ist es wichtig, von den konkreten Veranlassungen zu abstrahieren und damit einen Grund zu formulieren, der als solcher auf alle entstehenden Verhältnisse anwendbar ist. Demnach differenzieren sich deswegen soziale Systeme von ihrer Umwelt, weil aus der Komplexität der jeweiligen Umwelt ein Zwang zur Systembildung, d.h. zur Reduktion von Komplexität resultiert. Für die Analyse der Partnerschaften in den verschiedenen mittelhochdeutschen Erzählungen sind aber auch die konkreten Veranlassungen relevant. Simmel also verweist auf die Initiatoren<sup>290</sup> einer Beziehung und funktionalisiert infolge dessen die Treue als Substitutionsmöglichkeit für die potentiell ausfallenden Elemente. Wenn demnach in einer Beziehung der Bestand durch Liebe

---

<sup>289</sup> Wenn von Erhaltung gesprochen wird, sollte weder bei Simmel noch bei Luhmann an die Konservierung einer originären Systemstruktur in dem Sinne gedacht werden, dass sich nichts innerhalb des Systems verändert. Systeme entwickeln und verändern sich permanent. Bei Luhmann ist ein starrer Zustand innerhalb eines Systems gar defizitär.

<sup>290</sup> Die Initiatoren einer Beziehung spielen bei Luhmanns Sozialen Systemen keine Rolle. Mit Simmel lassen sich jene dementsgegen auch in den Blick nehmen, die letztlich zu einer tatsächlichen Partnerschaft führen. Im Vorfeld jeder, der hier betrachteten Partnerschaften (Kriemhilt/Sivrit, Enite/Erec, Mabonagrín/Partnerin, Isolde/Tristan), können die von Simmel genannten konkreten Veranlassungen festgestellt werden. Während es bei Erec zunächst reines Eigeninteresse (er braucht eine Partnerin, um am Sperberkampf teilnehmen zu dürfen) ist, folgt ihm Enite aus Pflichtgefühl gegenüber ihrem Vater Koralus. Wobei Pflicht hier etwas ist, das nicht verhandelbar ist. Enite muss tun, was ihr Vater von ihr verlangt. Insofern wäre hier also auch der Zwang als Veranlassung zu nennen. Bei den drei anderen Partnerschaften sind es mit unterschiedlichen Gewichtungen Liebe und Zwang, die eine Beziehung initiieren.

garantiert wird, so braucht es keine Treue, da Liebe das leistet, was Treue obsolet macht.<sup>291</sup> Sowohl bei Luhmann als auch bei Simmel bleibt die Treue oder das Vertrauen auf den Bestand<sup>292</sup> des Systems ausgerichtet, auch wenn diese Funktion bei Simmel zu Beginn einer Beziehung durch andere Elemente (z.B. Liebe) übernommen werden kann. Simmel fährt fort, indem er konstatiert:

»Es ist eine Tatsache von der größten soziologischen Wichtigkeit, dass unzählige Verhältnisse in ihrer soziologischen Struktur ungeändert beharren, auch wenn das Gefühl oder die praktische Veranlassung, die sie ursprünglich entstehen ließen verschwunden sind.«<sup>293</sup>

Ich deute die zitierte Aussage normativ und schlage eine Verbindung zum Eingangs erwähnten Diktum Simmels vor.

»Ohne die Erscheinung, die wir Treue nennen, würde die Gesellschaft überhaupt nicht in der tatsächlich gegebenen Weise irgendeine Zeit hindurch existieren können.«<sup>294</sup>

Für Simmel steht fest, dass erst, wenn die kleinsten Einheiten der Gesellschaft (*unzählige Verhältnisse*) an ihrer Struktur festhalten d.h. Treue praktiziert wird, das Bestehen der übergeordneten Struktur der Gesellschaft gewährleistet werden kann. Individuelle Beziehungen und Gesellschaft bilden in der Vorstellung Simmels ein organisches Ganzes und stehen in einem unmittelbaren Ursache-Wirkung-Verhältnis. Mit Luhmann lässt sich der Zusammenhang deskriptiv auffassen. Eine Wirkung von Treue oder Untreue in den einzelnen Beziehungen auf das System der Gesellschaft kann beschrieben werden, muss aber nicht gleichzeitig auch normativ antizipiert werden.<sup>295</sup>

Es ist auch fraglich, ob hier nicht doch ein starres Model vertreten wird, dem bereits widersprochen wurde. Wie noch gezeigt werden soll, geht es Simmel nicht darum, dass sich ein Verhältnis nicht modifizieren sollte bzw. kann, sondern vielmehr darum, dass das

---

<sup>291</sup> Vgl. ebd. S. 439.

<sup>292</sup> Wenn ein soziales System oder eine Beziehung Bestand haben soll, so muss ständig ausgewählt und entschieden werden. Anders ausgedrückt muss soziale Komplexität reduziert werden.

<sup>293</sup> Vgl. ebd. S. 439.

<sup>294</sup> Vgl. ebd.

<sup>295</sup> So hat z. B. die im Vergleich zu den Lebenszeiten Simmels hohe Scheidungsrate bei Ehen heute nicht zur Auflösung des Gesellschaftssystems geführt.

einmal gewählte Verhältnis nicht beendet wird. Wenn sich ein Verhältnis wandelt, geschieht dies häufig deswegen, weil sich eine teilnehmende Person verändert. Beispielsweise kann sich der Partner, mit dem ein Verhältnis besteht, dermaßen wandeln, dass der Grund für das Entstehen der Beziehung nicht mehr oder kaum mehr existiert. Dann wird eine Selbsterhaltung ausgebildet, die Simmel Treue nennt. Diese Selbsterhaltung wirkt sich sowohl in den kleinsten Einheiten - etwa in einer Beziehung zwischen zwei Menschen - als auch im gesamten Gesellschaftssystem aus und bewirkt den Bestand der Beziehungen. Neben der Treue, die den gefühlsmäßigen Faktor bezeichne, werden andere, z.B. praktische und intellektuelle Momente, angeführt, die ebenso erhaltend wirken können. Wichtig ist besonders im Verhältnis zum Vertrauen bei Luhmann, dass bei Simmel die Treue ein Gefühl ist, das sich aus der Wechselwirkung des Verhältnisses mit dem Weiterbestand entwickelt.<sup>296</sup> Dabei ist es ihm wichtig, die Treue als selbstständig auftretendes Gefühl zu etablieren.<sup>297</sup>

Wie die Treue aus den ihr vorgängigen Gefühlen bei Simmel resultiert, möchte ich hier anhand eines Gedankenexperimentes versuchen zu explizieren. Simmel bietet den Begriff des „Induktionsschlusses“ an. Aus der empirisch wahrnehmbaren Beziehung, die von Moment zu Moment Bestand hat, zieht das Gefühl (die Liebe o. Ä.) den induktiven Schluss und kommt daher zur Treue bzw. gewissermaßen zur allgemeinen Anschauung der „Theorie“.<sup>298</sup> Der Zusammenhang zwischen Empirie, Induktion, Theorie und Deduktion lässt sich im Anschluss daran weiter auf die Treue beziehen. Wenn also das Gefühl aufgrund einer bestehenden Beziehung den Induktionsschluss initiiert, kommen die beteiligten Personen (bei Luhmann handelt es sich um psychische Systeme) zu der Gewissheit, dass das Fortbestehen der Beziehung durch die wechselseitige Treue der Partner gewährleistet wird.

Die Treue steht dann als allgemeine Hintergrundsicherung bereit und kann, wenn sie gebraucht wird, in einem „deduktiven Schluss“ auf das empirisch wahrnehmbare und

---

<sup>296</sup> Vgl. ebd. S. 440.

<sup>297</sup> Vgl. ebd. S. 440. »Es ist also nicht das gemeint, was man treue Liebe, treue Anhänglichkeit usw. nennt und was einen gewissen Modus oder zeitliche Qualität eines sonst schon bestimmten Gefühles bedeutet, sondern ich meine, dass die Treue ein eigener Seelenzustand ist, gerichtet auf den Bestand des Verhältnisses als solchen, und unabhängig von den spezifischen Gefühls- oder Willensträger seines Inhaltes.«

<sup>298</sup> Vgl. ebd. S. 440. Das zirkulär laufende Geschehen von Empirie, Induktion, Theorie, Deduktion, Empirie biete aber lediglich eine formale Ähnlichkeit mit der theoretischen Induktion.

gefährdete Verhältnis wirken und dadurch dessen Fortbestand sichern.<sup>299</sup> Bei der „Empirie“ angelangt, mag die Feststellung der Partner stehen, dass die Ursachen (Gefühle oder praktische Veranlassungen) ihrer Beziehung nicht mehr vorhanden sind, was wiederum die Wiederkehr derselben gerade durch die Reflexion des weiterhin bestehenden Verhältnisses bewirken kann.<sup>300</sup> Die Reflexion bezieht sich sodann fremdreferentiell auf die Treue des Anderen und selbstreferentiell auf die eigene. Die potentielle Wiederkehr der Gefühle wird durch die von Simmel konstatierte Möglichkeit der umgekehrten Reihenfolge Beziehung – Treue – Gefühle statt Gefühle – Beziehung – Treue bestätigt.<sup>301</sup>

Die Treue sei – so fährt Simmel fort – ein im besonderen Maße soziologisch orientiertes Gefühl. Im Gegensatz zur Liebe, die nicht unbedingt reziprok angelegt sein müsse, sei die Treue ein Gefühl, das wesensmäßig auf die Wechselseitigkeit der Partner hin angelegt sei. Obwohl auch die Entstehung von Liebe nur durch ein Gegenüber, das geliebt werden kann, möglich ist, sei sie doch ein Zustand des Subjekts.<sup>302</sup> Mit anderen Worten, braucht eine Person, die eine andere liebt, nicht unbedingt deren Erwidern. Liebe könne demnach im Gegensatz zur Treue vorsoziologisch entstehen.<sup>303</sup> Jener »spezifisch-soziologischen Charakter« könne – so erwähnt es Simmel nebenbei – wohl auch damit zusammenhängen, dass sie den »moralischen Vornahmen zugänglich«<sup>304</sup> sei.

Fraglich ist an dieser Stelle aber, ob die Treue tatsächlich zu Recht dermaßen von der Liebe abzugrenzen ist, da es durchaus auch Fälle gibt, in denen einer dem anderen Treue entgegenbringt, ohne eine adäquate Erwidern zu erhalten. Luhmann bezeichnet dasjenige als blindes und unreflektiertes Vertrauen, dem es an der Möglichkeit eines Kontrollmechanismus fehlt, der erst im Umschlag des Vertrauens in Misstrauen seine

---

<sup>299</sup> Vgl. ebd. S. 440.

<sup>300</sup> Vgl. ebd. S. 440.

<sup>301</sup> Vgl. ebd. S. 440. Zu der Umkehrung der Reihenfolge schreibt Simmel: »Der Prozess der Treue wird hier gewissermaßen rückläufig. Die seelischen Motive, die eine Beziehung knüpfen, geben der geknüpften gegenüber für das spezifische Gefühl der Treue Raum oder verwandeln sich in dieses. Ist nun aus irgendwelchen äußerlichen Gründen oder wenigstens solchen seelischen, die dem Sinne der Vereinigung nicht entsprechen, eine solche zustande gekommen, so erwächst dennoch ihr gegenüber eine Treue, und diese lässt die tieferen und der Vereinigung adäquaten Gefühlszustände sich entwickeln [...]«

<sup>302</sup> Vgl. ebd. S. 441.

<sup>303</sup> Vgl. ebd. S. 442.

<sup>304</sup> Simmel unterscheidet die Treue von anderen Gefühlen indem er feststellt, dass diese (Treue) willentlich zu beeinflussen sei. Vgl. ebd. »Vielleicht hängt dieser spezifisch-soziologische Charakter der Treue damit zusammen, dass sie mehr als unsere andern Gefühle, die über uns kommen, wie Regen und Sonnenschein und ohne, dass unser Wille über ihr Kommen und Gehen Herr wäre, – unsern moralischen Vornahmen zugänglich ist, dass ihr Versagen uns ein stärkerer Vorwurf ist, als wenn Liebe oder Sozialgefühl – jenseits ihrer bloß pflichtmäßigen Betätigung – ausbleiben.«

Funktion erhält. Denjenigen, der so vertraut, wird daher relativ schnell das Verdikt der Naivität oder bestenfalls der Treuherzigkeit treffen, wohingegen dieses Urteil in Sachen Liebe nicht unbedingt zwingend ist. Wenn man die Treue allerdings als Gefühl definiert, das im Besonderen auf Wechselseitigkeit innerhalb einer Beziehung angelegt ist, kann Simmel in seinen Ausführungen gefolgt werden.

Neben die bereits analysierte Funktion der Treue, die in der Fähigkeit derselben besteht, andere Gefühle zu substituieren, stellt Simmel eine weitere, die sich auf den Dualismus von Verhältnis und Form bezieht, aber trotzdem im Sinne der Folge Empirie – Induktion – Theorie verstanden werden kann (unsichere Behauptung).<sup>305</sup> Das Verhältnis entwickle und verändere sich ständig, während die gewählte Form diesen Veränderungen starr gegenüberstehe. Der Dualismus lasse sich demnach auch durch zwei unterschiedliche Entwicklungstempi beschreiben, in denen entweder die Form dem Verhältnis vorausseile oder dieselbe hinter dem Verhältnis zurückbleibe. Obwohl eine Angleichung der beiden unwahrscheinlich erscheint, habe die Treue nun die Funktion, das fluktuierende Verhältnis in den Charakter einer festen Form zu überführen.<sup>306</sup>

Der Zusammenhang soll am Beispiel der vielleicht stärksten Form menschlicher Beziehungen verdeutlicht werden. Zwei Menschen entscheiden sich aus ihrem schon bestehenden Verhältnis heraus, diesem die Form der Ehe zu geben. In der Genese des nun offiziellen Verhältnisses, kann es zu Veränderungen kommen, weil sich die Partner in bestimmte Richtungen entwickeln oder sich äußere Umstände anders darstellen als zu Beginn der Ehe. Das Verhältnis kann sich soweit ändern, dass es gefühlsmäßig nicht mehr der einmal gewählten Form entspricht. Sodann sei die Treue in der Lage, der Fluktuation innerhalb des Verhältnisses entgegen zu wirken, das heißt, sie befähigt die Partner, die Beziehung weiterzuführen und die Form gewissermaßen zu wahren. Später sei es nicht ausgeschlossen, dass sich die ausgefallenen Gefühle von neuem entwickeln. Bei näherer Betrachtung der Relation fällt auf, dass eine Einschränkung der Funktionalisierung von Treue vorgenommen werden muss. Die Treue kommt nur dann zum Einsatz, wenn die Form mehr von dem Verhältnis fordert. Im umgekehrten Falle aber, wenn das Verhältnis mehr von der Form fordert, wird die Treue nicht gebraucht, weil das Verhältnis selbst nicht zur Diskussion steht. Ob nun abgebildet durch eine Ehe oder durch eine versprochene

---

<sup>305</sup> Vgl. ebd. S. 442.

<sup>306</sup> Vgl. ebd. S. 443. Der Dualismus von Verhältnis und Form soll hier nur auf das bezogen werden, was man als soziales System bezeichnen kann. Simmel bezieht diesen Dualismus auch auf das Individuum selbst.

Freundschaft, fordert die Form Treue immer nur dann, wenn die Form in Frage steht oder gefährdet ist. Sie funktionalisiert in diesem Sinne die Treue und formuliert damit einen Anspruch an das Verhältnis.

Simmel fährt in seinem Exkurs mit einer Analyse der Dankbarkeit fort, die zunächst wenig mit der Treue im Zusammenhang zu stehen scheint. In Beziehungen nimmt die Dankbarkeit aber eine ganz ähnliche Funktion wie die Treue ein und steht daher in einem engen Verhältnis zu derselben.

### **Dankbarkeit**

Obwohl der soziologische Charakter der Dankbarkeit weniger deutlich als bei der Treue hervortrete, seien die Veränderungen, die durch einen Ausfall derselben bewirkt werden, nicht zu überschauen.<sup>307</sup> In den verschiedenen menschlichen Verhältnissen spielen Wechselbeziehungen eine bedeutende Rolle. Eine dieser Beziehungen kann als Austausch von Leistung und Gegenleistung definiert werden. In geschäftlichen Verhältnissen ist dieser Austausch durch Regulierung so festgelegt, dass jede Leistung durch eine Gegenleistung äquivalent vergolten werden kann, d.h. objektiv Gleiches wird gegen objektiv Gleiches gegeben,<sup>308</sup> woraus resultiert, dass die Dankbarkeit in diesen Verhältnissen keine Funktion hat. In den Beziehungen aber, in denen Leistung und angemessene Gegenleistung nicht reguliert ist, trete als Ergänzung die Dankbarkeit hinzu. Dort sei es geradezu unmöglich, dass eine Leistung durch eine Gegenleistung angemessen vergolten werde, weil die Erwidderung zumeist auf einer anderen Ebene statfinde. Beispielsweise gebe einer dem anderen intellektuelle Werte, wofür der Empfangende emotionale Werte zurückgebe. Dankbarkeit entsteht demnach dadurch, dass jemand etwas empfängt, was er nicht hat. Aus dieser Dankbarkeit resultiert in der Folge das Geben von etwas, das derjenige hat, der empfangen hat. Mit Simmel kann man diesen Zusammenhang auch als Heterogenität der Leistungen oder Gaben bezeichnen.<sup>309</sup> Trotz der Gegengabe ist es, wie schon erwähnt, unmöglich, einen *status aequatus* zu erreichen.<sup>310</sup>

---

<sup>307</sup> Vgl. ebd. S. 443.

<sup>308</sup> Vgl. ebd. S. 443.

<sup>309</sup> Vgl. ebd. S. 445.

<sup>310</sup> Simmel spricht nicht nur von der Dankbarkeit in direkten Wechselbeziehungen, sondern auch von der Dankbarkeit zu einer Person die eher abstrakt als Gegenstand der Dankbarkeit fungiert. Beispielsweise sei man einem Künstler für seine Kunst dankbar. Vgl. ebd. S. 444. Die Dankbarkeit wird sich dann in Verehrung äußern.

Ein Missverhältnis besteht aber nicht nur zwischen dem jeweiligen Inhalt von Leistung und Gegenleistung, sondern auch im Bezug auf die Motivation, aus der heraus eine Leistung geschieht. Wenn eine Person innerhalb einer Beziehung oder gar zu Beginn einer Beziehung sich dazu entschließt, für die andere Person eine Leistung zu vollbringen, mag sie das in manchen Fällen freiwillig tun. Wenn ein solcher Dienst geleistet ist, kann die andere Person diesen niemals gleichwertig ersetzen, weil es ihr in ihrer Gegenleistung an gerade dieser Freiwilligkeit fehlen wird, d.h. sie leistet ihren Dienst in Reaktion auf den Dienst des anderen. Selbst, wenn ihr Gegendienst den Dienst im Wert übersteigt, kann sie dadurch kein ausgeglichenes Verhältnis schaffen. Simmel spitzt den Unterschied noch zu, indem er für die Leistung eine Freiheit, bei der Gegenleistung aber eine Pflicht konstatiert.<sup>311</sup> Es ist sodann möglich, dass aus dem Wissen um die Unmöglichkeit des Zurückzahlens, eine Tendenz zur Vermeidung solcher Situationen entsteht, weil das unausgleichbare Missverhältnis einen Zwang zur fortlaufenden Dankbarkeit bedeuten kann. Man möchte sich nicht in eine Abhängigkeit begeben, in der man zur Dankbarkeit verpflichtet ist. Die Dankbarkeit nimmt insofern eine ganz ähnliche Funktion, wie die Treue ein, als dass sie eine Dauerhaftigkeit etabliert, auch wenn Gefühle oder andere Veranlassungen für eine Beziehung nicht mehr vorhanden sind.<sup>312</sup>

Nach der Analyse von Treue und Dankbarkeit stellt sich die Frage, wie man beides miteinander verbinden bzw. aufeinander beziehen kann. Treue kann sowohl die direkte Folge von Dankbarkeit sein als auch deren Ursprung. Wenn eine Person einer anderen aus freien Stücken einen Dienst erweist, kann die andere versuchen, in der Gestalt der Treue auf diesen Dienst zu reagieren.<sup>313</sup> Es kann aber auch so sein, dass sich die an einer Beziehung beteiligte Person in einer besonders gefährlichen Situation als treu erweist – Luhmann würde dies als den Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität bezeichnen – und dadurch in Vorleistung tritt. Die andere Person ist nun aufgrund der erwiesenen Treue dankbar und deswegen wiederum treu. Das Verhältnis von Dankbarkeit und Treue könnte folglich am besten mit einer zirkulären Bewegung beschrieben werden, bei der aus Treue Dankbarkeit resultiert und daraus wieder Treue. Bei der Analyse der unterschiedlichen

---

<sup>311</sup> Vgl. auch ebd. S. 446.

<sup>312</sup> Simmel erwähnt im Vergleich zwischen Dankbarkeit und Treue, dass es Verhältnisse gebe, die von Anfang an mit einem so begrenzten Maß an Gefühlen arbeiten, dass der Zerbruch der Verhältnisse nicht als Treulosigkeit bezeichnet werden kann, sondern eher als logische Folge zu interpretieren ist. Vgl. auch ebd. S. 447.

<sup>313</sup> Hier wäre über die Treue als Gegenleistung nachzudenken.

Ehen aus den mittelhochdeutschen Erzählungen wird es neben der Betrachtung des eigentlichen Schwerpunktes von Treue / Vertrauen auch interessant sein, zu fragen, ob und inwiefern die Dankbarkeit eine Rolle spielt.

## VI.2 *Nibelungenlied*

Eine Auseinandersetzung mit der *triuwe* im *Nibelungenlied* findet sich seit den „Spielregeln für den Untergang“<sup>314</sup> von Jan-Dirk Müller stets mit der These der Ambiguisierung<sup>315</sup> konfrontiert. Der *triuwe*, die als Prinzip den Zusammenhalt des Personenverbandes<sup>316</sup> sichert, wird eine individualisierte Form derselben entgegengesetzt. Weil Kriemhilt ihrem toten Mann treu bleibt, d. h. sich an Hagen, dem Mörder ihres ersten Mannes rächen möchte und schließlich tatsächlich rächt, wird jene *triuwe*, die in ihrer primären Bedeutung den Bestand der Gesellschaft im Lied sichert, mehrdeutig.<sup>317</sup>

Von einer Ambiguisierung lässt sich freilich erst lange nach dem Tod Sivrits sprechen, denn zuvor wird – wie gezeigt werden soll – die *triuwe* zwischen Sivrit und Kriemhilt nur in ihrer Obsoleszenz oder in ihrer Dysfunktionalität dargestellt. Der Erzähler stellt der *triuwe*, die den Personenverband mit dem tatsächlich vorhandenen sozialen System Sivrit/Kriemhilt zusammen hält,<sup>318</sup> noch keine andere Form derselben entgegen und vervielfältigt daher auch noch nicht deren Semantik. Mit dem Tod Sivrits ändert sich der Befund nur scheinbar. Nun nachdem das soziale System zerbrochen ist und keine Veranlassung mehr besteht treu zu sein, wird uns erzählt, wie Sivrit für Kriemhilt zum Gegenstand einer *triuwe* zu einem Toten wird.

Diese Form allein bietet allerdings zunächst noch keinen Anlass, um der Ambiguität das Wort zu reden. Gerade in der Zeit zwischen dem Tod Sivrits und der Wiedergewinnung der Position einer mächtigen Königin an der Seite Etzels wird Kriemhilt anders als zu den Lebzeiten Sivrits durch den Erzähler als *getriuwe* Frau bezeichnet und zum leuchtenden Exempel einer unvergänglichen *triuwe* stilisiert. Wie gezeigt werden soll, gelingt es dem Erzähler, die Witwe als treu darzustellen, indem sie sowohl als permanent auf Rache

---

<sup>314</sup> Vgl. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1998.

<sup>315</sup> Vgl. ebd. S. 163-170.

<sup>316</sup> Müller nennt den Personenverband den eigentlichen Helden des Nibelungenliedes und nicht die einzelne Figur. In diesem »garantieren vertragsähnliche Beziehungen (*triuwe*) den gesellschaftlichen Zusammenhang.« Vgl. ebd. S. 153.

<sup>317</sup> Vgl. ebd. S. 164-167.

<sup>318</sup> Vgl. ebd. S. 153.

sinnend präsentiert wird als auch zuerst akut und dann chronisch um den ermordeten Ehemann trauernd.

Erst durch die Wiederheirat mit Etzel und der Etablierung einer neuen und unangefochtenen Machtposition am hunnischen Hof »wird die *triuwe* zu Sivrit zum absoluten, alle anderen sozialen Bindungen aufzehrenden Motiv«<sup>319</sup>. Ambiguität entsteht nicht allein durch die *triuwe* zu einem Toten, sondern durch die *triuwe* zu einem Toten, die in einen tatsächlichen – und nicht nur in einen imaginierten – Konflikt mit der *triuwe* des Personenverbandes<sup>320</sup> gerät. Mehrdeutigkeit im moralischen Sinne wird so hergestellt, indem Kriemhilt „handfest“ treu ist, d. h. die lang geplante Rache in Handlungen umsetzt und sich so gegen die *triuwe* wendet, die sie mit einem Teil der später getöteten Burgunden einerseits und dem Gefolge Etzels andererseits verbindet. Jetzt erst wird die Konfrontation der *triuwe* des Personenverbandes mit einer anderen individualisierten Form problematisch und Ambiguität entsteht.

Gefragt wird zunächst nicht nach allen möglichen Bedeutungen<sup>321</sup> von *triuwe*, sondern nach einer, die Implikationen des Vertrauens enthält, wie es in der Theorie Luhmanns identifiziert wurde. Ziel ist es dabei aber nicht, eine solche Form der *triuwe* zu finden, sondern mit der gewählten „luhmannschen Brille“ sowohl in Differenzen als auch in Parallelen Antworten auf die Frage zu finden, welchen Sinngehalt eine partnerschaftliche *triuwe* zwischen Kriemhilt und Sivrit trägt und warum sie bis zu dem Tod Sivrits dem Rezipienten anscheinend nur als obsolet oder dysfunktional präsentiert wird.

Obwohl wir im *Nibelungenlied* ein gänzlich anderes Gesellschaftssystem auffinden als dasjenige vor dessen Hintergrund Luhmann seine Theorie etabliert<sup>322</sup>, lässt sich – so die hier angestellte Vermutung – der nibelungischen Personenverband mit der Theorie Sozialer Systeme beschreiben, ohne zu stark zu interpolieren. Deutlich soll werden, wie das soziale System Sivrit/Kriemhilt in das übergeordnete System des Personenverbandes, das sich nach Müller aus familiären Bindungen, vasallitischen Beziehungen und aus Freundschaften bzw. genossenschaftlichen Verbindungen zusammensetzt,<sup>323</sup> eingeordnet werden kann.

---

<sup>319</sup> Vgl. ebd. S. 167.

<sup>320</sup> Unter „Personenverband“ kann hier sowohl der Verband der Burgunden/Nibelungen als auch derjenige der Hunnen gemeint sein. Kriemhilt's *triuwe* zum toten Sivrit lässt sie gegen beide Verbände vorgehen.

<sup>321</sup> Im *Mittelhochdeutschen Handwörterbuch* von Matthias Lexer finden sich unter dem Eintrag „*triuwe*“ folgende Bedeutungen: »Wohlmeinheit, Aufrichtigkeit, Zuverlässigkeit, Treue, [...] gegebenes Wort, Gelübde, Versprechen [...]«

<sup>322</sup> Rekurriert wird damit auf die Unterscheidungen Luhmanns zwischen stratifikatorisch und funktional differenzierte Gesellschaften.

<sup>323</sup> Vgl. Müller, Jan-Dirk: *Spielregeln für den Untergang*, 1998, S. 153f.

Der Personenverband bildet ein übergeordnetes System, das sich von der Umwelt (bestehend z. B. aus anderen Personenverbänden) durch aufeinander verweisende Strukturen differenziert. In diesem sozialen System des Verbandes finden sich daher verschiedene Subsysteme, wie z. B. das familiäre System, das die königlichen Geschwister (Gunther, Gernot, Giselher und Kriemhilt) verbindet, das vasallitische System, das zwischen Gunther und Hagen und zeitweise zwischen Gunther und Sivrit besteht, und Systeme, die als Freundschaften unter Gleichen zu beschreiben sind. Als Beispiel könnte man hier die Beziehung zwischen Gunther und Sivrit nennen. All diese sozialen Systeme und dadurch auch das übergeordnete System des Personenverbandes werden durch *triuwe* zusammengehalten.<sup>324</sup> Die Funktionsweise von *triuwe* in diesen Systemen lässt sich im Wesentlichen mit dem Mechanismus beschreiben, den Luhmann für das Vertrauen festgestellt hat. Permanent gelingt es soziale Komplexität zu reduzieren und Systematizität, sowohl in den Subsystemen als auch im System des Personenverbandes, zu etablieren.

In einem der Subsysteme gelingt dies allerdings nicht. Gerade zwischen Kriemhilt und Sivrit hören wir entweder überhaupt nichts von einer dementsprechenden *triuwe* oder sie ist in der entscheidenden Situation der Gefährdung aus verschiedenen Gründen nicht funktionsfähig. Dieser Befund und die damit zusammenhängenden Fragen bilden die Grundlage für die nachfolgenden Überlegungen.

### VI.2.1 Partnerschaftliche *triuwe* im sozialen System Kriemhilt/Sivrit

*Si sprach: „sô habt ir übele geltes mich gewert.*

*sô wil ich doch behalten daz Sîfrides swert.*

*daz trouc mîn holder vriedel, dô ich in jungest sach,*

*an dem mir herzeleide von iuwern schulden geschach. (2372)<sup>325</sup>*

---

<sup>324</sup> Ganz ähnlich beschreibt Müller den Kern des Personenverbandes: »Der Kern des Personenverbandes lässt sich im wesentlichen als Interferenz der drei erstgenannten Kreise beschreiben, des verwandtschaftlichen, des herrschaftlichen und im weiteren Sinne genossenschaftlichen.« Vgl. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1998, S. 154.

<sup>325</sup> Ich zitiere im Folgenden stets nach folgender Ausgabe: Das Nibelungenlied. Nach der Ausgabe von Karl Bartsch, hg. von Helmut de Boor, 22. revidierte und von Roswitha Wisniewski ergänzte Auflage, Wiesbaden 1996. Die Ausgabe von Bartsch bietet im Wesentlichen einen Text nach der Fassung B des Liedes. Vgl. zu den Fassungen und den Datierungsfragen: Schulze, Ursula: Das Nibelungenlied, 1997, S. 33-42. Wo es in den zitierten Texten inhaltliche Differenzen zwischen den beiden Hauptfassungen B (auch bezeichnet als *nôt*-Fassung) und C (auch bezeichnet als *liet*-Fassung) gibt, wird auch auf den Text der Fassung C eingegangen. Fassung C wird nach folgender Ausgabe zitiert: Die Nibelungen-Werkstatt. Synopse der vollständigen

Nachdem Kriemhilt vergeblich versucht hat, wieder in den Besitz des ihr von Hagen geraubten Hortes zu kommen, konzentriert sie ihren Anspruch auf den für sie zu erreichenden Restbestand ihres Erbteiles. Wenigstens das Schwert des Geliebten, das dieser stets bei sich trug, möchte sie haben. Die Waffe wird für sie zu einer Möglichkeit, sich den Ermordeten so zu imaginieren, wie sie ihn beim letzten Mal gesehen hat. Am Ende des Liedes also steht die Sehnsucht Kriemhilt nach ihrem verlorenen Mann Sivrit fest. Der Verlust und die damit verbundenen Gedanken der Rache für das getane Unrecht scheinen damit als Grundmotive ihres Handelns endgültig zu sein.

Auf das mit dem Schwert zusammenhängende Bild ihres ehemaligen Mannes verfällt Kriemhilt freilich erst, nachdem Hagen ihr deutlich gemacht hat, dass ihre Hoffnung auf den Hort der Nibelungen aussichtslos sei (2368). Noch kurz zuvor stellt die Königin dem Mörder Sivrits in Aussicht, doch noch lebendig ins Land der Burgunden zurückkehren zu können (2367), falls er ihr den Hort übergeben sollte. Auch bei der Ankunft der eingeladenen Gäste am Hof Etzels verweist Kriemhilt während einer kühlen Begrüßung auf den Hort. Sie spricht Hagen direkt darauf an und erkundigt sich bei ihm, ob er ihr das mitgebracht habe, wegen dem sie die Burgunden willkommen heißen würde (1739-1743). Nach dieser ersten Begegnung setzen sich Hagen und Volker auf eine Bank nieder, die einem Saal Kriemhilt gegenübersteht. Die Königin erscheint vor den beiden Recken und

---

Handschriften, hg. von Walter Kofler, Vorchdorf 2013ff. Fassung C des Liedes erfreute sich in der mittelalterlichen Rezeption offensichtlich größerer Beliebtheit als Fassung B. Von insgesamt 34 Handschriften folgen 26 C. Schulze argumentiert dies, wie folgt: »C bietet eine metrisch glättende, rationalisierende, christlich wertende Bearbeitung der in B vorliegenden Fassung.« Vgl. ebd. S. 43. Und zur Vertiefung: Vgl. Hoffmann, Werner: Die Fassung C des *Nibelungenliedes* und die *Klage*, 1967, S. 109-143.

Victor Millet kommt in seinem Forschungsbeitrag in Bezug auf die Funktion von Fassung C auf eine zunächst überraschende These. Die verschiedene Beurteilung von Kriemhilt und Hagen sei eindeutig der Klage zuzuschreiben und scheinen damit nicht mit der Fassung C des Liedes in Beziehung zu stehen. Millet situiert das entstehende Nibelungenlied (in seinen unterschiedlichen Fassungen) vor dem Hintergrund eines allgemein bekannten Sagenwissens. Kriemhilt wird daher zu den literarischen Figuren gerechnet, »die schon vor dem Nibelungenlied gewandert sind und durch die Verbreitung des nibelungischen Sagenkomplexes allgemein bekannt waren.« Vgl. Millet, Victor: *Die Sage, der Text und der Leser*, 2007, S. 60. Dem literarischen Publikum um 1200 sei sie - so Millet weiter - bereits als Antiheldin geläufig gewesen. Vgl. ebd. Intention der Fassung C sei es also nicht Kriemhilt zu entlasten und Hagen zu verdammen, »sondern entspr[icht] einem Versuch, den Sinn des Werks und die Gleichstellung der Figuren deutlicher herauszuarbeiten, um damit der dominanten Präsenz einer Sagentradition, die die sorgfältig konstruierten Ambivalenzen des Textes wieder vereindeutigte, entgegenzuarbeiten.« Vgl. ebd. S. 70. Und vgl. auch S. 65. Insgesamt seien die von Fassung C vorgenommenen Änderungen in der Beurteilung Kriemhilt zu wenig, um von einer tiefgreifenden Änderung zu sprechen. Millet argumentiert hier gegen Werner Hoffmann Vgl. Hoffmann, Werner: *Die Fassung \*C des Nibelungenliedes und die Klage*, 1967, S. 109-143. Überdies hinaus stellt Millet fest, dass in Fassung C die Diffamierung Hagens ungleich deutlicher herausgearbeitet sei. Vgl. ebd. S. 67f. Anders und eher wieder wie Hoffmann argumentiert Bernd Schirok. Vgl. Schirok, Bernd: *Der Untergang der Burgunden und seine christliche Deutung*, 2004, S. 273, 290. Zu den Handschriftenverhältnissen allg. vgl. den recht aktuellen Beitrag von Heinzle: Heinzle, Joachim: *Zu den Handschriftenverhältnissen des ‚Nibelungenliedes‘*, 2008, S.305-334.

erkennt Balmung, das Schwert Sivrits. Hagen präsentiert es bewusst provokant, indem er es sichtbar über seine Knie legt. Die Betrachtung des Schwertes erinnert Kriemhilt an ihr Leid bzw. an Sivrit und sie beginnt zu weinen (1783f.).

Ohne weiter auf die Hort-Thematik eingehen zu können, lassen die Forderungen Kriemhilts zunächst bei dem ersten Wiedersehen mit Hagen und dann extrem exponiert am Ende der Erzählung, als alle Burgunden bereits tot sind und sich Hagen auf Leben und Tod in der Gewalt der Königin befindet, Zweifel an den eben konstatierten Grundmotiven Kriemhilts aufkommen. Ist die Königin schlichtweg berechnend auf den Besitz des ihr geraubten Hortes aus? Oder sieht sie im Hort ebenso wie im Schwert eine Möglichkeit, sich an den verlorenen Mann zu erinnern und um damit den Schmerz der Trennung zu mindern?<sup>326</sup> Die Frage soll hier nicht im Sinne eines Entweder-Oder entschieden werden. Sicher ist, dass Sivrit und damit die sich auf ihn beziehenden Gefühle und Absichten grundsätzliche Motive für das Handeln Kriemhilts bleiben, auch wenn monetäre Berechnungen eine Rolle spielen sollten. Mit anderen Worten: Kriemhilt handelt auch nach dem Tod ihres Mannes so, als hätte das soziale System zwischen ihr und Sivrit weiterhin Bestand.

Im ersten Teil des Nibelungenliedes bilden Kriemhilt und Sivrit gemeinsam ein soziales System aus, wie es nach Luhmann beschrieben wurde. Obwohl eigentlich in der oben zitierten Strophe (2372) zwischen den beiden schon lange kein System mehr besteht, das auf der tatsächlichen Anwesenheit beider Partner basiert und daher Sivrit für Kriemhilt nicht mehr als psychisches System fassbar ist, was in der Regel auch bedingt, dass es keine Reizung von Kommunikation und Handlung mehr geben und sich damit auch keine Systemzität gegenüber der Umwelt entwickeln kann, wird das psychische System Kriemhilt weiterhin durch etwas gereizt, das man in irgendeiner Weise mit Sivrit identifizieren muss.

---

<sup>326</sup> In der Hortfrage schließe ich mich Ingrid Bennewitz an, nach deren Interpretation der Schatz und auch die Besitztümer Etzels in Kriemhilts Hand »einzig und allein ihrer speziellen Form der memoria Siegfrieds« dienen. »Die Bewahrung der gedechtnus durch die vorbildliche Ehefrau Kriemhild ist einzig verbunden mit dem Wunsch, die Erinnerung an seine Ermordung wachzuhalten und damit die Möglichkeit der Rache an seinem Mörder.« Vgl. Bennewitz, Ingrid: Das Nibelungenlied - ein „puech von chrimhilt“?, 1995, S. 42. Bennewitz grenzt sich hier deutlich gegen Ida H. Washington, Carol E.W. Tobol, Philip N. Anderson und Albrecht Classen ab, die im Hort allesamt eine auf Unabhängigkeit ausgerichtete persönliche Selbstermächtigung Kriemhilts sehen. Vgl. Washington, Ida H./ Tobol, Carol E.W., Kriemhild and Clytemnestra - Sisters in Crime or Independent Women?, 1980, S. 17. Vgl. Anderson, Philip N.: Kriemhild's Quest, 1985, S. 11. Vgl. Classen, Albrecht: Matriachalische Strukturen und Apokalypse des Matriachats im Nibelungenlied, 1991, S. 23.

Bevor überlegt werden soll, wie von einer Beeinflussung Kriemhilt durch ihren toten Ehemann Sivrit erzählt wird, ob man hier überhaupt noch von einem sozialen System sprechen kann und damit eng zusammenhängend, ob man – wie bei Erec/Enite und Isolde/Tristan – einen dezidiert sozialen Gehalt von *triuwe* identifizieren kann und wenn nicht, mit welchen anderen Implikationen von *triuwe* wir konfrontiert werden, muss das System analysiert werden, das sich zwischen Kriemhilt und Sivrit lange Zeit zuvor tatsächlich entwickelt und Bestand hat. Dabei soll natürlich auch die Frage besprochen werden, welche Funktion die *triuwe* in diesem System einnimmt.

Es wird dann aber auch interessant sein, zu reflektieren, wie sich das neu entstandene soziale System zwischen Etzel und Kriemhilt grundsätzlich verhält und wie es mit der Motivationsstruktur Kriemhilt in Zusammenhang steht, die sich weiterhin auf Sivrit bezieht. Hintergrund der formulierten Frage bleibt im *Nibelungenlied* die *triuwe* und deren Funktionalisierung innerhalb der sozialen Systeme. Entscheidend soll dabei nicht der zwanghafte Versuch sein, im Lied eine *triuwe* mit sozialen Implikationen (Vertrauen) auszumachen, sondern aus der mit Luhmann gewählten Perspektive die je spezifischen Charakteristika des Liedes hervortreten zu lassen, die möglicherweise auf eine ganz anders konnotierte *triuwe* hinweisen.

#### **VI.2.1.a Minne als funktionales Äquivalent zur *triuwe***

Die Überschrift verweist bereits auf die für diesen Teil bestimmende These. Die *triuwe* ist im sozialen System Kriemhilt/Sivrit zuerst obsolet und dann dysfunktional, weil sie zunächst durch eine gegenseitige *minne*-Fixierung ersetzt und dann im entscheidenden Augenblick ausschließlich in ihrer Dysfunktionalität präsentiert wird. In anderen Systemen aber, wie zum Beispiel in dem, das zwischen Gunther und Sivrit besteht, ist die *triuwe* als Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität aktiv. Gunther, seine beiden Brüder und Hagen erkennen die gegenseitige *minne*-Fixierung von Sivrit und Kriemhilt und setzen diese in den sozialen Systemen, die sie jeweils mit Kriemhilt und/oder mit Sivrit verbinden, gezielt ein, um Eigeninteressen zu verfolgen.

Nach dem für die junge Kriemhilt äußerst erschreckenden Falkentraum (13) und der anschließenden Traumdeutung durch ihre Mutter Ute<sup>327</sup> steht für Kriemhilt fest: *âne recken minne, sô wil ich immer sîn* (15). Wenn die Verbindung mit einem Mann ein solches, wie in dem Traum angedeutetes Leiden hervorrufen sollte, so wolle sie lieber für alle Zeiten auf die Liebe verzichten. Kriemhilt erkennt, dass es *liebe* ohne *leide* nicht geben kann bzw. wie *liebe* mit *leide* belohnt wird (17).<sup>328</sup> Deswegen fasst sie den Entschluss, eine solche Komplexität zu reduzieren, indem sie für sich festlegt, für immer ohne Partner zu bleiben.<sup>329</sup> Ute allerdings ermahnt noch zuvor ihre Tochter und verweist darauf, dass sie erst durch die Liebe eines Mannes wirklich glücklich werden könne (16).

Die intendierte Vermeidung der beiden Extreme *liebe* und *leide* durch Kriemhilt, die im Verzicht auf die Liebe und damit in der Umgehung des Leides besteht, wird zurückgewiesen und nicht als mögliche Lebensgestaltung in Betracht gezogen, auch wenn die junge Königin nach der mütterlichen Intervention nochmals betont, an ihrem Vorsatz festhalten zu wollen. Tatsächlich bleibt Kriemhilt diesem einige Zeit treu (18,1ff.). Die Überlegungen der jungen Frau werden allerdings als ein durch Affekte ausgelöster Impuls erzählt, der sich gegen eine gesetzmäßige Ordnung nicht zu behaupten vermag. Denn direkt nachdem Kriemhilt als standhaft dargestellt wird, lässt uns der Erzähler wie selbstverständlich wissen: *sît wart si mit êren eins vil küenen recken wîp* (18,4). Glück und Freude im Leben könne nur durch Liebe erreicht werden. Liebe aber bedingt wiederum das

---

<sup>327</sup> Vgl. zum Traum Kriemhilt, der Deutung Utes und der Funktion des Traumes Ehrismann, Otfrid: Nibelungenlied, 2002, S. 67f. Der Traum verweist auf fehlende Kontingenz bzw. legt das Geschehen auf ein schier nicht zu verhinderndes Schicksal fest.

Ingeborg Robles identifiziert bereits im Falkentraum ein weibliches Wissen, das wohl durch den Erzähler als solches gekennzeichnet wird, aber ohne Macht ist dementsprechend zu handeln. Kriemhilt versucht zwar ihr Handeln an dem im Traum erworbenen Wissen auszurichten und schwört der Liebe ab. Trotzdem wird sie direkt durch ihre Mutter über die Unmöglichkeit ihrer Vornahme unterrichtet und heiratet letztendlich doch den „Falken“ Sivrit. »Wissen und Handlung können keine Einheit bilden.« Vgl. Robles, Ingeborg: Subversives weibliches Wissen im „Nibelungenlied“, 2005, S. 366.

<sup>328</sup> Vgl. zur Freude-Leid-Formel Ehrismann, Otfrid: Nibelungenlied, 2002, S. 62.: »Das Geschehen wird in die Freude-Leid-Formel eingefasst, in deren pessimistische Variante der Epiker im Übrigen das gesamte Epos einschließt: als ie diu liebe leide z'aller jungeste gît (2378,4).« Vgl. ebd. S. 68 zur Liebe-Leid-Formel im direkten Zusammenhang mit dem Falkentraum Kriemhilt und vgl. auch Schröder, Werner: Nibelungenlied-Studien, 1968, S. 69. Vgl. grundsätzlich zur unauflöselichen Verbindung von Liebe und Leid: Öhlinger, Bernhard: Destruktive *Unminne*, 2001, S. 1-7. Öhlinger spricht von einer Liebe-Leid-Dichotomie. In diesem Zusammenhang geht er auf Beispiele sowohl aus dem *Nibelungenlied* als auch aus der *Eneit*, dem *Tristan* und dem *Parzival* ein. Als Ergebnis seiner Analyse steht fest: »Wahrhaft, intensives Glück ist trotz damit verbundener Schmerzen für den Menschen nur durch die Liebe möglich.« Vgl. ebd. S. 4. Francis G. Gentry behandelt das begriffliche Paar *liebe/leit* als ein für das Nibelungenlied bestimmendes Leitmotiv. Vgl. Gentry, Francis G.: Key Concepts in the Nibelungenlied, 1998, S. 68.

<sup>329</sup> Vgl. Zum Falkentraum und dem Vorsatz Kriemhilt Kückemanns, Sabine: Das Nibelungenlied, 2007, S. 107.

Auftreten von Leid. Ein Leben ohne Glück und Freude bietet, so könnte man mit Ute schlussfolgern, keine Alternative. Deswegen steht zu Beginn der Erzählung fest, es muss bzw. man muss geliebt werden und darin wie als Motto: *liep âne leit mac nicht sîn* (MF XIII2,3).<sup>330</sup> Mögliche Komplexität innerhalb zukünftig entstehender sozialer Systeme kann im *Nibelungenlied* nicht durch die Eliminierung von partnerschaftlicher Sozialität erreicht werden.

Kriemhilt wird zunächst in ihrer festen Absicht allein gelassen und der angekündigte *vil küene recke* tritt auf. Sivrit denkt an die *hohe minne*,<sup>331</sup> legt sich in seiner Wahl unabänderlich auf Kriemhilt fest (47-49) und begibt sich auf die Reise nach Worms. Erneut wird sodann der Entschluss der jungen Königin betont und erzählt, dass sie keinem der zahlreich um sie Werbenden Gehör geschenkt habe (46,1ff.). Aber es zeigt sich auch, dass es nicht an dem festen Entschluss Kriemhilt's liegt, sondern daran, welcher Ritter um sie wirbt (46,4). Am Hof der Burgunden angekommen, möchte Sivrit durch Kampf an das gelangen, was er begehrt. Den Königen aber gelingt es, den Helden von seinem Vorhaben abzubringen und sich auf höfische Formen einzulassen. Passend dazu werden zur Begrüßung des Gastes Ritterspiele abgehalten, bei denen sich Sivrit durch seine Kraft hervortut (130). Während er kämpft, so wird uns erzählt: *trouc [er] in sîme sinne ein minneclîche meit* (132,2).<sup>332</sup> Auch die Umworbene bleibt nicht untätig und beobachtet den

---

<sup>330</sup> Textgrundlage für das Zitat aus Dietmar von Aists Tagelied ist: Des Minnesangs Frühling. Unter Bearbeitung der Ausgabe von Karl Lachmann u. Moritz Haupt, Friedrich Vogt u. Carl v. Kraus, bearb. v. Hugo Moser u. Helmut Tervooren, I Texte, 38., erneut revidierte Auflage, Stuttgart 1988.

<sup>331</sup> Ehrismann weist darauf hin, dass Sivrit nicht nur an die *hōhe minne* denkt, sondern auch auf die *stæte minne* (48,2). Vgl. Ehrismann, Otfrid: *Nibelungenlied*, 2002, S. 70. »Durch solche Präzisierung wird dieser aus einem anderen Kontext, der Minnellyrik, erborgte Begriff aus einer Intertextualität mit kontrastierender Funktion gelöst und im Sinne einer äquivoken imitatio auf die eheliche Liebe hin akzentuiert [...].« Vgl. dazu auch Lienert, Elisabeth: *Intertextualität in der Heldendichtung*, 1998, S. 276-298.

<sup>332</sup> Das *Nibelungenlied* erzählt uns unter Verwendung des Brautwerbungsschemas von Sivrit's Versuchen Kriemhilt als Frau zu gewinnen. Grundsätzlich zu Bedeutung und Funktionsmechanismen von Brautwerbungserzählungen vgl. Schmid-Cadalbert, Christian: *Der Ortnit AW als Brautwerbungsdichtung*, 1985 und vgl. Strohschneider, Peter: *Einfache Regeln - komplexe Strukturen*, 1997, S. 43-75. Deutlich wird an dieser Stelle, dass der Erzähler im *Nibelungenlied* nicht rein im Rahmen des traditionellen Brautwerbungsschemas von Sivrit und Kriemhilt erzählt, sondern eine Minnewerbung integriert, die eine Unterscheidung zu den anderen beiden Werbungen im Lied zulässt. Vgl. Boklund-Schlagbauer, Ragnhild: *Vergleichende Studien zu Erzählstrukturen im Nibelungenlied und in nordischen Fassungen des Nibelungenstoffes*, 1996, S. 24-27, 50. Jan-Dirk Müller sieht hier allerdings nur eine Überblendung der »Vorbereitung dieser normgerechten feudalen Ehe [...] durch minne als Wahl eines besonderen Partners« Obwohl das Lied also eindeutig mit Minnesymptomen operiere, bleiben diese »doch stets koordiniert mit den üblichen Konstellationen feudaler Eheschließung.« Vgl. Müller, Jan-Dirk: *Spielregeln für den Untergang*, 1998, S. 165. Schmid-Cadalbert identifiziert in seinem Beitrag drei Typen von Werbungshandlungen. Den dritten Typ beschreibt er wie folgt: »Schema der ungefährlichen Brautwerbung: Rein zweckgebundene Werbung unter Vernachlässigung des Partnerkonsens- und Minnethemas.« Wenn man im *Nibelungenlied* diesen Typen verwirklicht sieht - wobei mit der Gefährlichkeit der Werbung um Kriemhilt gespielt wird (Sigmunt sowie

Ritter von einem Fenster aus immer dann, wenn sich auf dem Hof die Ritter efinden, um gegeneinander anzutreten. Wie Sivrit an sie, so denkt sie dann an ihn und zeigt durch ihr freundliches Reden über ihn (132,4),<sup>333</sup> dass ihr fester Vorsatz, niemals einen Mann zu nehmen, vergessen ist. Trotz beidseitiger Zuneigung kommt es noch nicht zu einem Aufeinandertreffen. Kriemhilt erblickt Sivrit nur aus der Ferne,<sup>334</sup> während er sie ungesehen in seinem Herzen trägt.

Erst durch den Krieg gegen die Sachsen und Dänen und dem erfolgreichen Kampf, der maßgeblich von dem Eingreifen Sivrits beeinflusst wird, ändert sich die Situation.<sup>335</sup> Ein Bote überbringt der jungen Königin die Siegesbotschaft und hebt insbesondere die Taten Sivrits hervor. Kriemhilt's Gesicht wird durch die Erzählung rosenrot (241,1). Nicht die Bedenken wegen eines früheren Traumes oder der feste Vorsatz können etwas daran ändern, dass Kriemhilt nun offensichtlich ihren Falken gefunden hat. Da Sivrit auch nach dem Erfolg im Kampf seine Werbung um die Königin nicht auf eine neue Ebene zu heben vermag, entschließt er sich abzureisen. Von Gunther gebeten, verweilt er aber *niwan durch sîne swester schoene* (258,4). Bei den sich anschließenden Feierlichkeiten werden die Damen gebeten, an den Hof zu kommen. Auch Kriemhilt ist unter den Frauen, wodurch es möglich wird, dass Sivrit sie zum ersten Mal sieht.<sup>336</sup> Der Erzähler berichtet uns, was in dem werbenden Ritter vorgeht: *dâ schiet von maneger nôt, | der si dô troug in herzen und lange het getân* (281,2f.).<sup>337</sup>

Im *Erec* Hartmanns wird das Tragen der Geliebten bzw. des Geliebten im Herzenstausch oft im Zusammenhang mit den Worten *triuwe* oder *staete* erwähnt. Doch

---

Siglint haben Angst um ihren Sohn vgl. Strophen 50f.) - so verwundert der von Schmid-Cadalbert konstatierte Ausschluss des Minnethemas. Im Nibelungenlied kommen nämlich gerade ungefährliche Werbung und Minne zusammen. Wenige Zeilen später relativiert Schmid-Cadalbert allerdings seine Aussage, insofern er das Vorkommen von »Mischformen verschiedenster Art« erklärt. Vgl. Schmid-Cadalbert, Christian: *Der Ornit AW als Brautwerbungsdichtung*, 1985, S. 70f.

<sup>333</sup> Zu den Aktionen Kriemhilt's im Verhältnis zu Sivrit im Vorlauf der Ehe vgl. Schulze, Ursula: *Das Nibelungenlied*, 1997, S. 154.

<sup>334</sup> Prinzipiell lässt sich das lyrisch-epische Motiv der Fernminne auch auf Sivrit am Hof der Burgunden beziehen und nicht nur auf Sivrit am Hof seines Vaters. Vgl. Ehrismann, Otfried: *Nibelungenlied*, 2002, S. 70.

<sup>335</sup> Ab dem Dienstangebot der Burgunden fange eine neue Phase der Brautwerbung an. Vgl. Boklund-Schlagbauer, Ragnhild: *Vergleichende Studien zu Erzählstrukturen im Nibelungenlied und in nordischen Fassungen des Nibelungenstoffes*, 1996, S. 33f.

<sup>336</sup> An dieser Stelle wird es besonders deutlich, wie Kriemhilt von ihren Brüdern instrumentalisiert wird, um sich auch in Zukunft die Dienstwilligkeit Sivrits zu sichern. Vgl. Boklund-Schlagbauer, Ragnhild: *Vergleichende Studien zu Erzählstrukturen im Nibelungenlied und in nordischen Fassungen des Nibelungenstoffes*, 1996, S. 38.

<sup>337</sup> Zu den in dieser Szene vorkommenden Metaphern, stammend aus dem Minnesang vgl. Schulze, Ursula: *Das Nibelungenlied*, 1997, S. 156.

fehlen in der Umschreibung des im Entstehen begriffenen Systems zwischen Sivrit und Kriemhilt jene Begriffe. Dieser Befund bezieht sich auch auf die bereits zuvor angesprochenen Stellen. Kriemhilt denkt wohl an Sivrit und er an sie, trotzdem vermeidet der Erzähler es, von *triuwe* oder Ähnlichem zu sprechen.

Als der Ritter nun endlich die Umworbene erblickt und über seine Absicht, die Liebe Kriemhilt zu gewinnen, reflektiert, schlägt seine Hochstimmung um und es mischen sich wieder Liebe und Leid: *Sivride dem herren wart beide lieb unde leit* (284,4). Als Sivrit allerdings kurz darauf endlich zu Kriemhild treten darf, berichtet uns der Erzähler, *dô troug er ime herzen lieb âne leit* (291,2). Beide dürfen sich nun gegenüber stehen, bei den Händen fassen und einander mit verliebten Blicken ansehen: *mit lieben ougen blicken ein ander sâhen an | der herre und ouch diu frouwe. daz wart vil tougenlîch getân* (293,3).<sup>338</sup> Hier mag man an die ersten Blicke Erecs und Enites denken, wobei im *Nibelungenlied* nichts davon erzählt wird, dass *triuwe* und *staete si besaz* (1497).<sup>339</sup> Kriemhilt bedankt sich im Zwiegespräch persönlich für die von Sivrit geleistete Hilfe im Kampf gegen die Dänen und Sachsen, worauf dieser antwortet: *daz ist nâch iuwern hulden, mîn frou Kriemhilt, getân* (304,4).<sup>340</sup> Es geht Sivrit darum, das Wohlwollen oder die Geneigtheit der Geliebten ihm gegenüber zu erhalten, was er nun offensichtlich erreicht hat.

Trotz des ersten Aufeinandertreffens der beiden kommt der Held der Erfüllung seines Wunsches nicht bedeutend näher, auch wenn er während des Festes Kriemhilt beständig sehen darf. Der im Kampf so erfolgreiche und mutige Held *trouwete niht erwerben, daz er wolde dan* (320,2). Aus diesem Grund entschließt er sich erneut, zurück in seine Heimat zu reisen, kann aber dieses Mal von Giselher zum Bleiben bewegt werden. Sivrit geht sofort und ohne jeglichen Widerspruch auf die Bitte eine, gerade so, als habe er nur darauf gewartet, dass ihm jemand darum bäte, weiterhin Gast am Hof der Burgunden zu sein. Insgesamt wird der sonst so erfolgreiche und strake Held als vollkommen hilflos angesichts

---

<sup>338</sup> Zum Motiv der *tougen minne* und zu dessen Zugehörigkeit zum Minnesang vgl. Schulze, Ursula: Das Nibelungenlied, 1997, S. 158.

<sup>339</sup> Ich zitiere nach der Ausgabe: Hartmann von Aue, Erec: Mit einem Abdruck der neuen Wolfenbütteler und Zwettler Erec-Fragmente, hg. von Albert Leitzmann, fortgeführt von Ludwig Wolf, 7. Aufl. besorgt von Kurt Gärtner, Tübingen 2006 (ATB 39).

<sup>340</sup> Zur Dienstbereitschaft Sivrits bemerkt Schulze: »Dienst für die burgundischen Könige um Kriemhilds willen, das entspricht genau der Formel, unter der die Werbungshilfe für Gunther erfolgt, und ist die epische Konkretisierung des Minnedienstes.« Und im direkt folgenden Absatz: »Abgesehen von der Dienst-Formel, die das Lohn-Komplement impliziert, bleibt in dem Gespräch die persönliche Zuneigung ausgespart.« Vgl. Schulze, Ursula: Das Nibelungenlied, 1997, S. 158.

einer erfolglosen Werbung gezeigt. Er selbst ist wohl in der Lage bedeutende Dinge in der Schlacht zu vollbringen, im Fortkommen seines eigentliches Anliegens aber scheitert er und möchte dann - fast etwas trotzig anmutend - das Weite suchen. Das Einlenken auf die Bitte Giselhers (*belîbet bî den recken [...] | bî Gunthere dem kûnege und ouch bî sînen man | hie ist vil scæner frouwen, die sol man iuch gerne sehen lân. 3212ff.*) wird nur vordergründig als Grund für das Bleiben angeführt. Die eigentliche Ursache ist die *unmâzen scæne*<sup>341</sup> Kriemhilt (324,1) und ein damit zusammenhängender Zwang (*wan daz in twang 324,3*). Er kann den Hof nicht verlassen, weil er dort gehalten wird. Bei Hofe aber kommt er mit seiner Werbung nicht weiter und wird dort überdies durch *ir minne*<sup>342</sup> bedrängt bzw. beherrscht.<sup>343</sup>

Erst die geplante Werbung Gunthers um die Hand Prünhilds bringt neue Bewegung in das Verhältnis zwischen Sivrit und Kriemhilt. Nachdem er und der König der Burgunden vereinbart haben, dass bei einem erfolgreichen Unternehmen, Kriemhilt die Frau Sivrits werden solle (332-335)<sup>344</sup>, machen sich beide zusammen mit Dankwart und Hagen auf den Weg nach Island. Vor dem Aufbruch versichert uns der Erzähler erneut: *er (Sivrit) trouc si ime herzen (353,3)*. Durch die Hilfe Sivrits gelingt es Gunther Prünhild als seine Frau an den Rhein nach Worms zu führen. Kurz vor ihrer Ankunft in der Heimat muss jemand gefunden werden, der dem Hof die frohe Botschaft überbringt. Gunther bittet Sivrit diese Aufgabe zu übernehmen, was dieser freilich zunächst ablehnt, da ein Botendienst nicht seinem Stand angemessen ist. Durch den Verweis auf seine Schwester (*durch Kriemhilde 535,2*) aber schafft es Gunther, Sivrit wie schon vor Prünhild dazu zu bringen, als sein Gefolgsmann aufzutreten.<sup>345</sup> Alles, was Gunther ihm um Kriemhilt's Willen befehle, sei bereits getan

---

<sup>341</sup> Zur fesselnden Wirkung der *unmâzen scæne* Kriemhilt's vgl. Ehrismann, Otfrid: Nibelungenlied, 2002, S. 78.

<sup>342</sup> Kückemanns erkennt hier einen Dichter, der sich typischer Stil-Elemente der Gattung des Minnesangs bediene, um die Situation Sivrits am Hof der Burgunden zu beschreiben. Vgl. Kückemanns, Sabine: Ambivalenzen der *triuwe* im Nibelungenlied, 2007, S. 39.

<sup>343</sup> Diese *minne* mit ihrem zwingenden Charakter wird sodann mit dem bösen Fatum des Helden in Verbindung gebracht, was ihr eine vom zukünftigen *leit* geprägte Note verleiht (324,4). Der Erzähler verweist so erneut auf das *liep âne leit mac niht sîn*-Prinzip. René Pérennec warnt in seinem Beitrag allerdings davor verschiedene Kausalitätsebenen miteinander zu vermischen d.h. die „höfische“ Minne zu Kriemhilt in Verbindung mit dem ‚Standesverrat‘ als Grund für den Tod Sivrits zu behaupten. »Die Liebe zu Kriemhild ist gewiss das auslösende Moment, aber mit der Vorstellung von einem ‚Standesverrat‘ wird die Komplexität - und der Reiz - des Spiels mit dem Schwanken zwischen herre-Status und man-Rolle nicht voll erfasst [...].« Vgl. Pérennec, René: Epische Kontinuität, Psychologie und Säkularisierung christlicher Denkschemata im Nibelungenlied, 1987, S. 213.

<sup>344</sup> Schulze weist darauf hin, dass im Erzählverlauf die Liebe an erster Stelle als wichtigste Voraussetzung für die Heirat stehe, wie es die höfische Literatur fordere. Sivrit versichert sich erst der Zuneigung Kriemhilt's. Vgl. Schulze, Ursula: Das Nibelungenlied, 1997, S. 152.

<sup>345</sup> Nicht zuletzt auch für die Beziehung zwischen Sivrit und Kriemhilt entscheidend ist die Bemerkung Lienerts: »Siegfried erkaufte sich die Geliebte durch Dienst an Gunther; die Frau ist nicht Minneherrin, sondern

(536,3f.), denn er trage sie ja in seinem Herzen. Sivrit also berichtet in Worms von der erfolgreichen Werbung und wird von Giselher gebeten, die Nachricht auch Kriemhilt weiterzusagen. Darauf antwortet der edle Bote: *daz sol vil willecliche mit triuwen sîn getân* (548,2).

Zwar wird hier zum ersten Mal von einer *triuwe* gesprochen, die im Zusammenhang mit dem sozialen System Kriemhilt/Sivrit eine Rolle spielt, allerdings bezeichnet dieselbe keine *triuwe*, die in jenem System eine direkte Funktion einnimmt. Vielmehr wird uns erzählt, wie die *triuwe* Sivrits gegenüber Gunther, Gernot und Gislher durch die Aussage des letzteren motiviert wird: *diu magt siht iuch gerne, des wil ich iuwer bürge sîn* (547,4).

Sivrit ist zwar zum wiederholten Male treu, aber nicht auf die seinem Stand gegenüber den Königsbrüdern angemessenen Weise, sondern als deren Gefolgsmann. Das Mittel, um ihn immer wieder in dieses Treueverhältnis zu zwingen, ist die oben erwähnte *minne* zu Kriemhilt. Der Erzähler spricht hier demnach nicht von einer *triuwe*, die zwischen Kriemhilt und Sivrit besteht, sondern von einer *triuwe* Sivrits gegenüber den Burgunden, die er als Freundschafts-*triuwe* auffasst und sie als Gefolgschafts-*triuwe*. *Triuwe* wird also auch hier nicht in Bezug auf das soziale System der beiden Verliebten funktionalisiert.<sup>346</sup>

Vor dem Hintergrund anderer, zeitgenössischer Erzählungen ist es auffällig, dass der Erzähler es dezidiert vermeidet, überhaupt von einer *triuwe* zu sprechen, die zwischen

---

Tauschobjekt der Männer.« Vgl. Lienert, Elisabeth: Gender Studies, Gewalt und das ›Nibelungenlied‹, 2003, S. 149. Kriemhilt steht unter der Verfügungsgewalt ihrer Brüder. Sie ist nicht souverän und kann selbst nicht im Stile einer höfischen *vrouwe* über die Annahme von *minne*-Dienst entscheiden. Vgl. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1998, S. 165. Ein Mangel an Kontingenz wird sichtbar, der wiederum den Ausfall einer *triuwe* zu erklären vermag, die keine Implikationen von Vertrauen trägt. Näheres dazu weiter unten. Auch Enite ist zunächst reines Tauschobjekt zwischen den Männern Erec und Coralus. Im Gegensatz zum Nibelungenlied wird aber in der Erzählung Hartmanns im weiteren Handlungsverlauf Kontingenz produziert d.h. Enite gerät in Situationen der Entscheidung und kann dann mit Hilfe einer sozial (Vertrauen) konnotierten *triuwe* Komplexität reduzieren.

<sup>346</sup> Wie schon erwähnt, ist es bemerkenswert, dass in den anderen sozialen Systemen etwa in dem zwischen Gunther und Kriemhilt oder in dem zwischen Hagen und Kriemhilt die *triuwe* sehr wohl die von Luhmann konstatierte Funktion einer Komplexitätsreduktion einnimmt. Gunther kann sich auf die Verwandtschaftstreue zu seiner Schwester verlassen, wenn Sivrit nach erfolgreicher Werbung um Prünhilt seine Belohnung (die Hand Kriemhilt) einfordert: *Dô sprach der künic Gunther: „swester vil gemeit, | durch dîn selber tugende læse mînen eit! | ich swuor dich einem recken, unt wirdet der dîn man, | sô hâstu mînen willen mit grôzen triuwen getân.“* (612). Auch Kriemhilt verlässt sich auf die Verwandtschaftstreue, wenn sie Hagen die verwundbare Stelle ihres Mannes verrät: *Si sprach: „du bist min mac, sô bin ich der dîn | ich bevilhe dir mit triuwen den holden wine mîn, | daz du mir wol behüetest den mînen lieben man.“ | si sagt' im kundiu mære, Diu bezzer wæren verlan.* (898) und hofft dadurch, erfolgreich soziale Komplexität reduzieren zu können, was freilich nicht gelingt. Die beiden erwähnten Strophen sind nur Beispiele, die nach Dagmar Hüpper auf ein Grundprinzip im Nibelungenlied verweisen: »Die absolute Sicherheit, die jeder einzelne aus seinen auf *triuwe* gegründeten Familien- und Verwandtschaftsbindungen glaubte ziehen zu können, ist Leit- und Leidensmotiv auch im Nibelungenlied [...].« Vgl. Hüpper, Dagmar: Poesie und Recht aus einem Bette, 1993, S. 102f. In der Beziehung zwischen Sivrit und Kriemhilt ist das Ausbleiben von *triuwe* durch diesen Befund noch dezidiert dargestellt.

Kriemhilt und Sivrit eine Rolle spielen könnte. Während es doch zahlreichen anderen Paaren, wie zum Beispiel Parzival und Condwiramurs, Tschinotulander und Sigune, Erec und Enite, Tristan und Isolde durch *triuwe* gelingt, soziale Komplexität zu reduzieren bzw. die *triuwe* innerhalb dieser Beziehungen funktionalisiert wird, stellt der Erzähler des Nibelungenliedes seinen Rezipienten mit Sivrit und Kriemhilt ein Paar vor, bei dem die *triuwe* offensichtlich obsolet ist.

### VI.2.1.b Exkurs: Minnekonzeptionen – *herzeliebe* vs. *hôhe minne*

In den vorangegangenen Überlegungen wurde bereits implizit festgestellt, dass der Erzähler sowohl von *hôher minne* (47,1) als auch von *herzen lieber minne* (294,2) spricht. Bemerkenswert ist dabei, dass der Erzähler nicht zwischen den jeweils zugrunde liegenden Konzeptionen von *minne* unterscheidet, obwohl diese ganz gegensätzlich angelegt sind.

Die *liebe*, die im *herze* zu lokalisieren ist – und wo nach Jan-Dirk Müller Walther von der Vogelweide den »Sitz all jener affektiven Antriebe«<sup>347</sup> verortet hat –, ist ein Begriff aus dem Vokabular der höfischen Dichtung. Naheliegender ist es gleichzeitig mit dem Begriff auch die Übertragung entsprechender Konnotationen in das *Nibelungenlied* vorzunehmen und damit einen Einfluss der zeitgenössisch-höfischen Dichtung zu konstatieren.<sup>348</sup> Sivrit erscheint dann als Ritter, der innerhalb eines Minnekonzeptes um die Hand Kriemhilt anhält, das zumindest höfische Implikationen enthält.<sup>349</sup>

Viel stärker als das Konzept der *herzeliebe* tritt in der Erzählung aber die *hôhe minne* hervor, auf die sich Sivrit festlegt, obwohl er sich noch am Hof seines Vaters in *Niederlanden*, d.h. weit weg von Kriemhilt befindet und es bis zum ersten Aufeinandertreffen noch lange dauern sollte. In einer von Distanz, Hoffnung und Enttäuschung geprägten *minne* sind der Zeitpunkt der Wahl und die Entfernung zu Kriemhilt geradezu Programm für dieses Konzept. Wenn man *ûf hôhe minne* denkt, muss man die Umworbene zuvor noch nicht gesehen haben und ein Erreichen des Ziels kann durch kursierende Erzählungen (44-45) als

---

<sup>347</sup> Müller, Jan-Dirk: *Spielregeln für den Untergang*, 1998, S. 217f.

<sup>348</sup> Vgl. ebd. S. 217. Müller verweist auf einen Beitrag von Alois Wolf, in dem dieser auf Kriemhilt's Verwandtschaft mit den ‚modernen‘ Frauengestalten des höfischen Romans hingewiesen habe. Vgl. Wolf, Alois: *Nibelungenlied - Chansons de geste - höfischer Roman*, 1987, S. 188.

<sup>349</sup> Vgl. zur *adaptation courtoise* des Nibelungenliedes und zur Funktion, die die Minnethematik dabei einnimmt: Schulze, Ursula: *Das Nibelungenlied*, 1997, S. 145. Vgl. auch Haymes, Edward R.: *Nibelungentreue*, 2003, S. 16. Werner Schröder spricht von einer leichten Stilisierung der Werbung als höfischer Minnedienst und dann im Unterschied zu Jan-Dirk Müllers Abweisung des Minnekonzeptes der *herzeliebe* von einer »ganz innerlich angelegten Liebe«. Vgl. Schröder, Werner: *Nibelungenlied-Studien*, 1968, S. 71ff.

fast vollständig illusorisch erscheinen.<sup>350</sup> Auch am Hof der Burgunden ähneln die langen erfolglosen und immer wieder enttäuschten Bemühungen Sivrits um Kriemhilt viel eher dem Konzept der *hohen minne* als dem der *herzeliebe*.<sup>351</sup>

Der Erzähler stellt seinen Rezipienten Sivrit als einen durch die *hohe minne* fixierten Ritter vor die Augen. Innerhalb dieser Konzeption handelt es sich nicht um eine *minne*, die auf das Innere oder das *herze* eines Menschen abzielt, sonder vielmehr um eine »auf überpersonale Werte gerichtete Zuneigung auf Abstand, die auf Bewunderung der Erscheinung beruht«. <sup>352</sup> Eine Unterscheidung zwischen dem Konzept der *hohen minne* und der *herzeliebe* wird nur rein begrifflich, nicht aber inhaltlich vorgenommen. <sup>353</sup> Inwiefern sich jene *hohe minne* aufgrund ihrer weitgehenden Entleerung von sozialen Implikationen auch auf die partnerschaftliche *triuwe* zwischen Kriemhilt und Sivrit auswirkt, muss sich zeigen. Zunächst aber kehren wir zurück zum minnenden Sivrit und damit in die Handlung des Liedes.

---

<sup>350</sup> Vgl. zu Sivrit als hoffnungslos Liebender: Haymes, Edward R.: Nibelungentreue, 2003, S. 17.

<sup>351</sup> Ich schließe mich damit der Meinung Jan-Dirk Müllers an, wenn er feststellt: »Sivrits ausschließlich auf Kriemhilt gerichteter, zwischen Hoffnung und Verzagen schwankender Dienst gleicht viel eher dem konventionellen Gegenkonzept zur herzeliebe, nämlich verzweifelter hoher minne, obwohl Sivrit selbst beteuert, sie komme von herzen« (136,3). Vgl. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1998, S. 218. Schulze konstatiert hier eine aus der Lyrik stammende literarische Anregung für das Nibelungenlied in Bezug auf das dargestellte Minnedienstmodell. »Korrespondierend zu Siegfrieds anfangs erzählter Absicht, sind die letzten acht Strophen dieser Aventure der epischen Umsetzung einer Beziehung gewidmet, wie sie sonst der Minnesang thematisiert: die Liebenden wenden sich in Gedanken einander zu, leiden Sehnsuchtsqualen und hoffen auf eine Begegnung. Die Diktion belegt diesen literarischen Bezug [...]. Aber was im lyrischen Diskurs als psychische Disposition überzeugt, wirkt in epischer Ausführung eher unmotiviert, weil uneinsichtig bleibt, warum Siegfried keine Aktivität entwickelt, um Kriemhilt zu sehen und seine Werbung vorzubringen.« Vgl. Schulze, Ursula: Das Nibelungenlied, 1997, S. 182.

<sup>352</sup> Vgl. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1998, S. 218. Und vgl. Schulze, Ursula: Das Nibelungenlied, 1997, S. 145. Schulze spricht davon, dass der Erzähler eine Verbindung zwischen Brautwerbung und Minnedienst herstelle und die *hohe minne* als Dienst-Lohn-Beziehung definiere. Entscheidend ist es aber, dass nicht Sivrit Kriemhilt dient und von ihr belohnt wird, sondern, dass er ihren Brüdern dient und von diesen belohnt wird. Auch Katharina Freche sieht eine ganz ähnliche Funktion von Minne bzw. Minnediskurs: »Der Minnediskurs in den ersten Aventure dient der Konstruktion eines Dienstverhältnisses von Sivrit gegenüber den Burgunderkönigen, das seinen Höhepunkt im Steigbügeldienst findet.« Vgl. Freche, Katharina: *Von zweier vrouwen bâgen wart vil manic helt verlorn*, 1999, S. 162. Die Funktionen des Minnediskurses seien: 1. die Motivierung Kriemhilts, die verwundbare Stelle Sivrits zu verraten, 2. die emotionale Begründung der Rache Kriemhilts und 3. die Aufrechterhaltung einer konstanten Racheabsicht Kriemhilts. Vgl. ebd. S. 162f.

Zu Dienst, Liebe und Standeslüge vgl. Kückemanns, Sabine: Ambivalenzen der *triuwe* im Nibelungenlied, 2007, S. 39, 204f. Und vgl. Haymes, Edward: Das Nibelungenlied - Geschichte und Interpretation, 1999, S. 72f.

<sup>353</sup> Aus diesem Grund warnt Müller: »Man wird also das höfische Vokabular nicht allzusehr mit den Konnotationen der höfischen Dichtung belasten dürfen.« Vgl. ebd. S. 219.

### VI.2.1.c Dysfunktionalität von *triuwe*

Nachdem die Brautwerbung um Brünhild erfolgreich abgeschlossen ist, erfüllt Gunther seinen gegenüber Sivrit geleisteten Eid, und gibt diesem seine Schwester zur Frau. Bei der Eheschließung wird wohl wieder von *lieber ougen blicke* (614,1) berichtet und dass davon *Sivrits varwe rôl* (614,1) wurde, aber die *triuwe* oder gar ein beidseitiges *triuwe*-Versprechen bleiben aus.<sup>354</sup>

An diesem für die *triuwe* negativen Befund im Verhältnis Sivrit/Kriemhilt ändert sich auch in den folgenden Erzählteilen nichts. Als Ehepaar verlassen sie Worms und reisen in die Heimat Sivrits, wo sie alsbald die Regierungsgeschäfte übernehmen und nach zehn Jahren ein Kind bekommen. Über eine mögliche Etablierung des Verhältnisses durch *triuwe* schweigt der Erzähler<sup>355</sup> und kehrt nach nach einer knappen Darstellung der Zustände in Xanten wieder an den Hof in Worms zurück, wo Brünhild erreicht, dass Sivrit und Kriemhilt eingeladen werden. Diese folgen dem Wunsch bereitwillig und kommen nach einiger Zeit ins Land der Burgunden. Nach zunächst subtilen gegenseitigen Reizungen kommt es zum offenen Konflikt zwischen den beiden Königinnen, in dessen Verlauf Kriemhilt die Frau ihres Bruders so schwer beleidigt, dass Hagen die Ermordung Sivrits beschließt und ins Werk setzt. Um Sivrit töten zu können, wird ein Pseudokrieg mit den Sachsen und Dänen inszeniert. Als die Ritter zum Aufbruch bereit sind, führen Kriemhilt und Hagen ein folgenschweres Gespräch miteinander, in dem die Königin ihre Schuld gegenüber Brünhild eingesteht und Hagen ihre Sorge mitteilt, ihr Mann könne in der Schlacht verwundet oder gar getötet werden (896). Der Gefolgsmann Gunthers erkundigt sich daraufhin mit hinterlistiger Absicht, wie er Sivrit beschützen könne (897). Bevor

---

<sup>354</sup> Zur Eheschließung und Konsens des Paares vgl. Ehrismann, Otfrid: Nibelungenlied, 2002, S. 87.

<sup>355</sup> Wenn man die gemeinsame Zeit von Kriemhilt und Sivrit in Xanten allerdings aus der von Störmer-Caysa dargestellten merowingischen Perspektive liest, so lassen sich grundsätzliche Veränderungen feststellen. Während Sivrit kurz nach der Ankunft des Paares in Xanten an Stelle seines Vaters zum König gekrönt wird (713f.), wird Kriemhilt erst nach der Geburt ihres gemeinsamen Sohnes (715) - bis dahin verstreicht eine Frist von zehn Jahren - und nach dem Tod Sigelints (717) zur vollwertigen Königin an Siegfrieds Seite. Mit der neuen Stellung Kriemhilt gehe - so Störmer-Caysa - die Aufwertung der Eheform einher. Aus der aufzulösenden Friedelehe wird eine vollwertige und nicht mehr zu trennende Muntehe. Vgl. Störmer-Caysa, Uta: Siegfried, Kriemhild und das historische Eherecht, 1998, S. 19ff.

Kriemhilt von der verwundbaren Stelle erzählt<sup>356</sup>, versichert sie sich der *triuwe* Hagens<sup>357</sup> ihr gegenüber, indem sie erklärt:

*Ich meld iz ûf genâde, vil lieber vriunt, dir,  
daz du dîne triuwe behaltest ane mir.  
dâ man dâ mac verhouwen den mînen lieben man,  
daz lâz ich dich hœren; deist ûf genade getân. (901)*

---

<sup>356</sup> Der „Verrat“ Kriemhilt's scheint wie eine Kontrafaktur bekannter Narrative konzipiert zu sein, in denen hinterlistige Frauen ihre Männer für Geld an deren Feinde ausliefern. Einer der bekanntesten dürfte der Verrat Delilas an ihrem Geliebten Samson gewesen sein. Samson, wie Sivrit ausgezeichnet als unbesiegbare Held, hat nur eine verwundbare Stelle. Wenn seine Haare abgeschnitten werden sollten, so würde er schwach, wie jeder andere gewöhnliche Mensch. Delila erfährt von diesem Geheimnis, schneidet dem schlafenden Samson die Haare und liefert ihn an seine Feinde, die Philister, aus. Für diesen Verrat erhält sie eine zuvor abgesprochene Summe an Silberstücken. Vgl. Biblia Sacra Vulgata, Liber iudicium 13-16. In dem im hohen Mittelalter weit verbreiteten Werk *De Amore* von Andreas Capellanus wird diese Erzählung aufgegriffen und die Frau grundsätzlich zu einer geldgierigen, listenreichen Verräterin stilisiert. Wenige Zitate mögen hier einen Eindruck vermitteln. Die Frau sei grundsätzlich unstet und wankelmütig. Treue sei keine ihrer Eigenschaften: *Inconstans etiam mulier regulariter invenitur, quia nulla mulier tanta super aliquo negotio soliditate firmatur, cuius fides modica suasionem cuiusque non efficiatur in brevi spatio alterata*. Also - so rät Capellanus - sollen man keiner Frau vertrauen noch ihr ein intimes Geheimnis verraten: *Nunquam ergo te reddas in mulieris promissione vel iureiurando securum, quia nulla manet fides in muliere, sed tuae mentis propositum studeas mulieri semper servare occultum, et tua sibi noli aperire secreta, [et] ut sic artem arte deludas et eius valeas excludere fraudem*. Sodann verweist Capellanus exemplarisch auf den bereits angesprochenen Samson: *Samson enim, cuius cunctis satis probitas est manifesta, quia mulieri sua non novit celare secreta, ab ea in cordis duplicitate deceptus ab inimicorum legitur exercitu superatus, et ab eisdem captus corporis virtute et oculorum simul est visione privatus*. Über dieses Beispiel hinaus kennt Capellanus noch viele andere Fälle, in denen Frauen ihre Männer verraten: *De mulieribus quoque aliis infinitis percipimus, quae suos viros et amatores eo quod eis sua non noverunt occultare secreta, turpiter in sermonis duplicitate prodidisse leguntur*. Durch die Vielzahl dieser Fälle schließt er auf seine prinzipielle These von der hinterlistigen Frau. Darüber hinaus seien Frauen grundsätzlich geschwätzig und würden jedes Geheimnis ausplaudern, weil sie daran ansonsten geradezu innerlich verbrennen. Dabei sei es zudem nicht relevant, ob das Leben eines Menschen davon abhinge: *Praeterea nulla novit mulier aliquid occultare secretum. Quanto enim aliquid secretius iniungitur mulieri servandum, tanto avidius illud cunctis indicare laborat. Nec potuit usque ad haec tempora femina inveniri quae aliquid sibi in secreto positum reservaret occultum, quamvis illud sit magnum, vel inde videatur alicui mortis interitus evenire. Quidquid enim secretum alicuius fidei mulieris iniungitur, eius penitus videtur urere intrinseca [...]*. Vgl. Zitate: Andreas Capellanus: *DE AMORE*. Über die Liebe, hg. von Florian Neumann, Mainz 2003 (excerpta classica XXII), S. 272-277, 280ff. Kriemhilt ist sowohl Gegenentwurf zu diesem Frauenbild - sie verrät nicht aus Geldgier das Geheimnis der verwundbaren Stelle, sondern um ihren geliebten Mann zu schützen - als auch wird mit ihr die stereotypisch-geschwätzige Frau gezeigt, die ein Geheimnis nicht für sich zu behalten vermag. Der Erzähler des Nibelungenliedes ambiguisiert Kriemhilt, indem er sie gewissermaßen zu einer treuen Verräterin macht, d.h. ihr im Beurteilungsrahmen mittelalterlichen Misogynie tugendhafte Absichten attestiert.

<sup>357</sup> Zum ungeheuerlichen Vertrauensbruch Hagens und die Kommentierung durch den Erzähler (906) vgl. Schröder, Werner: *Nibelungenlied-Studien*, 1968, S. 63. Jan-Dirk Müller schreibt zum Zusammenhang von Verrat und *triuwe*: »Der Verrat pervertiert triuwe als tragendes Prinzip innerhalb des Personenverbandes, setzt sie aber zugleich weiter voraus: denn sonst könnte er nicht gelingen.« Der Verrat an Kriemhilt gelingt nur, weil Hagen voraussetzen kann, dass dieselbe ihn selbst für treu hält. Hagens Verrat gründet damit auf der Meinung Kriemhilt's, sich einem *getriuwen* Verwandten anzuvertrauen.

Dann eröffnet sie Hagen das Geheimnis um die Schwachstelle in Sivrits Panzerung und näht auf dessen Vorschlag hin ein kleines Zeichen auf das Gewand des arglosen Helden. Da die Schlacht gegen Sachsen und Dänen nicht stattfindet, beschließt man, sich auf eine Jagd zu begeben. Sivrit verabschiedet sich von seiner Frau, weil auch er an der geplanten Lustbarkeit jenseits des Rheines teilnehmen möchte. Gerade im Augenblick des Abschiedes muss Kriemhilt an die Unterredung mit Hagen denken und daran, dass sie diesem die einzig verwundbare Stelle ihres Mannes verraten hat.

*Do gedâhtes an diu mære (sine torst ir niht gesagen),  
diu si dâ Hagenen sagete: dô begonde klagen  
diu edel küneginne, daz sie ie gewan den lîp.  
dô weinte âne mâze des herren Sîfrides wîp. (920)*

Die Gefahr für ihren Mann, in der Schlacht verwundet oder gar getötet zu werden, ist nicht mehr existent. Nun aber hat sie das Geheimnis weitererzählt und traut sich nicht, dies ihrem Mann offen zu berichten.<sup>358</sup> Da sie die Angst um ihren Mann nicht anders zum Ausdruck bringen kann, *weinte âne mâze des herren Sîfrides wîp*. Kriemhilt beginnt aber nicht nur zu weinen, sondern sie erzählt ihrem Mann auch von zwei Träumen, die den Tod desselben befürchten lassen und es ihm dadurch nahelegen sollen, von der Jagd fernzubleiben (921,924). Nach der Erzählung des Traumes wird die besorgte Königin konkreter und begründet ihre Angst mit dem Verweis auf den *vîentlîchen haz* (922,3), der das Resultat des Köginnenstreites sein könnte. Ihre Einwände gegen die Teilnahme bei der Jagd schließt sie mit der flehentlichen Bitte: *belîbet, lieber herre: mit triuwen rât ich iu daz* (922,4).<sup>359</sup>

Im für das Leben ihres Mannes entscheidenden Augenblick begründet Kriemhilt ihre Bedenken mit der eigenen *triuwe*. Sivrit aber nimmt die Angst seiner Frau nicht ernst (923),

---

<sup>358</sup> Vgl. zum Verrat Kriemhilt's und den Versuchen, ihren Mann durch die beiden Träume zu warnen Kückemanns, Sabine: *Ambivalenzen der triuwe im Nibelungenlied*, 2007, S. 107f.

<sup>359</sup> Die Unmöglichkeit, ihrem Mann von dem Gespräch mit Hagen zu berichten, argumentiert Hicks mit dem Unvermögen der Königin, sich ihr Reden gegenüber Hagen selbst zu vergeben. Die Möglichkeit zu sprechen, »presents an insurmountable hurdle: Kriemhild must forgive herself for betraying her husband, which at this point she understands herself to have done, „Do gedâhtes an diu mære (sine torst' ir niht gesagen),“ (920). Kriemhild has to accept that she has done something very dangerous to her husband [...].« Vgl. Hicks, Deva Kemmis: *Refusing to See and Know: Self-Forgiveness in the Nibelungenlied*, 2010, S. 262. Für Winder McConnel geben auf das eigene Wohl ausgerichtete Intentionen Kriemhilt's den Ausschlag, Sivrit nicht zu warnen. Vgl. McConnell, Winder: *Marriage in the Nibelungenlied and Kudrun*, 1983, S. 304.

indem er erklärt, er kenne am Hof der Burgunden keinen Menschen, der ihm etwas Böses wolle. Danach versucht Kriemhilt durch die Erzählung eines weiteren Traumes<sup>360</sup>, den geliebten Mann von seinem Vorhaben abzubringen, freilich ohne den Verrat des Geheimnisses aufzudecken (924). Sivrit hört auch jetzt nicht auf seine für ihn undeutlich sprechende Frau und begibt sich zur Jagd, auf der er von der Hand Hagens getötet wird. Der Mörder bekommt, wie von ihm geplant, entscheidende Hilfe durch ein eingesticktes Kreuzlein auf dem Rücken des besagten Gewandes.

Wenn man einmal davon absieht, dass der Erzähler seinen Rezipienten nicht direkt von einem Vertrauensverhältnis zwischen Kriemhilt und Sivrit berichtet, und die Aufmerksamkeit stattdessen subtileren Hinweisen zuwendet, so wird klar, dass Sivrit seiner Ehefrau ein Geheimnis anvertraut haben muss, das kein anderer Mensch zu wissen scheint. Kriemhilt weiß um diese winzige Stelle zwischen den Schulterblättern, ohne die ihr Mann tatsächlich vollkommen unverwundbar wäre. Spielt der Erzähler hier auf ein Vertrauensverhältnis an, das er ansonsten nicht weiter auserzählt?<sup>361</sup>

Kriemhilt weiß aber noch mehr. Nachdem sie Hagen die Verwundbarkeit ihres Mannes offenbart und dann noch zusätzlich visuell markiert hat, weiß sie nun, dass noch ein anderer Mensch außer ihr von dem Geheimnis weiß, das nur sie wissen dürfte. Ingeborg Robles erkennt hier, wie schon beim Falkentraum ein dezidiert weibliches Wissen, über das die Protagonistin wohl verfügt, nicht aber dementsprechend handeln kann.<sup>362</sup> Wissen kann – so formuliert sie – nicht in Handlung überführt werden.<sup>363</sup> Von einer *triuwe* die wie bei Enite auf Selbstlosigkeit beruht und soziale Implikationen trägt, soll hier offensichtlich nicht

---

<sup>360</sup> Zu den beiden Warnträumen vgl. Ehrismann, Otfried: Nibelungenlied, 2002, S. 101. Zu deren Interpretation und Symbolik vgl. Freche, Katharina: *Von zweier vrouwen bâgen wart vil manic helt verlor*, 1999, S. 190. Freche weist darüber hinaus auf Ploss, Emil: Byzantinische Traumsymbolik und Kriemhilt's Falkentraum, 1958, S. 218-226 hin.

<sup>361</sup> Werner Schröder sieht ein Vertrauen Sivrits gegenüber Kriemhilt in der Gabe von Gürtel und Ring, die er Prünhilt in Worms abgenommen hat. »Dass er ihr Prünhilt's Ring und Gürtel gibt und später in Xanten auch deren Herkunft verrät, geschieht wohl weniger aus Übermut denn zum Zeichen seines grenzenlosen Vertrauens.« Schröder verweist in diesem Zusammenhang auf Strophe 684. Vgl. Schröder, Werner: Nibelungenlied-Studien, 1968, S. 73.

<sup>362</sup> Äußerst erhellend bemerkt Mohr zum Vertrauen: »Gestiftetes wie investiertes Vertrauen kann verpflichten. Indem es Kommunikation trotz (oder gerade wegen) Geheimhaltung ermöglichen kann, baut es, so lässt sich in der hier eingenommenen Frageperspektive sagen, soziale Komplexität auf.« Vgl. Mohr, Jan: Minne als Sozialmodell, 2019, S. 70. Das Vertrauen Sivrits in Kriemhilt und das Vertrauen Kriemhilt's in Hagen schlägt durch die Ermöglichung von Kommunikation um und evoziert dadurch soziale Komplexität, die nicht mehr erfolgreich reduziert werden kann. Die gegenläufige Entwicklung zum Vertrauen in seiner komplexitätsreduzierenden Funktion, d. h. Vertrauen verstanden als Mechanismus der Zunahme sozialer Komplexität, scheint ein produktiver Ansatz zu sein, über den weiter nachgedacht werden sollte.

<sup>363</sup> Vgl. Robles, Ingeborg: Subversives weibliches Wissen im „Nibelungenlied“, 2005, S. 368f.

berichtet werden.<sup>364</sup> *Getriuwe* zu sein, würde dann bedeuten, über die Fähigkeit zu verfügen, selbstlos und zum Wohl des Partners Wissen in Handlung umsetzen zu können.<sup>365</sup>

Die Rede von einer *triuwe*, deren Grundlage eine selbstlose Haltung ist, bietet die Möglichkeit, das soziale System Sivrit/Kriemhilt unter dem Gesichtspunkt der Stellvertretung zu reflektieren. Christiane Witthöft resümiert zum Verhältnis Gunther/Sivrit: »dass in den Texten, in denen die Gesellschaft als eine Misstrauensgesellschaft gezeigt wird, wie etwa im *Nibelungenlied*, Stellvertretungen nicht reibungslos funktionieren.«<sup>366</sup> Wie erwähnt bezieht sie ihre abschließende These auf Gunther und Sivrit. Darüber hinausgehend möchte ich betonen, dass die misslungene Stellvertretung auch am Beispiel von Sivrit und Kriemhilt gezeigt wird. Ausgestattet mit dem Wissen über die verwundbare Stelle Sivrits, müsste Kriemhilt selbstlos stellvertretend für ihren Mann handeln. Aber sie kann es nicht, weil die *triuwe* im *Nibelungenlied* der Implikation des Vertrauens entbehrt. An diesem Mangel des Vertrauens stirbt Sivrit und schließlich fast alle anderen Protagonisten. Etwas pathetisch könnte man sagen: Der einzelne und die Gesellschaft sterben am mangelnden Vertrauen.

Witthöft folgert weiter: »Erfolg und Misserfolg der Stellvertretung im Text sind daher ein gutes Messgerät für Vertrauen beziehungsweise Misstrauen.«<sup>367</sup> Diese Feststellung kann auf die bisher untersuchten Partnerschaften appliziert werden. Enite gelingt es die Stellvertretung für Erec zu übernehmen, d.h. ihre *triuwe* ist Vertrauen und jenes kann daher auch soziale Komplexität reduzieren, wodurch das soziale System erhalten wird. Kriemhilt vermag es demgegenüber aus genannten Gründen nicht, stellvertretend für Sivrit zu handeln. Die Folgen sind, dass es nicht gelingt, soziale Komplexität zu reduzieren, weshalb das soziale System unwiederbringlich zerbricht.

---

<sup>364</sup> Enite befindet sich tatsächlich in einer ganz ähnlichen Situation. Zum Schweigen verurteilt, weiß sie mehr als Erec. Sie sieht die Räuber und erkennt die tödliche Gefahr für ihren Mann. Im Gegensatz zu Kriemhilt ist sie nun aber - weil mit *triuwe* ausgestattet - in der Lage ihr Wissen direkt in Handlung zu überführen und den Tod ihres Mannes zu verhindern.

<sup>365</sup> Wichtig ist es hier aber darauf hinzuweisen, dass - möchte man *getriuwe* sein so definieren - Kriemhilt bereits im Königinnenstreit eindeutig treu gewesen wäre. Hier setzt sie das eigene Wissen bezüglich des Brautwerbungsbetruges effizient ein, um ihren Mann und damit auch sich selbst vor einer sozialen Herabstufung durch Brünhild zu schützen.

<sup>366</sup> Vgl. Witthöft, Christiane: Selbst-loses Vertrauen?, 2005, S. 408.

<sup>367</sup> Vgl. ebd.

#### VI.2.1.d *Triuwe* zwischen Obsoleszenz und Dysfunktionalität

Die nachfolgenden Stellen, in denen das psychische System Kriemhilt weiterhin maßgeblich durch etwas gereizt wird, das mit Sivrit im Zusammenhang steht, sollen analysiert werden, wenn der Erzähler von einer Witwe berichtet, die durch ihre Trauer und Rachedgedanken als *getriuwe* Frau vorgestellt und das im zweiten Teil des Epos neue entstehende soziale System Etzel/Kriemhilt relevant wird. Sicherlich kann mit dem Tod Sivrits auch nicht direkt auf das Ende der Bedeutung desselben für die verwitwete Königin geschlossen werden. Trotzdem scheint es sinnvoll, hier einen Einschnitt zu identifizieren. Sivrit ist als psychisches System nicht mehr vorhanden, was zunächst impliziert, dass auch das soziale System aufgehört hat, zu sein. Es bleibt interessant, abzuwarten, inwiefern die *triuwe* Kriemhilt zu Sivrit nach dessen Tod funktionalisiert wird, obwohl sie eigentlich gerade nach dem Tod Sivrits – soziologisch betrachtet – zwingend funktionslos geworden sein müsste.

Mit dem konstatierten Einschnitt bietet sich aus diesem Grund die Möglichkeit, den bisherigen Befund auf die *triuwe* bzw. deren Funktion im Verhältnis zwischen den beiden zunächst Verliebten und dann offiziellen Eheleuten hin zu befragen. Wie ist der weitestgehend negative Befund der *triuwe* zwischen Kriemhilt und Sivrit in diesem Zusammenhang zu verstehen? In annähernd allen bisher zitierten oder indirekt angesprochenen Stellen spielen die *triuwe* oder die mit ihr verwandten Begriffe, wie z.B. die *staete*, und damit deren Funktion im sozialen System keine explizite Rolle.

Nur in Strophe 548, in der Sivrit davon spricht, dass aller Dienst Kriemhilt gegenüber mit *triuwen* geschehen soll und im eben besprochenen Teil der Erzählung, in dem die Königin ihren Mann mit dem Verweis auf ihre *triuwe* zum Bleiben überreden möchte, verweist der Erzähler durch Figurenrede auf dieselbe. Es ist bemerkenswert, dass der Erzähler selbst an keiner Stelle die Beziehung zwischen den beiden mit einem der Begriffe umschreibt, die in das angesprochene Bedeutungsspektrum passen.

Dieser negative Befund wird durch das Erscheinen der *triuwe* in den sozialen Systemen, die sich in der Umwelt des Systems Kriemhilt/Sivrit befinden, gar noch exponiert. Innerhalb des Nibelungenliedes scheint es demnach keine grundsätzliche Ablehnung einer *triuwe* gegenüber zu geben, die in einem sozialen Rahmen situiert ist und dort eine bestimmte Funktion einnimmt. Im Verhältnis von Kriemhilt und Sivrit ist das fast vollständige Ausbleiben auffällig und daher erklärungsbedürftig. Gerade dann, wenn der

Erzähler repetierend betont, dass Sivrit Kriemhilt in seinem Herzen trug, ist der Ausfall kaum nachvollziehbar. Dieses Resultat muss thematisiert werden. Zunächst aber sollen die beiden Stellen, in denen die *triuwe* tatsächlich als Begriff aufgerufen wird, soziologisch gelesen und analysiert werden, um dann zu überlegen, was das *triuwe*-Schweigen bedeuten könnte.

Wie bereits erwähnt findet sich die erste Stelle in Strophe 548,1f.: *Dô sprach der herre Sifrit: „swaz ich ir dienen kan,/ daz sol vil willeclîchen mit triuwen sîn getân.“* Alles, was Sifrit um Kriemhilt's Willen tun kann – so bekennt er es tendenziell im Modus des Mottos –, soll bereitwillig und in *triuwe* geschehen. Nach dem etwas ungestümen Beginn und sein Ansinnen, durch Kampf an sein Ziel zu gelangen, lässt sich Sivrit auf die höfischen Formen der Werbung ein. Dann aber ist er gerade nicht durch die *triuwe* gegenüber Kriemhilt in der Lage, im sich langsam etablierenden sozialen System Sivrit/Kriemhilt, in extreme und für ihn zum Teil nicht standesgemäße Vorleistungen zu treten, sondern vordergründig durch die *triuwe* gegenüber Gunther, Gernot und Giselher und in letzter Konsequenz durch *ir* (Kriemhilt's) *minne*. So wird er um an sein Ziel zu gelangen, zum Dienstmann Gunthers und in der zitierten Strophe gar zu dessen Bote. Der Dienst Sivrits ist ab der Werbung um Prünhilt ernsthaft problematisch, was durch die daraus entstehenden Folgen bzw. Missverständnisse und Verdächtigungen narrativ ausgestaltet wird. Trotz allen Umständen ist Sivrit durch die *minne* auf die Etablierung des Verhältnisses zu Kriemhilt festgelegt<sup>368</sup>, tritt dadurch in Vorleistung und kann für sich mittels der Festlegung soziale Komplexität reduzieren, indem er sich in den verschiedenen Situationen letztlich zum Dienst entscheidet, den er für Kriemhilt leisten möchte. Es wird möglicherweise verwundern, dass an dieser Stelle nicht die *triuwe* als Handlungsmotiv Sivrits vorgestellt, sondern die *minne*, die aber in diesem Falle als funktionales Äquivalent zur *triuwe* eingesetzt wird.

*Triuwe* wird nicht einfach durch eine gewöhnliche Form der *minne* äquivalent ersetzt, sondern durch eine, die sich stets destruktiv auf die Gebenden und Nehmenden derselben *minne* auswirkt. Es sollte hier indes nicht der Eindruck entstehen, als würden sich *minne* und *triuwe* grundsätzlich ausschließen, so als sei ein Zusammenwirken der beiden innerhalb einer Partnerschaft in den Erzählungen um 1200 nicht konzipierbar (vgl. Erec und Enite). Im *Nibelungenlied* scheint freilich gerade das der Fall zu sein. Möglicherweise möchte

---

<sup>368</sup> Vgl. Boklund-Schlagbauer, Ragnhild: Vergleichende Studien zu Erzählstrukturen im Nibelungenlied und in nordischen Fassungen des Nibelungenstoffes, 1996, S. 65.

der Erzähler aber auch darauf hinweisen, dass eine für das *Nibelungenlied* genuin-destruktive Form der *minne* aus einer *minne* resultiert, die in all ihren Wirkungen bereits festgelegt ist (mangelnde Kontingenz) und deswegen einer *triuwe* entbehrt, die Implikationen von Vertrauen trägt.<sup>369</sup> In dieser Konzeption von *minne* ist es fraglich, inwiefern uns Sivrit in seiner Festlegung auf die schöne Königin als fixiert oder konditioniert präsentiert wird und für wen er dient.

Eindeutig ist zunächst, dass Sivrit den drei Königen (304,1-3) dient. Das aber tut er aus seiner Perspektive nicht als deren Gefolgsmann bzw. er dient nicht, weil es seine Aufgabe ist zu dienen, sondern, weil er mit seinem Dienst ein Ziel erreichen möchte. Den drei Königen geht es darum, den Dienst Sivrits für ihre Belange zu gebrauchen. Als Motivation des starken Helden halten sie ihre Schwester in der Hinterhand und setzen Nähe und Ferne zu ihr gekonnt und gezielt ein. Sivrit lässt sich von den drei Königen verwenden, um Kriemhilt als seine Frau nach Xanten führen zu dürfen.<sup>370</sup>

Davon abgesehen möchte ich betonen, dass Sivrit Kriemhilt nicht direkt in Diensttreue verbunden ist, sondern ihren Brüdern. Sie selbst liebt er ganz einfach. Dadurch, dass Sivrit dazu gebracht wird als Vasall Gunthers zu agieren, entsteht eine bedenkliche Verschiebung und Verwicklung der jeweiligen Teloi.<sup>371</sup>

---

<sup>369</sup> Bernhard Öhlinger schließt sich der Meinung Julian Stechs an, der die Minneproblematik im *Nibelungenlied* ins Zentrum gestellt sieht (Vgl. Stech, Julian: *Das Nibelungenlied*, 1993 S. 146.). Zurecht weist zudem Walter Falk darauf hin, dass als auslösender Impuls für den Aufbruch des Helden nicht der Wille zur Eroberung und Unterwerfung eines fremden Volkes, sondern die Minne stehe (Vgl. Falk, Walter: *Das Nibelungenlied in seiner Epoche*, 1974, S. 140). Öhlinger argumentiert sodann seinerseits für eine vorwiegend destruktiv bestimmte *minne*. »Der Gedanke an die Minne und ihre unterschiedlichen Erscheinungsformen ist während des gesamten *Nibelungenlieds* mit der Vorstellung des Destruktiven verbunden.« Dies macht er an Textbeispielen deutlich, in denen der Liebe-Tod-Zusammenhang dezidiert pessimistisch aufgefasst wird. Vgl. etwa der *minne*-Zwang Sivrits und die damit verbundene Vorausdeutung auf den unausweichlichen Tod des Helden: *wan daz in twang ir minne: diu gab im dicke nôt. | dar umbe sît der küene lac vil jæmerliche tôt* (324,3f.). Boklund-Schlagbauer spricht in diesem Zusammenhang von einer »*verhängnisvollen Minne*«. Vgl. Boklund-Schlagbauer, Ragnhild: *Vergleichende Studien zu Erzählstrukturen im Nibelungenlied und in nordischen Fassungen des Nibelungenstoffes*, 1996, S. 23. Dann aber konkretisiert sie ihre These weiter und lokalisiert die Schuld am Tod Sivrits nicht in der Minne, sondern in der Minnebrautwerbung, in der Dienst, Machtverhältnisse und eben Minne zusammenwirken. Vgl. ebd. S. 60f.

<sup>370</sup> Vgl. dazu Witthöft, Christiane: *Selbst-loses Vertrauen?*, 2005, S. 403ff. Hier stellt Witthöft fest, dass im *Nibelungenlied* grundsätzlich ein uneigennütziges Handeln und damit die entsprechende Form des Vertrauens fehle. »Sifrit handelt bis zur Doppelhochzeit immer auch aus Eigeninteresse heraus und niemals selbst-los für den Wormser König.« Vgl. ebd. S. 404.

<sup>371</sup> Zum Verhältnis zwischen Gunther und Sivrit bemerkt Witthöft: »So beginnt die Brautwerbung mit zwei Besonderheiten: Zum einen sind der Brautwerber König Gunther und der Werbende, der Königssohn Sifrit, nicht von Anfang an die besten Freunde. Sie sind einander nicht vertraut, sondern definieren ihre Beziehung über die Kategorie von Dienst und Gegendienst bzw. Lohn. Die Auswahl Sifrits zum Brautwerber basiert daher auch nicht auf einem Vertrauensverhältnis, sondern in erster Linie auf seinem Herrschaftswissen über die Bräuche in Island [...]. Es gibt keine Szene, in der eine reziproke Handlungsweise beider zu bemerken

In Bezug auf Festlegung, Fixierung und Konditionierung sind die Verhältnisse zunächst eindeutig definiert. Der junge Held hört in seinem Heimatland von der schönen Königstochter und entschließt sich zur Werbung. Am Hofe der Burgunden angekommen allerdings, gerät der freie und ungestüme Mann unter einen Zwang.

Auch die zweite Stelle wurde bereits erläutert. Nachdem Kriemhilt das Geheimnis um die verwundbare Stelle ihres Mannes verraten hat, möchte sie ihn mit dem Verweis auf ihre *triuwe* davon abhalten, an der geplanten Jagd teilzunehmen. Von diesem widersprüchlichen Verhalten abgesehen, ist es interessant zu fragen, wie Kriemhilt hätte handeln müssen, um als *getriuwe*, *triuwebaere* oder *triuwelich* bezeichnet zu werden. Natürlich hätte sie sich artikulieren, d.h. ihrem Mann den Verrat des Geheimnisses offenbaren müssen. Die Situation ist durch das Reden der Königin erneut kontingent geworden, weil diese sich in der Pflicht sieht, Komplexität in der Gestalt der Verwundbarkeit Sivrits reduzieren zu müssen, um dadurch die Fortführung oder gar die Etablierung des Systems zu erreichen. Das Resultat ist nicht die erwünschte Reduktion, sondern das Auftreten neuer Komplexität. Es ist möglich, dass Hagen ihrem Mann wohlgesonnen ist. Möglich ist es aber auch, dass er ihm, wie sie später ahnt, nicht in *triuwe* verbunden ist und Böses im Schilde führt. Durch die von Kriemhilt gewählte Vorgehensweise ist es für sie nicht möglich, die zukünftige Kontingenz aufzulösen, denn sie bleibt bei ihrem für Sivrit undeutlichen Reden.<sup>372</sup> Das gehante Unglück tritt ein und das soziale System zerbricht, weil die *triuwe* Kriemhilt nicht in der Lage ist, ihre Funktion als Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität zu erfüllen.<sup>373</sup>

*Triuwe* gewinnt erst dann die beschriebene Funktion, wenn das soziale System in eine Situation der Gefährdung gerät. Diese Erkenntnis lässt eine erste Antwort auf die grundsätzliche Frage nach dem Ausbleiben der *triuwe* als Beschreibung dessen zu, was sich zwischen Kriemhilt und Sivrit abspielt. Erst mit der narrativen Evokation der Situation einer Gefährdung wird die Funktion der *triuwe* zum Erhalt des Systems obligatorisch. Das System Sivrit/Kriemhilt wird in der Anbahnungsphase vordergründig durch die mögliche

---

wäre.« Vgl. ebd. S. 403f. Irmgard Gephart spricht indes von »Gunthers Minnepolitik und Siegfrieds Ideologie des Verdienstes« und von einer »Nutzbarmachung Siegfrieds«. Vgl. Gephart, Irmgard: Geben und Nehmen, 1994, S. 27-38.

<sup>372</sup> Uta Störmer-Caysa weist auch auf eine Verantwortung Sivrits hin: »Aber Siegfried schlägt auch Kriemhilds ausdrückliche Warnung in den Wind, und so fällt er.« Vgl. Störmer-Caysa, Uta: Kriemhilds erste Ehe, 1999, S. 106.

<sup>373</sup> Wichtig ist es hier darauf hinzuweisen, dass auch Sivrit Kriemhilt in der entscheidenden Situation nicht vertraut. Wenn er darauf vertrauet hätte, dass Kriemhilt's Warnung begründet ist, wäre er nicht auf die Jagd geritten und hätte so nicht getötet werden können.

Ablehnung des von Sivrit geforderten Dienstes gefährdet. Wie oben besprochen, ist es in diesem Falle aber nicht eine *triuwe* gegenüber Kriemhilt, die eine Reduktion der situationsbezogenen Kontingenz ermöglicht, sondern die *minne*. Weil die *minne* funktional äquivalent zur *triuwe* eingesetzt werden kann, ist Sivrit in der Lage, die Kontingenz bestehend aus Ablehnen und Annehmen des Dienstes so zu reduzieren, dass eine Fortsetzung des Systems ermöglicht wird.

Als einzige Erwähnung der *triuwe* im Rahmen der Funktionalisierung derselben in der Beziehung Sivrit/Kriemhilt verbleibt demnach nur noch die eine Stelle, in der die *triuwe* hätte eingesetzt werden müssen, um das Fortbestehen des Systems zu sichern. Gerade in dieser Situation aber scheitert die Königin mit ihrer *triuwe* bzw. schafft es nicht, mit einer Form der *triuwe* zu operieren, die den Bestand des Systems gewährleisten kann.

Entweder wird – wie gezeigt wurde – die partnerschaftliche-*triuwe* zwischen Sivrit und Kriemhilt im *Nibelungenlied* durch das funktional Äquivalent *minne* obsolet gemacht<sup>374</sup> oder sie wird in ihrer Dysfunktionalität präsentiert, d.h. in ihrem Scheitern bei der Aufgabe, soziale Komplexität zu reduzieren.

### VI.2.1.e Obsoleszenz und Dysfunktionalität als Folgen mangelnder Kontingenz

Wie bereits erwähnt wurde, ist der negative Befund für die partnerschaftliche *triuwe* erklärungsbedürftig. Etwas lapidar könnte man argumentieren, dass es für Kriemhilt eben nur diese einzige Situation der Gefährdung gibt und der Erzähler daher die *triuwe* ansonsten nicht braucht – oder anders gesagt – das System Sivrit/Kriemhilt dieselbe nicht braucht.

---

<sup>374</sup> Der Platz der *triuwe* wird nicht auf dem von Ager beschriebenen Weg durch *minne* ersetzt. Ager hält in seinem Beitrag fest: »The adherence to Treue is replaced by the pursuit of minne in the actions of Siegfried, a shift which is accompanied by a certain level of remorse as well as repudiation from the poet.« (S. 268) Oder: »The use of the framework of treue in the pursuit of minne through religious reference and allusion further creates ambiguity in courtly love poetry. It is this awareness of ambiguity that leads the Nibelungenlied poet to condemn, at least in part, the sole practice of secular courtly love; the practice of courtly love outside of the Christian context, marriage.« (S. 272) Vgl. beide Zitate: Ager, Jason P.: The Shift to Ambiguous Love: From Treue to Minne in Das Nibelungenlied, 2010. Ager identifiziert zunächst einen im Verhältnis zu Kriemhilt treuen Sivrit. Da er aber der *minne* nachjage und deswegen Prühilt entjungfere, werde die *triuwe* durch eine höfische Form der *minne* ersetzt, die sich nicht an den Grenzen einer Heirat orientiere. Gegen eine solche Interpretation spricht aber, dass Ager selbst keine Belegstellen für seine These nennt, anhand derer man auf eine solche Form der *untriuwe* schließen könnte. Weder wird der anfängliche Zustand der *triuwe* gegenüber Kriemhilt am Text belegt noch der spätere Zustand der *untriuwe* (Ager verwendet nicht die mhd. Terminologie, sondern spricht von nhd. Treue.). Darüber hinaus bleibt das Nibelungenlied in Bezug auf die Entjungferung Prühiltes unbestimmt (viel eher aber ist es Gunther und nicht Sivrit). Einen Wandel »From Treue to Minne« vermag ich insgesamt nicht nachzuvollziehen.

Allerdings vermögen es diese Erklärungen noch nicht den Befund zufriedenstellend zu erklären. Deswegen soll das soziale System Sivrit/Kriemhilt noch einmal betrachtet werden, um damit auch zu einer eingehenderen Beantwortung der Frage zu kommen, inwiefern Sivrit am Hof der Burgunden konditioniert bzw. fixiert wird. Denn, wenn dies der Fall sein sollte, kann nicht von der jeweiligen Kontingenz der am sozialen System beteiligten psychischen Systeme ausgegangen werden. Sivrit ist dann eben nur noch so möglich und nicht mehr so oder so.

Die angesprochene doppelte Kontingenz ist erst dann vorhanden, wenn das andere psychische System jeweils reziprok als unendlich offenes und dem fremden Zugriff entzogenes System der Sinnbestimmung erfahren wird, d.h., dass das andere System als Blackbox erlebt wird und dabei stets intransparent bleibt. Wenn das andere psychische System aber nicht als solches wahrgenommen, also durchsichtig, wird, wird das soziale System defizitär und die *triuwe* gleichzeitig dysfunktional, da das Entstehen von Vertrauen bzw. Misstrauen nach Luhmann eine der wichtigsten Folgen doppelter Kontingenz ist. Besonders bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang der sogenannte „Falkentraum“ Kriemhilts:

*In disen hôhen êren troumte Kriemhilde,  
wie si zûge einen valken, starc, scoen und wilde,  
den ir zwêne arn erkrummen. daz si daz muoste sehen,  
ir enkunde in dirre werlde leider nimmer gescehen. (13)*

In der Ausdeutung des Traumes durch Ute wird deutlich, dass mit dem *valken* Sivrit und mit den zwei *arn* die Mörder desselben, Gunther und Hagen, gemeint sind. Das Bild wird dem Rezipienten vor Augen gestellt, um das Verhältnis zwischen Kriemhilt und Sivrit zu illustrieren. Kriemhilt richtet einen Falken ab bzw. erzieht diesen, was weitergedacht bedeuten würde, dass Kriemhilt Sivrit, der ebenso wie der *valke* als *starc*, *schoen* und *wilde* präsentiert wird, abrichtet oder erzieht. Für eine intentional geführte Manipulation, die zum bereits angesprochenen Begriff der Konditionierung passen würde, fehlen allerdings die Belege im weiteren Verlauf der Erzählung. An keiner Stelle tritt Kriemhilt mit der

bewussten Absicht auf, den um sie Werbenden in dieser Weise zu beeinflussen.<sup>375</sup> Vielmehr zeigt der Ehevertrag zwischen ihrem Bruder Gunther und Sivrit, dass über dieselbe eher verfügt wird, als dass sie selbst Initiative gegenüber ihrem späteren Mann ergreifen könnte. Nicht ohne Grund betont der Erzähler trotzdem: *wan daz in twang ir minne* (324,3) und bestätigt somit die Annahme von einem Zwang, der von Kriemhilt herrührt.

Die Macht der *minne* also hält Sigrit am Hof der Burgunden fest und lässt ihn dort zum Dienstmann Gunthers werden. Damit ist auch klar, wer diejenigen sind, die die *minne* als *twanc* intentional funktionalisieren und damit Sivrit konditionieren. Sivrits *triuwe* ist als Dienst-*triuwe* verstanden nicht das Resultat eines dem fremden Zugriff entzogenen psychischen Systems der Sinnbestimmung. Es wird nicht die Geschichte eines Ritters erzählt, der an einen fremden Hof kommt und dort als ein in seinen Kommunikationen und Handlungen kontingentes System aufgefasst wird. Vielmehr kommt er als starker, schöner und wilder Falke nach Worms, wird dort in seiner Fixierung durch die *minne* Kriemhilt erkannt und daraufhin sukzessive vom Königssohn zum Dienstmann degradiert.<sup>376</sup> Aber auch Kriemhilt wird nicht als ein dem fremden Zugriff entzogenes System vorgestellt. Gleich zu Beginn des Epos wird ihr Vorsatz, keinen Geliebten nehmen zu wollen, als ein durch Affekte ausgelöster Impuls erzählt, der beim Erscheinen des richtigen Mannes in Gestalt Sivrits sogleich vergessen ist. Später dann wird Kriemhilt bzw. deren *minne* zudem als Mittel eingesetzt und sie selbst zum Gegenstand eines Vertrages. Die Möglichkeit doppelter Kontingenz ist sowohl bei Sivrit als auch bei Kriemhilt entweder gar nicht oder nur minimal vorhanden. Damit sind die Grundlagen für das Entstehen einer im sozialen Sinne Luhmanns verstandenen *triuwe* als Vertrauen bzw. Misstrauen wenig erfolgversprechend.

Warum also vermeidet der Erzähler des Nibelungenliedes den Begriff der *triuwe* weitestgehend für die Beschreibung des Verhältnisses, das zwischen Sivrit und Kriemhilt

---

<sup>375</sup> Die *tugende* Kriemhilt (3,4) wirken nach Jan-Dirk Müller »anders als der Falkentraum anzukündigen scheint, nicht in der Erziehung des Mannes (im Sinne des höfischen Kulturmusters d. h. Frauendienst und Erziehung durch *minne*), sondern als Ansporn heroischer Werbung. Die Frau ist der Gewalt des Mannes unterworfen und dient der Ehre seines Hofes. [...] Sie, nicht die Männer, ist Objekt von Erziehung.« Vgl. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1997, S. 191 und ff. Deutlich wird dies vor allem, wenn Sivrit Kriemhilt durch drastische körperliche Strafe erzieht (862,894).

<sup>376</sup> Die Subordination Sivrits unter Gunther wird freilich an verschiedenen Stellen durchbrochen und es wird angezeigt, dass Sivrit mindestens ebenbürtig ist. Zum Beispiel muss Gunther Sivrit auf der Heimkehr von Ienstein anflehen, die Botenfahrt nach Worms zu übernehmen. Er kann ihm in dieser Situation nicht mehr befehlen. Vgl. Strohschneider, Peter: Einfache Regeln - komplexe Strukturen, 1997, S. 59. Von der Botenfahrt kann Sivrit allein mit dem Verweis auf Kriemhilt überzeugt werden.

besteht? Weil die *triuwe* in einer solchen Konstellation nicht als Mechanismus funktionalisiert werden kann, was wiederum deswegen kaum möglich ist, da Kriemhilt und Sivrit von außen nicht als kontingentes System verstanden werden und auch systemintern den jeweils anderen nicht als ein solches wahrnehmen können.

Mit der doppelten Kontingenz sollte dabei nicht an eine idealisierte Form individueller Freiheit gedacht werden, sondern an die Möglichkeit der Entscheidung. Für die Etablierung von Vertrauen ist es nicht notwendig, dass sich die beteiligten Systeme ganz ohne fremde Beeinflussung – sei es nun eine externe oder interne – entwickeln, sondern, dass die an dem System beteiligten psychischen Systeme fortlaufend in Situationen der Entscheidung kommen, deren Ergebnisse kontingent sind. Diese Situationen fehlen sowohl bei Sivrit als auch fast gänzlich bei Kriemhilt, weil die Beschlüsse jeweils schon gefasst und die Gefahren abgewandt sind. In der einzigen Situation der Entscheidung gelingt es dem psychischen System Kriemhilt nicht, mit einer Form der *triuwe* den Erhalt des sozialen Systems zu gewährleisten. Die *triuwe* in ihrer Funktion, zukünftige Möglichkeiten zur Etablierung des Systems einzuschränken, wird annähernd durch die Notwendigkeit eliminiert, die in der Transparenz der psychischen Systeme besteht.

Zunächst muss klar zwischen dem Verhältnis Sivrit/Kriemhilt im ersten Teil des Epos (d.h. bis zu dem Tod Sivrits) und dem Verhältnis Sivrit/Kriemhilt im zweiten Teil (d.h. nach dem Tod Sivrits), in dem von Kriemhilts Racheabsichten und ihrer Ehe mit Etzel erzählt wird, differenziert werden. In der Analyse des zweiten Teils soll auch die Frage besprochen werden, inwiefern man noch von einem sozialen System zwischen Kriemhilt und Sivrit ausgehen kann. Die *triuwe* Kriemhilts gegenüber Sivrit wird erstaunlicherweise gerade in diesem Teil des Nibelungeliedes besonders aktiv.<sup>377</sup>

Im ersten Teil bleibt die *triuwe* in der Beziehung zwischen den beiden Liebenden ein weitestgehend inaktives Handlungsmotiv. Der Grund dafür liegt in der fehlenden Kontingenz der am System beteiligten Menschen.

Der aufgezeigte Mangel an Kontingenz, d.h. die Möglichkeit von Kriemhilt und Sivrit in irgendeiner Form abweichend zu handeln, kann durch die Schematisierung der gesamten Handlung gefasst werden. Millet hat mit Verweis auf Haug festgestellt, dass

---

<sup>377</sup> Es wurde bereits auf die besondere Form des Brautwerbungsschemas in Bezug auf Sivrit und Kriemhilt hingewiesen, die eine Minnewerbung integriert. Im Minnedienst Sivrits sieht Boklund-Schlagbauer eine »verbindliche und lebensbestimmende Kraft dargestellt«, die die Handlungen Kriemhilts im zweiten Teil des Werkes motivieren. Vgl. Boklund-Schlagbauer, Ragnhild: Vergleichende Studien zu Erzählstrukturen im Nibelungenlied und in nordischen Fassungen des Nibelungenstoffes, 1996, 50.

heroische Dichtung als traditionsgebundene Literatur mit Schemata – also mit Strukturmustern – operiere, »die das Personal, die Grundzüge der Handlung und eine Auswahl mehr oder weniger spezifischer Motive bieten, mit denen die Heldensagen [...] gebildet werden.«<sup>378</sup> Ein für die Handlung und die darin situierten Figuren prägendes Muster ist das Schema der Brautwerbung. Sowohl Kriemhilt<sup>379</sup> als auch Sivrit sind auf die Rolle festgelegt, die sie in diesem Schema einnehmen. Dieses bestimmt, dass der beste Mann die schönste Frau bekommt.<sup>380</sup> Eine Abweichung ist unmöglich, weil beide durch ihr jeweiliges Fatum konditioniert sind. Jenes Fatum steht im Zusammenhang mit der Schema-Minne der Brautwerbung<sup>381</sup>, die grundsätzlich beide, aber insbesondere Sivrit fixiert. Für Kriemhilt ist in dieser Fixierung nur Sivrit und für Sivrit nur Kriemhilt möglich. In einem solchen Schema kann *triuwe* nicht entstehen und sie muss wegen fehlender Notwendigkeit auch nicht entstehen, da ihre Funktion von der gegenseitigen Fixierung in der *minne* äquivalent übernommen wird.<sup>382</sup>

---

<sup>378</sup> Vgl. Millet, Victor: Brautwerbung und gescheiterte Exogamie, 2006, S. 264 und vgl. Haug, Walter: Normatives Modell oder hermeneutisches Experiment, 1981, S. 212-226.

<sup>379</sup> Elisabeth Lienert weist darauf hin, dass Kriemhilt's Rolle im ersten Teil des Liedes wesentlich durch die Macht der Männer (Gunther, Gernot, Giselher und Hagen) bestimmt wird. »Frauen, in erster Linie Kriemhilt, werden von den Männern als quasi »natürliche« Objekte männlichen Begehrens begafft (Str. 275-283 und ff., 296, 601,4), als Kampfpfeil oder Belohnung in Aussicht gestellt und vergeben. Narrative Gewalt gesellt sich dabei zur strukturellen: Frauen werden durch den Erzähler zu Objekten männlichen Blicks und männlichen Zugriffs sexualisiert. Minne und Ehe sind Herrschafts- und Gewaltverhältnisse.« Vgl. Lienert, Elisabeth: Gender Studies, Gewalt und das »Nibelungenlied«, 2002, S. 148f. Lienert verweist zum Thema der strukturellen Gewalt über Frauen unter anderem auf folgende Titel: vgl. Frakes, Jerold C.: Brides and Doom. Gender, Property, and Power in Medieval German Women's Epic, 1994.; Tennant, Elaine C.: »Prescriptions and Pervormatives in Imagined Cultures. Gender Dynamics in »Nibelungenlied« Adventure 11.«, 1999, S. 273-316.

<sup>380</sup> Vgl. dazu Haug, Walter: Struktur, Gewalt und Begierde: 1988, S. 150. »Man hat zurecht gesagt, dass die heldenepische Handlung auf mündlicher Stufe nicht von der Psychologie der Figuren getragen werde. Die Handlung fließt vielmehr aus einem ihr immanenten Gesetz. Das Strukturmuster diktiert sozusagen den Ablauf des Geschehens,; die Figuren sind funktional in dieses Muster eingebunden, sie agieren entsprechend der Konstellation, die vorgegeben ist. Man braucht ihr Tun nicht zu begründen, oder wenn Begründungen gegeben werden, so sind sie nur Ausdruck der Gesetzmäßigkeit des Schemas; wenn etwa gesagt wird, dass ein Brautwerber eine ferne Prinzessin liebe, weil sie so schön sei, dann ist das keine psychologische Begründung, sondern nur das ins scheinbar Personale umgesetzte Muster, nach dem der Tapferste die Schönste bekommen soll.« Peter Strohschneider hat zwei Regeln definiert nach denen sich die Brautwerbungsgeschichten organisieren: 1. Der Beste gehört zur Schönsten. 2. Die Verbindung muss exogam sein. Vgl. Strohschneider, Peter: Einfache Regeln - komplexe Strukturen, 1997, S. 43-75 und bes. S. 43. Boklund-Schlagbauer spricht von »der Rollenfunktion, die die Figuren im Rahmen der verwendeten Erzählschemata einnehmen.« Boklund-Schlagbauer, Ragnhild: Vergleichende Studien zu Erzählstrukturen im Nibelungenlied und in nordischen Fassungen des Nibelungenstoffes, 1996, S. 20.

<sup>381</sup> Von dieser Schema-Minne der Brautwerbung wird im Brautwerbungsschema erzählt. Einen kurzen Überblick über dieses Erzählmuster mit Bezug auf das Nibelungenlied bietet die Studie von Boklund-Schlagbauer: Vgl. ebd. S.14ff. und S. 19-51. Und vgl. auch die gründliche Arbeit: Schmid-Cadalbert, Christian: Der Ornit AW als Brautwerbungsdichtung, 1985.

<sup>382</sup> Werner Schröder ist sowohl zuzustimmen als auch zu widersprechen, wenn er sagt: »Ihre (Kriemhilt's) triuwe ist mit ihrer Liebe zu Sivrit identisch.« Vgl. Schröder, Werner: Nibelungenlied-Studien, 1968, S. 65. Wenn er damit meint, dass der Erzähler in den Stellen, in denen er von der *minne* Kriemhilt's zu Sivrit spricht

Alles in der Beziehung von Sivrit und Kriemhilt verläuft dem Schema entsprechend, was zur Folge hat, dass keine doppelte Kontingenz entstehen kann. In seiner Fixierung instrumentalisiert Sivrit die Dienst-*triuwe* gegenüber Gunther, Gernot und Giselher bzw. fasst er sie als Söldner-*triuwe* auf und gelangt dadurch an sein Ziel, nämlich den Erwerb Kriemhilt.<sup>383</sup> Auch Gunther und seine Brüder instrumentalisieren die *triuwe*, indem sie Sivrit zu ihrem Vorteil in ein Dienstverhältnis zwingen.<sup>384</sup> Die *triuwe* wird demnach, weit entfernt von einer freien Entwicklungsmöglichkeit im Rahmen notwendiger Kontingenz, kalkuliert eingesetzt, um ein Ziel zu erreichen. Sie ist damit nur Mittel zum Zweck und hilft den Parteien jeweils, von ihr zu profitieren. Sivrit profitiert, weil er Kriemhilt bekommt. Gunther hat seinen Vorteil im Erwerb Prünhilt und Kriemhilt findet ihren Falken. Einzig Prünhilt profitiert in all dem nicht, weil sie im Gegenteil zu Kriemhilt nicht den Besten bekommt.<sup>385</sup>

Wegen dieser Fixierung und der darin vorgenommenen Konditionierung kann im ersten Teil keine doppelte Kontingenz auftreten. In der durch das Schema geprägten Welt des Epos gibt es keine Möglichkeit, alles ist Notwendigkeit. Deswegen wird die *triuwe* in ihrer Funktion, ein System zu etablieren, nicht gebraucht. Lediglich in einer einzigen Situation entsteht durch die Evokation der Situation einer Gefährdung der Bedarf einer *triuwe*, die als Vertrauen soziale Komplexität reduzieren kann. Gerade dann aber ist Kriemhilt nicht in der Lage, mit einer Form der *triuwe* zu operieren, die den Ausfall des

---

gleichzeitig auch von ihrer *triuwe* spricht, so möchte ich auf die herausgearbeitete Obsoleszenz und Dysfunktionalität zumindest einer *triuwe* hinweisen, die Implikationen von Vertrauen enthält. Wenn seine Aussage aber im Sinne einer wechselseitig funktional äquivalenten Substitution von *triuwe* und *minne* zu verstehen ist, ist dem zuzustimmen. Dann aber handelt es sich ausschließlich um die Funktion der gegenseitigen Fixierung. Diese *triuwe* enthält dann keine Implikationen von Vertrauen.

<sup>383</sup> Hagen ist in dieser Hinsicht der Gegenentwurf zu Sivrit.

<sup>384</sup> Kückemanns kommentiert das kalkulierte Handeln beider Parteien wie folgt: »Weder Gunther noch Siegfried gehen die *triuwe*-Bindung ohne Hintergedanken ein. Gunther braucht Unterstützung im Kampf, Siegfried eine Möglichkeit, durch Dienst Minne erringen zu können. Von Anfang an handelt es sich hier um eine Verbindung, deren Ursprung nicht Neigung und Freundschaft ist, sondern vielmehr die Hoffnung auf Vorteile, die sich aus ihr ergeben könnten.« Vgl. Kückemanns, Sabine: Ambivalenzen der *triuwe* im Nibelungenlied, 2007, S. 40.

<sup>385</sup> Nach Strohschneider stellt eigentlich im Brautwerbungsschema auch für Prünhild als Schönste nur Sivrit als Bester einen adäquater Werber dar. »Gemäß dem Prinzip des Werbungsmodells wird Prünhild zwar dem Wormser König zugeführt, doch zugleich hätte nach der Grundregel des Heldenschemas auch Sifrit die Braut zu bekommen, denn die Braut ist hier die Schönste, aber der Werber ist ein anderer als der Beste, und der Beste, Sifrit, ist nicht der Werber.« Vgl. Strohschneider, Peter: Einfache Regeln - Komplexe Strukturen, 1997, S. 49 und vgl. auch S. 55. Ein Kurzschluss zwischen Werbungshelfer (Sivrit) und Braut (Brünhild) wie im Tristanroman werde nur deswegen verhindert, weil die Rolle der schönsten Braut verdoppelt ist und daher auch Sivrit eine solche attribuiert werden könne. Vgl. ebd. S. 55.

Schemas kompensieren könnte.<sup>386</sup> Die *triuwe* kann sich in der jahrelangen Beziehung zwischen den beiden nicht entwickeln und erweist sich bei Kriemhilt im entscheidenden Moment als zu schwach, um die eigene Untreue zu bekennen und darin ihrem Mann wirklich treu zu sein.

Das *Nibelungenlied* reflektiert aber auch die eben vorgestellte Deutung von einer Ehefrau, die nun endlich die Möglichkeit hat, treu zu sein, es aber im entscheidenden

---

<sup>386</sup> Wenn man den Thesen von Uta Störmer-Caysa folgt, so ist die Motivation Kriemhilds, ihren Mann aus Liebe vor der tödlichen Gefahr zu warnen und das damit im Zusammenhang stehende Vertrauen in einen Mann, der sich als nicht vertrauenswürdig erweisen sollte, nur als eine der möglichen Lesarten zu betrachten. Nach Störmer-Caysa gebe es daher eine weitere Motivationsstruktur, die Kriemhilt zu einer Auftraggeberin für einen Totschlag mache. Vgl. Störmer-Caysa, Uta: Kriemhilds erste Ehe, 1999, S. 94. Im Königinnenstreit - so Störmer-Caysa - tue Kriemhilt letztlich nur dasjenige, von dem sie denkt, dass es das richtige sei: »Sie macht ihre und seine Ansprüche geltend, indem sie vertritt, was Siegfried bei seinem ersten Auftritt in Worms zum Ausdruck gebracht hatte: seinen Anspruch auf das ganze Land, nicht nur auf eine Teilherrschaft.« Vgl. ebd. S. 104. Die eigentliche Reaktion Sivrits müsse nun darin bestehen, zu bekennen, dass seine Frau eigentlich nur das gesagt habe, woran ihn sein Loyalitätsversprechen hindere. Kriemhilt fühle sich daraufhin von ihrem Mann verraten und sei offen für die Mordabsichten Hagens. »Hagen drängt zur Eile im Handeln und geht zu Kriemhild, als sie vor Wut und Enttäuschung noch glaubt, auch für sie sei es der einzige Ausweg, Siegfried, dessen politischer Irrwitz ihr gerade bewiesen scheint, zu opfern.« Vgl. ebd. S. 105. Die zweite von Störmer-Caysa identifizierte Motivationsstruktur (Kriemhilt als Auftraggeberin für einen Totschlag) ist plausibel. Wenn allerdings an den zweiten Teil des Nibelungenliedes gedacht wird, so muss man davon ausgehen, dass die erste Motivationsstruktur aktiv wird und die zweite völlig verdrängt wird, weil anders die Rache Kriemhilds nicht zu rechtfertigen wäre.

In einem ein Jahr zuvor erschienenen Forschungsbeitrag zur Stoffgeschichte des Nibelungenliedes identifiziert Störmer-Caysa im Nibelungenlied zwei Lesarten der Ehe zwischen Kriemhilt und Sivrit, die wiederum auf die beiden angesprochenen Motivationsstrukturen Kriemhilds rekurren. Die beiden möglichen Lesarten resultieren aus zwei unterschiedlichen Erzählungen. 1. Sei es vorstellbar, dass ein Erzähler Kriemhilt nach burgundischem Recht literarisch verheiratet habe. Dann wäre der Hort als Muntschatz zu definieren, der auf eine Munt-, d.h. Vollehe, zwischen Sivrit und Kriemhilt schließen lasse. Vgl. Störmer-Caysa, Uta: Siegfried, Kriemhild und das historische Eherecht, 1998, S. 10. Nach diesen Bedingungen hätte Kriemhilt keinen Grund auf den Tod Sivrits zu spekulieren und die Folge von Rache und Burgunderuntergang ist problemlos anschließbar. 2. Sei es nach Störmer-Caysa aber auch vorstellbar, dass ein Erzähler Kriemhilt nach merowingischem Recht literarisch verheiratet habe. Entscheidende Bedeutung erhält in der Argumentation Störmer-Caysas für eine dementsprechende Ehe das Ausschlagen der Mitgift durch Sivrit: »Für einen merowingerzeitlichen Hörer gehörte eine Ehe, in der die Mitgift ausdrücklich ausgeschlagen wurde, mit Sicherheit nicht zu jenen festen Bindungen. Sie gehörte in die Mitte der Skala, auf der die Königsehen ganz oben und die Konkubinate mit Unfreien ganz unten angezeigt wurden. Deshalb kann das Zeichen, das Siegfried setzt, indem er Kriemhilds Mitgift ablehnt, am sichersten gedeutet werden als: Er will keine unlösbare Ehe.« Vgl. ebd. S. 18. Nach dieser Lesart würde Sivrit mit Kriemhilt eine Friedelehe eingehen, d.h. eine Ehe, die sich zur Vollehe entwickeln kann, aber nicht muss. Tatsächlich wird die Ehe dann auch in eine unauflösbare Muntehe umgewandelt. Vgl. ebd. S. 21f. Störmer-Caysa legt auf den Seiten 18-24 Vgl. ebd. nachvollziehbar dar, warum es in der merowingischen Erzählung durchaus vorstellbar ist, dass Kriemhilt am Tod ihres Mannes interessiert sein kann. Als Fazit hält sie zu den beiden Möglichkeiten der literarischen Formung (burgundisch, merowingisch) fest: »Im burgundischen Lesemuster trübt bis zu Siegfrieds Ermordung nichts das Einvernehmen zwischen Siegfried und Kriemhild; dagegen entspricht ein Groll Kriemhilds auf Siegfried der merowingischen Auffassung der Erzählung, und es ist gut denkbar, dass die ambivalente Schilderung der Verratsszene in der 15. Aventure des NL auf den - später noch mehrfach überlagerten - Sedimenten zweier ursprünglich gegensätzlicher Auffassungen von der Rechtsbewandtnis der Ehe zwischen Siegfried und Kriemhild steht.« Vgl. ebd. S. 24. Zum Eherecht und den verwendeten Begriffen vgl. vertiefend: Meyer, Herbert: Friedelehe und Mutterrecht, 1932, S. 276-293. Und vgl.: Konecny, Silvia: Die Frauen des karolingischen Königshauses, 1974.

Augenblick nicht schafft bzw. zu schwach ist, dementsprechend zu handeln und lässt an dieser männerdominierten Sicht Zweifel aufkommen.

Kurz bevor Kriemhilt Hagen die verwundbare Stelle ihres Mannes verrät, berichtet sie dem späteren Mörder: *ouch hât er sô zerblouwen dar umbe mînen lîp; | daz ich iz ie geredete, daz beswæerte ir den muot | daz hât viel wol errochen der helt küene und guot* (894,2-4). Sivrit bestraft seine Frau, weil sie geredet hat, d.h. er schlägt seine Frau, und der Rezipient wird Zeuge von derber häuslicher Gewalt.<sup>387</sup> Wenige Strophen später verabschiedet sich Sivrit von Kriemhilt, um auf die tödliche Jagd zu reiten und der Erzähler weiß: *Do gedâhtes' an diu mære (sine torst' ir niht gesagen)* (920,1). Kriemhilt denkt an die Informationen, die sie Hagen gegeben hat, traut sich aber nicht, ihrem Mann davon zu berichten. Subtil werden damit die Rezipienten auf den Grund für das Schweigen Kriemhilts hingewiesen. Kriemhilt spricht nicht, weil sie neuen Gewalttaten ihres Mannes befürchten muss.<sup>388</sup>

Inwiefern Kriemhilt in dieser Szene wirklich als Figur dargestellt wird, die sich in einer für sie kontingenten Situation befindet, ist äußerst fraglich. Das Schema von Gewalt und Macht der Männer gegenüber den Frauen wird jedenfalls nicht durchbrochen und die Beurteilung Kriemhilts als zu schwach für die Ausübung einer adäquaten *triuwe* wird durch den Erzähler als zu stark vereinfachend und der Komplexität seiner Erzählung als nicht entsprechend entlarvt.<sup>389</sup>

Zu Beginn wurde die Gesellschaftsstruktur des Nibelungenliedes mit dem Vokabular Luhmanns beschrieben. Dabei wurde auch deutlich, wie die verschiedenen Subsysteme und damit auch das übergeordnete System des Personenverbandes durch *triuwe* zusammengehalten werden. Kriemhilt und Sivrit bilden ein solches Subsystem aus. Die Beziehung zwischen den beiden ist integriert in den burgundischen Verband, was impliziert, dass jeweils sowohl Kriemhilt als auch Sivrit weitere soziale Systeme zu anderen Mitgliedern des Verbandes unterhalten. Das ist grundsätzlich unproblematisch und beschreibt die gewöhnliche Integration einer Ehe in die je vorfindliche Gesellschaftsstruktur.

---

<sup>387</sup> Vgl. zur Form der „Zucht“ durch Sivrit. Müller versteht sie als Dressur, die in den mittelalterlichen Erzählungen reich bezeugt sei. Vgl. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1998, S. 191.

<sup>388</sup> Elisabeth Lienert bemerkt dazu: »Siegfrieds Prügel, von denen sie eben erst erzählt hatte, ändern ihr Verhalten nicht; die Frauenzucht schlägt zurück gegen ihren Urheber, wenn Kriemhild es trotz ihrer Angst um den geliebten Mann nicht wagt, vor der Jagd Siegfrieds ihre Geschwätzigkeit zu gestehen: Siegfrieds häusliche Gewalt wird indirekt zu einer Ursache seines Todes.« Vgl. Lienert, Elisabeth: Gender Studies, Gewalt und das ›Nibelungenlied‹, 2003, S. 154. So auch zuvor: Rings, Lana: Kriemhilt's face work, 1987, S. 320f.

<sup>389</sup> Hier bietet sich ein Vergleich zu Enite und Erec an. Erec bedroht Enite allerdings „nur“ mit Gewalt.

Kriemhilt nennt Hagen kurz bevor sie diesem die verwundbare Stelle ihre Mannes verrät, *mâc* (898,1) und *vriunt* (901,1), verweist damit sowohl auf Verwandtschafts- als auch auf Freundes-*triuwe* und rechtfertigt so ihr Vertrauen in das soziale System, das zwischen ihr und Hagen besteht.

Nachdem Kriemhilt versucht hat, Sivrit mit ihren beiden Träumen auf defekte *triuwe*-Verhältnisse und so auf zerbrochene soziale Systeme hinzuweisen, antwortet dieser: *ine weiz hie niht der liute, die mir iht hazzes tragen. | alle dîne mâge sint mir gemeine holt, | ouch hân ich an den degenen hie niht anders versolt.* (923,2-4). Sivrit hat offensichtlich – ähnlich wie zuvor Kriemhilt gegenüber Hagen – keine Veranlassung an der *triuwe* der Verwandten Kriemhilt zu zweifeln. In seiner Wahrnehmung und für seine Belange ist die *triuwe* in den sozialen Systemen, die zwischen ihm und den Burgunden bestehen, voll funktionsfähig.

Als die Erzählung dann die entscheidende Situation der Gefährdung für das System Sivrit/Kriemhilt evoziert, vertrauen beide nicht reziprok auf den Partner, sondern auf die *triuwe* der Anderen (auf die Hagens bzw. auf die der Verwandten). Indem sie aber ihr Vertrauen nicht in die *triuwe* des Partners setzen – Sivrit hört nicht auf seine Frau, auch nicht als diese explizit auf ihre *triuwe* referiert: *belîbet, lieber herre: mit triuwen rât ich iu daz.* (922,4) –, gelingt es ihnen nicht, die sie betreffende Desintegration aus dem Personenverband zu identifizieren (*untriuwe*) und der Verrat, gefolgt von der Ermordung des Helden, kann seinen Lauf nehmen.

Die Erzählung präsentiert somit die partnerschaftliche *triuwe* als Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität nur in ihrer Dysfunktionalität. Kriemhilt und Sivrit versuchen eine Reduktion über die Verwandtschafts- bzw. Freundschafts-*triuwe* und scheitern damit. Zuvor wird *triuwe* als Vertrauen in der sich anbahnenden Partnerschaft funktional äquivalent durch *minne* übernommen. *Triuwe* scheint hier obsolet zu sein.

### **VI.2.2 Desozialisation und die *triuwe* zu einem Toten**

Mit dem Tod des Helden Sivrit verliert Kriemhilt ihren Ehemann und die zunächst durch das Schema der Brautwerbung und darin durch die Schema-*minne* fixierte Beziehung der beiden zerbricht, weil *triuwe* nicht als Vertrauen funktionalisiert werden kann. Einige Jahre lebt Kriemhilt als Witwe bei ihren Brüdern, bis der mächtige Hunnenkönig Etzel um sie wirbt. Für Kriemhilt ist die Situation ganz neu kontingent geworden. Sie wäre nun in der Lage, sich nicht mehr durch etwas reizen zu lassen, das mit ihrem ehemaligen Mann in

Verbindung steht. Jetzt ist es für sie möglich, zu wählen, ob sie das System mit Sivrit tatsächlich beendet, oder ob sie es in modifizierter Form fortführt. Offen ist auch, ob sie sich dazu entschließt, weiterhin als Witwe am Hof der Burgunden zu leben, oder ob sie erneut heiraten wird. Kriemhilt entscheidet sich klar dafür, sich in ihrer Kommunikation und in ihren Handlungen weiterhin durch Sivrit reizen zu lassen<sup>390</sup> und aus diesem Grund die Ehefrau Etzels zu werden.

Die *triuwe* zu einem Toten wird zur bestimmenden Motivation Kriemhilt's. Sie selbst entwickelt auf der einen Seite verschiedene Aktionen, um sich dieser *triuwe* entsprechend zu präsentieren und, auf der anderen Seite zeigen sich die Folgen derselben in Bezug auf die alten sozialen Systeme (Gunther, Gernot, Giselher), in Bezug auf die neuen sozialen Systeme (Etsel und Gefolge) und nicht zuletzt auch für die übergeordneten Systeme der Personenverbände, die im *Nibelungenlied* die Gesellschaft strukturieren und abbilden.

Durch ihre Trauer und die Rachedgedanken wird Kriemhilt zunächst durch den Erzähler geradezu zu einer Ikone vorbildlicher *triuwe* verklärt. Nachdem sich diese aber ab der hinterlistigen Einladung der Burgunden tatsächlich gegen die alten sozialen Systeme richtet, wird sie zunehmend problematisch und die Grundlage für eine negative Rezeption der Figur Kriemhilt's wird geschaffen. Auch die dem *Nibelungenlied* stets angehängte *Klage* kann nichts daran ändern, dass die Rede von Kriemhilt als Ausgeburt von Verrat und Hinterlist fortan sprichwörtlich wird.

Im zweiten Teil des Epos scheint es nicht in erster Linie die Funktion der *triuwe* zu sein, soziale Komplexität zu reduzieren, um ein soziales System zu etablieren. Denn auch wenn Kriemhilt weiterhin durch etwas motiviert wird, das mit ihrem getöteten Mann im Zusammenhang steht, so ist dennoch nichts mehr vorhanden, das als System etabliert werden könnte. Vielmehr wird sodann die *triuwe* als Motivation für Kriemhilt's Trauer und für die damit zusammenhängenden Racheabsichten erzählt.<sup>391</sup>

---

<sup>390</sup> Ingrid Bennowitz argumentiert die Bezogenheit Kriemhilt's auf den toten Sivrit durch eine entsprechende Rollenkonzeption: »Zudem ist gerade Kriemhilt's Rollenkonzeption bis zuletzt 'patriachal' imaginiert: Ihr eigenes Lebensglück besitzt nicht den mindesten Stellenwert, sondern ist einzig und allein abhängig von der Zuwendung des einen, einzigartigen Helden, der über seinen Tod hinaus ihr gesamtes intellektuelles und emotionales Handeln bestimmt« Vgl. Bennowitz, Ingrid: Das Nibelungenlied - Ein „Puech von Chrimhilt“?, 1995, S. 42.

<sup>391</sup> Auch Katharina Freche sieht das ähnlich, zählt als zusätzliche Motivation Kriemhilt's allerdings noch die Minne hinzu. »Dieser für die Heldenepik neuartige Minnediskurs hält die Beziehung über Sifrit's Tod hinaus aufrecht; er konstruiert, stabilisiert und begründet Kriemhilt's Rache. So wird immer wieder Rekurs auf Sifrit genommen, wie beispielsweise in den Strophen 1259, 1268, 1368 und 1371.« Vgl. Freche, Katharina: *Von zweier vrouwen bâgen wart vil manic helt verlorn*, 1999, S. 163. Daneben sieht Freche durch die Darstellung von

Kriemhilt entfaltet nach der Ermordung Sivrits eine – wie in der Überschrift bereits eingeführt – desozialisierte Form der *triuwe*. Desozialisation ist hier nicht nur eine Beschreibungskategorie für jene *triuwe* zu einem Toten, sondern auch für einen Zustand, in dem die Königin als weitestgehend vom Personenverband der Burgunden isoliert dargestellt wird. Der Weg jener sozialen Abkapselung endet in Handschrift C des Liedes fast in einem tendenziell monastischen Leben in der Nähe oder sogar im Kloster zu Lorsch. In ungebrochenen Bezug auf Sivrit entwickelt Kriemhilt also eine besondere *triuwe*-Form. Symptome derselben sind für die Figuren innerhalb der Erzählung wahrnehmbar: die sichtbare Trauer Kriemhilts, deren Rachedgedanken und die Leistungen für Sivrits Seelenheil. Nur für die Rezipienten zu erkennen ist allerdings die unsichtbare Trauer der Witwe. In der Zeitspanne zwischen dem Tod Sivrits und der Brautwerbung Etzels wird eine der *triuwe* zu einem Toten adäquate Lebensweise dargestellt. Im Rahmen von Kriemhilts größtenteils sozialer Separation von Hof und Personenverband, sind die genannten Symptome deswegen nicht anstößig und es ist ohne weiteres möglich, die Witwe zu einem Idol der *triuwe* zu stilisieren.

In der Nacht nach der hinterlistigen Ermordung Sivrits lässt Hagen den Leichnam des Helden vor die Tür der Kemenate Kriemhilts legen. Dort wird er am Morgen durch einen Kämmerer entdeckt, der die Information weitergibt. Um wen es sich bei dem Toten handelt, weiß er allerdings nicht. Für Kriemhilt aber ist bereits klar, dass es Sivrit ist und sich ihr Falkentraum erfüllt hat. Sie lässt sich zum dem toten Ritter führen:

*Dô rief vil trûreclîche diu küneginne milt:*

*„ouwê mich mînes leides! nu ist dir dîn schilt*

*mit swerten niht verhouwen; du lîst ermorderôt.*

*wesse ich, wer iz het getân, ich riet im immer sînen tôt.“ (1012)*

Wenn Kriemhilt der Mörder ihres Mannes bekannt würde, so sänne sie ständig auf dessen Tod. Da sie diesen ohnehin schon ziemlich genau bestimmen kann (*an die Hagenen vrâge*

---

Kriemhilts *triuwe* und *minne* zu einem Toten auch eine »Höherwertung von ehelicher Treue und Liebe über die personenrechtlichen Beziehungen zum Sippenverband.« Vgl. ebd. und Freche verweist auch auf Müller, Jan-Dirk: Motivationsstrukturen und personale Identität im Nibelungenlied, 1987, S. 234. Freche erwähnt allerdings an dieser Stelle nicht, dass die im Text zweifelsfrei festgestellte Höherwertung von ehelicher Treue und Liebe über den Tod hinaus ab der Aufkündigung der *triuwe* Kriemhilts gegenüber ihren Brüdern als Perversion erzählt wird.

*denken si began* (1008,2) und *ez hât gerâten Prûnhilt, daz ez hât Hagene getân* (1010,4)), ist der Ausruf der klagenden Witwe als Drohung zu verstehen.<sup>392</sup> Hagen ist der einzige, der um die verwundbare Stelle in der Panzerung ihres Mannes wusste. Aus diesem Grund kann nur Hagen für den Mord verantwortlich sein. Neben dem unermesslichen Leid, das Kriemhilt in der folgenden Erzählung zum Ausdruck bringt, stehen direkt nach der grausamen Entdeckung Gedanken der Rache. Die Trauer um ihren getöteten Mann und die Rache für das getane Unrecht sind ab diesem Zeitpunkt wesentliche Triebfedern der Handlungen Kriemhiltis. Am Ende einer dreizehnjährigen Zeitspanne, die durch die Werbung Etzels beendet wird und während der die Witwe Sivrits im Königreich ihrer Brüder lebt, steht folgende, bemerkenswerte Beurteilung des Erzählers:

*Nâch Sîfrides tôde, daz ist alwâr,  
si wonte in manigem sêre driuzehen jâr,  
daz si des recken tôdes vergezzen kunde niht.  
si was im getriuwe, des ir diu meiste menige giht.* (1139)

Wie kommt der Erzähler zu der Behauptung, dass Kriemhilt Sivrit nach dessen Tod treu geblieben sei und dies darüber hinaus noch von vielen Menschen bestätigt werden könne?<sup>393</sup>

---

<sup>392</sup> Im Rahmen der Auffindung des Leichnams Sivrits und der Erklärung Gunthers: *ich wilz iuch wizzen lân: in slougen schâchære, Hagen hât es niht getân.*(1045,3f.) kommt Störmer-Caysa zu einer überraschenden Feststellung. Kriemhilt würde danach gerne die als Angebot Gunthers verstandene Erklärung des Todes Sivrits als Unfall (durch Räuber) annehmen, d.h. sie würde sich gerne an der Vertuschung des eigentlichen Tathergangs beteiligen. »Als Witwe des zufällig zu Tode gekommenen wäre sie objektiv schlechter gestellt als Brünhild und genügend bestraft, wodurch der Rangstreit beigelegt werden könnte, und sie hätte Anspruch auf Schutz und Loyalität sowohl der Burgunden als auch der Xantener.« An einer solchen Täuschung könne sie aber nicht beteiligen, weil Sigemunt und das Gefolge ihres toten Mannes sich in unmittelbarer Nähe befinden und ihnen Widersprüche direkt evident wären. Vgl. Störmer-Caysa, Uta: Kriemhilds erste Ehe, 1999, S. 107. Störmer-Caysa baut ihre grundsätzliche Argumentation auf der Motivationsstruktur Kriemhiltis, die darin besteht den Mord an ihrem Mann gewünscht und organisiert zu haben, auf. Problematisch wird diese Struktur allerdings, wenn man sie auch nach dem Tod Sivrits weiter konsequent auf Kriemhilt bezieht. Denn zu den durch den Erzähler geschilderten Reaktionen (Rache, Trauer, Leistungen für das Seelenheil Sivrits) der Witwe auf die Ermordung passt das Bild einer Frau, die diesen Mord geplant haben soll ganz und gar nicht. Kriemhilt sinnt auch nicht nur auf Rache und ist traurig, wenn Sigemunt und die Gefolgschaft Sivrits anwesend sind, sondern auch dann, wenn sich diese schon längst weit weg von Worms befinden. Die Motivationsstruktur Kriemhiltis als Auftraggeberin des Mordes mag im ersten Teil des Liedes vorhanden sein. Ein Bezug auf die Motivation Kriemhiltis nach dem Tod Sivrits erscheint sie allerdings nicht sinnvoll. Die Rache Kriemhiltis und der daraus resultierende Untergang der Burgunden wären dann weitestgehend ohne argumentative Anbindung.

<sup>393</sup> Zur Aktivierung der *triuwe* nach dem Tod Sivrits bemerkt Gentry: »The marriage between Sivrit and Kriemhild is the only one in which *triuwe* is used to describe the nature of the bond. It is, however, seen from

Werner Schröder gibt auf diese Frage eine bündige Antwort: »Dem toten Geliebten kann sie keine minne mehr schenken, wohl aber lebenslange triuwe bewahren.«<sup>394</sup> Wie im ersten Kapitel zum *Nibelungenlied* erörtert, darf man hier nicht auf einen Zustand zu Lebzeiten Sivrits schließen in dem sich *minne* und *triuwe* ergänzen würden, sondern muss eher davon ausgehen, dass *triuwe* im sozialen System Kriemhilt/Sivrit vor dem Tod Sivrits nicht existent ist und erst nach der Ermordung des Helden die besprochene Schema-*minne* ersetzt, die aufgehört hat zu sein.

Die Verhaltensweisen, die Kriemhilt sodann als *getriuwe* Frau auszeichnen, sind die eben angesprochenen Motive Trauer und Rache<sup>395</sup>, die gleich zu Beginn der dreizehn Jahre eingeführt werden. Die beiden Motive bleiben freilich auch nach dieser Frist die Handlungsmaximen Kriemhilts. Noch nach vielen Jahren, während derer sie zu einer mächtigen Königin an der Seite ihres neuen Mannes geworden ist, sinnt sie auf Rache und empfindet eine tiefe Trauer um den getöteten Helden. Zunächst aber sollen Trauer und Rache in dieser Reihenfolge jeweils dem Verlauf der Handlung folgend bis zum Beginn der Brautwerbung durch Etzel analysiert werden.

## VI.2.2.a Kriemhilts Trauer und ihre Rachedgedanken als Symptome desozialisierter *triuwe*

### Akute bzw. sichtbare Trauer

Kriemhilts Trauer ist, darauf weist uns der Erzähler mehrmals hin, von einer Intensität, die die Königin nicht nur psychisch, sondern auch körperlich an den Rand des Todes führt.<sup>396</sup> Als Siegemund, von Kriemhilt zum Leichnam seines Sohnes herbeigerufen, am Ort des Geschehens erscheint, hat diese vor Trauer ihr Bewusstsein verloren: *jâne mohten si der sinne vor leide niht gehaben* (1019,3). Die Trauer Kriemhilts erreicht nach einer drei Tage und drei Nächte dauernden Aufbahrung des toten Helden ihren vorläufigen Höhepunkt. Von der Beerdigung wird uns Folgendes berichtet:

---

Kriemhild's side, and after Sivrit's death.« Vgl. Gentry, Francis G.: *Triuwe and vriunt in the Nibelungenlied*, 1975, S. 28. Auch wird Sivrit Kriemhilts *vriunt* genannt (1104). »Sivrit is Kriemhild's vriunt. But is called this only after he has died, which is also the case with the use of triuwe to characterize their marriage.« Vgl. ebd. S. 65.

<sup>394</sup> Vgl. Schröder, Werner: *Nibelungenlied-Studien*, 1968, S. 65.

<sup>395</sup> Vgl. Gentry, Francis G.: *Triuwe and vriunt in the Nibelungenlied*, 1975, S. 28: »The depth of her sorrow and the length of her keening and mourning are all pointed to as evidence of Kriemhild's constant triuwe toward Sivrit, her husband.« Und vgl. zur *triuwe* Kriemhilts nach dem Tod Sivrits: Schröder, Werner: *Nibelungenlied-Studien*, 1968, S. 65f.

<sup>396</sup> Vgl. Müller, Jan-Dirk: *Spielregeln für den Untergang*, 1997, S. 216.

Ê daz zem grabe koeme daz Sîfrides wîp,  
dô ranc sô mit jâmer ir getriuwer lîp,  
daz man si mit dem brunnen vil dicke dâ vergôz.  
ez was ir ungemüete vil harte unmaezlichen grôz. (1063)

Ez was ein michel wunder, daz si ie genas. (1064,1)

(...)

Der *jâmer* erfasst Kriemhilt so vollständig, dass ihr *getriuwer lîp* nicht mehr in der Lage ist, die Szenerie bei vollem Bewusstsein zu durchleben. Es gibt zwei Möglichkeiten Vers 2 aus Strophe 1063 zu übersetzen. Man könnte frei übertragen, d.h. *lîp* mit Kriemhild als Mensch assoziieren: Da kämpfte so die Getreue mit Trauer oder wörtlicher: Da kämpfte ihr treuer Leib (hier als lebendiger Körper verstanden) so mit Trauer. Die zweite Übersetzungsmöglichkeit mag zunächst seltsam anmuten, weil man dann vor der Frage steht, was ein treuer Leib sein soll. Offensichtlich ist es dem Erzähler in der zitierten Strophe ein Anliegen die körperlichen Auswirkungen der Trauer Kriemhilts darzustellen. Die für alle sichtbaren Zeichen des *jâmers*<sup>397</sup> werden zudem mit dem Begriff der *triuwe* in Verbindung gebracht. Möchte der Erzähler demnach den Rezipienten subtil darauf aufmerksam machen, dass die trauernde Witwe Sivrit *getriuwe* war, indem auch der lebendige Körper nicht von den Auswirkungen der Trauer verschont blieb? Die leiblichen Schwächen Kriemhilts sind sodann Indiz für die Aufrichtigkeit und Intensität ihrer *triuwe*. Sie sind das sowohl für die textinternen als auch für textexternen Beobachter. Auch wenn die zweite Übersetzung vorgezogen werden sollte, bleibt die enge Kausalität zwischen der *getriuwen* Kriemhilt und derjenigen, die *vor leide* ihr Bewusstsein verliert, bestehen.

Dem Erzähler scheint es insgesamt wichtig zu sein, seine Rezipienten vor allem auf die sichtbare Trauer Kriemhilts hinzuweisen. Wenn ein Seitenblick auf den Erec Hartmanns von Aue geworfen wird, so ist das vollständige Ausbleiben einer Minneklage im Munde

---

<sup>397</sup> Vgl. zum *jâmer* Kriemhilts Schröder, Werner: Nibelungenlied-Studien, 1968, S. 79 und S. 80. Dort formuliert Schröder: »Der Dichter aber rühmt die um ihres herzen jamers willen ausdrücklich als getriuwe (1066,2).« In der von Schröder angesprochenen Strophe steht allerdings nichts von „herze“: Ê daz zem grabe kœeme daz Sîfrides wîp, | dô ranc mit solhem jâmer ir getriuwer lîp. (1066,1f.). Wir befinden uns hier nicht, wie von Schröder suggeriert auf der inneren Ebene (*herze*), sondern auf der äußeren Ebene (*lîp*). Kriemhilt wird damit nicht aufgrund ihres unsichtbaren *herzen jamers* als *getriuwe* definiert, sondern wegen den sichtbaren Äußerungen des *lîpes*.

Kriemhilt's bemerkenswert. Kriemhilt klagt nicht wie Enite mit Worten und Gesten, sondern fast ausschließlich visuell wahrnehmbar, d.h. mit ihrem Körper.<sup>398</sup>

Während des Beerdigungszeremoniells und der begleitenden Darstellung der drastischen Folgen für den Körper Kriemhilt's bittet die Witwe kurz vor der Beerdigung Sivrits, dass man den Sarg aufbrechen solle, weil sie ihren geliebten Ehemann ein letztes Mal sehen wolle (1068f.). Mittels dieser öffentlichkeitswirksamen und möglicherweise anstößigen, weil das Ritual der Klage jäh unterbrechenden Handlung, die man als Versuch werten kann, die Endgültigkeit des Todes noch einmal hinauszuzögern,<sup>399</sup> gelingt es dem Erzähler eindrucksvoll, auf die leidenschaftliche Trauer Kriemhilt's und damit implizit auch auf die Intensität ihrer *triuwe* hinzuweisen.<sup>400</sup>

Nach all dem erfahrenen Schmerz sei es ein großes Wunder gewesen, dass sich Kriemhild überhaupt erholt habe, kommentiert der Erzähler und verweist damit auf einen vorläufigen Höhepunkt der Trauer. Doch direkt nach Sivrits Beerdigung berichtet er erneut von den Qualen der Königin:

[...]

*dô truoc man si von dannen; sine kunde niht gegân.*

*dô vant man sinnelôse daz hêrliche wîp.*

*vor leide moht ersterben der ir vil wunneclicher lip. (1067,2-4)*

Völlig entkräftet und ohnmächtig muss Kriemhilt davongetragen werden. All dies widerfährt der als schwerkrank dargestellten Witwe, weil sie ihrem toten Mann treu ist. Bevor es aber zum Schlimmsten kommt, entspannt sich die Situation und die akuten Folgen der Trauer werden langsam abgemildert.

### **Chronische bzw. unsichtbare Trauer**

Die Trauer Kriemhilt's vermindert sich nicht sukzessive, bis sie irgendwann gar nicht mehr vorhanden ist. Vielmehr verändert sie lediglich ihre Form und nimmt einen chronischen

---

<sup>398</sup> Vgl. Schwab, Ute: Mancherlei Totendienst im Nibelungenlied, 1988, S. 368. »Kriemhilt formuliert keine Fürbitte für die Seele Sivrits. Es wird ihr auch keine kunstvoll geformte Minneklage in den Mund gelegt [...].« Schwab bemerkt auch, dass Kriemhilt Sivrit ausschließlich in seiner Leiblichkeit erfasse, was wiederum zu deren rein leiblichen Empfindung von Trauer passt. Vgl. ebd.

<sup>399</sup> Vgl. Schwab, Ute: Mancherlei Totendienst im Nibelungenlied, 1988, S. 369.

<sup>400</sup> Vgl. ebd. S. 370.

Verlauf.<sup>401</sup> Noch im zweiten Teil des Liedes, als die Burgunden bereits Nibelungen heißen und die verräterische Einladung in Worms erfolgreich überbracht werden konnte, berichtet der Erzähler: *die Sîfrides wunden tâten Kriemhilde wê. (1523,4)* und zeigt damit die permanente Intensität der Trauer Kriemhilt's an.<sup>402</sup>

Die Anfänge der chronischen Trauer liegen allerdings lange vor der eben angesprochenen Stelle. Siegemund hat sich mit seinem Gefolge aus dem ihm von nun an verhassten Land entfernt und seine Schwiegertochter auf deren Wunsch dort zurückgelassen. Anfang der 19. Âventiure wird Kriemhilt als Witwe beschrieben, die zwar äußerlich im Frieden, aber auch immer noch um ihren toten Mann trauernd lebt. Mit Graf Eckewart zusammen, der als einziger von den Vasallen Sivrits bei ihr geblieben ist, beklagt sie ihren Verlust. Nahe des Münsters zu Worms wohnt sie fortan zusammen mit ihrer Dienerschaft durchaus komfortabel, doch *sît âne vreude (1099,3)*, wie uns der Erzähler wissen lässt. In einer summarischen Beschreibung der Lebensführung Kriemhilt's wird gezeigt, wie sich die akute Trauer zu einer andere Form gewandelt hat.

*Dâ man begruob ir vriedel, wi selten si daz lie,  
mit trûregem muote si alle zît gie.  
si bat got den guoten sîner sêle pflegen.  
vil dicke wart beweinet mit grôzen triuwen der degen. (1100)*

Kriemhilt besucht permanent in trauriger Gesinnung das Grab ihres Mannes und beweint dabei in großer *triuwe* den Helden. Eine Tröstung der Witwe scheint unmöglich zu sein, auch wenn es ihre Mutter Ute zum wiederholten Male versucht (1101,1). Zu tief verwundet ist das Herz Kriemhilt's, als dass es jemals wieder über den Zustand der Trauer hinwegkommen könnte.

---

<sup>401</sup> So auch Gentry, Francis G.: *Triuwe and vriunt in the Nibelungenlied*, 1975, S. 28f. »Rather than diminish with time, however, her constancy continues and intensifies.«

<sup>402</sup> Vgl. zu der scheinbar paradoxen Formulierung, dass Sivrits Wunden Kriemhilt wehtaten vgl. Kückemanns, Sabine: *Ambivalenzen der triuwe im Nibelungenlied*, 2007, S. 111. Kückemanns deutet diese Formulierung als Versuch »über die Körpermetapher inneres Leiden verständlich zu machen«. Vgl. ebd. S. 111. Müller kommentiert die Erwähnung eines Schmerzes, der nicht körperlicher Art ist: »Das ist paradox formuliert, denn niemand kann den körperlichen Schmerz eines anderen wirklich spüren. Es muss also noch Verletzungen von anderer als körperlicher Art geben. Das ist die Entdeckung der höfischen Literatur, ausgelegt in der Vorstellungswelt einer Kriegergesellschaft. Unkörperliche, doch nicht weniger schlimme Verletzungen - die Trauer um Sivrit - werden in der Metapher eines physischen Schmerzes gefasst.« Vgl. Müller, Jan-Dirk: *Spielregeln für den Untergang*, 1998, S. 220.

(...)

*dô was ir daz herze sô grôzliche wunt,  
ez kunde niht vervâhen, swaz man ir trôstes bôt.  
si hete nâch liebem vriunde di aller groesten nôt, (1101,1-3)*

*di nâch liebem manne ie mêr wîp gewan.  
man mohte ir michel tugende kiesen wol dar an,  
si klagete unz an ir ende, di wîle wert si der lîp.  
sît rach sich wol mit ellen des küenen Sîfrides wîp. (1102)*

Die Intensität der Trauer beeinträchtigt nun nicht mehr direkt die körperliche Gesundheit Kriemhiltis, sondern sie bewirkt eine chronische Trostlosigkeit: *ez kunde niht vervâhen* und eine Sehnsucht nach dem verlorenen Partner: *si hete nâch liebem vriunde di aller groeste nôt*.

Ort der chronischen Trauer ist nicht mehr länger nur das Außen und das heißt auch, dass die Zeit der exzessiven Klagegebärden vorübergeht. Die Trauer nistet sich im Herzen Kriemhiltis ein: *dô was ir daz herze sô grôzliche wunt* und der Rezipient wird Zeuge eines entscheidenden Wechsels. Eine zunächst nur am *lîp* Kriemhiltis visuell wahrnehmbare Trauer transformiert sich in eine unsichtbare Form, die fortan zwar nicht ausschließlich, aber vordringlich<sup>403</sup> im *herzen* zu verorten ist. Jan-Dirk Müller verweist in Bezug auf die Semantik des Begriffs „herze“ zusammen mit Alois Wolf auf den Einfluss der höfischen Literatur: »Mit herze wird dort das Innere als Bühne entdeckt, auf der unterschiedliche Antriebe, unterschiedliche Werte, Frauen und Gottesdienst, Minne und Ehre, miteinander

---

<sup>403</sup> Es soll hier nicht der Eindruck entstehen als würden die äußeren Zeichen der Trauer (*lîp*) Kriemhiltis im Verlauf der Handlung vollständig getilgt. Viele Jahre nach dem Tod - als die Trauer bereits lange im Herzen Kriemhiltis zu finden ist - wird uns bei Rüdigers Auftritt vor Kriemhilt erzählt: *Si sâhen vor ir sitzen vil manic schæne wîp. | dô pflac niuwan jâmers der Kriemhilde lîp. | ir wât was vor den brüsten von heizen trehen naz. | der edel margrâve sach wol an Kriemhilde daz. (1225)*. Während den Hochzeit mit Etzel aber erscheint Kriemhilt so als hätte die Trauer niemals Einfluss auf ihre Schönheit genommen: *ir varwe wolgetân, | diu lûht it ûz dem golde. dâ was vil manic man, | di jâhen, daz vrou Helche niht schæner kunde sîn. (1348,1ff.)*. Die im *herzen* permanent vorhandene Trauer tritt trotz der Wiederherstellung der Fassade immer wieder nach außen. Noch bei den Hochzeitsfeierlichkeiten werden die Augen Kriemhiltis feucht, weil sie sich an die gemeinsame Zeit mit Sivrit erinnert (1368). Später bei der Vorbereitung der Einladung ihrer Verwandten sollen die beiden Boten am Hof in Worms nicht verschweigen, dass sie die Königin niemals traurig sahen (1412). Das ist selbstverständlich Täuschung und verweist auf die sichtbare Trauer Kriemhiltis im Land der Hunnen. Vgl. zur *dissimulatio* Kriemhiltis: Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1998, S. 228. »Als Herrscherin hat Kriemhilt mehr als zuvor; ihr vergangenes leit ist durch êren abgelöst, aber der Zustand bleibt defizitär. Hier treten, dissimuliert zwar, doch sichtbar, (restituierbarer) Status und (unwiederbringlich verlorene) Bindung an die Person Sivrits auseinander «

streiten; das herze ist eine der Instanzen des Ich, Gegenpart z.B. des *lîp*, mit dem es um die Vorherrschaft kämpft, [...]«<sup>404</sup> Auch wenn man im *Nibelungenlied* nicht vorschnell mit einem dezidiert höfischen Begriffsvokabular auch gleichzeitig die entsprechenden Konnotationen übernehmen sollte <sup>405</sup>, weist der Erzähler dennoch subtil auf einen entscheidenden Locationswechsel der Trauer hin.

Dieses Hinzutreten eines neuen Ortes von Trauer – die *herzens*-Trauer durchbricht immer wieder die Fassade – ist zunächst Signum der großen Tüchtigkeit Kriemhilds: *man mohte ir michel tugende kiesen wol dar an* (1102,2) und steht im direkten Zusammenhang mit der geplanten und später ausgeführten Rache (1102,4).<sup>406</sup>

Die Trauer Kriemhilds erregt innerhalb der Erzählung aber nicht unbedingt nur Bewunderung. Für die Verwandten der Königin wirkt sie jedenfalls nach dreieinhalb Jahren anstößig: *Dô sprach von Burgonden der küene Gêrnôt:/ „vrouwe, ir klaget ze lange den Sîfrides tôt.* (1207,1-2). Durch den geäußerten Unmut Gernots wird aber letztlich die Konstanz der Trauer nur zusätzlich verifiziert und umso glaubwürdiger dargestellt. Der Schmerz Kriemhilds wird einige Zeit später noch durch den Hortraub erhöht und es entsteht damit ein zweites Rachemotiv. Nunmehr wird die Rache Kriemhilds bis ans Ende des Epos sowohl durch den Verlust des Ehemannes als auch durch den Raub des Hortes bestimmt (1138,1-3).<sup>407</sup>

Kriemhild erweist sich damit ihrem ermordeten Ehemann im Bezug auf ihre Trauer in zwifacher Hinsicht als treu: Zunächst wird sie als akut traurig dargestellt und von den Auswirkungen der Jammers dermaßen körperlich, d.h. sichtbar, angegriffen, dass sie fast stirbt. Dann transformiert sich ihr Schmerz in eine chronische und tendenziell unsichtbare Form, was zugleich auch die Untröstlichkeit Kriemhilds impliziert. Es ist nun die Konstanz in dieser Trauer, die die Beurteilung der Witwe in Strophe 1139,4 *si was im getriuwe, des ir diu meiste menige giht* rechtfertigt.

---

<sup>404</sup> Zitat vgl. Müller, Jan-Dirk: *Spielregeln für den Untergang*, 1998, S. 217 und vgl. auch Wolf, Alois: *Nibelungenlied - Chanson de geste - höfischer Roman*, 1987, S. 188.

<sup>405</sup> Vgl. Müller, Jan-Dirk: *Spielregeln für den Untergang*, 1998, S. 219.

<sup>406</sup> Nach Müller lege die Kombination der Begriffe *jâmer* mit *herze* »eine Spur durch den zweiten Teil des Epos, die auf Kriemhilds Motiv für die Unerbittlichkeit ihrer Rache« hinweise. Vgl. Müller, Jan-Dirk: *Spielregeln für den Untergang*, 1998, S. 217.

<sup>407</sup> Zur Hortfrage und einer vermeintlichen Geldgier Kriemhilds bemerkt Werner Schröder: »Er ist das einzige, was ihr von Sivrit geblieben war, und gewinnt für sie je länger desto mehr geradezu stellvertretenden, symbolischen Wert. [...] Dass er für sie keinen Eigenwert und ganz und gar keinen Goldwert besitzt, daran hat der Dichter jeden Zweifel ausgeschlossen.« Dies argumentiert Schröder mit Verweis auf Strophe 1126. Vgl. Schröder, Werner: *Nibelungenlied-Studien*, 1968, S. 86.

In Fassung C fällt bekanntermaßen der *ubel valant* (1391,1 Fassung B) als Grund für die verräterische und von Kriemhilt inszenierte Einladung der Burgunden aus. Dort braucht es keine dämonische Macht von außen, um die Handlungen Kriemhilts gegenüber den eigenen Verwandten zu motivieren. Den Antrieb dazu findet der Erzähler von Fassung C im Inneren, d.h. im *hercen*, Kriemhilts:

*Sine chunde ouch nie vergezzen swie wol ir anders was  
ir starchen hercen leide in ir hercen si ez las  
mit jamer zallen stunden daz man sit wol bevant  
do begunde ir aber saltwen von heizen trahen ir gewant. (1421)*

Obwohl also der Satan als Einflüsterer in Fassung C keine Rolle spielt, zeige der Erzähler »trotzdem [...] die ursprünglich negative Besetzung der Stelle an, an die das herze rückt.«<sup>408</sup> Ausgangspunkt der Zerstörung aller *triuwe*-Bindungen Kriemhilts zu ihren Verwandten und darüber hinaus konspirativer Ort von dem aus schließlich alle soziale Systeme aufgelöst werden sollen, ist nicht mehr länger einer transzendenten Macht zugeschrieben, sondern das immanenten Denken und Planen eines Menschen.<sup>409</sup>

Die chronische und unsichtbare Form der Trauer Kriemhilts ist in Fassung B unter dem Urteil des Erzählers *si was im getriuwe* (1139,4) zu lesen. Gleichzeitig steht sie aber in engem Zusammenhang mit einer Rache, die ab der aufgekündigten Versöhnung mit Gunther nur noch durch eine Beeinflussung erklärt werden kann, die der Erzähler dezidiert auf den Teufel zurückführt. Wie gezeigt wurde, könne man an der Trauer im Inneren (*herze*) Kriemhilts ihre *tugende* sehen. Dem *getriuwen lîp*, der als Bühne einer akuten Trauer dient, wird damit nicht ein *getriuwes herze* gegenübergestellt. Zu fragen wäre, ob das nicht bereits in Fassung B bewusste Wertung und somit als Fingerzeig des Erzählers auf kommende Umwertungen Kriemhilts zu deuten ist. In Fassung C jedenfalls ist das *herce* sicher nicht ausschließlich positiv konnotiert.

Der Ort, an dem im höfischen Roman die besondere Form der *triuwe* (z. B. im Herzenstausch Erecs und Enites) sichtbar wird, ist im *Nibelungenlied* zweifach kodiert. Das

---

<sup>408</sup> Vgl. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1998, S. 219.

<sup>409</sup> »Sie (die Stelle des herz) meint einen unheimlichen Ort heimlichen Planens, von dem die Zerstörung sozialer Ordnung (*triuwe*) betrieben wird.« Vgl. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1998, S. 219.

*herze* ist hier sowohl Reflexionsfläche einer exceptionellen Form der *triuwe* Kriemhiltis als auch »verschlossener Ort heimlicher Gedanken und Pläne«. <sup>410</sup>

### VI.2.2.b Kriemhiltis Leistungen für Sivrits Seelenheil

Neben der Trauer entfaltet Kriemhilt eine weitere Aktivität, die sie nach Fassung B des Liedes allerdings nur implizit als *treu* ausweist. Die verwitwete Königin fühlt sich offensichtlich zusätzlich dazu verpflichtet, sich um das Seelenheil ihres Mannes zu kümmern.<sup>411</sup> Durch reiche Geldspenden löst sie deswegen bald ein exzessives Beten und Messelesen zum Heil Sivrits aus: *durch Sîfrides sêle sol man teilen sîn golt* (1050,4). Es habe kein noch so kleines Kind gegeben, dass nicht hätte zur Opfermesse gehen müssen (1051,1-2). Mehr als hundert dieser Messen habe man an einem Tag dort gesungen (*baz danne hundert messe man dâ des tages sanc* (1051,3)). In Strophe 1057 wird der Kreis derjenigen, die für Sivrit die Kirche besuchen, auf die Armen ausgeweitet und es werden weitere große Summen an Geld dafür aufgewendet.

*Swaz man vant der armen, di es niht mohten hân,  
di hiez man zem opfer mit dem golde gân  
ûz sîn selbes kamern. dô er niht solde leben,  
umb sîne sêle wart manic tûsent marc gegeben. (1057)*

Kriemhilt erhöht den Einsatz für die Seele ihres Mannes noch und macht reiche Schenkungen an Klöster und bedürftige Menschen (1058). Als Grund für all diese Gaben nennt der Erzähler einzig Sivrit: *si tet dem wol gelîche, daz sim holden willen truoc* (1058,4). Insgesamt habe man im Verlauf von vier Tagen dreißigtausend Mark oder gar noch mehr um das Seelenheil Sivrits willen an die Bedürftigen verteilt (1060). Die enormen Aufwendungen direkt nach dem Tod des Helden sind als Symptom der akuten Trauer Kriemhiltis zu identifizieren. Aber auch später, d.h. im chronischen Zustand, ist es ihr ein Anliegen, für die Seele ihres verstorbenen Mannes zu sorgen: *si bat got den guten sîner sêle pflegen* (1100,3). Kriemhilt bleibt in ihrer Trauer nicht passiv, sondern versucht im Diesseits, etwas für ihren Mann im Jenseits zu bewirken.

---

<sup>410</sup> Vgl. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1998, S. 221.

<sup>411</sup> Vgl. zu den Bemühungen Kriemhiltis um das Seelenheil Sivrits: Gentry, Francis G.: *Triuwe and vriunt in the Nibelungenlied*, 1975, S. 28f.

Nach der Erzählung über die Trauer Kriemhilds und die mit dem toten Sivrit im Zusammenhang stehenden Geldspenden schließt Fassung B in Strophe 1142 mit einer summarischen Beschreibung von Kriemhilds Leben am Hof der Burgunden und der Feststellung ihrer *triuwe* den ersten Teil des Liedes ab: *Nâch Sîfrides tôde, daz ist alwar | [...] si was im getriuwe, des ir diu meiste menige giht*. Direkt in Strophe 1143 richtet der Erzähler (B) den Blick an den Hof Etzels, wo gerade Königin Helche gestorben ist. Fassung C enthält im Vergleich zu B allerdings acht zusätzliche Strophen (1158-1165), die vor Beginn der 20. Âventiure zusätzliche Informationen zu Kriemhild bieten. Hier wird die Witwe nun explizit in Verbindung mit ihren Geldspenden um das Seelenheil Sivrits als *getriwe* bezeichnet:

*Dar zuo gab ouch Chriemhilt sit ein michel teil  
durch Sivrides sele und umb aller sele heil  
golt und edel steine mit williger hant  
getriwer wip decheine ist uns selten e bechant (1159)*

Deutlich akzentuierter weist damit Fassung C Kriemhild als Frau aus, die durch ihre Gaben eine exzeptionelle Form der *triuwe* erkennen lässt und verfolgt dadurch auch die Intention, Kriemhild zu rechtfertigen.<sup>412</sup> Fassung B bleibt indessen zurückhaltender, beschränkt sich darauf von den enormen Geldaufwendungen der Witwe zu erzählen und überlässt es den Rezipienten auf die *triuwe* Kriemhilds gegenüber Sivrit zu schließen.

Beide Fassungen zeigen letztlich eine Witwe, die im Diesseits nichts mehr für ihren toten Mann tun kann. Deswegen konzentriert sie (Kriemhild) all ihre Anstrengung im Diesseits öffentlichkeitswirksam auf das jenseitige Seelenheil ihres Mannes. Die Erzähler beider Fassungen scheinen ein gesteigertes Interesse daran zu haben, Kriemhild als Frau darzustellen, die durch ihr aktives Handeln ihre permanente Bezogenheit auf ihren toten Ehemann zeigt. Eine andere Aktivität, die Kriemhild während der Zeit als Witwe gedanklich vorbereitet, aber erst am Hof Etzels entfalten kann, ist die Rache an den Mördern ihres Mannes.

---

<sup>412</sup> Zu den im Vergleich zu Fassung B veränderten Bewertungen Kriemhilds in Fassung C und den damit im Zusammenhang stehenden Rechtfertigungstendenzen derselben vgl. Schulze, Ursula: Das Nibelungenlied, 1997, S. 48f.

## Kriemhilt's Rachedgedanken

Gleich nachdem Kriemhilt den erschlagenen Sivrit vor ihrer Tür liegen sieht, versinkt sie in tiefer Trauer (1009,2). Neben jener Gemütsäußerung stehen aber auch die Gedanken der Rache und so spielen diese ab dem ersten Augenblick *post mortem* eine bedeutende Rolle: *wesse ich, wer iz het getân, ich riet im immer sînen tôt* (1009,4). Kriemhilt, die bereits kurz zuvor an Hagen gedacht hat, zeigt mit ihrem Ausruf an, dass sie den für den Tod ihres Mannes verantwortlichen Mörder bereits gefunden hat. Wie schon erwähnt, ist dieses „*wesse ich*“ deswegen schon hier als Drohung an die Mörder zu verstehen. Auf die Frage ihres Schwiegervaters, wer sein Kind und ihren Mann bei so guten Freunden ermordet haben könnte, antwortet Kriemhilt:

*„Hey, sold ich den bekennen“, sprach daz vil edel wîp,  
„holt würde im nimmer mîn herze und auch mîn lîp.  
ich geriete im also leide, daz di friunde sîn  
von den mînen schulden muosen weinende sîn.“* (1021)

Indem Kriemhilt ihre geplante Rache reflektiert, erkennt man – neben einer zerbrechlichen und dem Tod mit knapper Not entgehenden Frau – eine kämpferische Rächlerin, die verspricht, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, um die Tat den Mördern zu vergelten.<sup>413</sup> Unversöhnlich würde sie gegen diese Menschen gesinnt sein und deren Freunden reichlich Grund zur Trauer geben. Die Frau Sivrits steht mit ihren Gedanken nicht allein. Denn auch die Recken aus dem Nibelungenland sind bereit, die Tat sofort zu rächen, und eilen nach dem Tod ihres Herrn in erster Aufregung zu den Waffen (1024). Elfhundert Männer, die nun unter dem Befehl Siegemunds stehen, rücken zusammen. Auch Siegemund selbst möchte Rache an den Mördern seines Sohnes nehmen, was das Konfliktpotential zusätzlich steigert. Die bewaffneten Männer wissen allerdings nicht, gegen wen sie ihre Aggression

---

<sup>413</sup> Störmer-Caysa argumentiert die beiden Aussprüche Kriemhilt's in den Strophen 1021 und 1030 wie folgt: »Dem rachebereiten Siegmund gegenüber behauptet Kriemhild dagegen, dass sie nicht wisse, wer Siegfried erschlagen habe (vgl. 1021) und noch einmal, als sie von einer bewaffneten Rache abrät, von dem Krieg, der nur mit Siegfried hätte gewonnen werden können (vgl. 1030). Auf welche neue Erkenntnis wartet sie eigentlich? Sie weiß genug, und sie weiß, dass die Zeit zum Kämpfen vertan ist.« Vgl. Störmer-Caysa, Uta: Kriemhild's erste Ehe, 1999, S. 107. Der Kommentar Störmer-Caysas suggeriert, dass Kriemhilt hier noch gar nicht unbedingt willens sei, den Tod ihres Mann zu rächen, weil sie diplomatischen Erwägungen den Vorzug gebe. Vgl. ebd. S. 108. Der Erzähler weist allerdings dezidiert darauf hin, warum Kriemhilt von einer direkten Rache abrät. Sie fürchtet die Übermacht der Burgunden und damit den Tod der Nibelungen (vgl. Strophe 1027). Vgl. dazu auch Freche, Katharina: *Von zweier vrouwen bâgen wart vil manic helt verlorn*, 1999, S. 191f.

wenden sollen. Kriemhilt befindet sich bereits hier in der Lage, ein Gemetzel auslösen zu können. Dazu müsste sie den Männern einzig Hagen als Mörder des Helden Sivrit nennen und der Kampf könnte beginnen. Die Königin aber bleibt zurückhaltend und zeigt sich besorgt: *Kriemhilt sach si gewâffent. daz was ir groezliche leit* (1026,4). Es gelingt ihr, ihre Trauer und die Erschütterung über das Vorgefallene zu kontrollieren: *Swi michel waer ir jâmer und swi starc ir nôt,/ dô vorhte [si harte] der Nibelunge tôt/von ir bruoder mannen, daz si ez understount. si warnt si als gütliche, sô vriunde liebe vriunde tuont* (1027). Kriemhilt fürchtet, dass die gewaltbereiten Männer im Kampf gegen ihre Brüder unterliegen und so den Tod finden könnten. Aus diesem Grund warnt sie und versucht, die Situation zu deeskalieren. Zunächst aber lassen die Recken sich nicht beruhigen und wollen losschlagen (1029), bis es ihr doch noch gelingt, besänftigend einzuwirken. Die Racheabsicht solle bestehen bleiben, man müsse lediglich auf eine bessere Gelegenheit warten:

*Si sprâch: „herre Sigemunt, ir sult iz lâzen understân,  
unz ez sich baz gefüege, sô wil ich mînen man  
immer mit iu rechen. der mir hât benommen,  
wird ich des bewîset, ich sol im schedeliche komen.* (1030)

Außerdem müsse noch der zwingende Beweis gegen die Mörder bzw. den Mörder geführt werden. Erst wenn das getan sei, werde sie Rache nehmen.<sup>414</sup> Vorerst aber blieben nur die Gedanken der Vergeltung und die Trauer um den ermordeten Helden möglich.

Kriemhilt wird uns in ihrer unendlich großen Trauer als vernünftig und in ihren Racheaffekten als äußerst kontrolliert präsentiert. Sie weiß, dass sie in diesem Moment keine Rache nehmen kann und sie sich daher in Geduld üben muss. Neben dieser kontrollierten Einschätzung der Lage und dem damit verbundenen Schutz Sigmunts und seiner Mannen,

---

<sup>414</sup> Robles sieht in Kriemhilt ab diesem Zeitpunkt eine Figur, die zur aktiv Handelnden wird und die daher ihr Wissen um die Identität der Mörder Sivrits in Handlung d.h. Rache überführen möchte. »Kriemhilt wird zur Handelnden, und sie will ihr Wissen in der öffentlich-männlichen Ordnung manifestieren. Beweise dienen dazu, das nur Geahnte, das private, heimliche Wissen in gesichertes, öffentliches Wissen zu überführen und zu verankern und auch dadurch die Legitimation zur Handlung zu erhalten, die auf der Grundlage von Träumen allein nicht zu gewinnen war.« Vgl. Robles, Ingeborg: Subversives weibliches Wissen im „Nibelungenlied“, 2005, S. 369.

wird, wenn man den weiteren Erzählverlauf beachtet, aber auch eine weitere Motivation Kriemhilds deutlich. Sie allein möchte die Rache an den Mördern ihres Mannes vollziehen.<sup>415</sup>

Auch nachdem die stärker blutenden Wunden des toten Sivrits auf seine Mörder hindeuten (1042) und Kriemhilt unmissverständlich klarmacht, dass ihr diese bekannt seien (1046,1) und die Männer aus dem Nibelungenland ein zweites Mal den Kampf beginnen wollen (1046,4), sorgt Kriemhilt für Entspannung (1047,1), indem sie die Männer statt zur Rache zum Mitleiden auffordert.

Trotz einer temporären Suspension der Rache, wird an dieselbe als zukünftige Möglichkeit stets erinnert: *nu lâz ez got errechen noch sîner vriunde hant.* (1046,2). Es ist bemerkenswert, dass Kriemhilt in einem ihrer wenigen Gottesbezüge nicht für Sivrits Seelenheil bittet oder im Stile Enites um eine Wiedervereinigung im Hier und Jetzt fleht, sondern dass sie ganz ausgerichtet ist auf das Ziel Rache.<sup>416</sup>

Als Sivrit beerdigt und Sigmunt in sein Heimatland abgereist ist, werden - wie schon gesagt - zu Beginn der 19. Âventiure die Lebensumstände Kriemhilds beschrieben. Trauer und Schmerz um ihren verlorenen Mann bleiben Konstanten im Leben der Königin. In der bereits zitierten Strophe wird aber nicht nur die beständige Trauer Kriemhilds als Äußerung ihrer besonderen Gesinnung identifiziert, sondern auch die viel später ausgeführte Rache an den Burgunden: *sît rach sich wol mit ellen des küenen Sîfrides wîp* (1102,4). Dem Erzähler scheint es wichtig zu sein, einen Konnex zwischen Gesinnung und Rache herzustellen. Unabhängig von diesem Zusammenhang wird Kriemhilds Form der Rache später als unkontrolliert und verheerend dargestellt. Hier aber wird Kriemhilds Tüchtigkeit über ihre Trauer und über die zukünftige Tatsache der Rache definiert. Sie ist insofern treu, als dass sie trauert und auf Rache sinnt.

Während der Erzähler in Fassung B diese Interpretationen nur begünstigt, es also seinen Rezipienten auf implizite Art und Weise nahelegt, Kriemhilt als treu zu betrachten,

---

<sup>415</sup> Das vermutet auch Schwab: »Die Rache gehört Kriemhilt allein. Kriemhilt verhindert die Ausführung der Verwandtenrache, indem sie Sigemunt - vorläufig! - von dieser Treue-Pflicht im Hinblick auf künftiges ‚gottgelenktes‘, also gerechtes Schicksal der Feinde [...] entbindet und indem sie sich gleich selbst in entsprechendes zukünftiges Handeln mit einbezieht [...].« Vgl. Schwab, Ute: Mancherlei Totendienst im Nibelungenlied, 1988, S. 367. Auf ihrem Weg zu einer persönlichen Rache - verstanden als Treuedienst am Toten - akzeptiere Kriemhilt weiter keine Partner, sondern nur Helfer. Vgl. ebd. S. 370.

<sup>416</sup> Vgl. Schwab, Ute: Mancherlei Totendienst im Nibelungenlied, 1988, S. 366. Grundsätzlich ist das Schweigen Kriemhilds zu Sivrit interessant. Zwar werden die Intensität der Trauer und der Rachegedanken ausführlich beschrieben, einen Monolog wie bei Enite, in dem sie ihren vermeintlich toten Mann Erec bzw. die Beziehung zu diesem in Worte fasst und ihren Schmerz auf vielfältige Art und Weise beschreibt, sucht man allerdings vergebens.

weil sie Gedanken der Rache hat, macht der Erzähler in Fassung C die Verbindung von *râche* und *triuwe* explizit:

[...] *man moht ir starche tugende chiesen wol dar an  
si chlaget unz an ir ende die wile wert ir lip  
sit rach sich harte swinde in grozen triuwen daz wip* (1116,2ff.)

Kriemhilt wird hier deutlich als eine Frau präsentiert, die sich rächt, weil sie treu ist.<sup>417</sup> *Râche* ist in Fassung C damit nicht nur eine mögliche Äußerung der *triuwe*, sondern zwangsläufiges Signum derselben.<sup>418</sup>

Die Beständigkeit der Witwe in Bezug auf Trauer und Rache und damit deren Zusammenhang werden in den Strophen 1109 und 1112 weiterhin belegt. Wenn ich - so Kriemhilt - die verwundbare Stelle Sivrits nur nicht verraten<sup>419</sup> hätte, *sô lieze ich nu mîn weinen, ich vil armez wîp* (1109,2). Anschließend fährt sie fort: *holt wirde ich in nimmer, di ez dâ hânt getân* (1109,3). Eine ganz ähnliche Aussage macht sie wenige Strophen später *ir tet ir schaden wê./ si verkôs ûf si alle, wan ûf den einen man* (1112, 2f). Ihr schmerzt ihr Verlust. Allen verzieh sie, nur einem Manne (Hagen) nicht. Dem Rezipienten wird dadurch erneut eine

---

<sup>417</sup> Boklund-Schlagbauer fügt der *triuwe* als Motivation Kriemhilts für die Rache die eng damit zusammenhängende *minne* gegenüber dem toten Sivrit hinzu: vgl. Boklund-Schlagbauer, Ragnhild: Vergleichende Studien zu Erzählstrukturen im Nibelungenlied und in nordischen Fassungen des Nibelungenstoffes, 1996, S. 76.

<sup>418</sup> Der Zusammenhang zwischen *râche* und *triuwe* wird in den beiden Hauptfassungen der Klage (B,C) aufgegriffen. Dort wird Kriemhilts *râche* dann durch ihre *triuwe* gerechtfertigt, ja die *râche* sogar eindeutig als Äußerung der *triuwe* verstanden. So weit gehen die Erzähler der *nôt*- und der *liet*-Fassung noch nicht. Wobei man in letzterer bereits eine eindeutige Tendenz feststellen kann. Die Rechtfertigung ist bereits angelegt. Vgl. Schulze, Ursula: Das Nibelungenlied, 1997, S. 50. »Eine entlastende Bedeutung der Treue für Kriemhilds späteres grausames Vorgehen ergibt sich hier noch nicht. Sie stellt sich lediglich aus der Perspektive der Klage ein; denn dort sind *triuwe* und *untriuwe* als handlungsmotivierendes Kontrastpaar für Kriemhild und Hagen entschuldigend und beschuldigend verwendet. Doch was in der Klage voll ausgeführt ist, die Erklärung des Geschehens auf Grund christlicher Kategorien, deutet die *liet*-Fassung nur an.«

<sup>419</sup> Nach Irmgard Gephart betrachtet sich Kriemhilt als Mitschuldige am dem Mord ihre Ehemannes. Vgl. Gephart, Irmgard: Geben und Nehmen, 1994, S. 78. Gephart spricht zugespitzt vom »doppelten Verrat Siegfrieds durch Kriemhild« und definiert die von Kriemhilt veranlasst Hortüberführung nach Worms als zweiten Verrat Sivrits. Vgl. ebd. S. 78-89. Während man Gephart noch folgen kann, wenn sie die Aufdeckung der verwundbaren Stelle Sivrits durch Kriemhilt als Verrat bezeichnet, so fällt das in Bezug auf die Aneignung des Hortes durch die Witwe schwer. Gephart argumentiert: »So beruht auch Kriemhilds zweiter Verrat auf einem Machtstreben, das stärker ist als ihre Liebe.« Vgl. ebd. S. 82. Die Selbstermächtigung Kriemhilts durch reiche Geld- und Goldgeschenke aus dem unermesslichen Vorrat des Hortes wird im Nibelungenlied ja nicht als Selbstzweck erzählt, sondern als Ermächtigung derselben zur Rache für den toten Geliebten. Das ist zumindest die Deutung des hellstichtigen Hagens, wenn er Gunther warnt: *si bringet ez mit gâbe noch unz ûf den tac, | dâ'z vil wol geriuwen die küenen Burgonden mac.* (1130,3f.).

Witwe exponiert vor Augen gestellt, die sowohl eine trauernde als auch eine an Rache denkende Frau ist.

Als der Nibelungenhort in das Land der Burgunden überführt wird und damit in die direkte Verfügungsgewalt Kriemhilds gerät, entsteht dann eine reale Bedrohung für die am Mord Beteiligten. Natürlich ist es Hagen, der diese sogleich benennt. Durch ihre neuen finanziellen Möglichkeiten sammelt Kriemhild immer mehr Gefolgsleute um sich. Während Gunther keine Gefahr bemerkt, spricht der Mörder Sivrits seine Bedenken offen aus:

*Den armen unt den rîchen begonde si nu geben,  
daz dâ reite Hagene, ob sî solde leben  
noch deheine wîle, daz si sô manigen man  
in ir dienst gewünne, daz ez in leide muos ergân. (1125)*

Wenige Zeilen später wiederholt Hagen seine Vermutung über die Racheabsichten Kriemhilds: *si bringet ez mit gâbe noch ûf den tac,/ dâz vil wol geriuwen di küenen Burgonden mac* (1127,3f). Derjenige, auf den die Rachepläne gerichtet sind, vermag die Situation als einziger realistisch einzuschätzen. Subtil zeigt der Erzähler damit auf, wie ernsthaft und zielstrebig Kriemhild in der Verwirklichung ihrer Absichten vorgeht. Durch den Hortraub wird die Feindschaft Kriemhilds gegenüber Hagen sodann maximal ausgeformt: *dône kunde im Kriemhilt nimmer vîender sîn gewesin* (1136,4).

### **VI.2.2.c Alternative – Kloster Lorsch als Ort desozialisierter Lebensweise<sup>420</sup>**

Wie im Exkurs zu Kriemhilds Leistungen für Sivrits Seelenheil bereits erwähnt, endet der erste Teil des Liedes in Fassung C nicht mit der zusammenfassenden Strophe 1157 (C) bzw. 1142 (B), sondern erzählt vor dem Bericht über die Werbung Etzels in insgesamt acht Strophen von einem möglichen Rückzug Kriemhilds ins Kloster Lorsch.<sup>421</sup> In den Strophen 1158-1161 eröffnet uns der Erzähler, dass sich Ute auf einem *sedelhof* in der Nähe des Klosters niedergelassen habe. Neben der Königinmutter beteiligt sich auch Kriemhild nach

---

<sup>420</sup> Gemeint ist mit einer desozialisierten Lebensweise – darauf möchte ich hier nochmals explizit verweisen – ein Leben abseits des Hofes d.h. isoliert vom Personenverband der Burgunden.

<sup>421</sup> Schulze illustriert anhand dieser acht Strophen aus Fassung C eine geistliche Überformungstendenz: »Auf die berühmte Reichsabtei Lorsch bezogen, präsentiert sich die geistliche Überformungstendenz in Str. 1158-1165, die der C-Redaktor am Ende der 19. Aventure hinzugefügt hat, bevor der Schauplatz zum Hunnenhof wechselt.« Vgl. Schulze, Ursula: Das Nibelungenlied, 1997, S. 46.

dem Tod Sivrits an der Finanzierung der Abtei und spendet *ein michel teil* | durch Sivrides sele (1159,1f.). Da Ute das *hercen leide* (1160,3) ihrer Tochter sieht, schlägt sie ihr vor, von nun an bei ihr in Lorsch zu leben:

*Do sprach diu kuniginne vil liebiu tochter min  
sit du hie niht maht beliben so soltu bi mir sin  
ze Lorse in mime huose und solt din weinen lan* (1162,1ff.)

Die Antwort Kriemhiltis ist verwunderlich und zeigt die Witwe auch Jahre nach dem Tod ihres Mannes als stark auf diesen bezogen.<sup>422</sup>

*des antwort ir Chriemhilt wem liez ich danne minen man.* (1162,4)

Wie selbstverständlich hält Kriemhilt ihrer Mutter entgegen, dass sie sich nicht von ihrem Mann trennen bzw. diesen nicht in die Obhut eines anderen geben könne. Ute gibt daraufhin ihrer Tochter einen offensichtlich für sie selbstverständlichen und knappen Rat:

*Den laz et hie beliben sprach frou Uote* (1163,1)

Der Erzähler präsentiert in der Antwort Utes eine Haltung, die nachvollziehbar und sinnvoll erscheint und bietet damit dem Rezipienten an, sich dieser Logik anzuschließen. Ute argumentiert hier im Stile Jesu, wenn dieser im Matthäusevangelium auf den Einwand eines Jüngers: *Domine, permittite me primum ire et sepelire patrem meum* antwortet: *Sequere me et dimitte mortuos sepelire mortuos suo.*<sup>423</sup> Für Kriemhilt – so könnte man Ute ergänzen – ist es jetzt wichtig, ihr nach Lorsch zu folgen. Der Einwand *wem liez ich danne minen man* hat für die Mutter Kriemhiltis keine Relevanz und lässt sie dementsprechend reagieren. Auch wenn man den Bezug auf die Stelle aus dem Evangelium nicht überstrapazieren sollte, so antworten doch sowohl Jesus als auch Ute mit einem ganz ähnlichen Hinweis auf die

---

<sup>422</sup> Irmgard Gephart meint gar, dass Sivrit für Kriemhilt nicht im eigentlichen Sinne tot sei. »Überdies war Siegfried für Kriemhild ja gar nicht eigentlich tot. Ihr ganzes Leben hat sie, Jahre nach seinem Tod, der Trauer um ihn gewidmet. Der tote Siegfried stellt das Zentrum ihres Witwendaseins dar, sie lebt zusammen mit einem Toten, den ihre Vorstellung nicht aufgeben kann.« Vgl. Gephart, Irmgard: Geben und Nehmen, 1994, S. 81.

<sup>423</sup> Matthäus 8, 21f.

jeweiligen Bedenken. Die Lebendigen müssen (oder sollen?) sich nicht um die Toten kümmern. Kriemhilt aber überzeugt der Lösungsvorschlag ihrer Mutter nicht:

*nune welle got von himele sprach aber diu guot  
min vil liebiu muoter daz sol ich wol bewarn  
wand er muoz fon hinnen mit mir wærlliche varn (11632ff.)*

Obwohl der Begriff nicht fällt, lässt die Antwort Kriemhilt vermuten, dass für sie den Leichnam Sivrits zurückzulassen, eine Tat wäre, die zumindest auf eine *untriuwe* Handlungsweise verweisen würde.

Nach Auswertung der acht zusätzlichen Strophen in Fassung C kann von einem gesteigerten Interesse ausgegangen werden, die *triuwe* Kriemhilt und damit deren Bezogenheit auf den längst verstorbenen Sivrit zu akzentuieren. Denn Kriemhilt plant, sowohl der Aufforderung ihrer Mutter nachzukommen als auch in der Nähe ihres toten Mannes zu bleiben, indem sie den Leichnam *ze Lorse bi dem munster* (1164,3) begraben lässt. Alles scheint vorbereitet zu sein für ein Leben in stiller Abgeschiedenheit. Dann aber berichtet der Erzähler in der letzten Zusatzstrophe in Fassung C:

*In den selben ziten do Chriemhilt solde  
varn mit ir muoter dar si doch wolde  
do muoste si beliben als ez solde sin  
daz understunden mære vil verre chomen uber Rin (1165,1-4)*

Trotz der *mære*, die über den Rhein an den Hof der Burgunden kommt und das Vorhaben Kriemhilt verhindert, ist es bemerkenswert, dass für dieselbe in Fassung C ein Leben in der Nähe eines Klosters und abseits der großen Höfe als Möglichkeit erzählt wird. Der Tod Sivrits rückt die *triuwe* Kriemhilt in einen religiösen Kontext<sup>424</sup> und lässt ein Leben im nonnenähnlichen Witwenstand als angemessen erscheinen.<sup>425</sup>

---

<sup>424</sup> So Schulze: »Die Klostergründung, von der erzählt wird, Güterstiftungen und insbesondere die Sorge für Siegfrieds Seelenheil und die Erwägung von Kriemhilt's Weltabkehr artikulieren einen besonderen Interessenzusammenhang und rücken ihre Treue in einen religiösen Kontext.« Vgl. Schulze, Ursula: Das Nibelungenlied, 1997, S. 46.

<sup>425</sup> Bennewitz spricht an dieser Stelle von einer möglichen weiblichen Lebensform außerhalb der Ehe. Vgl. Bennewitz, Ingrid: Das Nibelungenlied - Ein „Puech von Chrimhilt“?, 1995, S. 47.

Schon in Fassung B wird davon berichtet, dass man Kriemhilt *ze Wormez bî dem munster* (1102,1) ein Haus errichtete und dass *si was zer kirchen gerne und tet vil gûetlîchen daz* (1102,4). Zwar wird damit auch hier eine intensiv ausgelebte Religiosität illustriert, aber ein Umzug ins oder in die Nähe eines Klosters gerät nicht in den Blick. In Fassung C ist Kriemhilt bereit, sich vollkommen von der Welt ab- und Gott zuzuwenden, um so tendenziell wieder im Zustand des *âne recken minne* (B 15,2)<sup>426</sup> zu leben, den geliebten Ehemann an ihrer Seite und diesem in einer *triuwe* verbunden, die sich auf das Seelenheil desselben bezieht.<sup>427</sup>

Kriemhilt tendiert zunächst - auch durch die Ratschläge ihrer Mutter bedingt - zu einem Leben das nach Pauline Stafford die Kirche für verwitwete Frauen favorisierte: »Faced with a flood of widows and given its own doctrines on sex and marriage, the Church favored a life of prayerful celibacy as the correct condition for the female bereaved. For the royal widow this generally meant entry into a nunnery, where many ended their days in peaceful retreat.«<sup>428</sup>

Letztlich wendet sich Kriemhilt aber von der durch die Kirche bevorzugten Lebensweise im Witwenstand ab und verheiratet sich erneut und zwar höchst anstößig mit einem Heiden. Die Witwe wird damit als Frau dargestellt, die ab dem Zeitpunkt, wenn sie auf die Hochzeitsavancen Etzels eingeht fernab vom Ideal der Kirche handelt und lebt.<sup>429</sup> Die religiös konnotierte Argumentation bleibt letztlich aber nur schwach ausgeprägt. Kloster Lorsch wird nicht zuerst als Möglichkeit konzipiert, ein dem Witwenstand angemessenes Leben in unmittelbarer Nähe zu Gott führen zu können, sondern als Ort an dem Kriemhilt die *triuwe* zu einem Toten hätte ausleben können ohne jemals in einen Konflikt mit dem Sozialen (Personenverband) zu geraten. Ein Umzug nach Lorsch hätte die Fixierung eines Zustandes bedeutet, der sich bereits am Hof der Burgunden abzuzeichnen beginnt. Kriemhilt's soziale Isolation wäre in eine feste Form überführt worden und eine desozialisierte *triuwe* hätte durch den Ausschluss einer Resozialisation keine destruktiven Effekte evoziert.

---

<sup>426</sup> Fassung C weicht hier inhaltlich nicht ab.

<sup>427</sup> Müller weist darauf hin, dass mit der Möglichkeit eines Umzuges Kriemhilt's ins Kloster Lorsch und der damit verbundenen räumlichen Trennung zum Hof in Worms zeichenhaft auf die zerstörte Gemeinschaft zu den Brüdern rekurriert werde. Vgl. Müller, Jan-Dirk: Motivationsstrukturen und personale Identität im Nibelungenlied, 1987, S. 247.

<sup>428</sup> Vgl. Stafford, Pauline: Queens, Concubines, and Dowagers, 1983, 145f.

<sup>429</sup> »In short, the Church would have preferred that Kriemhild not remarry, and especially that she not marry a pagan, but would have been unable to prevent such a marriage.« Vgl. McMahon, James V.: The oddly understated marriage of Kriemhild and Etzel, 1992, S. 144.

Wie ist die analysierte Form der *triuwe* zu einem Toten vor dem beschriebenen Hintergrund der soziologischen Analyse zu deuten? Dort ist es die Funktion des Vertrauens, die Etablierung eines sozialen Systems durch die Reduktion sozialer Komplexität zu ermöglichen. Das soziale System Kriemhilt/Sivrit kann mit dem Tod des Helden nicht mehr etabliert werden, da es in dieser Form aufgehört hat zu sein. Trotzdem wird von Kriemhilt gesagt *si was im getriuwe* (1139,4). Hier nun stellen sich deswegen folgende Fragen: Warum wird sie noch nach Jahren als *triuwe* befunden? Aus welchem Grund schwächt sich ihre Fixierung auf Sivrit nach dem Abklingen der akuten Trauer nicht ab und bleibt ungebrochen bis zum Ende der dreizehnjährigen Frist, d. h. bis zum Beginn der Werbung Etzels bestehen? Diese Fragen wurden bereits durch den Verweis auf Rache und Trauer beantwortet, sollen nun aber nochmals aus soziologischer Perspektive betrachtet werden.

In Hartmanns *Erec* kann bei Enite auf eine Form der *triuwe* hingewiesen werden, die durch ihre Dauer über den vermeintlichen Tod Erecs hinaus den Bestand und damit die Etablierung des sozialen Systems ermöglicht. Der wesentliche Unterschied ist, dass Erec noch am Leben ist bzw. nur als Toter wahrgenommen wird. Sivrit aber wacht nicht auf, weil er im Gegensatz zu Erec tatsächlich tot ist. Die *triuwe* Kriemhiltis ist mit der Tatsache des Todes Sivrits für die Etablierung des vormals bestehenden Systems ziellos geworden.

Deutlich wird, dass sich die *triuwe* Kriemhiltis zum toten Sivrit nicht mit den bei Luhmann aufgefundenen Implikationen von Vertrauen analysieren lässt. Mit der chronischen und unsichtbaren Form der Trauer im Herzen Kriemhiltis und den eng damit zusammenhängenden Rachedgedanken wird zwar eine *triuwe* eingeführt, die Kriemhilt große Anerkennung einträgt, aber innerhalb der Erzählung auch anstößig ist und dadurch zunehmend verdächtig wird. Die dieser *triuwe* am ehesten angemessene Lebensform (Kloster) wird in Fassung C ins Spiel gebracht. Wer es sich wie Kriemhilt zum Lebensmotto gemacht hat, sich ausschließlich durch den Bezug auf einen Toten in seinen Handlungen und Kommunikationen reizen zu lassen, passt nicht mehr in den Bereich des Sozialen und das meint im *Nibelungenlied* in den Bereich des Personenverbandes. Kriemhiltis *triuwe* zum toten Sivrit – und eine andere Form der *triuwe* zu ihm kennt das *Nibelungenlied* nicht – ist tatsächlich eine »im Wortsinne a-soziale triuwe«. <sup>430</sup> A-sozial ist diese *triuwe* schon bevor sie ab der hinterlistigen Einladung der Burgunden zunehmend negativ aufgeladen wird und

---

<sup>430</sup> Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1998, S. 165.

in Fassung B nur noch durch die Macht des Teufels erklärbar ist. Ansätze für eine Verdächtigung dieser *triuwe* können bereits zuvor identifiziert werden.

Die *triuwe* ist aber meiner Meinung nach in der Beurteilung des Erzählers vor den teuflischen Einflüsterungen im ausschließlichen Bezug auf Kriemhilt noch nicht ambig, weil Kriemhilt nur die besprochene Form der *triuwe* zu einem Toten auslebt und diese zunächst nicht in irgendeinen Konflikt mit den anderen *triuwe*-Bindungen gerät. Es fehlt daher grundsätzlich der entscheidende Referenzpunkt für eine wertende Multiperspektivität. Mehrdeutigkeit in der moralischen Einschätzung Kriemhilts entsteht erst, wenn sich diese *triuwe* tatsächlich gegen den Personenverband richtet. Dann zerstört sie als a-soziale oder desozialisierte *triuwe*-Form das Soziale und Ambiguität in der Wertung des Erzählers bildet sich aus.<sup>431</sup>

Um die Funktion der *triuwe* zu einem Toten besser zu verstehen, darf man nicht mehr nach deren Rolle in sozialen Systemen fragen, sondern muss sich auf das psychische System Kriemhilt beziehen.<sup>432</sup> Als desozialisiert ist damit nicht nur Kriemhilts Stellung im Personenverband zu bezeichnen, sondern auch ihre *triuwe*-Form. Die Frage lautet daher: Inwiefern wird die vom Erzähler herausgestellte *triuwe* Kriemhilts zu Sivrit für sie als psychisches System funktionalisiert? Oder etwas enger gefragt: Übernimmt die *triuwe* Kriemhilts nach dem Tod ihres Mannes etwa noch die Aufgabe, soziale Komplexität zu reduzieren?

Die *triuwe* Kriemhilts zu ihrem toten Ehemann wird in Strophe 1109 durch deren Resultate Trauer und Rachedgedanken repräsentiert und mit dem Verrat der verwundbaren Stelle verknüpft. Sie hätte den Mord an ihrem Mann sicher verhindert, wenn sie sich in ihrer Angst nicht Hagen anvertraut hätte. Kriemhilt bezichtigt sich noch stärker und in dem bereits zitierten Vers eindeutiger (1109,1) gar des Verrats am *lîp* ihres Mannes. Die direkten

---

<sup>431</sup> Ich unterscheide zwischen einer Ambiguität, die aufgrund von verschiedenen *triuwe*-Formen entsteht und einer, die durch eine divergente Wertung des Erzählers hervorgerufen wird. Formelle Mehrdeutigkeit entsteht direkt mit dem Auftauchen der a-sozialen *triuwe* Kriemhilts zu einem Toten. Ihr gegenüber steht die soziale *triuwe*-Form des Personenverbandes. Formelle Mehrdeutigkeit in Bezug auf Kriemhilts *triuwe* zu Sivrit kann nicht entstehen, weil es nur die Form der *triuwe* zu einem Toten gibt. Diese *triuwe* aber wird im Lauf der Erzählung durch die moralischen Wertung des Erzählers ambig, d. h. ein vorbildhaftes Verhalten Kriemhilts wird zur Einflüsterung des Satans.

<sup>432</sup> Abgesehen von der Frage, welche Funktion die *triuwe* zum toten Helden für Kriemhilt selbst d.h. für sie als psychisches System einnimmt, kann man den Grund dieser *triuwe* auch in den männlicher Wunsch- und Angstprojektionen sehen. »Dies (die Zielfläche männlicher Wunsch- und Angstprojektionen) betrifft etwa die Vorstellung von der lebenslänglichen Prägung der (Jung-)Frau durch ihren ersten Mann (die Frau ist Ihrem (ersten) Mann über den Tod hinaus in Treue verbunden und opfert selbst das Kind aus zweiter („ungeliebter“) Verbindung der Rache für ihren ersten Mann.« Vgl. Bennewitz, Ingrid: Das Nibelungenlied - Ein „Puech von Chrimhilt“?, 1995, S. 50.

Folgen des Wunsches: *daz ich niht vermeldet hete sînen lîp* sind eine Reflexion über die Trauer und die Festlegung auf die Unversöhnlichkeit gegenüber dem Schuldigen. Kriemhilt war ihrem Mann in der entscheidenden Situation nicht treu bzw. wäre dann treu gewesen, wenn sie sich als untreu zu erkennen gegeben hätte. Nun aber versucht sie öffentlichkeitswirksam, den Beweis ihrer *triuwe* zu führen, indem sie sich als akut und dann als chronisch trauernd präsentiert. Zudem lässt sie ihre Umwelt nicht darüber im Unklaren, ob sie sich für das Unrecht rächen möchte oder nicht. Sowohl durch die Androhung der Rache als auch durch ihre Trauer verfolgt sie – so die vorläufige These – das Ziel, sich in ihrer *triuwe* zu rehabilitieren.

Eine Reduktion sozialer Komplexität für Kriemhilt findet insofern nur mittels Fixierung auf dieses eine Ziel statt. Sie kennt die Maxime für den Rest ihres Lebens: Trauer um den toten Sivrit und Rache für das geschehene Unrecht. Die Frage, wie sich die *triuwe* zu einem Toten auf die neuen sozialen Systeme auswirkt, die Kriemhilt mit dem Beginn der Brautwerbung Etzels eingeht, ist Gegenstand der weiteren Analyse.

Insbesondere die Darstellung Kriemhilt in den Aventiuren 17-19 (Fassung B) stilisieren Kriemhilt zu einer Frau, über die der Erzähler sagt: *si was im getriuwe, des ir diu meiste menige gihet*. (1142,4). *Triuwe* ist hier nicht etwas, das im Rahmen des Sozialen als vorbildliche Charaktereigenschaft Kriemhilt hervorgehoben wird, sondern sie ist ein solipistischer Wert, der Rehabilitation bewirken soll. Diese *triuwe* entbehrt so freilich auch die Implikation eines Vertrauens, was deren vorbildlichen Wert offensichtlich nicht schmälern kann. Das geht im *Nibelungenlied* allerdings nur so lange, wie diese *triuwe* nicht in Konflikt mit dem Personenverband gerät d.h. als desozialisierte *triuwe* im Rahmen einer Desozialisation verbleibt.

### **VI.2.3 Resozialisation und die *triuwe* zu einem Toten**

Da nicht davon ausgegangen werden kann, dass mit der endgültigen physischen Abwesenheit Sivrits gleichzeitig die von ihm ausgehende Beeinflussung für das psychische System Kriemhilt endet, müssen auch die *Âventiuren* 20-39 auf die *triuwe*-Funktion hin analysiert werden. Die *triuwe* nimmt im bestehenden sozialen System Kriemhilt/Sivrit, d. h. in den *Âventiuren* 1-17 an keiner Stelle die ihr von Luhmann zugeschriebene Funktion eines Mechanismus ein, der für zwei psychische Systeme soziale Komplexität reduziert. Diese Funktion wird durch die analysierte Schematisierung übernommen, innerhalb derer

sich beide in gegenseitiger *minne* fixieren. Erst nach der Ermordung ihres Ehemannes wird Kriemhilt aktiv und präsentiert sich innerhalb der Erzählung als *getriuwe* bzw. wird durch den Erzähler solchermaßen beurteilt.<sup>433</sup> Diese Einschätzung resultiert aus den sichtbaren Handlungen und Kommunikationen der Witwe, die sich konkret in Trauer und Rachedgedanken äußern. Die Durchführung der Vergeltung aber wird zunächst durch Hagen verhindert, da er Kriemhilt jede Möglichkeit nimmt, sich adäquat zu positionieren.

In den *Âventiuren* 20-39 wird die machtlose Witwe durch die Bildung neuer sozialer Systeme zu einer mächtigen Königin, die mit der Gewinnung der daraus entstehenden Handlungsmöglichkeiten nicht daran denkt, die Vergangenheit auf sich beruhen zu lassen. Die *triuwe* zu einem Toten motiviert Kriemhilt ungebrochen, wird aber mit einem Erzählerkommentar (*Ich wæne der übel vâlant Kriemhilde daz geriet* 1394,1) und mit der Charakterisierung Kriemhilt durch Dietrich (*vâlandinne* 1748,4) zunehmend problematisch. Im zweiten Teil wird daher eine im ersten Teil nicht vorhandene Differenz zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung in Bezug auf Kriemhilt's Motivation implementiert und so moralisch-wertende Ambiguität geschaffen.

Bevor es zu einem solchen Auseindertreten kommt, muss ein Weitererzählen durch das Entstehen von Kontingenz ermöglicht werden. Damit ist gemeint, dass die der a-sozialen Form der *triuwe* zu einem Toten eigentlich adäquaten Lebensweise unweit eines Klosters (Fassung C) nicht realisiert wird und Kriemhilt nun mit jener unveränderlichen *triuwe* ausgestattet wieder in die Welt des Sozialen, d. h. in die Personenverbände, reintegriert werden soll. Das geschieht durch die Bildung neuer sozialer Systeme. Der Rezipient wird sodann Zeuge eines grundsätzlichen Scheiterns dieser Integration, denn Kriemhilt bleibt dem toten Sivrit treu und instrumentalisiert die *triuwe* der neuen (Etzel, Rüdiger) und alten sozialen Systeme (Gunter, Gernot, Giselher) zur Repräsentation ihres persönlichen *triuwe*-Bekenntnisses, respektive zur Durchführung ihrer Rache.

### **VI.2.3.a Subversion der Strukturmuster und des Sozialen**

Es ist nicht so, dass in den *Aventiuren* 20-39 nach dem Zerschlagen der Schema-Minne zwischen Kriemhilt und Sivrit nun grundsätzlich nicht mehr von den sogenannten

---

<sup>433</sup> Kückemanns verweist in diesem Zusammenhang auf Müller. Vgl. Kückemanns, Sabine: *Ambivalenzen der triuwe im Nibelungenlied*, 2007, S. 112. Dieser erinnert daran, »dass überhaupt erst durch den Verlust, den Mord an Sivrit, aus einer dynastischer Konvenienz und höfischem Comment gemäß geschlossenen Ehe die ausschließliche Verbindung wird, in der die Forschung ‚Liebe‘ zu erkennen glaubt.« Vgl. Müller, Jan-Dirk: *Spielregeln für den Untergang*, 1998, S. 217.

Strukturmustern Gebrauch gemacht werden würde. Vielmehr wird erneut um eine Braut geworben und auch diverse andere Muster sind innerhalb der Erzählung aktiv. Der Unterschied zum ersten Teil des Liedes besteht nicht darin, dass Kriemhilt sich diesen Strukturen entzieht, sondern dass der Erzähler uns Kriemhilt als eine Frau präsentiert, die sich dieser Strukturmuster – und darin der jeweiligen Figuren – bedient, um an ihr Ziel der Rache zu gelangen.

Michael Boehringer hat in seinem Beitrag „Sex and Politics?“<sup>434</sup> das Aktantenmodell von Greimas teilweise auf die Figurenkonstellation im zweiten Teil des Nibelungenliedes bezogen.<sup>435</sup> Ich möchte auf seinen Vorschlag aufbauen und ihn an verschiedenen Stellen erweitern, weil mir damit die Möglichkeit gegeben scheint, zu illustrieren, wie Kriemhilt die Strukturen der Personenverbände bzw. die Systematizität des Sozialen benutzt, um ihre a-soziale *triuwe* in Handlungen der Rache zu überführen. Deutlich soll werden, wie sich Kriemhilt sukzessive ermächtigt, d. h. überhaupt die Position des handelnden Subjektes einnimmt, zum Empfänger des Objektes Rache wird und schließlich sogar Etzel als Sender derjenigen Macht ersetzt, die die Rache erst ermöglicht.<sup>436</sup> Kriemhilt resozialisiert sich weiterhin ausgestattet mit einer desozialisierten *triuwe*-Form. Gezeigt wird nunmehr, wie sich die Königin der Strukturmuster bedient und das Soziale unterläuft, um die *triuwe* zu einem Toten nach deren Symptom Rache zu realisieren.

Orientiert am Aktantenmodell sollen nunmehr die verschiedenen Positionen besprochen werden. Das Objekt (Rache), das Subjekt (Kriemhilt) und der Empfänger (Kriemhilt) bilden ein Kontinuum, das stets vorhanden ist und daher jeweils mit behandelt werden soll.

---

<sup>434</sup> Vgl. Boehringer, Michael: Sex and Politics?, 1992, S. 149-165.

<sup>435</sup> Schmid-Cadalbert zeigt in seinem Beitrag, dass sich das Aktantenschema vor allem produktiv auf die Handlungsstruktur der Dichtungen übertragen lasse, in denen das Brautwerbungsschema aktiv ist. Im Gegensatz dazu lasse sich mit Greimans Konzept die Struktur des Aventiureromans nicht fassen. Schmid-Cadalbert macht das anhand des Unterschieds von oraler Erzähltradition und schriftlicher Literaturtradition deutlich: »Das Aktantenschema scheint vor allem einfachen Formen aus einer oralen Erzähltradition eigen zu sein, während das Figuralschema einer schriftlichen Literaturtradition zugehört.« Vgl. Schmid-Cadalbert, Christian: Der Ornit AW als Brautwerbungsdichtung, 1985, S. 67.

<sup>436</sup> Für Haug ist es gerade diese Qualität Kriemhilt's, die ihr im Verlauf der Erzählung das Verdikt des teuflischen einträgt. »Kriemhild verstellt sich nicht wie andere mittelalterliche Helden und Heldinnen, um der vorgegebenen Norm am Ende zum Sieg zu verhelfen, sondern sie benützt die vorgegebene Norm formal, um einen Spielraum für ein Gesetz zu gewinnen, nach dem sie ihr persönliches Schicksal entwirft.« Vgl. Haug, Walter: Montage und Individualität im Nibelungenlied, 1987, S. 282.

### VI.2.3.b Unproblematische Resozialisation: Neue soziale Systeme

Im Folgenden möchte ich zwischen unproblematischer und problematischer Resozialisation unterscheiden. Ab der Brautwerbung Etzels bis zur Planung und Ausführung der verräterischen Einladung durch Kriemhilt kann von einer unproblematischen Resozialisation gesprochen werden. Zwar trauert Kriemhilt auch am Hof der Hunnen beständig ihrem verstorbenen Mann nach, allerdings kann sie hier aber die erwünschte Rache, die zusammen mit der Trauer als Signum der *triuwe* gelten kann, nicht in die Tat umsetzen. Obwohl Kriemhilts Bezug auf Sivrits auch in dieser Phase niemals in Frage gestellt wird, liegt keine Störung des Sozialen (Soziale Systeme am Hof der Hunnen) vor. Erst nach einer siebenjährigen Frist, während der ein Thronfolger geboren wird, entscheidet sich Kriemhilt dazu auf eine Einladung ihrer Familie zu drängen. Ab diesem Entschluss – so macht es der Erzähler deutlich – muss von einer problematischen Resozialisation ausgegangen werden, denn die *triuwe* zu einem Toten wendet sich nun durch ihre Symptomen respektive in der Rache handfest gegen die alten Sozialen Systeme.

Am Ende der 19. *Âventiure* ist keine Veränderung der Intention Kriemhilts feststellbar, da sie immer noch auf Rache für ihren ermordeten Mann sinnt. Durch den Hortraub hat sie die finanziellen Möglichkeiten verloren, mit denen sie sich den Dienst fremder Recken zur Verwirklichung ihrer Absichten hätte sichern können. Irgendwoher muss demnach die Macht, d. h. militärische und finanzielle Stärke, kommen, die eine Realisierung der Vergeltung ermöglicht. Obwohl Hagen, kurz nachdem er Sivrit ermordet hat, sagt: *wir vinden ir vil wênic, di getürren uns bestân* (990,3), findet sich dennoch ein Personenverband, der diese Leerstelle füllen kann.

Der verwitwete Hunnenkönig Etzel sucht nach einer Ehefrau bzw. Königin für sich und sein Reich. Die Wahl fällt – nach kurzen Einwänden begründet in religiöser Inkompatibilität – auf Kriemhilt, die dem Hunnen als ebenbürtig empfohlen wird. Aus diesem Grund macht sich Rüdiger von Bechelaren auf die Reise nach Worms, da er dort im Namen seines Dienstherrn die Werbung vorzutragen hat.

Als Kriemhilt von dem Anliegen der Gefolgsleute Etzels erfährt, weist sie ein solches Angebot weit von sich und kann erst durch das Zureden ihrer Brüder Gernot und Giselher dazu überredet werden, den Boten überhaupt zu empfangen. Am nächsten Morgen darf der Markgraf Rüdiger vor Kriemhilt treten und bemerkt sofort: *ir wât was vor den brüsten von heizen trehen naz* (1225,3). Er lässt sich von der offensichtlich noch starken Trauer der Witwe

nicht irritieren und trägt die Werbung seines Herrn vor. Rüdiger versichert der Königin von Seiten Etzels *minne âne leit* und *staete vriuntschaft* (1229,1f). Damit stellt er ihr die Bildung eines neuen sozialen Systems in Aussicht, das so ganz anders sein könnte als das zerbrochene zwischen ihr und Sivrit. Der Bote Etzels spricht von einem Verhältnis, das sich sowohl durch *minne* als auch durch die Abwesenheit von *leit* auszeichne. Als junge Frau entschließt sich Kriemhilt dazu, niemals einen Ehemann zu nehmen, weil sie durch den Falkentraum und dessen Deutung verstanden hat, *wie liebe mit leide ze jungest lônien kan* (15,3). Im starren Schema, das die Beziehung zwischen Sivrit und Kriemhilt prägt, muss sich irgendwann Liebe mit Leid mischen. Nun aber wird von der attraktiven Möglichkeit der *minne âne leit* gesprochen.

Die Antwort der Königin zeigt, dass diese Aussicht nicht die beabsichtigte Wirkung auf sie ausübt. Sie habe schließlich den besten aller Männer verloren (1233,4) und da der beste nicht ersetzt werden kann, bleibt Kriemhilt abwehrend.<sup>437</sup> Doch Rüdiger hält an seiner Intention fest und spricht von einer Liebe, die das Leid Kriemhilts beenden könne:

*„Waz mac ergetzen leides“, sprach der vil küene man,  
„wan friuntliche liebe? [...]“* (1231,1f.)

Die liebevolle Zuneigung Etzels und die darin begründete Möglichkeit auf ein durch Liebe ohne Leid bestimmtes soziales System vermögen es nicht, Kriemhilt von der Hochzeit mit dem Hunnenkönig zu überzeugen, denn ein personales *ergetzen* der Leerstelle, die durch den Tod Sivrits entstanden ist, ist nur für Rüdiger, nicht aber für Kriemhilt möglich.<sup>438</sup> Rüdiger ändert daraufhin seine Taktik und spricht nunmehr von der neuen Machtfülle, die Kriemhilt als Königin an Etzels Seite haben werde:

*Und geruochet ir ze minnen den edeln herren mîn,  
zwelf vil rîcher krône sult ir gewaltec sîn.  
dar zuo gît iu mîn herre wol drîzec fursten lant,  
diu elliu hât betwungen sîn vil ellenthaftiu hant.* (1232).

---

<sup>437</sup> So auch Boklund-Schlagbauer, Ragnhild: Vergleichende Studien zu Erzählstrukturen im Nibelungenlied und in nordischen Fassungen des Nibelungenstoffes, 1996, S. 71. Kriemhilt sehe sich nicht in der Lage, eine neue Minneverbindung einzugehen, da die Voraussetzungen dafür nicht vorhanden seien.

<sup>438</sup> Vgl. zum „*ergetzen*“ und der unterschiedlichen Füllung des Begriffs durch Kriemhilt und Rüdiger Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1998, S. 374ff.

Obwohl Kriemhilt weiter daran festhält, niemals wieder glücklich werden zu können, erbittet sie sich einen Tag Bedenkzeit aus, nachdem auch die mitgereisten Hunnen ihr einen neue Machtposition versprochen haben. In Abwesenheit der Boten Etzels lässt Kriemhilt Giselher und ihre Mutter Ute zu sich rufen, um mit diesen über das Angebot zu sprechen. Beiden sagt sie: *daz si gezaeme weinen und niht anderes baz* (1239,4). Damit stellt Kriemhilt fest, dass es ihre zukünftige Bestimmung sei, zu trauern und gerade nicht an der Seite eines neuen Mannes wieder glücklich zu werden. Sowohl ihre Mutter als auch ihr Bruder raten ihr, trotzdem eine Ehe mit Etzel einzugehen, weil sie sich von dieser Verbindung das Ende der Trauer Kriemhilt's versprechen. Weder Rüdiger noch Giselher noch ihre Mutter verstehen, dass die Trauer um Sivrit ein Zustand ist, an dem Kriemhilt gar nichts ändern möchte oder nichts ändern kann.<sup>439</sup> Die Aussagen der Witwe werden allerdings nicht ernst genommen, sondern als Grund identifiziert, der schon nach kurzer Zeit der Ehe mit Etzel nicht mehr existent sein sollte.

Auf eine intime Beziehung zwischen ihr und Etzel, in der die Liebe eine Rolle spielen soll, reagiert die Witwe gänzlich ablehnend.<sup>440</sup> Nachdem aber neue Handlungsmöglichkeiten durch Macht versprochen werden, scheint der Widerstand erste Risse zu bekommen.<sup>441</sup> Doch als am nächsten Tag die Boten Etzels wieder vor Kriemhilt erscheinen, hat diese ihre radikal ablehnende Haltung wiedergewonnen. Die Werbung droht zu scheitern, bis Rüdiger zum letzten Mittel der Überzeugung greift. Er bietet ihr persönlich seinen Dienst an und verspricht, wenn nötig mit Waffengewalt gegen diejenigen zu kämpfen, die Kriemhilt etwas zu Leide tun sollten (vgl. 1253).<sup>442</sup> In den folgenden Strophen wird der Eid beschrieben, den Rüdiger der Königin schwört. Daneben werden

---

<sup>439</sup> Bereits kurz nach der Beerdigung Sivrits überredet Giselher seine Schwester dazu, im Land der Burgunder zu bleiben. Er selbst verspricht ihr: *jâ wil ich dich ergetzen dînes mannes tôt* (1077,4). Das Vorhaben des jüngsten Bruders muss nach dreizehn Jahren als gescheitert betrachtet werden. Es scheint, als solle es nun auf einem anderen Wege versucht werden.

<sup>440</sup> Vgl. zur Werbung Rüdigers Schröder, Werner: Nibelungenlied-Studien, 1968, S.106-109.

<sup>441</sup> Vgl. zu den Argumenten Rüdigers: Boehringer, Michael: Sex and Politics?, 1992, S. 155. »These arguments (z. B. friuntliche liebe (1234,2), usw.) fall on deaf ears. Rüdiger, however, clearly came with directives that reach further than the offer of love and friendship. Only the prospect of attaining a personal power base and a sphere of influence similar to the one held by Etzel's first wife, Helche, temps Kriemhilt to accept the offer of marriage.« Und vgl. dazu auch: Rupp, Heinz: „Das Nibelungenlied - eine politische Dichtung“, 1985, S. 171.

<sup>442</sup> Francis G. Gentry weist auf eine unterschiedliche und deswegen verhängnisvolle Interpretation des Schwures durch Kriemhilt und Rüdiger hin: »Of course, it is this offer of service and protection that brings Rüdiger to grief later at the ill-fated festival at Etzel's court. He evidently did not understand his pledge to include plans for avenging Siegfried's death, but Kriemhild did, as she makes clear in the following strophe when she muses: „waz ob noch wirt errochen des mînen lieben mannes lîp?“ (1259,4).«

aber auch die Ziele Kriemhilds deutlich, die sie mit Hilfe der neu gewonnenen und ihr in *triuwe* verbundenen Gefolgsmännern zu verwirklichen trachtet.

*Dâ von wart wol geringet dô der vrouwen muot.  
si sprach: „sô swert mir eide, swaz mir iemen getuot,  
daz ir sît der naehste, der bûeze mîniu leit.“  
dô sprach der margrâve: „vrouwe, des bin ich bereit.“*

*Mit allen sînen mannen swuor ir dô Rûedegêr  
mit triuwen immer dienen, unt daz di recken hêr  
ir nimmer niht versageten ûz Etzeln lant.  
des si êre haben solde, des sichert ir Rûedegêrs hant.*

*Dô gedâhte diu getriuwe: „sît ich vriunde hân  
alsô vil gewinnen, sô sol ich reden lân  
di liute, swaz [si] wellen, ich jâmerhaftes wîp.  
waz ob noch wirt errochen des mînen lieben mannes lîp? (1254-1256)*

Erst mit dem Vorschlag Rüdigers, bzw. mit der Annahme Kriemhilds entspannt sich die Situation<sup>443</sup> und zwischen beiden entsteht damit ein soziales System, das sich von Seiten des Grafen durch den *triuwe*-Schwur auszeichnet.

Nach der grundsätzlichen Ablehnung der Werbung ist es nicht ohne Weiteres verständlich, wie der Eid Rüdigers ein solches Ergebnis generieren kann. Die Angebote Rüdigers in Strophe 1252,3: *er wolde si ergetzen, swaz ir ie geschah*<sup>444</sup> und in Strophe 1253,4: *er müeses sêr engelten, unt het iu iemen iht getân* wurden in der obigen Analyse zukunftsbezogen gedeutet. Insbesondere die erste Formulierung lässt aber offen, ob es sich grundsätzlich um die Rache für vergangenes Leid handelt und damit auch diejenige für die Ermordung Sivrits

---

<sup>443</sup> Vgl. Freche, Katharina: *Von zweier vrouwen bâgen wart vil manic helt verlorn*, 1999, S. 197.

<sup>444</sup> Jan-Dirk Müller betont die Unbestimmtheit der Formulierung: *er wolde si ergetzen, swaz ir ie geschah*. (1255,3). Vgl. Müller, Jan-Dirk: *Motivationsstrukturen und personale Identität im Nibelungenlied*, 1987, S. 249. Zur Zweideutigkeit des Eides grundsätzlich vgl. auch: Müller, Jan-Dirk: *Spielregeln für den Untergang*, 1998, S. 364ff.

inkludiert sein könnte oder ob sich die Aussage nur auf das Leid bezieht, das Kriemhilt ab dem Entstehen des sozialen Systems mit Rüdiger widerfahren sollte.<sup>445</sup>

Resultat des ersten Angebotes (1252,3) ist jedenfalls eine erster Riss in der Ablehnung Kriemhiltis: *ein teil begonde ir senften dô ir grôzer ungemach* (1252,4). In der Wiederholung des Angebotes wählt Rüdiger allerdings einen eindeutigeren temporären Referenzrahmen: *ob ir ze Hiunen hetet niemen danne mîn* (1253,2) und bezieht sich in seiner Hilfszusicherung auf die Zukunft bei den Hunnen. Der in Strophe 1256 kurz nach dem Eid Rüdigers stehende explizite Verweis auf die Racheabsichten, macht klar, dass der zugesagte Beistand für das Umdenken Kriemhiltis verantwortlich ist. Eine Bezugnahme der Witwe auf vergangenes Unrecht ist nicht unbedingt auszuschließen, weil sie an späterer Stelle gerade das von ihren Gefolgsleuten einfordern wird, freilich ohne Erfolg. Neben die im Schwur geleistete Zusage Rüdigers, etwaige Schmach zu rächen, tritt ein zweiter Gesichtspunkt, von dem aus betrachtet die zentrale Funktion des Eides erklärt werden kann.

Kriemhilt befindet sich nach dem Tod Sivrits und durch ihre Entscheidung, nicht mit ihrem Schwiegervater nach Xanten zurückzukehren, am Hof ihrer Brüder in einer labilen Stellung. Sie ist nicht mehr, wie vor ihrer ersten Heirat, fest in einen Personenverband integriert und dort etabliert. Die einzigen sozialen Systeme, die tendenziell – hier wäre die Beziehung zu Gernot zu nennen – oder ganz unbelastet sind, finden sich im Verhältnis zu Giselher, zu ihrer Mutter und zu Markgraf Eckewart. Kriemhilt ist damit von den ihr ehemals in *triuwe* verbundenen Verwandten und Gefolgsleuten weitestgehend isoliert. Kurz vor dem Aufbruch ins Hunnenland wird die Situation Kriemhiltis im Verhältnis zum Personenverband der Burgunden deutlich.

*Dô sprach diu klagende vrouwe: „wâ sint di vriunde mîn,  
di durch mîne liebe wellent ellende sîn?  
di suln mit mir rîten in der Hiunen lant.  
di nemen schatz den mînen und koufen ros unt ouch gewant.“* (1279)

---

<sup>445</sup> Für Werner Schröder sind die jeweiligen Interpretationen des Versprechens von Rüdiger und Kriemhilt eindeutig. Vgl. Schröder, Werner: *Nibelungenlied-Studien*, 1968, S. 109. »Rüdiger mochte dabei an kaum wahrscheinliche Gefährdungen ihrer êre im Hiunenlande denken, Kriemhilt denkt an ihr ungerächtes Herzeleid.« Ähnlich Boklund-Schlagbauer, *Ragnhild: Vergleichende Studien zu Erzählstrukturen im Nibelungenlied und in nordischen Fassungen des Nibelungenstoffes*, 1996, S. 72. »Nach dem Wortlaut schwört Rüdiger nicht, den Mord an Siegfried zu rächen, aber er geht ein dienst-Verhältnis zu Kriemhild ein, das dieses beinhalten könnte. Der Eid an sich ist so formuliert, dass er in die Zukunft weist und vergangenes leit nicht mit einschließt.«

Nur Eckewart ist bereit, mit Kriemhilt zu ziehen. Über diesen hinaus bleibt die Frage nach Menschen, die ihr in Freundschaft zugetan sind unbeantwortet. Kriemhilt steht damit vor der Entscheidung, aus einer ohnehin schon labilen Stellung heraus eine Ehe mit einem Mann einzugehen, zu dem es keine sozialen Verbindungen gibt. In der Regel werden Ehen zwischen zwei Menschen geschlossen, die jeweils fest in einen Personenverband integriert sind und deswegen aus einer gesicherten Position heraus agieren können. Wenn es nach einer Heirat zu Problemen kommen sollte, ist dieser Verband bereit, Schutz zu gewähren oder in anderer Form zu Gunsten seines Mitgliedes einzugreifen. Kriemhilt kann – so die These – nicht mit einem solchen Rückhalt rechnen und reagiert deswegen solchermäßen auf das Eidesangebot Rüdigers.<sup>446</sup> Damit entsteht ein soziales System, das durch *triuwe* eine erste „Hintergrundsicherung“ (Simmel)<sup>447</sup> für Kriemhilt darstellt und sie, noch bevor sie sich endgültig aus der labilen Stellung bei den Burgunden wagt, mit dem wichtigsten Gefolgsmann ihres zukünftigen Ehemanns verbindet. So ist eine Brücke zum fremden Personenverband geschlagen und für Kriemhilt soziale Komplexität so weit reduziert, dass eine Entscheidung zugunsten der Werbung möglich ist.<sup>448</sup> Die Kontingenzen sind ohne das Entstehen des sozialen Systems mit Rüdiger unüberschaubar. Erst durch die *triuwe* werden die Möglichkeiten eingeschränkt und die kontingente Zukunft für die Umworbene annähernd zu kalkulieren. Anders gesagt hat Kriemhilt – im Vokabular des Aktantenmodells gesprochen – einen festen Helfer gefunden, der ihr Zugang zur Macht verspricht.

Ein soziales System, das sich nach Luhmann durch wachsende interne Systemkomplexität etabliert und sich darin von der Umwelt permanent abgrenzt, zeichnet sich wesentlich durch doppelte Kontingenz aus. Darin bleibt der Andere jeweils dem eigenen Zugriff entzogen. Der reziproke Bezug zwischen den am sozialen System beteiligten Partnern wird durch das Vertrauen/die Treue oder – hier in einem Begriff gefasst – durch die *triuwe* ermöglicht. Der Andere bleibt nur über die dynamische Verbindung der *triuwe* verfügbar bzw. bleibt gerade dadurch unverfügbar. Wenn aber der Andere durch verschiedene Operationen vollständig verfügbar gemacht wurde, d. h. die Verbindung statisch geworden ist, ist das zukünftige Verhalten des Anderen determiniert

---

<sup>446</sup> Rüdigers *vruntschafft* stelle neben der *minne* Etzels die Bindung zwischen den beiden Höfen her. Vgl. Müller, Jan-Dirk: Motivationsstrukturen und personale Identität im Nibelungenlied, 1987, S. 249.

<sup>447</sup> Zum Begriff „Hintergrundsicherung“ vgl. das Kapitel zu Simmel.

<sup>448</sup> Vgl. Boehringer, Michael: Sex and Politics?, 1992, S. 156. Boehringer argumentiert auf der Ebene des Aktantenmodells: »The initial connection is provided by the „helper,“ Rüdiger.«

und die *triuwe* wird dysfunktional. Ein zentrales Merkmal der dynamischen Verbindung stellt dabei die Möglichkeit des Umschlages in Misstrauen dar.

Die wiederholten Zusammenhänge sind für die Definition des sozialen Systems Kriemhilt/Rüdiger von entscheidender Bedeutung. Dem Markgraf wird von Kriemhilt keine Kontingenz zugestanden. Vielmehr determiniert sie ihn durch die Annahme eines einseitigen Treueeids.

Trotzdem wird Kriemhilt zu Beginn der Strophe 1256 durch den Erzähler erneut als *getriuwe* charakterisiert: *Dô gedâhte diu getriuwe*. Dass deren *triuwe* im engen Zusammenhang mit dem Eid Rüdigers erwähnt wird, mag bei dem Rezipienten zunächst Assoziationen eines reziprok angelegtes Gewährens von *triuwe* hervorrufen, kann aber auch irritieren. Die Ursache für diese Irritation wird vor dem Hintergrund des weiteren Handlungsverlaufes evident. Diese Kriemhilt, die Rüdiger als Exekutive ihrer Rache instrumentalisiert und damit für dessen (Rüdigers) Tod hauptverantwortlich ist, soll eine *getriuwe* sein? Die *triuwe* wird aber auch durch den Aufruf der Vergeltungsabsichten Kriemhilts innerhalb der Strophe entsprechend verknüpft. In Vers 4 weist der Erzähler einmal mehr auf den Konnex von Treue und Rachedgedanken hin. Kriemhilt ist treu, weil sie die Rache für die Ermordung ihres Mannes nicht vergisst, sondern weiterverfolgt.<sup>449</sup>

Wie angedeutet wird bereits hier das auf Kriemhilts Betreiben hin initiierte soziale System mit Rüdiger berechnend in die Pläne der Witwe integriert. Damit wird sie in 1256,1 nicht in Bezug auf den Markgrafen als *getriuwe* bezeichnet, sondern in Bezug auf den toten Sivrit. Die in Aussicht stehenden neuen Machtmitteln am Hofe Etzels betrachtet Kriemhilt primär als Handlungsmöglichkeiten, das zu tun, was sie will: *sô tuon ich, swaz ich wil* (1257,2), d. h. in erster Linie Rache zu nehmen.

Kurz vor dem Aufbruch in das Land Etzels verschenkt Kriemhilt einen Teil ihres verbliebenen Besitzes als Opfergold für das Seelenheil ihres Mannes. Darin sieht Rüdiger erneut den Beweis ihrer Treue: [...] *si het ir opfergoldes noch wol tûsent marc./ si teiltez sîner sêle, ir vil liebem man./ daz dûhte Rüedegêrn mit grôzen triuwen getân*. (1278,2-4). Der Markgraf ahnt freilich nicht, dass sich Kriemhilts Treue ausschließlich auf ihren toten Mann Sivrit

---

<sup>449</sup> Vgl. Boklund-Schlagbauer, Ragnhild: Vergleichende Studien zu Erzählstrukturen im Nibelungenlied und in nordischen Fassungen des Nibelungenstoffes, 1996, S. 72f. Der Erzähler betone hier, dass das Selbstverständnis Kriemhilts immer noch von Minne zu Sivrit bestimmt werde. »Sie ist diu getriuwe, weil sie die Minne nicht aufgibt, sondern eine andere Basis sucht, von der aus sie diese Minne weiterleben kann. Dies bedeutet nichts anderes, als dass sie der Bestätigung ihrer Minne nachgehen kann, sei dies durch Rache an Hagen oder durch die Rückgabe des Hortes.« Vgl. ebd.

bezieht und dass sie dieser Motivation alles andere unterordnet. Er scheint jedenfalls in dem, was er sieht, keine Bedrohung, sondern vielmehr eine verheißungsvolle Haltung bei der Königin zu erkennen.

Nach dem Entstehen des sozialen Systems mit Rüdiger, das die Funktion einer Mittlerrolle zwischen den beiden Personenverbänden einnimmt, wird im *Nibelungenlied* von der Bildung des Systems Etzel/Kriemhilt und von der Bildung der Systeme Kriemhilt/Verwandtschaft Etzels bzw. Vasallen Etzels erzählt.

Auf der Reise an den Hof Etzels kehrt die Reisegruppe in Rüdigers Grafschaft Bechelaren ein. Wie schon bei ihren Brüdern durch das Gold der Nibelungen sichert sie sich dort durch die ihr verbliebenen Mittel die Zuneigung ihrer zukünftigen Dienstleute (vgl. 1320). Ob schon hier von einem gezielten Einsatz der Geldmittel zum Zweck der Rekrutierung Untergebener gesprochen werden kann, muss offen bleiben, weil Gaben im Rahmen höfischer Konventionen auch eine Funktion einnehmen, die sich lediglich auf die Ausbildung und Festigung sozialer Systeme bezieht.<sup>450</sup> Das Kennenlernen ihrer Untertanen in der Stadt Tulln wird allerdings, noch bevor sie auf Etzel trifft, durch eine für das *Nibelungenlied* typische Vorausdeutung mit dem Leid in Verbindung gebracht, das dieselben um Kriemhilt's Willen erfahren sollen: *si enpfiegen dâ genuoge, den sît leit von ir geschach* (1338,4).

Aus Tulln wird Kriemhilt von ihrem zukünftigen Ehemann abgeholt und unter vielen Ehrbekundungen in die Stadt Wien geleitet, wo alsbald ein prächtiges Hochzeitsfest gefeiert wird. Noch vor ihrem ersten Aufeinandertreffen berichtet uns der Erzähler von Etzel, der den Verlust des toten Ehepartners betrauert: *des im von den gedanken swunden sîniu leit* [...] (1334,29). Weil der Witwer aber von der nahen Ankunft Kriemhilt's erfährt, verschwindet seine Trauer.

Etzel ist – wie Kriemhilt – bereit, ein neues System zu bilden. Ein entscheidender Unterschied zwischen den beiden besteht im Umgang mit der Vergangenheit.<sup>451</sup> Der König der Hunnen kann durch die Aussicht auf eine Ehe mit Kriemhilt getröstet werden, ist

---

<sup>450</sup> Allerdings wäre im Falle Kriemhilt's beides miteinander zu vereinbaren, ohne innere Widersprüche zu produzieren. Irmgard Gephart sieht hier ein eindeutig intentional orientiertes Vorgehen Kriemhilt's: »Sie setzt die Schätze des Hortes als ihr persönliches Vermögen ein, um sich damit bei Etzel und in Etzels Umkreis eine solide Machtbasis zu verschaffen. Indem sie ihr mitgebrachtes Vermögen einsetzt, schafft sie sich eine Herrschaftsgrundlage, die relativ unabhängig von Etzel ist und von daher im Dienst ihrer Rachepläne steht.« Vgl. Gephart, Irmgard: *Geben und Nehmen*, 1994, S. 84.

<sup>451</sup> Es soll hier nicht der Eindruck entstehen als könnten Etzel oder Kriemhilt im Sinne des freien Willens mit ihrer Vergangenheit umgehen. Sie können sich nicht für eine Methode der Vergangenheitsbewältigung entscheiden.

insofern dem determinierenden Zugriff der Vergangenheit entzogen und bereit für die Bildung eines auf doppelter Kontingenz basierenden Systems. Anders als bei Kriemhilt resultieren aus seiner Vergangenheit keine Intentionen, auf die hin das neu zu etablierende System funktionalisiert werden muss oder soll.

Die Linderung des Leidens Etzels wird wenige Strophen später deutlich mit der chronischen Trauer Kriemhilds kontrastiert. In allgemeiner Fröhlichkeit gibt uns der Erzähler einen Einblick in die Gedanken der Königin:

*Wi si ze Rîne saeze, si gedâht ane daz,  
bî ir edelen manne, ir ougen wurden naz.  
si hetes vaste haele, deiz iemen kunde sehen. (1368, 1-3)*

Indessen Etzel in die Zukunft denkt und sich allein durch die Aussicht auf eine neue Ehe trösten lässt, reflektiert Kriemhilt das Zusammensein mit Sivrit und rekurriert damit auf Vergangenes. Das Resultat der beiden sich diametral verhaltenden Denkrichtungen könnte nicht unterschiedlicher sein. Während der Erzähler von der neuerlichen Freude Etzels berichtet (1334,2), zeigt er die heimlichen Tränen Kriemhilds: *ir ougen wurden naz* (1368,2).<sup>452</sup> Kriemhilt ist durch ihre Vergangenheit determiniert<sup>453</sup> und nicht bereit für die Bildung eines auf doppelter Kontingenz basierenden Systems. In ihrer Untröstlichkeit und den damit verbundenen Rachedgedanken instrumentalisiert sie ihren neuen Ehemann bzw. reduziert diesen auf ein Mittel zum Zweck.

Das Verschwinden von Etzels Trauer wird nicht weiter kommentiert und er kommt somit auch nicht in der Verdacht der Untreue gegenüber der verstorbenen Helche. Es kann also im *Nibelungenlied* nicht von einer Gesetzmäßigkeit ausgegangen werden, in der man

---

<sup>452</sup> Kriemhilt zeichnet sich auf der Reise ins Land der Hunnen und auf den verschiedenen offiziellen Feierlichkeiten durch ein hohes Maß an Selbstbeherrschung aus. Nur an dieser Stelle »bricht das Untergründige für den Hörer direkt durch« und er wird daran erinnert, dass sich Kriemhilt in der allgemeinen Festfreude, die um sie herrscht an *ir edelen manne* erinnert. Vgl. Haug, Walter: Montage und Individualität im Nibelungenlied, 1987, S. 279.

<sup>453</sup> D. h. Kriemhilt ist offensichtlich immer noch von der Minne zu Sivrit bestimmt. So auch: Boklund-Schlagbauer, Ragnhild: Vergleichende Studien zu Erzählstrukturen im Nibelungenlied und in nordischen Fassungen des Nibelungenstoffes, 1996, S. 17. »Ihre Identität ist immer noch von der Minne zu Siegfried bestimmt, und sie hat sich durch die zweite Ehe mit Etzel nicht verändert.« Boklund-Schlagbauer sieht das Selbstverständnis Kriemhilds ausschließlich von der Siegfried-Minne bestimmt. Aus diesem Grund gebe sich Kriemhilt nicht mit ihrer neuen Machtposition zufrieden, sondern verfolge eine nachträgliche Legitimation ihrer Minne. Vgl. ebd. S. 75.

nach dem Verlust des Ehepartners verwitwet bleiben muss, bzw. man fällt dadurch nicht unter das Verdikt der Untreue. Auch Kriemhilt wäre somit nicht untreu gewesen, wenn sie sich ganz auf das neue soziale System eingelassen hätte, ohne dasselbe auf ihre Intention hin zu funktionalisieren.

Wie sich das soziale System zwischen Kriemhilt und Etzel auf dem Hochzeitsfest entwickelt, darüber schweigt der Erzähler größtenteils, d. h. er beschreibt die äußeren Umstände, aber nicht das, was in den beiden neuen Partnern im Bezug auf den jeweils anderen vorgeht. Es wird weder von *minne*<sup>454</sup> noch von *triuwe* gesprochen, die die Herzen der beiden hätte erfüllen können. Im Zuge der Feierlichkeiten ist das entstehende soziale System Etzel/Kriemhilt nicht vorrangiges Erzählmotiv. Wichtiger scheint es zu sein, die Machtpotenz Etzels und damit diejenige Kriemhilt darzustellen<sup>455</sup> und sogar in ein Verhältnis zu ihrer ehemaligen Position als Ehefrau Sivrits zu setzen:

*Si waen, in Niderlande dâ vor niene gesaz  
mit sô manigem recken. dâ bî sô geloube ich daz,  
was Sîfrit rîch des guotes, daz er nie gewan  
sô manigen recken edel, sô si sach vor Etzeln stân. (1365)*

Am Hof Etzels, d. h. nach der Hochzeit in Wien, wird die neue Machtfülle Kriemhilt mit derjenigen Helches verglichen und kann diese gar noch übertreffen:

*Ouch wurden ir mit dieneste sider undertân  
alle des küniges mâge unt alle sîne man,  
daz diu vrouwe Helche sô gewalteclich gebôt,  
sô si nu muosen dienen unz an den Kriemhilde tôt. (1382)*

---

<sup>454</sup> Im weiteren Verlauf der Handlung wird allerdings darauf hingewiesen, dass Etzel Kriemhilt lieber als sich selbst habe (1400). Die Zuneigung beruht freilich nicht auf Gegenseitigkeit. Vgl. McConnell, Winder: Marriage in the Nibelungenlied and Kudrun, 1983, S. 308.

<sup>455</sup> Wie bereits angemerkt, verzichtet der Erzähler im zweiten Teil des Nibelungenliedes keineswegs auf diverse Strukturmuster bzw. Schemata, um seine Erzählung voranzutreiben. Kriemhilt ist aber nicht mehr länger Objekt dieser Muster, sondern sie wird dem Rezipienten als handelndes Subjekt präsentiert, das dieselben selbstbewusst nutzt, um ihr eigenes Ziel zu erreichen. »Aber Kriemhild spielt das vorgegebene Bewegungsritual nicht nur perfekt durch, sondern sie macht es zu ihrer eigenen Form. Indem sie von Etappe zu Etappe in ihre neue Rolle hineinwächst, beherrscht sie schließlich souverän. Wohlkalkuliert baut sie von Anfang an ihre Position auf.« Vgl. Haug, Walter: Montage und Individualität im Nibelungenlied, 1987, S. 279.

War die Macht Kriemhilds noch zuvor bei ihren Brüdern extrem eingeschränkt, befindet sich Kriemhilt nun in der Lage, über die Verwandten und Dienstmänner ihres neuen Mannes zu verfügen, die ihr zum Dienst bis in den Tod verpflichtet sind. In der Sprache des weiter oben dargestellten Aktantenmodells gesprochen, ist es nun gelungen, eine feste Verbindung zwischen dem Subjekt (Kriemhilt) und dem Sender (Etzel bzw. Etzels Macht) herzustellen. Das eigentliche Ziel Kriemhilds, d. h. das Objekt (Rache), rückt sukzessive in greifbare Nähe.<sup>456</sup>

Das Nichterzählen des sozialen Systems Kriemhilt/Etzel bzw. dessen mögliche Etablierung und die Konzentration des Erzählers auf die neue Machtfülle der Königin bestätigen die konstatierte Absicht, mit der diese die Ehe beginnt und fortführt. Es geht nicht darum, ein neues soziales System aufzubauen, in dem ein gegenseitiges Gewähren von *triuwe* zentral ist, sondern darum, sich durch das Anhäufen von Macht zur Ausführung der Rache zu ermächtigen.

Kriemhilt ist bereit, neue soziale Systeme einzugehen. Sie tut das aber nicht oder kann es nicht im Sinne des bei Luhmann vorgefundenen Systems, in dem zwei psychische Systeme, die für den jeweils Anderen nur kontingent vorhanden sind und Systematizität gegenüber der Umwelt etablieren. Die *triuwe* ist sowohl im System Kriemhilt/Rüdiger als auch im System Kriemhilt/Etzel nur ein einseitiger Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. Durch die *triuwe* wird Komplexität nicht vermindert, um den Bestand des System zu gewährleisten, sondern es geschieht eine Reduktion zur Ermöglichung von Rache. Deutlich wird dadurch auch eine Besonderheit der hier erzählten Welt. Die Erzählung interessiert sich nicht für das soziale System Kriemhilt/Etzel als solches, sondern nur für die daraus resultierenden Folgen, die für den Fortgang der Handlung notwendig sind.

Durch das summarische Berichten der veränderten Lebensumstände Kriemhilds, d. h. konkret durch die Beschreibung der neuen Position und der Geburt eines Sohnes, der christlich getauft wird und den Namen Ortlieb bekommt (1384-1387), erweckt der Erzähler allerdings bei seinen Rezipienten den Eindruck, an einem Knotenpunkt der Erzählung angekommen zu sein. Wie bereits am Ende der 11. *Âventiure*, wo Sivrit und Kriemhilt als ideales Herrscherpaar präsentiert werden, und wie in der 19. *Âventiure*, an deren Schluss

---

<sup>456</sup> Vgl. Boehringer, Michael: *Sex and Politics?*, 1992, S. 157. »A firm bond is established between the two actants „subject“ and „sender“. Now the original goal, the „object“ to which the „subject“ strives, can be prepared.«

Kriemhilt als Witwe am Hof ihrer Brüder gezeigt wird, findet man sich hier mit einer Situation konfrontiert, in der der schicksalhafte Verlauf der Handlung nicht zwangsläufig erscheint, sondern implizit vermittelt, Kontingenz (eine kontingente Situation) denkbar wird. Einerseits ließe sich vermuten, dass nun die Zeit für Kriemhilt gekommen sein könnte, die Vergangenheit ruhen zu lassen und sich auf das Neue zu konzentrieren, andererseits ist gerade jetzt ein wesentliches Hindernis (Machtlosigkeit) beseitigt, das die Verwirklichung der geplanten Rache verhindert hat.

### VI.2.3.c Problematische Resozialisation

#### Alte soziale Systeme und der *ubel vâlant*

Kriemhilt wird, kurz bevor sie ihre Zustimmung zur Ehe mit Etzel gibt, bzw. direkt nachdem ihr Rüdiger mit seinen Gefolgsleuten einen Eid geschworen hat, noch als *getriuwe* (1256,1) bezeichnet. Danach wird sie in ihren Kommunikationen und Handlungen nicht mehr mit einer Vokabel aus dem Wortfeld *triuwe* beschrieben. Allein dieser Befund ist erklärungsbedürftig und stellt implizit das Motiv der *triuwe* zu einem Toten in Frage.

Ab *Âventiure* 23 geschieht das, was oben bereits angekündigt wurde. Die *triuwe* Kriemhiltis wird in der moralischen Bewertung der Erzählung mehrdeutig. Nachdem die Witwe Sivrits aus ihrer sozialen Isolation geholt und wieder in den Bereich der Personenverbände integriert wird, wendet sich die a-soziale *triuwe* zu einem Toten gegen die sozialen Systeme, die Kriemhilt weiterhin mit den Burgunden unterhält. Der Erzähler verpflanzt damit etwas in den Bereich des Sozialen, was dort nicht hingehört und somit auch nicht verstanden werden kann.<sup>457</sup> Eine *triuwe*, die kurz zuvor noch den geradezu unvergänglichen Status Kriemhiltis begründet und nur ansatzweise verdächtigt, bzw. als anstößig wahrgenommen wird, entwickelt nun in der Eingliederung ins Soziale ein Eigenleben, das entweder auf die Beeinflussung des *ubel vâlant* zurückgeführt wird (Fassung B) oder auf die unheimliche Dimension des *hercens* (Fassung C). Die weitere Erzählung handelt nunmehr davon, wie die *triuwe* zu einem Toten ausgehend vom „Inneren“ und „Unsichtbaren“ der Gedanken Kriemhiltis die Gesellschaft aufzehrt und schließlich vernichtet.

---

<sup>457</sup> Allein Hagen scheint die *triuwe* Kriemhiltis zu verstehen. Deswegen verweist er als einziger auf geeignete Maßnahmen zum Schutz des Personenverbandes.

Zunächst also wird Kriemhilt einheitlich als *getriuwe* wahrgenommen, weil sie ihren Bezug auf Sivrit nicht aufgibt und diesen in Trauer und Rachedgedanken visualisiert. Nun aber nachdem sich dieser Bezug auf einen Toten ab der hinterlistigen Einladung der Burgunden gegen bestehende soziale Systeme wendet, wähnt der Erzähler, dass *der ubel vâlant Kriemhilde daz geriet* (1391,1)<sup>458</sup> und bewirkt damit das Entstehen von Ambiguität. Für Kriemhilt ist es weiterhin die *triuwe* zu ihrem ermordeten Ehemann, die sie zu ihrem Verhalten motiviert. Für den Erzähler aber und später auch für Dietrich von Bern hat der *ubel vâlant* die *triuwe* in ihrer Funktion substituiert.<sup>459</sup> Es ist allerdings fraglich, wie diese Substitution durchgeführt wird. Wird die *triuwe* zu einem Toten einfach ersetzt oder durchläuft sie in der Fremdwahrnehmung des Erzählers eine Metamorphose und wird zum *ubel vâlant*? Diese neue Zuschreibung wird in enger Anbindung an die Verhältnisse entwickelt, die aus den alten sozialen Systemen bestehen, also aus denjenigen, die bereits lange vor der zweiten Ehe Kriemhilts bestanden.

In einer Reflexion über ihre aktuelle Situation als Ehefrau Etzels können sich die Gedanken der Königin nicht von der Planung der stetig verfolgten Rache lösen, was die Fortsetzung der Erzählung notwendig macht und das Auftauchen von Kontingenz innerhalb derselben als Trugbild markiert.

*Nu het si wol erkunnen, daz ir niemen widerstuont,  
alsô noch fursten wîbe kûneges recken tuont,  
unt daz si alle zîte zwelf kûnige vor ir sach.  
si gedâht ouch maniger leide, der ir dâ heime geschach.  
Si gedâht ouch maniger êren von Nibelunge lant,*

---

<sup>458</sup> Beachte Unterschiede zu Fassung C. Vgl. zu der Bedeutung der Änderung in C Millet, Victor: Die Sage, der Text und der Leser, 2007, S. 66. Nach Millet seien die wenigen Änderungen nicht so sehr als Rechtfertigung Kriemhilts zu verstehen, wie häufig angenommen: »Letzteres (C 1421) wird gewöhnlich als Entschärfung gesehen, doch scheint mir, dass zwar das schreckliche Wort *vâlant* gestrichen, im übrigen aber nichts am ungeheuerlichen Verrat geändert wurde. Der Hinweis auf den Einfluss des Teufels könnte beinahe noch entschuldigend wirken gegenüber der Feststellung, dass ihr Leid tief genug war, um ihre Brüder mit ins Verderben zu reißen.« Vgl. ebd. Werner Schröder bemerkt passend dazu eine Substitution des *ubel vâlant* in Fassung B durch das *hercen leide* und durch den *jâmer* in Fassung C. Vgl. Schröder, Werner: Nibelungenlied-Studien, 1968, S. 79.

<sup>459</sup> Nach dem *vâlant*-Vorwurf des Erzählers gegenüber Kriemhilt, wird der Begriff *triuwe* noch einmal im Zusammenhang mit derselben genannt. In Strophe 1907 sichert Kriemhilt als Königin der Hunnen Bloedel zu: *swaz ich dir gelobe hiute, mit triuwen leist ich dir daz*. Allerdings ist es Kriemhilt, die das sagt. Vgl. dazu auch: Schröder, Werner, Nibelungenlied-Studien, 1968, S. 66. »Im positiven Sinne auf Kriemhilt angewandt, begegnet *triuwe* weiterhin nur noch einmal als ziemlich formelhafte Bekräftigung ihrer Bloedel gemachten Versprechungen.«

*der si dâ was gewaltic, unt di ir Hagenen hant  
mit Sîfrides tôde hete gar benomen,  
ob im daz noch immer von ir ze leide mohte kommen.  
„Daz geschæhe, ob ich in möhte bringen in daz lant.“ (1388-1390,1)*

In ihrer Stellung als mächtige Königin der Hunnen, die insbesondere durch den Verweis auf die zahlreichen Gefolgsleute charakterisiert wird, werden die Gedanken der Rache erneut aktualisiert bzw. als nur zweitweise suspendiert vorgestellt. Nachdem Kriemhilt feststellt hat, dass ihr niemand mehr am Hofe Etzels widersteht, sich also alle zum Dienst an ihr bereit finden, erinnert sie sich an all das ihr angetane Leid.

Von Anbeginn der Beziehung mit Etzel wird Kriemhilt als machtbewusste Königin dargestellt, die sich gezielt die Dienste der Verwandten und Vasallen ihres Mannes sichert. Sie verfolgt mit ihrer Vorgehensweise einen Plan, dessen erster Punkt „Sicherung ausreichender Machtmittel“ nun als erledigt gelten darf und deswegen die Möglichkeit eröffnet, zu Punkt zwei „Umsetzung der Rache“ überzugehen. An dieser Stelle geraten deswegen die alten sozialen Systeme in den Blick der Königin und es vermischen sich in ihrer Reflexion dieser Systeme Racheabsichten mit Sehnsucht.

Neben das Motiv der Rache und der damit zusammenhängenden Überlegung, Hagen an den Hof Etzels zu bringen, stellt der Erzähler daher in 1390,2-4 die Sehnsucht Kriemhilt, ihren Bruder Giselher wiederzusehen:

[...]

*ir troumte, daz ir gienge vil dicke an der hant  
Gîselher, ir bruoder. si kusten zaller stunt  
vil ofte in senftem slâfe. sît wart ir arbeiten kunt.*

Das Verlangen und die damit ausgedrückte liebevolle Zuneigung zu dem jüngsten der drei Brüder<sup>460</sup> steht in einem starken Kontrast zu den finsternen Absichten der Königin.<sup>461</sup> Denn die Hoffnungen Kriemhilds werden durch die Andeutung der Mühsalen abgeschlossen, die für sie selbst prognostiziert werden.

In der Verflechtung der beiden Motivationen Rache und Sehnsucht, die für eine Einladung der Verwandten sprechen, gelingt es dem Erzähler, das Problem der sich diametral gegenüberliegenden Bezugspunkte von Sozialem und Asozialem auf eine Art und Weise zu fassen, die nach Müller »den Kausalerklärungen einer common-sense-Psychologie Hohn spricht.«<sup>462</sup> Kriemhilds Gedanken werden zum Schauplatz von Komplexität bestehend aus Wünschen, Erinnerungen, Sehnsucht und Racheplänen<sup>463</sup> und der Rezipient sieht, wie sich Bezüge auf alte soziale Systeme mit einer *triuwe* zu einem Toten überschneiden (Rache für Sivrit). Der Erzähler zeigt aber nicht nur jene Überlagerung an, sondern verweist darüber hinaus auf die Ausweglosigkeit der sich widersprechenden Motivationen und antwortete so: »Der aporetischen Überlegung, dass die Rache die Anwesenheit Hagens in Etzels Land voraussetzte [...] ein Traum vertrauter Nähe mit Giselher [...].« Rache und Sehnsucht werden hier gewissermaßen zu Chiffren von Asozialem und Sozialem deren Kollision unausweichlich ist.

Kriemhild wird in der Zeit nach der Ermordung Sivrits als *getriuwe* (vgl. 1139) Frau charakterisiert. Visualisiert wird die *triuwe*, wie oben bereits erwähnt, durch Kommunikationen und Handlungen, die sowohl innerhalb der Erzählung Indiz ihrer *triuwe* sind als auch für den Rezipienten. Diese zeigen die bereits analysierten Kausalitäten *getriuwe* durch Trauer und *getriuwe* durch Rachepläne an. Die Absichten Kriemhilds werden in den Strophen 1389 und 1390 aktualisiert und lassen im Sinne des eben formulierten

---

<sup>460</sup> Gentry schließt Gernot mit dem Verweis auf Kriemhilds Ausspruch: *Nâch den getriuwen jâmert dicke daz herze mîn.* (1397,1) in die liebevolle Zuneigung der Königin mit ein. »Kriemhild, too, realizes that the two younger Kings are guiltless (1085,2) and even after her settlement in Etzel's land and her planing of revenge, she continues to think of them as *getriuwe*. [...] Once again she separates Giselher and Gernot from those who have done her injury, Hagen and Gunther.« Vgl. Gentry, Francis G.: *Triuwe and vriunt in the Nibelungenlied*, 1975, S. 27.

<sup>461</sup> Kriemhilds Bindungen an den Hof der Burgunden sind ambivalent. Racheabsichten gegenüber Hagen und Liebe gegenüber Giselher verbinden sich auf das Engste in der oben zitierten Strophe 1393. Vgl. Müller, Jan-Dirk: *Motivationsstrukturen und personale Identität im Nibelungenlied*, 1987, S. 249f.

<sup>462</sup> Das Zitat ist in der Wortstellung leicht verändert. Vgl. Müller, Jan-Dirk: *Spielregeln für den Untergang*, 1998, S. 233.

<sup>463</sup> Vgl. ebd.

kausalen Zusammenhangs einen Erzählerkommentar vermuten, der die *triuwe* als Grund der Wirkung expliziert. Der Erzähler erfüllt diese Erwartung allerdings nicht.

*Ich waene, der ubel vâlant Kriemhilde daz geriet,  
daz si sich mit friuntschefte von Gunthere schiet,  
den si durch suone kuste in Burgonden land.  
dô begonde ir aber salwen von heizen trehen ir gewant. (1391)*

Ab diesem Zeitpunkt scheint es nicht mehr eine positiv konnotierte *triuwe* zu sein<sup>464</sup>, die das Handeln Kriemhilds motiviert, denn der Erzähler wähnt hinter den immer noch präsenten Vergeltungsabsichten derselben eine metaphysische Ursache<sup>465</sup> gefunden zu haben. Jetzt wird Kriemhilt durch den *ubel vâlant*<sup>466</sup> gereizt bzw. der Teufel steht zumindest in einem engen Zusammenhang mit der Motivation der Königin.

Der Grund für die vom Erzähler geäußerte Vermutung liegt sicherlich in der antizipierten Aufkündigung des freundschaftlichen Verhältnisses mit ihrem Bruder Gunther<sup>467</sup>, mit dem sie sich noch im Land der Burgunden gar durch einem Kuss<sup>468</sup> ausgesöhnt hat.<sup>469</sup>

---

<sup>464</sup> Edward R. Haymes beschreibt die Wandlung in der Beurteilung Kriemhilds treffend: »Her desire for revenge for Siegfried's murder is initially seen as triuwe to the hero's memory, but it soon develops into something else, a monstrous desire that will destroy her family and the social structure they had protectet.« Haymes, Edward R.: Nibelungentreue, 2003, S. 19. Kriemhilt ist solange über ihre *triuwe* zu Sivrit positiv konnotiert, wie sich diese nicht gegen ihre Familie richtet.

<sup>465</sup> Müller spricht von einer überpersonalen Macht. Vgl. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1998, S. 231.

<sup>466</sup> Kuhn hebt die besondere Bedeutung dieser Stelle hervor, indem er darauf hinweist, dass sowohl Gott als auch der Teufel im Nibelungenlied »meist nur unbedacht im Munde«geführt werden. Im Kontrast zu diesem Befund stehe aber die Nennung *vâlant* in Strophe 1394. Vgl. Kuhn, Hans: Der Teufel im Nibelungenlied, 1965, S. 280.

<sup>467</sup> In Fassung B steht in Strophe 1391,2 nicht *daz si sich mit friuntschefte von Gunthere schiet*, sondern *daz si sich mit friuntschefte von Giselhere schiet*. Bartsch sieht hier wohl einen Fehler und ändert dementsprechend. Von Giselher und dem Verlangen Kriemhilds nach ihrem jüngsten Bruder wird allerdings passend in Strophe 1390, 2ff. berichtet. *ir troumte, daz ir gienge vil dicke an der hant | Giselher, ir bruoder. si kusten zaller stunt | vil ofte in senftem slâfe. sît wart in arbeiten kunt*. Auch wenn dem Erzähler eine Verwechslung passiert sein sollte, wird hier bereits schon darauf angespielt, dass Kriemhilt die einzige unbelastete Bindung zu den Verwandten lösen muss, um an ihr Ziel zu gelangen. Vgl. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1998, S. 158 und zur Verwechslung vgl. S. 231.

<sup>468</sup> Zur Bedeutung des Sühnekusses: Vgl. Kuhn, Hans: Der Teufel im Nibelungenlied, 1965, S. 290.

<sup>469</sup> Prinzipiell beginnt Kriemhilt hier lediglich damit, ihr Wissen um die Identität der Mörder Sivrits in Handlung, d. h. in Rache, zu überführen. Das funktioniert auf diese Weise aber nicht im Nibelungenlied. Frauen können bzw. dürfen nicht wie die Männer Wissen in Handeln umsetzen. Wenn sie es dennoch tun, sind sie Teufelinnen. Vgl. Robles, Ingeborg: Subversives weibliches Wissen im „Nibelungenlied“, 2005, S. 373: »Aber das bedeutet nicht, dass es Frauen gelungen ist, an die Stelle der wissenden männlichen Helden zu treten. Wie Kriemhilds Rache deutlich macht, ist es ihr nicht möglich geworden, wie ein Mann zu wissen und

Darüber hinaus wird die neue Zuschreibung des Erzählers aber auch – wie schon erwähnt – durch die Ambivalenz der Bindungen legitimiert, die Kriemhilt mit den Burgunden unterhält. Auf der einen Seite stehen die Rachegedanken, die sie vor allem auf Hagen bezieht. Auf der anderen Seite aber hat sie Sehnsucht, nach denjenigen, die sie später kaltblütig ihrer Rache opfern wird.<sup>470</sup>

Fassung C entschärft an dieser Stelle bekanntermaßen die ambivalente Bindung zwischen Kriemhilt und den Burgunden,<sup>471</sup> indem hier zwar wie in Fassung B auch auf Hagen als Mörder Sivrits Bezug genommen (1419), aber Gunther nur oberflächlich durch *suone* erneut mit Kriemhilt in geschwisterlicher Eintracht verbunden wird (*min munt im giht der suone im wirt daz herce nimmer holt* (1124,4)). Der Erzähler weist zudem seine Rezipienten explizit auf die Hortgier als Grund der Versöhnung hin: *durch des hordes liebe was der rat getan* (1127,3) und stellt fest: *Ez enwart nie suone mit so vil træhenen me | mit valsche gefuget ir tet ir schade we* (1128,1f.). Wenn es etwas gibt, das in Fassung C aufgekündigt werden kann, dann eine *suone*, die seitens Kriemhilt nicht von Herzen kommt und seitens Gunthers nur mit *valsche* vorgenommen wird.<sup>472</sup> In C gelingt es, die Bildung von Ambiguität in der Beurteilung Kriemhilts zumindest abzuschwächen, indem die Systematizität des sozialen Systems Gunther/Kriemhilt geleugnet wird. Das, was in Fassung B mit der *triuwe* zu einem Toten direkt kollidiert, ist hier als Widerpart auf ein Minimum reduziert.

Der Aufkündigung der *suone* gegenüber ihrem ältesten Bruder in Fassung B (1394) wird darüberhinaus die chronische Form der Trauer Kriemhilts (*mit jamer zallen stunden*

---

zu handeln. Sie handelt wie eine ‚Teufelin‘, d. h. rein destruktiv. Das lange Warten, das die Folge der Ohnmächtigkeit weiblichen Wissens ist, radikalisiert die Umsetzung in die Tat, so dass der eine Tod mit der Vernichtung eines ganzen Volkes beantwortet wird.«

<sup>470</sup> Vgl. Müller, Jan-Dirk: Motivationsstrukturen und personale Identität im Nibelungenlied, 1987, S. 250. »Die Motive der Rache und der Sehnsucht verschlingen sich in den folgenden Strophen. Dass das eine dem anderen kaltblütig aufgeopfert wird, ist so ungeheuerlich, dass der Epiker es nur mit dem Rat des übel vâlant (1394,1) erklären kann.« Hans Kuhn legt das Gewicht in seiner Argumentation über die Ungeheuerlichkeit der Handlungsweise Kriemhilts auf die Heiligkeit der *suone* und deren bindenden Charakter. Vgl. Kuhn, Hans: Der Teufel im Nibelungenlied, 1965, S. 290. Walter Haug versteht den Vers: *daz si sich mit friuntscheffe von Gunthere schiet* (1394,2) anders. Für ihn besteht die unerhörte Verhaltensweise Kriemhilts darin, »dass sie seinerzeit schon die Versöhnung strategisch auf ihren Racheplan hin angelegt hat«. Vgl. Haug, Walter: Montage und Individualität im Nibelungenlied, 1987, S. 280. Der Erzähler berichtet uns demnach nicht von einer gegenwärtigen Einflüsterung des Teufels am Hof Etzels, sondern von einer vergangenen. Außer dem Hinweis, dass Kriemhilt im Zwiegespräch mit Rüdiger und dem anschließenden uneindeutigen Eid bereits an die Rache für den Mord an ihrem ersten Mann denkt, kann Haug für diese Deutung allerdings keine weiteren Textbelege angeben.

<sup>471</sup> Vgl. aber den Abschnitt zur chronischen und unsichtbaren Form der Trauer Kriemhilts und der Lokalisierung dieser Trauer im *hercen* Kriemhilts.

<sup>472</sup> Vgl. Kuhn, Hans: Der Teufel im Nibelungenlied, 1965, S. 297. Über die oben angemerkten Unterschiede zwischen den Fassungen B und C merkt Kuhn an, dass in C zudem der Sühnekuss fehle.

(1421,3)) entgegengesetzt und die Ambivalenzen in der Bindung Kriemhilds gegenüber den Burgunden aus Fassung B werden weiter im Wunschraum der Königin annähernd gänzlich harmonisiert (1420). In Fassung C ist das Geschehen daher nicht dermaßen ungeheuerlich wie in B, was ein Ausbleiben des *ubel vâlant* zu explizieren vermag.<sup>473</sup>

Neben der Rache wird in Fassung B zum wiederholten Male die Trauer Kriemhilds dargestellt. Sie vergießt Tränen, sodass ihr Kleid davon fleckig wird. Auch hier resultiert die Trauer wieder aus bekanntem Anlass, wird aber nun durch einen weiteren Grund ergänzt:

*Ez lag ir an dem herzen spâte und vruo,  
wi man si âne schulde braehte dar zuo,  
daz si müese minnen einen heidenischen man.  
di nôt, di het ir Hagene unt Gunther getân. (1392)*

In der Wahrnehmung Kriemhilds wurde sie durch Hagen und Gunther, also durch die Ermordung ihres Mannes Sigvrit, ohne ihr Zutun dazu genötigt, einen Heiden zu lieben. Die Verknüpfung der vorausgegangenen Umstände durch Kriemhilt ist nicht konsistent. Sie deutet die Untat ihres Bruders und Hagens als zwingende Ursache für die spätere Ehe mit Etzel. Tatsächlich wird sie durch einen Teil ihrer Verwandten dazu gedrängt, die Werbung des mächtigen Hunnenkönigs anzunehmen. Gerade Gunther und insbesondere Hagen gehören aber nicht zu denen, die in Beratungsgesprächen Druck auf Kriemhilt ausgeübt haben. Hagen rät energisch von einer Verbindung zwischen Kriemhilt und Etzel ab und versucht, alles in seiner Macht Stehende zu tun, um eine solche zu verhindern. Gunther befördert zwar die durch Rüdiger vorgetragene Werbung, betont aber gleichzeitig auch, nichts gegen den Willen seiner Schwester erzwingen zu wollen (1197).

Kriemhilt hätte demnach weiterhin als Witwe am Hof der Burgunden leben können, ohne auf die Werbung des Hunnen einzugehen. In dem, was der Königin als Frau des Heiden<sup>474</sup> *spâte und vruo an dem herzen lag*, kann daher die Intention identifiziert werden, die eigene Situation entweder durch Selbsttäuschung oder bewusst als Folge eines Zwanges

---

<sup>473</sup> So auch Müller, Jan-Dirk: Motivationsstrukturen und personale Identität im Nibelungenlied, 1987, S. 251.

<sup>474</sup> Das Heidentum Etzels stellt nur kurz bei der Werbung ein Problem dar. Rüdiger gelingt es aber rasch, die Bedenken Kriemhilds zu zerstreuen, indem er darauf hinweist, dass Etzel möglicherweise um ihretwillen konvertieren könne. Die Betonung des Heidentums Etzels wirkt in Strophe 1392 erratisch. Vgl. dazu Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1998, S. 232.

darzustellen. Die neuen Ehren und die Machtfülle, die gar ihre vorherigen übertreffen, vermögen es nicht, Kriemhilt davon abzuhalten, ihre Lage als misslich einzuschätzen. Es ist fraglich, ob die Königin hier ihre Racheabsicht zusätzlich legitimieren möchte, indem sie sich als zu einer Ehe mit einem *heidenischen man* genötigt präsentiert. Oder ist ihr Gedankengang einfach darauf zurückzuführen, dass allein aus dem Tod Sivrits eine Suppression resultiert, die darin besteht, Etzel heiraten zu müssen, weil der Witwenstand als Zustand überwunden werden muss? Eine solche Notwendigkeit lässt sich allerdings weder innerhalb der Erzählung argumentieren noch wird sie auf Erzählebene diskutiert. Am ehesten entwickelt sich für Kriemhilt selbst ein Zwang zur erneuten Heirat eines Mannes, der ihr Machtmöglichkeiten erschließt, also aus ihrer Intention heraus, sich rächen zu wollen. Man kann dann folgenden Zusammenhang formulieren: Möglichkeit der Rache nur durch die Heirat Etzels und Notwendigkeit der Rache nur durch die Ermordung Sivrits.<sup>475</sup>

### Neue soziale Systeme

Kriemhilt jedenfalls vermag es, ihre Absichten am Hofe Etzels über die Jahre hinweg zu verbergen, sodass niemand davon erfährt. Als sie den Entschluss gefasst hat, die Burgunden ins Land der Hunnen zu bringen, erreicht sie bei ihrem Ehemann eine Einladung derselben. Berechnend äußert sie Zweifel darüber, ob ihr Mann ihren Verwandten und deren Vasallen tatsächlich *inneclichen holt* (1398,4) sei.

Etzel ist in treuer Haltung (*Dô sprach der künic rîche, getriuwe was sîn muot* 1399,1) sogleich bereit, den Gegenbeweis anzutreten. Wenn die Folgen der Einladung antizipiert werden, so lässt sich auch hier eine fehlende Reziprozität im Gewähren von *triuwe* feststellen. Kriemhilt setzt diejenige ihres Mannes ihr gegenüber kalkuliert ein, bzw. sie instrumentalisiert dessen Verpflichtung zur *triuwe* gegenüber ihren Verwandten, um ihre Ziele zu erreichen.

---

<sup>475</sup> Vgl. grundsätzlich zu den komplexen Gedankenstrukturen Kriemhilt in den eben besprochenen Strophen Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1998, S. 233. »Den Kausalerklärungen einer common-sense-Psychologie spricht dieses Erzählen Hohn. Komplexität entsteht über Brüche hinweg, indem Erinnerung, Wunsch, Traum, Sehnsucht, Überlegung einander ablösen und substituieren und aus der Abfolge sich die Konturen des Racheplans abzuzeichnen beginnen. [...] Die ‚Antworten‘ folgen gerade nicht den Regeln narrativer Verknüpfung oder schlüssiger Argumentation, aber in ihrer a-logischen Folge entsteht das Bild einer Königin, die dabei ist, alles ihrem Rachewunsch aufzuopfern.«

Kurz bevor Kriemhilt Etzel darum bittet, die Burgunden einzuladen, ermöglicht der Erzähler seinen Rezipienten einen Blick in den intimen Raum des königlichen Schlafzimmers.

*Dô si eines nahtes bî dem künige lac,  
(mit armen umbevungen het er si, als er pflac  
die edeln vrouwen triuten: si was im als sîn lîp),  
dô gedâhte ir finde daz vil hêrlîche wîp. (1400)*

Wenn der Erzähler auch nichts von einem *minne*-Zwang (Sivrit in Strophe 324,3) berichtet, der sich von Kriemhilt ausgehend auf Etzel auswirkt, so gewinnt man dennoch den Eindruck, dass jetzt, da es zur Angewohnheit geworden scheint, dass Etzel seine Geliebte *mit armen umbevungen* hält und sie ihm wert ist, wie sein eigenes Leben, der Zeitpunkt für Kriemhilt gekommen ist, ihr Anliegen zu äußern und ihre Rachepläne voranzutreiben. Implizit wird damit dem Rezipienten vermittelt, dass Kriemhilt bei Etzel an das sich selbst gesteckte Ziel kommt, weil er unter dem Einfluss ihrer *minne* steht.<sup>476</sup> Etzel wird zu einem willfährigen Ehemann, der sich instrumentalisieren lässt.<sup>477</sup> Hier wird eine Form der *minne* angesprochen, die zumindest derjenigen Sivrits gegenüber Kriemhilt ähnelt. Der Liebende wird auf eine bestimmte Rollen festgelegt und eine reziprok orientierte *triuwe* daher nicht gebraucht.

Im Unterschied zu dem *minne*-Verhältnis zwischen Sivrit und Kriemhilt – in dem die handelnden Subjekte die Könige der Burgunden sind, da sie die gegenseitige Fixierung der Liebenden entdecken und für sich nutzen – tritt Kriemhilt in der Beziehung zu Etzel aus dieser subalternen Position heraus und wird zu einem selbstbewusst handelnden Subjekt.

---

<sup>476</sup> Bernhard Öhlinger sieht Kriemhilt als eine ihre *minne* bewusst einsetzende Ehefrau: »Um den Tod Siegfrieds zu rächen, setzt Kriemhilt ihre Minne ein, wenn diese dabei auch auf ihre physische Form beschränkt bleibt und damit in größere Nähe zur unminne als zur Minne rückt.« Und mit Verweis auf: Boehringer, Michael: *Sex and Politics?*, 1992, S. 158-162 feststellt: »Etzels Macht wird sukzessive durch seine Hörigkeit zu Kriemhild unterminiert.«

<sup>477</sup> Sowohl bei der hinterlistigen Einladung, die Kriemhilt inszeniert, als auch in den folgenden Geschehnissen bleibt die Königin dennoch stets in einer subalternen Position gegenüber ihrem Ehemann. Zwar erreicht Kriemhilt neue Macht allerdings nur in ihrer Funktion als Ehefrau. Wenn sie eigenständig und gegen den Willen Etzels handeln möchte, bleibt ihr nur ein Vorgehen, das die eigentliche Intention verschleiern. Vgl. Bennewitz, Ingrid: *Das Nibelungenlied - ein „Puech von Chrimhilt“?*, 1995, S. 42. Trotzdem vermag es Kriemhilt, ihren Mann aus dieser Position heraus zu manipulieren. Vgl. McConnell, Winder: *Marriage in the Nibelungenlied and Kudrun*, 1983, S. 308.

Im Aktantenmodell füllt Kriemhilt daher ab dem immer größer werdenden Zugriff auf die Macht Etzels nicht mehr länger nur die Position des Subjekts aus, sondern wird auch zum Empfänger der eigenen Aktionen in Bezug auf das Ziel bzw. das Objekt, Rache für den Tod Sivrits.<sup>478</sup>

Auch grundsätzlich berichtet der Erzähler nichts von einer Anlage der Beziehung, die auf Gegenseitigkeit schließen lässt. Das Ungleichgewicht wird noch intensiver herausgearbeitet, indem Etzel seiner Frau durch die Präsentation seiner guten Absichten gegenüber ihrer Verwandtschaft seinen *getriuwen muot* zusichert:

*ich bringe iuch des wol innen, swâ liep und guot  
den recken widerfüere, des müese ich freude hân,  
wande ich von wîbes minne nie bezzer friunde gewan. (1399,2-4)*

Die Königin setzt damit nicht nur die in dem sozialen System ‚Ehe‘ durch Etzel unilateral geleistete *triuwe* ein, sondern auch die freundschaftlichen Verhältnisse, die ihren Mann mit den Burgunden verbinden. Dies alles funktioniert freilich nur, weil Kriemhilt es vermag, ihre eigentlichen Intentionen zu verheimlichen: *den argen willen niemen an der kuneginne ervant (1396,4).*<sup>479</sup>

Nachdem Etzel erklärt hat, die Burgunden willkommen heißen zu wollen, sollen nach Kriemhilt's Vorstellung Boten ausgewählt werden, um die Einladung zu überbringen. Diesen Wunsch kombiniert sie kalkuliert mit der Ermöglichung einer Situation, in der ihr Mann zeigen kann, ob er der *triuwe* entsprechend handeln möchte:

*Si sprach: „welt ir mir triuwe leisten, herre mîn,  
sô sult ir boten senden ze Wormez über Rîn. (1402,1-2)*

---

<sup>478</sup> Vgl. Boehringer, Michael: *Sex and Politics?*, 1992, S. 159. »At the same time she moves closer and closer to the centre of action - Etzel's power becomes her attribute. The actor „Kriemhilt“ now encompasses both the subject-actant and the receiver-actant.«

<sup>479</sup> Müller weist auf eine weitere Intention hin, die Kriemhilt mit ihrer Einladung verfolgt: Weil sie noch nie von ihren Verwandten und Freunden Besuch bekommen habe, so könnten die Hunnen denken, dass sie ohne solche sei. »Obwohl sie über Etzels Machtmittel verfügt, bleibt ihre Identität über den angestammten Personenverband vermittelt. Vor ihm soll ihre neue *êre* bekannt gemacht werden (1419,1). Durch ihn ist sie, was sie ist; und sie stellt das, was sie ist, nicht selbst dar, sondern zeigt es durch die andern, zu denen sie gehört. Insoweit ist der Wunsch legitim: dass er bloßer Vorwand ist, ist etwas anderes.« Vgl. Müller, Jan-Dirk: *Motivationsstrukturen und personale Identität im Nibelungenlied*, 1987, S. 252.

Bevor sich die Boten aufmachen können, lässt sie Kriemhilt zu einer geheimen Unterredung in ihre Kemenate kommen. Dort gibt sie den beiden Spielmännern Swemmel und Wärbel Instruktionen. Die Boten sollen, wenn sie die Einladung vorbringen, keinesfalls davon sprechen, dass sie immer noch trauert: *den sult ir niht verjehen,/ daz ir noch nie gesaehet betriebet mînen muot* (1412,2-3).<sup>480</sup> Denn ihre Trauer könnte – so ahnt sie es – die Verwandten warnen bzw. davon unterrichten, dass sie sich in ihren Absichten und Handlungen noch immer von Sivrit reizen lässt.<sup>481</sup>

Nach erfolgreicher Einladung machen sich die drei Könige mit ihren Vasallen auf den Weg ins Land der Hunnen und kommen dort kurz vor der Sonnenwende an. Etzel und Kriemhilt befinden sich in Hochstimmung, als sie das Eintreffen der Recken mit eigenen Augen sehen. Während bei dem König reine Freude über die Ankunft der Burgunden herrscht, ist diejenige der Königin geteilt. Denn einerseits freut sie sich, einen Teil der Verwandten wiederzusehen, andererseits aber sagt sie: *swer nemen welle golt,/ der gedenke mîner leide, und wil im immer wesen holt* (1714,3-4).

Dieser wechselnden Gefühlslage zum Trotz, steht fest, dass Kriemhilt ein weiteres wesentliches Etappenziel erreicht hat, weil die Burgunden sich in ihrer direkten Einflussphäre befinden, wodurch die lang geplante Vergeltung nun tatsächlich realisierbar erscheint. Unter den Burgunden befinden sich sowohl diejenigen, die der Grund für ihre Sehnsucht waren (Giselher) als auch diejenigen, mit denen sie ausschließlich Gedanken der Rache verband und verbindet (Hagen).

Das mit Etzel neu entstandene System ist für Kriemhilt nur eine Möglichkeit, sich für die kurz bevorstehende Vergeltung zu ermächtigen. Äquivalent dazu ist in diesem System die *triuwe* nur Mittel, um dieses Ziel zu erreichen. Zunächst wird sie von Kriemhilt zu einer Etablierung eines Netzes sozialer Systeme genutzt, das im Falle des Konfliktes aktiviert werden kann.<sup>482</sup> Dann wird durch sie die erfolgreiche Einladung der Burgunden erzielt und

---

<sup>480</sup> Die Differenz zwischen einem Außen und Innen durch *dissimulatio* ist bei Kriemhilt nicht wie im Minnesang positiv konnotiert (dort bedeutet *dissimulatio* »zivilisatorische Leistung, die die Ausdifferenzierung einer von den ‚anderen‘ abgewandten Sphäre erlaubt und Stimulus einer paradoxen Kunstpraxis ist [...].«), sondern negativ, d. h. im Sinne von Betrug. Vgl. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1997, S. 215f.

<sup>481</sup> Harald Weydt beschreibt den Auftrag der Königin an die Boten, ihre immer noch anhaltende Trauer zu verbergen, als gezieltes Vorgehen im sich anbahnenden Fernduell zwischen Kriemhilt und Hagen. Kriemhilt ergreift die Initiative und manipuliert ihre Gegner bereits vom Hof Etzels aus. Vgl. Weydt, Harald: Falken und Tauben im Nibelungenlied, 2007, S. 224.

<sup>482</sup> Durch das Entstehen des sozialen Systems mit Etzel, kommen zugleich auch weitere Systeme mit den Verwandten und Gefolgsleuten desselben zustande, die für die Ziele Kriemhilts eingesetzt werden können.

nach der Eskalation der Situation eine Kettenreaktion am Hof Etzels in Gang gesetzt, in deren Verlauf die durch *triuwe* verknüpften Systeme sukzessive aktiviert werden.

Jahre, bevor die Kämpfe im Saal zwischen den Personenverbänden der Burgunden und Hunnen beginnen und diese sich nahezu vollständig ausrotten, deutet Hagen die Handlungen und Kommunikationen Kriemhilds hellstichtig und nimmt insofern das Ende der Erzählung vorweg. Auch Dietrich von Bern erkennt die Gefahr, die von den Absichten der Königin ausgeht und warnt die Burgunden. In den Deutungen von Hagen und insbesondere in der von Dietrich wird die vom Erzähler erahnte Substitution des Motivs Kriemhilds verstärkt. Ehe es Kriemhild gelingt, die Eskalation zu erwirken und die *triuwe* der vernetzten Systeme zu aktivieren, wird sie bereits einer Deutung und Beurteilung unterzogen, an der bis zum Ende der Erzählung kaum mehr Modifikationen vorgenommen werden.

#### **VI.2.3.d Gegner durch Deutung und Beurteilung – Hagen und Dietrich**

Als Rüdiger die Werbung seines Herrn am Hof der drei Könige vorbringt, zeigt sich nur Hagen abwehrend und äußert gegenüber seinem Dienstherrn Gunther: [...] „*lât di rede stân./ het ir Etzeln künde, als ich sîn künde hân,/ sol si in danne minnen, als ich auch hoere jehen,/ sô ist iu aller êrste von schulden sorgen geschehen* (1202). Auch nachdem Gernot und Giselher ihre Absicht kundgetan haben, die Werbung Etzels um ihrer Schwester willen zu unterstützen, ändert Hagen seine skeptische und offen warnende Haltung nicht. Aus den konträren Meinungen resultiert eine regelrechte Diskussion, in der Hagen in seiner bedrohlichen Vermutung konkret wird: *sol si nemen Etzel, gelebt si an di stund,/ si getuot uns noch vil leide, swi siz getragt an* (1207,2f). Den Grund für seine Warnung erläutert der Mörder Sivrits mit dem Verweis auf die neuen Machtmöglichkeiten, die sich für Kriemhild als Hunnenkönigin eröffnen würden: *jâ wirt ir dienende vil manic waetlicher man* (1207,4). Auf irgendeine Art und Weise werde Kriemhild – so Hagen – ‚wenn diese erst die Krone Helches trage, den Burgunden großes Leid antun.

Nur Hagen erkennt die potentielle Gefahr, die von einer Verbindung zwischen Etzel und Kriemhild ausgeht. Weil er die Ernsthaftigkeit der Rachepläne Kriemhilds verstanden hat, versucht er, ihr alle Möglichkeiten zu nehmen, mit denen sie ihre Absichten verwirklichen könnte. Zunächst ist es der Hort, nun aber die imaginierte Machtfülle als Königin der Hunnen. Die drei Brüder allerdings schenken ihrem treuen Gefolgsmann

keinen Glauben und verkennen ihre Schwester vollkommen. Hagen deutet an, dass Kriemhilt die neuen sozialen Systeme zum Nachteil der Burgunden nutzen werde, um ihre *triuwe* gegenüber Sivrit weiter zu rehabilitieren. Die Könige aber wännen eine Möglichkeit gefunden zu haben, ihre Schwester für das ihr angetane Unrecht zu entschädigen, weshalb sie beschließen, die Werbung zu unterstützen bzw. Kriemhilt allein die Entscheidung in dieser Sache zu überlassen (vgl. 1211).

Nach tatsächlicher Hochzeit und sieben Jahren, in denen es keine Interferenzen zwischen den beiden Personenverbänden gibt, wird die durch Kriemhilt inszenierte Einladung an den Hof der Burgunden überbracht. Weil keiner die Gefahr erkennt, die von der Einladung ausgeht, stimmen die Gefolgsmänner Gunthers einhellig für die Reise ins Land der Hunnen. Nur Hagen erkennt den Ernst der Lage und versucht, dies seinem Herrn in einem geheimen Gespräch deutlich zu machen:

[...]

*âne Hagen eine. dem was ez grimme leit.*

*er sprach zem künige tougen: „ir habt iu selben widerseit.*

*Nu ist iu doch gewizzen, waz wir haben getân.*

*wir mügen immer sorge zuo Kriemhilde hân,*

*wand ich sluoc ze tôde ir man mit mîner hant.*

*wie getorste wir rîten in daz Etzeln lant?“ (1455,3-1456)*

Für Hagen kommt das Vorhaben seines Herrn einer Kriegserklärung gegen sich selbst gleich.<sup>483</sup> Um die Leichtgläubigkeit seiner eigenen Gedanken nachvollziehen zu können, müsse er (Gunther) sich schließlich nur daran erinnern, was er (Hagen) im Einvernehmen mit ihm (Guther) getan habe. Doch während Hagen die Folgen der vergangenen Taten fürchtet, ist Gunther davon überzeugt, dass seine Schwester ihren Zorn vergessen und die Untaten vergessen seien:

---

<sup>483</sup> Vgl. zu den grundsätzlich unterschiedlichen Bewertungen der Einladung Etzels von Guther, Gernot und Gislher auf der einen und Hagen auf der anderen Seite: Boklund-Schlagbauer, Ragnhild: Vergleichende Studien zu Erzählstrukturen im Nibelungenlied und in nordischen Fassungen des Nibelungenstoffes, 1996, S. 78.

*Dô sprach der kunec rîche: „mîn swester lie den zorn  
mit kusse minneclîche. Si hât ûf uns verkorn,  
daz wir ir ie getâten, ê si von hinnen reit,  
ez ensî et Hagen danne iu einem widerseit.“ (1457)*

Er selbst müsse daher nichts von der Königin der Hunnen befürchten, da eine offizielle Aussöhnung durch einen Kuss stattgefunden habe. Gunther distanziert sich in der Diskussion von Hagen, indem er seine Beziehung zu Kriemhilt unter die Vergebung, d. h. unter die im Rahmen der Verwandtschaft bereinigten sozialen Systeme subsumiert. Wenn Kriemhilt einem Menschen aus dem Personenverband der Burgunden feindlich gesinnt sein sollte, dann ausschließlich Hagen gegenüber.<sup>484</sup> Auch in der Handlung am Hof Etzels wird deutlich, dass sich die Racheabsicht Kriemhilt tatsächlich nur auf den Mörder Sivrits bezieht. Gunther reflektiert hier aber nicht, dass, wenn einem Mitglied des durch *triuwe* vernetzten Verbandes feindselig begegnet werde, sich diese Haltung auf alle Mitglieder desselben übertragen muss, da es nicht gelingt, eines zu separieren. Später macht Kriemhilt den drei Brüdern das Angebot, ihr zuerst Hagen auszuliefern und sie dann möglicherweise zu verschonen. Das aber wird von diesen mit dem Verweis auf den Bruch der *triuwe* sogleich zurückgewiesen (2101-2103).

Parallel zu der Figur Hagens als Deuter wird Dietrich von Bern am Hof Etzels eingeführt. Er allein weiß die akute Trauer Kriemhilt korrekt zu interpretieren, bzw. er weiß, dass die Trauer der Königin eine Gefahr für die Gäste bedeutet. So spricht Dietrich von Bern die angekommenen Burgunden an:

*„Sît willekomen, ir herren, Gunther und Gîselher,  
Gêrnôt unde Hagene, sam sî her Volkêr  
unt Dancwart der vil snelle. ist iu daz niht bekant,  
Kriemhilt noch sêre weinet den helt von Nibelungelant?“ (1721)*

Dietrich hat offensichtlich Kenntnis davon, dass Kriemhilt trauert und ihm ist darüber hinaus auch bewusst, dass der Grund dafür der Tod ihres ehemaligen Mannes ist.<sup>485</sup> Diese

---

<sup>484</sup> So auch: Boklund-Schlagbauer, Ragnhild: Vergleichende Studien zu Erzählstrukturen im Nibelungenlied und in nordischen Fassungen des Nibelungenstoffes, 1996, S. 78.

<sup>485</sup> Vgl. dazu auch Schröder, Werner: Nibelungenlied-Studien, 1968, S. 117f.

Nachricht muss die Burgunden beunruhigen, da sie nun wissen, dass aus der trauernden und auf Rache sinnenden, aber gleichzeitig auch aller Machtmittel beraubten und deswegen harmlosen Kriemhilt eine starke Königin geworden ist, die ihre Ziele nicht aufgegeben hat. Diese solle nun aber – so Hagen – ihren tatsächlichen Ehemann Etzel lieben und sich nicht weiter mit dem schon lang Erschlagenen beschäftigen (1722).

Im Zuge der folgenden Begrüßung bei Hof versucht Kriemhilt, den Gästen unter einem Vorwand die Waffen abzunehmen, was nicht gelingt, da die Helden aus dem Land der Burgunden durch Dietrich von Bern gewarnt werden. Darüber wird Kriemhilt zornig und bedroht den ‚Verräter‘ mit dem Tod. Daraufhin gibt sich Dietrich als derjenige zu erkennen und tadelt die Königin mit scharfen Worten:

*Des antwurte ir mit zorne der fürste Dieterîch:*

*„ich bin iz, der hât gewarnet di edeln kungege rîch*

*und Hagen den küenen, den Burgonden man.*

*nu zuo, vâlandinne, dune solt michs niht geniezen lân.“* (1745)

Der Modus, in dem der Held aus Bern mit der Frau seines Schutzherrn redet, ist ungewöhnlich und sprengt die höfischen Konventionen.<sup>486</sup> Dietrich bekennt sich nicht nur dazu, die Brüder Kriemhilt gewarnt zu haben und – für die Königin noch schlimmer – auch *Hagen den küenen*, sondern er bewertet daneben auch die Absichten Kriemhilt und nennt sie *vâlandinne*.<sup>487</sup>

---

<sup>486</sup> Jan-Dirk Müller aber warnt vor einer interpolierender Interpretation der Zuschreibung durch Dietrich: »Wenn wenig später Dietrich sie *vâlandinne* (1748,4) nennt, dann ist das anstößig nur für ein neuzeitliches, an psychologischer Wahrscheinlichkeit ausgerichtetes Denken: Mit dem Wissen des Epikers ausgestattet, spricht Dietrich nur aus, was der Fall ist: die radikale Zerstörung der geltenden Ordnung.« Vgl. Müller, Jan-Dirk: *Motivationsstrukturen und personale Identität im Nibelungenlied*, 1987, S. 250f.

Dietrichs Beurteilung der Königin ist als Signal für eine grundsätzliche Umbewertung von Kriemhilt und Hagen im zweiten Teil des Liedes zu deuten. Darauf weist auch Katharina Freche hin: »Hagen ist der tröst der Nibelunge (1726,4a) und Kriemhilt die *vâlandinne* (1748,4a).« Vgl. Freche, Katharina: *Von zweier vrouwen bâgen wart vil manic helt verlorn*, 1999, S. 210.

<sup>487</sup> Im Aufeinandertreffen der Friedens- (Tauben) und der Kriegspartei (Falken) erkennt Weydt in der Anrede *vâlandinne* noch die Stärke der Friedenspartei, der übrigens auch Etzel mit seinen deeskalierenden Aktionen und Rüdiger angehören. Vgl. Weydt, Harald: *Falken und Tauben im Nibelungenlied*, 2007, S. 232,234,238. Sowohl Kriemhild als auch Hagen werden von Weydt in die Partei der Falken eingeordnet und »beginnen eine Kooperation, wie sie nur auf einem tiefen, gegenseitigen Verständnis basieren kann; bei dieser Interaktion, bei der Hagen und Kriemhild weitgehend alleine gegen alle anderen stehen, verfolgen beide ein gemeinsames Ziel: den irreversiblen Ausbruch des Konfliktes.« Vgl. ebd. S. 231. Auch Walter Haug erkennt ein stilles Einvernehmen zwischen Kriemhilt und Hagen. Seiner Ansicht nach befinden sich beide abseits der

Wenn der Erzähler die Königin zuvor noch als das Medium des Teufels bezeichnet hat, so wird diese Beurteilung hier noch verstärkt. Nunmehr ist Kriemhilt selbst die böse Macht und nicht mehr nur Objekt teuflischer Einflüsterung.<sup>488</sup> Die Beurteilungen durch Dietrich werden nicht kommentiert und können somit in die bereits postulierte Tendenz eingeordnet werden, die konträr zu der ehemals positiven Bewertung Kriemhilt's verläuft.<sup>489</sup> Diejenige, die vormals durch *triuwe* zu Rache und Trauer motiviert wurde, hat sich in eine Teufelin verwandelt.

In dieser vom Erzähler und in der Figurenrede Dietrichs als teuflisch charakterisierten Intention setzt die Königin zunächst die Beziehung zu ihrem Mann Etzel ein, um eine Einladung der Burgunden zu erreichen. Als sich diese nun am Hof befinden, aktiviert sie die verschiedenen Verhältnisse, die in der Zeit ab der Brautwerbung entstanden sind. Was sie jeweils stimuliert, ist die Dienst- oder Verwandtschaftstreue ihr bzw. ihrem Mann gegenüber. Am deutlichsten wird dies in der Einforderung der *triuwe* des Markgrafen Rüdigers. Zunächst aber wendet sich die Königin noch nicht an die Gefolgsleute aus Bechelaren, sondern an diejenigen, die sie in ihrem direkten Umfeld am Hofe vorfindet. Von jenem Zentrum aus werden dann sukzessive alle soziale Systeme für die Zwecke der Königin aktiviert, so dass sich schließlich sogar der helllichtige Dietrich nicht entziehen kann, sondern in die Auseinandersetzung eingreifen muss.

---

höfischen Position (Hagen jenseits und Kriemhilt diesseits) und können sich - da die Konsequenzen dieselben seien - verstehen. Vgl. Haug, Walter: *Montage und Individualität im Nibelungenlied*, 1987, S. 289.

Fassung C weicht an dieser Stelle im Übrigen nicht ab bzw. hier wird Kriemhilt »*vahendinne*« (1789,4) genannt.<sup>488</sup> Vgl. Kuhn, Hans: *Der Teufel im Nibelungenlied*, 1965, S. 291.

<sup>489</sup> Nach Jan-Dirk Müller werde Kriemhilt's Verrat aus *triuwe* zu Sivrit vom Epiker, von Dietrich von Bern und von Hagen verbindlich dem Satan (*vâlant*) zugeschrieben. Vgl. Müller, Jan-Dirk: *Die Klage - Die Irritation durch das Epos*, 2003, S. 175. Wie gezeigt wurde, sind es aber nicht nur die Einflüsterungen des Satans, die Kriemhilt beeinflussen, sondern sie wird selbst zur teuflischen Macht stilisiert d.h. sie wird vom Objekt des Teufels zur Teufelin selbst. Zur Wandlung Kriemhilt's (zur *vâlandinne*) bemerkt Alexandra Sterling-Hellenbrand: »The term *vâlandinne* represents a more specifically female-gendered term than *tiuvel*, indicating that Kriemhild has actually become transformed into a demonic figure in her progress away from the center of courtly society and ideology; she becomes not simply the devils bride, but a devil herself in feminine form.« Vgl. Sterling-Hellenbrand, Alexandra: „Hell hath no fury...“ *Triuwe* and *vâlandinne* in the Nibelungenlied, 2003, S. 69.

Die Tendenz einer negativen Beurteilung Kriemhilt's im zweiten Teil des Epos wird zusätzlich durch den Kommentar Volkers bestätigt: *Nu schouwet, vriunt Hagene, wâ si dort her gât, | diu uns âne triuwe inz lant geladet hât.* (1773,1f.) Kriemhilt wird hier zumindest mit einer Bewertung versehen, die sie zwar nicht direkt als *ungetriuwe* auszeichnet, aber nunmehr ist sie *âne triuwe*. Vgl. Haymes, Edward R.: *Nibelungentreue*, 2003, S. 19. Für Haymes gründe sich der Wandel in der Beurteilung Kriemhilt's in der Veränderung des heroischen und ethischen Focus der Erzählung, der von Sivrit auf Hagen verschoben werde. »Hagen and Gunther are guilty of untriuwe in the murder of Siegfried and, although it is an expression of triuwe toward her husband, Kriemhild's cataclysmic revenge has become untriuwe because the heroic and ethical focus of the poem has shifted from Siegfried to Hagen.« Vgl. ebd. S. 19.

## Resümee (*Nibelungenlied*)

*Si sprach: „sô habt ir übele geltes mich gewert.*

*sô wil ich doch behalten daz Sîfrides swert<sup>490</sup>.*

*daz truoc mîn holder vriedel, dô man in jungest sach,*

*an dem mir herzeleide von iuwern schulden geschach.“ (2369)*

Bis zum Ende der Erzählung bleibt der *holde vriedel*<sup>491</sup> für Kriemhilt als etwas präsent, das ganz ähnlich wie das psychische System bei Luhmann funktionalisiert wird. Es geht dabei um die Funktion, die ein psychisches System als Teil eines sozialen Systems, bestehend aus mindestens zwei psychischen Systemen, übernimmt. Das, was als Gedächtnisinhalt von Sivrit für Kriemhilt präsent bleibt, beeinflusst dieselbe in ihren Kommunikationen und Handlungen permanent und weist insofern eine der typischen Funktionen auf. Das Verhältnis zwischen dem toten Sivrit und der Witwe bzw. der späteren Ehefrau Etzels kann trotzdem nicht als soziales System definiert werden, da ein essentielles Merkmal derselben nicht mehr existiert. Wohl beeinflusst der vorgestellte Sivrit Kriemhilt noch nach dessen Tod, aber die Wirkung kann zwangsläufig nur unilateral von Sivrit auf Kriemhilt ausgehen und damit nicht wechselseitig sein. Die für den Bestand eines sozialen Systems notwendige Aufrechterhaltung von Reziprozität ist damit unmöglich und lässt eine Definition dessen, was zwischen den beiden vorgeht, als soziales System nicht zu. Anders ausgedrückt, konserviert Kriemhilt für sich den Gegenstand ihrer Intentionen und vermag sich noch am Ende der Erzählung ihren geliebten Mann so zu imaginieren, wie *man in jungest sach*. Sivrit ist aber nur in ihrer Erinnerung vorhanden und somit als invariables Standbild, das sie zur Rache und Trauer motiviert. Insofern wird dem Rezipienten in Kriemhilt's Bezug auf den toten Sivrit eine Selbstreizung derselben durch das Fixieren auf ein statisch gewordenes psychisches System vorgestellt. Sivrit wird mit seinem Tod zu einer fixen Idee Kriemhilt's.<sup>492</sup>

---

<sup>490</sup> Wie der Hort so steht auch das Schwert Sivrits mit der Minne in einem engen Verhältnis. Vgl. Boklund-Schlagbauer, Ragnhild: Vergleichende Studien zu Erzählstrukturen im Nibelungenlied und in nordischen Fassungen des Nibelungenstoffes, 1996, S. 104.

<sup>491</sup> Durch diesen Ausdruck aus dem Repertoire des Minnesangs erinnert der Erzähler dezidiert an die Minne zwischen Sivrit und Kriemhilt, von der im ersten Teil des Liedes berichtet wird. Vgl. ebd. S. 104f.

<sup>492</sup> Trotz der Möglichkeiten Kriemhilt's sich am Hof ihres zweiten Mannes eine neue Identität zu schaffen, bleibe ihr ganzes Selbstverständnis bis zum Ende durch die »Siegfried-Minne« bestimmt. Vgl. Boklund-Schlagbauer, Ragnhild: Vergleichende Studien zu Erzählstrukturen im Nibelungenlied und in nordischen Fassungen des Nibelungenstoffes, 1996, S. 106f.

Von der durch Luhmann postulierten Funktion des Vertrauens als Mechanismus zur Reduktion sozialer Komplexität zum Zweck der Bestandserhaltung eines sozialen Systems kann in diesem Falle nicht ohne weiteres gesprochen werden. Nachdem die Rolle der *triuwe* im ersten Teil des Liedes von der gegenseitigen Fixierung durch *minne* übernommen wurde und es in der entscheidenden Situation der Gefährdung sowohl Kriemhilt als auch Sivrit<sup>493</sup> nicht gelingt, mit einer *triuwe* zu operieren, die Implikationen von Vertrauen enthält bzw. den Bestand des Systems zu gewährleisten in der Lage wäre, wird die *triuwe* im zweiten Teil durch die Ermordung Sivrits soziologisch betrachtet gegenstandslos.

Trotzdem bleibt der herausgearbeitete Befund bestehen, mit dem der Erzähler Kriemhilt zuerst nach dem Ausfall des *socii* als *getriuwe* Frau präsentiert. Die negative Beurteilung Kriemhilt's (*ubel vâlant*) fällt zudem nicht mit der sozialen Gegenstandslosigkeit zusammen, was die *triuwe* zu einem Toten diskreditieren könnte.<sup>494</sup> Kriemhilt's *triuwe* zu einem Toten ambiguisiert im Rahmen des Sozialen, d. h. im nibelungischen Personenverband, zunächst nur die vorkommenden *triuwe*-Formen. Die Position Kriemhilt's als Ikone einer individualisierten *triuwe* wird damit aber noch nicht berührt.<sup>495</sup> Ganz im Gegenteil wird uns die Witwe in der Zeit vor der zweiten Ehe und nach der Ermordung des ersten Ehemanns doch als eine Frau gezeigt, die sich in ihrer Reizbarkeit durch den toten Sivrit rehabilitieren kann. Als Referenz dieser Wiederherstellung kommen die Rezipienten der Erzählung in Frage, die Öffentlichkeit innerhalb der Erzählung, die im weitesten Sinne durch den Hof repräsentiert wird, und Kriemhilt selbst.

Allerdings muss auch darauf verwiesen werden, dass die Königin an keiner Stelle, weder durch eine Figur noch durch den Erzähler, als untreu im Verhältnis zu Sivrit bezeichnet wird. Sie selbst aber zeigt im Versuch, Sivrit von der Teilnahme an der Jagd abzuhalten und in der in Strophe 1109 vorgetragenen Reflexion über den vermeidbaren Tod ihres Mannes, dass ein Malus entstanden ist, der getilgt werden muss.

---

<sup>493</sup> Wie gezeigt wurde, setzten sowohl Kriemhilt als auch Sivrit ihr Vertrauen in der entscheidenden Situation der Gefährdung nicht auf die *triuwe* des jeweils anderen, sondern auf die *triuwe*, die sie innerhalb anderer sozialer Systeme vermuten. Sie setzten ihr Vertrauen nicht auf die Funktionsfähigkeit der partnerschaftlichen *triuwe*, sondern auf diejenige diverser anderer Formen (Verwandschafts-*triuwe*, Freundschafts-*triuwe*). Hier unterscheiden sich Sivrit und Kriemhilt nicht.

<sup>494</sup> Im Zusammenhang mit der chronischen und gleichzeitig oft unsichtbaren Form der Trauer als Äußerung der *triuwe* Kriemhilt's werden - wie gezeigt wurde - aber durchaus auch Verdächtigungen laut (vgl. Gernot in Strophe 1107,1-2 und die Ersetzung des *ubel vâlant* (Fassung B 1391) durch das *herce* in Fassung C 1421).

<sup>495</sup> Die *triuwe* zu einem Toten wird nicht dadurch problematisch, dass sie prinzipiell nicht mehr in den Gegenstandsbereich des Sozialen gehört.

Die *triuwe* zu einem Toten ist wie angesprochen zunächst nicht problematisch und in der Erzählung sogar ein wesentlicher Grund, um Kriemhilt ganz ähnlich wie Enite in Hartmanns *Erec* positiv zu beurteilen. Der große zeitliche Rahmen der *triuwe* gegenüber Sivrit ist für die spätere Umkehrung dieser Beurteilung nicht maßgeblich. Selbst die Instrumentalisierung der verschiedenen neuen sozialen Systeme (Etzels, Rüdiger) und damit deren kalkulierte Nutzung zur Erreichung der eigenen Intentionen, werden nicht explizit mit der Substituierung des ursprünglichen Motivs kombiniert.

Erst als sich Kriemhilt dazu entscheidet, die *friuntschefte* gegenüber ihrem Bruder Gunther aufzukündigen, den sie zum Zeichen der Versöhnung küsste, d. h. erst als die Vergeltungsabsichten sich mit den alten sozialen Systemen überlagern, die entweder niemals belastet waren oder durch Versöhnung wieder in den ursprünglichen Zustand versetzt wurden, wird die Königin durch den *ubel vâlant* beeinflusst, bzw. wird sie selbst zur *vâlantine*. Ab diesem Zeitpunkt entsteht Ambiguität in der moralischen Bewertung des Erzählers.

Kurz bevor Rüdiger in die Kämpfe eingreift, wird von einem Gespräch zwischen Giselher und Kriemhilt berichtet. Der Erzähler vergleicht an dieser Stelle deutlich zwei Situationen miteinander. Diese Parallele wird durch sprachliche Mittel und eine annähernd identische Konstellation kreiert. Als Hagen Sivrit bereits tödlich verwundet hat, sagt dieser zu seinem Mörder und dem daran beteiligten:

[...]

*ich was ie getriuwe. des ich engolten hân.*

*ir habt an iuwarn mâgen leider ubele getân. (986,3-4)*

Derjenige, der durch *untriuwe* betrogen wurde, expliziert damit die unangemessene Reaktion auf seine Haltung, die jederzeit durch *triuwe* geprägt war.<sup>496</sup> Wenige Stunden vor dem Tod Giselhers, also lange Zeit nach dem Tod Sivrits am Hofe Etzels, redet der jüngste der drei Könige seine Schwester wie folgt an:

*Dô sprach der junge Gîselher: „vil schoeniu swester mîn,  
des trûte ich vil übele, daz du mich über Rîn*

---

<sup>496</sup> Zur *triuwe* Giselhers vgl. Schröder, Werner: Nibelungenlied-Studien, 1968, S. 61f.

*ladetest her ze lande in dise grôze nô.*

*wi hân ich an den Hiunen hi verdienet den tôt?*

*Ich was dir ie getriuwe, ni getet ich dir leit. (2098-2099,1)<sup>497</sup>*

Innerhalb der Erzählung können Kriemhilt und ihr Bruder Giselher die auffallende Ähnlichkeit der beiden Situationen nicht erkennen, da sie beide bei der Ermordung Sivrits nicht anwesend waren. Nur bei Gunther und Hagen gibt es eine Überschneidung, die allerdings narrativ nicht ausgestaltet wird.<sup>498</sup> Die Bedeutung der Parallelität wird damit ohne Zwischeninstanzen von Erzähler zu Rezipient vermittelt. Nach der vom Erzähler nur erahnten teuflischen Einflüsterung und der offenen Beurteilung Dietrichs findet sich der Rezipient nun mit einer Konstellation konfrontiert, in der Hagen mit Kriemhilt und Sivrit mit Giselher austauschbar sind. Subtil wird damit vermittelt, dass es keine oder keine bedeutende Differenz in der Beurteilung von Hagen und Kriemhilt im Blick auf die *triuwe* gibt. Obwohl die *triuwe* zu einem Toten in der Selbstwahrnehmung Kriemhilts bis ans Ende deren Motivation bleibt, wird sie in der durch den Erzähler und eine Figur innerhalb der Erzählung ganz anders wahrgenommen.

Die *triuwe* zu einem Toten ist im *Nibelungenlied* damit so lange unproblematisch und sogar rühmend, wie sie nicht verlangt, die *triuwe* innerhalb unbelasteter sozialer Systeme aufzukündigen.

Mit dem permanenten Bezug Kriemhilts auf den toten Sivrit präsentiert der Erzähler etwas Unbekanntes, ja Teuflisches, das die gesamte Gesellschaft von innen her aufzehrt. Angelehnt an das Vokabular Luhmanns könnte man das, was zwischen Kriemhilt und Sivrit im zweiten Teil des Liedes besteht, als imaginiertes oder gar transzendiertes soziales System beschreiben. Dass es im *Nibelungenlied* durchaus einen Ort gibt, an dem eine solche Form der *triuwe* ohne Gefahr für die Gesellschaft ausgelebt werden kann, zeigt Fassung C, wo für Kriemhilt versuchsweise ein Leben in der Nähe des Klosters Lorsch antizipiert wird. *Triuwe* zu einem Toten ist möglich und sogar rühmend, aber nur außerhalb des Sozialen. Die neuerliche Integration Kriemhilts in die Personenverbände muss daher scheitern. Eine Verhinderung des Untergangs wird unmöglich, indem niemand – weder Etzel noch die

---

<sup>497</sup> Vgl. auch zur Erinnerung Kriemhilts an die *triuwe* Giselhers: Gentry, Francis G.: *Triuwe and vriunt in the Nibelungenlied*, 1975, S. 28.

<sup>498</sup> Es wird nicht erzählt, dass die beiden darüber reflektieren usw.

Brüder Kriemhilt – die Intensität der ‚neuen‘ *triuwe*-Form verstehen. Nur Hagen und Dietrich identifizieren die Gefahr und artikulieren sich dahingehend deutend und beurteilend. Dietrichs Erkenntnis kommt aber für die Burgunden/Nibelungen zu spät und Hagen wird noch in Worms kein Glaube geschenkt, weil man auf die *triuwe* Kriemhilt vertraut. Das weiß Kriemhilt und bedient sich dieses Wissens subversiv, um an ihr Ziel ‚Rache für den toten Sivrit‘ zu gelangen.

Der Nibelungenklage gelingt es dann, Kriemhilt *triuwe* zu disambiguieren. Dies geschieht unter konsequenter Ausblendung aller sozialer Systeme, die es dem Erzähler des Nibelungenliedes (insbesondere von Fassung B) unmöglich machen, Kriemhilt weiterhin positiv zu beurteilen. Kriemhilt ist dann in der Klage nicht mehr die *vâlandinne*, sondern Inbegriff einer *triuwe*, die allerdings - so Müller - »ihrer sozialen Implikationen weithin entkleidet ist«. <sup>499</sup>

#### VI.2.4 Rehabilitation Kriemhilt in der *Nibelungenklage*

##### VI.2.4.a Rezeption Kriemhilt zwischen *omnio mala fuit* und *sed nichil est*

In einer lateinischen Predigt, die dem Franziskaner Berthold von Regensburg (1210? - 1272)<sup>500</sup> zugeschrieben wird, findet sich folgende kurze Referenz auf Kriemhilt:

*Hec est peior uxor vel contectalis inter omnes uxores vel mulieres que unquam fuerunt. Peior quam iezabel, quam atalia, herodias, venus, diana, semiramis. Dicitur quod crimhilt omnio mala fuit. sed nichil est.*<sup>501</sup>

Im zitierten Teil geht es um die Frauen, die das absolut Böse verkörpern. Exemplarisch werden den Rezipienten der Predigt, die mit den Worten aus Matthäus 25,15 *Uniquique dedit secundum propriam virtutem* eingeleitet wird, verschiedene Frauen aus der Bibel (*iezabel, atalia, herodias*), aus der griechisch-römischen Mythologie (*venus, diana*) und aus der griechischen Geschichtsschreibung (*semiramis*) präsentiert. Allein die Nennung der Namen scheint ohne weitere Erklärung bzw. Kontextualisierung als rhetorische Figur seine

---

<sup>499</sup> Vgl. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1998, S. 219.

<sup>500</sup> Einen knappen biographischen Überblick zu Berthold von Regensburg bietet folgender Forschungsbeitrag: Layher, William: ‚she was completely wicked‘, 2009, S. 347.

<sup>501</sup> Die Predigt liegt bisher nicht in edierter Form vor, sondern nur in zwei Handschriften. Das obige Zitat stammt aus einer von William Layher vorgenommenen Teiltranskription des Leipziger Manuskriptes A. Zum Verhältnis der Handschrift A zur Handschrift H vgl. ebd. S. 350. Zur Einordnung der Predigt in die lateinischen Sammlungen vgl. ebd. S. 348.

beabsichtigte Wirkung erzielt zu haben. Das intendierte mittelalterliche Auditorium verfügte vermutlich über ein Wissen, das es ihm erlaubte, die Frauen so einzuordnen, dass sie den Zusammenhang gewissermaßen im Sinne eines *pars pro toto* verstanden und es deshalb direkt evident war, dass diese Frauen (*pars*) als Teil für das Ganze, nämlich für das Prinzip der bösen Frau, stehen.

Bedingung für die Mitgliedschaft in jener „devil’s hall of fame“ ist es, uneingeschränkt böse zu sein (*omnio mala fuit*). Deutlich wird das bei der offensichtlich gescheiterten Zuordnung Kriemhiltis, die eben gerade nicht (*sed nichil est*) – so wie es manche sagen – die Voraussetzung der absoluten Boshaftigkeit erfüllt. Wie lässt sich diese Anmerkung zu Kriemhilt verstehen?

Isoliert man das Zitat *Dicitur quod crimhilt omnio mala fuit. sed nichil est* so wie in Wilhelm Grimms Sammlung von Rezeptionszeugnissen geschehen<sup>502</sup>, dann ist zunächst die Interpretation naheliegend, dass sich hier ein Kleriker den Rechtfertigungstendenzen der Figur Kriemhiltis angeschlossen hat, die vor allem in den Fassungen B und C der Nibelungenklage sowie C des Nibelungenliedes zu finden sind. Ganz so einfach ist die Bemerkung Bertholds indes nicht zu erklären.<sup>503</sup>

Die Predigt war nach William Layher vermutlich nicht dafür bestimmt, tatsächlich vor einer Gemeinde gehalten zu werden. Vielmehr handelt es sich hierbei um eine Musterpredigt, die den Lernenden ein strukturiertes Arrangement »of arguments, exempla, Scriptural passages and other exegetical building-blocks on a given topic that could be deployed at will«<sup>504</sup> an die Hand gab. Bertholds Anliegen sei es daher nicht, nur eine mögliche Fehlinterpretation der Figur Kriemhiltis zu kritisieren, sondern deren sinnvollen Gebrauch als Exempel im Kontext einer solchen Predigt zu widerlegen.<sup>505</sup> Intention dieser von Misogynie durchzogenen Predigt ist es, vor den untugendhaften Frauen zu warnen, die für den Mann stets eine Versuchung zum Bösen darstellen. Entscheidend sind dabei die *exempla*, die einmal aufgerufen, im besten Falle direkt verständlich und daher effizient wirken. Wie oben bereits erwähnt, reicht es aus, die Namen der betreffenden Frauen zu nennen, um es sodann der Zuhörerschaft zu überlassen, eine Verbindung zwischen Namen

---

<sup>502</sup> Vgl. Grimm, Wilhelm: Die Deutsche Heldensage, 1889, S. 181.

<sup>503</sup> Die Stelle bei Berthold wurde immer wieder im Sinne einer Rechtfertigung Kriemhiltis interpretiert. Vgl. Kuhn, Hans: Der Teufel im Nibelungenlied, 1965 S. 303, 305.

<sup>504</sup> Vgl. Layher, William: ‚she was completely wicked‘, 2009, S. 348.

<sup>505</sup> Vgl. ebd. S. 351.

und Taten herzustellen und erst damit das Funktionieren der rhetorischen Figur zu sichern.<sup>506</sup> Gewährleistung dafür musste demnach das konkret abrufbare Wissen von der moralisch absoluten Verwerflichkeit<sup>507</sup> dieser Frauen bieten. Über die Zuordnung Kriemhilds in diese Klasse der Frauen herrschte aber offenbar Uneinigkeit.

Wenn der uns in den Handschriften überlieferte Wortlaut der Predigt als Gedankenexperiment in die Aufführungssituation transferiert wird und wir also von einer tatsächlich gehaltenen Predigt ausgehen, ist es nicht einsichtig, warum der Prediger seine eigene Argumentationskette zerstören sollte. Warum fährt er nicht mit der Nennung vollständig böser Frauen fort, sondern schließt seine Referenzen mit einer Frau ab, die nur für einen Teil der Rezipienten das Prädikat „absolut böse“ verdient?

Zu vermuten wäre zunächst, dass es sich bei der Passage *Dicitur quod crimhilt omnio mala fuit. sed nichil est* um eine nachträgliche Eintragung handelt, sie also nicht authentisch ist.<sup>508</sup> Layher indes schlägt eine andere Lösung vor. Die zwei Sätze sind in seiner Deutung gerade nicht als Teil einer potentiell so zu haltenden Predigt zu verstehen, sondern als metatextueller Kommentar, der andere franziskanische Prediger über die Dysfunktionalität Kriemhilds als rhetorische Figur der doppelten Synekdoche informieren sollte.<sup>509</sup>

Berthold erkennt einerseits die enorme Prominenz der Kriemhildfigur und damit die Verlockung, sich gerade dieser zu bedienen, andererseits ist ihm wohl auch bewusst, dass extrem differente Meinungen zu Kriemhild kursieren, die zum einen von deren

---

<sup>506</sup> Layher beschreibt diese Figur als ‚Power of Woman‘ Topos und erklärt seine Effektivität wie folgt: »the real strength of this topos lay in the utter ubiquity of these names in the medieval West. And yet, while the ‚Power of Woman‘ can certainly be invoked through naming alone, the names in themselves do not persuade the listener. Rather, it is the associative link between the names of the woman and the transgressive deeds they are know to have committed - deeds which were so well known, and so central to the misogynist discourses that underpin this sermon, that the preacher has no need to even reference them. Thus in a functional sense, the ‚Power Woman‘ topos operate as a narrative topos, even when it is invoked as a non-narrative trope (as is the case n this sermon), for its efficacy rests on an audience`s ability to reconstruct the narrative context - to ‚fill in the blanks‘ - without any prompting from the preacher.« Vgl. ebd. S. 353. Das was Berthold hier macht, kann man mit dem Verweis (Layher) auf eine Art der doppelten Synekdoche genauer fassen. »A kind of double synecdoche is at work here: the exemplary narrative stands in a part-to-whole relation to a general principle, and the name of the protagonist stands in the same relation to the narrative in which he or she is the chief actor.« Vgl. Smith, Susan L.: *The Power of Woman. A Topos in Medieval Art and Literature*, 1995, S. 7.

<sup>507</sup> Dazu Layher: »[...] the ‚Power of Woman‘ has no use for anecdotes drawn in shades of gray.« Vgl. Layher, William: ‚she was completely wicked‘, 2009, S. 353.

<sup>508</sup> Vgl. ebd. S 356f.

<sup>509</sup> Vgl. ebd. S. 358. Layher fasst die Formulierung gar als Warnhinweis für andere Prediger auf: »While the passage about Kriemhild is not formulatet in the imperative, it nonetheless constitutes a warning to the preacher (sed nichil est) about what sorts of exempla are suitable for the occasion at hand. Seen in this context, then, the Kriemhild passage reveals itself to be a warning to the preacher about what not to say.« Vgl. ebd. S. 359.

vollständigen moralischen Verwerflichkeit überzeugt sind und zum anderen rechtfertigende Gründe anführen können. Kriemhilt ist für Berthold nicht eindeutig zu fassen und sie bleibt daher offensichtlich auch in der allgemeinen Wahrnehmung nur über ihre Ambiguität vermittelbar.<sup>510</sup>

Mitte des 13. Jahrhunderts – je nach Datierung 30- 50 Jahre – nach Entstehung der Fassungen (B, C) des Nibelungenliedes und der stets mit überlieferten Fassungen<sup>511</sup> der Nibelungenklage, bildet eine Predigt oder besser ein metatextueller Kommentar im Kontext einer Predigt, die in den Manuskripten aufzufindende Ambiguität der Figur Kriemhilt ab.<sup>512</sup> Die zum 14. Jahrhundert hin zunehmend einseitige Beurteilung Kriemhilt als durchtriebene und absolut böse Frau<sup>513</sup> ist bereits Mitte des 13. Jahrhunderts vorhanden,

---

<sup>510</sup> Die Prediger dürfen sich – so Layer – nicht von der Attraktivität einer so bekannten Figur täuschen lassen: »Preachers must resist the inclination to invoke Kriemhild`s name, because the ambiguities and contradictions promulgated in the various texts cannot be dismissed, no matter what some say (dicitur) about the totality of her wickedness. Kriemhild`s image is unstable, and thus counterproductive for the preacher. This example is worthless - nihil est.« Vgl. ebd.

<sup>511</sup> Den Begriff ‚Fassung‘ verstehe ich hier, wie ihn Bumke definiert: »Ebenso ist der Begriff „Fassung“ gegenüber dem Begriff „Bearbeitung“ abzugrenzen. Unter einer Bearbeitung verstehe ich eine Textfassung, die eine andere Version desselben Textes voraussetzt und sich diesem gegenüber deutlich als sekundär zu erkennen gibt. Für Fassungen dagegen ist kennzeichnend, dass sie keine Bearbeitungen sind, das heißt gegenüber anderen Versionen nicht als sekundär zu erweisen sind, sondern Merkmale der Originalität aufweisen.« Vgl. Bumke, Joachim: Die vier Fassungen der Nibelungenklage, 1996, S. 45f. In seiner Monographie weist Bumke vier Fassungen: B, J, D und C aus. Die Fassungen B und C, auf die ich mich beziehen möchte, beschreibt Bumke als Parallelfassungen deren Verhältnis nicht »als ein Abhängigkeitsverhältnis im Sinne der Textkritik bestimmt werden kann, sondern dass B und C sich in allen wichtigen Punkten als gleichwertige Parallelfassungen gegenüberstehen«. Vgl. ebd. S. 354f.

<sup>512</sup> Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Hinweis Layhers, dass Berthold von Regensburg gerade die geographischen Regionen stark mit seinen Predigtreisen frequentierte (Bayern, Alamanien), in denen mit einiger Sicherheit die Handschriften B und C (inklusive der jeweiligen Fassungen der Nibelungenklage) entstanden. Vgl. ebd. S. 355.

Wichtig ist es auch, darauf hinzuweisen, dass die Ambiguität der Figur Kriemhilt freilich bereits in den verschiedenen Fassungen des Liedes selbst aufgefunden werden kann. Die moralisch differente Beurteilung kann aber an Tendenzen festgemacht werden, die insbesondere dann deutlich werden, wenn die verschiedenen Fassungen miteinander verglichen werden. In Fassung C lässt sich dann gegenüber Fassung B deutlicher die Intention einer Rechtfertigung Kriemhilt erkennen.

<sup>513</sup> Vgl. Ehrismann, Otfried: Nibelungenlied, 2002, S. 168f. Offensichtlich werden in dieser Zeit Redewendungen »wie „du böse (übeliu) Kriemhild oder „auf Kriemhilt`s Fest (höchgezît) [wohl eindeutig pejorativ zu verstehen]“ « gebräuchlich. Vgl. auch Curschmann, Michael: Zur Wechselwirkung von Literatur und Sage, 1989, S. 396. Curschmann sieht die Hauptintention des ›Klage‹-Dichters eindeutig in der Restitution Kriemhilt. Durch die Einbettung des Burgunderuntergangs in die Dietrichsage, in der Kriemhilt vor allem negativ konnotiert ist, verweist er trotz seiner Bemühungen die Königin in ein positives Licht zu rücken auf die gegenläufige Tendenz der Dämonisierung Kriemhilt. Er unterläuft in anderen Worten sein eigenes Unterfangen durch die Einbettung seiner Erzählung in eine Kriemhilt-feindliche Erzählung. Zu dem eben schon (Ehrismann) angesprochenen Phänomen des schlechten Leumundes Kriemhilt im ganzen Spätmittelalter bemerkt er ebd.: »Krimhilden höchzît u. ä., ein „Kriemhiltfest“, nannte man es metaphorisch, wenn es irgendwo ganz besonders blutig und heimtückisch zugging, [...] Übliu Chriemhilt oder einfach nur Chriemhilt war ein geläufiges Schimpfwort [...].«

Victor Millet vertritt einen anderen Ansatz, indem er Kriemhilt zu den literarischen Figuren rechnet, »die schon vor dem Nibelungenlied gewandert sind und durch die Verbreitung des nibelungischen

aber noch ist – so zeigt es der Hinweis Bertholds *sed nihil est* – der Diskurs von gegensätzlichen Positionen durchzogen und keineswegs monophon.

Die unterschiedlichen und zum Teil sogar gegenläufigen Tendenzen mögen bereits im mündlich tradierten Sagenwissen existent gewesen sein. Verschriftlicht werden sie vermutlich um 1200 in der Region Passau und bilden seitdem Kriemhilt in komplexer Mehrdeutigkeit ab, die – wie oben bereits erwähnt – nicht nur innerhalb einer Fassung auftaucht, sondern gerade auch im Vergleich der unterschiedlichen Fassungen.

Die längst gründlich analysierte Rechtfertigungstendenz<sup>514</sup> in Fassung (C) findet sich auch in den beiden jeweils mitüberlieferten Hauptfassungen B und C der Nibelungenklage. Klage (B) weiß nichts von einem *vâlant*, der Kriemhilt in Bezug auf die Ausführung ihrer Rache berät. Vielmehr wird die *triuwe* der Königin geradezu panegyrisch akzentuiert und sie selbst für die Huld Gottes bereit gemacht:

*Des buoches meister sprach daz ê:  
„dem getriuwen tuot untriuwe wê“.  
sît si durch triuwe tôt gelac,  
in gotes hulden manegen tac  
sol si ze himele noch geleben.<sup>515</sup> (569-574)*

Noch unmissverständlicher bewertet Fassung (C) der Nibelungenklage Kriemhilt. Die unmittelbare Verbindung zwischen Vokabeln, die zum Wortstamm *triuwe* gehören, und Kriemhilt erhöht sich in den parallelen Versen aus (C) von einer (*sît si durch triuwen tôt gelac* B) auf drei:

[...] <sup>516</sup>  
*sît si durch triuwe tôt beleip  
und si grôz triuwe dar zuo treip,*

---

Sagenkomplexes allgemein bekannt waren.« Dem literarischen Publikum um 1200 sei sie – so Millet weiter – bereits als Antiheldin geläufig gewesen.

<sup>514</sup> Zum Beispiel bei: Schröder, Werner: Nibelungenlied-Studien, 1968, S. 201.

<sup>515</sup> Ich zitiere nach folgender Ausgabe: Die Nibelungenklage. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Karl Bartsch. Einführung, neuhochdeutsche Übersetzung und Kommentar von Elisabeth Lienert, Paderborn 2000.

<sup>516</sup> Die ersten beiden Verse 569f. aus (B) wiederholen sich kongruent in (C). Hier handelt es sich um die Verse 547f.

*daz si in triuwen verlôs ir leben, [...] (549-551)*

Die in den angeführten Zitaten zum Ausdruck kommende Intention der Handschrift (C) des Nibelungenliedes, die darin besteht, Kriemhilt zu entdämonisieren, gipfelt insofern in den Klage-Fassungen (B, C), als dass dort explizit die besondere Form der *triuwe* Kriemhilts vorgestellt wird. Über die Vermutung des Erzählers (B) *Ich waen der übel vâlant Kriemhilde daz geriet* schweigen die Erzähler der Nibelungenklage nicht, sondern greifen dieselbe sogar akzentuiert auf, indem sie jene – freilich völlig umgedeutet – als Figurenrede Hildebrant in den Mund legen: *nû seht, wâ der vâlant | lît, der ez allez riet. (B,1250f.)*<sup>517</sup> Nicht mehr länger steht Kriemhilt unter dem Einfluss dämonischer Kräfte, sondern Hagen ist der leibhaftige *vâlant*.<sup>518</sup> Zusätzlich dazu gelingt dem Erzähler eine besondere Pointierung seiner Umdeutung, indem er die Verurteilung Hagens demjenigen (Hildebrant) in den Mund legt, der in Handschrift (B) Kriemhilt in Stücke haut (2374), weil diese es wagt den gefesselten Hagen zu töten.<sup>519</sup> Das teuflische später auf Kriemhilt bezogene *omnio mala fuit* wird auf Hagen übertragen und die Position derer wird gestärkt, die sagen: *sed nichil est*.

Mit der Predigt Bertholds von Regensburg haben wir ein Rezeptionszeugnis, das die doppelte Perspektivität auf Kriemhilt indirekt abbildet. Noch kann einer vollkommenen moralischen Verwerflichkeit widersprochen werden. Bereits um 1200 aber scheint diese Position dermaßen schwach zu sein, dass die Notwendigkeit erkannt wird, Argumente für eine Verteidigung Kriemhilts zu suchen.<sup>520</sup> Insbesondere Fassung C der Klage scheint es den Rezipienten durch die redundante Verwendung des Konnexes Kriemhilt/*triuwe*

---

<sup>517</sup> Die entsprechenden Verse (1278f.) der Fassung C der Nibelungenklage bergen inhaltlich keine Veränderungen. Auf Fassungsunterschiede soll grundsätzlich hingewiesen werden.

<sup>518</sup> Zur Umbewertung d.h. der Verschiebung des Teuflischen von Kriemhilt auf Hagen in der Klage - von *vâlandinne* (Kriemhilt im Lied) zu *vâlant* (Hagen in der Klage) vgl. Wehrli, Max: Die „Klage“ und der Untergang der Nibelungen, 1972, S. 106. Und vgl. auch zur Aufwertung Kriemhilts und zur Abwertung Hagens: Müller, Jan-Dirk: Die Klage, 2003, S. 174f.

<sup>519</sup> Zur Umwertung Hagens in der Klage vgl. Brinker-von der Heyde, Claudia: Hagen - Ein Held mit vielen Gesichtern, 1999, S. 109. »Nicht als trost der Nibelungen (B 1726,4: 1766,4) darf er den Heldentod sterben, sondern als vâlant (Kl. 1250) wird er von den Überlebenden verflucht [...].« Brinker-von der Heyde sieht überdies in der Klage die Tendenz, Hagen allein für die Katastrophe verantwortlich zu machen, indem sein Verhalten und seine Taten offengelegt werden. Vgl. ebd.

<sup>520</sup> In Bezug auf die interpretatorische Verhältnismäßigkeit zwischen Lied und Klage, schließe ich mich der Einschätzung von Jan-Dirk Müller an wenn er formuliert: »Daher folgt aus der Korrektur dieser Entscheidung durch die neuere Forschung nicht, dass der angehängte Text der Klage als authentischer Schlüssel für das Verständnis des Nibelungenliedes angesehen werden muss. Wenn sie aber schwerlich Schlüssel sein kann, ist die Klage fraglos als eine zeitgenössische Reaktion auf das Epos zu betrachten, als Zeugnis der Irritation und als Versuch, das, was der Burgunderuntergang erzählt, anders zu deuten und zu werten.« Vgl. Müller, Jan-Dirk: Die Klage, 2003, S. 168. und vgl. des Weiteren auch ebd. S. 169f.

geradezu im Stile einer Suggestion „einhämmern“ zu wollen, dass sie durchgängig *getriuwe* war.<sup>521</sup>

Grundsätzlich mag der Bezug auf die *Nibelungenklage* im Rahmen der Untersuchung des sozialen Systems Sivrit/Kriemhilt und der Funktion der *triuwe* möglicherweise etwas eigenartig wirken, weil Sivrit – wie ja auch schon im gesamten zweiten Teil des Nibelungenliedes – tot ist und damit *de facto* kein tatsächliches soziales System mehr besteht. Wie gezeigt wurde lässt sich Kriemhilt aber weiterhin durch ihren *holden vriedel* reizen, was in Handschrift (B) des Nibelungenliedes ab dem Arrangement der hinterlistigen Einladung, dem nachfolgenden Gemetzel und mit der Aufkündigung der *triuwe* auch gegenüber denjenigen, die keine Schuld am Tod Sivrits trifft, nicht mehr als *triuwe* bezeichnet werden kann. Gerade das aber tut die *Nibelungenklage* dezidiert. Sie nennt Kriemhilt nicht nur nicht *vâlandinne* (Fassung C des Nibelungenliedes), sondern führt sie als leuchtendes Beispiel für die *triuwe* an. Thema dieses Abschnittes zur Nibelungenklage soll daher die Frage sein, warum sie dasjenige (die Planung und Umsetzung der Rache Kriemhilts) als *triuwe* bezeichnet, was im *Nibelungenlied* (B) als Perversion erzählt wird. Warum und wie disambiguiert sie die dort aufgefundene Ambiguität der *triuwe* Kriemhilts?<sup>522</sup>

Für Jan-Dirk Müller liegt die Antwort auf diese Frage in der Personalisierung von *triuwe* und dem damit verbundenen Verlust der sozialen Implikationen.<sup>523</sup> In Bezug auf die individualisierte Zweierbeziehung zwischen Sivrit und Kriemhilt bemerkt er: »Die ‚Klage‘ sucht zu vereindeutigen, was das Epos als offenes Problem diskutiert. ‚*Nibelungenlied*‘ und ‚Klage‘ reagieren im entgegengesetzten Sinn auf eine offenbar als krisenhaft erfahrene Sozialbeziehung.«<sup>524</sup>

Um Antwort(en) auf die Fragen zu finden bzw. die Antwort Müllers zu diskutieren, soll die Nibelungenklage auf ihr Vorhaben hin gelesen werden, das in der Restitution Kriemhilts mittels der Profilierung der *triuwe* zum toten Sivrit besteht. Wie gezeigt werden soll, gelingt es der Nibelungenklage – so Müller – Kriemhilt dort zu rechtfertigen, d. h. zu disambiguisieren, wo sie aus dem Bereich des Sozialen (Personenverband) gelöst wird. Im

---

<sup>521</sup> Während in Handschrift (C) des Nibelungenliedes Kriemhilt etwas subtiler restituiert wird (der *vâlant* wird als Grund für die hinterlistige Einladung durch die chronische Form der Trauer substituiert), geht die Nibelungenklage deutlich offensiver vor (behauptet die *triuwe* Kriemhilts).

<sup>522</sup> Vgl. Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang, 1998, S. 170. »Gewaltsam macht die ‚Klage‘ die Ambiguisierung von *triuwe* rückgängig [...].«

<sup>523</sup> Vgl. ebd.

<sup>524</sup> Vgl. ebd.

*Nibelungenlied* bleibt Kriemhilt durch die permanente Referenz auf das Soziale nur über das Feststellen einer Ambiguität vermittelbar.<sup>525</sup> Offen im Sinne Müllers diskutiert also das Lied die *triuwe* Kriemhiltis zu einem Toten, indem es sie nach einer temporären sozialen Isolation wieder in ihr Familie integriert. Auch die Klage regiert nicht gänzlich geschlossen auf die Frage nach der Wertung Kriemhiltis, aber sicher versucht sie zu vereindeutigen.

#### **VI.2.4.b Kriemhilt zwischen Rechtfertigung und Kritik**

Jener Versuch wird innerhalb der Klage auf der Ebene einer hegemonialen Position unternommen. In direkter Rezeptionssteuerung spricht sich zunächst der Erzähler für eine vollständige Rechtfertigung Kriemhiltis aus und lässt sodann in indirekter Rezeptionssteuerung seine Figuren zu Wort kommen. Signum jener hegemonialen Position ist eine Disambiguierung und Rechtfertigung Kriemhiltis durch deren sozialen Isolation.<sup>526</sup>

Die Klage aber reagiert keineswegs nur solchermaßen auf »eine offenbar als krisenhaft erfahrene Sozialbeziehung«, sondern sie führt subversive Positionen ein, die den Rezipienten erneut direkt und indirekt vermittelt werden sollen. In die Monotonie der Lobpreisungen Kriemhiltis und in die Darstellung ihrer *triuwe* zu einem Toten mischt sich subtil Kritik. Dort, wo die Witwe nicht mehr nur für sich allein steht, sondern wie zum Beispiel von Pilgrim als Schwester Gernots und Gislhers betrachtet wird, ist eine Beurteilung als „vollkommen gut“ auch in der Klage nicht mehr möglich. Insgesamt bleibt jene Position dennoch eher schwach ausgeprägt und ändert nichts an der grundsätzlichen Intention der Klage.

##### **VI.2.4.b.1 Rechtfertigung Kriemhiltis - hegemoniale Position in der Klage**

###### **Direkte Rezeptionssteuerung - Erzähler**

###### **Erster *triuwe*-Exkurs (139-158)<sup>527</sup>**

Die beiden zentralen Stellen der Rechtfertigung Kriemhiltis finden sich im ersten Teil (Verse 20-586 der Fassung B), in dem das vergangene Unheilsgeschehen rekapituliert wird.<sup>528</sup>

---

<sup>525</sup> Ich referiere hier auf die Thesen Müllers. Vgl. ebd. und möchte mit dem vorliegenden Beitrag anhand einer Textanalyse vorwiegend fragen, wie die Nibelungenklage das tut, was Müller festgestellt hat.

<sup>526</sup> Diese Isolation wird nicht auf Handlungsebene (wie im *Nibelungenlied*) durchgeführt, sondern indem der Erzähler der Klage das Verhältnis zum Sozialen einfach ausklammert.

<sup>527</sup> Von *triuwe*-Exkursen spricht Bernreuther. Vgl. Bernreuther, Marie-Luise, Motivationsstruktur und Erzählstrategie im ‚*Nibelungenlied*‘ und in der ‚*Klage*‘, 1994, S. 141f.

<sup>528</sup> Vgl. Lienert, Elisabeth: *Die Nibelungenklage*, 2000, S. 8f. Hier findet sich das Angebot einer sinnvollen inhaltlichen Aufteilung der Klage in Prolog (1-19), erster Teil (20-586), zweiter Teil (587-2493), dritter Teil

Bevor der Erzähler mit dem ersten Exkurs zur *triuwe* anhebt, erinnert er seine Rezipienten an die Situation Kriemhilds am Hof Etzels, die sowohl von einer neuen Machtfülle geprägt ist als auch von deren ständigem Sinnen auf Rache<sup>529</sup> für das ihr angetane Unrecht (115-138). Wenn sie ein Mann gewesen wäre, so hätte sie sich eigenhändig gerächt. Obwohl der Erzähler hier die Verwandtschaftsverhältnisse anspricht, in denen Kriemhilt situiert ist, und damit klar macht, gegen wen sich die Rache richtet (gegen die Verwandten), verweist er nicht wie das *Nibelungenlied* B auf den übel *vâlant* und rückt die Absichten Kriemhilds damit nicht in ein dämonisches Licht, sondern er stellt direkt vor Beginn des *triuwe*-Exkurses fest: *wand ez ir rechen gezam*. Die Beurteilung des Rezipienten wird solchermaßen stark beeinflusst, indem die folgende Prämisse festgelegt wird: Kriemhilt hatte das Recht zur Rache. Erst unter dieser Voraussetzung kann von deren *triuwe* gesprochen werden.<sup>530</sup>

*Des ensol si niemen schelten.*

*sold er des engelten,*

*der rehter triuwen kunde phlegen,*

*der hete schiere sich bewegen*

*daz er mit rehten dingen*

---

(2494-4294, 4323-4360) und Epilog (4295-4322). Eine Feingliederung des ersten Teiles in Redeteile bietet Günzburger. Sie differenziert in *propositio* (Geschichte Kriemhilds 20-138, Parteinahme des Dichters; Kriemhilds *triuwe* 139-158), *narratio* (Verlauf der Rache 159-542), *argumentatio* (mögliche Schuld und Verurteilung Kriemhilds 543-563), *refutatio* (Zurückweisung 564-568); *conclusio* (Freispruch Kriemhilds aufgrund ihrer *triuwe* 569-586). Vgl. Günzburger, Angelika: Studien zur Nibelungenklage, 1983, S. 186.

<sup>529</sup> Nikolas Henkel verweist im Zusammenhang der Darstellung Kriemhilds in der Klage als grundsätzlich trauernde und damit auf Rache sinnende Frau auf eine Differenz zum Lied. Dort hebe der Nibelungendichter mehrmals durch deutliche Zeitangaben hervor, wie lange die Mordtat her ist (insgesamt 26 Jahre). Erst nach dieser Zeit komme Kriemhilt der Gedanke der Rache, obwohl sie die dafür erforderliche Macht schon seit ihrer Hochzeit mit Etzel gehabt habe. Henkel vermutet, dass der Erzähler des Liedes hier implizit die Frage stellt, ob die Rache noch glaubhaft sei. Diese Unsicherheit fange die Klage argumentativ auf und beschreibe Kriemhilt als stets auf Rache sinnende Frau (Klage, 129-132). Vgl. Henkel, Nikolaus: ›Nibelungenlied‹ und ›Klage‹, 1999, S. 88. Sicherlich stimmt es, dass die Klage Kriemhilt auf die von Henkel angesprochene Weise darstellt. Allerdings verweist bereit der Erzähler des Liedes auf Kriemhilt als permanent trauernde Frau an Etzels Seite. In Strophe 1412,1f. befiehlt sie den Spielleuten, die die Einladung Etzels an den Hof der Burgunden überbringen sollen: *den sult ir niht overjehen, | daz ir noch nie gesæhet betrüebet mînen muot [...]*. Als die Burgunden bereits im Land der Hunnen eingetroffen sind, fragt sie Dietrich von Bern verwundert: *ist iu daz niht bekant, | Kriemhilt noch sêre weinet den helt von Nibelungelant?* Beide Stellen beziehen sich auf eine permanent trauernde Kriemhilt, evozieren durch die Präsentation der Trauer Gefahr und referieren damit auf die Racheabsichten der Königin. Auch in Strophe 1096 des Liedes wird auf eine dauerhafte Trauer Kriemhilds hingewiesen. Vgl. Wehrli, Max: Die „Klage“ und der Untergang der Nibelungen, 1972, S. 109.

<sup>530</sup> Hier wird eine Strategie des Erzählers deutlich, die Bernreuther bereits für den Prolog identifiziert. Diese besteht darin, die Rezeptionshaltung der Hörerinnen und Hörer direkt zu Gunsten Kriemhilds beeinflussen. Vgl. Bernreuther, Marie-Luise: Motivationsstruktur und Erzählstrategie im ‚Nibelungenlied‘ und in der ‚Klage‘, 1994, S. 178.

*möhte niht volbringen  
dehein getriulîchen muot.  
triuwe diu ist dar zuo guot:  
diu machet werden mannes lîp,  
und êrt ouh alsô schoeniu wîp  
daz ir zuht noch ir muot  
nâch schanden nimmer niht getuot:  
als vroun Kriemhilde geschach,  
der von schulden nie gesprach  
misselîche dechein man.  
swer ditze maere merken kan,  
der sagt unschuldic gar ir lîp,  
wan daz daz vil edel werde wîp  
taete nâch ir triuwe  
ir râche in grôzer riuwe. (139-158)<sup>531</sup>*

Nach der Meinung des Erzählers stehe keinem Menschen ein Tadel Kriemhilt zu. Denn wenn einer für die Ausübung *rehter triuwe* büßen müsse, so würde er es schnell aufgeben auf richtige Weise irgendeine treue Haltung in die Tat umzusetzen. Das, was in Handschrift B des Nibelungenliedes als Skandalon erzählt wird, nämlich die Rache der Königin an ihrer eigenen Verwandtschaft, ist in der Klage erst echte *triuwe*. Kriemhilt gehört hier gerade durch ihre aktive Form der *triuwe* zu denjenigen, die es nicht bei einem Lippenbekenntnis bewenden lassen, sondern *getriulîchen muot volbringen*. Dies und der Hinweis, dass wenn man die Menschen für eine aktive *triuwe* tadle, was zwangsläufig eine Inaktivität nach sich ziehe, suggeriert dem Rezipienten zugleich, dass *rehte triuwe* nur tätige d.h. aktive *triuwe* sein kann.

Darüber hinaus erhöht sowohl die *triuwe* den Wert eines Mannes als auch ehrt sie die Frauen, sodass weder deren Sitte noch deren innere Haltung falsches Handeln zulassen. Die *triuwe* wird damit durch den Erzähler als Regulativ eingeführt, das ein fehlerhaftes Verhalten ausschließt. Als leuchtendes Beispiel für diese Wirkung könne Kriemhilt genannt werden, die niemand jemals begründet beschuldigt habe. Die Rechtfertigung Kriemhilt

---

<sup>531</sup> Die Fassung C der Klage bietet hier keine inhaltlich besonders erwähnenswerten Varianten.

bezieht sich nicht nur auf die vergangenen illegitimen Verurteilungen, sondern auch auf diejenigen Rezipienten, die gegenwärtig und zukünftig mit diese *maere* konfrontiert werden und vor die Aufgabe gestellt sind, sich eine Meinung zu bilden: *swer ditze maere merken kan*, wer also korrekt beurteilen kann, der hält *ir lîp* (Kriemhilt) für unschuldig. Grund für eine solche Einschätzung ist – so der Erzähler –, dass Kriemhilt gemäß ihrer *triuwe* handelte und ihre Rache in großem Schmerz vollzog.

Der erste *triuwe*-Exkurs – sowie auch die Klage insgesamt – möchte die Rezeptionsweise des Nibelungenliedes verbindlich festlegen. Kriemhilt ist *treu* und mehr noch: Sie ist ein besonders herauszustellendes Beispiel für eine aktive Form der *triuwe*. Die in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts identifizierte Tendenz zur Verurteilung Kriemhilts (Predigt Berthold) ist bereits um 1200 in Fassung B des Nibelungenliedes zu erkennen. Unter Ausblendung des *übel vâlant*<sup>532</sup> als Signum der Untreue gegenüber den eigenen Verwandten, der Fixierung auf die Rechtmäßigkeit der Rache und der Akzentuierung einer echten, d. h. aktiven *triuwe* wird implizit auf solche Tendenzen Bezug genommen und es werden zugleich ‚Regeln‘ für die weitere Rezeption aufgestellt. Die Aufarbeitung des unfassbaren Geschehens im *Nibelungenlied* geschieht unter der Prämisse: Kriemhilt, *taete nâch ir triuwe*. Wer nicht unter das Verdikt fallen möchte, die Geschichte nicht richtig beurteilen zu können (*swaer ditze maere merken kan*), muss sich dieser Meinung anschließen.

Referenzpunkt für das Vorgehen des Erzählers – so wird es bereits hier deutlich – ist ausschließlich das soziale System Sivrit/Kriemhilt bzw. dieses *triuwe*-System. Dass Kriemhilt durch ihr Handeln im *Nibelungenlied* B andere *triuwe*-Bindungen bricht<sup>533</sup>, spielt

---

<sup>532</sup> Eine der wenigen Stellen, in der der Erzähler (Klage B) von einem möglichen Malus Kriemhilts berichtet lautet: *das kom von krankem sinne*.(243). Nachdem sie vergeblich versucht hat, Hagen aus dem Verbund der Burgunden zu lösen (vgl. Henkel, Nikolaus: ›Nibelungenlied‹ und ›Klage‹, 1999, S. 90.), lasse sie der Sache ihren Lauf, weil sie keine andere Möglichkeit der Intervention gehabt habe. Ursache dieses Vorgehens sei ein *kranker sin* gewesen. Sehr wahrscheinlich handelt es sich bei dieser Feststellung des Erzählers um eine misogynen Tendenz, die den Frauen einen schwachen Verstand attestiert und weniger um eine Zuschreibung im Sinne des ‚*übel vâlant*‘.

<sup>533</sup> Wie es im Nibelungenlied B dezidiert erzählt wird (1390-1395). Kriemhilt handelt gegen die *fruntschefte*, die nach der Versöhnung wieder zwischen ihr und Gunther besteht, und gegen die *triuwe*, gegenüber Giselher. Darauf verweist das Bekenntnis Giselhers kurz vor dem Versuch Kriemhilts, Hagen aus dem Verbund der Burgunden herauszulösen: *Ich was dir ie getriuwe, ni getet ich dir leit. | ûf solchen gedingen ich her ze lande reit, | daz du mir holt waerest, vil liebiu swester mîn. | bedenke an uns genâde, ez mac niht anders nu gesîn.* (2099). Die Schwere der Schuld wird noch durch den Verweis auf ein durch Affekte geprägtes Verhältnis, das zwischen Kriemhilt und Giselher besteht, verstärkt. Nach Maßstab des Epos sei Kriemhilt – so Müller – eine ambivalente Figur. Vgl. Müller, Jan-Dirk: Die Klage, 2003, S. 175.

hier keine Rolle und wird zum Zweck der Rechtfertigung Kriemhiltis vollständig ignoriert.<sup>534</sup> Wenn auf die Verwandten Kriemhiltis verwiesen wird, so nur in deren Funktion als Mörder Sivrits und damit als Verursacher ihres Leides: *ir aller naehstez künne | het ir ir lieben man benomen. [...] ir enweinten âne lougen | alle zît ir ougen* (80f., 95f.). Vor dem Hintergrund dieser Reduktion wird die *triuwe* Kriemhiltis offensichtlich und die Rache zu einer legitimen Umsetzung derselben.<sup>535</sup>

### Zweiter *triuwe*-Exkurs (569-586)

In den Versen 546-559 wird kurz vor dem zweiten *triuwe*-Exkurs das soziale System Sivrit/Kriemhilt aufgerufen, um – wie bereits besprochen – auf den entscheidenden Gegenstand der *triuwe* Kriemhiltis hinzuweisen: *man sol undanc der wîle sagen | in der diu nôt geschæhe, | unt daz Kriemhilt ie gesæhe | des edelen Sîfrides lîp*.<sup>536</sup> Alle anderen Treuebindungen werden von der Beziehung, die zwischen Kriemhilt und Sivrit im ersten Teil des *Nibelungenliedes* besteht, überblendet.

Die Vermutung, dass Kriemhilt mit dem *ûbel vâlant* im Bunde gestanden habe, bleibt auch in der Klage aktiv. Durch die Rachepläne der Königin wurde sowohl Christen als auch Heiden so großes Leid zugefügt, *daz beidiu wîp unde man | gelouben wil der maere, | daz si der helle swære | habe von solhen schulden, | daz si gein gotes hulden | geworben habe sô verre, | daz got unser herre | ir sêle niht enwolde*. (556-563). Der Vorwurf einer vollständigen Verwerflichkeit Kriemhiltis und die damit einhergehende Verdammung durch Gott werden nun explizit aufgegriffen und bilden den Hintergrund des folgenden zweiten *triuwe*-Exkurses.

Bevor der Erzähler jedoch konkret einsteigt, nimmt er eines seiner wichtigsten Argumente vorweg: *der daz bewaeren solde, | der müese zuo der helle varn* (564f.). Ein allzu sicheres Behaupten der Verdammnis eines Menschen wird mit der Unwissenheit über den

---

In der Klage wird zwar darauf hingewiesen, dass Giselher keine Schuld an der Ermordung Sivrits trage (480-482), sein Tod wird aber als schicksalhaftes Unglück (*nôt über nôt* (477)) beschrieben, das niemand verhindern konnte. Vgl. (477-479). Kriemhilt trifft somit keine Schuld.

<sup>534</sup> Eine Treuebindung Bloedelins zu Kriemhilt wird in den Versen 336-339 erwähnt. Allerdings spielt nur die *triuwe* Bloedelins gegenüber Kriemhilt eine Rolle und nicht umgekehrt. Der Bruder Etzels ist in der Deutung der Klage Kriemhilt eidlich verpflichtet (im *Nibelungenlied* B muss Bloedelin erst durch Versprechungen zum Überfall auf die Knappen der Burgunden überredet werden). Dass Kriemhilt die Einlösung der Treuepflicht Bloedelins verlangt, wirft in der Klage kein schlechtes Licht auf sie.

<sup>535</sup> Vgl. Zimmermann, Günter: *Der Krieg, die Schuld und die ‚Klage‘*, 1990, S. 521. Hier verweist Zimmermann darauf, dass die *triuwe* Kriemhiltis als Erlaubnis zur Rache fungiert.

<sup>536</sup> Über die einfache Nennung Sivrits hinaus ruft der Erzähler hier auch dazu auf einerseits die Zeit in der sich das Unglück ereignete zu verfluchen und andererseits den Umstand, dass Kriemhilt Sivrit jemals kennengelernt habe. Das *unt* macht in der Übersetzung Schwierigkeiten.

Verbleib der Seele nach dem Tode konfrontiert. Wirklich sicher könne man sich erst sein - so merkt es der Erzähler ironisch an - ,wenn man selbst in der Hölle die Gültigkeit des Verdammungsurteils verifiziert habe.<sup>537</sup> Unter diesen Voraussetzungen beginnt sodann der zweite *triuwe*-Exkurs:

*Des buoches meister sprach daz ê:  
dem getriuwen tuot untriuwe wê.  
sît sî<sup>538</sup> durch triuwe tôt gelac,  
in gotes hulden manegen tac  
sol si ze himele noch geleben.  
got hât uns allen daz gegeben,  
swes lîp mit triuwen ende nimt,  
daz der zem himelrîche zimt.  
diu wârheit uns daz kûndet.  
vor got er sich versündet,  
swer dem andern durch haz  
verteilet. wie mag er daz  
wizzen waz got mit im getuot?  
niemen dunke sich sô guot  
und sô gar vor sünden vrî,  
ern bedürfe daz im got sî  
genaedec an der lesten zît,  
sô man uns allen lôn gît. (569-586)*

---

<sup>537</sup> Vermutlich bezieht sich der Erzähler auf solche Stellen wie 1. Samuel 16,7: *et dixit Dominus ad Samuhel ne respicias vultum eius neque altitudinem staturae eius quoniam abieci eum nec iuxta intuitum hominis iudico homo enim videt ea quae parent Dominus autem intuetur cor*. Der Mensch kann in seiner Beschränktheit nur dasjenige sehen, was vor Augen ist. Gott aber sieht nach innen, d. h. in das Herz des Menschen (*intuetur cor*). Für weitere biblische Bezüge (zu Klage und Lied) vgl. Schönbach, Anton E.: Das Christentum in der altdeutschen Heldendichtung, 1897, S. 3-56, 59-107. Hier soll mit Schönbach (S. 70f.) nur auf eine weitere Stelle aus Matthäus 25,21 verwiesen werden. Dort lobt der Meister seinen Knecht mit den Worten: *Euge, serue bone et fidelis. Super pauca fuisti fidelis; supra multa te constituam: intra in gaudium domini tui*. Die *fides* des Knechtes äußert sich dadurch, dass er mit dem ihm anvertrauten Besitz gut umgegangen ist. Die Parallelität zu Kriemhilt besteht nun darin, aufgrund der gehaltenen *fides* bzw. *triuwe* heilsfähig zu sein (*intra in gaudium domnini tui* bzw. *in gotes hulden manegen tac | sol si ze himele noch geleben*).

<sup>538</sup> Gemeint ist hier Kriemhilt.

Mit einem Verweis auf einen sentenzartigen Ausspruch des *buoches meister*<sup>539</sup> stellt der Erzähler zuerst fest, dass denjenigen, die treu sind, Untreue Schmerzen zufüge. Fraglich ist dabei, ob die *untriuwe* selbst- oder fremdreferentiell zu verstehen ist, sich also auf das eigene untreue Handeln oder auf das eines anderen bezieht. Naheliegend scheint zunächst zweiteres zu sein. Dann tut Kriemhilt als der *getriuwen* die *untriuwe* der anderen z.B. Hagens weh, woraus die Rachehandlungen resultieren. Wenn man allerdings die *untriuwe* auf Kriemhilt selbst bezieht, würde die Sentenz dann etwa bedeuten: der *getriuwen* Kriemhilt tut eine imaginierte *untriuwe* weh, die für sie darin bestünde, das an ihrem ersten Ehemann Sivrit verübte Unrecht, d. h. auch ihn, zu vergessen und damit von Rache abzusehen.<sup>540</sup>

Im weiteren Verlauf des *triuwe*-Exkurses argumentiert der Erzähler nun deutlich als Erwiderung auf die zuvor geäußerte Vermutung *daz got unser herre | ir sêle niht enwolde* für eine Heilsfähigkeit Kriemhilt. Dazu bedient er sich verschiedener Techniken. Zunächst qualifiziert er Kriemhilt allein durch die Tatsache, dass sie wegen ihrer *triuwe* starb, dazu, bei Gott im Himmel zu leben. Bestätigung für diese Feststellung findet er durch die Autorität der *wârheit*.<sup>541</sup> Sodann geht er offensiv gegen diejenigen vor, die andere *durch haz* verdammen. Erneut greift er das Argument der Unwissenheit über den Verbleib des Einzelnen nach dem Tod auf und verschärft seine Logik noch, indem er auf die Selbstgerechtigkeit derer verweist, die andere verurteilen, dabei aber nicht berücksichtigen, dass sie selbst nicht weniger als Kriemhilt auf die Gnade Gottes angewiesen sind.<sup>542</sup>

---

<sup>539</sup> Zur Identität des Meisters vgl. Lienert, Elisabeth: Die Nibelungenklage, 2000, S. 381. Mit Bumke sei eine Bezugnahme auf die fiktive lateinische Urquelle anzunehmen. Vgl. Bumke, Joachim: Die vier Fassungen der ›Nibelungenklage‹, 1996, S. 464-468.

<sup>540</sup> In *Sage*, *daz ich dirs iemer lône* formuliert Reinmar der Alte ganz ähnlich, wenn er der Frau folgende Worte in den Mund legt: *staeten wîben tuot unstaete wê*. (MF XXVII 5,4) Vgl. Des Minnesangs Frühling. Unter Benutzung der Ausgaben von Karl Lachmann u. Moriz Haupt, Friedrich Vogt u. Carl v. Kraus, bearb. v. Hugo Moser u. Helmut Tervooren, I Texte, 38., erneut revidierte Auflage, Stuttgart 1988. Hier bezieht sich die *staete* bzw. *unstaete* eindeutig nicht auf das Handeln anderer, sondern auf das eigene. Vielleicht rekurriert der Erzähler der Klage auf diesen Satz und damit auch auf eine oben angesprochene selbstreferentiell-vorgestellte *untriuwe*.

<sup>541</sup> Vermutlich ist unter *wârheit* die heilige Schrift zu verstehen. Elisabeth Lienert verweist auf Schönbach, Anton E.: Das Christentum in der Altdeutschen Heldendichtung, 1897, S. 57-10, der zahlreiche einschlägige Bibelstellen nachgewiesen habe. Vgl. Lienert, Elisabeth: Die Nibelungenklage, 2000, S. 381.

<sup>542</sup> Vgl. Klage C 564-572. Der Erzähler verweist auch hier besonders darauf, dass es letztendlich auf die Gnade Gottes ankomme. Eine biblische Parallele identifiziert Schönbach in Matthäus 7,1: *Nolite iudicare, ut non iudicemini; in quo enim iudicio iudicaveritis, iudicabimini, et in qua mensura mensi fueritis, metietur vobis. Quid autem vides festucam in oculo fratris tui, et trabem in oculo tuo non vides?*. Die im Evangelium verwendete Technik, vor einer vorschnellen Verurteilung des anderen zu warnen, indem die Aufmerksamkeit auf die eigenen Fehler gelenkt wird und auf die Möglichkeit, dass das Maß, das man an andere anlegt (*iudicare*) auf den Richtenden selbst übertragen werden kann (Fremdbeurteilung wird zur Eigenbeurteilung), findet sich genauso im zweiten *triuwe*-Exkurs. Vgl. Schönbach, Anton E.: Das Christentum in der altdeutschen Heldendichtung, 1897, S. 71.

Diejenigen, die vorschnell ein Verdammungsurteil über Kriemhilt sprechen, sollen durch den Hinweis auf ihre eigene Gerechtigkeit (*vor sünden vri*) gewarnt und damit zum Schweigen gebracht werden.<sup>543</sup>

Der Erzähler von Klage B stellt somit fest, dass Kriemhilt allen *maeren* zum Trotz *getriuwe* war und sie gar durch die exzeptionelle Form dieser *triuwe in gotes hulden manegen tac* leben wird. Demnach ist sie nicht nur gerechtfertigt durch die Angemessenheit ihrer Rache für das ihr angetane Unrecht (erster *triuwe*-Exkurs), sondern auch im hohen Maße heilsfähig.<sup>544</sup>

### **Forsetzung des zweiten *triuwe*-Exkurses in Fassung C und Ansätze einer Höfisierung des sozialen Systems Sivrit/Kriemhilt**

Der zweite *triuwe*-Exkurs wird nach der Feststellung, dass [...] *an der lesten zît | sô man uns allen lôn gît* allein die Gnade Gottes relevant ist, in Fassung B nicht weitergeführt, findet aber in Fassung C eine Fortsetzung.

*Sît si mit grôzem jâmer ranc  
und si grôz triuwe jâmers twanc,  
die si trouc nâch ir lieben man,  
als wir von ir vernomen hân,  
daz si pflac grôzer riuwe  
durch liebe und durch ir triuwe,  
daz si zwô sêle und ein lîp  
wâren, dô si was sîn wîp,*

---

<sup>543</sup> Kriemhilt werde - so Henkel - durch den Verweis auf die Unwissenheit des Menschen über das Gericht Gottes und durch die Abhängigkeit aller Menschen von dessen Gnade aus einer Ausnahmeposition herausgerückt. Vgl. Henkel, Nikolaus: ›Nibelungenlied‹ und ›Klage‹, 1999, S. 92.

<sup>544</sup> Oder zumindest ist sie nicht weniger heilsfähig als alle andere Menschen. Das Entscheidende ist die Heilsfähigkeit Kriemhilt durch ihre *triuwe*. In der Klage vermag die *triuwe* freilich auch nicht viel am Schicksal Kriemhilt ändern, wie Gillespie erwähnt: »That triuwe can, in such excess, lead to inhuman acts is well understood by the Kl poet, and can only mitigate Kriemhilt's punishment: in the Kl she is simply beheaded, not hacked to pieces.« Vgl. Gillespie, G. T.: ‚Die Klage‘ as a Commentary on ‚Das Nibelungenlied‘, 1972, S. 161. Diese vermeintlich kleine Änderung trägt aber eine große Bedeutung. Kriemhilt erhält einen ehrenhaften Tod. Zur Exkulpation Kriemhilt durch die Darstellung als Werkzeug Gottes vgl. Schirok, Bernd: Der Untergang der Burgunden und seine christliche Deutung, 2004, S. 279 und vgl. Bernreuther, Marie-Luise: Motivationsstruktur und Erzählstrategie im ‚Nibelungenlied‘ und in der ‚Klage‘, 1994, S. 136ff. Marianne Sammer formuliert etwas zurückhaltender: »Kriemhilt wird also nicht entschuldigt, sondern sie wird aus theologischen Gründen gerichtet.« Vgl. Sammer, Marianne: Nibelungenlied und Klage zwischen Moralthologie und Liturgie, 1998, S. 179.

*dâ von si von schulden zam*  
*der râche die si umbe in nam*  
*als uns vil dicke ist geseit. (573-583)*

Nach der Rechtfertigung Kriemhiltis auf religiöser Ebene, die durch den Erzähler von Fassung C ganz ähnlich intendiert ist wie die des Erzählers von Fassung B, wird nun wieder auf rein zwischenmenschlicher Basis die Angemessenheit der Rache Kriemhiltis diskutiert. Der komplexe Satz endet mit der redundanten Behauptung, dass die Rachehandlungen eine adäquate und gerechte Erwidernng gewesen sei (*dâ von si von schulden zam | der râche die si umbe in nam*). Gründe dafür werden zu Beginn des Satzes genannt. Für die weitere Analyse wird folgende Übersetzung angeboten:

Da sie unter großem Leid litt und sie, wie wir von ihr vernommen haben, eine große Treue, die sie gegenüber ihrem lieben Mann hatte, zum Leid zwang, darum dass/weil sie wegen Liebe und um ihrer Treue willen große Trauer hatte, darum dass/weil die beiden zwei Seelen und ein Leib waren, als sie seine Frau war, deswegen hat sie zu Recht Rache für ihn (Sivrit) genommen, wie man uns sehr oft erzählt hat.<sup>545</sup>

Das Verhältnis, das zwischen Kriemhilt und Sivrit bestand, *dô si was sîn wîp*, als Sivrit also noch am Leben und die *triuwe* zu einem Toten noch keine Rolle spielt, wird anders als im *Nibelungenlied* selbst hier mit einem Vokabular beschrieben, das zum Beispiel aus dem *Erec Hartmanns von Aue* bekannt ist. Im ersten Teil des Nibelungenliedes wird, wie gezeigt werden konnte, im Zusammenhang mit dem sozialen System Sivrit/Kriemhilt überhaupt nicht von *triuwe* gesprochen, bzw. wird die *triuwe* durch die gegenseitige Fixierung der beiden Liebenden funktional obsolet.

Die knappe Bemerkung des Erzählers von Klage C *daz si zwo sêle und ein lîp | waren* [...] referiert auf die Bildsprache der Bibel *et erunt duo in carne una*<sup>546</sup> und zeigt, dass das soziale System Sivrit/Kriemhilt umgedeutet werden soll. Die vom Klage-Erzähler verwendete Metapher vom ein-Fleisch-Werden ist im höfischen Roman besonders aktiv.

---

<sup>545</sup> Vgl. die Übersetzung von Elisabeth Lienert: Lienert, Elisabeth: Die Nibelungenklage, 2000, S. 81. In der obigen Übersetzung werden die beiden Subjunktionen *daz* kausal, d. h. im Sinne von „darum dass“ oder „darum weil“ aufgefasst.

<sup>546</sup> Vgl. Genesis 2,24.

Enite etwa erinnert nach dem vermeintlichen Tod Erecs Gott an sein eigenes Wort: *ein wort daz dû gesprochen hâst, | und bite dich daz dûz staete lâst, | daz ein man und sîn wîp | suln wesen ein lîp* (5824-5827) und wenige Verse später ruft sie die wilden Tiere dazu auf, sie zu fressen: *daz sich sô iht scheidē | unser lîp mit zwein wegen! | und ruoche got unser sêlen phlegen, die enscheident sich benamen niht, | swaz dem lîbe geschiht* (5837-5841).

Nach Fassung C der Klage wird dieses Bild von den zwei Seelen, die sich in einem Leib vereinigen, aufgegriffen und auf das soziale System Sivrit/Kriemhilt appliziert. Damit bilden Kriemhilt und Sivrit in der Deutung der Klage eine nach dem biblischen Maßstab ideale Verbindung zwischen Mann und Frau ab, die so im *Nibelungenlied* selbst nicht zu finden ist. Das Skandalon besteht nun nicht mehr länger in den Rachehandlungen Kriemhilts, sondern darin, dass durch die hinterlistige Ermordung Sivrits der eine *lîp* auseinandergerissen und damit eine unauflösliche Gemeinschaft gewaltsam aufgelöst wird. Die Trennung dieser innigen Verbindung der beiden Seelen in einem Leib legitimiert sodann die Rache.

Neben dieses neue, über eine Metapher vermittelte Motiv tritt eine *triuwe* Kriemhilts gegenüber Sivrit (*die si truoc nâch ir lieben man*). Unklar bleibt hier, ob der Erzähler eine *triuwe* meint, die Kriemhilt zu dessen Lebzeiten auslebte – von der das *Nibelungenlied* indes nichts zu berichten weiß – oder, ob sie sich auf den toten Sivrit bezieht. Lienert votiert mit ihrer Übersetzung »und große Treue, die sie ihrem geliebten Mann hielt«<sup>547</sup> wohl eher für eine *triuwe* Kriemhilts, die den Tod des Ehemanns überdauert und demnach als *triuwe* zu einem Toten beschrieben werden kann.<sup>548</sup>

### **Indirekte Rezeptionssteuerung – Figuren**

Im zweiten Teil der Nibelungenklage (587-2493) werden die zahlreichen Toten aufgefunden, beklagt und schließlich bestattet.<sup>549</sup> In ausgedehnten Reden rekapitulieren Dietrich von Bern und Etzel<sup>550</sup> das vergangene Unglück und reflektieren ihre eigene Situation nach dem Verlust fast aller Verwandter, Freude und Gefolgsleute. Die im ersten

---

<sup>547</sup> Vgl. Lienert, Elisabeth: Die Nibelungenklage, 2000, S. 81.

<sup>548</sup> Die *triuwe* Kriemhilts wird häufig im Zusammenhang mit der Trauer, die sie durch den Verlust ihres ersten Ehemannes empfindet, genannt. Der *jâmer*, der sie nicht verließ (100 C), wird so zum Signum einer *triuwe* zu einem Toten. Dieser chronische Zustand der Trauer, das Planen der Rache und die Fremdheit am Hof Etzels (Vgl. Classen, Albrecht: ‚Diu Klage‘ - a Modern Text from the Middle Ages?, 1995, S. 319.) füllen den Begriff der *triuwe* bzw. zeigen deren konkrete Auswirkungen.

<sup>549</sup> Vgl. Lienert, Elisabeth: Die Nibelungenklage, 2000, S. 8.

<sup>550</sup> Zu kleinen Anteilen kommt auch Hildebrand zu Wort.

Teil an keiner Stelle unterbrochene Erzählerrede und die damit einhergehende unmittelbare Steuerung der Rezeptionsweise des Nibelungenliedes wird mittelbar auf die Figuren übertragen. Der Erzähler selbst hat sich - wie gezeigt wurde - in seiner Beurteilung des Geschehens und insbesondere Kriemhilds eindeutig festgelegt bzw. positioniert. Thema des zweiten Teiles ist es nun, wie sich die Figuren selbst zu dem vergangenen Handeln der Verstorbenen verhalten und ein eigenes Urteil finden.

## Hildebrand

Die Toten werden in einer Reihenfolge entdeckt und beklagt, die keinem konsequenten Anordnungsprinzip folgt.<sup>551</sup> Das Auffinden von Kriemhilds Leichnam und die damit zusammenhängende Klagereden Dietrichs und Etzels bilden den Auftakt. Bevor die beiden aber mit der Toten konfrontiert werden, nimmt der Erzähler in Fassung B Bezug auf die Tötung Kriemhilds durch Hildebrand, die den Abschluss des im *Nibelungenlied* erzählten Gemetzels darstellt. Mit *unsinne* habe dieser die Königin erschlagen (*die mit unsinne | het erslagen Hildebrant, 732f.*). Wenige Verse später bekräftigt er seine eigene Einschätzung mit den Worten: *durh daz verlôs ouch si den lîp | von Hildebrande âne nôt (759f.)*. Die Tötung des gefesselten Hagens (*durh daz*) durch Kriemhilt ist demnach in der Perspektive des Erzählers kein oder zumal kein todeswürdiges Verbrechen. Im *Nibelungenlied* (B) allerdings ist das Handeln Kriemhilds im hohen Maße anstößig, sodass sogar Etzel ausruft:

*,Waffen', sprach der fürste, ,wi ist nu tôt gelegen  
von eines wîbes handen der aller beste degen,  
der ie kom ze sturme oder ie schilt getruoc!  
swi vîent ich im waere, ez ist mir leide genuoc. (2371)*

Hildebrand schließt mit seinem Kommentar: *[...]jâ geniuzet si des niht, | daz si in slahen torste[...]* (2372, 1f.). direkt an und erschlägt Kriemhilt. Das *Nibelungenlied* B kommentiert dieses Verhalten nicht, sondern lässt die Taten für sich sprechen. Die Tötung Kriemhilds

---

<sup>551</sup> Vgl. Lienert, Elisabeth: Die Nibelungenklage, 2000, S. 8 »[...] ein konsequentes Anordnungsprinzip ist nicht erkennbar (nicht die Handlungsfolge des ›Nibelungenlieds‹, aber auch nicht durchgehend das Prinzip der Steigerung) - die prominenten Toten (zunächst Etzels Familie: Kriemhild, Ortlieb, Bloedelin; dann Iring; einige der hochrangigen Burgunden: Gunther, Hagen, Volker, Dankwart; die Dietrich-Helden, vor allem Wolfhart; abschließend die moralisch weitgehend oder ganz unbelasteten Toten: Giselher und Gernot, zuletzt - als Gipfel des Schrecklichen - Rüdiger)[...].«

erscheint als logischer Konsequenz des Erzählverlaufs, sodass der Rezipient tendenziell von der Angemessenheit dieser Rachehandlung überzeugt werden soll.

Kurz bevor Dietrich in Klage (B) den Leichnam Kriemhilds entdeckt und mit seiner eigenen Klagerede beginnen kann, macht der Erzähler also seine eigene Rezeptionshaltung, ehe er die Redeposition an seine Figuren abgibt, erneut evident. Die Tötung Kriemhilds war nicht eine adäquate Vergeltung ihres Mordes an Hagen, sondern eine vollkommen unnötige (*âne nôt*) Überreaktion eines Mannes ohne Verstand (*mit unsinne*).<sup>552</sup>

## Dietrich

Wenige Verse später findet Dietrich die Leiche Kriemhilds und beginnt mit einer Rede (ab 771), in der er zunächst die exzeptionelle Schönheit der Königin rühmt. Obwohl ihn deren Racheplan seine gesamte Verwandtschaft gekostet habe, müsse er sie doch *mit unwünne* beklagen und spricht sodann von der *triuwe* Kriemhilds ihm gegenüber:

*deiswâr daz tuon ich  
mit alsô grôzer riuwe  
daz ich dich dâner triuwe  
niht sol lân engelten.  
du hâst mir vil selten  
versaget des ich dich ie gebat. (782-787)*

Dietrich erzählt nicht nur, dass er den Tod Kriemhilds mit großem Kummer betrauert, sondern auch, dass er die *triuwe* derselben ihm gegenüber nicht mehr vergelten kann. Diese *triuwe* zeigt sich in der Erinnerung Dietrichs durch die Eigenschaft der Königin, ihm selbst niemals etwas abgeschlagen zu haben, und klingt vor dem Hintergrund der Handlungen im *Nibelungenlied* wie ein Schuldgeständnis.<sup>553</sup> Auch wenn man nicht so weit gehen möchte,

---

<sup>552</sup> An einer späteren Stelle kommt Hildebrant selbst zu Wort und überträgt den aus Liedfassung B stammenden Vorwurf, Kriemhild stehe mit dem *vâlant* im Bunde, auf Hagen: *nu seht wâ der vâlant | liget der ez allez riet. | daz manz mit guote niht ensiet, | daz ist von Hagenen schulden.* (1250-1253). Vgl. dazu auch: Schröder, Werner: *Nibelungenlied, Nibelungenlied-Studien*, 1968, S. 201f.

<sup>553</sup> McConnell kommentiert hier: »Dietrich regrets her untimely death (776-77), and while affecting self-criticism, actually lauds Kriemhild for the loyalty she has demonstrated.« Vgl. McConnell, Winder: *The problem of continuity in diu Klage*, 1986, S. 249f. Und Günzburger meint: »Dietrichs Kritik an Kriemhild im *Nibelungenlied* wird in der ‚Klage‘ völlig überspielt [...].« Vgl. Günzburger, Angelika: *Studien zur Nibelungenklage*, 1983, S. 193. Vgl. dazu auch Schirok, Bernd: *Der Untergang der Burgunden und seine christliche Deutung*, 2004, S. 279.

passen die Formulierungen Dietrichs nicht zu seiner Haltung gegenüber der Königin im *Nibelungenlied*.<sup>554</sup> Dort bezeichnet er Kriemhilt - wie oben bereits erwähnt - im Zusammenhang mit deren Rachedgedanken und der Aufdeckung derselben als *vâlandinne*. Vermutlich bewusst spielt der Klage-Erzähler B in der Figurenrede auf den Dietrich des Nibelungenliedes (B,C) an, der auf die Bitte der Königin: *fürste von Berne, ich suoches dînen rât, | helfe unde genâde. mîn dinc mir angestlichen stât* (1896,3f.) antwortet: *di bete lâ belîben, kûneginne rîch.* (1898,2) und dieser damit eindeutig seinen Beistand verwehrt. Der Erzähler im *Nibelungenlied* resümiert über dieses Gespräch: *Dô si der untriuwe an dem Bernaere niene vant* (1900,1) und verweist damit implizit auf eine untreue Haltung Kriemhilts.<sup>555</sup>

In der Klage wird Kriemhilt, die noch im *Nibelungenlied* versucht, Dietrich zur *untriuwe* zu überreden und die von diesem dort für ihre Absichten getadelt wird, zum Inbegriff einer getreuen Herrin, die ihrem Gefolgsmann<sup>556</sup> keinen Wunsch abschlagen kann. Dietrich bezeugt diese *triuwe* in der Klage und erklärt im Prinzip, dass Kriemhilt sich stets gemäß jener verhalten habe. Der Rezipient, dem die Handlung des Nibelungenliedes bekannt ist, wird geradezu aufgefordert, die Diskrepanz zwischen Lied und Klage im Sinne der Rezeptionsweise des Klage-Erzählers zu deuten. Durch die von Dietrich geäußerte Trauer darüber, Kriemhilt nicht mehr für ihre *triuwe* belohnen zu können, wird implizit auf die Möglichkeit hingewiesen, die Dietrich im *Nibelungenlied* dazu gehabt hätte und die dort freilich unter das Verdikt der *untriuwe* gefallen wäre. In der Klage aber scheinen andere Maßstäbe gültig zu sein. Insofern klingt die Rede Dietrichs - wenn auch nicht direkt - nach einer Selbstanschuldigung. Indirekt wird auf einen Malus des Berners hingewiesen und Kriemhilt nicht wie im *Nibelungenlied* mit dem *vâlant* oder der *untriuwe* in Zusammenhang gebracht, sondern sie bekommt von Dietrich selbst den Besitz einer intensiv ausgelebten *triuwe* zugesprochen.<sup>557</sup>

<sup>554</sup> Vgl. Günzburger, Angelika: Studien zur Nibelungenklage, 1983, S. 193.

<sup>555</sup> Auf eine untreue Haltung Kriemhilts verweist Strophe 1899: *Diu bet dich lützel êret, vil edels fürsten wîp, | daz du dînen mâgen râttest an den lîp. | si kômen ûf genâde her in diz lant. | Sîfrit ist ungerochen von der Dieterîches hant.*

<sup>556</sup> Im Nibelungenlied (B) gibt es keinen Grund zur Vermutung, dass Dietrich in einem Gefolgschaftsverhältnis zu Etzel und Kriemhilt steht. In der Klage allerdings ist er Gefolgsmann.

<sup>557</sup> Zu beachten bleibt trotz der eindeutigen Tendenz des Klage-Erzählers, auch über die Figur Dietrichs Kriemhilt durch den Verweis auf deren *triuwe* zu rechtfertigen, die bereits erwähnte Einbettung des Burgunderuntergangs in die Dietrichsage, in der ein negatives Kriemhiltbild vorherrschend ist. Der Klage-Erzähler unterläuft damit sein eigenes Unterfangen. Curschmann meint zur Auswirkung dieser Einbettung: »Das ist, auf längere Sicht gesehen, das folgenreichste Deutungsangebot des ›Klage-‹-Dichters, nicht etwa seine Interpretation der Rolle Kriemhilts.« Vgl. Curschmann, Michael: Zur Wechselwirkung von Literatur und Sage, 1989, S. 396. Und zum Verhältnis zwischen Dietrichsage und Nibelungensage in der Klage vgl. ebd. S. 390-397. Im Nibelungenlied selbst wird die Feindschaft zwischen Kriemhilt und Dietrich explizit gemacht, in der

## Etzel

Nach der Rede Dietrichs ergreift der Erzähler wieder kurzzeitig das Wort und berichtet von Hildebrand: *dô hôrt man Hildebrande klagen, | der si sluoc mit sîner hant.* (798f.). Derjenige, der Kriemhilt im *Nibelungenlied* noch mit einer gewissen Selbstverständlichkeit tötet, wird hier zum Trauernden stilisiert. Das ist dem Erzähler aber nur eine Nebenbemerkung wert, denn alsbald – so berichtet er – tritt Etzel auf, entdeckt seine tote Frau und verwünscht sein allzu großes Unglück.

*undanc begunde er sagen  
sînem grôzen unheile:  
wande im was ze teile  
nu worden ungelückes hort.  
diu ie unvalschiu wort  
hete bî ir lîbe,  
sînem werden wîbe  
viel er an die bruste.  
ir wîze hende er kuste [...] (812-814).*

Das Charakteristikum des Unglückes besteht hier nicht zuerst darin, dass Etzel seine Ehefrau, das Hunnenland eine Königin und der Hof eine schöne Frau verloren hat, sondern darin, dass diese Frau *ie unvalschiu wort | hete bî ir lîbe*. Auch in diesem Fall zeichnet das *Nibelungenlied* (B) ein gänzlich anderes Bild. Vor der hinterlistigen Einladung der Burgunden an den Hof Etzels wird dort den Rezipienten ein Blick in die Gedankenwelt Kriemhiltis gewährt. Schnell wird klar, dass sie ihre Verwandten weniger aus Sehnsucht auf ein Wiedersehen, sondern mehr aus dem Verlangen nach Rache ins Land der Hunnen locken möchte. Freilich erzählt sie Etzel nichts von ihren wahren Absichten, was der Erzähler in Strophe 1396,1 anmerkt: *den argen willen niemen an der kuneginne ervant* und durch das Adjektiv *argen* zugleich tadelt. Kriemhilt gelingt es im *Nibelungenlied* durch einen vorgeschobenen Grund, ihre eigentliche böse Absicht zu tarnen. In der Klage aber wird ihr Profil – ganz im Gegenteil – durch die Eigenschaft geschärft, stets Worte ohne Falsch im

---

Klage vordergründig zurückgenommen aber implizit durch die erwähnte Einbettung in die Dietrichsage dennoch vermittelt und damit nicht vollständig getilgt. Curschmann übersieht freilich nicht, dass es dem Erzähler der Klage hauptsächlich um die Rechtfertigung Kriemhiltis geht.

Mund geführt zu haben.<sup>558</sup> In seiner Klagerede reflektiert Etzel sodann auch nicht die Verheimlichungen seiner Ehefrau, sondern deren *triuwe*:

*het ich die ganzen triuwe  
an ir vil werdem lîbe erkant,  
ich het mit ir elliu lant  
gerûmt ê ich si het verlorn.  
getriuwer wîp wart nie geborn  
von deheiner muoter mêre. (830-835)*

Mit dem Wissen um die hinterlistig handelnde Kriemhilt werden die Rezipienten erneut mit einer überraschenden Umdeutung konfrontiert. Vor dem Hintergrund der Geschehnisse im *Nibelungenlied* identifiziert der Hunnenkönig im Nachhinein nicht einen *argen willen* bei seiner Ehefrau. Vielmehr entdeckt er eine *triuwe* deren Ausmaße im erst jetzt deutlich werden.

Unter Bezugnahme auf die bereits analysierten Stellen, der dort gefundenen Monopolisierung der *triuwe* Kriemhilt zu Sivrit und der Ausblendung aller anderer *triuwe*-Bindungen der Königin<sup>559</sup>, kann nur die im Verhältnis zum toten Sivrit aktive *triuwe* gemeint sein. Statt einer Referenz auf einen *argen willen* hört man aus dem Munde des im *Nibelungenlied* betrogenen einen nahezu grotesk klingenden Lobpreis der *triuwe*<sup>560</sup>, die Kriemhilt nicht gegenüber Etzel ausübt, sondern im Verhältnis zum längst verstorbenen

---

<sup>558</sup> Vgl. die Übersetzung von Vers 812 von Lienert, Elisabeth: Die Nibelungenklage, 2000, S. 97.

<sup>559</sup> Eine mögliche *triuwe*-Bindung zu Etzel spielt an keiner Stelle eine Rolle.

<sup>560</sup> Es ist fraglich, ob man nicht hier ein ähnlich subtiles Vorgehen des Erzählers in Bezug auf Kriemhilt feststellen kann, wie bei der Einbettung des Burgunderuntergangs in die Dietrichsage und der damit erreichten Subversion des eigenen Vorhabens, das darin besteht, Kriemhilt zu rechtfertigen. Man muss dann nicht unbedingt so figurespezifisch-wertend argumentieren wie Günzburger: »Dieser König verliert seine Glaubwürdigkeit, wenn er als Sprachrohr des Dichters an Kriemhilt nur deren *triuwe* erkennen soll. Eine Frau, die an der Seite ihres zweiten Mannes ausschließlich der Rache für ihren ersten Mann lebt, ist nicht *getriuwe*, zumal sie ihr Rachevorhaben verschweigt. Etzels Demut geht zu weit, wenn er niemals daran denkt, dass er Kriemhilt hätte Siegfried ersetzen müssen, und sie verkehrt sich geradezu in Dummheit und Gefühllosigkeit, wenn er von der Seelenproblematik, aber auch von der berechnenden Seite seiner Frau nichts geahnt haben soll.«Vgl. Günzburger, Angelika: Studien zur Nibelungenklage, 1983, S. 192. Der Erzähler bettet die Klagerede Etzels, wie oben gezeigt wurde, bewusst und deutlich in die durch die Intrigen Kriemhilt gesteuerten Geschehnisse des Nibelungenliedes ein, wodurch den Rezipienten die *triuwe*-Reflexion des Hunnenkönigs zu einem Signal werden könnte. Die von Günzburger identifizierte Dummheit, Demut und Gefühllosigkeit Etzels ist weniger okkultes Wissen über denselben, das besonders interpretationswürdig wäre, sondern bewusste Ausstellung und zeigt möglicherweise, dass der Erzähler im Stiles einer Subversion der eigenen Aussage (*triuwe* Kriemhilt) auf die *untriuwe* Kriemhilt anspielen möchte. Anders gesagt, geht es hier vielleicht nicht so sehr um Etzel, sondern vielmehr um Kriemhilt.

Sivrit. Selbst derjenige, der berechtigt tadeln könnte, stellt fest: *getriuwer wîp wart nie geborn | von deheiner muoter mære.*<sup>561</sup>

#### VI.2.4.b.2 Kritik Kriemhiltis – subversive Position in der Klage

Wenn man in einem Text eine eindeutige Intention identifiziert zu haben glaubt und aus dieser eine schlüssige These formulieren möchte, wird man selbst bei einem so evident scheinenden Vorhaben wie der Rechtfertigung Kriemhiltis in den Klagefassungen (B,C) vor das Problem einer Selbstsubversion der Erzählerintention und damit vor das Auftreten von neuer Komplexität gestellt. Wie gezeigt wurde, soll das offensichtlich widersprüchliche Bild der Figur Kriemhiltis, welches in Fassung B des Liedes auserzählt wird, unzweifelhaft durch den Verweis auf ihre besondere Form der *triuwe* disambiguiert, d. h. vereindeutigt werden. Bereits durch die Einbettung des Burgunderuntergangs in die Dietrichsage<sup>562</sup> und diejenige Kriemhiltis in den mehrdeutigen Kontext des Nibelungenliedes (B, C) wird die Monophonie unterbrochen und eine subtile Polyphonie angestimmt. Kriemhilt wird zwar als *getriuwe* präsentiert, dies aber geschieht für den reflektierenden Rezipienten sichtbar vor dem Hintergrund der erwähnten Erzählungen, die Kriemhilt als listenreich oder sogar als böse beschreiben.<sup>563</sup>

Mit Bezug auf die zu Beginn der Arbeit erarbeiteten Ansätze aus der Diskurstheorie Michel Foucaults und der Interdiskurstheorie Jürgen Links lässt sich die Tendenz zur Rechtfertigung Kriemhiltis als hegemoniale Position<sup>564</sup> explizieren. Diese erhält in der Klage als direkte (*triuwe*-Exkurse) und indirekte (Figurenrede) Rezeptionssteuerung vorrangig das Wort. Das Unterlaufen jener hegemonialen durch andere Positionen tritt nicht nur

---

<sup>561</sup> Die Zuneigung Etzels zu Kriemhilt wird in seinem angedachten Vorsatz deutlich. Wenn er rechtzeitig von der besonderen Form der *triuwe* Kriemhiltis erfahren hätte, so hätte er eher mit ihr zusammen sein Königreich verlassen, als sie zu verlieren (*ich het mit ir elliu lant | gerûmt ê ich si het verlorn*). Im Nibelungenlied wird bei Kriemhilt auf ein ganz ähnliches Verhältnis von Ehepartner und Besitz verwiesen. Dort berichtet der Erzähler in Strophe 1123, dass sie gern mit leeren Händen, d. h. ohne den Hort, dagestanden wäre, wenn bloß Sivrit sein Leben nicht verloren hätte. In der Nibelungenklage wird daher über Etzels Verlustbereitschaft ein Motiv aufgerufen, das im Lied für die Präsentation der Zuneigung Kriemhiltis gegenüber Sivrit genutzt wird. Etzel hätte gerne für jemanden allen Reichtum aufgegeben, der seinen Besitz wiederum für einen anderen aufgegeben hätte. Beide sind für diese Entbehrungen bereit, aber nicht im Stile eines reziproken Verhältnisses.

<sup>562</sup> Vgl. Curschmann, Michael: Zur Wechselwirkung von Literatur und Klage, 1989, S. 402. Hier führt Curschmann einige Beispiele für die negative Bewertung Kriemhiltis in der Dietrichsage an.

<sup>563</sup> Damit ist die Darstellung Kriemhiltis in der Dietrichsage und in den Fassungen B und C des Nibelungenliedes gemeint.

<sup>564</sup> Bezug ist hier zunächst nur die Klage und nicht der gesamte Nibelungen-Komplex.

implizit mit der Situierung Kriemhilt in anderen Erzählzusammenhängen auf, sondern auch explizit, d. h. auf inhaltlicher Ebene der Klage.<sup>565</sup>

### **Direkte Rezeptionssteuerung - Erzähler**

Im ersten Teil der Klage berichtet der Erzähler das vergangene Geschehen reflektierend, und erwähnt dabei, dass es durchaus möglich gewesen wäre, das Unheil zu verhindern. Wenn Etzel rechtzeitig von den Racheplänen seiner Frau gewusst hätte, *sô het er die starken swære | harte lihteclîch erwant* (286f.). Die Burgunden aber hätten aus *übermuot* geschwiegen. Von Kriemhilt erfahren wir indes:

*dô het ouch Kriemhilt behuot  
mit listeclîchem sinne,  
daz ers niht wart inne* (290-292)

Der *listeclîche sinn* Kriemhilt steht im krassen Gegensatz zu dem im zweiten Teil vom Erzähler geäußerten: *diu ie unvalschiu wort | hete bî ir lîbe* (810f.). Die Darstellung Kriemhilt als eine Frau, die niemals auch nur ein unwahres Wort gesprochen habe, wird damit durch die Konstatierung einer intriganten Einstellung unterlaufen.<sup>566</sup> Ein *listeclîche sinn* und *unvalschiu wort* sind nicht miteinander zu vereinbaren bzw. schließen sich gegenseitig aus.<sup>567</sup>

### **Indirekte Rezeptionssteuerung - Figuren**

#### **Pilgrim**

Der Erzähler gibt über seine eigene Meinung hinausgehend auch den Figuren die Möglichkeit zu kritischen Anmerkungen. Im dritten Teil der Klage beurteilt Bischof Pilgrim von Passau die Geschehnisse, nachdem ihm der Spielmann Swemmel von allem berichtet hat, wie folgt<sup>568</sup>:

---

<sup>565</sup> Nicht ganz nachvollziehbar ist – wie gezeigt werden soll – im Zusammenhang der Kritik an Kriemhilt in der Klage die Feststellung Kuhns, dass es zwar an Vorwürfen gegenüber Kriemhilt nicht fehle, diese aber wenig über ein Bedauern hinausgehen würden. Vgl. Kuhn, Hans: Der Teufel im Nibelungenlied, 1965, S. 300.

<sup>566</sup> Vgl. Zimmermann, Günter: Der Krieg, die Schuld und die ‚Klage‘, 1990, S. 525.

<sup>567</sup> Fassung C weiß indes nichts von einem *listeclîche sinn*. Fassung B berichtet auch im Gegensatz zu Fassung C von einem *kranken sinne* (243) Kriemhilt und von der Verantwortlichkeit derselben am Ausbruch der Kämpfe. Bloedelin *viengez bôslichen an | durh eines wîbes lère* (334f.). Vgl. dazu auch Bumke, Joachim: Die vier Fassungen der ›Nibelungenklage‹, 1996, S. 376f.

<sup>568</sup> Die beiden Fassungen B und C stimmen hier inhaltlich überein.

[...] und ist Etzeln hof  
mit sölher nôt zergangen,  
sô hât vil übele enpfangen  
Kriemhilt, diu nifel mîn,  
ir bruoder unt die recken sîn.  
si möhte baz hân getân  
und hete doch genesen lân  
Gîselher und Gêrnôt.  
die ir Sîfriden sluogen tôt,  
und hetens die engolten,  
sô wær sis unbescholten:  
wande in sluoc doh Hagene. (3406-3417)

In der Reflexion des Bischofs habe Kriemhilt den Burgunden einen schlimmen Empfang bereitet. Pilgrim weist bewusst auf die verwandtschaftlichen Verhältnisse hin (*diu nifel mîn, ir bruoder*) und gibt damit seinem Urteil ein noch größeres Gewicht. Besser hätte Kriemhilt gehandelt, wenn sie nur diejenigen zur Rechenschaft gezogen hätte, die auch tatsächlich für den Tod ihres ersten Ehemannes verantwortlich gewesen seien (Hagen). Die beiden am Mord unschuldigen Giselher und Gernot hätte es aber auf keinen Fall treffen dürfen.<sup>569</sup> Wenn es ihr gelungen wäre dementsprechend zu handeln, resümiert Pilgrim, *sô wær sis unbescholten*. Obwohl der Bischof das Wort *untruowe* nicht verwendet, wird es dem Rezipienten insbesondere durch den Verweis auf die beiden unschuldigen Brüder dennoch nahegelegt, dasselbe zu ergänzen. Denn das, was sich Kriemhilt im *Nibelungenlied* und in der Klage vorgenommen hat – nämlich nur Hagen zu töten –, gelingt ihr nicht und so verlieren auch Giselher und Gernot ihr Leben, die mit Kriemhilt eigentlich in einem funktionierenden *triuwe*-Verhältnis standen.

## Dietlind

Bevor die Nachricht über den Untergang der Burgunden zu Bischof Pilgrim nach Passau gelangt, erfahren die Witwe Rüdigers (Gotelind) und dessen Tochter Dietlind von den

---

<sup>569</sup> Vgl. Bumke, Joachim: Die vier Fassungen der ›Nibelungenklage‹, 1996, S. 378. Und vgl. Günzburger, Angelika: Studien zur Nibelungenklage, 1983, S. 194f.

vergangenen Ereignissen an Etzels Hof. Nach dem Bericht Swemmels kommentiert Dietlind den tödlichen Zweikampf ihres Vaters mit Gernot in Fassung B erschrocken:

*jâ was ez in beiden  
niht guot, daz iemen scheiden  
si mit râte solde,  
der triuwe haben wolde. (3189-3192)*

Im Vergleich zu Pilgrim wird Dietlind in Bezug auf die Beurteilung Kriemhiltis hier entschieden deutlicher. Es sei für beide (Rüdiger und Gernot) nicht gut gewesen, dass jemand sie mit Intrigen trennte, der *triuwe* halten wollte. Kriemhilt trifft zwar nicht direkt das Verdikt der *untriuwe*, aber ihr wird zumindest ein Verhalten attestiert, das grundsätzlich *triuwe* ausschließt.<sup>570</sup>

In Fassung C fügt Dietlind über die vordergründig anonym bleibende Person, die als Auslöser für den Zweikampf zwischen Gernot und Rüdiger gelten kann, hinzu:

*von swes râte daz ist bekomen,  
dem wont vil untriuwe bî.  
sîn herze ist rehter triuwen vrî. (3318ff.)*

Dietlind weiß zu dem Zeitpunkt ihrer Anschuldigungen noch nicht, wer die Verantwortung für die Ereignisse trägt. Erst nach ihrer Reflexion eröffnet ihr Swemmel: *magt vil hêre, | das entet niemen mêre, | wan der küneginne lîp* (3193ff.). Der Rezipient aber sollte - damit rechnet der Erzähler geradezu - in der Lage sein, das Unwissen Dietlinds auch vor dem Bericht des Spielmanns entsprechend zu ergänzen. Dietlind selbst wird für ihre Anschuldigungen nicht getadelt. Vielmehr scheint ihr Swemmel zuzustimmen, wenn er sagt, dass es von Anfang der Zeiten an bis zum Jüngsten Tag *nimmer mêre werden mac | gerâten alsô swinder rât* (3200f.).

Während Dietlind in Fassung B noch zurückhaltend kommentiert und damit die *untriuwe* Kriemhiltis nur indirekt zur Sprache gebracht wird<sup>571</sup>, steht die sich rächende

---

<sup>570</sup> Fassung C formuliert parallel viel zurückhaltender: *ez was ein michel schande | daz man zwischen in beiden | den strît niht kunde scheiden. (3312-3314).*

<sup>571</sup> Günzburger interpretiert die Stelle wie folgt: »Damit fällt doch der Schatten der ‚untriuwe‘ auf Kriemhilt, obwohl es der Dichter ängstlich vermeidet, dieses Wort auszusprechen.« Vgl. Günzburger, Angelika: Studien

Königin in Fassung C - wenn auch vorerst noch als Anonymus - in direkter Verbindung mit der *untriuwe* bzw. sei deren *herze rehter triuwen vri*.<sup>572</sup> Der Erzähler vermeidet es in der Figurenrede Dietlinds, *untriuwe* direkt auf Kriemhilt zu beziehen. Vielmehr überlässt er es durch seine zurückhaltende Formulierung den Rezipienten, die Lücken zu füllen und eine zwar eigene, aber dennoch stark von ihm gelenkte Antwort auf die Frage nach Kriemhilts *untriuwe* zu geben.

#### VI.2.4.c Kriemhilts *triuwe* zwischen Disambiguierung und Ambiguierung

Die Überlegungen zur Nibelungenklage wurden durch ein 50-60 Jahre nach der Verschriftlichung der Fassungen B und C von Lied und Klage entstandenes Rezeptionszeugnis *Dicitur quod crimhilt omnio mala fuit. sed nichil est* eingeleitet. Wie gezeigt wurde, ging es Berthold weniger um eine Interpretation der Figur Kriemhilts und in diesem Zusammenhang nicht um eine Diskussion über deren moralische Einordnung (vollkommen verwerflich vs. nur zum Teil). Vielmehr stellt er in seiner Musterpredigt fest, dass Kriemhilt nicht als Exemplum für eine grundsätzlich böse Frau taugt und konstatiert damit, dass wir es kaum ein halbes Jahrhundert nach der Entstehung von Lied und Klage mit einem Wechsel zwischen Disambiguierung (*omnio mala fuit*) und Ambiguierung (*sed nichil est*) in Bezug auf die Moralität der Figur Kriemhilts zu tun haben.<sup>573</sup>

Die beiden identifizierten Tendenzen sind - wenn auch modifiziert - bereits in Lied und Klage angelegt. Während das *Nibelungenlied* (B) Kriemhilt ambiguiert, d. h. sie sowohl als *getriuwe* Frau beschreibt, die *des recken tôdes vergezzen kunde niht* (1139,3) und ihrer *triuwe* durch Rachedgedanken, Trauer und enorme Geldaufwendungen für das Seelenheil Sivrits Ausdruck verleiht, als auch als eine den Einflüsterungen des *ubel vâlant* ausgelieferte Frau, die ab der hinterlistigen Einladung an keiner Stelle mehr als *getriuwe* bezeichnet wird,

---

zur Nibelungenklage, 1983, S. 194. Günzburger verpasst es, die betreffende Stelle in Fassung C auszuwerten, in der Kriemhilt viel unmittelbarer beurteilt wird.

<sup>572</sup> Zur Möglichkeit je eigene Tendenzen in den beiden Hauptfassungen B und C auszumachen, die Kriemhilt eher als *getriuwe* oder als *untriuwe* bezeichnen schreibt Bumke: »Insgesamt sind die Abweichungen zwischen den beiden Fassungen im Hinblick auf die Beurteilung Kriemhilts jedoch so gering, dass man von einer einheitlichen Auffassung sprechen kann.« Vgl. Bumke, Joachim: Die vier Fassungen der ›Nibelungenklage‹, 1996, S. 378.

<sup>573</sup> Es gibt eine positive Disambiguierung in der Klage. Hier wird Kriemhilt vorwiegend als vorbildhaft beschrieben, wohingegen das *Nibelungenlied* Kriemhilt ambiguiert, weil es beide Deutungsmöglichkeiten zulässt. Oben wird im Falle des *omnio mala fuit* negativ disambiguiert d.h. Kriemhilt als vollkommen böse bezeichnet. Das »*sed nichil est*« aber ambiguiert Kriemhilt, indem es betont, dass Kriemhilt eben nicht durch und durch böse gewesen sei.

disambiguiert die *Nibelungenklage* Kriemhilt, indem sie ihr ohne Ausnahme das Ausleben einer exzeptionellen Form der *triuwe* attestiert.<sup>574</sup> In Lied B findet man demnach neben der extremen und wirkmächtigen Position des *omnio mala fuit*, gegen die man offensichtlich anschreiben muss<sup>575</sup>, eben auch das *nichil est*. Die Klage nun vereindeutigt die Figur Kriemhilt, insofern sie gewissermaßen das *nichil est* zu einem *omnia bona fuit* umschreibt.<sup>576</sup> *Nibelungenlied* und Klage bilden in der Gestalten der angesprochenen Fassungen somit eine Skala der Beurteilung von Kriemhilt's Moralität, die von „vollkommen böse“ über „nicht vollkommen böse“ zu „vollkommen gut“ reicht. Die drei unterschiedlichen Positionen bedienen sich unterhalb der Ebene, auf der die Moralität Kriemhilt's verhandelt wird, ebenfalls der Techniken von Ambiguierung und Disambiguierung und referieren jeweils alle drei auf die *triuwe* Kriemhilt's.

Die Konstatierung einer Disambiguierung der *triuwe* Kriemhilt's und die damit im Zusammenhang stehende Feststellung einer moralischen Integrität derselben muss trotz der großen Fülle an Belegstellen als lediglich dominante Tendenz definiert werden, die sowohl durch den Erzähler als auch durch die Figuren Pilgrim und Dietlind unterlaufen wird. Auch wenn die überraschende Feststellung Bumkes, dass in beiden Fassungen<sup>577</sup> die Handlungsweise Kriemhilt's auch von anderen Personen kommentiert werde und dabei die kritischen Töne überwögen<sup>578</sup>, nicht bestätigt werden kann, müssen auch diejenigen Meinungen überprüft werden, die in der *Nibelungenklage* nur eine univoke Rechtfertigung Kriemhilt's sehen.

Bemerkenswert ist es auch, dass die Klage zunächst überhaupt nur die *triuwe* Kriemhilt's zu Sivrit thematisiert und alle anderen Bindungen etwa zu ihren Brüdern ausblendet.<sup>579</sup> Es gibt nur ein relevantes *triuwe*-Verhältnis, das zu Sivrit. Daran wird die

---

<sup>574</sup> Nach Feststellung dieser diametral verlaufenden Tendenzen ist es schwer (mit McConnell gesprochen, vgl. McConnell, Winder: *The problem of continuity in diu klage*, 1986, S. 250.), Günzburger zuzustimmen, wenn sie sagt: »Der Dichter der ‚Klage‘ leistet [...] keine grundsätzlich andere Interpretation der Kriemhild des Nibelungenliedes.« Vgl. Günzburger, Angelika: *Studien zur Nibelungenklage*, 1983, S. 198.

<sup>575</sup> Gemeint sind hier vor allem die Fassung C des Nibelungenliedes und die Fassungen B und C der Klage.

<sup>576</sup> Vgl. zu den gegensätzlichen Positionen in Lied und Klage McConnell, Winder: *The problem of continuity in diu klage*, 1986, S. 249.

<sup>577</sup> Wie schon mit Bumke angedeutet, können in der grundsätzlichen Ausrichtung der beiden Klage-Fassungen weder in Bezug auf die Rechtfertigungstendenzen (Kriemhilt) noch in Bezug auf die kritischen Töne größere Differenzen beobachtet werden.

<sup>578</sup> Vgl. Bumke, Joachim: *Die vier Fassungen der ›Nibelungenklage‹*, 1996, S. 377.

<sup>579</sup> Das tut die Klage zum Beispiel auch in Bezug auf den Markgrafen Rüdiger. In der Lobrede Dietrichs auf den gefallenen Markgrafen wird vor allem dessen *triuwe* gegenüber Etzel hervorgehoben: *sîn triuwe hât mich enbor getragen, | alsam die vedere tuot der wint. | ez entwart nie muoter kint | sô rehte gar untriuwenlôs. | ich waen, ouch küenec ie verlôs | deheinen küenern man.* (2046-2051). Von der Existenz eines *triuwe*-Konflikts, wie es uns das

Figur Kriemhilt gemessen und hier besteht sie alle Treueproben<sup>580</sup> mit Bravour.<sup>581</sup> Aber auch hier kann die Feststellung nur eine vorläufige sein (vgl. Pilgrim usw.).

Man darf nicht nur mutmaßen, dass es sich hierbei um Gattentreue handelt, sondern muss dies sogar eindeutig bestätigen.<sup>582</sup> Es ist zwar richtig, dass die *triuwe* in der Klage insbesondere in den *triuwe*-Exkursen zu einem *allgemein verbindlichen ethischen Maßstab*<sup>583</sup> erhoben wird, der den Mensch zudem noch heilsfähig macht. Nicht nachvollziehbar ist allerdings der Gedanke Günzburger, dass damit die *triuwe* auch gleichzeitig aus jeder konkreten oder speziellen Bedeutung herausgelöst werden würde.<sup>584</sup>

---

Nibelungenlied erzählt, wird nichts berichtet. Die Klage kommt daher einfacher an das gleiche Ziel als das Lied. Auch dort bleibt Rüdiger treu. Während dazu aber komplexe Operationen (z. B. Schildbitte Hagens usw.) notwendig sind, blendet die Klage Rüdigers *triuwe*-Verhältnis zu den Burgunden einfach aus und disambiguiert damit dessen *triuwe*. Zum Zusammenhang zwischen Intention der Klage und die Ausblendung des Konflikts Rüdigers meint Bernreuther: »An dieser Figur kann die Intention der Kl. am besten nachvollzogen werden; sie vermeidet die Rekapitulation des unlösbaren Konflikts und weicht stattdessen auf epische Versatzstücke aus der Dietrichsepik aus, wobei sie eine völlig einseitige *triuwe*-Bindung Rüdigers zu Dietrich und Etzel in den Vordergrund stellen kann. In dieser Einseitigkeit bleibt Rüdiger als vater aller tugende, als Repräsentant des höfischen Normensystems in unantastbarer Vorbildlichkeit.« Vgl. Bernreuther, Marie-Luise: Motivationsstruktur und Erzählstrategie im ‚Nibelungenlied‘ und in der ‚Klage‘, 1994, S. 180.

<sup>580</sup> Der Begriff „Treueprobe“ ist hier nicht wörtlich zu verstehen. Gemeint sind die Hindernisse, die von Kriemhilt bei der Ausübung der *triuwe* gegenüber dem toten Sivrit überwunden werden müssen (z. B. neue soziale Systeme, d. h. Ehe mit Etzel, Zeit usw.).

<sup>581</sup> Es werden nicht nur die anderen *triuwe*-Bindungen Kriemhilt, die aus dem Lied bekannt sind ausgeblendet, sondern auch die *triuwe*-Bindungen, die noch im Lied den Zusammenhalt der Burgunden sichern. Zimmermann bemerkt dazu: »[...] der Verfasser sucht zudem verstärkt auf der gegnerischen Seite nach einer der *triuwe* adäquaten ethischen Denkgröße, die Hagens Nichtauslieferung motiviert: keine Spur vom Gedanken, dass die Bindungen innerhalb der Gruppe der Burgunden, also wieder *triuwe* dahinterstünde.« Vgl. Zimmermann, Günter: Der Krieg, die Schuld und die ‚Klage‘, 1990, S. 525. Der Erzähler stellt vielmehr fest, dass die Burgunden wegen ihres Übermutes (*sie liezenz durch ir übermuot* (289)) auf eine Auslieferung verzichteten. Die für das Lied typischen Gegenüberstellungen von *triuwe*-Bindungen werden in der Klage aufgelöst, indem es auf der mit Kriemhilt verfeindeten Seite schlichtweg keine *triuwe* gibt. Zum Thema *übermuot* vgl. Hempel, Wolfgang: Übermuot diu alte ... Der Superbia-Gedanke und seine Rolle in der deutschen Literatur des Mittelalters, 1970.

<sup>582</sup> »Zwar darf man mutmaßen, dass wohl Gattentreue gemeint sei, aber erläutert wird dies nicht.« Vgl. Günzburger, Angelika, Studien zur Nibelungenklage, 1983, S. 188. McConnell argumentiert gerade über die *triuwe* zu einem Toten die Aufnahme Kriemhilt in den Himmel: »In fact, this is, to a large degree, a result of her *triuwe* to Siegfried [...].« Vgl. McConnell, Winder: The problem of continuity in diu klage, 1986, S.250. Auch Schröder argumentiert dezidiert für eine *triuwe* zum ermordeten Sivrit: »Aus *triuwe* zu ihrem ermordeten Mann und aus keinem anderen Grund hat sie nach Ansicht des Dichters wie des Bearbeiters ihre unerbittliche Rache betrieben und ausgeführt«. Vgl. Schröder, Werner: Nibelungenlied-Studien, 1968, S.199ff. (Zitat: S.200). Auch für Henkel ist eine Bindung Kriemhilt an den toten Sivrit eindeutig. Vgl. Henkel, Nikolaus: ›Nibelungenlied‹ und ›Klage‹, 1999, S. 88, 90ff. Vgl. auch Wehrli, Max: Die „Klage“ und der Untergang der Nibelungen, 1972, S. 105. Und vgl. Zimmermann, Günter: Der Krieg, die Schuld und die ‚Klage‘, 1990, S. 522. Zimmermann verweist ebd. aber auch auf eine Unbestimmtheit in Bezug auf das Objekt der *triuwe* Kriemhilt: »Der Text bleibt insgesamt unbestimmt, spricht nie direkt von der Liebe zu Siegfried und hält nur an der Vokabel *triuwe* selbst fest.« Mit Blick auf die erwähnte Erweiterung des zweiten *triuwe*-Exkurses in Fassung C (in dem eindeutig von einer *liebe* Kriemhilt zu Sivrit gesprochen wird,) erscheint diese Feststellung Zimmermanns allerdings schwer haltbar zu sein.

<sup>583</sup> Vgl. Günzburger, Angelika: Studien zur Nibelungenklage, 1983, S. 188.

<sup>584</sup> Vgl. ebd.

Wenn der Erzähler (oder die Erzähler der Fassungen B und C) von der *triuwe* Kriemhilt spricht, so tut er das bewusst vor dem Hintergrund des Geschehens im *Nibelungenlied*. Hier kann deswegen davon ausgegangen werden, dass der Erzähler mit einer Verknüpfung durch seine Rezipienten rechnet. Diejenigen, die das *Nibelungenlied* kennen, wissen, dass es sich bei der hochgelobten *triuwe* Kriemhilt in der Klage nur um diejenige handeln kann, die sie im Verhältnis zum toten Sivrit auslebt. Diese Vermutung wird durch die besprochene Fortsetzung in Fassung C des zweiten *triuwe*-Exkurses bestätigt, in dem dezidiert auf das Liebespaar Kriemhilt/Sivrit verwiesen wird.

Die Klage also disambiguiert innerhalb der beschriebenen hegemonialen Position die *triuwe* Kriemhilt durch die Isolation des *triuwe*-Verhältnisses Kriemhilt/Sivrit. Auf diesem Wege gelangt sie schließlich zu einer moralischen Disambiguierung Kriemhilt. Demnach war sie nicht nur „nicht vollkommen böse“, sondern durch ihre exzeptionelle Form der *triuwe* „vollkommen gut“ und dadurch fernab von jeglicher Dämonisierung bereit für die Huld Gottes.

Wie im Kapitel zum *Nibelungenlied* festgestellt wurde, ist nicht die *triuwe* zu einem Toten das Problem, sondern dass Kriemhilt ausgestattet mit jener Toten-*triuwe* in den Bereich des Sozialen zurückgeführt wird. Die *triuwe* zu einem Toten, die im eigentlich vorgesehenen Leben Kriemhilt im oder in der Nähe des Klosters Lorsch keine Gefahr bedeutet hätte, weil eine a-soziale *triuwe* auf eine desozialisierte Lebensform getroffen wäre, evoziert als Fremdkörper im Bereich des Sozialen den Tod derjenigen, die sich auf die *triuwe* verlassen, deren Funktion es ist, den Bestand der Subsysteme (diverse soziale Systeme) und damit den Bestand des Personenverbandes, d. h. des Sozialen, zu gewährleisten. Folge ist schlussendlich nicht nur der Tod aller Mitglieder des Personenverbands, sondern auch der Untergang des Sozialen.

Das *Nibelungenlied* kritisiert damit nicht grundsätzlich die aus dem sozialen Zusammenhang gefallene *triuwe*, die nicht mehr auf einer Reziprozität im Rahmen eines sozialen Systems beruht. Vielmehr wird Kriemhilt gerade durch diese Form der *triuwe* besonders ausgezeichnet: *si was im getriuwe, des ir diu meiste menige giht* (1139,4). Dargestellt wird aber wie diese *triuwe* in einem nicht adäquaten Umfeld wirkt und dadurch ambig wird. Kriemhilt's *triuwe* wird so dezidiert mit einer Verweisungsstruktur erklärt bzw.

bewertet, die sich sowohl im Lied als auch in der Klage auf das Soziale bezieht und sich zwischen Ambiguierung und Disambiguierung bewegt.<sup>585</sup>

Was bleibt ist die Frage nach der Funktion der Disambiguierung in der *Nibelungenklage*. Wie es dem Erzähler gelingt, eine dominante Tendenz zu etablieren, die Kriemhilt rechtfertigt<sup>586</sup>, sollte klar geworden sein. Nun aber mag man sich die Frage nach dem Sinn der wortreichen „Ergänzung“ des Nibelungenliedes in Bezug auf die Umbewertung Kriemhilt nicht ganz verbieten.

Eines der bestimmenden Anliegen des Klage-Erzählers war es wohl über das Ende des *Nibelungenliedes* hinauzuweisen und damit zu zeigen, dass ein Weitererzählen<sup>587</sup> auch noch nach dem scheinbar letzten Ende möglich ist.<sup>588</sup> Das gelingt ihm durch die Anknüpfung an die Figur Dietrichs, d. h. konkret durch dessen Abschied von Etzel mit dem Ziel die Herrschaft in seinen Erbländen anzutreten und die mit diesem (Dietrich) in Zusammenhang stehenden Zukunftsperspektiven für die Herrschaftsbereiche Bechelaren und Burgund (die Tochter des toten Markgrafen, Dietlind soll verheiratet werden und Sivrit, der Sohn Gunthers, wird zum König gekrönt). Diese Erzählintention vermag aber die analysierte Umdeutung der *triuwe* Kriemhilt nicht zu erklären bzw. die Intention ist mit der Disambiguierung in kein sinnvolles Verhältnis zu bringen.

Jan-Dirk Müller macht einen anderen Vorschlag, indem er auf die Beziehung Sivrit/Kriemhilt fokussiert:

»*Nibelungenlied*‘ und *‘Klage*‘ reagieren im entgegengesetzten Sinn auf eine offenbar als krisenhaft erfahrene Sozialbeziehung.«<sup>589</sup>

---

<sup>585</sup> So ähnlich sieht auch Müller das Soziale als zentralen Referenzpunkt: Müller, Jan-Dirk: *Spielregeln für den Untergang*, 1998, S. 169. Die Rechtfertigung Kriemhilt habe durch die zentrale Tugend mittelalterlicher Feudalgesellschaft den Gehalt der *triuwe* unter der Hand verändert: »vom Element sozialen Zusammenhangs zum persönlichen Vorzug.« Und: »Gewaltsam macht die *‘Klage*‘ die Ambiguierung von *triuwe* rückgängig, doch wird dabei deren sozialer Gehalt geopfert.« Vgl. ebd. S. 170.

<sup>586</sup> Müller sieht das anders: »Die *‘Klage*‘ rechtfertigt Kriemhilt nicht, sondern entschuldigt sie, weil sie ja nur eine Frau war.« Mit Verweis auf die Verse 128-133 aus der Klage möchte Müller somit nicht von einer Rechtfertigung sprechen. Vgl. ebd. S. 194. Kriemhilt wird durch den Verweis auf ihr Geschlecht entschuldigt, durch die Referenz auf ihre besondere Form der *triuwe* aber gerechtfertigt. Vgl. ebd. S. 169.

<sup>587</sup> Vgl. dazu: Töpfer, Regina: *Spielregeln für das Überleben*, 2012, S. 310-334.

<sup>588</sup> Müller sieht in der Klage ein literarisches Medium einer rituellen Bewältigung des Todes. Sie leiste also genau das, was das Nibelungenlied selbst verweigere. Mit der Klage werde die Geschichte gewissermaßen wieder in Ordnung gebracht. Vgl. Müller, Jan-Dirk: *Die Klage*, 2003, S. 170.

<sup>589</sup> Müller, Jan-Dirk: *Spielregeln für den Untergang*, 1998, S. 170.

Dass *Nibelungenlied* und Klage im - wie gezeigt wurde tendenziell - entgegengesetzten Sinne auf etwas reagieren, liegt auf der Hand. Unklar bleibt, was Müller hier mit einer Sozialbeziehung meint. Wenn der weitere Kontext der Aussage berücksichtigt wird, so lässt sich vermuten, dass er auf dasjenige abhebt, das in der vorliegenden Analyse als tatsächlich vorhandenes soziales System bezeichnet wurde. Denkt also Müller an eine individualisierte Zweierbeziehung Sivrit/Kriemhilt, die nur vor dem Tod des Helden zu finden ist? Auch wenn die Verwendung des Terminus „Sozialbeziehung“ in Bezug auf das Verhältnis, das zwischen Kriemhilt und dem toten Sivrit besteht, als nicht angemessen erscheint, möchte ich Müller dahingehend deuten, weil mir nur dieser Ansatz einleuchtet. Denn weder das Lied noch die Klage referieren in ihrer jeweiligen Be- bzw. Umwertung auf die Beziehung Sivrit/Kriemhilt zu Lebzeiten des ersteren. Als krisenhaft erfahren wird der dauerhafte Bezug auf einen Toten oder anders gesagt eine a-soziale Implikation von *triuwe*, die in den Bereich des Sozialen hineinragt, dort als erratisch wahrgenommen wird und sich schließlich rein destruktiv auswirkt. Natürlich sind jene a-sozialen Implikationen bereits in den individualisierten und höfisch geformten Minnebeziehungen angelegt, für die man Belege sowohl im Lied als auch in der Klage finden kann. Wie sehr solche Beziehungen auch in anderen Erzählungen als krisenhaft erfahren werden, vermag uns beispielsweise das *verligen* Erecs und Enites zu illustrieren.

Lied und Klage reagieren demnach diametral anders auf die *triuwe* zu einem Toten. Das Lied muss ambiguisieren, weil Kriemhilt wieder ins Soziale integriert wird. Die Klage aber disambiguisiert dort, wo das Soziale ausgeblendet wird, erfolgreich, und kann dann die *triuwe* Kriemhilts zum toten Sivrit als Wert an sich geradezu panegyrisch lobpreisen.

### VI.3 *Erec*

#### VI.3.1 Das Soziale als Referenzpunkt der Partnerschaft

Auch die beiden im *Erec* Hartmanns von Aue vorkommenden Partnerschaften Erec/Enite und Mabonagrין/Partnerin können als soziale Systeme aufgefasst werden, die fortlaufend sich selbst definierende Grenzen gegenüber einer jeweiligen Umwelt etablieren. Wie bereits erwähnt, darf die unmittelbare Umwelt des sozialen Systems nicht als ein Maximum von Komplexität verstanden werden, denn das System findet sich immer schon mit einer reduzierten Form konfrontiert, oder anders gesagt, ist es die Aufgabe des einzelnen sozialen Systems, als Subsystem mit einer durch das übergeordnete System vorstrukturierten Komplexität zu operieren.

Im *Nibelungenlied* wird die Stelle jenes Supersystems durch den Personenverband eingenommen. Dieser steht für jenen Ort (das Soziale), an dem sich diverse Subsysteme ausbilden können. Die *triuwe* hat hier eine im wahrsten Sinne des Wortes soziale Funktion, da nur durch sie die untergeordneten Systeme zusammengehalten werden können. Sobald diese *triuwe* in einzelnen Systemen nicht mehr funktionalisiert wird, muss schließlich auch der Personenverband zusammenbrechen, weil die integrative Kraft derselben sukzessive verloren geht. Eines der vorrangigen Erzählmotive im *Nibelungenlied* ist in diesem Rahmen die Konfrontation des Sozialen mit einer a-sozialen Form der *triuwe*, die Kriemhilt gegenüber dem toten Sivrit auslebt.

Sowohl im *Erec Hartmanns von Aue* als auch im *Tristan Gottfrieds von Straßburg* werden die dort vorkommenden Partnerschaften nicht mit einem Personenverband im Sinne des *Nibelungenliedes* konfrontiert. Supersystem als das Soziale ist dort der Hof, wo sich die verschiedenen Systeme bewähren müssen. Das Soziale bleibt aber auch hier Schablone, vor dessen Hintergrund die Entstehung und Entwicklung der Subsysteme erzählt wird. Das lässt sich spätestens an den temporär bestehenden Zuständen der Systeme erkennen, die relativ bald vom Sozialen her als defizitär beschrieben werden. Bei Erec und Enite ist es der Zustand des *verligens*, bei Mabonagrin und seiner Frau die Abkapselung im Baumgarten<sup>590</sup> und bei Tristan und Isolde das kurze, ungestörte Beisammensein in der Minnegrotte. All diese sich vom Sozialen hermetisch abriegelnden Konstellationen werden nicht als dauerhafte Möglichkeiten des Lebens erzählt, sondern müssen überwunden werden. Das *Nibelungenlied* verfügt nicht über diese Reflexionsebene, d. h. die Beziehung zwischen Kriemhilt und Sivrit ist nur über den Personenverband zu greifen bzw. immer schon in diesen integriert. Mit anderen Worten könnte man sagen, dass in der Raumsemantik des *Nibelungenliedes* kein Ort für das Minnepaar Sivrit/Kriemhilt existiert. Für die beiden gibt es kein *verligen* in der Kemenate, keinen Baumgarten und eben auch keine Minnegrotte.<sup>591</sup> Das soziale System Sivrit/Kriemhilt tritt an keiner Stelle in bewusste Differenz zum übergeordneten System. Erst

---

<sup>590</sup> »By their initial immature notion of the responsibilities of chivalric life, especially of those destined to rule, Erec and Enite, like Mabonagrin and his lady, placed themselves, both ethically as well as physically, outside of courtly society.« Vgl. Gentry, Francis G.: *The Two-Fold Path: Erec and Enite on the Road to Wisdom*, 2005, S. 103.

<sup>591</sup> Der Erzähler des *Nibelungenliedes* deutet eine solche Ebene vielleicht in Strophe 293f. an, wenn er zumindest auf ein heimliches Anblicken und Händedrücken der beiden Verliebten hinweist: [...] *mit lieben ougen blicken ein ander sâhen an | der herre und ouch diu frouwe. daz wart vil tougenlîch getân. | Wart iht dâ frîwentlîche getwungen wîziu hant | von herzen lieber minne, daz ist mir niht bekant. | doch enkan ich niht gelouben, daz ez wurde lân. | si het im holden willen kunt vil sciere getân.*

als Sivrit tot ist, unterscheidet Kriemhilt zwischen der *triuwe* zu Sivrit und derjenigen zu den anderen Mitgliedern des Personenverbandes.

Gerade diese Differenz wird aber in den Erzählungen *Erec* und *Tristan* produktiv. Anders als im *Nibelungenlied* gibt es dort den Ort, an dem das jeweilige Paar für sich allein sein kann. Im *Erec* hängen die Zustände des *verligens* oder des Baumgartens über die *triuwe* unmittelbar mit dem Bereich des Sozialen zusammen. Wahre *triuwe* entwickelt sich nicht in der Abkapselung des einzelnen Systems von der Umwelt, sondern in der Auseinandersetzung mit der Komplexität innerhalb des Supersystems. So präsentieren die von der Außenwelt abgeschotteten Zweisamkeiten der beiden Paare im *Erec* die Dysfunktionalität der *triuwe* als Mechanismus soziale Komplexität zu reduzieren. Erst mit dem von Erec angeordneten abrupten Ende des *verligens* und der damit einhergehenden Konfrontation mit Komplexität wird eine *triuwe* aktiv, die möglicherweise die bei Luhmann aufgefundenen Implikationen des Vertrauens trägt.

### **VI.3.2 Partnerschaftliche *triuwe* in den sozialen Systemen Enite/Erec und Mabonagrין/Partnerin**

Sowohl in der Partnerschaft zwischen Erec und Enite als auch in derjenigen, die zwischen Mabonagrין und seiner Partnerin besteht, finden zwei psychische Systeme zusammen, die jeweils füreinander Kommunikationen und Handlungen reizen, was zunächst die Initiation und sodann die Entwicklung eines sozialen Systems bedingt. Die späteren dauerhaften Verbindungen sowohl zwischen Erec und Enite als auch zwischen Mabonagrין und seiner Partnerin bahnen sich durch eine Liebesbeziehung an, sodass auch diese Vorformen in den Blick genommen werden müssen, und das nicht zuletzt deswegen, weil die *triuwe* schon sehr früh bedeutende Funktionen übernimmt. Die Eheschließung selbst – bei Mabonagrין und seiner Partnerin gehe ich nicht von einer solchen aus – ist bei Erec und Enite dann als formelles Upgrade des schon vorhandenen sozialen Systems zu bewerten.

Bevor in die Analyse der beiden Beziehungen hineingegangen wird, muss kurz daran erinnert werden, mit welchem Fokus der Begriff *triuwe* untersucht werden soll. In den vorangegangenen Überlegungen zu Luhmann wird von Vertrauen gesprochen und es ist daher evident, dass das mittelhochdeutsche Wort *triuwe* verengt betrachtet wird. Ziel war es im Analyseteil zum *Nibelungenlied*, die *triuwe* daraufhin zu untersuchen, ob sie Implikationen eines sozial konnotierten Vertrauens trägt. Im Mittelhochdeutschen allerdings kann das eine

Wort *triuwe* Treue, Zuverlässigkeit, Beständigkeit, Vertrauen, Loyalität usw. meinen.<sup>592</sup> *Triuwe* kann demnach grundsätzlich sowohl eine Haltung im Sinne von Treue bezeichnen als auch eine soziale Funktion im Sinne von Vertrauen. Deutlich stellt sich dieser Unterschied dar, wenn Kriemhilt etwa auf die vermeintlich treue Haltung Hagens ihr gegenüber vertraut oder wenn sie in der *Nibelungenklage* zum Inbegriff einer *triuwe* wird, die man als ethisch hochwertige Einstellung preist. An keiner Stelle kann aber davon gesprochen werden, dass innerhalb der Partnerschaft zwischen Sivrit und Kriemhilt auf eine treue Haltung hin vertraut wird.<sup>593</sup>

Ganz im Gegensatz dazu wird bei Hartmann in der Figur Enites ein Vertrauen präsentiert, dass sie während der Aventurefahrt, d. h. beim Erproben ihrer *triuwe*, in ihre treue Haltung gewinnt. Auch in der Anbahnung der Beziehung zwischen Erec und Enite aber erscheint es sinnvoll, zwischen Treue und Vertrauen zu unterscheiden.

Kehrt man nochmals zu Luhmann zurück und stellt sich die Frage nach dem Begriff *triuwe* vor dem Hintergrund eines entstehenden sozialen Systems und den darin liegenden Funktionen von Vertrauen und Treue, so kommt man zu folgendem Ergebnis: Um eine Beziehung, sei es nun eine Liebesbeziehung oder eine Freundschaft, zu beginnen, muss Ego, wenn sich das System etablieren soll, mit seinem Vertrauen in Vorleistung treten. Wenn Alter das vorläufige Vertrauen durch das Zeigen seiner Treue rechtfertigt, kann das Vertrauen wachsen. Insofern geht also das Vertrauen der Treue voraus, bzw. die Treue nimmt dann die Position der „Hintergrundsicherung“<sup>594</sup> des Vertrauens ein.

Mit dieser begrifflichen Differenzierung soll nun das untersucht werden, was Hartmann mit dem Wort *triuwe* bezeichnet<sup>595</sup>, wenn es um die sozialen Systeme Erec/Enite und Mabonagrin/Partnerin geht. Ziel der Analyse bleibt es daher auch im *Erec*, nicht primär nach dem Begriff *triuwe* zu fragen, sondern nach den sozialen Systemen und einer dort eventuell vorkommenden *triuwe*, die Implikationen von Vertrauen trägt.

---

<sup>592</sup> Im *Mittelhochdeutschen Handwörterbuch* von Matthias Lexer finden sich unter dem Eintrag „*triuwe*“ folgende Bedeutungen: »Wohlmeinheit, Aufrichtigkeit, Zuverlässigkeit, Treue, [...] gegebenes Wort, Gelübde, Versprechen [...]« Im *Kleinen Mittelhochdeutschen Wörterbuch* von Beate Hennig: »[...] Vertrauen, Loyalität, Verbundenheit, Ergebenheit, Freundschaft [...]«

<sup>593</sup> Gerade an diesem Mangel zerbricht ja das soziale System Sivrit/Kriemhilt. Kriemhilt weißt ihren Ehemann kurz bevor dieser zur verhängnisvollen Jagd aufbrechen möchte auf ihre *triuwe*, verstanden als treue Haltung, hin, wenn sie sagt: *belîbet, lieber herre: mit triuwen rât ich iu daz.* (922,4).

<sup>594</sup> Treue als „allgemeine Hintergrundsicherung“, vgl. Kapitel zu Simmel.

<sup>595</sup> Blosen bietet in seinem Beitrag einen Abschnitt über den terminologischen Bereich von *triuwe* und *stæte*, die im *Erec* »als eine Art Schlüsselbegriff auftreten«. Er untersucht die beiden Begriffe insbesondere dort, wo sie in Bezug auf Enite verwendet werden. Vgl. Blosen, Hans: Noch einmal: Zu Enites Schuld in Hartmanns ‚Erec‘, 1976, S. 98-102.

Durch die vorangegangenen Überlegungen dürfte klar geworden sein, dass ich mich den Texten nicht als Warum-, sondern als Wozu-Fragender zuwende.<sup>596</sup> Gesucht werden zuerst Funktionen und nicht Kausalitäten.<sup>597</sup> In der älteren Forschung zum *Erec* Hartmanns von Aue beschäftigte man sich dagegen vordringlich mit der Frage, warum Erec Enite in den unterschiedlichen Situationen der Aventiurefahrt prüft und nahm damit selbsterklärend gleichzeitig an, dass er sie prüft.<sup>598</sup> Man suchte nach dem Grund<sup>599</sup> für die *triuwe*-Proben Enites, kam zu verschiedenen sich zum Teil widersprechenden Ergebnissen und musste sich mitunter sogar eingestehen, die Frage nicht befriedigend beantworten zu können.

---

<sup>596</sup> So auch schon Kurt Ruh: »Zu überwinden gilt es auch die psychologisch orientierte Forschung [...]. Chrétien und Hartmann fragen nicht oder doch nur gelegentlich und beiläufig nach Beweggründen, sondern nach dem Wozu. Handlung ist nicht kausal, sondern final bedingt, Situationen stellen sich nach ‚Bedarf‘ der Handelnden ein, Personen bleiben rollengebunden.« Vgl. Ruh, Kurt: *Höfische Epik des deutschen Mittelalters I*, 1977, S. 114. Die Finalität des Erzählens wird zunehmend als Möglichkeit erkannt, wie man der Jausschen Forderung, mittelalterliche Texte in ihrer »befremdenden Andersheit« zu beschreiben, nachkommen könne. Vgl. Willms, Eva: *Ez was durch versuochen getân*, 1997, S. 64. Zur »befremdenden Andersheit« vgl. Jauss, Hans Robert: *Alterität und Modernität der ma. Literatur*, 1977, S. 10. Zur Finalität im *Erec* vgl. Fritsch-Rößler, Waltraud: *Finis Amoris*, 1999, S. 101.

<sup>597</sup> Ich stimme Eva Willms zu, wenn sie zu bedenken gibt, dass man sich bei der sicherlich berechtigten Frage nach einem finalen Erzählkonzept nicht gleichzeitig auch legitimiert sehen dürfe, »jegliche Überlegung zur Handlungsmotivation der Figuren beiseite zu lassen«. Vgl. Willms, Eva: *Ez was durch versuochen getân*, 1997, S. 64f.

<sup>598</sup> Nach Ruh handelt es sich eindeutig nicht um eine Bestrafung Enites, sondern um eine Prüfung derselben. Vgl. Ruh, Kurt: *Höfische Epik des deutschen Mittelalters*, 1977, S. 129. Dabei gehe es Erec nicht um die Verifizierung einer Treue im engeren Sinne, sondern »vielmehr um einen höheren, den höchsten Grad der Treue: völlige Demut, Opferbereitschaft bis zum Tode [...]«. Vgl. ebd.

Nicht reflektiert wurde bei der Annahme eines prüfenden Erec mitunter nicht, dass demselben im Laufe der Handlung die Kontrolle entgleitet. Für einen Kontrollverlust spricht sich Fisher aus: Fisher, Rodney: *Erechs Schuld und Enitens Unschuld bei Hartmann*, 1975, S. 165, für ein intentionales Planen Erechs Carne: Carne, Eva-Maria: *Die Frauengestalten bei Hartmann von Aue*, 1970, S. 33, 59. Mit seiner Bewusstlosigkeit bzw. dem Scheintod kann allerdings sicher nicht mehr von einem intentionalen Handeln Erechs gesprochen werden. Zu fragen wäre hier, ob nicht Gott an die Stelle Erechs tritt und Enite prüft.

<sup>599</sup> Bei Thoran wird Enite schuldig, unabhängig davon, wie sie sich in der Situation des *verligens* entscheiden sollte. Sie wird also schuldig, wenn sie spricht, aber auch, wenn sie nicht spricht. Vgl. Thoran, Barbara: *Diu ir man verrâten hât*, 1975, S. 260. »Sie musste versagen, sie musste ‚ir man verrâten‘, da es für sie keine andere Möglichkeit gab. Das Bewusstsein ihres Versagens erklärt, warum sie so willig mit auf den Aventiuren-Weg zieht und dort unter Einsatz des eigenen Lebens versucht, das drohende Unheil abzuwenden, das ihr Verschulden ist. Der Aventiuren-Weg ist für sie die Buße für das folgenreiche Reden.« Vgl. ebd. Thoran meint den Grund für die bestandenen *triuwe*-Proben Enites in dem Bewusstsein ihres eigenen Versagens finden zu können. Textbelege für jenes Bewusstseins führt sie allerdings nicht auf. Ausgangspunkt ihrer Argumentation scheint eine unbezweifelte Schuld Enites zu sein (anders argumentiert sie die Schuld- oder Schuldlosigkeit Enites aus der Perspektive Erechs: Vgl. ebd. S. 262.). Von hier aus wird die Motivkette für die *triuwe* auf der Aventiuren-Fahrt im Stile modern anmutender psychologischer Deutungskategorien ergänzt. Ich möchte damit nicht sagen, dass Hartmann nicht in der Lage war, in solchen Kategorien zu denken, aber es finden sich - soweit ich weiß - keine Textbelege, die auf ein solches Bewusstsein Enites schließen lassen. Zwar erscheint es nicht sinnvoll, einen kausalen Zusammenhang zwischen einer möglichen Schuld Enites und den Folgen grundsätzlich zu leugnen, möglicherweise geht es Hartmann aber vielmehr um eine finale Begründung der Aventiuren-Fahrt des Paares.

Dieser Befund mag ein Abbild der Erklärungen sein, die uns der Erzähler zum Grund der „Prüfungen“ angibt und die stillschweigend auf eine gewisse Aporie verweisen.<sup>600</sup> Er selbst kommentiert im Zuge der Versöhnung des Paares: *dô endete sich zestund|diu swære spæhe|und diu vremde wæhe|der er unz an den tac|mit ir âne sache phlac*<sup>601</sup> (6771-6775) und macht damit unzweifelhaft deutlich, dass er keinen sinnvollen Grund für das Verhalten Erecs anzugeben vermag. Über Erec selbst aber berichtet er: *ez was durch versuochen getân|ob si im wære ein rehtez wîp.* (6781f.).<sup>602</sup> Wie man das Gold in der Esse läutere, so habe es Erec mit seiner Frau getan, *daz er nû rehte wesse|daz er an ir hæte|triuwe und stæte|unde daz si wære|ein wîp unwandelbære* (6787-6791). Für Erec selbst also gründen die Prüfungen in einer Vergewisserung der *triuwe* und *stæte* Enites.<sup>603</sup> Von hier aus fragte man sodann weiter, inwiefern Enite ihrem Ehemann möglicherweise untreu gewesen sein könnte und beschäftigte sich fortan mit der Schuld oder Unschuld Enites.<sup>604</sup> Nicht selten wurde und wird

---

<sup>600</sup> Auf Ebene der unmittelbaren Aussagen der Romanfiguren stellt Cramer in Bezug auf Schuld oder Unschuld Enites fest: »Betrachtet man die in Frage kommenden Passagen insgesamt, so kann man lediglich feststellen, dass sie sich gegenseitig neutralisieren.« Vgl. Cramer, Thomas: Soziale Motivation in der Schuld Sühne-Problematik von Hartmanns *Erec*, 1972, S. 99.

<sup>601</sup> Ich zitiere folgende Ausgabe: Hartmann von Aue, *Erec*. Mit einem Abdruck der neuen Wolfenbütteler und Zwettler *Erec*-Fragmente, hg. von Albert Leizmann, fortgeführt von Ludwig Wolf, 7. Aufl. besorgt von Kurt Gärtner, Tübingen 2006 (ATB 39).

<sup>602</sup> Vgl. Schulze, Ursula: *Amîs unde Man*, 1983, S. 37.

<sup>603</sup> In ihrer Analyse bemerkt Fritsch-Rößler zu den Motiven Erecs: »Erec testet aber nicht Enites Liebe zu ihm in der Form, dass er wissen will, ob sie ihn warnt oder nicht, sondern er testet sie als Verlassene: Ein experimenteller *finis amoris*. [...] Enites Treue besteht nicht primär darin, Erec zu warnen, schließlich bedeutet eine Gefahr für sein Leben immer auch eine für ihres, sondern darin, dass sie selbst in Situationen, in denen ihr Besserung ihrer Lage verheißen wird, widersteht, und zwar durch Rede.« Vgl. Fritsch-Rößler, Waltraud: *Finis Amoris*, 1999, S. 58. Die Intensität der Proben wird mit den beiden Grafen-Episoden sicherlich gesteigert und darin eine *triuwe* sichtbar, die auch mit der Aussicht auf Besserung der eigenen Lage (Enites) durchgehalten wird. Trotzdem bleibt es meiner Meinung nach dabei, dass auch in den beiden Räuber-Begegnungen die *triuwe* Enites getestet wird. In der Bedrohung durch die Räuber – und hier schließe ich mich Fritsch-Rößler an – ist sowohl Erec als auch Enite gefährdet. Enite aber befindet sich durch das Schweigegebot und der damit verbundenen Androhung des Todes in einer komplexeren Situation. Sie kann eben nicht wählen zwischen Nicht-Warnen d. h. relativ sicherer Tod beider, und Warnen, d. h. Rettung beider, sondern sie muss wählen zwischen Nicht-Warnen d. h. sicherer Tod beider, und Warnen, d. h. Rettung Erecs, aber vermutlich eigener Tod durch das Brechen des Gebotes. Die Räuber-Begegnungen sind daher durch die Androhung Erecs eindeutig so gestaltet, dass überprüft werden soll, ob sich Enite für die Rettung Erecs entscheidet. Die Sicherung ihres Lebens hat sie mit der Warnung Erecs nicht in der Hand.

<sup>604</sup> Zur Schuldfrage mit Bezug auf Chrétien: vgl. Fritsch-Rößler, Waltraud: *Finis Amoris*, 1999, 41-47. Grundsätzlich: vgl. Quast, Bruno: *Getriuwîu Wandelunge*, 1993, S. 162. Gemeinsam mit Quast (vgl. ebd. S. 171) verweise ich zur Diskussion der Forschungsbeiträge zum *Erec* die versuchen eine Schuld Enites zu argumentieren auf: Schulze, Ursula: *Amîs unde Man*, 1983, S. 16f. Zur eigenen Meinung Schulzes vgl. ebd. S. 36. Worstbrock, Franz Josef: *Dilatatio materiae*, 1985, S. 14, 16f. Hahn, Ingrid: Die Frauenrolle in Hartmanns *Erec*, 1986, S. 174. Einen knappen Überblick der unterschiedlichen Ansätze zur Schuldfrage bietet auch: Thoran, Barbara: *Diu ir man verrâten hât*, 1975, S. 259. Eine Unschuld Enites und demgegenüber eine Schuld Erecs argumentiert Fisher in: Fisher, Rodney: *Erecs Schuld und Enitens Unschuld bei Hartmann*, 1975, S. 160-174. Blosen löst das Problem einleuchtend, indem er feststellt: »Enite ist objektiv unschuldig (deshalb auch die Hilfe durch gotes hövescheit, Vers 3461); schuldig ist sie nur in den Augen Erecs, den Mißtrauen verblendet hat. Nur für ihn, der, weil er ihre Worte in der Entfremdungsszene mißdeutet, an ihrer Treue zweifelt, legt sie

durch eine solche Fokussierung allerdings Eindeutigkeit geschaffen, wo doch der Text selbst mehrdeutig bleibt.

Es soll hier nicht das Ziel sein, den vielzähligen Erklärungsversuchen eine weitere hinzuzufügen, sondern zu fragen, was die *triuwe*-Proben auf funktionaler Ebene ausrichten sollen. Ich nähere mich dem Text damit unter zwei Fragestellungen. Wozu wird der statische Zustand des *verligens* durchbrochen und welche Implikationen von *triuwe* werden gebraucht, um das am Ende der Erzählung feststehende Ergebnis zu erreichen?<sup>605</sup>

Bereits Kurt Ruh hat in seinem Standardwerk „Höfische Epik des deutschen Mittelalters“ darauf hingewiesen, dass im Erec die soziologische Funktion der Ehe verhandelt wird.

»Indem Erec durch eheliche Minne untätig geworden ist, steht die Ehe zur Diskussion, und zwar in ihrer soziologischen Funktion. Es geht darum, die Ehe nicht nur als individuelles Glück zu betrachten, sondern sie für die Gemeinschaft fruchtbar zu machen.«<sup>606</sup>

In der Erzählung gibt es, wie oben angemerkt, eine produktive Spannung zwischen dem Sozialen (Hof) und den desintegrierten Paaren<sup>607</sup> Erec/Enite und Mabonagrín/Partnerin. Das

---

Treueproben ab.« Vgl. Blosen, Hans: Noch einmal: Zu Enites Schuld in Hartmanns ‚Erec‘, 1976, S. 102. Teilweise dagegen spricht sich Cramer aus. Enites Vergehen sei vielmehr eine objektive Schuld, durch ihr bloßes Dasein vorhanden, indem sie in einem Zustand lebe, der sich aus einer Ignorierung des *ordo* ergebe. Allerdings sei nicht allein Enite schuld, denn Erec beteilige sich gleichermaßen an der Missachtung der von Gott verhängten Sozialordnung. Vgl. Cramer, Thomas: Soziale Motivation in der Schuld Sühne-Problematik von Hartmanns *Erec*, 1972, S. 105.

Ruh erteilt den Überlegungen zu Schuld und Unschuld Enites grundsätzlich eine klare Absage: »Man hat daraus auf Enites Schuld bzw. Mitschuld schließen wollen: Missgriff einer Interpretationsweise, die unentwegt nach Motiven sucht, statt an Zwecke zu denken.« Vgl. Ruh, Kurt: Höfische Epik des deutschen Mittelalters I, 1977, S. 129. Der Zweck der Prüfungen Enites bestehe nach Ruh in der Rechtfertigung der Ehe. Vgl. ebd.

In einem neueren Beitrag bezieht sich auch Manuela Niesner auf das Problem der Schuld und stellt dabei aber fest, dass sich der Text eindeutigen Antworten auf solche Fragen verweigere. Vielmehr seien die Interpreten zur Kombination herausgefordert (vgl. S. 11). Eine solche bietet sie mit ihrem Ansatz, der darin besteht, dass Hartmann von Aue die Ehe-Liebe Erecs und Enites als ein Problem der Geschlechtsidentitäten aufgefasst habe. Niesner, Manuela: *schiltkneht* Enite, 2007, S. 1-20, zur Schuld S. 10f.

<sup>605</sup> Die Systemtheorie Luhmanns eignet sich in besonderem Maße für Fragen, die sich für Funktionen interessieren, da sie selbst stets nach dem Wozu und nicht nach dem Warum fragt.

<sup>606</sup> Ruh, Kurt: Höfische Epik des deutschen Mittelalters I, 1977, S. 128.

<sup>607</sup> Gegen die von Ruh vorgenommene Fixierung auf die Ehe als zur Diskussion Stehendes spricht sich Rüdiger Schnell aus: »Es geht in erster Linie um die rechte Art von Liebe, um das rechte Verhältnis von liebendem Mann und liebender Frau, weniger um das rechte Verhältnis von Ehemann und Ehefrau, also weniger um die Liebe in einer bestimmten institutionalisierten Form.« Vgl. Schnell, Rüdiger: *Gender* und Gesellschaft, 2011, S. 308. Ich schließe mich der Meinung Schnells an, wobei es – wie von Schnell nicht ausgeschlossen – dabei bleibt, dass der *Erec* im Rahmen der partnerschaftlichen Beziehungen natürlich auch die Ehe als institutionalisierte Form verhandelt. Ursula Schulze bezieht sich explizit auf Ruh und profiliert einen eigenen Ansatz. »Somit

fragliche Wozu der jeweiligen Entwicklungen hat sein Ziel in der Wiedereingliederung des abgekapselten sozialen Systems und der damit einhergehenden Etablierung der Systemstrukturen desselben bzw. in der Befähigung des Systems im Rahmen des Sozialen überleben zu können.<sup>608/609</sup> Dazu braucht es *triuwe*.

### VI.3.2.a Soziales System Enite/ Erec

#### Eheversprechen – Vorleistungen

Prinzipiell muss man bei dem Paar Erec und Enite viel eher von einer Reintegration in den Bereich des Sozialen und weniger von einer einfachen Integration sprechen, denn die Erzählung von Erec und Enite hebt lange vor dem *verligen* an.

Nach der Kränkung durch den im Dienst des Ritters Ider stehenden Zwerg entschließt sich Erec zur Rache und verfolgt jenen (Ider) bis zur Burg Tulmein, in der Herzog Imain herrscht. Dort soll ein Fest abgehalten werden, währenddessen ein Schönheitswettbewerb um einen Sperber stattfinden soll. Der Ritter mit der schönsten Frau soll den Preis gewinnen (200-203). Obwohl die Frau des Ritters Ider nicht die schönste Frau sei, habe er – so der Erzähler – dennoch schon zweimal gewonnen, weil er sich den Sieg mit Gewalt nehme und es keiner wage, ihn daran zu hindern (204-116).

Erec findet Herberge bei dem betagten und verarmten adligen Mann Koralus, der mit seiner Frau Karsinefite und seiner Tochter Enite zusammen in kümmerlichen Verhältnissen lebt. Koralus berichtet seinem Gast von den Ereignissen in der Stadt, woraufhin sich dieser entschließt, am Turnier teilzunehmen. Dazu aber benötigt Erec eine Rüstung und eine Frau, was in dazu bringt, seinen Gastgeber anzusprechen.

*möhtet ir mir umbe îsengewant*

---

steht auch – entgegen Ruh – nicht »die Ehe zur Diskussion«, sondern umgekehrt die Integration der erotischen Minne in den Sozialrahmen der Ehe.« Vgl. Schulze, Ursula: *Âmis unde Man*, 1983, S. 27f.

<sup>608</sup> In der Erzählung wird aber auch deutlich, dass es – wie Kurt Ruh sagt (vgl. obiges Zitat) – nicht nur um das soziale System selbst geht (wie es sich im Sozialen zurechtfinden kann usw.), sondern auch darum, dass sich Integration desselben positiv auf das Soziale auswirkt.

<sup>609</sup> Bruno Quast identifiziert neben dieser Intention der Erzählung eine weitere, die sich auf die Ehe als Beziehungsmodell konzentriert. »Darüber hinaus verschränkt Hartmann indes die als Problem aufgeworfene Isoliertheit der Ehe zu Karnant mit einer Infragestellung des überkommenen Beziehungsmodells Ehe. Hartmann ist es um die Gegenseitigkeit zwischen Mann und Frau zu tun. Daher rückt die höfische Minne in ihrer hierarchisierenden Gestalt, paradigmatisch vom Paar im Baumgarten vor Augen geführt, ebenso ins Blickfeld seines erzählerischen Interesses. Die Herrschaftsformen der feudalen Ehe wie der höfischen Minne werden im narrativen Prozess einer kritischen Revision unterzogen.« Vgl. Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 163.

*getuon deheiner slahte rât [...]*  
*sô soldet ir mich lân rîten*  
*mit iuwer tohter Ênîten (499f. und 504f.)<sup>610</sup>*

Enite ist für Erec zunächst – ähnlich wie die Rüstung – notwendiges Mittel<sup>611</sup>, um sich für die Teilnahme am Wettbewerb zu qualifizieren und so seinem eigentlichen Ziel, der Rache, näherzukommen.<sup>612</sup> Über diese Intention hinausgehend, eröffnet er Koralus aber, dass er Enite bei erfolgreichem Kampf zu Frau nehmen wolle:

*ob mir alsô gelinge*  
*daz mir der sige belîbe,*  
*sô nim ich si ze wîbe. (513ff.)*

Koralus glaubt zunächst an einen Scherz Erecs (557ff.), kann aber dennoch von der Ernsthaftigkeit (567-570) seiner Absichten überzeugt werden. Wortreich wird Erec sodann die erbetene Rüstung überreicht, von Enite wird jedoch nicht gesprochen. An späterer Stelle bezeugt Erec gegenüber Herzog Imain: *er gap mir sîne tohter* (1349). Die Anbahnung der Beziehung zwischen Erec und Enite und die gleichzeitig antizipierte Hochzeit wird damit mehr oder weniger zwischen den beiden Männern, Erec und Koralus, verhandelt. Enite kommt überhaupt nicht zu Wort bzw. wird nicht nach ihrer Meinung gefragt und sie ist insofern reines Tauschobjekt.<sup>613</sup> Von doppelter Kontingenz, die im Sinne Luhmanns für die Entwicklung eines sozialen System unabdingbar ist, kann hier nicht gesprochen werden. Enite wird ähnlich wie Kriemhilt – auch wenn diese von Gunther gefragt wird, ob sie Sivrit zum Mann nehmen will – darauf reduziert, was sie in der Welt der Männer kostbar macht.<sup>614</sup>

---

<sup>610</sup> Ich zitiere im Folgenden nach der Ausgabe: Hartmann von Aue: Erec. Mit einem Abdruck der neuen Wolfenbütteler und Zwettler Erec-Fragmente, hg. von Albert Leitzmann, Tübingen 2006 (ATB 39).

<sup>611</sup> Vgl. Spangenberger, Nina: Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue, 2012, S. 14.

<sup>612</sup> Vgl. Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 169. Zu der damals gängigen feudalen Ehepraxis vgl. Bumke, Joachim: *Höfische Kultur*, 2005, S. 534-540.

<sup>613</sup> Die hier zwischen den Männern ausgehandelte Ehe trägt deutliche Charakterzüge einer Muntehe, in der das personalrechtliche Gewaltverhältnis über die Frau Gegenstand war. Geschlossen wurde der Ehevertrag durch Bräutigam und Brautvater. Eine Zustimmung der Braut war nicht notwendig. Vgl. Schmid, Elisabeth: *Spekulationen über das Band der Ehe*, 2000, S. 116. Und vgl. auch den Verweis auf den Artikel „Ehe“ von Paul Mikat im Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, 1971, Sp. 812.

<sup>614</sup> »Die Frau ist Heiratsobjekt; die Ehezwecke sind für Koralus und Erec vornehmlich sozialer Natur.« Vgl. Wiegand, Herbert Ernst: *Studien zur Minne und Ehe in Wolframs Parzival und Hartmanns Artusepik*, 1972, S. 96. Eine Zusammenfassung seiner Erkenntnisse zu der im *Erec* vorgestellten Auffassung von Ehe (vertreten durch Erec und die beiden Grafen) bietet Wiegand ebd. S. 106. Dort formuliert er, dass es den Grafen – und

Deutlich wird bis zu diesem Zeitpunkt der Erzählung aber auch, dass Erec in geradezu extreme Vorleistung gegenüber Enite tritt, indem er deutlich unter seinem Stand heiratet<sup>615</sup> und zudem wegen der Armut seines zukünftigen Schwiegervaters auf eine entsprechende Mitgift verzichtet (579). Diese Missverhältnisse werden zu einem späteren Zeitpunkt der Erzählung im Zusammenhang mit der *triuwe* Enites gegenüber Erec aufgegriffen und von derselben als Argument verwendet, um sich davon zu überzeugen, dem Ehemann treu zu bleiben.

### ***heide* – temporäre Isolation zur Etablierung des sozialen Systems**

Nachdem Erec den Sperberkampf gegen den Ritter Ider für sich entscheiden konnte und an seinem Versprechen, Enite zu heiraten, festhält, machen sich beide zur Abreise bereit. Erec verzichtet auf eine Gefolgschaft und zieht es vor, allein<sup>616</sup> mit Enite zu reiten. Einsam auf weiter Flur tauschen die beiden freundliche Blicke aus, sodass *ir herze wart der minne vol*. In erste Verliebtheit versunken, werden beide von *triuwe* und *stæte* erfüllt.<sup>617</sup>

*dô wehselten si vil dicke*

*diu vriuntlîchen blicke.*

*ir herze wart der minne vol:*

*si gevielen beide ein ander wol*

*und ie baz unde baz.*

*dâ envant nît noch haz*

*ze blîbenne dehein vaz:*

*triuwe und stæte si besaz.* (1495ff.)

Nachdem nunmehr ein soziales System zwischen Erec und Enite auch aus dem Grund entstanden ist, weil Erec seinem Versprechen fortlaufend Taten folgen lässt<sup>618</sup> und es Enite dadurch möglich ist, die treue Gesinnung Erecs zu beobachten, kommen nun die Gefühle ins

---

zunächst auch Erec – nicht um eine auf Wechselseitigkeit hin angelegte Lebensgemeinschaft gehe, sondern dass ein einseitig funktionalisierter sozialer Ehezweck, verbunden mit der Legitimation des Sexuellen, im Vordergrund stehe. Zur Parallelität der Eheauffassung des jungen Erec und derjenigen des Grafen Oringles vgl. ebd. S. 107.

<sup>615</sup> Allerdings weist der Erzähler auch darauf hin, dass die Geburt Enites ohne Makel sei.

<sup>616</sup> Vgl. dazu auch Carne, Die Frauengestalten bei Hartmann von Aue, 1970, S. 36.

<sup>617</sup> Vgl. Spangenberg, Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue, 2012, S. 23-33.

<sup>618</sup> Damit ist gemeint, dass Erec nicht nur verspricht, Enite zur Frau zu nehmen, sondern es auch tut.

Spiel und gradieren das System erstmals auf. Beide fixieren sich gegenseitig in *minne*, schließen damit Umwelt aus und reduzieren so soziale Komplexität.<sup>619</sup> Direkt gefolgt wird das Verliebtsein von einem beidseitigen Gewähren eines Vertrauensvorschlusses. Ob dieser gerechtfertigt ist oder nicht, muss die Bewährung der *triuwe* des Anderen in Situationen zeigen, in denen *untriuwe* zu einer attraktiven Alternative wird.

Wie im Kapitel „Das Soziale als Referenzpunkt der Partnerschaft“ bereits angedeutet, kann man mit Blick auf das *Nibelungenlied* grundsätzliche Differenzen in der Konzeption des Verhältnisses von Super- und Subsystem – verstanden als Gesellschaft (Hof oder Personenverband) und einzelne Partnerschaft – ausmachen. Für das Paar Erec und Enite schafft der Erzähler bald nach deren erster Begegnung und der Abmachung zwischen Koralus und Erec einen Raum (*die heide* (1485)), in dem sich das soziale System entwickeln kann. Die verliebten Blicke werden nicht so wie im *Nibelungenlied*<sup>620</sup> im Beisein des Hofes ausgetauscht. Zudem erfüllen *triuwe und stæte*<sup>621</sup> die Herzen der beiden in vollkommener Abgeschlossenheit. Zur prinzipiellen Bestimmtheit Sivrits<sup>622</sup> und Kriemhiltis<sup>623</sup> füreinander kommt im *Nibelungenlied* also der Zugriff von außen<sup>624</sup>, d. h. durch das Soziale (Personenverband).

Zwar ist auch für Enite die Situation in der Anbahnungsphase nicht kontingent (sie hat keine Wahl), der Erzähler gestaltet das Aufeinandertreffen zwischen dem späteren Paar dennoch viel weniger gelenkt. Erec verfolgt mit seinem Ritt die Absicht, sich am Zwerg bzw. an dessen Herrn, Ider, zu rächen und nicht, eine Ehefrau zu finden. Das Kennenlernen der beiden, und das damit verbundene Heiratsversprechen Erecs, wird als mehr oder weniger zufälliges Produkt erzählt.<sup>625</sup> Erec rechnet weder damit, bei Koralus auf seine zukünftige Ehefrau zu treffen noch wartet Enite auf ihn.<sup>626</sup> Im *Nibelungenlied* dagegen wird das

---

<sup>619</sup> Vgl. Spangenberg, Nina: *Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue*, 2012, S. 42.

<sup>620</sup> Vgl. *Nibelungenlied*: 293,3f.

<sup>621</sup> Deutlich werde durch den Verweis Hartmanns auf *triuwe und stæte* – nach Spangenberg –, dass es eine solche Entstehung nicht erlaube, die Liebe der Protagonisten in ihrem Anfang als oberflächlich und allein auf Sinnlichkeit reduziert anzusehen, wie es in der Forschung bisweilen geschehe. Vgl. Spangenberg, Nina: *Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue*, 2012, S. 16f.

<sup>622</sup> Er wird sehr bald maßgeblich durch eine Fernminne zu Kriemhilt beeinflusst, die einen zwingenden Charakter aufweist und die die Kontingenz in Bezug auf die Partnerwahl maximal reduziert.

<sup>623</sup> Kriemhilt ist insofern bestimmt, als dass es nur darum geht, wer um ihre Hand anhält. Die Möglichkeit grundsätzlich auf einen Mann zu verzichten, wird durch die Hinfälligkeit ihrer Vorsätze beim Erscheinen des *valken* unterlaufen.

<sup>624</sup> Kriemhilt und Sivrit werden in ihrer Fixierung aufeinander erkannt und von einer solchen Erkenntnis wird im Personenverband permanent Gebrauch gemacht.

<sup>625</sup> Noch kurz bevor Erec auf das Haus des Koralus stößt, berichtet uns der Erzähler: *nû reit er alsô wîselôs | unz daz er verre vor im kôs | ein altez gemiure*. (250ff.) und verweist damit auf die Kontingenz der Situation.

<sup>626</sup> Kriemhilt wartet auch nicht direkt auf Sivrit. Aber sie wartet unwissend – so macht er der Erzähler implizit klar (18,4) – auf den *valken* ihres Traumes.

Geschehen als viel zielhafter präsentiert. Sivrit verliebt sich in Kriemhilt und begibt sich somit auf Werbungsfahrt an den Hof der Burgunden, wo ihn dieselbe –unwissend – erwartet. Grundsätzlich ist das Aufeinandertreffen zwischen Erec und Enite damit durch den Erzählverlauf kontingent konzipiert.

Weitere Kontingenz ergibt sich aus der vom Erzähler eröffneten Möglichkeit Erecs und Enites, in einer temporäreren Isolation zueinander zu finden. Vorgestellt wird damit ein soziales System, das sich auf der *heide* als ein dem fremden Zugriff entzogenes System der Sinnbestimmung in seiner Frühphase entwickeln kann. Erec und Enite werden in Einsamkeit durch *minne*, *triuwe* und *stæte* vereinigt, um nach der Einfügung in den Bereich des Sozialen, den durch Komplexität anfallenden Anforderungen gewachsen zu sein und den Bestand der Beziehung zu gewährleisten. Im Verhältnis zum *Nibelungenlied* wird in Bezug auf die enge Zusammenstellung von *minne*, *triuwe* und *stæte* aber auch noch eine andere Differenz deutlich. Während in der Entwicklung der Beziehung zwischen Sivrit und Kriemhilt *triuwe* durch *minne* funktional äquivalent substituiert wird, hat man bei Erec und Enite eher den Eindruck, als würde sich beides ergänzen.

### **von den gesellen beiden – Reziprozität**

Nicht lange nachdem das Paar die *heide* verlassen und am Hof König Artus eingekehrt ist, soll Hochzeit gefeiert werden. Die tatsächliche Eheschließung des Paares wird sodann in relativ knapper Form beschrieben. Der Erzähler lässt seine Rezipienten lediglich wissen, dass beide darüber froh waren und wer sie vermählte.<sup>627</sup> In der Etablierung der Beziehung hat dieses Ereignis anscheinend keine bedeutende Funktion. Eher beiläufig wird erwähnt, dass das soziale System nun auch die entsprechende offizielle Form habe. Bald nach dem Fest begibt sich Erec zu einem Turnier, das noch im Zuge der Hochzeitsfeierlichkeiten stattfinden soll.

Kurz vor dem Aufbruch Erecs knüpft der Erzähler inhaltlich an die oben besprochene Stelle an, in der er davon berichtet: *ir herze wart der minne vol und triuwe und stæte si besaz*. Nun wird ein geheimnisvoller Herzenstausch vorgenommen, der in einem engen Zusammenhang mit der *triuwe* steht.

*als er wolde rîten  
und von vrouwen Ênîten  
dô begunde scheiden,*

---

<sup>627</sup> Vgl. Hartmann von Aue, Erec, 2006, V. 2118-2125.

von den gesellen beiden  
ein getriuwiu wandelunge ergie,  
unde sage iu rehte wie:  
der vil getriuwe man,  
ir herze vuorte er mit im dan,  
daz sîn beleip dem wîbe  
versigelt in ir lîbe. (2358-2367)

Mit der Absicht Erecs am Turnier teilzunehmen, muss sich das junge Paar zum ersten Mal über eine bestimmte Zeit hinweg voneinander trennen. Entscheidend für die nachfolgende Handlung, die als Tausch beschrieben wird und insofern schon grundsätzlich auf Wechselseitigkeit angelegt ist, ist eine deutlich angesprochene Reziprozität<sup>628</sup>: *von den gesellen beiden*. Bereits das Wort *geselle* soll Erec und Enite in ihrer Identität als *socii*, d. h. als Freund, Gefährte oder Geliebter, bezeichnen. Sowohl er als auch sie sind jeweils auf den anderen hin ausgerichtet. Verstärkt wird dieser im wahrsten Sinne des Wortes sozialer Gehalt dadurch, dass die *getriuwiu wandelunge* von *beiden* ausgeht. Deutlich wird hier demnach dem Rezipienten Reziprozität als notwendige Komponente für die erfolgreiche Etablierung eines sozialen Systems vorgestellt und sodann durch das gegenseitige Geben des eigenen und im Aufnehmen des fremden Herzens unmittelbar praktiziert.

Der Tausch geschieht – wie uns der Erzähler wissen lässt – in *triuwe*.<sup>629</sup> Weil mit dem Begriff *herze* auch das Gemüt oder Wesen gemeint sein kann, nehmen *Erec* und *Enite* durch den Tausch oder die Wandlung jeweils das, was den anderen als Menschen im Inneren ausmacht, in sich auf. Was bedeutet das? Im Grunde will der eine dem anderen im Modus der *triuwe* sagen, dass er sich jeweils so verhalten werde, als sei der andere tatsächlich da, auch wenn er vorübergehend körperlich nicht anwesend sein kann.<sup>630</sup> Trotz der Tiefe des Versprechens muss man hier zunächst von der beidseitigen Gewährung eines Vorschusses an Vertrauen ausgehen. Eine Erprobung der Rechtfertigung des Vertrauens findet indes noch

---

<sup>628</sup> Vgl. Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 169. Auf eine frühe Form der Gegenseitigkeit zwischen Erec und Enite macht Quast mit dem Verweis auf die Verse 935-939 aufmerksam. Erec kämpft gegen Ider und wird durch den Anblick Enites entscheidend gestärkt.

<sup>629</sup> Grundsätzliches zur Treue in der Ehe vgl. auch Bumke, Der „Erec“ Hartmanns von Aue, 2006, S. 109: »Das Fundament der Ehe ist im „Erec“ die Liebe. Wie die Schönheit hat die Liebe zwei Gesichter: Sie kann eine Gefahr sein; andererseits ist sie, begrifflich als *triuwe* gefasst, die Basis der Ehe.«

<sup>630</sup> Vgl. Spangenberg, Nina: *Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue*, 2012, S. 24.

nicht statt, da zunächst weder für Enite noch für Erec narrativ eine Situation der Gefährdung evoziert wird.<sup>631</sup> Der Herzenstausch und der damit verbundene enorme Vertrauensvorschuss erhalten erst später, in den Proben der *triuwe* Enites, ihre eigentliche Funktion, wobei sich die Proben unilateral auf Enite beziehen.

### ***verligen* – totale Isolation und die Dysfunktionalität von *triuwe***

Nach seiner überaus erfolgreichen Teilnahme am Turnier wendet sich Erec mit seiner Frau nach Karnant, wo die beiden fröhlich empfangen werden. Der alte König Lac übergibt seinem Sohn und seiner Schwiegertochter alsbald die Herrschaft über das Königreich. In der folgenden Zeit geben sich Erec und Enite ohne Rücksicht auf ihre Pflichten als Herrscherpaar und auf die eigene Ehre bzw. der des Hofes ihrer Liebe hin. Fortan ist sich das soziale System selbst genug, reduziert den Kontakt zum Sozialen (Hof) auf ein Minimum und verbleibt, so oft es nur geht, in abgesonderter Zweisamkeit:

*swie schiere man die tische ûf zôch,  
mit sînem wîbe er dô vlôch  
ze bette von den liuten. (2948ff.)*

Am Hof aber wird über ein solches Verhalten Unmut laut, was Enite bemerkt und im Geheimen<sup>632</sup> darüber klagt. Eines Tages hört Erec zufällig den Kummer (3029-3032) seiner Frau und fragt diese daraufhin: *vrouwe Ênîte, saget, |waz sint iuwer sorgen|die ir dâ klaget verborgen?* (3035ff.). Enite möchte ihrem Mann zunächst keine Antwort geben. Dieser aber beharrt auf einer lückenlosen Aufklärung: *ir müezet mir benamen sagen|waz ich iuch dâ hôrte klagen, |daz ir mich sus habet verswigen* (3042ff.). Weil sie einen anderen Verdacht über sich befürchte: *si vorhte daz si würde gezigen|von im ander dinge* (3045f.), berichte sie – so der Erzähler – Erec den wahren Grund ihrer Bedrückung. Die *ander dinge*<sup>633</sup> sind sicherlich als

---

<sup>631</sup> Das gilt allerdings nur, wenn man die vorübergehende Trennung des Paares nicht als Gefährdung desselben versteht. In der weiteren Handlung deutet meiner Ansicht nichts auf eine solche Gefährdung des sozialen Systems Erec/Enite hin.

<sup>632</sup> Enite möchte Erec nicht verlieren: *Êrecke getorste siz niht klagen: |si vorhte in dâ verliesen mite.* (3011f.). Vgl. Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 167.

<sup>633</sup> Nach Hans Blosen bringt Hartmann gegenüber Chrétien mit der Referenz „*ander dinge*“ das ursprüngliche Motiv des Untreue-Verdachts wieder in die Entfremdungsszene ein. Vgl. Blosen, Hans: Noch einmal: Zu Enites Schuld in Hartmanns 'Erec', 1976, S. 93f. Zur dementsprechenden Parallele zwischen Hartmanns *Erec* und dem *Mabinogi* vgl. ebd. S. 93.

Referenz auf sexuelle Untreue zu deuten und evozieren damit einen Vorwurf, der im Rahmen ehelicher Spannungen bzw. Verdächtigungen so unmittelbar evident erscheint.

An dieser Stelle lohnt sich der Bezug auf das zuvor beschriebene *triuwe/fides*-Dispositiv. Dort werden im Hochmittelalter verschiedene Positionen zu eben jenem Dispositiv diskursiv verhandelt. Als beispielhaft für eine tendenziell den hegemonialen Diskurs widerspiegelnde Position konnte der klerikal-theologische Spezialdiskurs identifiziert werden. Obwohl auch dieser von unterschiedlichen Aussagen durchzogen ist und daher keineswegs als monophon bezeichnet werden sollte, kann dennoch eine prägende Stimme abgesondert werden, die *fides* im Rahmen der Ehe als Ausschluss anderer Sexualpartner funktionalisiert. *Fides* verhindert insofern Sünde und ermöglicht den Eheleuten ein Leben in Übereinstimmung mit den Regeln, die den Menschen zum Heil befähigen. Diese Form der Treue enthält weitestgehend keine sozialen Implikationen, sondern verbleibt in einem theologisch-soteriologischen Rahmen.

In der vom Erzähler geäußerten Furcht Enites, *ander dinge* verdächtigt zu werden, wird im Hintergrund der Erzählung gerade dieser klerikal-theologische Spezialdiskurs aufgerufen und als prägendes Deutungsmuster angeboten.<sup>634</sup> Wenn Untreue innerhalb einer Ehe im Raum steht, so bezieht sich diese zuallererst auf den Bereich des Sexuellen. Enite fürchtet diesen einzig naheliegenden Vorwurf (wenn untreu, dann sexuell untreu) bzw. vermutet, dass Erec nach weiterem Schweigen ihrerseits nur diese Deutung favorisieren kann. Subtil weist uns der Erzähler damit darauf hin, dass Enite letztlich nicht in erster Linie wegen den Anschuldigungen des Hofes ihr gegenüber das Geheimnis offenbart, sondern weil sie davor Angst hat, von ihrem Mann der sexuellen Untreue verdächtigt zu werden.

Die expliziten Erklärungen Enites rekurrieren allerdings nicht auf eine solche Untreue, sondern auf die totale Isolation Erecs aus dem Bereich des Sozialen<sup>635</sup> und auf die ihr vom Hof zugeschriebene Rolle dabei: *si sprâchen alle: »wê der stunt|daz uns mîn vrouwe wart kunt!|des verdirbet unser herre.* (2996ff.). Mit anderen Worten ist es in der Reflexion des Hofes gerade nicht die sexuelle Untreue, die Enite schuldig macht, sondern die sexuelle Macht, die sich von

---

<sup>634</sup> Thoran lokalisiert den Ursprung für den im Hintergrund stehenden Verdacht der sexuellen Untreue nicht im klerikal-theologischen Spezialdiskurs, konstatiert aber gleichwohl eine Diskursverflechtung. »Hier zeigt sich, dass dieser Rest des keltischen Eifersuchtmotivs von Hartmann geschickt eingesetzt wurde, um in diesem Konflikt die Entscheidung Enites zu motivieren.« Vgl. Thoran, Barbara: *Diu ir man verrâten hât*, 1975, S. 260.

<sup>635</sup> Erec wird nicht nur aus dem Bereich des Sozialen isoliert, sondern er verliert auch die Anerkennung des Hofes bzw. des Sozialen als Ritter und König. Vgl. Gentry, Francis G.: *The Two-Fold Path: Erec and Enite on the Road to Wisdom*, 2005, S. 94.

ihr ausgehend auf Erec auswirkt.<sup>636</sup> Passend dazu berichtet der Erzähler nach der Herrschaftsübernahme: *dô kërte er allen sînen list|an vrouwen Ênîten minne.* (2929f.).<sup>637</sup>

Kurz bevor sich Erec und Enite auf Aventurefahrt begeben, gelingt es dem Erzähler so, auf den besonderen Gehalt der nun zu überprüfenden *triuwe* hinzuweisen. Es geht nicht um eine von sozialen Implikationen weitestgehend entkleidete *fides*, d. h. um den Beweis sexueller Treue Enites, sondern um die Erprobung einer *triuwe*, auf deren Grundlage ein soziales System etabliert werden kann. Deutlich wird allerdings auch, dass sich die Erzählung

---

<sup>636</sup> Es soll hier keinesfalls der Eindruck entstehen als sei das *verligen* durch das Ausbleiben sexueller Untreue ein Zustand, der im klerikal-theologischen Diskurs eine positive Bewertung erfahren würde. Erec und Enite werden als Paar dargestellt, das sich vollkommen der gegenseitigen *minne* hingibt. Das Ausleben der Sexualität verfolgt in der Deutung des klerikal-theologischen Diskurses *fides*, d. h. die Vermeidung von Unzucht, und *proles*, d. h. die Zeugung von Nachkommenschaft. Praktizierte Sexualität ist demnach nicht als Selbstzweck zu verstehen, sondern immer auf die eben genannten Ziele hin ausgerichtet. Vgl. Schnell, Rüdiger: Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe, 2002, S. 97f. und vgl. Bumke, Joachim: Höfische Kultur, 2005, S. 542. Der Umgang des Königspaars mit der Sexualität ist vor dem Hintergrund des klerikal-theologischen Spezialdiskurses eher als äußerst anstößig zu beurteilen. Besonders bemerkenswert ist in der Erzählung, dass es Erec und Enite gerade so schaffen die Messe durchzuhalten, bis sie sich endlich wieder ins Bett zurückziehen können, um ihrer Liebe zu frönen (2942-2945). Verstärkt wird der negative Eindruck noch dadurch, dass sich bei Enite keine Schwangerschaft andeutet, wobei das im Text nicht erwähnt wird. Ich möchte damit nicht dem angeblichen Fehl der *voluptas* Erecs das Wort reden (vgl. Fisher, Rodney: Erecs Schuld und Enitens Unschuld bei Hartmann, 1975, S. 174. Fisher spricht von rücksichtsloser Sexualität), sondern lediglich darauf hinweisen, dass die von Erec und Enite praktizierte Form der Sexualität aus der Perspektive des klerikal-theologischen Diskurses (noch) tadelnswert ist. Nicht ganz nachvollziehen kann ich hier Ruh, wenn er feststellt: »Ebenso ist der Gedanke einer unbeherrschten und damit tadelnswerten Sinnlichkeit in der Ehe eine dem Text und dem ganzen Mittelalter aufgepfropfte Vorstellung, die ihre Wurzeln im modernen Gegensatz von sinnlicher und sittlicher-geistiger Liebe hat.« Vgl. Ruh, Kurt: Höfische Epik des deutschen Mittelalters I, 1977, S. 128. Bestimmt ist es richtig, dass es gerade eine Leistung Hartmanns im *Erec* ist, das Ausleben von Sexualität als legitime Lust in die Ehe zu integrieren. Sicher ist aber auch, dass Hartmann mit seiner Erzählung als Interdiskurs gewissermaßen einen konterdiskursiven Beitrag in die Debatte einbringt und deswegen vor dem Hintergrund des klerikal-theologischen Diskurs als unangepasst erscheint. Sowohl der *Erec* als auch „das Mittelalter“ dürfen nicht auf eine unweigerlich verkürzende Monophonie reduziert werden. Weder kann im klerikal-theologischen Diskurs nur der Gedanke einer unbeherrschten und damit tadelnswerten Sinnlichkeit (aber vorwiegend) identifiziert werden noch im *Erec* ein reines Gutheißen lustvoller Sexualität (aber vorwiegend). Das Mittelalter (damit meine ich jetzt das Gesamt an Diskursen) ist polyphon – auch in Bezug auf die Definition von Sexualität. Im klerikal-theologischen Diskurs ist jene – wie oben – bemerkt an Funktionen gebunden und das Ausleben von Sexualität als Selbstzweck entweder klare Sünde oder zumindest tadelnswert. In diesen Zusammenhängen etabliert Hartmann seine Sicht und damit eine Sexualität, die um ihrer selbst willen ausgelebt werden darf. Vgl. Spangenberg, Nina: Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue, 2012, S. 19, 22f. Spangenberg formuliert mit Verweis auf: Haupt, Barbara: Der schöne Körper in der höfischen Epik, 2002, S. 53. »So steht der Dichter mit dem Lob der von Gott geschaffenen Schönheit der geistlichen Lehre seiner Zeit entgegen, in der gerade der weibliche Körper das Stigma der Sündhaftigkeit trug.« Ebd. S. 19. Weiterführende Verweise Spangenbergers zur Bejahung der Erotik: Haupt, Barbara: Der schöne Körper in der höfischen Epik, 2002, S. 52f., 64 und Schwietering, Julius: Natur und art, 1961, S. 108-137. Vgl. zum klerikal-theologischen Diskurs, der eine unbeherrschte Sexualität des Mannes streng verurteilt: Schnell, Rüdiger: *Gender* und Gesellschaft, 2011, S. 329ff.

<sup>637</sup> Der Zustand des *verligens* ist nach Sterling-Hellenbrand »the exact opposite of the socially desirable relationship, of course. The courtly ideal of marriage, as portrayed in Middle High German literature, promoted an „equal“ partnership, a relationship which incorporated the passion of love, while each partner fulfilled her or his role appropriately.« Vgl. Sterling-Hellenbrand, Alexandra: Gender and Love in Hartmann`s Epic Romances, 2005, S. 76.

als Interdiskurs durchaus bewusst vor dem Hintergrund hegemonialer Positionen situiert und dadurch die eigenen Schwerpunkte einer sozial konnotierten *triuwe* umso wirkungsvoller ins Profil treten lässt. Wie an späterer Stelle zu zeigen sein wird, bleibt der klerikal-theologische Spezialdiskurs über die diversen Proben hinweg aber gleichsam als Schablone aktiv.

Im weiteren Verlauf der Erzählung zögert Erec nach dem Bericht seiner Frau nicht und begibt sich zusammen mit ihr unverzüglich auf Aventurefahrt (3050-3060). Dabei befiehlt er derselben *bî dem lîbe* stets voranzureiten und auf keinen Fall zu sprechen,<sup>638</sup> ganz gleich was sie höre oder sähe (3094-3102).

Das *verligen* Erecs und Enites ist in der Erzählung anstößig<sup>639</sup> und lässt ein Und-sie-lebten-glücklich-bis-an-Ende-ihrer-Tage nicht zu. Die vormals perfekte Welt wird durch die Abkapselung des sozialen Systems, das zwischen Erec und Enite besteht, fehlerhaft und dadurch zum Motiv für eine Fortsetzung der Erzählung. Es ist nun etwas vorhanden, das so nicht bleiben darf. Das System hat sich dergestalt von seiner Umwelt und damit auch von anderen sozialen Systemen differenziert, dass die eigenen Systemgrenzen keine Berührungsfelder zur Umwelt mehr darstellen, sondern eher einer hermetischen Abriegelung gleichen. Deswegen ist das System auch nicht mehr in der Lage, die eigene Struktur weiter prozesshaft zu etablieren. Eine Reduktion sozialer Komplexität ist schlichtweg nicht mehr erforderlich, was das soziale System erstarren lässt und ein Upgrade unmöglich macht.<sup>640</sup>

Noch immer ist der Vorschuss an Vertrauen, den sich beide im Herzenstausch gewährt haben, nicht durch gelebte *triuwe* gerechtfertigt. Im Zustand des *verligens* ist eine Funktionalisierung derselben nicht nur unbrauchbar, sondern auch unmöglich. Erst wenn das soziale System mit Komplexität konfrontiert wird<sup>641</sup>, d. h. die an diesem System

---

<sup>638</sup> Zu Enites Schweigen bzw. dem Schweigegebot Erecs auch im Blick auf Chrétien vgl. Fritsch- Rößler, *Finis Amoris*, 1999, S. 41-50. Blosen ordnet das Schweigegebot in den Kontext der drei Erzählungen: *Erec et Enide* (von Chrétien), *Erec* (von Hartmann von Aue) und *Mabinogi* ein und stellt eine allen drei Texten gemeinsame finale Funktion fest: »In allen drei Stoffgestaltungen hat es darüber hinaus finale Funktion; es soll im Augenblick der Gefahr Konflikte in Enite provozieren, Konflikte zwischen Gehorsam, der das Schweigen, und Liebe/Treue, die das warnende Wort verlangt.« Vgl. Blosen, Hans: Noch einmal: Zu Enites Schuld in Hartmanns ‚Erec‘, 1976, S. 98.

<sup>639</sup> Das *verligen* – das sollte nicht aus dem Blick geraten – ist nicht primär deswegen ein defizitärer Zustand, weil Erec und Enite sich nur noch auf das Ausleben ihrer Sexualität beschränken, sondern weil sie sich sozial isoliert haben. Vgl. Schnell, Rüdiger: *Gender und Gesellschaft*, 2011, S. 326.

<sup>640</sup> Ich konzentriere mich darauf, das *verligen* als defizitärer Zustand für das soziale System selbst zu beschreiben. Natürlich darf nicht übersehen werden, dass jenes *verligen* insgesamt dem Bereich des Sozialen (Hof) schadet. So bemerkt der Erzähler: *sîn hof wart aller vreuden bar | unde stuont nâch schanden* (2989f.). Vgl. Ruh, Kurt: *Höfische Epik des deutschen Mittelalters*, 1977, S. 127.

<sup>641</sup> Die Komplexität, mit der fortan das soziale System Erec/Enite konfrontiert wird, wird erst möglich, weil sich Erec und Enite auf einen Aventureweg begeben, den man als kontingentes Zufallsgeschehen deuten kann. Vgl. Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 173.

partizipierenden psychischen Systeme, die Möglichkeit erhalten, Vertrauen zu enttäuschen, wird *triuwe* im Sinne von Vertrauen notwendig.

Man kann mit Blosen<sup>642</sup> darüber spekulieren, dass die Aventurefahrt erst durch das enttäuschte Vertrauen Erecs (Blosen spricht von blindem Misstrauen gegenüber Enite) ausgelöst wird. Die Erklärung des Erzählers nach der überstandenen Oringles-Episode *ez was durch versuochen getân|ob si im wære ein rehtez wîp.* (678lf.) in Bezug auf die Motive Erecs sprechen für eine solche Vermutung. Im Gegensatz zur Partnerin Mabonagrins reduziert Erec aber nicht die Gründe seines Misstrauens durch extreme soziale Isolation, sondern er setzt den Gegenstand seiner Zweifel (Enite) Treueproben aus. Im Baumgarten bewirkt Misstrauen die Abkapselung des sozialen Systems, in Karnant aber die bis zu dem scheinbaren Tod Erecs bewusst geförderte Konfrontation mit sozialer Komplexität.

Gerade diese Überprüfung der *triuwe* Enites und die damit zusammenhängende Aufgradierung des sozialen Systems sind neben dem moralischen Malus der beiden nunmehr vorrangiges Erzählmotiv.

### ***Triuwe: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität?***

#### ***drîe roubære und vünf roubære***

Kurz nach dem Aufbruch durchquert das Paar einen Wald, in dem zunächst drei und danach fünf Räuber den Vorbeireisenden auflauern. Enite bemerkt die drei auf Unheil Sinnenden vor Erec, wodurch sie in eine schwierige Situation gerät. Wenn sie ihren Mann warnt, verstößt sie gegen dessen Verbot zu sprechen. Wenn sie es aber vorzieht, zu schweigen, werden die Räuber ihn unvorbereitet antreffen und möglicherweise töten. Zunächst versucht Enite, die Situation zu lösen, indem sie die Ebene einer bewusst nonverbalen Kommunikation wählt: *si wolde imz mit gebâren|gerne kunt hân getân.* (3129f.). Erec aber vermag die gestenhaften Zeichen seine Frau nicht zu deuten: *dô enmohte ers niht verstân* (3131).<sup>643</sup> Mit dem Scheitern der Warnung, ohne das Verbot des Ehemannes zu übertreten, d. h. nicht zu reden, ist Enite allerdings noch nicht am Ende ihrer Handlungsmöglichkeiten angelangt. Denkbar wäre es nun für sie, sich ohne längeres Abwägen auf das Schweigegebot und die damit angedrohte Todesstrafe zu beziehen und so die Komplexität der Situation

---

<sup>642</sup> Vgl. Blosen, Hans: Noch einmal: Zu Enites Schuld in Hartmanns ‚Erec‘, 1976, S. 102.

<sup>643</sup> Die Frage, ob Erec die Gebâren Enites einfach nicht wahrnehmen kann, weil er in voller Rüstung reitet und seine Sicht dadurch dementsprechend eingeschränkt ist oder er die nonverbalen Zeichen sieht, sie aber im Sinne von „Einsicht haben“ nicht versteht, soll hier eher im Sinne der zweiten Möglichkeit beantwortet werden.

effizient zu reduzieren. Der Erzähler aber weist seine Rezipienten auf ein Motiv hin, dass ein solches Handeln bei Enite grundsätzlich ausschließt:

*waz möhte sich gelîchen*  
*sô nâhen gênder riuwe*  
*die si durch ir triuwe*  
*durch ir mannes liebe leit? (3141-3144)*

Durch die *triuwe* ist es Enite nicht möglich, der Sache ihren Lauf zu lassen oder pointiert formuliert, durch die *triuwe* ist es Enite unmöglich, Erec gehorsam zu sein.<sup>644</sup> Der Ungehorsam Enites schließt sich allerdings nicht unmittelbar an die Bemerkung des Erzählers an, denn zunächst bewirkt jene *triuwe* eine Reflexion der Situation Enites, die dem Rezipienten im Modus des Selbstgesprächs bzw. des Gesprächs mit Gott vorgestellt wird (3149-3179). In der Abwägung der Alternative: Warnung Erecs und Tod für sie selbst als Strafe oder Verschweigen der Gefahr und Tod Erecs referiert Enite auf einen Begriff, der die besondere Form der partnerschaftlichen Beziehung illustriert: *wirt aber diu warnunge verborn, |daz ist mînes gesellen tôl (3163f.)*. Indem Enite Erec *geselle* nennt, macht sie klar, dass er für sie im Sinne des lat. *socii* nicht nur Geliebter und Ehemann ist, sondern Gefährte. Sie rekuriert damit nicht auf einen sexuell-affektiv konnotierten Begriff oder auf einen, der den formellen Status einer Beziehung anzeigt, sondern sie bezeichnet Erec mit einem Wort, das dezidiert soziale Implikationen trägt bzw. die soziale Seite der Beziehung betont.<sup>645</sup> Weil der Tod des *gesellen* für sie keine Alternative darstellt und der Verlust des edlen Erec für viele andere Menschen einen großen Verlust bedeuten würde, sie selbst aber ein *unklagebæeres wîp* sei und damit ein unterschiedlicher Wert der beiden impliziert wird (*wir wegen ungelîche (3173)*)<sup>646</sup>, kommt sie zu dem Entschluss, das Verbot zu brechen und ihren Mann

---

<sup>644</sup> Vgl. Willson, H. B.: *Triuwe and Untriuwe* in Hartmanns's Erec, 1970, S. 6.

<sup>645</sup> Der Eindruck, dass die Verwendung des Begriffs *geselle* hier eine besondere Bedeutung hat, kann durch die wiederholte Verwendung desselben expliziert werden. Wenige Verse nach dem oben besprochenen Abschnitt sagt Enite: *ez ensol mîn geselle |daz leben sô niht enden | unz ich ez mac erwenden. (3177ff.)*.

<sup>646</sup> Gemeint ist damit wohl auch der Standesunterschied, der zwischen Erec und Enite vor der Hochzeit existiert. Vgl. zu diesem Aspekt auch im Vergleich zu Chrétien: Schmid, Elisabeth: Spekulationen über das Band der Ehe, 2000, S. 125f. Vielleicht geht es aber auch weniger um einen Standesunterschied, der durch den Erzähler an keiner Stelle direkt problematisiert wird, sondern vielmehr um die größere Bedeutung Erecs für die Gesellschaft. Vgl. Schulze, Ursula: *Âmis unde Man*, 1983, S. 31.

anzusprechen. Dies tut sie mit der Begründung, dass sie wegen ihrer *triuwe*<sup>647</sup> nicht weiter schweigen könne und ihn deshalb warnen müsse:

*sich ûf, lieber herre,  
ûf genâde verre  
wil ich dir durch triuwe sagen,  
dînen schaden mac ich niht verdagen (3182-3185)*

Durch *triuwe* kommt Enite zuallererst überhaupt in die Situation, die eruierten Alternativen gegeneinander abzuwägen und nicht schon nach dem erfolglosen Versuch, Erec durch Gebärden zu warnen, ihre Aktivitäten einzustellen. Nun präsentiert sie sich vor Erec als Frau, der es wegen eben dieser *triuwe* nicht möglich ist, die herannahende Gefahr zu verschweigen.<sup>648</sup>

Nach erfolgreichem Kampf gegen die drei Räuber<sup>649</sup> stellt Erec seiner Frau<sup>650</sup> die Frage: *wer hiez iuch daz gebôt brechen?*<sup>651</sup> und bezieht sich so unbewusst-vorwurfsvoll auf das, was Enite zum Übertreten des Gebotes bringt, nämlich auf die *triuwe*. Enite selbst erinnert an dieses Motiv auch nachdem sie von Erec wegen ihres Ungehorsams mit den Frauen verglichen wird, die gerade durch das Verbot dazu gereizt würden etwas zu tun, was sie

---

<sup>647</sup> Vgl. auch dazu, Bumke, Der „Erec“ Hartmanns von Aue, 2006, S. 39.

<sup>648</sup> Vgl. Willson: *Triuwe and Untriuwe* in Hartmann's Erec, 1970, S. 6: »In other words, her triuwe to her husband makes her speak, although earlier she had been afraid to disobey or dishonor him [...].«

<sup>649</sup> Hartmann gelingt es kunstvoll, die *triuwe* Enites mit derjenigen *triuwe* der Räuber zu kontrastieren. Vor dem Angriff auf Erec erinnert einer der drei seine Komplizen an die gemeinsame Abmachung: *nû sult ir Herren sîn gemant | daz iu diu triuwe sî erkant, | waz wir under uns gelobet hân* (3202ff.). Auf der einen Seite präsentiert der Erzähler damit eine *triuwe* (Enites), die ein Leben (Erecs) retten möchte, auf der anderen Seite aber eine *triuwe*, die als Vereinigung des Bösen das Ziel hat, ein Leben zu nehmen. Vgl. dazu Willson, H. B.: *Triuwe and Untriuwe* in Hartmann's Erec, 1970, S. 9.

<sup>650</sup> Er redet sie mit einem despektierlichen *wîp* an (3238). Vom Einzelfall (Enites konkreter Ungehorsam) ausgehend »verdammte er sie und alle Frauen ihrer Geschwätzigkeit wegen. Mit dieser Auffassung kontrastiert die des Erzählers, der Erecs Anrede durch seine unbeirrt verwendete PB *vrouwe* Ênite relativiert.« Vgl. Steinle, Gisela: Hartmann von Aue Kennzeichnen durch Bezeichnen, 1978, S. 100. In Bezug auf das Klischee der geschwätigen Frau (3242-3258) kommentiert Niesner hellichtig: »Indem Hartmann seinen Protagonisten das – wie der Rezipient weiß – ganz und gar selbstlose und verantwortungsvolle Verhalten Enites als typisch weiblichen Hang zum Ungehorsam interpretieren lässt, entlarvt er zugleich ironisch die Klischeehaftigkeit der Vorstellungen von Weiblichkeit, dessen, was man von wîben vernommen hat und zu wissen glaubt.« Vgl. Niesner, Manuela: *schiltkneht* Enite, 2007, S. 19.

<sup>651</sup> Nach Thoran verstehe Erec die Gründe des Zuwiderhandelns Enites zunächst nicht. Er sehe nur sein Vorurteil über die weibliche Lust zu verbotenem Handeln bestätigt. Vgl. Thoran, Barbara: *Diu ir man verrâten hât*, 1975, S. 262.

ohne dasselbe niemals täten (3254-3258)<sup>652</sup>, indem sie vor ihm bekennt: *ich tetez durch mîne triuwe.* (3262).

Fast spiegelbildlich wiederholt sich dann die Situation mit dem Unterschied, dass die Gefahr an Intensität gewinnt.<sup>653</sup> Mit einem Verweis auf ihre Standeserhöhung durch die Heirat mit Erec und dem damit einhergehenden Wechsel von Armut zu Reichtum (*der mich von grôzer armuot|ze vrouwen schuof über michel guot*) entscheidet sich Enite erneut gegen das Verbot ihres Mannes und für die Warnung. In ihren Überlegungen zur Lage und zu den Möglichkeiten der Entscheidung gewinnt sie nun explizit die Erkenntnis, dass Erec die herannahende Gefahr zu verschweigen Treulosigkeit bedeuten würde. Als Folge dieser Untreue müssten Leib und Seele in die Hölle fahren.

*wan sô muoz von mînen untriuwen  
mîn sêle verderben  
und von rehte ersterben  
gelîche mit dem lîbe.* (3367-3370)

Enite argumentiert ihr Vorgehen vor dem Hintergrund theologischer Deutungsperspektiven. *Untriuwe* bewirke demnach die Verdammnis der Seele, *triuwe* aber – so könnte man ergänzen – Errettung und ewiges Leben.<sup>654</sup> Maßstab für die Bewertung Enites als *ungetriuwe* oder *getriuwe* ist nicht mehr länger nur ihr Verhalten in der Beziehung zu ihrem Ehemann Erec, sondern auch ihr Gottesverhältnis. Bereits vor dem erstmaligen Brechen des Schweigegebotes tritt Enite in jenes Verhältnis zu Gott ein, indem sie sich mit den Worten an ihn wendet: *rîcher got der guote, |ze dînen genâden suoche ich rât* (3149f.). Nun aber werden die beiden Beziehungen insofern aufs Engste miteinander verknüpft, als dass

---

<sup>652</sup> Vgl. Willson: *Triuwe and Untriuwe* in Hartmann`s Erec, 1970, S. 7f.

<sup>653</sup> Waren es zuvor nur drei Räuber, sind es nun fünf. Zusammen mit Thoran lässt sich grundsätzlich eine Zunahme der Intensität in Bezug auf die *triuwe*-Proben Enites feststellen. Vgl. Thoran, Barbara: *Diu ir man verrâten hât*, 1975, S. 261.

<sup>654</sup> *Triuwe* und *untriuwe* werden hier vor einem ähnlichen Hintergrund wie in der Nibelungenklage verhandelt. In der Klage können zwei gegensätzliche Positionen festgestellt werden, mit denen Kriemhilt entweder durch ihre *untriuwe* in die Hölle verdammt oder durch ihre *triuwe* bereit für die Huld Gottes gemacht wird. *Triuwe* bzw. *untriuwe* werden zu einer Tugend bzw. Untugend, die unmittelbare Auswirkung auf zukünftiges Heil oder Verdammnis haben. Diese Perspektive ist im Nibelungenlied, wenn überhaupt, so nur am Rande vorhanden.

*untriuwe* gegenüber Erec *untriuwe* gegenüber Gott meint bzw. die Verdammnis von Enites Seele zur Folge haben würde.<sup>655</sup>

Die Verbindung zwischen der Beziehung zum Menschen (Erec) und derjenigen zu Gott wird im weiteren Verlauf der Erzählung noch verstärkt und auf verschiedene Weise perspektivisch reflektiert. Im vergleichenden Blick auf *Nibelungenlied* und *-klage* kann aber bereits hier eine besondere Dimension von *triuwe* in Bezug auf die Verhältnisbestimmungen Mensch/Mensch und Mensch/Gott festgestellt werden. Während es bei Kriemhilt im *Nibelungenlied* vordringlich um die Beziehungen der Menschen untereinander geht und die Gottesbezüge hier in der Regel eher floskelhaft wirken<sup>656</sup>, wird die Kriemhilt der *Klage* unter weitestgehender Ausblendung des Sozialen durch ihre *triuwe*, verstanden als Tugend<sup>657</sup>, für die Huld Gottes bereit gemacht. Kriemhilt ist dort Inbegriff der *triuwe* und Vorbild für kommende Generationen. Diese im Verhältnis zum Lied festzustellende Umbewertung oder Disambiguierung kann auch deswegen vorgenommen werden, weil Gott als Bezugspunkt der *triuwe* Kriemhilt die Menschen verdrängt.

Im *Erec* Hartmanns nun – so zeigt es bereits das oben angeführte Beispiel (3367-3370) – kann eine *triuwe* identifiziert werden, die versucht, Menschen- und Gottesverhältnis integrativ zu behandeln. Einerseits vermag sich demnach scheinbar eine gelungene Beziehung zum Ehepartner (*triuwe*) positiv auf ein vorhandenes Gottesverhältnis auszuwirken, andererseits bewirkt *untriuwe* gegenüber dem Ehemann eine Störung bezüglich der eigenen Heilsfähigkeit. Enite selbst wird uns darüber hinaus an späterer Stelle sogar als Frau vorgestellt, die sich dieser Integration bewusst wird und dieselbe für ihre eigene Argumentation gegenüber Gott verwendet.

---

<sup>655</sup> Ergänzen wird man aber dürfen, dass *triuwe* gegenüber Erec *triuwe* gegenüber Gott bzw. die Rettung von Enites Seele meint.

<sup>656</sup> Gemeint ist damit, dass der christliche Gott im *Nibelungenlied* nur zurückhaltend als Deutungsperspektive verwendet wird. Hier scheint es möglich zu sein, unter dem weitestgehenden Ausschluss der Sphäre des Göttlichen von den Menschen zu reden. Häufig bleibt es dann bei tendenziell floskelhaften Bemerkungen, wie zum Beispiel derjenigen von Ute gegenüber ihrer Tochter Kriemhilt (Falkentraum): *in welle got behüeten, du muost in sciere vloren hân.* (14,4). Wenn man die Frage nach dem Gottesverhältnis enger auf Kriemhilt bezieht, so wird deutlich, dass sie an keiner Stelle – wie Enite – in ein Verhältnis zu Gott tritt. Es wird zwar davon berichtet, dass sie für das Seelenheil ihres Mannes betet, in der entscheidenden Situation aber bleibt ihr Mund Gott gegenüber stumm. Enite aber sucht in den Situationen der Gefährdung jeweils ein Gespräch mit Gott und dem Rezipienten wird klar, dass es nicht mehr nur um das Verhältnis zu Erec geht, sondern auch um das Verhältnis zu Gott (beide Beziehungen überlagern sich).

<sup>657</sup> Tugend wird hier als Wert an sich verstanden.

Kurz bevor sich Enite erneut zum Ungehorsam entscheidet, redet sie wie schon beim erstmaligen Brechen des Schweigegebotes (*rîcher got der guote, | ze dînen genâden suoche ich rât* (3149f.)) Gott an und erbittet sich dessen Rat:

*got rât mir armen wîbe*

*wie ich ez ane vâhe*

*daz ich mich niht vergâhe.* (3371ff.)

Was mit der wiederholten Anrede Gottes signalisiert werden soll, ist nicht deren floskelhafter Charakter, so als wolle der Erzähler zeigen, dass ein Gebet eben immer zu einer solchen Situation gehöre, sondern die Vorbereitung auf kommende intensive Monologe, in denen Gott adressiert wird. Der Erzähler präsentiert seinen Rezipienten damit den für Enite bestimmenden Konnex zwischen ihrer Beziehung zu Erec, d. h. der sich aus der Störung dieses Verhältnisses entwickelnden Komplexität, und ihrer Beziehung zu einem Gott, der einen Plan für die Menschen hat und dementsprechend einzugreifen in der Lage ist. Über den permanenten Bezug auf diese Hilfe Gottes hinaus greift Enite aber auch auf die unmittelbar zurückliegende Vergangenheit zu und schafft es, sich in einem selbstreflexiven Lernprozess von der Richtigkeit erneuten Redens zu überzeugen: *ze swelher nôt es mir ergê | ez wirt gewâget alsam ê.* (3376f.).

Vor dem Hintergrund der erarbeiteten Theorie Luhmanns könnte man hier von einem Vertrauen Enites sprechen, das sie sukzessive in ihr eigenes Vertrauen entwickelt. Sie ist in der Lage, ihr eigenes vergangenes Handeln – nämlich das Reden und die Warnung Erecs – zu beobachten und festzustellen, dass es auf diese Weise möglich war, soziale Komplexität<sup>658</sup> so zu reduzieren, dass die Gefahr abgewandt und ein gemeinsames Weiterleben ermöglicht wurde. Referenzpunkt des Vertrauens ist dabei aber keines, das im Rahmen eines auf Reziprozität angelegten sozialen Systems funktionalisiert wird, sondern ein auf das psychische System Enite bezogenes systeminternes Vertrauen.

Enite bleibt also auf dem zuvor schon beschrittenen Weg, spricht daher ihren Ehemann an und versucht, sich – nach erneut gewonnenem Kampf – wieder durch den Verweis auf ihre *triuwe* zu rechtfertigen: *ir sult mich des geniezen lân/ daz ichz durch triuwe*

---

<sup>658</sup> Hier wäre zu fragen, ob das im eigentlichen Sinne noch soziale Komplexität ist. Reduziert Enite Komplexität oder soziale Komplexität?

*hân getân* (3414f.).<sup>659</sup> Obwohl Erec Enite wieder in den Zustand des Pferdeknechtes versetzt (3431-3435), in dem sie sich bereits vor ihrer Hochzeit befindet und sich die Situation für Enite sogar noch zuspitzt<sup>660</sup>, weil sie als Strafe nun acht Pferde führen und versorgen muss, hat sich ihr Vertrauen in ihre *triuwe* dennoch ausgezahlt. Erecs Reaktionen in der Gestalt von Strafen sind dabei sicherlich nicht als positive Verstärkung von Enites Vorgehen zu verstehen. Deutlich wird aber auch, dass sich Erec jeweils weit entfernt davon befindet, seine Todesdrohung an Enite wahr zu machen. Er selbst fällt freilich trotzdem als Gegenüber im Rahmen des sozialen Systems aus. Zwar straft er Enite nicht körperlich bzw. tötet sie nicht, gibt ihr aber auch keinen Anlass, ihm als psychischen System zu vertrauen. Am ehesten könnte man sagen, dass er mit seiner Zurückhaltung bei der Bestrafung Enites unbewusst ihr Vertrauen auf ihre eigene *triuwe* bestärkt.

Zweimal entscheidet sich Enite, nicht ihren Gehorsam, sondern ihre *triuwe* gegenüber Erec in ihren Handlungen beobachtbar und damit erfahrbar zu machen. Nach dem harschen Tadel ihres Mannes verweist Enite sogar explizit auf den Grund ihres Ungehorsams und damit direkt auf die *triuwe*: *ir sult mich des geniezen lân|daz ichz durch triuwe hân getân.* (3414f.). Zweimal fasst sie in einem reflexiven Selbstgespräch Vertrauen in ihre *triuwe* und wird, obwohl sie von Erec gestraft wird, durch den positiven Ausgang der gefährvollen Situationen in der Richtigkeit ihrer Handlungen gerechtfertigt. Die *triuwe* zu ihrem Mann reduziert die soziale Komplexität, die in der Wahl zwischen Gehorsam und *triuwe* besteht. Allerdings scheint die Situation noch nicht komplex genug zu sein bzw. scheinen die Anreize für einen Bruch der *triuwe* für einen Erweis derselben noch nicht auszureichen. Die Wahl zwischen den Szenarien – Tod des Ehemannes und die eigene Gefangennahme durch Räuber oder Leben des Ehemannes und eine ungewisse Strafe für sich selbst – kann nur einen Einstieg in extremere Prüfungen bedeuten.

### **ein rîcher grâve**

Enite muss als Strafe für ihren Ungehorsam die Arbeit eines Knechtes verrichten und wird von Erec zusammen mit nun acht Pferden vor sich her gesandt. Durch einen Knappen erfährt alsbald ein *rîcher grâve* von den Reisenden und begibt sich zu ihnen, um sie auf seine Burg einzuladen. Erec dankt diesem, lehnt seine Einladung aber freundlich ab. Obwohl der Graf

---

<sup>659</sup> Vgl. Spangenberg, Nina: *Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue*, 2012, S. 25.

<sup>660</sup> Fisher spricht von einer Modifikation der Strafen durch Erec. Vgl. Fisher, Rodney: *Erecs Schuld und Enites Unschuld*, 1975, S. 169.

durch den Erzähler als durchaus anständig und edel vorgestellt wird, der gar *beide biderbe unde quot|an sînen triuwen wol behout|unz an die selben stunt* (3688ff.) sei, wird er nun seinen Grundsätzen untreu und sinnt auf Verrat. Gepackt von dem Verlangen, Enite zu seiner Frau zu machen, flüstere die *untriuwe* dem Grafen ein, es gäbe Mittel und Wege, sich die Frau zu verschaffen: *untriuwe riet sînen sinnen/ daz er dar sô kæme/ daz er im si benæme* (3675ff.). Die Macht der Liebe oder besser die Macht des Begehrens<sup>661</sup> verwirre den Grafen und mache ihn mit der Untreue bekannt: *dô tete im untriuwe kunt|diu kreftige minne|und benam im rehte sinne.|wan an der minne stricke|vâhet man vil dicke|einen alsô kargen man|den niemen sus gewinnen kan.* (3691-3697).<sup>662</sup> Volker Mertens übersetzt „*minne stricke*“ mit „Schlinge(n)? der Begierde“<sup>663</sup> und verweist wie auch schon zuvor durch die Übersetzung von *untriuwe* als „Macht des Begehrens“ auf eine vorwiegend sexuell konnotierte Intention des Grafen. Obwohl man die letztere Übersetzung sicherlich als zu frei kritisieren kann, bin ich dennoch mit Mertens einig, wenn es darum geht, die grundsätzliche Absicht des Grafen, wie erwähnt, zu interpretieren. Dem Grafen geht es hier vordringlich darum, mit Enite zu schlafen.<sup>664</sup> Bereits an dieser Stelle wird der durch die Befürchtung von Enite *si vorhte daz si würde gezigen|von im ander dinge* (3045f.) angesprochene klerikal-theologische Spezialdiskurs mit seinen *fides*-Implikationen erneut aufgerufen.

Innerhalb der Erzählung finden wir den Grafen sehr bald mit vier weiteren Rittern im Gasthof wieder, in dem Erec und Enite abgestiegen sind. Er bereut sein vorheriges Zögern und kommt nun, um sich Enite gegen alle Widerstände zu holen: *nû begunde den grâven riuwen,|und gedâhte wider sînen triuwen,|daz er die vrouwen verliez,|daz er im si niht nemen hiez.* (3668-3671). Der Erzähler macht seinen Rezipienten zunächst klar, dass der Graf Kenntnis von der Ehe Erecs und Enites hat (3770) und dass dieser keinesfalls nur auf eine Liaison mit Enite spekuliert, sondern sie tatsächlich zu seiner rechtmäßigen Ehefrau machen

<sup>661</sup> Vgl. Übersetzung von Volker Mertens des oben genannten Verses: Hartmann von Aue: Erec, hg. und übers. von Volker Mertens, 2008.

<sup>662</sup> Zum Gesinnungswandel des Grafen auch im Vergleich mit Chrétien vgl. auch Bumke, Der „Erec“ Hartmanns von Aue, 2006, S. 93. Vgl. auch zum Minnewân des Grafen: Bauer, Nâch âventiure wâne, 1997, S. 88f.

<sup>663</sup> Hartmann von Aue: Erec, hg. und übers. von Volker Mertens, 2008.

<sup>664</sup> Von sexueller Lust sind beide Grafen, d. h. sowohl der Unbekannte als auch Oringles getrieben. Nach Blosen habe man in diesem Zusammenhang schon längst erkannt, dass gerade zwei Episoden (Grafen-Episode und die Oringles-Episode) innerhalb des Aventiurenzuges unmittelbar den Gedanken auf Enites *triuwe* hinlenken. Vgl. Blosen, Hans: Noch einmal: Zu Enites Schuld in Hartmanns 'Erec', 1976, S. 96. Blosen verweist auf: Sparnaay, Hendricus: Hartmann von Aue, 1933, S. 81ff., zur Grafen-Episode S. 83, zur Oringles-Episode S. 94, zusammengefasst S. 101, und auf: Wapnewski, Peter: Hartmann von Aue, 1969, S. 55.

Vgl. zur sexuellen Lust des Grafen ohne Namen Classen, Albrecht: Female Suffering and Rape in Hartmann von Aue's *Erec*, 2011, S. 18f.

möchte (3792ff.). Dieses Vorgehen des Grafen und seine damit im Zusammenhang stehenden Absichten werden allerdings unter das *untriuwe*-Urteil des Erzählers subsumiert.<sup>665</sup> Die Situation scheint schon hier unübersichtlich zu sein und wird durch das Verhalten Erecs noch komplexer, denn jener beginnt, über eine Trennung von Tisch und Bett zu verfügen,<sup>666</sup> sodass Enite während des Essens nicht bei ihm sitzen darf, sondern am anderen Ende des Tisches Platz nehmen muss. Erec handelt hier eindeutig so, als läge ihm eine begründete Unsicherheit an der *triuwe* seiner Frau vor.<sup>667</sup> Die Zweifel referieren auf den im klerikal-theologischen Spezialdiskurs aufgefundenen Bedeutungsgehalt von *fides*, die das Ausleben von Sexualität auf den Ehepartner beschränkt. Das, was Enite vor dem Hintergrund des Diskurses befürchtet hat (3045f.), nämlich für sexuell untreu gehalten zu werden, hat sich zumindest in der sichtbaren Handlung Erecs niedergeschlagen und bestätigt. Obwohl Enite an keiner Stelle Grund für eine dementsprechende Vermutung gibt, erkennt sie ihre Situation – das wird hier deutlich – innerhalb der üblichen Verdächtigungen (klerikal-theologischer Spezialdiskurs).<sup>668/669</sup>

---

<sup>665</sup> Zu der *untriuwe* des Grafen vgl. Willson: *Triuwe and Untriuwe* in Hartmann's Erec, 1970, S. 10.

<sup>666</sup> Vgl. Pfab, Josef: Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft nach göttlichem, kirchlichem und bürgerlichem Recht, 1957, S. 73. Vgl. Rosenthal, Eduard: Die Rechtsfolge des Ehebruchs nach kanonischem und deutschem Recht, 1880, S. 20.

<sup>667</sup> Über eine Trennung von Tisch und Bett wurde dann verfügt (rechtlich durch das kanonische sowie durch das weltliche Recht), wenn Zweifel an der Treue der Ehefrau bestanden. Während dieser Trennung sollte die fällige Untersuchung des Falls (treu oder untreu) durchgeführt werden. Zum historischen Phänomen der „*Separatio quoad thorum et mensam*“ vgl. Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 164. Vgl. Riedel-Spangenberg, Die Trennung von Tisch, Bett und Wohnung (cc. 1128-1132 CIC) und das Herrenwort Mk. 10,9, 1978, S. 97. Bei dieser Trennung gehe es aber nach Fritsch-Rößler auch darum, dass spätestens jetzt scheinbar die Beziehung zu Erec beendet sei. Vgl. Fritsch-Rößler, Waltraud: *Finis Amoris*, 1999, S. 98.

<sup>668</sup> Wie schnell die Verdächtigungen des Ehemannes zu einer Trennung von Tisch und Bett führen können, zeigt sich auch im Parzival Wolframs von Eschenbach. Dort wird die Dame Jeschute wider ihren Willen von Parzival geküsst und beraubt. Zwischen beiden findet aber dezidiert kein Geschlechtsverkehr statt. Der zurückgekehrte Orilus verdächtigt dennoch seine Frau: *ir habt ein âmîs. [...] ir habt iuch ze im gesellet.* (133; 10, 22) und verfügt direkt anschließend über eine Trennung von Tisch und Bett. Vgl. Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 163. Vgl. das Zitat aus dem *Parzival*: Wolfram von Eschenbach, Parzival. Text und Übersetzung, Berlin/New York 2003.

<sup>669</sup> Ich stimme Quasts Aussage zu, dass es auf einen Ehebruch der Enite im klassischen Sinn einer Beziehung mit einem Dritten keinen Hinweis gibt. Nicht ganz seiner Meinung bin ich allerdings, wenn er argumentiert, dass die These „Enite fürchtet sich davor des Ehebruchs verdächtigt zu werden“ nur mit Bezugnahme auf das Mabinogi „Gereint“ aufrecht zu erhalten sei. Vgl. Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 165 (Fußnote 19). Ich glaube, dass Hartmann hier bewusst auf die Verdächtigungen aus dem klerikal-theologischen Diskurs anspielt und in der Figur Enites zeitgenössische Ängste der Frauen aufgreift. In der Erzählung finden sich zwar keine weiteren Hinweise auf die Angst Enites vor Beschuldigungen des Ehebruchs, trotzdem bleibt der klerikal-theologische Diskurs mit seinen Implikationen in der von Erec verfügten Trennung von Tisch und Bett und in den Grafen, die vor allem mit Enite schlafen wollen, fast permanent aktiv. Mit anderen Worten weiß die Erzählung um diese gängigen Verdächtigungen, realisiert sie aber nicht vollständig narrativ und spielt daher eher mit ihnen.

Ich versuche, die Situation im Gasthof neu zu ordnen, um die Frage zu beantworten, was hier eigentlich gemacht wird bzw. ausgesagt werden soll. Zuerst lässt sich festhalten, dass Hartmann hier sowohl mit der Ehe als Beziehungsform als auch mit den Implikationen von *fides* geradezu jongliert. Erec und Enite sind zwar verheiratet, befinden sich aber anscheinend – angezeigt durch die Trennung von Tisch und Bett – in einer ernsthaften Krise bezüglich der ehelichen *fides*. Obwohl der Rezipient weiß, dass Enite selbstverständlich nicht gegen ihre sexuellen *fides*-pflichten verstoßen hat, findet er sich nun mit der im klerikal-theologischen Diskurs etablierten Schablone konfrontiert, die *triuwe* zwischen Eheleuten auf die besprochenen Bedeutungen von *fides* verengt und den Vorwurf sexueller Untreue impliziert. Mit anderen Worten wissen wir von der ungebrochenen *triuwe* Enites und müssen uns damit auseinandersetzen, dass sie von ihrem Mann gemäß einer Ehebrecherin behandelt wird.

Als der durch die *minne stricke* gefangene Graf das Wirtshaus betritt, ist die Trennung von Tisch bereits erfolgt, was dessen Verwunderung hervorruft: *den grâven nam grôz wunder|daz si sô besunder|an dem tische sâzen|und niht ensamene âzen.* (3730-3733). Ob er bereits den Grund für die Absonderung erahnt oder nicht, muss offenbleiben. Jedenfalls fragt er Erec genauer aus, erhält aber nur die lapidare Antwort: *herre, mîn gemüete stât alsô.* (3745). Der Graf verfolgt sodann gezielt seine Absicht, Enite zu seiner Ehefrau zu machen<sup>670</sup>, obwohl diese schon mit Erec verheiratet ist. Hartmann gelingt es, die Situation als vollkommen aporetisch darzustellen. Die Begierde zwingt den Grafen dazu, eine Möglichkeit zu finden, mit Enite zu schlafen. Geschlechtsverkehr mit einer verheirateten Frau<sup>671</sup> zu haben, kommt aber offensichtlich nicht in Frage, weshalb Enite zuerst seine Frau werden muss. Aber auch dieser Weg ist im Rahmen der höfischen Konventionen und vom Standpunkt des klerikal-theologischen Spezialdiskurses aus betrachtet nicht gangbar, da Enite bereits eines anderen Frau ist. Das, was der Graf hier tut, ist der Versuch, den Geschlechtsverkehr mit Enite zu

---

<sup>670</sup> Ähnlich wie bei der Abmachung zwischen Koralus und Erec über Enite wird auch in dieser Szene zu keinem Zeitpunkt nach Enites Meinung gefragt. Der Graf entscheidet sich, sie zu heiraten, und verfügt dadurch über sie. Vgl. Spangenberg, Nina: *Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue*, 2012, S. 35. Wobei Spangenberg auch darauf hinweist, dass Hartmann bei seinem Protagonistenpaar dafür Sorge, dass die Ehe im Konsens geschlossen werde. Dadurch werde ein Einfluss Hartmanns durch die kirchliche Konsenslehre deutlich. Vgl. ebd. S. 42.

<sup>671</sup> Es ist meiner Meinung nach nicht ganz eindeutig, ob der Graf weiß, dass Enite verheiratet ist. Tendenziell bin ich aber mit Mertens einig, wenn er Vers 3770 und damit die Frage des Grafen an Enite: *wer gap iuch armen selhem man?* mit »Wer gab Euch Arme so einen Ehemann?« übersetzt. Dagegen Spangenberg, Nina: *Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue*, 2012, S. 34f.

legalisieren. Dass er es plant, diese Absicht gegen eine bereits bestehende Ehe durchzusetzen, wird durch den Erzähler unzweifelhaft als schweres Sakrileg gekennzeichnet.<sup>672</sup>

Hartmann schafft es geradezu spielerisch, mitunter beiläufig, auf die *triuwe* zu verweisen, die sich bei Enite zeigen soll. Diese *triuwe* tritt ins Profil, indem sie mit den Implikationen von *fides* konnotiert wird. Damit zusammen hängen die je eigenen Vorstellungen von Ehe. Ähnlich wie im *verligen* bei Erec und Enite in Karnant<sup>673</sup> bedeutet Ehe für den Grafen in erster Linie auf legitime Art und Weise mit der Ehepartnerin schlafen zu können. Zwischen Erec und Enite soll aber eine Ehe etabliert werden, die auf der einen Seite freilich sowohl eine *fides-triuwe* als auch das Ausleben von Sexualität enthält, und auf der anderen Seite eine *triuwe*, die auf das Wohl des Anderen als *socius* ausgelegt ist. Es scheint, als wolle Hartmann zudem subtil Kritik üben. Kritik an einer Vorstellung, die Frauen prinzipiell – wenn auch vollkommen grundlos – sexueller Untreue verdächtigt, und einer Vorstellung, die Ehe und *triuwe* auf Sexualität hin funktionalisiert und diese damit unweigerlich verkürzt. Das Begehren des Grafen erinnert so mittelbar an den defizitären Zustand des *verligens* und zusammen mit der Trennung von Tisch und Bett an den grundlosen Vorwurf gegenüber Enite.<sup>674</sup>

Wieder zurück im Verlauf der Erzählung entscheidet der Graf, Enite notfalls mit Gewalt zu sich zu nehmen. Im Gespräch mit Enite kann er, nachdem er zugesagt hat, sie aus ihrer misslichen Situation zu befreien und zu heiraten, durch einen falschen Eid<sup>675</sup> von dem Gedanken abgebracht werden, sofort gewaltsam loszuschlagen (3898-3939). So gewinnt Enite Zeit und ermöglicht durch einen erneuten Bruch des Schweigegebots die Flucht. Dieses Vorgehen Enites nötigt dem Erzähler Bewunderung ab: *mit schoenen wîbes listen|begunde si*

---

<sup>672</sup> Die von Enite inszenierte Eheschließung mit dem Grafen dürfe allerdings nicht nur unter moralischen Gesichtspunkten verdächtigt werden (in Bezug auf das Vorgehen des Grafen), sondern falle nach Schmid zudem unter das Verdikt der Ungültigkeit, weil Enite bereits verheiratet ist, der Graf Gewalt anwendet und das Eheversprechen unter Ausschluss der Öffentlichkeit gegeben wird. Vgl. Schmid, Elisabeth: Spekulationen über das Band der Ehe, 2000, S. 121.

<sup>673</sup> Wobei Erec und Enite in Karnant natürlich im gegenseitigen Einvernehmen sind.

<sup>674</sup> Natürlich geht es in den beiden Grafenepisoden (unbekannter Graf, Oringles) nicht darum Enites sexuelle Treue zu beweisen. Ich schließe mich der Meinung Schmid's an, die im Ehwillen der Grafen eine Überdeterminierung der Treueprobe sieht. Vgl. Schmid, Elisabeth: Spekulationen über das Band der Ehe, 2000, S. 115

<sup>675</sup> Enite initiiert den falschen Eid, um die *triuwe* zu Erec bewahren zu können. Die *triuwe* gegenüber Erec ist damit übergeordnet und ein untreues Verhalten gegenüber dem Grafen gerechtfertigt. Vgl. Willson: *Triuwe and Untriuwe* in Hartmann's Erec, 1970, S. 11. »She lies to him and breaks her solemn promise, wich in most circumstances would be regarded as highly inordinate, un-Christian behavior, but here it is fully justified by the high order of her triuwe to Erec.« Zur scheinbaren Untreue Enites bemerkt Blosen: »Enites scheinbare Untreue gibt in dialektischem Spiel einen zeichenhaften Verweis auf ihre wahre Treue, die von Erec in Zweifel gezogen worden ist.« Vgl. Blosen, Hans: Noch einmal: Zu Enites Schuld in Hartmanns 'Erec', 1976, S. 96.

*dô vristen|ir êre und ir mannes lîp.* (3940ff.) und die grundsätzliche Feststellung: *vrouwe Ênîte was ein getriuwez wîp.* (3943).

Die Anreize, die *triuwe* zu *Erec* zu brechen, sind mit dem Ansinnen des Grafen gesteigert<sup>676</sup> bzw. die zu reduzierende Komplexität ist für Enite erhöht. Immerhin könnte sie sich nun aus der für sie misslichen Situation befreien, ohne ihrem Mann körperlich zu schaden, da sie nur eine Flucht mit dem Grafen verabredet hat und nicht die Ermordung *Erecs*. Auch die Aussicht, die Frau eines Grafen zu werden, steigert die Anreize für den Bruch der *triuwe*<sup>677</sup>, wenn man bedenkt, dass sie zuvor den Räufern in die Hände gefallen wäre. Enites *triuwe* aber ist erneut in der Lage, die Komplexität der Situation einzuschränken, um dadurch den Bestand des sozialen Systems *Erec/Enite* zu gewährleisten.

Kurz bevor Enite ihren Ehemann anspricht und so zum dritten Mal das Schweigegebot bricht, vervollständigt der Erzähler die Trennung von Tisch und Bett (3948-3951) und kommentiert voller Unverständnis: *nû lâgen si besunder.|diz was iedoch ein wunder,|daz er durch deheinen zorn|im den muot hete erkorn|daz er ein sô schoene wîp meit.* (3954-3958). Die Trennung ist ab diesem Zeitpunkt vollständig und erinnert so permanent an den Verdacht einer sexuellen Untreue Enites. Abgesondert, aber freilich unweit des zweifelnden *Erec*, liegt das *getriuwez wîp*, von dem direkt im Anschluss an die eben zitierten Verse berichtet wird: *von sorgen grôzen kumber leit|der vrouwen gemüete|durch triuwe und durch güete,|wie im diu rede würde kunt* (3959-3962). Bemerkenswert ist wie es Hartmann hier gelingt, den Verdacht gegenüber Enite und die Herausstellung ihrer absolut treuen Gesinnung in enger Zusammenstellung miteinander zu kontrastieren. Im Raumschema des Schlafzimmers sieht der Rezipient einerseits (in der Trennung) den Zweifel an der *triuwe* Enites und die damit im direkten Zusammenhang stehende Störung des sozialen Systems *Erec/Enite* und andererseits im Bett Enites das *getriuwez wîp*, das sich unablässig darüber Gedanken macht, wie es möglich sein könnte, eben jenes soziale System vor dem Auseinanderbrechen zu bewahren. Obwohl wenige Verse später direkt darauf hingewiesen wird, warum *Erec* über die Trennung von Tisch und Bett verfügt – er ist zornig über das wiederholte Brechen des Schweigegebots (3967-3971) – und *Erec* selbst an keiner Stelle den Verdacht sexueller Untreue ausspricht<sup>678</sup>, setzt Hartmann dennoch denselben Verdacht gleichsam als Hintergrundfolie ein und verweist

---

<sup>676</sup> Vgl. ebd. S. 96.

<sup>677</sup> Die Anreize werden nicht direkt durch die mögliche Heirat mit einem Grafen erhöht, da dies einer Standesminderung Enites gleichkäme (sie ist schließlich die Frau eines Königs), sondern durch den Kontrast zur vorhergehenden Möglichkeit, Räufern in die Hände zu fallen.

<sup>678</sup> »Für einen Verdacht der sexuellen Untreue besteht der Logik der Handlung nach freilich kein Grund.« Vgl. Spangenberg, Nina: *Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue*, 2012, S. 49.

damit auf die komplexe Verflechtung diverser Deutungsmöglichkeiten, resultierend aus entsprechenden Diskursen.

Enite schwank sodann erneut zwischen Sprechen und Schweigen. Sicher ist für sie nur, dass Erec sie für ein erneutes Übertreten des Gebots strafen wird (3979f.). Nach der immer wiederkehrenden Anrufung Gottes (3981f.) rechnet sie sogar fest mit ihrem Tod: *ich weiz wol, ez ist mîn tôt* (3983) und beginnt erneut, mit sich selbst zu argumentieren. Neben das bekannte Motiv der eigenen Minder- und der daraus resultierenden Höherwertigkeit<sup>679</sup> Erecs (3168-3173, 3988ff.) tritt nun die Feststellung der eigenen Austauschbarkeit: *dannoch lebet manec vrum wîp* (3987). Enite stellt sukzessive sich selbst, d. h. ihre Wertigkeit und darin eingeschlossen ihre ganze Existenz, zur Disposition. Auch wenn sie nach wiederholter Warnung von Erec getötet werden und damit als Gegenüber im sozialen System ausfallen sollte, könne diese Position mühelos durch andere Frauen eingenommen werden. Die Intention der Erzählung soll – wie sich noch zeigen wird – allerdings vom direkten Gegenteil überzeugen. Festzustellen wäre hier mit Bezug auf Luhmann eine immer stärker ins Profil tretende Einseitigkeit in der Beziehung zwischen Erec und Enite. Von Reziprozität kann von Beginn der Aventurefahrt an nicht gesprochen werden. Nun aber bewegen wir uns in einem Bereich, der die soziale Dimension mit einer Form der *triuwe* zu sprengen beginnt, die eher in eine religiöse Sphäre verweist und eine *triuwe* meint, die tendenziell caritativ konnotiert, eine vollkommene Selbstaufgabe zugunsten des Ehepartners präferiert. Deswegen spricht Enite ihren Mann zum wiederholten Male an:

*ir triuwe ir daz gebôt  
daz si ze sînem bette gie  
und bôt sich vür in an ir knie  
und sagete im die rede gar.* (3993-3996)

Enite hat nun insgesamt dreimal das Schweigegebot ihres Mannes gebrochen und hat durch einen falschen Treueid den untreu gesinnten Grafen belogen. Trotzdem wird der Erzähler nicht müde, immer wieder die besondere Form ihrer *triuwe* zu betonen. In einer eingeschobenen Reflexion rechtfertigt dieser das Vorgehen Enites sogar und stellt fest, dass sie den Grafen ohne zu sündigen betrogen habe: *diu hete den grâven betrogen | und âne sünde*

---

<sup>679</sup> Vgl. Spangenberger, Nina: Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue, 2012, S. 24.

*gelogen* (4026f.). Das Verhalten wird demnach nicht nur nicht getadelt, sondern als tugendsam und treu bewertet.<sup>680</sup>

Nach kurzer Flucht werden die Rezipienten zum ersten Mal seit Beginn der Aventiurenfahrt Zeugen einer Überlegung Erecs, die auf ein gewisses Maß an Reziprozität<sup>681</sup> schließen lässt. Erec beeile sich – so der Erzähler –, das Land des Grafen zu verlassen, aber nicht, weil er um sein eigenes Leben, sondern um das seiner Frau fürchte (4114-4118). Das wird durch die Formulierung: *wan durch vorhte des wîbes, | niene sînes lîbes* (4116f.) evident.<sup>682</sup> Obwohl Enite ihrerseits Erec zusichert, von nun an das Schweigegebot einzuhalten (4138), verstößt sie – jetzt in immer rascherer Folge – aufs Neue gegen das Verbot Erecs. Besorgt bemerkt sie vor ihrem Mann, dass der zornige Graf sie in Kürze einholen werde. Deswegen spricht sie ihn, entgegen ihrem eben gegebenen Wort, ohne längere Überlegung<sup>683</sup> an und warnt ihn: *daz gelübede beleip unstæte, | wan si zebrach ez dâ zehant, | als si betwanc der triuwen bant.* (4143ff.). Wird Enite noch im Schlafzimmer durch den Befehl der *triuwe* dahin gebracht, Erec zu warnen, ist es auf der Flucht *der triuwen bant*<sup>684</sup>, das sie überwindet. Das schnelle Aufeinanderfolgen von Versprechen, Brechen des Versprechens und Rechtfertigung Enites ist bemerkenswert und weist deutlich darauf hin, dass sie in den unterschiedlichen Situationen des Abwägens gelernt hat, ihrer *triuwe* zu vertrauen. Enite vertraut – und das ist wichtig – nicht auf Erec, sondern darauf, dass der wiederholte Bruch des Verbots – jeweils bedingt durch *triuwe* – erneut einen positiven Ausgang nimmt.<sup>685</sup> Wie erwartet kann sodann Erec den Grafen im Zweikampf besiegen, d. h. die Gefahr abwenden und gemeinsam mit Enite das Land verlassen.

### ***daz er lac vür tôt – triuwe zu einem Toten***

*nû verweis er vrouwen Ênîten daz*

*daz si sîn gebot sô dicke brach.*

---

<sup>680</sup> Vgl. Spangenberg, Nina: *Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue*, 2012, S. 27.

<sup>681</sup> Spangenberg betont, dass auch Erec das Gebot der *triuwe* gegenüber Enite nicht gänzlich vernachlässige. Vgl. Spangenberg, Nina: *Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue*, 2012, S. 32.

<sup>682</sup> Wichtig ist es hier darauf hinzuweisen, dass Vers 4117 *niene sînes lîbes* eine Ergänzung von Haupt und Leizmann darstellt. Auch wenn man daher diese Ergänzung nicht unbedingt als maßgeblich für eine Deutung dieser Stelle heranziehen sollte, so bleibt es dennoch dabei, dass Erec sich zumindest um das Wohl seiner Ehefrau sorgt.

<sup>683</sup> Es scheint, als habe Enite erkannt, dass Erec seine Drohung, sie zu töten, nicht wahr machen werde.

<sup>684</sup> Vgl. Spangenberg, Nina: *Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue*, 2012, S. 25.

<sup>685</sup> Wie schon erwähnt, ist es das Einzige, was Erec gegenüber Enite zeigt, dass er seine Androhungen nicht wahr macht. Dieses Verhalten kann allerdings nicht als positive Grundlage für Vertrauen bewertet werden.

*sîn zorn wart grôz und ungemach  
und unsenfter dan ê.  
nû gelobete si daz siz nimmer mê  
vürdermâl getæte:  
daz enliez si aber niht stæte. (4261-4267)*

Das Schweigegebot ist nunmehr viermal gebrochen und vorausgreifend kündigt der Erzähler zu den kommenden Abenteuern an, dass Enite sich weiterhin *niht stæte* daran halten werde. Der sich steigernde *zorn* Erecs ist damit schon eingebettet in eine Haltung Enites, die sich offensichtlich unabhängig von der jeweiligen Gefühlslage des Ehemannes entwickelt hat.

Nach erbittertem Zweikampf mit König Guivreiz<sup>686</sup>, einem kurzem Zwischenaufenthalt auf dessen Burg und der anschließenden Einkehr am Artushof geht die gefährvolle Reise Erecs und Enites weiter. Die Abenteuer werden zunehmend gefährlicher und das soziale System wird steigendem Druck ausgesetzt. In hartem, kraftzehrendem Kampf kann Erec den Ritter Cadoc aus einer Zwangslage befreien.<sup>687</sup> Nun aber ist seine Kraft vollständig aufgebraucht und er bricht bei Enite zusammen. Diese hält ihren Mann für halb- oder ganz tot und sieht sich tief im Wald verlassen und ohne jede Hilfe (5737-3754).

Das soziale System, das durch Enites Sprechen immer wieder vor dem Auseinanderbrechen bewahrt werden kann und innerhalb dessen eine *triuwe* sichtbar wird, mit deren Hilfes es Enite gelingt, fortlaufend soziale Komplexität zu reduzieren, scheint aufgelöst zu sein, da das psychische System Erec als solches nicht mehr präsent ist. In einer Klagerede fordert Enite Gott auf, ihre missliche Situation wahrzunehmen:

*mahtû dich nû erbarmen  
über mich, sich, des ist zît.  
nû warte wâ mîn man lît*

---

<sup>686</sup> Bevor Erec einen ritterlichen Zweikampf mit Guivreiz beginnt, wird er wieder von Enite auf die herannahende Gefahr (Guivreiz) hingewiesen. Obwohl zwischen den in der zitierten Ausgabe aufgeführten Versen 4317 und 4318 vermutlich eine Lücke klafft, also Text verloren gegangen ist, kann man trotzdem durch den Inhalt der verbliebenen Verse auf eine entsprechende Warnung schließen: *dô er den strît niuwen vant, | dô wart im aber ir triuwe erkant. | als si in gewarnet hâte [...]*. (4318ff.). Ein Indiz für das Fehlen eines Textteiles in den Handschriften des Erec könnte auch die bei Chrétien (3704-3755) dargestellte Selbstüberwindung Enites zum Reden und die tatsächliche Warnung vor dem kampfbereiten Ritter sein. Wie groß die erwähnte Lücke tatsächlich ist, lässt sich natürlich nicht mit letzter Sicherheit sagen.

<sup>687</sup> Zur Parallelität zwischen der Räuber und der Riesenepisode vgl. auch Fisher, *Räuber, Riesen und die Stimme der Vernunft in Hartmanns und Chrétiens Erec*, 1986, S. 353-375.

*gar oder halp tôt.*

*nû erbarme dich, des ist nô,*

*wan ich ein tôtez herze hân. (5785-5790)*

Durch den impliziten Verweis auf die *getriuwiu wandelunge* und damit auf den Tausch der Herzen (2358-2367) erklärt Enite, dass hier nicht einfach Erec gestorben ist, sondern mit diesem ihr eigenes Herz den Tod gefunden hat. Ein Weiterleben ohne Erec ist nicht nur schwer, sondern durch die Verflechtung der Herzen sogar unmöglich. Die bis zur Wiederauferstehung bzw. Wiederbelebung Erecs nun das Handeln Enites bestimmende *triuwe* zu einem Toten ist die logische Folge jener Verflechtung. Mit dem Austausch der Herzen, d. h. dessen, was den anderen jeweils als Menschen ausmacht, haben sich die Eheleute im Modus der *triuwe* vor einer zeitlich begrenzten Trennung (Turnierbesuch Erecs) das Versprechen gegeben, sich so zu verhalten, als wäre der andere tatsächlich da. Die totale und vollständige Trennung durch den Tod Erecs ist nun aber in Enites Wahrnehmung ein defizitärer Zustand, der mit Blick auf die Endgültigkeit des Todes nicht akzeptiert werden kann. Die Existenz eines einzelnen psychischen Systems (Enite) ist nach dem Herzenstausch nicht mehr möglich, da im Sinne autopoietischer Systeme keines mehr vorhanden ist. Zugespitzt könnte man auch formulieren, dass Enite mit dem Tod Erecs ihre Fähigkeit eingebüßt hat, weiterzuleben. Für Enite gibt es nur noch Leben als unauflösliches soziales System, nur noch das wechselseitige Sein im anderen und des anderen in ihr.<sup>688</sup> Sollte sich nichts mehr am Zustand jener Trennung ändern – so argumentiert Enite schöpfungstheologisch – müsse sich Gott, trotz der Beurteilung aus *Genesis* 1,31: *viditque Deus cuncta quae fecit et erant valde bona* [...] von ihr eines Makels zeihen lassen: *wan daz âne missewende|allez dîn werc stât,|herre, ich zige dich missetât|daz dû mich langer leben lâst,|sît dû mir den benomen hât|dem ich eine solde leben. (5797-5802)*. Deswegen bittet sie Gott, ihr entweder ihren Mann zurückzugeben: *herre, sô erbarme dich|durch dîne güete über mich|unde heiz mir in leben.*« (5818ff.) oder auch sie sterben zu lassen: »*sô hilf ouch mir des tôdes hier. (5832)*. Andere Möglichkeiten zieht Enite für sich nicht in Betracht.<sup>689</sup>

Es wäre verfehlt, zu sagen, dass Enite ohne ihren Mann schlichtweg fortan jede Motivation fehlt, weiterzuleben, und sie sich deswegen selbst töten möchte. Vielmehr ist mit

---

<sup>688</sup> Vgl. Spangenberg, Nina: *Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue*, 2012, S. 29.

<sup>689</sup> Die Verflechtung der beiden Leben und die Unmöglichkeit ohne den anderen weiterleben zu können, sind für Barbara Thoran Zeichen eines „überragenden“ Gefühls Enites. Vgl. Thoran, Barbara: *Diu ir man verrâten hât*, 1975, S. 257.

dem scheinbaren Tod Erecs ein Zustand eingetreten, der in der Interpretation Enites das Potential hat, die gesamte Schöpfungsordnung Gottes durcheinanderzubringen. Sie versteht das *erunt duo in carne una* (Genesis 2,24) als grundsätzliche Zusage Gottes, ein gemeinsames Leben des Paares zu gewährleisten. Das in der Regel als Zustandsbeschreibung gedeutete Ein-Fleisch-Sein wird bei Enite zu einer in die gemeinsame Zukunft des Paares gerichtete Verheißung, an die sie Gott vor der Weltöffentlichkeit erinnern kann (3822-5830).<sup>690</sup>

Da ihr Gott Erec vorerst nicht zurückgibt, die wilden Tiere nicht kommen, um sie zu fressen (5833-5859) und auch der Tod sich nicht überreden lässt, sie freiwillig zu sich zu nehmen (5875-5938), entschließt sich Enite zum äußersten Mittel des Selbstmordes zu greifen: *diu stæte under uns beiden|sol sich sô niht scheiden:|den list ich vil wol vinde|daz er mich ze ingesinde|sunder danc nemen muoz.* (6048-6052), um so den Zustand der Trennung aus Eigeninitiative zu überwinden.<sup>691</sup>

Bevor sie ihr Vorhaben ausführen kann, greift ein Graf mit dem Namen Oringles ein und verhindert Schlimmeres. Erstaunt befragt er sodann Enite nach dem Grund ihres Selbstmordversuches und erkundigt sich über das Verhältnis, das zwischen ihr und dem toten Ritter bestand: *was er iuwer âmîs oder iuwer man?* (6172), worauf Enite antwortet: *»beide, herre.«* (6173).<sup>692</sup> Aus der Frage des Grafen lässt sich schließen, dass aus seiner Perspektive die Funktionen *âmîs* und *man* nicht in einem Menschen zusammenfallen können. Zugrunde liegt hier ein Diskurs, in dem man einerseits als Frau mit einem Mann offiziell verheiratet ist, um den eigenen Status zu sichern bzw. zu erhöhen und um rechtmäßige Nachfahren zu gebären, und in dem man andererseits einen Geliebten hat, mit dem eine erfüllte Sexualität gelebt

---

<sup>690</sup> *erunt duo in carne una* beschreibt eigentlich nur das, was geschieht, wenn Mann und Frau zusammenfinden. Die Zusage, dass beide ein Fleisch bleiben werden, d. h. zum Beispiel zeitgleich sterben, scheint Enites Interpretation zu sein.

<sup>691</sup> Pincikowski weist im Zusammenhang mit dem Selbstmordversuch Enites und mit dem Leid, das sie sich zuvor selbst zufügt, auf die Möglichkeit hin, Reziprozität herzustellen. »Self-inflicted pain allows the courtly lady symbolically to suffer as her lover does [...].« Vgl. Pincikowski, Scott E.: *The body in pain in Hartmann's works*, 2005, S.114. Durch die körperlichen Leiden Erecs scheint ein Zustand hergestellt zu sein, der auf Seiten Enites ausgeglichen werden muss. Die Deutung der biblischen Ein-Fleisch Metapher und die daraus entwickelte Definition des sozialen Systems Erec/Enite durch Enite lassen es nicht zu, dass dieselbe körperlich unversehrt bleibt oder weiterlebt. Weitergedacht darf man nicht nur von einem reziproken Verhältnis zwischen den einzelnen am sozialen System beteiligten psychischen Systemen in Bezug auf das Leiden ausgehen, sondern muss jene Wechselseitigkeit auch auf die Beziehung zwischen sozialem und psychischem System anwenden. »The social body's role in the infliction and alleviation of pain indicates that pain exists in a reciprocal relationship between the individual and the social body.« Vgl. ebd. S. 118. Pincikowski verdeutlicht diesen Zusammenhang durch eine Referenz auf die paulinische Theologie aus 1.Kor. 12,26: »[...] et si quid patitur unum membrum compatiuntur omnia membra sive gloriatur unum membrum congaudent omnia membra [...].«

<sup>692</sup> Enite hält Erec wohl ab diesen Versen für tot (sicher dann in den Versen 6321-6323).

werden kann.<sup>693</sup> Freudvolle Sexualität wird demnach aus der Ehe ausgelagert und in anderen Beziehungen gesucht. In diesem Zusammenhang muss die Antwort Enites überraschen, denn sie hat offensichtlich einen Mann gefunden, der ihr sowohl Ehepartner als auch Geliebter ist. Überraschend ist die Antwort Enites aber auch vor dem Hintergrund des klerikal-theologischen Diskurses, denn hier dient der Geschlechtsverkehr nur den genannten Ehe Zwecken und keinesfalls als Selbstzweck. Hartmann stellt seinen Rezipienten damit ein Ehekonzept vor, das weder Sexualität um ihrer selbst willen aus der Ehe ausschließt noch dieselbe als Sünde verurteilt. Deutlich macht er durch seine Erzählung dann aber auch, dass es für dieses Konzept eine „neue“ Form der *triuwe* braucht, die mehr ist als nur die Vermeidung von Unzucht.

Nachdem sich Oringles dazu entschieden hat, Enite zu seiner Ehefrau zu machen<sup>694</sup>, betont er zunächst die *triuwe* Enites, die er an ihrer großen Trauer<sup>695</sup> ablesen könne: *daz ir klaget iuwern man, | wan dâ schînet iuwer triuwe an. (6226f.)*.<sup>696</sup> Nun aber sei es an der Zeit, das Leiden um den Toten zu beenden und sich neuen Möglichkeiten der Freude zu öffnen.<sup>697</sup> In den Versen 6241-6250 begründet Oringles seinen doch sehr deplaciert anmutenden Hochzeitwunsch<sup>698</sup> mit der Austauschbarkeit Erecs als Ehemann. Interessant ist diese Argumentationstechnik vor allem deswegen, weil Enite sich im Gasthof (unbekannter Graf<sup>699</sup>) auf eine ganz ähnliche Art und Weise davon überzeugt, das Redeverbot ihres Mannes erneut

---

<sup>693</sup> Vgl. Schulze, Ursula: *âmîs unde man*, 1983, S. 14-47.

<sup>694</sup> Wie schon bei Erec vor dem Sperberkampf und bei dem unbekanntem Grafen wird Enite auch hier nicht nach ihrer Meinung gefragt. Die Männer verfügen jeweils über sie.

<sup>695</sup> Vgl. Willson: *Triuwe and Untriuwe* in Hartmann's Erec, 1970, S. 16. »Her constant grief is indeed a sign of her staete and triuwe towards Erec, in spite, or rather because, of the fact that it is, as the count says, lacking in mâze, measureless.«

<sup>696</sup> Thoran weist auf einen interessanten Zusammenhang zwischen Enite, der Frau Cadocs und den 80 Witwen auf der Burg Brandigan hin. Die Frau Cadocs nimmt die Situation Enites vorweg. Sie trauert und fügt sich selbst ein solches Leid zu, *daz ir diu wât und der lîp | mit bluote was berunnen. (5325f.)*. Der wahrscheinliche Tod ihres Mannes bewirkt weiter ganz ähnlich wie bei Enite ein lautes Klagegeschrei, das Erec wahrnimmt: *dô hôrte er eine stimme | jâmerlîchen grimme | von dem Wege wüefen [...] (5296ff.)*. Von den 80 Witwen berichtet uns der Erzähler: *sît in der lîp was gestalt | sô gar in vreuden gewalt, | daz ir jugent und ir leben | sô gar den sorgen was ergeben, | wan in durch ir triuwe | der jâmer was als niuwe | als dô si sîn begunden. (8336-8342)*. Die Frauen befinden sich prinzipiell auf einer Ebene. Sie trauern, weil sie etwas verloren haben, was nicht ersetzt werden kann (Unersetzlichkeit des Mannes) und werden durch jene Trauer zusammen mit dem sich selbst zugefügten Leid als treu befunden. Vgl. Thoran, Barbara: *Diu ir man verrâten hât*, 1975, S. 265.

<sup>697</sup> Vgl. Gentry, Francis G.: *The Two-Fold Path: Erec and Enite on the Road to Wisdom*, 2005, S. 99.

<sup>698</sup> Oringles nimmt durch seine kurze Referenz auf das Leid Enites nicht wirklich Anteil an deren Not, sondern missachtet sie im Gegenteil vielmehr. Vgl. Pincikowski, Scott E.: *The Body in pain in Hartmann's Works*, 2005, S. 113. »Oringles is smitten with Enite's beauty and hopes that he can benefit from Erec's apparent death. In short, the male gaze either leads to the intentional disregard of female suffering or to the lady experiencing pain.«

<sup>699</sup> Zur Steigerung durch Wiederholung in Bezug auf die beiden Grafen-Episoden vgl. Kuhn, Hugo: »Erec«, 1973, S. 26.

zu brechen. Dort rekurriert sie umgekehrt auf ihre eigene Austauschbarkeit (*waz aber von diu, wirde ich erslagen|unde nimt er mir den lîp?|dannoch lebet manec vrum wîp.* (3985ff.)) und es gelingt ihr, sich davon zu überzeugen, weiterhin treu zu bleiben, da sie sich selbst erklärt, dass es viele Frauen gäbe, die ihren Platz einnehmen könnten. Nun aber möchte Oringles sie dazu überreden, Erec zu vergessen, d. h. in Enites Perspektive<sup>700</sup> untreu zu werden, indem er darauf verweist, dass dieser durch ihn selbst nicht nur adäquat substituierbar sei, sondern sogar besser ersetzt werden könne. Dem Erzähler gelingt damit eine Profilierung der *triuwe* Enites, die in den Versen gar nicht explizit angesprochen wird. Oringles erkennt Enites *triuwe* vollkommen, denn gerade umgekehrt ist es für sie zwar denkbar, sich selbst, aber niemals Erec in seiner Position als *man* und *âmîs* zu ersetzen.

Enite beantwortet die Avancen des Grafen sodann auch voller Selbstsicherheit und formuliert eine Absicht, die ihre unwandelbare *triuwe* zu Erec unterstreicht. Zudem gelingt es ihr auch, zu illustrieren, dass sie sich der männlichen Superiorität nicht ohne Weiteres fügen wird:

*ez enmac nimmer geschehen  
daz ich iuwer wîp werde  
ode iemens ûf der erde  
über kurz od über lanc:  
ez geschæhe sunder mînen danc,  
mir engebe got wider mînen man.  
den êrsten den ich ie gewan,  
der mûeze mir ouch der jungest sîn.  
geloubetz, herre, ez wirt wol schîn.* (6293-6301)

Oringles nimmt Enites Entschlossenheit nicht ernst (6302-6307) und führt sie zusammen mit dem tot geglaubten Erec zu seiner Burg Limors. *dô er ir schæne rehte ersach* (6325), kann er sich nicht mehr zügeln und möchte Enite, noch bevor ihr Ehemann begraben ist, heiraten. Obwohl seine *dienestman* dieses Vorgehen scharf kritisieren (6331f.), sieht Oringles nicht von seinem Vorhaben ab. Den Grund für seine Ungeduld identifiziert der Erzähler im Verlangen, mit Enite zu schlafen: *sô grôz ist der minne maht:|er wolde eht briuten der naht.* (634of.) [...]

---

<sup>700</sup> Der Erzähler hat die Situation so aufgebaut, dass Enite im Falle einer Heirat mit Oringles wohl auch durch den Rezipienten als untreu befunden werden würde.

*nû was ouch ezzennes zît. |daz liez der wirt âne strît, |wan er die naht gerne sach. |er gedâhte, des lîhte niht geschah, |mit ir vil guote naht hân. (6352-6356).* Die sich diametral gegenüberliegenden Intentionen von Oringles und Enite illustriert der Erzähler mittels einer gezielt eingesetzten Topologie. Beim Festmahl zu Tisch befindet sich die Hochzeitsgesellschaft und mitten unter ihr der Graf, dem es kaum gelingt, seiner Lust bis zur herannahenden Nacht Einhalt zu gebieten.<sup>701</sup> An der von Totenkerzen umrahmten (6318ff.) Bahre ihres Mannes aber sehen wir Enite alleine um Erec trauern: *dâ si phlac |ir mannes dâ er ûf der bâre lac (6362f.).*<sup>702</sup> Ziel des Grafen ist es zunächst, die vermeintliche Witwe zu einem Ortswechsel zu überreden, um ihn bald nach hartnäckiger Verweigerung derselben zu befehlen. Enite aber kann die Bahre ihres Mannes nicht verlassen, weil das für sie ein Verhalten darstellen würde, das man tendenziell in den Bereich von *untriuwe* einordnen müsste: *si sprach: »ob ich nû æze |und sô schiere vergæze |des aller liebisten man |den ie wîp mê gewan, |daz wære ein unwîplîch maz: |ouwê wie zæme mir daz? (6382-6387).* Ungerührt verweist Oringles erneut auf sein Potential, Erec zumindest gleichwertig als Ehemann ersetzen zu können und fordert sie auf, die Totenbahre zu verlassen. Enite aber widerspricht und lehnt sein Ansinnen ab: *»daz ensol got wellen, |sît daz ich mînen gesellen |alsô muoz hân verlorn. < |des wart vil tiure dô geworn: |ê erwel ich daz ich der erde |mit im bevolhen werde. |ich hân immer manne rât |sît mir in got benomen hât. < (6412-6419).* Die von Hartmann in den angesprochenen Versen zusammengeführten Anspielungen sind komplex und rekurren zum Teil auf schon genannte Zusammenhänge.

Augenfällig ist hier insgesamt und damit auf den größeren Kontext der Interaktionen zwischen Enite und Oringles bezogen, dass die ungezügelte Lust zwischen Erec und Enite im *verligen* – wie auch schon bei der Begebenheit mit dem anonymen Grafen – in der Gestalt des Oringles aufgegriffen und negativ zugespitzt wird.<sup>703</sup> Die sexuelle Begierde steht bei beiden

<sup>701</sup> In der ungezügelten Lust des Grafen spiegelt sich in gewisser Weise das Ehepaar Erec/Enite während des *verligens* wieder. Beiden schaffen es fast nicht, das Ende des Essens abzuwarten, um sich wieder der gemeinsamen Liebe hingeben zu können (2948ff.). Das sexuell unbeherrschte Begehren der Grafen sowie auch Erecs ist vor dem Hintergrund des klerikal-theologischen Diskurses tadelnswert. Vgl. Schnell, Rüdiger: *Gender und Gesellschaft*, 2011, S. 332.

<sup>702</sup> Fritsch-Rößler macht an dieser Stelle darauf aufmerksam, dass die zweite Grafen-Episode durch Erecs Scheintod die weitestmögliche Entfernung des Paares voneinander beinhalte, jedoch sei diese räumlich als enges Nebeneinander realisiert. Vgl. Fritsch-Rößler, Waltraut: *Finis Amoris*, 1999, S. 50f.

<sup>703</sup> Mit Schmid kann man in der Oringles-Episode möglicherweise auch eine Zuspitzung der Eheschließungsform des Protagonistenpaares sehen: »Man darf sich also vielleicht fragen, ob die Zwangsverheiratung Enites mit Oringles nicht unweigerlich die Eheschließungsform des Protagonistenpaares ins Zwielflicht rückt, den die bei der Schilderung der perversen Ehezeremonie ins Spiel gebrachte Formalien (Öffentlichkeit, Vergabe der Braut) lassen sie geradezu als eine Karikatur der Muntehe erscheinen.« Vgl. Schmid, Elisabeth: *Spekulationen über das Band der Ehe*, 2000, S. 120.

Grafen (und auch bei Erec) im Vordergrund. Enite ist vordringlich Objekt ihrer Phantasien, d. h. es findet eine vollständige Reduktion auf das Körperliche statt.<sup>704</sup> Die Befürchtung Enites: *si vorhte daz si würde gezigen|von im ander dinge* (3045f.)<sup>705</sup> und die Implikationen von *fides* aus dem klerikal-theologischen Diskurs sind durchgängig aktiv. Damit ist nicht gemeint, dass Enite im Verlauf der Erzählung ständig jene Befürchtung hat, sondern dass sich die Handlung vor dem Hintergrund dieser Deutungskategorien abspielt. In diesem Rahmen gelingt es Hartmann, seine Protagonistin und ihre Form der *triuwe* herauszustellen und gleichzeitig Kritik an einem stereotypen Frauenbild zu üben. Die Angst Enites, sexueller *untriuwe* verdächtigt zu werden, und nicht zuletzt auch die Vorstellungen einer *triuwe*, die sich im Ausschließen anderer Sexualpartner erschöpft, fußen in einer Vorstellung, nach der insbesondere die Frau empfänglich für Verführung ist bzw. selbst zur *untriuwe* verführt.<sup>706</sup> Das, was uns Hartmann mit den beiden Grafen zeigt, ist in gewisser Weise die Umkehrung jenes Klischees. Denn hier sind es die Männer, die vordringlich auf die Erfüllung ihrer sexueller Bedürfnisse fixiert sind. Enite wird uns dagegen als völlig unverführbar dargestellt und die *ander dinge* als unbegründet entlarvt. Sie hat mit Erec einen Mann gefunden, der ihr sowohl *man* als auch *âmîs* ist. Die Eheform und die damit stets im Zusammenhang stehenden Ehegüter (*proles, fides, sacramentum*) werden zudem durch die beiden Grafen als grundsätzlich zweckentfremdet dargestellt, denn sie wollen Enite nur heiraten, um endlich mit ihr schlafen zu können.<sup>707</sup>

In engerem Bezug auf die Verse (6412-6419) illustriert und erinnert Hartmann aber noch mehr. Die *triuwe* Enites zeichnet sich einerseits durch ihren Gottesbezug und andererseits durch ihre Selbstlosigkeit aus. Auf die Aufforderung des Grafen Oringles antwortet Enite: *daz ensol got wellen*. Maßstab für das Verhältnis zu Erec und die *triuwe* zu diesem ist Gott, der es nicht wollen kann, dass man von der Bahre des Toten weicht, ja der

---

<sup>704</sup> Die Einwilligung Enites spielt - wie übrigens auch schon in der Aushandlung zwischen Koralus und Erec - keine Rolle. Hartmann zeigt hier den Gegenentwurf zum kirchlichen Eherecht, in dem der Konsens beider Ehepartner gefordert wird. Vgl. Schmid, Elisabeth: Spekulationen über das Band der Ehe, 2000, S. 117.

<sup>705</sup> »Grafen-Episode und Oringles-Abenteuer weisen als Treueproben erneut auf das Motiv des Untreue-Verdachts in der Entfremdungsszene hin.« Vgl. Blosen, Hans: Noch einmal: Zu Enites Schuld in Hartmanns 'Erec', 1976, S. 97.

<sup>706</sup> Vgl. Spangenberg, Nina: Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue, 2012, S. 47 und Bumke, Joachim: Der „Erec“ Hartmanns von Aue, 2006, S. 37.

<sup>707</sup> Auch hier zeigt sich eine Parallele zwischen dem Paar Erec/Enite und den beiden Grafen. Vor der Hochzeit wird uns von einem beidseitigen Begehren erzählt, dass *hetez nieman gesehen, |daz dâ wære geschehen |ein vil vriuntliche spil*. (1854ff.). Die Aventurefahrt von Erec und Enite ist als eine Überwindung dieses Zustandes zu betrachten.

vielleicht sogar die *triuwe* zu einem Toten von Enite möchte.<sup>708</sup> Im wahrsten Sinne des Wortes selbstlos ist Enite, indem sie immer wieder auf ihre eigene Austauschbarkeit bzw. auf die Unersetzlichkeit Erecs (*ich hân immer manne rât|sît mir in got benomen hât.*) verweist und damit bewusst ein soziales System in Kauf nimmt, das gerade nicht auf Reziprozität beruht.<sup>709</sup>

Die Absicht Enites, *ê erwel ich daz ich der erde|mit im bevolhen werde*, bildet ein Bindeglied zwischen dem Todeswunsch, dem Selbstmordversuch und dem Hungerstreik, in den Enite tritt, nachdem sie von Oringles gewaltsam<sup>710</sup> an den Festtisch geschleppt wurde. Offenbar ist Enite noch immer fest entschlossen, sich umzubringen, denn auf den Befehl: *nû ezzet durch den willen mîn* (6506) erwidert sie: *bî dem eide geloubet daz,|in mînen munt kumt nimmer maz,|mîn tôter man enezze ê* (6512ff.). Auf die beständige Weigerung Enites folgt die körperliche Misshandlung durch Oringles (6521). Enite aber fügt sich auch dann nicht dem Willen ihres „Ehemannes“, sondern erkennt ganz im Gegenteil eine Möglichkeit, durch die Schläge doch noch den Tod zu finden.<sup>711</sup> Deswegen reizt sie ihn solange, bis er sie ein weiteres Mal schlägt. Durch die Schmerzensschreie Enites auferweckt<sup>712</sup>, eilt Erec in den Festsaal und erschlägt den Grafen kurzerhand<sup>713</sup>, worauf alle anderen Gäste die Flucht ergreifen.

Die Proben der *triuwe* sind mit diesem Erzählteil auf dem Höhepunkt angelangt. Angesichts des scheinbaren Todes ihres Mannes und dem damit verbundenen Zerfall des

---

<sup>708</sup> Nach Gentry käme die Einwilligung Enites in die Ehe mit Oringles einem Verrat an ihrem Ehemann und Geliebtem gleich, selbst wenn dieser als Toter wahrgenommen wird. Vgl. Gentry, Francis G.: *The Two-Fold Path: Erec and Enite on the Road to Wisdom*, 2005, S. 101.

<sup>709</sup> Auch für die Männer (Erec, anonymen Graf, Oringles) mag Enite aus unterschiedlichen Gründen nicht austauschbar sein. Erec braucht Enite zu Beginn, um am Sperberkampf teilnehmen zu dürfen und die beiden Grafen brauchen sie zur Erfüllung ihrer sexuellen Wünsche. Stets ist Enite aber nur in Bezug auf bestimmte Eigenschaften unentbehrlich (Schönheit usw.). Die Unersetzlichkeit Erecs für Enite hat einen ganz anderen Charakter. Sie kann auf ihn nicht verzichten aber nicht aufgrund von diversen Vorzügen, sondern wegen ihm selbst. Er ist bzw. war für sie alles (*man* und *âmîs*). Schulze bemerkt dazu: »Ihr kommt es auf den bestimmten, nicht austauschbaren Partner, Erec als Person, an, ihm hält sie über den Tod hinaus die Treue.« Vgl. Schulze, Ursula: *Âmîs unde Man*, 1983, S. 34. Grundsätzlich zum Todeswunsch Enites, d. h. im Tod mit Erec vereint zu sein vgl. ebd. S. 34f.

<sup>710</sup> Zur Gewalt Oringles gegenüber Enite vgl. Classen, Albrecht: *Female Suffering and Rape in Hartmann von Aue's Erec*, 2011, S. 27f.

<sup>711</sup> Pincikowski weist in diesem Zusammenhang auf die Verwendung hagiographischer Topoi hin. Vgl. Pincikowski, Scott E.: *The Body in pain in Hartmann's Works*, 2005, S. 115.

<sup>712</sup> Cramer verdeutlicht, dass Hartmann hier gleichsam den Evangelienbericht über die Auferweckung des Lazerus zitiere. »Der Dichter macht dadurch eindrücklich klar, dass Erecs Wiedererwachen als Auferstehung von den Toten verstanden werden soll und muss« Vgl. Cramer, Thomas: *Soziale Motivation in der Schuld Sühne-Problematik von Hartmanns Erec*, 1972, S. 108.

<sup>713</sup> Quast weist anhand der Rettung Enites durch Erec und der wenige Verse später folgenden lebensrettenden Maßnahme Enites (Guivreiz möchte Erec töten) gegenüber ihrem Mann auf eine Gegenseitigkeit hin, die sich auf Handlungsebene ereigne und zuerst die Voraussetzung für die endgültige Wiederherstellung der Ehebeziehung schaffe. Vgl. Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 172.

sozialen Systems steht Enite vordergründig nicht mehr in der Pflicht, ihre *triuwe* weiterhin zu beweisen. Gerade in diesem Moment bietet sich zudem die Möglichkeit, einen Mann zu heiraten, der über Gefolge, Reichtum und Macht verfügt.<sup>714</sup> Enite aber hält – wie in den vorangegangenen Situationen – an ihrer *triuwe* fest.

Auf den drei Stationen <sup>715</sup> ihrer Prüfungen fehlt Enite jegliche äußere „Hintergrundsicherung“ (Simmel) für die Gewährung ihrer *triuwe*. Damit ist gemeint, dass Erec ihr in den gefährvollen Situationen keinen aktiven Grund bietet, treu zu sein oder zu bleiben. Mit anderen Worten kann während der Aventiurefahrt durchgängig ein Defizit in Bezug auf die Reziprozität festgestellt werden, die im Rahmen des sozialen Systems bei Luhmann funktionalisiert wird. Vertrauen entwickelt sich zwar auch an Vertrauen, d. h. selbstinduktiv, prinzipiell muss es sich aber auch an den wahrnehmbaren Handlungen und Kommunikationen orientieren, die ein fortgesetztes Vertrauen entweder rechtfertigen oder nicht. Wenn ein psychisches System – innerhalb eines sozialen Systems stehend – zu keiner Zeit Bestätigung der eigenen Aktionen (Vertrauen) durch das Verhalten des anderen psychischen Systems erhält, lässt sich mit Luhmann ein blinde Form feststellen. Jene steht in der Gefahr, irgendwann despektierlich als das Vertrauen eines Narren beurteilt zu werden.

Wie mit der vorangegangenen Analyse zur Aventiurenfahrt deutlich gezeigt wurde, lebt Enite aber gerade ein solches Vertrauen gegenüber Erec aus und verhält sich also im Rahmen der luhmannschen Theorie innerhalb eines Vertrauens das zumindest während der Abenteuer zu einem blinden Vertrauen tendiert.<sup>716</sup>

---

<sup>714</sup> Die Anreize die *triuwe* gegenüber Erec zu brechen, sind im Vergleich zu der ersten Grafen-Episode nochmals gesteigert, denn Erec ist vermeintlich tot und der verwitweten Enite bietet sich nun die Möglichkeit, eine makellose Ehe mit einem Grafen einzugehen (freilich ist sie zuvor die Frau eines Königs). Vgl. Blosen, Hans: Noch einmal: Zu Enites Schuld in Hartmanns ‚Erec‘, 1976, S. 97.

<sup>715</sup> Damit sind die Räuber (einmal drei und einmal fünf), Graf ohne Namen und der Graf Oringles gemeint.

<sup>716</sup> Ich befinde mich hier zunächst scheinbar in deutlichem Widerspruch zu Bruno Quast, wenn er in Bezug auf die Gegenseitigkeit bei Erec und Enite schreibt: »Enite reitet als Lockvogel voraus, zugleich bedarf Erec ihrer Unterstützung, denn sein geschlossenes Visier raubt ihm die Sicht (3129-32). Enite wiederum ist auf Erecs Schutz angewiesen. Der Aventiure-Ausritt ist von vornherein auf Gegenseitigkeit angelegt.« Vgl. Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 171. Quast hat sicher Recht, auf die Gegenseitigkeit von Leistungen hinzuweisen (so auch Ruh, Kurt: *Höfische Epik des deutschen Mittelalters I*, 1977, S. 133 »Vielmehr bestehen beide jede Aventiure gemeinsam [...]«). Während Enite die Gefahren jeweils entdeckt und anzeigt, bekämpft Erec dieselben, d. h. schützt sich selbst und Enite. Interessant ist aber, dass Erecs Leistung im Kampf mit den Räubern von Hartmann gegenüber Chrétien deutlich abgewertet wird. Nach Thoran kürzt Hartmann nicht nur die Schilderungen des Kampfes, sondern macht auch unzweifelhaft klar, dass Erec sich mit wertlosem Gesindel herumgeschlagen habe. Diese Überlegungen führen sodann zu der Feststellung Thorans: »Es geht Hartmann also ganz deutlich um die Tat Enites, nicht um die Erecs.« Thoran, Barbara: *Diu ir man verräten hât*, 1975, S. 261.

Mit der oben vermerkten Reziprozität ist aber etwas anderes gemeint. Wie auch immer man die Schuldfrage in Bezug auf Enite entscheidet, so wird man in keinem Fall umhin können, die von Erec anberaumte Aventiurefahrt als Prüfung Enites zu verstehen. Grundsätzlich zeichnet sich eine Prüfungssituation immer

Woher nimmt Enite die Energie, ihrem Mann zu vertrauen? Oder muss die Frage grundsätzlich anders gestellt werden? Wäre es nicht richtiger zu fragen, woher Enite ihre Energie nimmt Erec weiterhin treu zu bleiben? Die Fragen implizieren die Überlegung, dass wenn ich mir in einer Beziehung vorgenommen habe dem anderen treu zu sein, daraus noch nicht zwingend geschlossen werden kann, dass ich ihm auch vertrauen muss. Enite kann zum Beispiel nach dem jeweiligen Brechen des Schweigegebotes nicht darauf vertrauen, dem Tod durch die Hand Erecs zu entgehen. Dennoch ist sie ihm treu und warnt ihn.

Ganz zu Beginn der Erzählung rechtfertigt Erec allerdings das Vertrauen, das in ihn gesetzt wird.<sup>717</sup> Er tut das, indem er handelt und seinen Worten Taten folgen lässt. So gewinnt er den Sperberkampf, erlöst Enite aus ihrer Armut und macht sie zu seiner Frau bzw. zur Königin. Die Imagination dieses vergangenen Handelns Erecs wird dann auch in die Reihe der Argumente aufgenommen, die für eine Warnung desselben sprechen. Die Erinnerung Enites bildet somit eine erste „Hintergrundsicherung“ (Simmel) für die Gewährung von *triuwe* gegenüber ihrem Mann. Während der zweiten Gefährdung des sozialen Systems durch die *vünf roubære* wird das in einem Selbstgespräch Enites besonders deutlich: *sol ich den slahen sehen|der mich von grôzer armout|ze vrouwen schuof über michel guot|dâ von ich schône gêret bin,|ich heize ein rîchiu künegin* Das in der Erinnerung Enites aktualisierte vertrauenswürdige Handeln Erecs motiviert also ein Verhalten Enites, das sie ihre *triuwe* zeigen lässt.

Die zweite „Hintergrundsicherung“ für die *triuwe* Enites geht von der *getriuwu wandelunge* und dem damit verbundenen Verhältnis zwischen den Eheleuten aus. Im Herzenstausch, der in seiner Intensität schicksalhaft auf schwere Proben vorausdeutet,

---

durch ein gewisses Missverhältnis zwischen Prüfendem und Geprüftem aus. Es geht nicht darum, die *triuwe* Erecs gegenüber Enite zu testen, sondern die *triuwe* Enites gegenüber Erec. Allein dieser Umstand impliziert ein Ungleichgewicht. Was also ist mit mangelnder Reziprozität gemeint? Erec fällt nicht - und hier stimme ich Quast zu - gänzlich als Gegenüber aus. Er besiegt jeweils die Feinde und ermöglicht durch seine Tat eine Fortführung des sozialen Systems. Mehr noch als das legt er sein Leben gewissermaßen zu Beginn der Prüfungen in die Hände seiner Frau, da er nichts sieht und ohne ihre Augen bzw. ohne ihr Sprechen bereits durch die ersten drei Räuber getötet werden würde (ob er sich dessen bewusst ist, kann man natürlich bezweifeln: Vgl. Thoran, Barbara: *Diu ir man verrâten hât*, 1975, S. 262). Erec beginnt also die Prüfung, indem er seiner Frau implizit mitteilt, dass er auf ihre *triuwe* vertraut. Ich spreche hier von impliziter Mitteilung, weil dieselbe im Text nicht tatsächlich gemacht wird und sich auch Enite auf jenen Vertrauensvorschuss ihres Mannes nicht bezieht, wenn sie sich selbst wiederholt davon überzeugt, Erec zu warnen. Mit dem Redeverbot und der damit einhergehenden Androhung des Todes reduziert Erec aber seinen Anteil an einer vorhandenen Reziprozität auf ein Minimum (Fritsch-Rößler spricht davon, dass das Schweigegebot ein Getrennt-Sein, und weil es nur die Frau betreffe, sogar ein Verlassen-Werden symbolisiere. Vgl. Fritsch-Rößler, Waltraud: *Finis Amoris*, 1999, S. 56f.). Die Drohung ist ja eigentlich sogar als Anreiz zu verstehen, die *triuwe* ihm gegenüber aufzukündigen. In der zweiten Grafenepisode (Oringles) lässt sich nach dem scheinbaren Tod Erecs dann freilich überhaupt nicht mehr von Gegenseitigkeit sprechen.

<sup>717</sup> Erec rechtfertigt anfänglich allerdings hauptsächlich das Vertrauen, das Koralus in ihn setzt, denn er gibt ja Erec seine Tochter zur Ehefrau. Enite kommt zunächst gar nicht in die Lage, Vertrauen zu gewähren, weil sie nicht nach ihrem Willen gefragt wird.

gewähren sich beide einen enormen Vorschuss an Vertrauen, indem sie dasjenige, was den anderen als Menschen ausmacht, in sich aufnehmen und damit für die Abwesenheit des Partners ein Verhalten versprechen, das der Anwesenheit desselben entspricht. Erec ist während den Abenteuern zwar nicht direkt körperlich abwesend, als Gegenüber, das Gründe für Vertrauen produziert, fällt er aber fast gänzlich aus.

Die dritte „Hintergrundsicherung“ entwickelt sich – wie schon gezeigt – in den jeweiligen Situationen. Enite fasst Vertrauen in ihre eigene *triuwe* und handelt dementsprechend. Schon in der zweiten Gefährdung durch die fünf Räuber bezieht sich Enite mit den Worten: *ez wirt gewâget alsam ê* (3377) auf die vorhergehende Situation und zeigt damit einen selbstreferentiellen Lernprozess an.

Erec und Enite bilden in der Erzählung schon recht früh ein soziales System. Zu Beginn gehen die entscheidenden Aktionen allein von Erec aus. Er präsentiert sich durch sein beobachtbares Handeln als vertrauenswürdiger zukünftiger Ehemann. Enites Verhalten dagegen wird hier noch als *vil bliuclîch* (1320) beschrieben. Erst im Herzenstausch wird das soziale System in die Richtung einer Reziprozität verschoben. Beide Partner partizipieren hierin gleichermaßen an seinem Aufbau, indem sie sich gegenseitig einen großen Vertrauensvorschuss einräumen. Im bald darauf folgenden *verligen* erstarrt das System und das gegenseitig gewährte Vertrauen kann und muss nicht weiter funktionalisiert werden, weil es in diesem Zustand der Unbeweglichkeit obsolet geworden ist. Das *verligen* kann in seinem vor den Augen des Hofes defizitären Zustand aber nicht das Ende sein. Deswegen begeben sich Erec und Enite auf Aventurefahrt und durchleben mancherlei Gefahren.

In den verschiedenen vorgestellten Situationen wird ausschließlich die *triuwe* Enites erprobt und sie bewährt sich als makellos. Immer ist Enite in der Lage, ihre *triuwe* als Mechanismus zur Reduktion sozialer Komplexität einzusetzen und damit die gefährdete Existenz des Systems zu sichern. Die *triuwe*-Beweise sind nicht wechselseitig angelegt und konzentrieren sich ausschließlich auf Enite. Trotz dieser eigenartigen Schieflage kann das System letztlich aufgradiert werden, d. h. Erec und Enite entwickeln sich mehr und mehr zu einem idealen Ehe- bzw. Herrscherpaar.<sup>718</sup>

---

<sup>718</sup> Dass das soziale System Erec/Enite emergente Strukturen ausbildet, mit Hilfe derer das System in der Lage ist, mehr Komplexität zu reduzieren, d. h. größere Gefahren zu meistern, wird vor dem Eintritt Erecs in den Baumgarten sichtbar. In der Burg Brandigan angekommen, berichtet der dort regierende König Ivreins von eben jenem Garten und der damit im Zusammenhang stehenden Anventure. Hier gelte es gegen einen Ritter mit dem Namen Mabonagrîn zu kämpfen, der bereits achtzig Ritter getötet habe. Wem es gelänge, diesen zu besiegen, auf den warte unvergänglicher Ruhm. Erec entschließt sich, den Kampf zu wagen, um seine Ritterehre zu vergrößern. Angesichts der bevorstehenden Gefahren für ihren Ehemann und der

Was ist *triuwe* in der Partnerschaft zwischen Enite und Erec? Sie ist kein reziprok orientierter Mechanismus zur Reduktion sozialer Komplexität, sondern einseitig auf Enite bezogen. *Triuwe* ist Treue (treue Haltung), auf die sich Enite gegenüber ihrem Mann festlegt, um dann in einem selbstreferentiellen Prozess sukzessive Vertrauen in jene Treue zu gewinnen. Das luhmannsche Ideal eines auf Gegenseitigkeit basierenden Vertrauens wird hier zwar nicht erfüllt, dennoch kann die *triuwe* soziale Komplexität effizient reduzieren.

Der Grund für die Proben Enites kann in der notwendigen Etablierung des sozialen Systems Erec/Enite angenommen werden. Der Erzähler selbst bleibt über die Motivation Erecs für die Prüfungen Enites, obwohl er bekennt, dass *ez was durch versouchen getân* (6781), mit einem Kopfschütteln (*mit ir âne sache phlac* (6775)) zurück.<sup>719</sup> Nachdem Erec und Enite wieder vereint sind und einige andere Begebenheiten durchleben, treffen sie auf zwei Menschen, die ebenfalls ein soziales System ausbilden.<sup>720</sup>

---

Unwahrscheinlichkeit, dieses Abenteuer zu überleben, fällt Enite in Ohnmacht. Erec und Ivreins werden darauf *mit ir unvrô* (8835), d. h. ihnen geht das Leid Enites zu Herzen. Erec versucht daraufhin, Enite zu trösten: *iuwer weinen ist mir swære: | und westet ir wie mir wære, | sô êndôrftet ir niht sô sêre klagen, | wan ich wil iu zewâre sagen, | hæte ich aller manheit | niender eines hâres breit, | wan der die ich von iu hân, | mir enmôhte nimmer missegân. | swenne mich der muot iuwer ermant, | sôst sigesælic mîn hant | wan iuwer guote minne | die sterkent mîne sinne, | daz mir den vil langen tac | niht widere gewesen mac.* (8860-8873). Nach Verifizierung der *triuwe* Enites auf der Aventiurenfahrt und dem Ausfall Erecs als Gegenüber Enites (Reziprozität) präsentiert der Erzähler hier ein grundsätzlich verändertes Bild. Erec teilt das Leid seiner Frau und bekennt ihr, dass er sich durch die von ihr erhaltenen Kraft mehr als ausreichend gestärkt fühlt. Wenn er an sie denkt, wird er siegen, weil ihre Liebe ihm alles Notwendige gibt. Dass es sich bei Erecs Worten nicht nur um vertrauensselige Floskeln handelt, zeigt sich im Kampf mit Mabonagrîn. Dort berichtet der Erzähler: *Êrec, ze swelhen zîten | er gedâhte an vrouwen Ênîten, | sô starcten im ir minne | sîn herze und ouch die sinne, | daz er ouch mit niuwer maht | nâch manlîcher tiure vaht.* (9182-9187). Erecs *herze* und *sinne* werden demnach tatsächlich durch sein Denken an Enite gestärkt, bis er schließlich den Kampf für sich entscheiden kann. Was hier gezeigt wird, ist ein soziales System, dem es gelingt, zu überleben, weil es Reziprozität gelernt hat. Enite fällt in Ohnmacht und zeigt dadurch ihr Liebe zu Erec. Erec hat Mitleid mit seiner Frau und erklärt ihr die Abhängigkeit seiner Stärke von ihrer Liebe. Dieses Bekenntnis scheint Enite so weit zu ermutigen, dass sie Erec in den Kampf ziehen lassen kann, wo Erec wiederum von *ir minne* (9230f.) gestärkt wird und schlussendlich siegreich ist. Vgl. zur gegenseitigen Hilfe im Kampf gegen Mabongrîn auch Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 175, Vgl. Spangenberg, Nina: *Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue*, 2012, S. 33 und zum Endergebnis der Aventiurenfahrt S. 176. Andeutungen der auf Gegenseitigkeit basierenden Beziehung zwischen Erec und Enite findet Quast bereits in der ersten Begegnung mit König Guivreiz. »Die neu zu erringende geselleschaft zwischen Erec und Enite kündigt sich allerdings schon in der ersten Guivreizbegegnung an, bekundet Enite doch im Angesicht der vermeintlichen Schwäche Erecs: *solde ich ez für iuch sîn!* (4427). Erecs Antwort: *`wan dâ verlür ich mêre an`* (4431) verrät die Kontinuität seiner *triuwe* zu Enite.« Vgl. Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 173. Vgl. Schulze, Ursula: *Âmîs unde Man*, 1983, S. 33, 41.

<sup>719</sup> Zum Unverständnis des Erzählers vgl. Schmid, Elisabeth: *Spekulationen über das Band der Ehe*, 2000, S. 113. Mit Bezug auf die Verse 6782f. stellt Schmid einen anderen Grund (Eignungsprüfung als Ehefrau) für die Erprobung fest als noch bei Chrétien (Erprobung der Liebe).

<sup>720</sup> Ob Mabonagrîn und seine Frau ein Ehepaar sind oder „nur“ ein Liebespaar, bleibt ungewiss. Jedenfalls wird nichts von einer Hochzeit berichtet. Nach Schmid trage die Beziehung dieses Paares deutliche Züge einer klandestinen Ehe. Vgl. Schmid, Elisabeth: *Spekulationen über das Band der Ehe*, 2000, S. 115. Mit Verweis auf: Thomas, Hans Friedrich: *Formlose Ehen*, 1973, S. 17-37, hier 32f. fügt sie die Erklärung bei: »Von einer heimlichen Ehe (*matrimonium clandestinum*) oder Winkelehe sprach man, wenn eine Verbindung ohne den Segen der Kirche, ohne die Zustimmung der Eltern und ohne Zeugen eingegangen wurde.«

### VI.3.2.b Kontraste – Soziales System Mabonagrins/ Partnerin

#### *boumgarten* – totale Isolation und Dysfunktionalität von *triuwe*

Mit der Baumgarten-Aventiure erzählt uns Hartmann das letzte Abenteuer Erecs und Enites. Ein mächtiger und bisher unbesiegter Ritter lebt nur mit seiner Frau zusammen, d. h. ohne Anschluss an die Gesellschaft, in einem wundersamen Garten. Erec wagt allen Warnungen zum Trotz den Zweikampf gegen diesen und kann die Auseinandersetzung nach großen Anstrengungen für sich entscheiden. Daraufhin begnadigt er den Ritter, der sich unter dem Namen Mabonagrins vorstellt, und wird von diesem über die eigenartigen Umstände aufgeklärt. Zu Beginn ihrer Beziehung habe seine (Mabonagrins) Partnerin ihm einen Eid abgenommen, den er unwissend über den Inhalt bereitwillig schwor. Darin versprach Mabonagrins, so lange allein mit seiner Partnerin im Baumgarten zu leben, bis ein Ritter käme, der ihn im Zweikampf besiegen könne. An dem Zustand der beiden habe sich aber über viele Jahre hinweg nichts geändert, da niemand in der Lage gewesen sei, den Sieg über ihn davonzutragen.

Im *verligen* Erecs und Enites und in der Baumgarten-Zweisamkeit Mabongrins und seiner Geliebten können Parallelen in Bezug auf das jeweils bestehende soziale System beobachtet werden.<sup>721</sup> In beiden Fällen ist eine Weiterentwicklung des Systems nicht mehr möglich, weil es sich in einem Zustand der Erstarrung befindet und somit nicht mehr empfänglich für Reize von außen ist, die in gefährvollen Situationen bestehen können und in denen eine prozessuale Strukturierung, d. h. Etablierung des Systems, erfolgen kann bzw. erforderlich wird. Vertrauen muss nicht gewährt und Treue nicht erwiesen werden, da es zu keinem Zeitpunkt eine Notwendigkeit gibt, soziale Komplexität zu reduzieren.

Es ist Erec selbst, der Mabonagrins die Frage stellt: *saget, wie vertribet ir die zît, |iu enwaere mê der liute bî?* (9415f.) und feststellt, dass – obwohl es herrlich sei – mit seiner Frau zusammen zu sein, man, *waerlîchen| den wîben doch entwîchen* (9422f.) solle *ze etelîcher stunde* (9424), weil die Frauen *wellent daz man in niuwe sî* (9430). Erec verweist damit auf den notwendigen Wechsel zwischen enger Gemeinschaft und dem Einander-Fernbleiben.<sup>722</sup> Darüber hinaus scheint er aber auch selbstreflexiv die Notwendigkeit und Richtigkeit festgestellt zu haben, in Gesellschaft leben zu müssen: *wan bî den liuten ist sô guot* (9438).<sup>723</sup>

---

<sup>721</sup> Mit dem Aufbruch Erecs und Enites auf die Aventiurefahrt enden allerdings die Parallelen. Zu den Differenzen vgl. Fritsch-Rößler, Waltraud: *Finis Amoris*, 1999, S. 72.

<sup>722</sup> Vgl. Spangenberger, Nina: *Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue*, 2012, S. 60. Vgl. Fritsch-Rößler, Waltraud: *Finis Amoris*, 1999, S. 73.

<sup>723</sup> Vgl. Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 177f. Vgl. Kuhn, Hugo: ›Erec‹, 1973, S. 36.

Mabonagrין beantwortet die Frage Erecs ausführlich, indem er diesem die Biographie seiner Partnerschaft erzählt (9449-9579) und fügt dem zuvor hinzu, dass er selbst sehr gerne in Gemeinschaft anderer Menschen gelebt hätte (9447f.).<sup>724</sup>

Ich möchte im Folgenden nur die Aspekte herausgreifen, die dabei helfen, das soziale System Mabonagrין/Frau zu definieren, um sodann einen Vergleich mit dem sozialen System Erec/Enite vorzunehmen.

Bevor Mabonagrין in *medias res* geht, erklärt er Erec, dass ihn die *triuwe* davon abgehalten habe, den seiner Partnerin geleisteten Eid zu brechen: *ich enwolde werden triuwelôs* (9451). Dann beginnt er von seiner *vriundinne* zu sprechen: *herre, nû wil ich iu sagen|wem ich umbe diz leben|mîne triuwe hân gegeben.* (9459ff.). Als junger Mann wirbt Mabonagrין um die über die Maßen schöne *vrouwe* und erreicht es, dass sie mit ihm zusammen in die Heimat Mabonagrins entflieht. Bevor sie von ihrem Partner verlangt, ihr *triuwe* zu schwören, weist sie explizit auf die von ihr erbrachten Vorleistungen hin: *gedenket, lieber herre,|waz ich durch iuch habe getân* (9491f.). Mabonagrין allerdings muss – so scheint es – gar nicht erst überredet werden. Auch ohne den Hinweis seiner Partnerin ist er bereit, ihr alles zu versprechen, denn er wird von der Liebe dazu gezwungen (*als mich eht diu liebe twanc* (9498)).<sup>725</sup> Dann formuliert sie den oben kurz erwähnten Eid. Die Intention, die sie mit Mabonagrins Versprechen ihr gegenüber verfolgt, wird in den Versen 9553ff. gewissermaßen als Verlustangst<sup>726</sup> deutlich: *hie beherte ich wol mite|daz ich iuwer müge belîben|âne angst vor andern wîben.* Erst, wenn ein anderer Ritter im Kampf vor ihren Augen gegen den Geliebten gewinnen sollte, ist Mabonagrין seines Eides ledig (*daz ir hier inne mit mir sît,|wir zwei, unz an die zît|daz iu hier inne ein man|gesige alters eine an,|alsô daz ez vor mir geschehe,|daz ich die wârheit selbe sehe.* (9556-9561)). Obwohl Mabonagrין in seinem Bericht die Gleichheit der Willen<sup>727</sup> zwischen ihm und seiner Partnerin rühmt: *swaz si wil daz wil ouch ich,|und swaz ich*

---

<sup>724</sup> Vgl. Spangenberg, Nina: Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue, 2012, S. 62.

<sup>725</sup> Willson spricht hier von einer ungeordneten *triuwe* Mabonagrins, weil die durch sie geforderte Leistung: »namely to stay with her in the garden and neglect his duties to his fellows, to cut himself off from people [...]« selbst ungeordnet sei. Vgl. Willson: *Triuwe and Untriuwe* in Hartmann`s Erec, 1970. S. 18.

<sup>726</sup> Vgl. Spangenberg, Nina: Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue, 2012, S. 62.

<sup>727</sup> Mabonagrין befindet sich im Baumgarten in einer widersprüchlichen Situation. Einerseits ist er froh, dass Erec ihn befreit hat, andererseits rekurriert er aber auf eine Willensgleichheit zwischen ihm und seiner Geliebten. Von diesem Widerspruch abgesehen, ist das aufschlussreich, was er gegenüber Erec von seiner Partnerschaft erzählt: *die niuwan mit dem lîbe |schînent gesellen guot, |und dâ sich scheidet sô ir muot |daz daz eine lûtzel oder vil |gert des daz ander niht wil, |daz diu ungeuouoge geschîht, |des enist under uns zwein niht.* (9513-9519). Indem er eine rein auf Körperlichkeit fixierte Beziehungsform mit einer auf gleichem *muot* basierenden Partnerschaft konfrontiert, verweist er auf das *verligen* Erecs und Enites in Karnant. Gleichzeitig zeigt seine Aussage aber auch das Ziel des Handlungsprozesses an, den Erec und Enite durchlaufen müssen. Aus einer auf Sexualität reduzierten Beziehung entwickelt sich eine auf Gegenseitigkeit hin ausgerichtete Partnerschaft,

*wil des wert si mich* (9508f.), bekennt er gegenüber Erec: *ich wæne hiute erworben hân|ein schadenlôse schande,|sît mich von disem bande|hât erlæset iuwer hant.* (9583-9586).<sup>728</sup>

Die Geliebte Mabonagrins tritt – gewissermaßen als Auftakt der Beziehung – in eine enorme Vorleistung gegenüber ihrem Partner, indem sie ihre Heimat, d. h. Schutz und Sicherheit der eigenen Familie, verlässt und ihm in ein fremdes Umfeld folgt. Darüber hinaus ist auch ihr Status bei Mabonagrין ungewiss. Sicher ist nur, dass an keiner Stelle auf eine mögliche Hochzeit der beiden verwiesen wird.<sup>729</sup> Diese Vorleistung setzt die *vrouwe* nun gezielt ein und es gelingt ihr, bei Mabonagrין eine *triuwe* zu aktivieren, die ihn dazu veranlasst, einen Eid zu schwören und sich dann auch an denselben zu halten. Mabonagrין selbst rekurriert in seiner Erläuterung des Vorgangs aber auch auf einen Zwang durch Liebe, der es ihm unmöglich gemacht habe, den Eid nicht zu schwören.<sup>730</sup> Unweigerlich mag man hier an Sivrit denken, wie er nach einer ersten Begegnung mit Kriemhilt keine Möglichkeit sieht, an sein Ziel zu gelangen, und eigentlich den Hof der Burgunden verlassen möchte. Das wird aber durch *ir* (Kriemhilt) *unmâzen scœne* und durch einen *twang* verhindert, der aus *ir* (Kriemhilt) *minne* resultiert. Im sozialen System Sivrit/Kriemhilt schließen sich *triuwe* und der *minne twang* grundsätzlich aus. Bei Mabonagrין und seiner Partnerin scheint sich demgegenüber beides eher zu ergänzen. Die Einwilligung in den Schwur wird offensichtlich durch den Liebes-Zwang initiiert, das Festhalten an demselben

---

in der auch der *muot* der Beteiligten zur Übereinstimmung kommt. Quast kommentiert wie folgt: »Das Eheverständnis, wie es der Roman im Handlungsprozess entwickelt, entspricht in seinem Gegenseitigkeitsethos dem Kern des von Mabonagrין postulierten Minneethos.« Vgl. Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 174. Vgl. Willson: *Triuwe and Untriuwe* in Hartmann's Erec, 1970, S. 18.

Nach Schmid erkläre Hartmanns Mabonagrין die Übereinstimmung der Herzen (Willensgleichheit) zum Kernpunkt der klandestinen Ehe. Das ist deswegen interessant, weil wir so auf einen zentralen Unterschied zwischen den Eheformen Muntehe und klandestine Ehe hingewiesen werden. Während bei der Muntehe eine Willensgleichheit nicht erforderlich ist, basiert im Gegensatz dazu die klandestine Ehe gerade darauf. Hartmann erzählt vor diesem Hintergrund die Geschichte einer Muntehe, die erst eine Gleichheit der Willen ausprägen muss. Vgl. Schmid, Elisabeth: *Spekulationen über das Band der Ehe*, 2000, S. 124.

<sup>728</sup> Zu den Widersprüchen Mabonagrins vgl. Fritsch-Rößler, Waltraud: *Finis Amoris*, 1999, S. 107f.

<sup>729</sup> Rüdiger Schnell verweist darauf, dass Hartmann eine eindeutige institutionelle Bestimmung des Verhältnisses zwischen Mabonagrין und seiner Dame noch mehr gescheut habe als Chrétien. Vgl. Schnell, Rüdiger: *Gender und Gesellschaft*, 2011, S. 311f.

<sup>730</sup> Quast identifiziert bei der Geliebten Mabonagrins ein geradezu intrigantes Verhalten. »Sie lockt ihn durch einen Schwur in ein exklusives Minneverhältnis.« Vgl. Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 167. Die Einwilligung in den Eid sei von vornherein eine erzwungene gewesen. Vgl. ebd. Quast referiert sodann auf folgenden Forschungsbeitrag: Schulze, Ursula: *amîs unde man*, 1983 und erklärt Schulze meine, dass Mabonagrין erst nach seiner Niederlage zu einer veränderten Einschätzung der zuvor vollbejahten Verpflichtung gelange. Dem widerspricht er und stellt fest, dass der Text selbst keinen Anlass für die Vermutung eines „vorher“ und „nachher“ gebe. Auch G. Kaiser gehe von einer erzwungenen *triuwe* Mabonagrins aus. Vgl. G. Kaiser: *Textauslegung und gesellschaftliche Selbstdeutung*, 1973, S. 105. Ich schließe mich hier den Meinungen von Quast und Kaiser an.

über viele Jahre hinweg durch die *triuwe*.<sup>731</sup> Zwar reduziert diese *triuwe* auch für Mabonagrins soziale Komplexität – es gibt nur noch ihn und seine Geliebte –, aber das vom Sozialen (Hof) abgekapselte Leben behagt ihm nicht, ja bringt ihm sogar große Not, von der ihn erst die Niederlage gegen Erec erlöst und ihn selbst frei macht: *hiute ist mînes kumbers zil:|nû var ich ûz und swar ich wil* (9588f. und vgl. 9585f.).

### **Misstrauen: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität**

Hauptprofiteur des Eides ist daher sicherlich die namenlose Partnerin Mabonagrins. Sie reagiert auf eine Angst, die darin besteht, ihren Geliebten durch gemeinsame Integration in den Bereich des Sozialen möglicherweise an andere Frauen zu verlieren. Anders gesagt, sieht sie sich einer in ihren Augen zu hohen Komplexität ausgesetzt und sucht nun nach Techniken, dieselbe erfolgreich und am besten dauerhaft zu reduzieren.<sup>732</sup> Vertrauen als entsprechenden Mechanismus einzusetzen, d. h. auf die *triuwe* ihres Partners in Konfrontation mit einer unüberschaubaren Komplexität (Integration ins Soziale) zu vertrauen, kommt für sie offensichtlich nicht in Frage. Im Gegenteil misstraut sie Mabonagrins angesichts ihrer Antizipation einer entsprechend kontingenten Zukunft und legt diesen durch die Eidesformel auf eine Lebensweise fest, die es ihm schlichtweg unmöglich macht, untreu zu werden. Im Vokabular Luhmanns formuliert, wird Mabonagrins – verstanden als psychisches System – von seiner Partnerin keine Existenz als Blackbox zugebilligt. Das Misstrauen und die daraus resultierenden Folgen machen aus ihm das Gegenteil eines dem fremden Zugriff entzogenen Systems der Sinnbestimmung. Von einer auf Wechselseitigkeit hin angelegten doppelten Kontingenz kann nicht mehr die Rede sein, denn Mabonagrins ist durch das Misstrauen seiner Partnerin auf eine bestimmte Rolle fixiert.<sup>733</sup> Fortan ist er nur noch möglich als ein an den Eid gebundener Ritter, der andere töten und seiner Geliebten dienen muss.<sup>734</sup> Den Dienst konzipiert sie tendenziell manipulativ, denn es kann natürlich nicht im Interesse

---

<sup>731</sup> Das soll nicht heißen, dass Mabonagrins seine Partnerin später nicht mehr liebt.

<sup>732</sup> Es handelt sich also bei der Geliebten Mabonagrins nicht um Vertrauen, das als Mechanismus permanent soziale Komplexität reduziert, sondern um Misstrauen, das einmalig und vollständig soziale Komplexität reduziert.

<sup>733</sup> Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 168. »Das Minneverhältnis im Baumgarten versklavt den Mann und stilisiert die Frau zur domina.«

<sup>734</sup> Mabonagrins verweist in seiner Erzählung gegenüber Erec auf seine *triuwe*, die ihn offensichtlich davon abhält, den Eid zu brechen. Seine Geliebte bezieht sich indes nicht explizit auf diese *triuwe*. Selbst wenn sie aber - und das scheint wahrscheinlich - mit einer solchen rechnet, vertraut sie nur einer *triuwe* im Rahmen der von ihr festgelegten Bedingungen. Sie vertraut nicht der *triuwe* eines dem fremden Zugriff entzogenen Systems der Sinnbestimmung.

Mabonagrins liegen, vor seiner Minnedame im Kampf gegen einen Herausforderer zu unterliegen.

Ein grundsätzliches Misstrauen gegenüber ihrem Partner wird auch in der Bedingung deutlich, die sie für den möglichen, wenn auch sehr unwahrscheinlichen Fall einer Niederlage Mabonagrins gegen einen anderen Ritter formuliert. Es soll in ihrer Anwesenheit gekämpft werden und sie muss *die wârheit selbe* also mit eigenen Augen sehen. Die Geliebte Mabonagrins entscheidet sich also für Misstrauen als Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität und wählt damit nach Luhmann einen Mechanismus aus, der zwar ähnlich wie Vertrauen funktionalisiert werden kann, aber über deutlich weniger Reichweite verfügt. Das kann anhand des Textes von Hartmann mit der Abgeschlossenheit des Paares im Baumgarten illustriert werden. Misstrauen führt das Paar in die Isolation (geringe Reichweite), wohingegen durch Vertrauen in gegenseitige *triuwe* ein Leben im Bereich des Sozialen (größere Reichweite) möglich wäre.

Wie oben gesagt, ist es die Geliebte Mabonagrins, die durch den Eid für sich einen Vorteil generiert. Ihr Status entwickelt sich aus einer im sozialen Bereich labilen Position – denn es ist möglich, dass sie nur Geliebte und nicht Ehefrau ist – zu einer abgesicherten Stellung im Baumgarten. Hier in sozialer Isolation<sup>735</sup> ist sie Minneherrin und Mabonagrins ihr selbst zum Dienst verpflichtet. Der Zustand ist allerdings, wie das *verligen* Erecs und Enites defizitär<sup>736</sup> und muss durch eine als von Gott gefügte Aktion von außen her beendet werden (9586f.). Erst mit der Wiedereingliederung des sozialen Systems Mabonagrins/Partnerin in den Bereich des Sozialen (Hof)<sup>737</sup> kehrt durch Erec<sup>738</sup> die Freude zu Mabonagrins und dem Hof

---

<sup>735</sup> Schmid argumentiert den Schritt in die soziale Isolation von der klandestinen Eheform aus, die vermutlich zwischen Mabonagrins und seiner Geliebten besteht und dem darin als Charakteristikum vorkommenden Konsens (Willensgleichheit). »Der Gedanke eines ständig zu erneuernden Konsenses stellt freilich hohe Anforderungen an eine Beziehung, ja, der Anspruch geht vielleicht über das Menschenmögliche hinaus. Von daher hätte es einen tieferen Sinn, dass solch ideale Harmonie durch das Totsagen, ja, Totmachen der Außenwelt abgeschirmt werden muss.« Vgl. Schmid, Elisabeth: Spekulationen über das Band der Ehe, 2000, S. 125.

<sup>736</sup> Der Zustand des sozialen Systems Mabonagrins/Geliebte im Baumgarten scheint nicht nur deswegen defizitär zu sein, weil es in permanenter sozialer Isolation existiert, sondern auch weil der Baumgarten feminin gegendert ist und erst durch den Wunsch einer Frau geschaffen wird. Vgl. Sterling-Hellenbrand, Alexandra: Gender and love in Hartmann's Epic Romances, 2005 S. 75. Dort ist Mabonagrins ihr Gefangener. »She literally rules this space, having created it through her request in the first place, and she essentially keeps Mabonagrins prisoner within it.« Vgl. ebd. S. 75.

<sup>737</sup> Man kann sowohl die Geschichte Erecs und Enites als auch diejenige Mabonagrins und seiner Partnerin als gelungene Reintegration der beiden Paare in den Bereich des Sozialen lesen. Vgl. Sterling-Hellenbrand, Alexandra: Gender and Love in Hartmann's Epic Romances, 2005, S. 76.

<sup>738</sup> Vgl. Gentry, Francis G.: The Two-Fold Path: Erec and Enite on the Road to Wisdom, 2005, S. 101. »[...]Erec has not only secured his and Enite's re-entry into courtly society, but has also performed a service for others by freeing Mabonagrins to become once again the true joy of his own court.«

zurück: *ir sît ze grôzer sælikeit|disem hove her komen,|wan mit mir was im benomen|elliu sîn wünne gar|und was eht schoener vreuden bar. [...] nû suln wir ir aber phlegen (9591-9595,9603).* Auch die zunächst tieftraurige (9689-9706) Geliebte Mabonagrins findet, nachdem sie von Enite getröstet wurde, wieder zur Freude: *sehet, hie wart trûren verkorn.|zesamene hielsen si sich dô|und wâren beide ein ander vrô:|daz si dâ mite erscheinten,|wan si von vreuden weinten.|daz weinen schiere ende nam,|und lachten, daz in baz gezam.|ze handen si sich dô viengen|die vrouwen unde giengen|dâ si ir herren vunden. (9725-9734).*

### **Resümee (Erec)**

Mit Hilfe der Theorie sozialer Systeme und der Funktionsanalyse des Vertrauens nach Luhmann können die Ehe Erec/Enite und die Partnerschaft Mabonagrins/Frau als soziale Systeme definiert werden, die sich durch den Verweis von aufeinanderbezogenen Strukturen konstituieren. Damit ist gemeint, dass man auf Reziprozität hin angelegte Kommunikationen, Handlungen und daraus resultierende Anschlusskommunikationen und Erwartungshaltungen zwischen den Partnern beobachten kann. Systeme müssen sich dabei ständig von ihrer Umwelt differenzieren und deswegen Grenzen im Sinne von Berührungsfeldern etablieren. Die Komplexität der Umwelt kann dann in der Berührung zwischen System und Umwelt fortlaufend reduziert werden. Nur so ist es dem System möglich, den Bestand seiner selbst sicherzustellen. Das soziale System verwendet für diese Reduktion Vertrauen.

Nach anfänglichen Vorleistungen Erecs gewährt sich das Paar Erec/Enite einen Vertrauensvorschuss im Herzenstausch. Erst auf der Aventurefahrt der beiden kann dieser Vorschuss einseitig funktionalisiert werden. Enite lernt mehr und mehr, Vertrauen in ihre *triuwe* zu fassen, und kann auf diese Weise in jeder Situation Komplexität reduzieren, um den Bestand des sozialen Systems Erec/Enite zu sichern. Wir halten also fest, dass in der Beziehung zwischen Erec und Enite auf der Aventurefahrt eine eigentlich notwendige Reziprozität fehlt. Das soziale System kann hier nicht deswegen etabliert werden, weil die *triuwe* als Vertrauen für beide psychischen Systeme den Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität übernehmen würde, sondern weil Enite in ein selbstreferenzielles Verhältnis, d. h. in ein Verhältnis zu sich selbst tritt und es ihr in diesem Rahmen gelingt, durch ein Vertrauen in ihre eigene *triuwe* soziale Komplexität zu reduzieren.

Das zuvor erzählte *verligen* ist ein defizitärer Zustand, in dem das System keine Berührung mehr zur Umwelt hat und sich deswegen auch nicht weiterentwickeln kann. Die

Etablierung des Systems wird durch den Bruch mit dieser Konstellation und der Konfrontation mit gefährlichen Situationen gewährleistet, wodurch es dem Erzähler schließlich gelingt, Erec und Enite als ideales Herrscherpaar<sup>739</sup> zu präsentieren. In der Partnerschaft Mabonagrins und seiner Frau führt das Misstrauen zu einem ebenfalls fehlerhaften Zustand im Baumgarten, der durchbrochen werden muss.

Im Vergleich der beiden sozialen Systeme fällt auf, dass bei Erec und Enite das Vertrauen vorherrschendes Handlungsmotiv ist, während bei Mabonagrins und seiner Geliebten das Misstrauen im Zusammenhang mit dem Eide eine wichtige Rolle spielt. Die Frau Mabonagrins wartet gar nicht erst ab, ob ihr Mann ihre misstrauische Haltung rechtfertigen wird oder nicht, sondern sie macht es ihrem Mann unmöglich, weder seine *triuwe*<sup>740</sup> noch seine *untriuwe* unter Beweis zu stellen, weil er durch den Schwur als manipulierter Minnedienstler nurmehr mechanisch funktioniert.<sup>741</sup>

Hier wird zudem der unterschiedliche Effizienzgrad (Reichweite) in der Fähigkeit, soziale Komplexität zu reduzieren, deutlich. Enite ist durch ihr Vertrauen auf ihre *triuwe* in der Lage, immer wieder Entscheidungen zu treffen, die den Bestand des sozialen Systems ermöglichen. Die Partnerin Mabonagrins aber hat durch ihr Misstrauen alle soziale Komplexität reduziert und damit einen Zustand permanenter Erstarrung kreiert. Soziale Systeme jedoch müssen fortlaufend ihren Bestand sichern und immer in Kontakt zu der maximalen Komplexität ihrer Umwelt stehen. Deswegen müssen die statischen Zustände (*verligen* und Baumgarten) überwunden werden.

---

<sup>739</sup> Die Idealität des am Ende der Erzählung hergestellten Zustandes besteht in einer Balance zwischen Öffentlichem und Privatem. Vgl. Sterling-Hellenbrand, Alexandra: *Gender and Love in Hartmann's Epic Romances*, 2005, S. 78. »The first Karnant represents an inappropriate appreciation of woman's and man's roles as well as an inappropriate social balance; the new Karnant shows new understandings and an appropriate public-private balance.« So auch Schulze: vgl. Schulze, Ursula: *Âmîs unde Man*, 1983, S. 44.

<sup>740</sup> Mabonagrins beschreibt sich zwar auch im Rahmen des Eides als treu. Diese *triuwe* ist hier aber nicht gemeint, sondern eine *triuwe* mit Integration ins Soziale, d. h. mit einem potentiellen Umschlagspunkt zur *untriuwe*.

<sup>741</sup> Parallelen zwischen *verligen* und Baumgarten sind nicht nur im jeweils defizitären Zustand zu erkennen, sondern mit Quast auch bezüglich der Intention der beiden Frauen. »Exklusivität der Ehe und Exklusivität der Minne: es sind jeweils die Eigeninteressen der Frauen, die den gesellschaftsfernen Status der Paare entweder verursachen (amîe Mabonagrins) oder prolongieren (Enite).« Vgl. Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 167. Scharf zu trennen sei zwischen den beiden Zuständen aber in Bezug auf das jeweils vorliegende Beziehungsmodell. In Karnant herrsche der Eheherr Erec, was an der von ihm verfügbaren Trennung von Tisch und Bett deutlich wird, im Baumgarten aber die Minneherrin (Geliebte Mabonagrins). Vgl. ebd. S. 168.

### VI.3.3 Diskursverflechtungen – der *Erec* als interdiskursiver Beitrag und der klerikal-theologische Spezialdiskurs

Auf verschiedene Diskursverflechtungen des *Erec* – verstanden als Interdiskurs – mit dem klerikal-theologischen Spezialdiskurs wurde bereits hingewiesen. In der Angst Enites, einer sexuellen Untreue verdächtigt zu werden, in der Verfügung Erecs über eine Trennung von Tisch und Bett und in den Grafen, die zuallererst die Absicht haben, mit Enite zu schlafen<sup>742</sup>, bleibt jener Spezialdiskurs stets als Hintergrundfolie präsent. Rekuriert wird damit auf eine Ehe-Definition, die man zuerst bei Augustinus voll ausgeprägt findet.<sup>743</sup> Dort ist die Ehe ausgezeichnet durch drei Güter: Nachkommenschaft, Treue und Sakrament (*proles, fides, sacramentum*). *Fides* wird nicht primär als sozialer Funktionsmechanismus eingesetzt, sondern meint den Ausschluss anderer Sexualpartner. Diese sicherlich weithin bekannte Bedeutung von *fides* setzt Hartmann bewusst ein und kreierte vor diesem Hintergrund eine *triuwe*, die mit ihren sozialen Implikationen jene (*fides*) bei Weitem übersteigt. Es geht Hartmann sicherlich nicht darum, Enite in einen tatsächlichen Zusammenhang mit sexueller Untreue zu bringen, denn diese Möglichkeit wird narrativ in keiner Weise ausgestaltet. Aber er zeigt, wie schnell eine eheliche Krise selbst durch die direkt Beteiligten (Enite) vor dem Hintergrund eben jener *fides* gedeutet wird. Hartmann zeigt damit eine Sensibilität für tradierte Deutungsmöglichkeiten an, deren jeweilige Aktivierung nicht im kontingenten Zugriff erfolgt, sondern schon lange feststeht. Wenn ein Problem innerhalb einer Ehe ausgemacht wird, resultiert daraus ein zwanghafter Reflex, der die Frau, weil besonders empfänglich für sexuelle Untreue, als Schwachpunkt und Schuldige ausmacht. In Abgrenzung von diesen *fides*-Bedeutungen entwickelt Hartmann ein eigenes Konzept von Ehe und der dort eingesetzten *triuwe*.

Neben der durch Augustinus und zahlreichen anderen Theologen vertretenen hegemonialen Position, entwickelt Hugo von Sankt Viktor ein Ehekonzept, das Parallelen zu dem von Hartmann aufweist.<sup>744</sup> Hugos Erkenntnisse stehen nicht im Gegensatz zu den

---

<sup>742</sup> Spangenberg hat Recht darauf, hinzuweisen, dass die Grafen Enite nicht einfach nur zur Befriedigung ihrer Triebe besitzen wollen, sondern ihr auch die Ehe anbieten. Vgl. Spangenberg, Nina: Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue, 2012, S. 26. Durch dieses Angebot erhöht sich die zu reduzierende Komplexität für Enite bzw. die Versuchung, Erec untreu zu werden, nimmt zu. Die beiden Grafen sind aber dennoch primär daran interessiert, mit Enite zu schlafen.

<sup>743</sup> Zum theologischen Milieu Hartmanns und seine Beeinflussung durch Augustinus vgl. Tobin, Frank: Hartmann's Theological Milieu, 2005, S. 11ff.

<sup>744</sup> Darauf weist auch Bruno Quast hin. Vgl. *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 166. Auch Wilson stellt einen Zusammenhang von säkularer Erzählung und religiösem Hintergrund her, bleibt aber in seinen Ausführungen recht allgemein. Vgl. Willson: *Triuwe and Untriuwe* in Hartmann's *Erec*, 1970, S. 20.

Vorstellungen von Augustinus et al., sondern fokussieren einen Bereich von Ehe, der in der traditionellen Lehre oftmals vernachlässigt wird. Hugo setzt also neben der Ehe als Geschlechtsgemeinschaft eine Form der Ehe ins Profil, die *sine officium*, d. h. ohne Sexualverkehr, geführt wird und als Lebens- und Liebesgemeinschaft zu definieren ist.<sup>745</sup> Hugos Verdienst ist es, im Rahmen des klerikal-theologischen Spezialdiskurses darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass die Ehe dezidiert soziale Implikationen trägt und als Gemeinschaft bei verschiedenem Geschlecht nicht nur auf die Ehegüter *proles, fides* und *sacramentum* hin reduziert werden darf.<sup>746</sup> Diese Ehedefinition zielt nach Quast und Zeimentz auf ein Ethos personaler Gegenseitigkeit<sup>747</sup> ab.<sup>748</sup> Die beiden Formen *sine* und *cum officium* schließen sich allerdings aus und werden bei Hugo nicht integrativ behandelt, d. h. Hugo gelingt es nicht, die Formen in einer Ehe zusammenzufügen.

Wenn man mit diesem Wissen zum hartmannschen Interdiskurs *Erec* zurückkehrt, kommt man nicht umhin, einen Zusammenhang mit den im Spezialdiskurs durch Hugo vertretenen Thesen zu vermuten.<sup>749</sup> Im *verligen Erecs* und *Enites* würde uns Hartmann dann die Eheform *cum officium* vorstellen. Das Paar lebt die Ehe nach Heirat und Machtübernahme offensichtlich als Geschlechtsgemeinschaft aus. Allerdings steigert Hartmann diesen Zustand, sodass man alsbald nicht mehr von einem *cum officium*, sondern viel eher von einem *non nisi officium*<sup>750</sup> sprechen müsste. Zudem sollte klar gesagt werden, dass *Erec* und *Enite* weniger ihre Sexualität ausleben, um den Ehezwecken nachzukommen, sondern vielmehr um sich am Geschlechtsverkehr, d. h. aneinander, zu erfreuen. In dieser Phase sind sich die beiden

---

<sup>745</sup> Vgl. ebd.

<sup>746</sup> Wie im Kapitel zum klerikal-theologischen Spezialdiskurs gezeigt, werden Albertus Magnus und Thomas von Aquin hier bei Hugo anknüpfen.

<sup>747</sup> Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Hinweis Quasts, dass Hugo von St. Viktor in seiner schöpfungstheologisch grundgelegten Anthropologie ein egalitäres Geschlechtermodell dargelegt habe. Weder finde demnach *Enite* als *ancilla* oder die Geliebte *Mabonagrins* als *domina* einen Rückhalt in der Schöpfungsordnung. Sie seien geschaffen *ad æqualitatem societatis*. Vgl. Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 168 und das lateinische Zitat: Vgl. Hugo von St. Viktor: *De sacramentis*, Lib. II, Pars XI, PL 176, Sp. 485.

<sup>748</sup> Vgl. Bruno, Quast: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 166. Vgl. Zeimentz, Hans: *Ehe nach der Lehre der Frühscholastik*, 1973, S. 220.

<sup>749</sup> Auch Quast vermutet zusammen mit Worstbrock: *Dilatatio materiae*, 1985, S. 24 einen Zusammenhang zwischen den Schriften Hugos und dem *Erec* Hartmanns. »In seiner literarischen Diskussion der gesellschaft zwischen Mann und Frau scheint Hartmann auf Hugos avantgardistische Eheheologie zurückzugreifen, jedoch durchaus kritisch, wie die Preisgabe männlicher Vorherrschaft bei aller Gegenseitigkeit der ehelichen Lebensgemeinschaft zu zeigen vermochte. Die Personalität der Frau, ihre Ebenbürtigkeit, Ehe als Liebesgemeinschaft *ex affectu cordis*, diese Vorstellungen fließen in seinen Roman ein.« Vgl. Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 179.

<sup>750</sup> Das ist keine Formulierung Hugos, sondern meine eigene.

Ehegefährten – daran lässt Hartmann keinen Zweifel – zwar treu und leben insofern im Rahmen der *fides*, aber sie schlafen nicht miteinander, um Unzucht zu vermeiden.

Nach Beendigung des *verligens* und dem Start der Aventiurenfahrt verfügt Erec über die Trennung von Tisch und Bett. Fortan leben die beiden Ehepartner eine Ehe *sine officium*. In zahlreichen gefahrvollen Situationen geht es nun darum, dieselbe als Lebensgemeinschaft zu etablieren. Quast bemerkt mit Bezug auf Hugo: »Jeder überantwortet sich dem anderen in Ausschließlichkeit und Untrennbarkeit, ein jeder ist dem anderen radikal verpflichtet: [...] *uterque sit alteri quod ipse sibi.*«<sup>751</sup> Diese ausschließliche und untrennbare Überantwortung wird zunächst hauptsächlich in Bezug auf Enite getestet. Erst in der letzten Aventiure, d. h. im Baumgarten und im Kampf mit Mabonagrín, verschiebt sich diese Einseitigkeit in Richtung einer ausgewogenen Reziprozität. Durch die Ausklammerung der Sexualität entbehrt die *fides* als Ehezweck jegliche Funktion.<sup>752</sup> Mit anderen Worten könnte man sagen, dass Hartmann im klerikal-theologischen Spezialdiskurs keine Form von Treue findet, die der neuen Ehesituation adäquat wäre. Am ehesten könnte er auch in diesem Fall bei Hugo fündig geworden sein, denn dieser spricht von einer auf Gegenseitigkeit angelegten *caritas*.<sup>753</sup> Jedenfalls gelingt es Hartmann, bei seiner Protagonistin eine *triuwe* zu entwickeln, die der Ehe als Lebensgemeinschaft (Ehe *sine officium*) angemessen, weil wesensmäßig sozial konnotiert, ist.<sup>754</sup>

Hugo von St. Viktor scheint eine Leerstelle in den gängigen Ehekonzepten gefunden zu haben, die in einer Reduzierung der Ehe als Geschlechtsgemeinschaft besteht. Diese Leerstelle wird bei Hartmann produktiv. Wie also würde er eine These mit einer Antithese konfrontieren, um daraus schließlich zu einer Synthese zu gelangen, stellt er der Eheform *cum officium* das Konzept *sine officium* gegenüber und kommt durch seinen narrativen

---

<sup>751</sup> Vgl. Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 166. Vgl. Hugo von St. Viktor: *De Beatae Mariae Virginitate*, Pl 176, Sp. 860.

<sup>752</sup> Man gewinnt den Eindruck, dass Hartmann die Funktionslosigkeit jener *fides* auch dadurch illustriert, indem er sie als unhaltbare Verdächtigung gegenüber Enite auf die Phase einer Ehe *sine officium* überträgt.

<sup>753</sup> Willson spricht im Zusammenhang mit der *triuwe*, die Enite entwickelt, von *caritas*: »Again the religious background is clearly indicated: If she does not show *caritas* she will deserve to be condemned to hell.« Vgl. Willson: *Triuwe and Untriuwe* in Hartmann's Erec, 1970, S. 8. Es ist allerdings unklar, wie Willson den Begriff *caritas* herleitet. Auch die Erklärungen vgl. ebd. S. 9, d. h. zur *triuwe* der Räuber, bleiben recht unpräzise: »But it is very clear that their *triuwe*, being so narrow and restricted, is just as disordered in terms of the much wider order of *caritas*, love for all men.«

<sup>754</sup> Quast erklärt sich die Trennung von Tisch und Bett vor dem Hintergrund der hugoschen Ehedefinition. »Legt man dieses Verständnis der Ehe Hartmanns ‚Erec‘ zugrunde, erklärt sich die *Separatio* als Folge einer *triuwe*-Verkennung Enites. Ein Handeln, das nicht auf das Wohl des je anderen ausgerichtet ist - Enite will Erec nicht verlieren -, höhlt das Gegenseitigkeitsethos der Ehe aus, ja bricht die Ehe.« Vgl. Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 166.

Prozess zu einer Vereinigung des Gegensätzlichen. Das, was bei Hugo nicht möglich ist – nämlich die Synthese von Ehe als Lebens- und als Sexualgemeinschaft –, kann Hartmann im Paar Erec/Enite gegen Ende seiner Erzählung präsentieren.<sup>755</sup> Während bei Hugo eine Ehe wohl erst dann ein etabliertes System wäre, wenn sich dieselbe von einer Sexualgemeinschaft zu einer Lebensgemeinschaft gewandelt hätte, so besteht die Etablierung bei Hartmann in der wechselseitigen Integration<sup>756</sup>, der sich im klerikal-theologischen Spezialdiskurs (respektive bei Hugo) ausschließenden Gegensätze.<sup>757</sup>

#### VI.4 *Tristan*

Die Analysen des *Nibelungenliedes*, der *Nibelungenklage* und des *Erec* Hartmanns von Aue orientieren sich stark am Handlungsverlauf der jeweiligen Erzählungen. Im letzten Kapitel dieser Untersuchung möchte ich in der Interpretation des *Tristan* eine andere Vorgehensweise wählen. Bei der Besprechung der drei genannten Texte haben sich verschiedene Deutungskategorien herauskristallisiert, mit denen die *triuwe* in ihrer Funktion exakter gefasst werden kann. Konzentriert aufzählen lassen sich diese als: das soziale System, das Soziale und das Verhältnis zum klerikal-theologischen Diskurs. Ich möchte den *Tristan* Gottfrieds von Straßburg nun gezielt anhand dieser Kategorien lesen und mit Blick auf die bisherigen Analyseergebnisse gewissermaßen eine Pointierung und Zusammenfassung leisten. In jedem der folgenden Abschnitte ist es meine Absicht, zunächst dezidiert auf das Liebespaar Tristan und Isolde zu fokussieren. Erst in einem zweiten Schritt sollen dann Vergleiche zu den anderen Erzählungen und den darin aufgefundenen Paaren gezogen werden.

---

<sup>755</sup> Vgl. zu der Veränderung bei Hartmann gegenüber Hugo: Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*, 1993, S. 179f. »Die Marginalisierung der sexuellen Gemeinschaft zwischen Mann und Frau bei Hugo - der Beischlaf gilt ihm als nicht-konstitutives officium der Ehe - erfährt in Hartmanns Roman gleichfalls eine Umwertung. Die sexuelle Begegnung ist Ausdruck personaler Gegenseitigkeit, sie beschließt (Oringlesaventure - zweiter Guivreizkampf) und eröffnet (Mabonagrinkampf) ein von Reziprozität getragenes Handeln. Aber eben dieses Gegenseitigkeitshandeln ist bei Hugo wie bei Hartmann Kern ehelicher triuwe.« Hartmann fügt Lebens- und Sexualgemeinschaft innerhalb einer Ehe zusammen, gebe aber nach zu bedenken, dass »the erotic or sexual element of conjugal love must be harmonized with all other values«. Vgl. Tobin, Frank: *Hartmann`s Theological Milieu*, 2005 S. 12. Vgl. auch zur positiven Bewertung von Sexualität bei Hartmann: Schnell, Rüdiger: *Gender und Gesellschaft*, 2011, S. 332.

<sup>756</sup> Vgl. Schulze, Ursula: *Âmis unde Man*, 1983, S. 27f.

<sup>757</sup> Vgl. Spangenberg, Nina: *Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue*, 2012, S. 65.

#### VI.4.1 Partnerschaftliche *triuwe* im sozialen System Isolde/Tristan

Die bereits vorgenommenen Untersuchungen haben gezeigt, dass es sinnvoll ist, sich das jeweilige soziale System genauer anzusehen, in dem die *triuwe* entweder funktionalisiert wird oder nicht. Wichtige Kriterien für das Entstehen einer *triuwe*, die soziale Implikationen trägt und d.h. auch einer, die im Sinne Luhmanns als Mechanismus definiert werden kann, mit dessen Hilfe sich soziale Komplexität reduzieren lässt, sind: Reziprozität und Kontingenz bzw. doppelte Kontingenz.

##### VI.4.1.a *süenærinne minne* - Reziprozität

Im *Tristan* wird der Rezipient bereits vor dem Auftreten des Liebespaares Tristan und Isolde mit Reziprozität konfrontiert. Das Geschehen um die beiden Hauptfiguren wird hier teilweise vorweggenommen und gespiegelt.<sup>758</sup> Die Eltern Tristans Riwalin und Blanscheflur verlieben sich unauflöslich ineinander.

*si haeten in ir sinnen*

*beide eine liebe und eine ger.*

*sus was er sî und sî was er.*

*er was ir und sî was sîn.*

*dâ Blanscheflûr, dâ Riwalîn,*

*dâ Riwalîn, dâ Blanscheflûr,*

*dâ beide, dâ lêal amûr.*<sup>759</sup> (1354-1360)

In ihrem Denken hatten beide eine Liebe und ein Verlangen. Das wechselseitige Sein des anderen im Partner<sup>760</sup> wird nicht nur inhaltlich expliziert, sondern auch grammatikalisch und in der Wortstellung realisiert. So wird in dieser Gemeinschaft das Personalpronomen *er* zu *sî* und das *sî* zu *er*. *Er* ist nicht mehr länger *sîn* und *sî* fortan nicht mehr *ir*, sondern beide werden possessiv dem anderen zugeordnet. Die Strophen 1358 und 1359 weisen

---

<sup>758</sup> Vgl. Huber, Christoph: Gottfried von Straßburg: *Tristan*, 2013, S. 49-56. Über die Reziprozität als Thema hinaus wird in der Elterngeschichte auch die illegitime Beziehung vorweggenommen. Vgl. Haug, Walter: *Der Tristanroman im Horizont der erotischen Diskurse des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, 2000, S. 29. Zur Funktion der Vorgeschichte (Elterngeschichte) vgl. des Weiteren: Wynn, Marianne: *Nicht-Tristanische Liebe in Gottfrieds ‚Tristan‘*, 1984, S. 65 ff.

<sup>759</sup> Ich zitiere nach folgender Ausgabe: Gottfried von Straßburg, *Tristan*. Bd. 1: Text, hg. von Karl Marold, Berlin/New York 2004.

<sup>760</sup> Allgaier, Karl: *Der Einfluss Bernhards von Clairvaux auf Gottfried von Straßburg*, 1983, S. 74f.

zudem eine chiasmatische Struktur auf und übertragen die Verflechtung der beide Partner ins Klang- und Schriftbild.

Die innige Verbindung zweier Menschen setzt sich bei Tristan und Isolde fort. Nachdem es Tristan gelungen ist, für seinen Onkel, König Marke, um die Hand Isoldes zu werben, trinken beide unwissend auf der Heimfahrt von Irland nach Cornwall den Minnetrank,<sup>761</sup> der eigentlich für Isolde und Marke bestimmt ist. Mit der Verlobten des Königs und dem Brautwerber geschieht sodann etwas, das beide nicht mehr beeinflussen können. Im Stile der mystischen *unio*<sup>762</sup> vereinigen sich zwei zuvor unterschiedene Figuren durch die Minne zu einer einzigen<sup>763</sup>:

*si wurden ein und einvalt,  
die zwei und zwîvalt wâren ê.  
si zwei enwâren dô niemê  
widerwertic under in.  
Îsôte haz der was dô hin.  
diu süenaerinne Minne  
diu haete ir beider sinne  
von hazze gereinet,  
mit liebe alsô vereinet,  
daz ietweder dem anderm was  
durchlûter alse ein spiegelglas.  
si haeten beide ein herze. (11720-11731)*

Tristan und Isolde bilden allerdings schon lange Zeit vor der Begebenheit auf dem Schiff ein soziales System aus. Bereits als Tristan wie ein Kaufmann verkleidet und unter dem falschen Namen „Tantris“ an den Hof des Königs Gurmuns nach Irland kommt, beginnt eine Beziehung zwischen den beiden. Tristan wird auf Geheiß der Königinmutter zum Privatlehrer Isoldes eingesetzt und so entwickelt sich ein Lehrer-Schüler-Verhältnis. Nachdem es Tristan gelingt, unter einem Vorwand wieder nach Cornwall an den Hof seines

---

<sup>761</sup> Auch außerhalb der Literatur scheint der Glaube an Zaubermittel, die in der Lage waren Hass in Liebe zu verwandeln, weit verbreitet gewesen zu sein. Vgl. Ganz, Peter F.: Minnetrank und Minne, 1970, S. 65.

<sup>762</sup> Zur Eins-Werdung und *unio* zwischen Tristan und Isolde aber auch zwischen Rivalin und Blanscheflur vgl. Allgaier, Karl: Der Einfluss Bernhards von Clairvaux auf Gottfried von Straßburg, 1983, S. 71-99.

<sup>763</sup> Vgl. Küenzlen, Franziska: Erzählen von vollkommener Liebe, 2010, S. 59.

Onkels zu gelangen, wird dort beschlossen, für eben diesen um die Hand Isoldes zu werben. Die Brautwerbung soll Tristan übernehmen. Zunächst wird dieser in Irland erneut als Tantris wahrgenommen und dort aber von Isolde nicht mehr nur als ihr ehemaliger Lehrer, sondern sogar vordringlich als ein *hêrlîche man* (10018) betrachtet: *nu nam Îsôt sîn dicke war | und marcte in ûzer mâze | an lîbe und an gelâze.* (9996ff.). Das Lehrer-Schüler-Verhältnis ist damit von Seiten Isoldes einer schwärmerischen Bezogenheit auf Tristan gewichen. Diese positiven Gefühle werden allerdings sogleich nach der Entdeckung der wahren Identität Tristans durch *zorne* und *leide* ersetzt.<sup>764</sup> Von nun an möchte sich Isolde an dem Mörder ihres Onkels Morold rächen und ihn am liebsten direkt mit seinem eigenen Schwert töten. Die herbeigeeilte Königinmutter kann allerdings das Schlimmste verhindern und es wird eine Aussöhnung erreicht. Nun kann Tristan sein eigentliches Anliegen vortragen und sich nach gelungener Befriedung der Verhältnisse zwischen den Königreichen als erfolgreicher Brautwerber zusammen mit Isolde auf die Heimfahrt begeben. Die Beziehung zwischen den beiden ist zunächst noch von unverhohlener Abneigung Isoldes gegenüber Tristan geprägt. Ihr würde es gut gehen, wäre nur Tristan nicht da: *ir sît mir doch unmaere, | wan ich waere âne swaere | und âne sorge, enwaeret ir.* (11583ff.). Das soziale System entwickelt sich zusammengefasst von einem reinen Lehrer-Schüler-Verhältnis ausgehend zu einer Beziehung, die von Isoldes Zuneigung gegenüber „Tantris“ geprägt ist und gipfelt in extremer Abneigung. In Bezug auf den Bestand des Systems bzw. auf eine mögliche Entwicklung desselben, scheint ein wenig günstiger Zustand erreicht zu sein.

Dann aber geschieht das, was der Erzähler in den oben zitierten Versen ausdrückt, und d. h. etwas, das von beiden nicht mehr beeinflusst werden kann. In der Sprache der Systemtheorie Luhmanns kann man diesen Vorgang zurecht als eine Etablierung des sozialen Systems bezeichnen. Dasselbe wird grundsätzlich neu strukturiert und die beiden psychischen Systeme so eng aufeinander bezogen, dass sie geradezu miteinander verschmelzen.<sup>765</sup> Die Etablierung geschieht durch die *süenaerinne Minne*, die beide von jeglichem negativen Gefühl reinigt und bewirkt, dass sie fortan nur noch ein Herz haben.<sup>766/767</sup>

---

<sup>764</sup> Vgl. Vers 10094.

<sup>765</sup> Vgl. Ertzdorff, Xenia: Die Liebenden in den Romanen von Tristan und Isolt, 1999, S. 186.

<sup>766</sup> In den Versen 12180-12186 greift der Erzähler das Motiv des einen Herzens nochmals wiederholend auf.

<sup>767</sup> Interessant ist im Zusammenhang mit den diversen Rollen, die Tristan für Isolde spielt auch, dass Tristan häufig eine doppelte Rolle einnimmt. Einerseits etabliert Tristan mit Isolde bereits in Irland eine intime Zweierbeziehung (Lehrer-Schüler), andererseits bildet er sie gleichzeitig zu einer Figur heran, die das soziale

### Resümee (Reziprozität: *Nibelungenlied*, *Erec*, *Tristan*)

Während man im *Nibelungenlied* eine solche Beschreibung reziproker *minne* vergeblich sucht<sup>768</sup> (vgl. die beiden Minnekonzeptionen *herzeliebe* vs. *høhe minne*) und das soziale System Sivrit/Kriemhilt in Bezug auf die Intentionen der beiden keiner Entwicklung unterworfen ist<sup>769</sup>, können Parallelen zum *Erec* festgestellt werden. Anders als im *Nibelungenlied* sind die beiden sozialen Systeme *Erec/Enite* und *Tristan/Isolde* zunächst etwas, woraus nicht zwingend eine Liebesbeziehung resultieren muss. *Erec* braucht *Enite* als Partnerin, um am Sperberkampf teilnehmen zu können und sie selbst ordnet sich dem Willen ihres Vaters unter, sodass man zunächst von einer Zweckgemeinschaft ausgehen muss. *Erec* profitiert, weil er die Möglichkeit zur Rache erhält, und *Enite* bzw. ihre Familie, weil sie die Frau eines Königs werden soll. Auch im *Tristan* lassen die Vorformen nicht oder nur andeutungsweise<sup>770</sup> auf die spätere Liebesbeziehung schließen. Die Etablierung der sozialen Systeme ist in beiden Fällen die Folge einer Machtwirkung, die sowohl im *Erec* als auch im *Tristan* mit *minne* beschrieben wird. Bei *Erec* und *Enite* kommen auf der Heide zur *minne*, *triuwe* und *stæte* hinzu. Der Erzähler im *Tristan* spricht zu diesem frühen Zeitpunkt noch nicht von *triuwe* in Bezug auf die Liebesbeziehung. Vielmehr konfrontiert er seine Rezipienten damit, wie *Tristan* von *triuwe* und *êre* gequält wird (11743,11768), weil er die zukünftige Frau seines Onkels *Marke* liebt. In einer grundsätzlich anderen Konstellation als im *Erec* – dort gerät der Titelheld durch seine *minne* zu seiner Geliebten nicht auch gleichzeitig in einen *triuwe*-Konflikt mit seinen Verwandten – scheint es Gottfried hier wichtig zu sein, die Begriffe trennscharf auf die jeweiligen sozialen Systeme (*Tristan/Isolde* und *Tristan/Marke*) zu beziehen.

#### VI.4.1.b Bedingung für Vertrauen als Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität – doppelte Kontingenz

Vertrauen entwickelt sich bei Luhmann erst dann, wenn von doppelter Kontingenz gesprochen werden kann. Erst wenn sich so innerhalb des sozialen Systems jeweils beide

---

System „Hof“ durch Auftreten und Kunst voll und ganz in den eigenen Bann zieht. Vgl. dazu insbesondere die inspirierende Untersuchung zum Charisma *Tristans*: Ludger, Lieb: Erzähltes Charisma – Charisma des Erzählers, 2009, S. 564f.

<sup>768</sup> In der *Nibelungenklage* können demgegenüber Ansätze einer Höfisierung des *minne*-Verhältnisses, d. h. auf Reziprozität angelegte *minne*, zwischen *Sivrit* und *Kriemhilt* ausgemacht werden.

<sup>769</sup> Damit ist gemeint, dass *Sivrit* gegenüber *Kriemhilt* immer als Werbender auftritt und *Kriemhilt* immer schon dieser Werbung offen entgegensteht.

<sup>770</sup> Hier ist das für *Tantris* schwärmende Verhalten *Isoldes* gemeint, das in Richtung eines Verliebtseins tendiert.

psychische Systeme als dem fremden Zugriff entzogene Systeme der Sinnbestimmung erfahren, wird die Funktion von Vertrauen relevant. Diese von Luhmann aufgestellte Behauptung kann am Beispiel des sozialen Systems Tristan/Isolde bestätigt werden. Wie gezeigt werden soll, wird *triuwe* ab dem Zeitpunkt funktionalisiert, wenn sowohl Isolde als auch Tristan in eine Situation der Entscheidung geführt werden, in der Kontingenz in den Blick gerät. Ein glückliches Leben ohne den Anderen wird als konkrete Möglichkeit verhandelt und sodann durch *triuwe* abgelehnt.

Wenn Huber in seiner Einführung zum *Tristan* schreibt, dass das Liebespaar danach suche, im Wert der Treue die Unverbrüchlichkeit seiner Minne aufrecht zu erhalten,<sup>771</sup> kann man ihm nur zustimmen, wobei es bemerkenswert ist, dass der Begriff *triuwe* erst relativ spät in der Handlung tatsächlich narrativ auf Tristan und Isolde angewendet wird und dann jeweils die Beziehung zum Geliebten definiert. In den unterschiedlichen und vielzähligen Situationen der Gefährdung gelingt es den beiden immer wieder, – teilweise durch eigene Überlegung<sup>772</sup> und teilweise durch die Hilfe Brangänes – einen Weg zu finden, um das soziale System fortzuführen. Dabei spricht der Erzähler aber fast ausschließlich in Bezug auf Brangäne von *triuwe*. Eine Erklärung dieses Ausbleibens soll versucht werden. Zunächst aber möchte ich mich den beiden Situationen zuwenden, in denen Kontingenz auftaucht, d. h. in denen Isolde und Tristan vor die Wahl gestellt werden, ob sie sich weiterhin auf den Anderen beziehen möchten oder nicht. Durch *triuwe* im Verhältnis zueinander kann – soviel sei vorweggeschickt – ein Vergessen des Anderen erfolgreich vermieden und das soziale System aufrechterhalten werden.

## Isolde

Nachdem Tristan Isolde kurz vor dem Gottesurteil in Caerleon als Pilger ans Ufer getragen hat, verlässt er England, d. h. den Hof Markes und damit Isolde, und reist nach Swales. Dort lebt er fortan bei dem jungen und reichen Herzog Gilan, der sich sehr um das Wohlbefinden

---

<sup>771</sup> Vgl. Huber, Christoph: Gottfried von Straßburg: *Tristan*, 2013, S. 44.

<sup>772</sup> Bezüglich der von Intrigen und Täuschungen geprägten Zeit des Liebespaares am Hof Markes bemerkt Lieb eine Parallele zwischen Enite und Isolde. Während es Enite auf der Aventiurenfahrt durch Selbsterkenntnis und Rollenreduktion permanent gelinge, das Band der *triuwe* zu festigen, könne man von Isolde im Gegenteil sagen, dass sie durch Selbstverstellung und Rollenerweiterung allenfalls das Band der *untriuwe* knüpfe. Isolde sei damit eine Anti-Enite. Vgl. Lieb, Ludger: Ein neuer doppelter Kursus und seine Kontrafaktur, 2012, S. 208. Zu bedenken wäre, dass auch Enite mit *untriuwe* (1. Grafenepisode) die *triuwe* zu Erec aufrechterhält und es bei Isolde am Hof Markes (Anwesenheit Tristans) keine *triuwe* zwischen den Liebenden gibt. Freilich sanktioniert der Erzähler im *Erec* die *untriuwe* Enites.

Tristans bemüht. Als Gilan eines Tages seinen Freund in tiefer Trauer<sup>773</sup> sieht, lässt er das *hundelîn Petitcreiu* vor Tristan bringen, welches so schön von Gestalt ist, *daz zunge nie sô redehaft | noch herze nie sô wîse wart. | daz sîne schoene und sîn art | kunde beschrîben oder gesagen.* (15818-15821). Wichtiger aber noch als die Schönheit des Tieres ist ein Glöckchen, welches das aus Avalon stammende Hündchen stets um seinen Hals trägt. Als Tristan zum ersten Mal den Klang des Glöckchens hört, vergisst er auf der Stelle all seine Trauer und Sorgen (15873). Von der wundersamen Wirkung berichtet der Erzähler:

*sô sîeze was der schellen clanc,  
daz sî nieman gehôrte,  
sine benaeme im und zestôrte  
sîne sorge und al sîn ungemach.* (15860-15863)

Tristan gelingt es daraufhin, das Hündchen in seinen Besitz zu bekommen, indem er für Gilan einen äußerst gefährlichen Dienst übernimmt (Tötung des Riesen). Nun aber behält er das Glück bringende Wesen nicht für sich selbst und vergisst Isolde, sondern er sendet es ihr selbstlos nach England, um ihr durch das Klingen des Glöckchens das Leid zu lindern. Als aber Isolde – der Erzähler spricht nun dezidiert von der *getriuwe(n) künigîn* (16363) – zum ersten Mal das Glöckchen hört und ihren Schmerz vergisst<sup>774</sup>, muss sie daran denken, *daz ir vriunt Tristan waere, | durch sî beladen mit swaere* (16369f.).

Die Reaktion Isoldes auf das geheimnisvolle Geschehen ist von ihrer Charakterisierung als *getriuwe künigîn* her zu deuten. Sie bricht das Glöckchen ab<sup>775</sup>, worauf hin dieses seine Kraft und Bestimmung verliert. Vor dieser zunächst unverständlich wirkenden Handlung der Königin gewährt der Erzähler seinen Rezipienten einen Einblick in die Gedanken und Motive derselben:

*›ohî ohî! und vröuwe ich mich,  
wie tuon ich ungetriuwe sô?*

---

<sup>773</sup> Tristan ist traurig, weil er von Isolde getrennt ist.

<sup>774</sup> Das Zauberglöckchen wirkt – entgegen der Deutung von Philipowski – beim ersten Mal in Verbindung mit Petitcriü auch auf Isolde und lässt diese ihre Trauer vergessen. Vgl. Philipowski, Silke: Mittelbare und unmittelbare Gegenwärtigkeit, 1998, S. 29. Dass sich das unmittelbar nach der Erfahrung Isoldes ändert und der Klang der Glocke ihr Leid eher vergrößert als vermindert, hat Philipowski richtig erkannt. Vgl. ebd. S. 30.

<sup>775</sup> Schröder, Werner: Text und Interpretation V, 1994, S. 44.

*war umbe wirde ich iemer vrô  
 dekeine stunde und keine vrist,  
 die wîle er durch mich trûric ist,  
 der sîne vröude und sîn leben  
 durch mich ze triure hât gegeben?  
 wes mac ich mich gevroun âne in,  
 des tiure und des vröude ich bin?  
 war umbe erlache ich iemer,  
 sît daz sîn herze niemer  
 dekein gemach haben kan,  
 mîn herze daz ensî dar an?  
 ern hât niht lebenes niuwan mîn.  
 solt ich âne in nu lebende sîn  
 vrô unde vröudebaere  
 und daz er trûric waere?  
 nune welle got der guote,  
 daz ich in mînem muote  
 iemer vröude âne in gehabe!  
 hie mite brach sî die schellen abe  
 und lie die ketene dar an. (16372-16393)*

Im Augenblick der Freude muss Isolde an ihren *vriunt* Tristan denken. Der seltene Moment unbeschwertem Glücks wird so zur Ursache einer *memoria*, die jene Schmerzäußerungen (*ohî ohî*) bei Isolde evozieren und eine Reflexion der Beziehung zu Tristan in Gang bringen. Die Selbstbezeichnung *ungetriuwe* bezieht sich auf die von Isolde antizipierten Differenzen zwischen der eigenen Gefühlslage und der ihres Geliebten. Untreu muss sie sein, wenn sie zu irgendeiner Stunde glücklich sein sollte, wo doch Tristan um ihretwillen traurig ist und sein Leben für sie in Traurigkeit fristet.<sup>776</sup> Die Gedanken Isoldes werden den Rezipienten grundsätzlich als vorwurfsvolle Fragen präsentiert, die sich die Königin vor Petitcrü sitzend selbst stellt. Wie ist es ihr möglich, ungeteilte Freude zu äußern (*war umbe erlache ich iemer*), wenn doch das *herze* Tristans kein Vergnügen finden kann? Mit der Nennung des Herzens verweist Isolde auf die Grundlage ihrer gesamten Argumentation, d. h. auf das durch

<sup>776</sup> Vgl. Allgaier, Karl: Der Einfluss Bernhards von Clairvaux auf Gottfried von Straßburg, 1983, S. 113.

Reziprozität charakterisierte Verhältnis zu ihrem Geliebten. Ohne diese – wie oben besprochen – vom Erzähler eingeführte Wechselseitigkeit ist es nicht verständlich, warum sie nicht von dem glückbringenden Glöckchen Gebrauch machen sollte. Erst vor dem Hintergrund solcher Verse wie: *si haeten beide ein herze* (11731) werden die Selbstvorwürfe verständlich. Weil Tristan und Isolde seit der Einnahme des Minnetrankes nicht mehr als für sich isolierte psychische Systeme aufzufassen sind, sondern nunmehr ein auf permanenter Reziprozität basierendes soziales System ausbilden, sind differente Gefühlslagen Signum eines defizitären Zustandes und werden von Isolde sogar in den Bereich von Untreue eingeordnet. Die enge Verflechtung der beiden wird dadurch evident, dass Tristans *herze* in Isoldes Deutung nicht nur einfach gegenstandslos traurig ist, sondern es deswegen kein Vergnügen findet, weil ihr Herz nicht dabei ist (*mîn herze daz ensi dar an*). Aus diesen Gründen – so Isolde – wolle es Gott verhüten, dass sie jemals Freude ohne Tristan empfinde.

Mit der Gabe des kostbaren Geschenks Tristans an Isolde, welches sich freilich durch eine gute Absicht auszeichnet, wird das soziale System in der Perspektive Isoldes mit Komplexität konfrontiert. Es kommt etwas von außen in den Bereich des Systems, das hier nach einmaliger Verwendung als Fremdkörper oder sogar als Versuchung wahrgenommen wird. Isolde wird die Möglichkeit angeboten, auch ohne ihren Geliebten ein freudvolles Leben zu haben, d. h. die Situation wird kontingent. Dazu müsste sie nur täglich von Petitcrü bzw. von dem Glöckchen Gebrauch machen. Gerade das aber würde nicht der Harmonie der beiden Herzen entsprechen, die entweder auf beidseitiges Glück oder beidseitige Trauer hin angelegt ist. Bemerkenswert ist, in der Argumentation Isoldes auch, dass sie zu keinem Zeitpunkt an der Gefühlslage Tristans zweifelt.<sup>777</sup> Für sie steht die Trauer Tristans fest. Wie ihre Argumentation zeigt, ist diese Gewissheit wesentlich für die Haltung der Königin. In Rekurrenz auf das Wissen um den Zustand des Herzens Tristans und nachdem sie das Glöckchen als Versuchung zur *untriuwe* identifiziert hat, bricht sie es ab.

Zentral scheint es mir an dieser Stelle zu sein, dass mit dem Auftreten Petitcrüs die Situation nicht nur einseitig, d. h. für Isolde, kontingent wird, sondern man durchaus von doppelter Kontingenz sprechen kann. Denn auch Tristan erlebt, wie ihm durch den Anblick des wunderbaren Wesens alle Trauer genommen wird. Nach der Eroberung des

---

<sup>777</sup> Das ist deswegen bemerkenswert, weil Tristan bei der Trennung am Ende der Erzählung Zweifel daran hat, ob Isolde überhaupt noch an ihn denkt bzw. wegen der Trennung trauert.

Hündchens, bestünde für ihn die Möglichkeit, durch die permanente Anwesenheit desselben, ein glückliches Leben ohne Isolde zu führen. Dass dies keine Alternative für Tristan darstellt, zeigt sich an seinem Vorhaben, Petitcrü explizit für Isolde zu gewinnen.<sup>778</sup> Beide, sowohl Tristan als auch Isolde, geraten also durch die Konfrontation mit dem magischen Tier in eine Situation der Entscheidung (doppelte Kontingenz).<sup>779</sup>

Obwohl Isolde das Glöckchen seiner Kraft bzw. seiner eigentlichen Bestimmung beraubt, kümmert sie sich mit desto größerer Hingabe um den kleinen Hund. So lässt sie für ihn ein kleines goldenes Häuschen fertigen und hat es Tag und Nacht immer in ihrer Gesellschaft, um es stets vor Augen zu haben.

*und entete daz durch dekein gemach.  
si tete ez, als uns diz maere seit,  
ze niuwenne ir senede leit  
und ze liebe Tristande,  
der'z ir durch liebe sande.  
sine haete kein gemach dervan.  
ir senfte dern lac niht dar an. (16356-16362)*

---

<sup>778</sup> Gegen Philipowski halte ich es mit Huber für richtig in der Petitcrü-Episode nicht die Konstellation der Isolde-Weißhand-Episode de facto als vorweggenommen zu sehen. Vgl. Philipowski, Silke: *Mittelbare und unmittelbare Gegenwärtigkeit*, 1998, S. 32 und Huber, Christoph: *Gottfried von Straßburg: Tristan*, 2013, S. 110. Konfrontiert mit dem Wunderhündchen, reflektiert Tristan nicht wie vor Isolde-Weißhand die Möglichkeit eines glücklichen Lebens ohne Isolde. Ganz im Gegenteil zu einer voneinander abweichenden Handlungsweise agieren sowohl Isolde als auch Tristan in der Petitcrü-Episode altruistisch. Vgl. ebd. S. 110. So auch: Schröder, Werner: *Das Hündchen Petitcreiu im ‚Tristan‘*, 1973, S. 34. Dem widerspricht Lieb zumindest in Bezug auf Tristan, denn dieser »handelt nicht altruistisch, sondern er kalkuliert seinen eigenen Vorteil. Und dieser Vorteil besteht darin, ein Objekt zu besitzen, das den Schmerz der Trennung von Isolde aufhebt.« Vgl. Lieb, Ludger: *Ein neuer doppelter Kursus und seine Kontrafaktur*, 2012, S. 212. Nachdem Tristan allerdings das erste Mal die freudebringende Wirkung Petitcrüs am eigenen Leib erfahren hat, fasst er ohne zu zögern den Entschluss, das Hündchen zu gewinnen, aber nicht für sich selbst, sondern für Isolde: [...] *er möhte gewinnen|siner vrouwen der künigîn|Petitcreiu daz hundelîn [...]* (15900 ff.). Lieb kommentiert dementsprechend auch, dass Tristan Petitcrü an Isolde quasi selbstlos verschenke. Vgl. ebd. Etwas unklar bleibt, inwiefern Tristan ein Objekt besitzen möchte, das seinen Schmerz lindert, wo er doch schon bei seinen Überlegungen, die sich darum drehen, das Hündchen zu gewinnen, ausschließlich an Isolde denkt. So auch und gegen Philipowski: Millet, Victor: *Liebe und Erinnerung*, 2002, S. 375f. Eine erfolgreiche Verführung Tristans durch Petitcrü sieht Wrighth. Isolde erliege demgegenüber derselben nicht. Vgl. Wright, Aaron E.: *Petitcreiu*, 1992, S. 118. Bei Wright ist Petitcrü »a poem«. Vgl. ebd. S.116f.

<sup>779</sup> Vgl. Huber, Christoph: *Gottfried von Straßburg: Tristan*, 2013, S. 105. »Damit taucht in der Tristanliebe eine vorher noch nicht da gewesene Position auf. Tristan verzichtet auf Petitcreü zugunsten Isoldes. Er will nicht vergessen und gönnt ihr zugleich die Befreiung vom Liebesleid. Isolde aber kann noch während des leidvertreibenden Schellenklangs Tristan nicht vergessen. Solidarisch mit ihm entschließt sie sich dazu, das Glöckchen abzureißen und den Zauber zu zerstören, um im bloßen Anblick des Hündchens ihren Sehnsuchtsschmerz zu erneuern.«

Isolde macht demnach von dem Geschenk Tristans Gebrauch, indem sie es zweckentfremdet. Ohne glückbringendes Glöckchen ist Petitcrü eine ständige Erinnerung<sup>780</sup> an ihren Geliebten.<sup>781</sup> Bewusst setzt sie sich in der folgenden Handlung dem Anblick des Hündchen aus, aber nicht, um sich, wie von Tristan ursprünglich intendiert, zu erfreuen, sondern um *ze niuwenne ir senede leit*.<sup>782</sup> Petitcrü ist nach dem Verlust des Glöckchens<sup>783</sup> daher nicht als ein neutraler Gegenstand zu betrachten, sondern verkehrt sich durch Isoldes Handeln ins Gegenteil und verstärkt ihren Liebeskummer.

Dieses Verhalten und die dazu führende Selbstüberzeugung Isoldes in der dargelegten Argumentation ergeben die folgende Erklärung des Erzählers:

*daz was Îsôt unmaere,  
sine wolte doch niht vrô sîn.  
diu getriuwe staete senedaerîn,  
diu haete ir vröude unde ir leben  
sene unde Tristan ergeben. (16402-16406)*

Durch ihre Absicht, die sich darin äußert nicht froh sein zu wollen, wird Isolde als *getriuwe staete senedaerîn* ausgezeichnet. Mit der Möglichkeit konfrontiert ein glückliches Leben ohne Tristan führen zu können, verfällt sie nicht der *untriuwe*<sup>784</sup> und versteht es, jene Situation zu nutzen, um die Intensität ihrer Sehnsucht noch zu steigern. Isolde hat durch das Ablehnen von *untriuwe* und dementsprechend durch das Annehmen von *triuwe* soziale Komplexität reduziert, die in der Wahl besteht, sich weiterhin auf das psychische System Tristan zu beziehen und damit das soziale System zu festigen oder, sich nicht mehr länger durch den Geliebten reizen zu lassen und das soziale System zerbrechen zu lassen.<sup>785</sup>

---

<sup>780</sup> Vgl. Schröder, Werner: Das Hündchen Petitcreiu im ‚Tristan‘, 1973, S. 34.

<sup>781</sup> Vgl. Philipowski, Silke: Mittelbare und unmittelbare Gegenwärtigkeit, 1998, S. 30.

<sup>782</sup> Petitcrü wird bei Isolde zum »bloßen Erinnerungszeichen«. Vgl. Ludger, Lieb: MinneWelt und SchauspielWelt, 2013, S. 198.

<sup>783</sup> Schröder beschreibt den Vorgang als Entzauberung durch Isolde. Das beschreibe die Unbedingtheit ihrer leidbejahenden Liebe. Vgl. Schröder, Werner: Das Hündchen Petitcreiu im ‚Tristan‘, 1973, S. 35.

<sup>784</sup> Dazu Küenzlen: »Îsôt bejaht nämlich die Einheit von Herz und Sinn mit Tristan in der Liebe selbst dann, als mit dem Glöckchen ein wirksamer Gegenzauber zum Minnetrank gefunden ist. Der Erzähler wertet Îsôts Verzicht auf die Wirkung des Glöckchens positiv, indem er ihr die Prädikate *getriuwe* und *staete* zuerkennt [...]«. Vgl. Küenzlen, Franziska: Erzählen von vollkommener Liebe, 2010, S. 60.

<sup>785</sup> Obwohl die Präsenz des Hündchens Freude, d. h. Absenz des Leides für Isolde verspricht, bleibt Isolde treu, indem sie das Als-Ob hinterfragt »und sich nach real erlebter Minne nicht zufrieden mit der

## Tristan und Isolde

Nach der Heimkehr Tristans an den Hof seines Onkels und der erneuten Vereinigung mit Isolde bemerkt der rechtmäßige Ehemann Marke einmal mehr die Verliebtheit der beiden und verbannt sie aus seiner Gegenwart. Das Liebespaar zieht daraufhin in den Wald und verlebt dort im Schutz der Minnegrotte eine ungestörte Zeit. Aber auch dieser Zustand bleibt nicht lange bestehen, denn die beiden werden entdeckt und dürfen, weil Marke vom Verlangen nach Isolde gepackt wird, an den Hof zurückkehren. Dort können sie freilich wieder nicht voneinander lassen<sup>786</sup> und alsbald entdeckt sie König Marke *in flagranti*.<sup>787</sup> Zwar werden Tristan und Isolde von schlimmeren Strafen verschont<sup>788</sup>, aber Tristan muss Cornwall verlassen und ein Abschied nähert sich, der endgültig wirkt. Bevor Marke mit Helfern und Zeugen herankommt und Schlimmeres geschehen kann, haben Tristan und Isolde in zwei kurzen Reden noch Gelegenheit, sich voneinander zu verabschieden. Tristan beschwört die Verbindung der Herzen und bittet Isolde darum, ihn niemals zu vergessen:

*nu nemet in iuwer sinne,  
wie lûterlîche minne  
wir haben geleitet unze her,  
und sehet, daz diu noch staete wer.  
lât mich ûz iuwerem herzen niht!  
wan swaz dem mînem geschiht,  
dar ûz enkomet ir niemer.  
Îsôt diu muoz iemer  
in Tristandes herzen sîn.  
nu sehet, herzevriundîn,  
daz mir vremede unde verre  
iemer hin z'iu gewerre!  
vergezzet mîn durch keine nôt.*

---

Substituierung derselben durch ein noch so höfisch-theatralisches Realobjekt« gibt. Vgl. Lieb, Ludger: *MinneWelt und SchauspielWelt*, 2013, S. 198.

<sup>786</sup> Hahn weist Isolde die Hauptverantwortung an der äußerst heiklen Liebesvereinigung zu. »Dazu aber verführt Isolde, bedrängt durch die huote, ihren Gefährten.« Vgl. Hahn, Ingrid: *daz lebende paradys*, 1963, S. 194.

<sup>787</sup> Dimpel weist in diesem Zusammenhang auch darauf hin, dass Brangäne hier bereits zum dritten Mal fahrlässig an Tristan und Isolde handle. Vgl. Dimpel, Friedrich Michael, *Die Zofe im Fokus*, 2011, S. 275. Die unbedingte *triuwe* der Zofe wird damit zumindest fraglich.

<sup>788</sup> Tristan gelingt die rechtzeitige Flucht und er kann sich in Sicherheit bringen.

*dûze amîe, bêle Îsôt,*<sup>789</sup>

*gebietet mir und küsset mich!* (18275-18289)

Das soziale System Tristan/Isolde wird durch die notwendige Flucht Tristans mit dem Problem konfrontiert, dass sich die teilnehmenden psychischen Systeme auf unbestimmte Zeit nicht mehr sehen können. Die Hoffnung auf eine Wiedervereinigung ist gering und die zum Erhalt des Systems notwendige Kommunikation ausgeschlossen. In dieser Phase höchster Gefährdung greift Tristan zum letzten verbliebenen Mittel, um auch in Zukunft das soziale System vor dem Auseinanderbrechen zu bewahren: Isolde soll sich an die reine Liebe erinnern, die bisher für die enge Verbindung der beiden verantwortlich war. Wie schon zu Beginn der Liebesbeziehung ist auch hier das Herz der Ort, an dem wegweisende Entscheidungen getroffen werden.<sup>790</sup> Unter Bezugnahme darauf, dass Isolde immer in seinem Herz sein wird, kann er sie wechselseitig dazu auffordern, ihn ebenfalls niemals aus dem ihren zu lassen.<sup>791</sup> Mit dem seine Beziehung zu Isolde definierenden Begriff *herzevriundîn* spricht Tristan sodann konkret die Dinge an, die den Bestand des sozialen Systems gefährden. Trennung und Entfernung sollen als komplexe Zustände mithilfe der Verbindung der Herzen überwunden und ein Vergessen allen Nöten zum Trotz verhindert werden. Die *nôt* ist hier nicht als eine allgemein notvolle Situation zu verstehen, sondern als eine, die es nahelegt, den Geliebten zu vergessen.

Tristan spricht in seiner Abschiedsrede zwar nicht explizit von *triuwe*, aber er beschreibt das wechselseitige Aufeinander-bezogen-Sein funktional äquivalent zu derselben.<sup>792</sup> In ihrer Erwiderung auf die Aussagen Tristans verwendet Isolde den Begriff tatsächlich. Zunächst jedoch greift sie die Angst vor dem Vergessen auf und bestätigt das reziproke Verhältnis zwischen ihr und Tristan (18290-18301). Darüber hinaus legt Isolde aber in ihrer eigenen Abschiedsrede neben dem Hinweis auf die symbiotische Verbindung zwischen ihrem und Tristans Leben (18338-18362) einen Schwerpunkt, der von Tristan auf diese Weise nicht explizit ausgeformt wird. Ihr Geliebter bleibt in seiner Beschreibung der Dinge, die den Zerbruch des sozialen Systems bedeuten könnten, recht abstrakt und so

---

<sup>789</sup> Einen interessanten Hinweis zum Französischen als Signum der fortan bestehenden Distanz zwischen Tristan und Isolde bietet: Zotz, Nicola: Sprache des Hofes – Sprache der Liebe, 2002, S. 128.

<sup>790</sup> Vgl. Allgaier, Karl: Der Einfluss Bernhards von Clairvaux auf Gottfried von Straßburg, 1983, S. 78.

<sup>791</sup> Die hehre Absicht Tristans werde allerdings – so Huber – im Vorblick auf die Ereignisse ironisch doppelbödig, weil Tristan später selbst in seiner Liebe wanken wird. Vgl. Huber, Christoph: Gottfried von Straßburg: Tristan, 2013, S. 142.

<sup>792</sup> Vgl. Ertzdorff, Xenia: Die höfische Liebe im ‚Tristan‘ Gottfrieds von Straßburg, 1978, S. 355.

spricht er lediglich von *vremede*, *verre* und *nôt*. Isolde dagegen nennt – könnte man sagen – einen konkreten Grund, der die Beziehung hauptsächlich zu gefährden droht.

*nu sehet, daz mich kein lebende wîp  
iemer von iu gescheide,  
wir ensîn iemer beide  
der liebe unde der triuwe  
staete unde niuwe,  
diu lange und also lange vrist  
sô reine an uns gewesen ist.  
und nemet hie diz vingerlîn.  
daz lât ein urkünde sîn  
der triuwen unde der minne.  
ob ir dekeine sinne  
iemer dâ zuo gewinnet,  
daz ir âne mich iht minnet,  
daz ir gedenket derbî,  
wie mînem herzen iezuo sî.  
gedenket an diz scheiden,  
wie nâhen ez uns beiden  
ze herzen und ze lîbe lît.  
gedenket maneger swaeren zît,  
die ich durch iuch erliten hân,  
und lât iu nieman nâher gân  
dan Îsolde, iuwer vriundîn!  
durch nieman sô vergezzet mîn. (18304-18326)*

Die von Isolde identifizierte Gefahr besteht darin, dass sich Tristan einer anderen Frau hingeben und sie damit von ihm getrennt werden könnte. Für Isolde selbst scheint es keine Alternative darzustellen, eines Tages einen anderen Mann zu lieben oder gar mit ihrem rechtmäßigen Ehemann Marke eine erfüllte Ehe zu führen. Deswegen muss primär Tristan darauf achten, dass Isolde durch keine andere Frau auf Erden von ihm substituiert werden kann. Die Komplexität, das soziale System auch in Zukunft bewahren zu können,

präsentiert sich Tristan in der Möglichkeit der Wahl, mit einer anderen Frau glücklich zu werden oder sich weiterhin auf Isolde zu beziehen.

Isolde nun wendet ihrerseits verschiedene Techniken an, um ihren Geliebten auch zukünftig permanent von der Annahme der zweiten Alternative zu überzeugen. Ähnlich wie zuvor bei Tristan ist es ihr Wunsch, dass er sie nicht vergisst<sup>793</sup> (*durch nieman sô vergezzet mîn*), sondern an sie denkt (*daz ir gedenket derbî*). Als Erinnerungshilfe gibt sie deswegen Tristan einen Ring mit, der ihn in gefährvollen Situationen (*iemer dâ zuo gewinnet, | daz ir âne mich iht minnet*) daran erinnern (*gedenken*) soll, wie es just in diesen Augenblicken um ihr Herz bestellt ist.<sup>794</sup> Der Ring erhält dann die zuvor von Isolde intendierte Funktion als *urkunde*, wenn er Tristan deren *triuwe* und *minne* bezeugt.<sup>795</sup> Die Gabe Isoldes soll als materialisierte<sup>796</sup> *triuwe* ihre Abwesenheit bei Tristan ersetzen und eine Kette von Erinnerungen in Gang bringen. Die mit dem *vingerlîn* von Tristan zu verknüpfenden Gedächtnisinhalte werden von Isolde festgelegt und erhalten neben der Aufforderung, daran zu denken, wie es Isoldes Herz dabei geht (*wie mînem herzen iezuo sî*) auch den Hinweis sich den Augenblick des Abschieds zu imaginieren (*gedenket an diz scheiden*) und an die sorgenvolle Zeit zu denken, die Isolde für ihren Geliebten erlitten hat (*gedenket maneger swaeren zît, | die ich durch iuch erliten hân*). Wenn Tristan also in die Situation gerät, zwischen Isolde und einer anderen Frau entscheiden zu müssen, soll seine *triuwe* als Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität aktiviert werden, indem er an die *triuwe* und *minne* Isoldes erinnert wird. Isolde legt ihrem Geliebten damit die gesamte Verantwortung für den Erhalt des sozialen Systems auf. Ihre *triuwe* steht nicht zur

---

<sup>793</sup> Das mögliche Vergessen ist nach Schröder gar Isoldes Hauptsorge. Vgl. Schröder, Werner: Text und Interpretation V, 1994, S. 46 f.

<sup>794</sup> Bei Thomas wird Tristan durch eben jenen Ring davon abgehalten, die Ehe mit Isolde Weißhand zu vollziehen. Vermutlich hätte Gottfried – so Millet – den Ring ganz ähnlich wie Thomas eingesetzt: »Gottfried hat das Wiedererscheinen des Rings sorgfältig und unübersehbar vorbereitet, denn beim Abschied überreicht ihn Isolde nicht nur als Zeichen der Liebe und Treue, sondern sie nimmt die Situation des Brautnacht-Monologs vorweg, indem sie gleichzeitig die Mahnung ausspricht, Tristan solle im Falle, dass er eine Beziehung zu einer anderen Frau eingehe durch den Ring an ihre gegenseitige Liebe erinnert werden.« Vgl. Millet, Victor: Liebe und Erinnerung, 2000, S. 373.

<sup>795</sup> Millet hält es für möglich, Ringübergabe und Kuss als Ersatz für das reguläre Eheritual zu verstehen. Vgl. Millet, Victor: Liebe und Erinnerung, 2002, S. 358. Zur Bedeutung des Ringes bei Thomas – vielleicht auch schon angelegt bei Gottfried: Vgl. ebd. S. 373.

<sup>796</sup> Vgl. Philipowski, Silke: Mittelbare und unmittelbare Gegenwärtigkeit, 1998, S. 34.

Diskussion und Tristan wird damit mit einem enormen Vertrauensvorschuss in die Fremde entlassen.<sup>797/798</sup>

Bevor Isolde erneut auf die Verflechtung der beiden Existenzen (Tristan und Isolde) referiert (18338-18362), stellt sie fest, dass sie Tristan ohne Grund so dringend mahne, treu zu bleiben, denn: *wart Îsôt ie mit Tristane | ein herze und ein triuwe | sô ist ez iemer niuwe, | sô muoz ez iemer staete wern.* (18334-18337).<sup>799</sup> Wenn die oft erwähnte reziproke Beziehung zwischen den beiden Wirklichkeit, und d. h. beide ein *herze* und eine *triuwe* gewesen sein sollten, dann müsse es auch gleichzeitig für immer so bleiben.<sup>800</sup> *Triuwe* wäre dann eine habituelle Eigenschaft der Beziehung, die grundsätzlich in Bezug auf die teilnehmenden psychischen Systeme vorhanden wäre und dementsprechend gar nicht erst verhandelt werden müsste.

In einer ersten Phase der Trennung wird die eben genannte *triuwe* als unveränderliche Haltung sowohl in Bezug auf Isolde als auch in Bezug auf Tristan bestätigt. Aufgrund seines Abschiedes von Isolde kann sich Tristan zwar vor der Rache Markes und damit vor seinem leiblichen Tod bewahren, dennoch aber suche er – so der Erzähler – wiederum auch eine *nôt*, die ihn im Herzen zu töten vermag: *er vlôch Marken unde den tôt | und suohte tôtliche nôt, | diu in in dem herzen tôte: | diu vremede von Îsôte.* (18425-18429). Die innige Verflechtung der beiden psychischen Systeme bewirkt bei räumlicher Trennung einen Zustand, den der Erzähler mit der Verwendung kontradiktorischer Begriffe *leben* und *tôt* umschreibt. Das gerettete Leben Tristans ist dem Leben abhanden gekommen und kann demnach nicht wirklich *leben* genannt werden: *dem wîbe nerte er daz leben | und was dem lebene vergeben | niuwan mit dem wîbe.* (18435ff.). Tristan rettet sein Leben durch die Flucht und sucht doch gerade deswegen eine *tôtliche nôt*. Leben ohne Isolde bedeutet für Tristan bei lebendigem Leibe tot zu sein.

---

<sup>797</sup> Die Abschiedsworte Isoldes sind weniger ein wehmütiger Rückblick als vielmehr eine in die Zukunft gerichtete Motivation ihrer selbst und Tristans in Bezug auf die einzuhaltende *triuwe*. Schröder, Werner: Text und Interpretation V, 1994, S. 46.

<sup>798</sup> Neben der Konfrontation des Systems mit Komplexität in Gestalt von anderen Frauen soll auch die Zeit keine Rolle spielen: *wir suln die selben andâht | billiche leiten ûf den tôt[...]* daz ich iuwer unde ir mîn | belîben staete unz an den tôt. (18330f. und 18360f.).

<sup>799</sup> Vgl. Allgaier, Karl: Der Einfluss Bernhards von Clairvaux auf Gottfried von Straßburg, 1983, S. 79. Allgaier bezeichnet hier nicht die Minnegrotte-Episode, sondern die Abschiedsreden Isoldes als »Höhepunkt mystikanaloger Hingabe.«

<sup>800</sup> Der Herzenstausch steht in Isoldes Abschiedsrede in Verbindung mit der Feststellung, dass beide jeweils auf das eigene (bzw. auf das Leben des anderen) achten sollen. Wenn einer sterbe, sei das auch des anderen Tod (18338-18348). Der bei Gottfried nicht verwirklichte Tod des Paares wird damit sehr wahrscheinlich hier vorweggenommen. Ertzdorff, Xenja: Liebe, Ehe, Ehebruch und Tod in Gottfrieds ‚Tristan‘, 1984, S. 94.

Besonders kunstvoll gelingt es dem Erzähler in den Versen 18471ff. auf diesen Zusammenhang aufmerksam zu machen und gleichzeitig die Beschwernisse Tristans zu unterstreichen: *Tristandes leben und sîn tôt, | sîn lebender tôt, diu blunde Îsôt, | der was wê und ande.*<sup>801</sup> Weiter wird uns sodann von Isolde berichtet: *sine mohte leben noch sterben | âne in niht erwerben. tôt unde leben haet ir vergeben.* (18479ff.). Auch Isolde ist also getrennt von Tristan weder wirklich lebendig noch tot. Ohne den Anderen nicht leben, aber auch nicht sterben zu können, ist ein Zustand, der erneut reziprok auf den Geliebten bzw. die Geliebte bezogen wird. Weil der Andere in der Fremde lebt, ist zwar ein Weiterleben möglich, aber nicht im Sinne von tatsächlichem Leben. Das Leben sowie auch der Tod zeichnen sich in der Regel als einander ausschließende Gegensätze aus. Das eine existiert damit nur in der notwendigen Absenz des anderen. Bei Tristan und Isolde kommt es nun aber zu einer Vermischung jener inkompatiblen Zustände und es werden halblebendige oder halbtote Existenzen kreiert. Den Grund, der zu dieser wechselseitigen Situation für die beiden führt, nennt Isolde in den Versen 18507-18511: *unser lîp und unser leben | diu sint sô sêre in ein gewebe, | sô gar verstricket under in, | daz ir mîn leben vïeret hin | und lâzet mir daz iuwer hie.* Tristan ist ohne Isolde und Isolde ohne Tristan nur halblebendig, weil der jeweils andere sein eigenes Leben bei dem Geliebten bzw. der Geliebten zurückgelassen hat. So müssen beide ein Leben in Abtrennung von ihrem eigenen Leben fristen und keiner kann *ze rehte sterben noch geleben* (18517).

In der ersten Phase der Trennung von Tristan und Isolde bleiben also die beim Abschied vorgenommenen Ermahnungen Isoldes und die damit im Zusammenhang stehenden Befürchtungen, Tristan könnte sich einer anderen Frau hingeben, unbegründet. Tristan wendet sich direkt nach der Flucht von Markes Hof zahlreichen Abenteuern zu, bis er nach Arundel kommt und dort eine Frau mit dem Namen Isolde, *diu mit den wîzen handen* (18961)<sup>802</sup>, kennenlernt.

---

<sup>801</sup> Vgl. Bennewitz, Ingrid: Ein kurze rede von guoten minnen, 2000, S. 170.

<sup>802</sup> Der Erzähler unterscheidet die beiden Frauen mit identischem Namen, indem er von der blonden Isolde spricht (Tristans Geliebte) und von der Isolde mit den weißen Händen. Ich werde im Folgenden einfach von Isolde B und Isolde W sprechen.

## Tristan

Die Isolde Weißhand-Episode hat in der Forschung zu der Überzeugung geführt, dass Tristan im letzten Teil des gottfriedschen Fragmentes die Treue zu Isolde B breche.<sup>803</sup> Im *Tristan* wird es unter solchen Prämissen schwierig oder unmöglich, ein konsistentes Minnekonzept<sup>804</sup> festzustellen. Ich möchte daher hier eine Deutung der fraglichen Episode anbieten, die die Gelegenheit bieten soll, die vermeintliche Treulosigkeit Tristans im Gegenteil als Einhaltung der *triuwe* zu lesen.<sup>805</sup> Der Erzähler zeigt nicht, dass Tristan die *triuwe* zur fernen Isolde bricht, sondern, dass er sie unter schwierigsten Umständen hält.

Es geht hier weniger darum, den vielzähligen Forschungsmeinungen, die sich mit der *triuwe* als Wert (Tugend) auseinandersetzen, eine weitere hinzuzufügen. Tristans Handlungen werden dann, wenn bei ihm ein Treuebruch attestiert wird, als verwerflich oder moralisch minderwertig bezeichnet und geraten so in den Beurteilungsrahmen eines Maßstabes, der sittlich gutes und schlechtes Handeln voneinander abgrenzt und entsprechend bewertet.<sup>806</sup> Der hier verfolgte Ansatz fragt insofern nicht nach der *triuwe* als Wert (Tugend), sondern, ob dieselbe eine komplexitätsreduzierende Funktion innerhalb eines sozialen Systems einnimmt oder nicht. Aus dieser Perspektive könnte sogar ein Treuebruch Tristans zugestanden werden, ohne damit gleichzeitig und grundsätzlich einen intakten Funktionsmechanismus von *triuwe* zu leugnen. Selbst dann also, wenn man die Selbstbeurteilung Tristans als „*triuwelôs*“ (19158) tatsächlich auf ihn anwendet, ist damit die *triuwe* verstanden als luhmannsches Vertrauen noch nicht an ihr Ende gelangt. Ein Treuebruch schließt ja nicht aus, dass der untreu Gewordene seine Treulosigkeit bereut und sich von Neuem ausschließlich auf den Anderen bezieht. Mit anderen Worten zerbricht ein soziales System noch nicht unbedingt deswegen, weil eines der psychischen Systeme einmal untreu geworden ist, sondern weil es permanent untreu ist.

Isolde W zeichnet sich durch eine überragende Schönheit aus und Tristan betrachtet sie gerne, [...] *umbe daz: | im tete diu triure verre baz, | die er nâch der blunden haete, | dan im ander*

---

<sup>803</sup> Vgl. Konetzke, Claudia: *triuwe* und *melancholia*, 2002, S.118. Hier führt Konetzke die wichtigsten Forschungsmeinungen auf, die sich für eine Untreue Tristans aussprechen. Zur entgegengesetzten Position (gegen eine Untreue Tristans) vgl. Willson, H.B.: *Senen and triuwe: Gottfried's unfinished Tristan*, 1990, 249.

<sup>804</sup> Vgl. Dallapiazza, Michael: *Männlich-Weiblich*, 1995, S. 180.

<sup>805</sup> In ihrer Untersuchung „*triuwe* und *melancholia*“ kommt Konetzke – allerdings auf ganz anderem Wege – zu einem geradezu identischen Ergebnis. Vgl. Konetzke, Claudia: *triuwe* und *melancholia*, 2002, S. 136.

<sup>806</sup> So geschehen bei: Dallapiazza, Michael: *Männlich-Weiblich*, 1995, S. 178. Dagegen: Huber, Christoph: *Gottfried von Straßburg: Tristan*, 2013, S. 147f. Zur moralischen Beurteilung samt weiterer Literaturhinweise vgl. ebd. S. 150.

*vröude taete*. (18987-18990). Noch denkt Tristan beim Anblick von Isolde W an seine Geliebte in Cornwall. Ähnlich wie Petitcrü von Isolde B nur deswegen so gerne angeschaut wird, weil das Hündchen sie an Tristan erinnert, so betrachtet auch Tristan Isolde W,<sup>807</sup> weil sie ihm hilft, sich Isolde B zu memorieren und seine Trauer zu erneuern.<sup>808</sup>

Bei der reinen visuellen Wahrnehmung zum Zweck der Erinnerung bleibt es allerdings nicht.<sup>809</sup> Tristans Gedanken verwirren sich über die beiden ihm zugetanen Isolden mehr und mehr, bis der Erzähler in Bezug auf das Verhältnis zwischen Tristan und Isolde W berichtet:

*er hörte und sach Îsolde  
vil gerner danne er wolde.  
reht also tete ouch in Îsolt.  
si sach in gerne und was im holt.  
er meinde sî, sî meinde in.  
hie mite gelobeten s'under in  
liebe unde geselleschaft  
und wâren ouch der vlîzhafft  
ze iegelîchen stunden,  
sô sî mit vouge kunden.* (19119-19128)

Die gegenseitige Zuneigung von Isolde W und Tristan droht, das soziale System zwischen Isolde B und Tristan zu zerstören, denn beide sind bereits so weit, sich *liebe* und *geselleschaft* zu schwören. In dieser offensichtlichen Anbahnung eines neuen Liebesverhältnisses wird Tristan von seiner Erinnerung an Isolde B eingeholt: *Eines Tages dô gesaz Tristan | und giengen in gedanke an | von sînem erbesmerzen* (19129ff.). Wie von Isolde B noch beim Abschied intendiert<sup>810</sup>, denkt Tristan in dem Moment, als er mit dem Gedanken spielt, sich einer anderen Frau hinzugeben, an die vielfältige *nôt*, die jene wegen ihm erlitten hat.

---

<sup>807</sup> Isolde W hat für Tristan zunächst Verweischarakter. Vgl. Millet, Victor: *Liebe und Erinnerung*, 2002, S. 362.

<sup>808</sup> Vgl. Schröder, Werner: *Text und Interpretation V*, 1994, S. 54.

<sup>809</sup> Zum prozesshaften Charakter der Isolde W-Episode vgl. Schröder, Werner: *Text und Interpretation V*, 1994, S. 57-60.

<sup>810</sup> Vgl. Konetzke, Claudia: *triuwe* und *melancholia*, 2002, S. 127. »Tristans Verhalten entspricht exakt den Ermahnungen Isoldes. Auf eine Verletzung der triuwe lässt sich daher nicht schließen.«

*er bedâhte in sînem herzen  
manege und maneger hande nôt,  
die sîn ander leben Îsôt,  
[...]  
durch in erliten haete  
und ouch dar an sô staete  
in allen noeten waere. (19132ff. und 19137ff.)*

Als Gedächtnisinhalt wird bei Tristan nicht nur die *nôt* aktualisiert, die Isolde B durchlebt hat, sondern auch, dass sie ihm in schwerer Zeit immer *staete* gewesen sei. Diese Erinnerung initiiert bei ihm eine selbstkritische Reflexion seiner eigenen Verhaltensweisen, sodass er *leitlîche* bei sich spricht:

*ich ungetriuwer, waz tuon ich?  
ich weiz doch wârez alse den tôt:  
mîn herze und mîn leben Îsôt,  
an der ich hân g'unsinnet,  
diu enmeinet noch enminnet  
niht dinges ûf der erden  
noch enkan ir niht geworden  
liep wan ich al eine  
und minne ich unde meine  
ein leben, des si niht bestât.  
ine weiz, waz mich verkêret hât.  
waz hân ich mich genomen an,  
ich triuwelôser Tristan! (19146-19158)*

Die Erkenntnis Tristans *ich ungetriuwer* resultiert aus der Feststellung, dass sich sein *herze* und *leben* (Isolde B) weder auf irgendein anderes Ding beziehen noch es lieben kann. Jene vorgestellte Ausschließlichkeit Isoldes in Bezug auf Tristan macht aus ihm einen treulosen Mann, der nicht mehr seinen Teil zur ursprünglich reziproken Verbindung der beiden beiträgt. Er möchte ein Leben führen, *des si niht bestât*, das also dem Lebensentwurf Isolde Bs inadäquat ist. Diese Absicht führt schließlich zu der Selbstbezeichnung *triuwelôser*

*Tristan*. Folge der Feststellung ist eine Aufforderung Tristans: *lâ diesen blinden unsin, | tuo disen ungedanc hin!* (19169f.),<sup>811</sup> das daraus resultierende Ablassen von Isolde W und eine neue Fixierung auf seine ursprünglich Geliebte.

In einer Situation der höchsten Gefährdung des sozialen Systems Tristan/Isolde durch eine andere Frau bzw. durch Tristans Bezogenheit auf diese Frau erinnert er sich an die in Cornwall gezeigten *triuwe*-Beweise von Isolde B. Es ist somit primär die in der Vergangenheit gezeigte *triuwe* seiner Geliebten, die soziale Komplexität reduziert. Erst sekundär entwickelt sich aus dem *triuwelôsen* Tristan wieder eine Mann, der sich nur auf Isolde B bezieht und nun seinerseits soziale Komplexität reduzieren kann. Die *triuwe* Tristans braucht damit zu ihrer eigenen Aktivierung die *triuwe* jener weit entfernten Frau. So kann der Erzähler nach der ersten Konfrontation mit Isolde W resümierend feststellen: *Tristan was aber mit muote komen | wider an sîn erbeminne* (19182f.).

Wenn die Beziehung zwischen Tristan und Isolde als soziales System bezeichnet wird, darf nicht aus dem Blick geraten, dass sowohl Tristan als auch seine Geliebte jeweils weitere solcher Systeme mit anderen Menschen unterhalten. Das System Tristan/Isolde ist insofern nicht einzigartig und wird erst durch die Liebesbeziehung zu einer exklusiven Ausformung desselben. In der Konfrontation mit Isolde W ist es daher nicht fraglich, ob ein System entsteht - weil es schon längst entstanden ist -, sondern ob sich dieses System zu einer Liebesbeziehung entwickelt. Anders formuliert spielen nicht die Bekanntschaften mit anderen Frauen eine Rolle, sondern ob eines dieser Verhältnisse ein „Upgrade“ von sich selbst erzeugt und sodann auf identischer Ebene mit dem Minneverhältnis rangiert, das zwischen Tristan und Isolde B besteht. Erst wenn das System Tristan/Isolde W zur Liebesbeziehung wird, stellt es ein Problem für das System Tristan/Isolde B dar und erst dann würde das zweite sukzessive erodieren. Sozial komplex wird die Angelegenheit durch die eigentlich unmögliche Pluralität von Minneverhältnissen, denn im *Tristan* scheint das Gebot zu gelten: Du sollst keine - oder du kannst keine - anderen Liebesbeziehungen haben neben mir.

Eine erste Bedrohung des exklusiven Verhältnisses zwischen Tristan und Isolde B kann - wie gezeigt wurde - durch die Feststellung der Treulosigkeit Tristans und der Erinnerung an die Beständigkeit der Geliebten abgewehrt werden. Die anhaltende Abwesenheit Isolde Bs und die ständige Konfrontation mit ihrer Gegenspielerin durch

---

<sup>811</sup> Zur Tristans Schuldkenntnis vgl. Schröder, Werner: Text und Interpretation V, 1994, S. 58.

nonverbale und verbale Kommunikation vermögen es Tristan, ein zweites Mal schwankend zu machen.

*Diu maget diu wart sich wider den man  
sô rehte lieplîch machende,  
smierende unde lachende,  
kallende unde kôsende,  
smeichende unde lôsende,  
biz daz si'n aber enzunde,  
daz er aber wider begunde  
mit muote und mit gedanken  
an sîner liebe wanken. (19244-19252)*

Isolde W setzt offensichtlich alles daran, das Verhältnis zu Tristan in ein exklusives Minneverhältnis zu transformieren und versucht, den von ihr Geliebten auf vielfältige Art und Weise von diesem Vorhaben zu überzeugen.<sup>812</sup> In seinen zweifelnden Überlegungen *weder wil ich oder enwil ich? | ich waene nein, ich waene jâ. (19258f.)* wird Tristan sodann direkt von der *staete* angesprochen und aufgefangen.<sup>813</sup>

*sô was aber diu staete dâ.  
›nein‹ sprach si ›hêrre Tristan,  
sich dîne triuwe an Îsôt an,  
gedenke genôte  
der getriuwen Îsôte,  
diu nie vuoꝛ von dir getrat.‹ (19260-19265)*

Zunächst fordert die personifizierte *staete* Tristan auf, seine eigene *triuwe* zu Isolde B zu betrachten und durch den Selbstbezug auf die eigene treue Haltung die Komplexität der Situation zu meistern. Erneut aber lautet das entscheidende Signalwort zur Aktivierung der

---

<sup>812</sup> Die Aktionen Isolde Ws bedrängen Tristan zwar (bringen ihn in Versuchung), verbleiben aber letztlich im Rahmen einer Vergegenwärtigung Isolde Bs. Vgl. Philipowski, Silke: Mittelbare und unmittelbare Gegenwärtigkeit, 1998, S. 33.

<sup>813</sup> Vgl. Konezke, Claudia: *triuwe* und *melancholia*, 2002, S. 129.

*triuwe* Tristans *gedenke*. Die *staete* wiederholt damit Isolde B fast wörtlich, wenn sie (Isolde B) noch in der Abschiedsrede Tristan darauf hinweist, sich bei Gefahr durch die Erinnerung an ihre treue Haltung ihm gegenüber davor zu bewahren, eine neue Liebesbeziehung einzugehen.<sup>814</sup> Das Resultat der Ermahnung, sich einerseits selbstreferentiell auf die eigene *triuwe* zu beziehen und fremdreferentiell auf Isolde, *diu nie vuoz von dir getrat*, präsentiert der Erzähler in den sich direkt anschließenden Versen: *sus was er aber an der stat | von den gedanken genomen | und aber in solhen jâmer komen | durch Îsôte minne, | sînes herzen küniginne* (19266-19270). Die Techniken, die sich in der ersten Gefährdung des sozialen Systems Tristan/Isolde B bewähren, werden damit auch hier angewandt und vermögen es erneut, das Verhältnis exklusiv zu erhalten. Die Erinnerung oder das *gedenken* an die vergangene *triuwe* Isolde Bs evozieren neben dem Bezug auf die eigene *triuwe* Ablehnung der Avancen Isolde Ws.

Tristan beleibt dennoch weiterhin in Arundel und wird so ein drittes (19346-19366) und viertes Mal (19417-19552) durch Isolde W in seiner ausschließlichen Fixierung auf Isolde B schwankend gemacht. Kurz vor der vierten Verunsicherung Tristans berichtet uns der Erzähler von einem Refrain, den er (Tristan) immer wieder gern vor Isolde W und ihrem Bruder Kaedin in die von ihm gedichteten und vorgesungenen Lieder einflechtet.<sup>815</sup>

*daz er daz alsô gerne sanc:*

›Îsôt ma drûe, Îsôt m'amie,

en vûs ma mort, en vûs ma vie!‹

*daz lockete ir herze allez dar.*

*daz was, daz ir die liebe bar.* (19412-19416)

Isolde W bezieht den Inhalt des Refrains auf sich und geht fest davon aus, dass ihre Liebe auf Gegenseitigkeit beruht, obwohl im Lied eigentlich Isolde B gemeint ist. Die vermeintlich erwiderte Liebe erzeugt bei Isolde W eine Aktivität, die Tristan in neue Zweifel stürzen lässt.

*Die rede nam sî sich allez an*

*und gie dem vlihenden man*

---

<sup>814</sup> Vgl. die Verse 18317, 18319, 18322.

<sup>815</sup> Von dem Refrain berichtet der Erzähler bereits in den Versen 19216-19222. Auch hier weist der Erzähler schon darauf hin, dass der Gegenstand des Liedes nur Isolde B sein könne.

*als inneclîche suoze mite,  
 biz daz si'n an dem vierden trite  
 der minne erzôch, dâ er si vlôch,  
 und in zuo ir her wider zôch,  
 daz er sich aber dar bewac  
 und aber dô was naht unde tac  
 gedenkende unde trachtende  
 und angestlîchen ahtende  
 umbe sîn leben und umbe sich. (19417-19427)*

Die Folgen des Zweifels können nun aber nicht mehr unmittelbar abgetan werden. In einem bis zum Ende der unvollendeten Erzählung Gottfrieds andauernden Selbstgespräch versucht Tristan sich, für den Beginn einer neuen Liebesbeziehung zu rechtfertigen. Zuvor aber stellt er fest, dass ein Minneverhältnis gleichzeitig auch alle anderen Verhältnisse ausschließt und bestätigt damit die obige Annahme der Minneexklusivität im *Tristan*. Wenn die ihn bedrückende Liebe zu Isolde B jemals gelindert werden sollte, so könne das nur durch eine neue Liebe geschehen (*daz muoz mit vremedem liebe wesen* 19435). Denn er habe oft gelesen und weiß es sicher, dass *ein trûtschaft | benimet der andern ir craft*. (19437f.).

Spätestens die Erwägung Tristans, sich durch eine neue Liebesbeziehung mit Isolde W über die Trennung von Isolde B hinwegzutragen, hat ihm in der Forschung den Vorwurf eingebracht, die Treue damit zu brechen.<sup>816</sup> Prinzipiell ergibt sich aus dieser Meinung ein Widerspruch<sup>817</sup> zur im Prolog auf das Liebespaar Tristan und Isolde applizierten exemplarischen *triuwe*. Gottfried nennt so – wahrscheinlich an einen ähnlichen Erzählverlauf wie bei Thomas denkend<sup>818</sup> – im Vorgriff die *triuwe* als besonderes Erkennungsmerkmal des Paares.<sup>819</sup> Sollte er mit der Isolde Weißhand-Episode sein eigenes Programm unterlaufen? Ohne hier über eine hypothetische Fortsetzung des Tristan-

<sup>816</sup> Vgl. Konetzke, Claudia: *triuwe* und *melancholia*, 2002, S. 118. Konetzke bietet ebd. eine Zusammenstellung der Forschungspositionen.

<sup>817</sup> Vgl. Konetzke, Claudia: *triuwe* und *melancholia*, 2002, S. 118.

<sup>818</sup> Es wurde aber auch vermutet, dass Gottfried seine Erzählung bewusst vorzeitig enden lies, weil mit der Verheiratung Tristans und Isolde Ws ein zu großer innerer Widerspruch entstanden wäre. Vgl. Millet, Victor: *Liebe und Erinnerung*, 2002, S. 359. Vgl. auch ebd. weiterführende Literaturhinweise.

<sup>819</sup> Vgl. Huber, Christoph: *Sehnsucht und die Autonomie der Liebe*, 2002, S. 340 und Willson, H. B.: *Senen and triuwe*, 1990, S. 247-256.

Fragments nachdenken zu wollen,<sup>820</sup> vermag ich bis zum Abbruch der Handlung keinen Treuebruch Tristans festzustellen.<sup>821</sup> Vielmehr wird in der bei Gottfried vorliegenden Isolde Weißhand-Episode gezeigt, wie die *triuwe* funktionalisiert und ein Treuebruch dadurch verhindert wird.<sup>822</sup>

Sicherlich weisen die Überlegungen Tristans zur Substitution Isolde Bs durch ihre weißhändige Gegenspielerin in eine Richtung, die für die *triuwe* zwischen den Liebenden wenig verheißungsvoll erscheint, denn Tristan beginnt mit der Erkenntnis aus den Versen 19437f., sich selbst Argumente dafür aufzuzählen, warum es keinen Sinn mehr macht Isolde B weiterhin treu zu bleiben und Verzicht in der Fremde zu üben. Die *triuwe* und die *minne*, die er seiner Herrin gegenüber behält, brächten ihm keinen Nutzen (19474) und er verschwende daher sein Leben damit (19475,19478). Der Zustand jener oft erwähnten Reziprozität sei nun nicht mehr aktuell (*ez enstât nu niht als wîlent ê* 19483), was in der Vorstellung Tristans eine differente Gefühlslage der ehemals identisch fühlenden evoziert (*nu bin ich trûric, ir sît vrô.* 19488). Auch ein gegenseitiges Sehnen nach dem Anderen sei nicht mehr vorhanden (*und iuwer sinne senent sich, | ich waene, maezlich umbe mich.* 19491f). Das Glück, dem sich Tristan permanent entziehe, könne Isolde B jederzeit genießen

---

<sup>820</sup> Selbst, wenn man den Erzählverlauf anhand des Textes von Thomas ergänzt, ist es schwer vorstellbar, dass Gottfried im Prolog etwas versprochen haben sollte (eine Beispielgeschichte über die *triuwe*), das er im späteren Teil der Handlung nicht einzulösen vermag. Ich halte es einerseits für unwahrscheinlich zu vermuten, dass Gottfried nicht wusste, wie seine Erzählung enden sollte, und andererseits, dass er gegen seine eigene Intention anschreiben sollte.

<sup>821</sup> Wobei ich mit Küenzlen einer Meinung bin, wenn sie feststellt: »die vollkommene Einheit in der Liebe bleibt am Ende also nicht unangetastet.« Vgl. Küenzlen, Franziska: *Erzählen von vollkommener Liebe*, 2010, S. 69. Dellapiazza konstatiert demgegenüber ein vollkommenes Scheitern der Tristan-Minne. Mit dem Vorwurf, dass Isolde ja sexuell versorgt sei, falle Tristan auf die Ebene der Marke-Minne herab. Den Schluss Gottfrieds müsse man so lesen, dass das Scheitern allein der Unfähigkeit des Mannes zuzuschreiben sei, die Liebe bis in die letzte Konsequenz zu leben. Vgl. Dellapiazza, Michael: *Männlich-Weiblich*, 1995, S. 177f. Ich kann nicht nachvollziehen, inwiefern Tristan auf die Ebene Markes fällt. Entscheidend ist doch, dass Tristan eben nicht mit Isolde W schläft und dies wahrscheinlich auch in einer Fortsetzung Gottfrieds nicht getan hätte. Marke findet Erfüllung seiner Wünsche, ob er nun mit Brangäne oder Isolde schläft (Hochzeitsnacht). Nur weil Tristan die Möglichkeit, mit anderen Frauen glücklich zu werden, für sich gedanklich durchspielt und dasselbe Isolde vorwirft, heißt das ja noch nicht, dass es bei ihm dann auch so funktioniert, wie bei seinem Onkel. Auch ist mir unklar, wie man überhaupt einen „Schluss“, der nicht als solcher gekennzeichnet ist, in irgendeiner Weise zum Gegenstand einer Interpretation machen kann. Das problematische und gleichzeitig Herausfordernde des *Tristan* ist doch gerade sein fragmentarischer Charakter, der eben keinen gültigen „Schluss“ hat. Mit Millet kann das Problem exakt als etwas beschrieben werden, das über den unfertigen Status des *Tristan* hinausgeht. Der Text bricht nicht einfach nur ab, sondern er endet an einem für die Interpretation äußerst zentralen und zugleich kritischen Punkt. Vgl. Millet, Victor: *Liebe und Erinnerung*, 2002, S. 357. Bis zum Abbruch der Erzählung ist meiner Meinung nach nicht das Ende einer sogenannten Tristan-minne festzustellen und auch kein Treuebruch. Was noch gekommen wäre, muss Spekulation bleiben.

<sup>822</sup> Auch Konetzke stellt in der Isolde Weißhand-Episode keinen *triuwe*-Bruch Tristans fest, sondern im Gegenteil eine Vertiefung derselben (*triuwe*). Vgl. Konetzke, Claudia: *triuwe und melancholia*, 2002, S. 122.

(19493ff.). Während er sein Leben einsam und in der Fremde zubringen müsse (19499), habe Isolde B durch ihre Ehe mit Marke stets Gesellschaft (19495f. und 19498f.). Insgesamt – so stellt es Tristan fest – könne sie demnach sehr gut ohne ihn auskommen und leben (19506). Obwohl es durch seine ständig wechselnden Aufenthaltsorte geradezu unmöglich sei ihn zu finden (*man suoche dâ, sô bin ich hie. | man suoche hie, sô bin ich dâ. | wie vindet man mich oder wâ? | wâ man mich vinde? dâ ich bin.* 19520-19523), hätte Isolde B es dennoch versuchen sollen, mit ihm in Kontakt zu treten (19535-19543). Wenige Verse vor dem Abbruch der Erzählung bleibt Tristan mit einer desillusionierenden und sich selbst widersprechenden Erkenntnis zurück: *nu ruochet sî mîn cleine, | die ich minne unde meine | mê danne sêle unde lîp.* (19545ff.).<sup>823</sup>

Trotz dieser von Isolde W wegstrebenden Tendenz bleibt es Isolde B, die er liebt und in Gedanken trägt. In den Versen 19472ff. stellt er selbst die volle Funktionsfähigkeit seiner *triuwe* fest: *wan diu triuwe und diu minne, | die ich ze mîner vrouwen hân, | diu enmag mir niht ze staten gestân.* Der Bezug auf die ferne Geliebte bleibt ungebrochen bestehen, ja »die Bestätigungen seiner unveränderten Liebe werden immer häufiger und dichter und intensiver.«<sup>824</sup>

Wie Gottfried seine Geschichte weitergeführt hätte, kann nicht gesagt werden. Ob Tristan sich wieder durch den Bezug auf seine eigene *triuwe* und auf die seiner Geliebten (Isolde B) davon überzeugt hätte, nicht untreu zu werden und damit das soziale System aufrecht zu erhalten, muss unbeantwortet bleiben.<sup>825</sup> Trotz des vorzeitigen Endes der Erzählung kann durch die vorangegangene Analyse der Reaktionen Isolde Bs und Tristans auf die jeweilige Abwesenheit des Partners ein Funktionsmechanismus von *triuwe* beschrieben werden. Während sich Tristan in der Fremde bei Herzog Gilan befindet, bleibt die in Cornwall bei ihrem Ehemann zurückgebliebene Isolde auch dann treu, als sie durch

---

<sup>823</sup> Huber resümiert: »Die (nach der Mehrzahl der Handschriften) letzten Worte von Tristans Selbstgespräch entscheiden gar nichts, sie formulieren kein Ergebnis, sondern sind in jedem Punkt fragwürdig und vorläufig.« Vgl. Huber, Christoph: Gottfried von Straßburg: Tristan, 2013, S. 147. Konetzke sieht Tristan am Ende des Fragmentes in einem endlosen Zirkel gefangen, in der jede Hinwendung zu Isolde W eine Intensivierung seiner Sehnsucht nach der irischen Isolde bewirke. Vgl. Konetzke, Claudia: *triuwe* und *melancholia*, 2002, S. 131. Millet vermutet, dass Tristan im vierten Kreis (Konfrontation mit Isolde W) wohl endgültig eingefangen sei. Vgl. Millet, Victor: Liebe und Erinnerung, 2002, S. 366. Daraus schließt Millet allerdings nicht auf einen Treuebruch Tristans: »Die sinnliche Verführung Tristans darf aber nicht als Versagen, moralische Schwäche, Orientierungslosigkeit oder Treuebruch abgetan werden.« Vgl. ebd. S. 369. Im Gegenteil stehe es außer Zweifel, dass die irische Isolde weiterhin Tristans einzige Geliebte sei. Vgl. ebd. S. 369f.

<sup>824</sup> Millet, Victor: Liebe und Erinnerung, 2002, S. 370.

<sup>825</sup> Den Verlust der alten Minne begleite simultan ein irregeleiteter Minnebeginn, der in die Rechtsbindung der Ehe münde, so Huber: Vgl. Huber, Christoph: Gottfried von Straßburg: Tristan, 2013, S. 146.

das Geschenk Petitcrüs und der Wirkung des Zauberglöckchens die Möglichkeit hätte, ohne Tristan glücklich zu sein. Ähnlich dazu wird uns auch Tristan als treu präsentiert, wenn es ihm immer wieder gelingt, sich durch *triuwe* auf Isolde B zu beziehen und von einer Liebesbeziehung mit Isolde W abzusehen.<sup>826</sup> In der Trennung kommen beide psychischen Systeme in Situationen der Entscheidung. Beide werden vor die Wahl gestellt, ein glückliches Leben ohne den Anderen zu führen oder sich weiterhin schmerzvoll, weil getrennt, auf jenen zu beziehen.<sup>827</sup> Petitcrü und Isolde W konfrontieren das soziale System mit Komplexität<sup>828</sup> bzw. stellen Petitcrü und Isolde W selbst soziale Komplexität dar. Durch *triuwe* gelingt es aber, jene erfolgreich zu reduzieren und das soziale System über die Distanz hinweg aufrechtzuerhalten.<sup>829</sup>

Für das Auftreten und Funktionalisieren von Vertrauen in sozialen Systemen sind Situationen der Entscheidung und damit eine Welt konstitutiv, in der Kontingenz auftritt. Wenn alles notwendig und nichts möglich ist, wird die Reduktion vorhandener sozialer Komplexität durch Schematisierung und Rollenfixierung vorgenommen. Menschen werden zu Maschinen, weil ihnen die Möglichkeit genommen wird, sich auch anders zu entscheiden. Der Andere ist keine Blackbox, d. h. ein dem fremden Zugriff entzogenes

---

<sup>826</sup> Es mag sein, dass Tristans Minne zu Isolde B in einer möglichen Fortsetzung Gottfrieds endet und eine zuvor bestehende Minneexklusivität damit aufgelöst wird, weil es Tristan nicht gelingt, sich Isolde B beständig so präsent zu halten, dass eine neue Minne ausgeschlossen werden kann (Vgl. Philipowski, Silke: *Mittelbare und unmittelbare Gegenwärtigkeit*, 1998, S. 33. Philipowski müsste hier ihren Bezug klar machen. Spricht sie von einer aus den anderen Tristanromanen antizipierten Fortsetzung oder nur von Gottfrieds Fragment?). Deutlich ist aber abgesehen von solchen Überlegungen, dass die *triuwe* bis zum Ende des Fragments bei Gottfried erfolgreich funktionalisiert wird. Die Überlegungen Millets gehen in eine ähnliche Richtung, wenn er erst mit der Trennung der beiden Geliebten den Durchbruch zu einer verinnerlichten Liebe konstatiert. Vgl. Millet, Victor: *Liebe und Erinnerung*, 2002, S. 374.

<sup>827</sup> Konetzke würde in Bezug auf eine freie Wahl Tristans vermutlich widersprechen. Vgl. Konetzke, Claudia: *triuwe und melancholia*, 2002, S. 131.

<sup>828</sup> Lieb beschreibt die Isolde Weißhand-Episode als Wiederholung und Steigerung der Petitcrü-Episode. Mehr noch sei Isolde Weißhand eine funktionelle Steigerung des Hündchens Petitcrü. Vgl. Lieb, Ludger: *Ein neuer doppelter Kursus und seine Kontrafaktur*, 2012, S. 215. Mit Anbindung an die obige Analyse, d. h. der Feststellung von doppelt-kontingenten Situationen, die ein glückliches Leben ohne den Geliebten zu ermöglichen scheinen, sehe ich in der Isolde Weißhand-Episode ebenfalls eine Wiederholung und Steigerung der Petitcrü-Episode. Wiederholt und gesteigert wird aber nach meinem Verständnis die Konstellation einer Möglichkeit, ohne den anderen glücklich zu sein, einmal bezogen auf Isolde (Petitcrü) und einmal bezogen auf Tristan (Isolde W). Ich verstehe die Wiederholung der Konstellation daher nicht so wie Philipowski: Vgl. Philipowski, Silke: *Mittelbare und Unmittelbare Gegenwärtigkeit*, 1998, S. 32.

<sup>829</sup> Konetzke kommt zwar zu einem ähnlichen Ergebnis, d. h. sie stellt fest, dass die Isolde Weißhand-Episode nicht als Schilderung eines Treuebruchs zu verstehen sei, aber sie gelangt dorthin auf einem anderen Weg. Bei ihr erkrankt Tristan an *Melancholia*, die durch den Verlust der Geliebten ausgelöst werde. Durch die so evozierte psychische Verfassung Tristans, sei dessen völliges Unvermögen dokumentiert, über die Trennung von Isolde hinwegzukommen. *Triuwe* ist hier also Folge eines Zwanges, der aus einer Erkrankung resultiert. Vgl. Konetzke, Claudia: *triuwe und melancholia*, 2002, S. 135.

System der Sinnbestimmung, sondern ein durch den fremden Zugriff fixiertes und damit kalkulierbares Risiko.

Angesichts der Wirkung des von Tristan und Isolde eingenommenen Minnetrankes und der daraus resultierenden Fixierung des je Anderen dürfte die These von einer im *Tristan* vorkommenden doppelten Kontingenz zumindest zweifelhaft erscheinen. Claudia Konetzke argumentiert – wie angedeutet – gegen einen Treuebruch Tristans, indem sie bei ihm eine Erkrankung (*melancholia*) diagnostiziert, durch die der Erzähler sein (Tristans) Unvermögen »dokumentiert, über die Trennung von Isolde hinwegzukommen«.<sup>830</sup> In der Isolde-Weißhand-Episode würde das von Gottfried bereits eingeführte Leimrutengleichnis verifiziert und anhand Tristans in die Praxis übertragen. Wie ein Vogel von dem mit Leim bestrichenen Ast versucht dieser, sich von seiner Geliebten (Isolde B) zu lösen, verstrickt sich aber mit steigendem Kraftaufwand nur immer mehr und verstärkt letztlich die Bindung. Das Minnekonzept des Dichters sei damit im Lichte der von Konetzke vorgeschlagenen Deutung dieses Handlungsabschnittes gerade als konsequent ausgestaltet zu betrachten.<sup>831</sup> Mit anderen Worten, schreibt Konetzke gegen einen Treuebruch Tristans an, indem sie ihm die Möglichkeit nimmt, treulos zu werden. Das Gesetz der sich im Minnetrank manifestierenden Fixierung von Tristan und Isolde wird aufgerichtet und als Netz gleichsam über die gesamte Handlung geworfen. Kontingenz im Sinne der oben beschriebenen Definition scheint es demnach nicht zu geben, womit wir aber gleichzeitig konstatieren müssten, dass eine *triuwe* mit sozialen Implikationen gar nicht vorkommen kann, weil deren Nährboden eben gerade eine beidseitig auftretende Kontingenz ist. Wenn man diesen Gedanken weiterverfolgt und eine Rollenfixierung des verliebten Paares und dadurch eine mehr oder weniger starke Schematisierung der Handlung konzidiert, ist aber gleichzeitig auch die Rede von Treuebruch oder dem Halten von Treue nicht sinnvoll und der Begriff *triuwe* wird zur reinen Beschreibung eines Zustandes, auf dessen Erlangung oder Bestätigung dieselbe keinen Einfluss hat (vgl. *triuwe* in der Minnegrotten-Episode).

Überlegungen, die von einem Zwang ausgehen, der es insbesondere Tristan unmöglich macht, sich gegen eine Fixierung auf Isolde zu entscheiden, werden bereits früh geäußert. Veldeke formuliert seinen Einwand in Bezug auf den Tristanstoff wie folgt:

---

<sup>830</sup> Vgl. ebd. Konetzke, Claudia: *triuwe* und *melancholia*, 2002, S. 135.

<sup>831</sup> Vgl. Konetzke, Claudia: *triuwe* und *melancholia*, 2002, S. 136.

*Tristan muose sunder sînen danc*  
*stæte sîn der kûneginne,*  
*wan in daz poisûn dar zuo twanc*  
*mêre danne diu kraft der minne.*  
*Des sol mir diu guote sagen danc,*  
*wizzen, daz ich sôlhen transc*  
*nie genam und ich sî doch minne*  
*baz danne er [...]* (MF IV 1,1-8) <sup>832</sup>

Tristan sei durch das *poisûn* dazu gezwungen worden, ohne sein Hinzutun der Königin treu zu sein. Der Sänger der zitierten Zeilen zeichne sich aber im Gegenteil gerade dadurch aus, dass er einen solchen Trank niemals zu sich genommen habe und seine Dame dennoch liebe. Gegenüber stehen sich damit ein Bezug auf die Frau, der von außen *stæte* erzwingt und einer der direkt aus der *minne* resultiert.<sup>833</sup> Ohne weiter auf die Diskussion um die durch den Trank hervorgerufene Unfreiheit Tristans eingehen zu können, scheint der seit Veldeke konstatierte Einwand ein berechtigter zu sein, den es ernst zu nehmen gilt.

Bevor ich exemplarisch die Seite der Forschungsmeinungen streife, die sich auch für die Möglichkeit einer freien Entscheidung Tristans aussprechen, möchte ich mich kurz mit dem Hinweis Konetzkes beschäftigen, dass das im Leimrutengleichnis vorgestellte Minnekonzept in der Isolde Weißhand-Episode Bestätigung erfahre. Jene Metapher illustriert ihrer Meinung nach nicht nur die Initiation der Liebesbeziehung nach dem Genuss des Trankes, sondern könne eben auch auf diesen viel späteren Teil der Handlung bezogen werden.<sup>834</sup> Ich möchte dem nicht direkt widersprechen, aber die tatsächliche erzählerische Ausgestaltung im direkten Umfeld des Gleichnisses (11760-11844) und die tendenziell fehlende Anwendung<sup>835</sup> desselben in der Isolde Weißhand-Episode sprechen doch eher dafür, dass mit der Metapher „nur“ ein Vorgang in Bezug auf den Beginn und

---

<sup>832</sup> Vgl. Des Minnesangs Frühling. Unter Benutzung der Ausgaben von Karl Lachmann u. Moriz Haupt, Friedrich Vogt u. Carl v. Kraus, bearb. v. Hugo Moser u. Helmut Tervooren, I Texte, 38., erneut revidierte Auflage, Stuttgart 1988.

<sup>833</sup> Man könnte bei Veldeke aber auch vermuten, dass die *minne* mit ihrem zwingenden Charakter einfach das Gift ersetzt und es somit in beiden Fällen ein Zwang ist, der eine Fixierung auf die jeweilige Dame bewirkt. Im *Erec* resultiert im Falle Mabonagrins explizit ein Zwang aus der *liebe* (*als mich eht diu liebe twanc* (9498)).

<sup>834</sup> Vgl. Konetzke, Claudia: *triuwe* und *melancholia*, 2002, S. 135.

<sup>835</sup> Am ehesten wird das Leimrutengleichnis in der Isolde Weißhand-Episode noch auf Tristan in 19379 *hie verwar sich Tristan inne* und in 19502f. *und ich enkan doch niemer | mit mînem herzen von iu komen.* bezogen, wobei im ersten Falle der Bezug unklar ist, d. h. es ist fraglich, in was sich Tristan genau verstrickt.

die Wirkung der ersten Liebe gezeigt werden soll. Wenn man das Gleichnis dennoch auf den besagten Handlungsabschnitt beziehen möchte, so ließe sich meiner Meinung nach genauso gut eine Anwendung auf das Verhältnis zwischen Isolde W und Tristan argumentieren.<sup>836</sup> Abgesehen von den nicht vorhandenen expliziten Hinweisen auf das Leimrutengleichnis fehlen weitestgehend auch Vokabeln wie *twanc* usw., um eine Unfreiheit Tristans gegenüber Isolde B näher zu beschreiben.

Die Forschungspositionen, bei denen Kontingenz, d. h. die Möglichkeit der Entscheidung, in den Horizont gerät, greifen an einem Handlungspunkt an, der in nächster Nähe zum besprochenen Gleichnis steht. Es geht um den Minnetrank und dessen Wirkung, die vordergründig jegliche Form von Kontingenz zu eliminieren scheint und eine *triuwe* (Vertrauen), die eben jene Möglichkeit oder Nicht-Notwendigkeit braucht, dysfunktional werden lässt. Nachdem Brangäne den beiden Liebenden die Hintergründe des Trankes erläutert hat, antwortet Tristan:

*nu walte es got! sprach Tristan  
ez waere tôt oder leben:  
ez hât mir sanfte vergeben.  
ine weiz, wie jener werden sol;  
dirre tôt der tuot mir wol.  
solte diu wunneclîche Îsôt  
iemer alsus sîn mîn tôt,  
sô wolte ich gerne werben  
umbe ein êweclîchez sterben. (12500-12506)*

Ausgehend vom Bekenntnis Tristans zu Isolde bzw. zu dem durch den Liebestrank initiierten Verhältnis, wird der Blick auf einen Protagonisten frei, dem es möglich ist, sich zu entscheiden. Küenzlen hält in ihrer Studie fest, dass der Minnetrank wie eine Initialzündung wirke, um damit längst füreinander Bestimmtes in den adäquaten Zustand der Minne zu transformieren. Diese Umwandlung werde dabei aber sowohl von Isolde als auch Tristan freiwillig angenommen.<sup>837</sup> In Anbindung an die Theologie des Petrus

---

<sup>836</sup> Vgl. dazu etwa 19244-19252 oder 19356-19361.

<sup>837</sup> Vgl. Küenzlen, Franziska: Erzählen von vollkommener Liebe, 2010, S. 61.

Abaelardus argumentiert Fromm in eine ganz ähnliche Richtung, wenn er konstatiert, dass die Liebe erst durch die freie Zustimmung Tristans existenzbestimmend werden könne.<sup>838</sup> Hellgardt meint passend dazu: »[...] und so ist der magische Zwangscharakter der Liebe in seiner freien Annahme sublimiert und aufgehoben, ohne doch geleugnet zu sein.«<sup>839</sup> Das Zitat weist bereits darauf hin, dass Gottfried seinen Rezipienten im *Tristan* eine komplexe Verflechtung aus Möglichkeit und Notwendigkeit vorstellt, was Fromm bestätigt: »In Wirklichkeit freilich geht durch das ganze Epos die Dialektik des Treibens und Getriebenwerdens, der Freiheit und der Determination.«<sup>840</sup>

Gottfrieds Anliegen mit seinem *Tristan* war es offensichtlich nicht, seine Protagonisten in einer Welt leben und handeln zu lassen, in der nichts möglich und alles notwendig ist. Genauso wenig sind Tristan und Isolde in ihrer Entscheidung für den jeweils anderen vollkommen frei und die Situation dadurch maximal kontingent. Trotz einer gegenseitigen Fixierung der Liebenden nimmt Gottfried die Möglichkeit, eine Entscheidung für oder gegen den Partner zu treffen, in der Petitrü- und in der Isolde Weißhand-Episode ernst. Auf subtile Weise gelingt es ihm, komplexe Figuren zu schaffen<sup>841</sup>, die sowohl durch externe Mächte gelenkt werden als auch intern vor die Wahl gestellt sind, ein Leben ohne den anderen führen zu können. Wie gezeigt werden konnte, ist es in jenen Situationen nicht ein *twang*, der soziale Komplexität reduziert, sondern die *triuwe*. Gottfried leistet mit seiner Erzählung einen geradezu anthropologischen Beitrag, indem er die Grundbedingungen des menschlichen Handelns analysiert und sie als Verflechtung von Möglichkeit und Notwendigkeit darstellt. Diese Widersprüchlichkeit ist das Charakteristikum seiner Minnekonzeption, die – so Huber – »einen eigenen Rang beanspruchen darf« und die sich gegen monokausale Deutungsangebote stets verwahrt.

### **Resümee (Doppelte Kontingenz: *Nibelungenlied*, *Erec*, *Tristan*)**

Im *Nibelungenlied* wird uns eine Welt vorgestellt, in der sich in Bezug auf das Paar Sivrit/Kriemhilt zu keinem Zeitpunkt doppelte Kontingenz einstellt. Sowohl Sivrit als auch Kriemhilt werden ständig von außen (Personenverband) bestimmt und in ihrem Tun und

---

<sup>838</sup> Vgl. Fromm, Hans: Gottfried von Straßburg und Abaelard, 1989, S. 189.

<sup>839</sup> Hellgardt, Ernst: Tristanroman und »Volsunga Saga«, 2000, S. 191. Ähnlich auch Huber: »Jedenfalls bekennt sich Tristan aus freien Stücken zu allen Folgen des unfreiwillig genossenen Trankes.« Vgl. Huber, Christoph: Gottfried von Straßburg: *Tristan*, 2013, S. 88.

<sup>840</sup> Fromm, Hans: Gottfried von Straßburg und Abaelard, 1989, S. 188.

<sup>841</sup> Vgl. Huber, Christoph: Gottfried von Straßburg: *Tristan*, 2013, S. 89.

Lassen festgelegt. *Triuwe* wird von hier aus betrachtet durch den Zugriff des Personenverbandes obsolet gemacht und findet dementsprechend kein Feld, auf dem sie tätig werden könnte. Erst nach dem Tod Sivrits ändert sich diese Situation. Kriemhilt ist von nun an einem Toten treu und wendet die neue Schematisierung (Brautwerbung Etzels, Ehe, Machtposition) gegen die Träger der ersten (Personenverband der Burgunden/Nibelungen). Auch wenn man das Verhältnis zwischen Kriemhilt und dem toten Sivrit weiterhin als System bezeichnen mag, so ist der Bezug Kriemhilts auf den toten Ehemann nicht kontingent, sondern im Gegenteil erneut fixiert und zwar durch Rache. Ein glückliches Leben zusammen mit Etzel und dem gemeinsamen Sohn wird zu keinem Zeitpunkt in Betracht gezogen und der Bezug auf Sivrit nicht in Frage gestellt.

Im *Erec* wird eine Form von Kontingenz sichtbar, die nicht auf Reziprozität basiert. Kontingent ist die Situation am Anfang der Erzählung nur für Erec. Er entscheidet sich dazu, Enite zu seiner Frau zu machen. Enite selbst wird nicht nach ihrer Zustimmung gefragt bzw. über sie wird in der Gestalt ihres Vaters Koralus und ihres späteren Ehemannes verfügt. Im *verligen* sind beide aufeinander fixiert und eine für das Funktionalisieren von *triuwe* notwendige Kontingenz ist nicht vorhanden. Erst auf der Aventurefahrt wird Enite einseitig geprüft und bekommt Gelegenheiten, sich für oder gegen die Beziehung mit Erec zu entscheiden. Zur Aufrechterhaltung des sozialen Systems braucht es nun *triuwe*, die Enite im Rekurs auf ihre eigene *triuwe* zu entwickeln vermag. Jener Qualität Enites ist es zu verdanken, dass die Eheleute letztlich ein ideales Herrscherpaar abbilden. Entweder ist die Situation demnach für Erec kontingent, es ist wie im *verligen* alles notwendig oder Enite wird vor die Wahl von Ablehnen und Annehmen gestellt. Von beidseitiger, d. h. doppelter Kontingenz, kann jedenfalls in keinem Fall die Rede sein.

Auch im Baumgarten und das heißt mit Mabonagrín und seiner Partnerin stellt Hartmann seinen Rezipienten keine Beziehung vor die Augen, die auf einer Freiheit der Wahl des Einzelnen gründet. Mabonagrín ist durch sein Versprechen an ein Leben gebunden, das seine Geliebte festgelegt hat. Die Angst, ihren Mann an andere Frauen zu verlieren, wird nicht durch *triuwe* kompensiert und aufgefangen, sondern durch sein Festhalten im Baumgarten.

Im *Tristan* wird im Vergleich zum *Erec* eine *triuwe* sichtbar, die sowohl in Bezug auf die Partnerin als auch in Bezug auf den Partner eingesetzt wird. Doppelt kontingent ist die Situation, weil – wenn auch nur kurz – das jeweilige psychische System als dem fremden

Zugriff entzogenes System der Sinnbestimmung zugelassen wird. Mit der Möglichkeit, sich für ein anderes Leben zu entscheiden, d. h. neuen Sinn zu bestimmen, werden Tristan und Isolde frei für diejenige Funktion von *triuwe*, die ein Bruch des sozialen Systems nicht zulässt.

#### VI.4.1.c Obsoleszenz von *triuwe*

Wie schon erwähnt, ist es bemerkenswert, dass der Erzähler die *triuwe* außer in den eben besprochenen Situationen nicht narrativ<sup>842</sup> auf das soziale System Tristan/Isolde anwendet. Die vielzähligen gefahrvollen Begebenheiten am Hof Markes, d. h. nach der offiziellen Heirat zwischen Isolde und Marke, werden sowohl von Tristan als auch von Isolde wie selbstverständlich überwunden und *triuwe* muss nicht als Mechanismus eingesetzt werden, um soziale Komplexität zu reduzieren. Dieser Befund ist erklärungsbedürftig und soll aus diesem Grund hier thematisiert werden.

#### Exemplarische *triuwe*

Im Prolog<sup>843</sup> verknüpft Gottfried sein Erzählvorhaben mit einem pädagogischen Nutzen,<sup>844</sup> der von den Rezipienten durch das Hören der Geschichte gewinnbringend eingesetzt werden könne.

*uns ist noch hiute liep vernomen,  
süeze und iemer niuwe  
ir inneclîchiu triuwe  
ir liep, ir leit, ir wunne, ir nôt;  
al eine und sîn si lange tôt,  
ir süezer name der lebet iedoch  
und sol ir tôt der werlde noch  
ze guote lange und iemer leben,  
den triuwe gernden triuwe geben,  
den êre gernden êre:*

---

<sup>842</sup> Damit ist gemeint, dass der Erzähler an keiner Stelle narrativ eine Situation der Gefährdung im Handlungsverlauf evoziert und dementsprechend *triuwe* funktionalisiert.

<sup>843</sup> Zum Prolog und den Problemen der Forschung vgl. Keck, Anna: Die Liebeskonzeption der mittelalterlichen Tristanromane, 1998, S. 185-190.

<sup>844</sup> Vgl. Keck, Anna: Die Liebeskonzeption der mittelalterlichen Tristanromane, 1998, S. 190.

*ir tôt muoz iemer mêre*  
*uns lebenden leben und niuwe wesen;*  
*wan swâ man noch hoeret lesen*  
*ir triuwe, ir triuwen reinekeit,*  
*ir herzeliep, ir herzeleit,*  
*deist aller edelen herzen brôt. (218-233)*

Noch heute sei es angenehm, neben der Liebe, dem Leid, der Freude und dem Schmerz von der intensiven *triuwe* zu hören, die man in der Beziehung zwischen Tristan und Isolde<sup>845</sup> beobachten könne. Neben den positiven Effekten einer schönen Geschichte konstatiert der Erzähler mit dem Hinweis auf die *memoria* des längst verstorbenen Liebespaares Auswirkungen auf diejenigen Menschen, die gegenwärtig die Erzählung rezipieren.<sup>846</sup> Wer *triuwe* sucht, der könne hier fündig werden.<sup>847</sup> Paradox ausgedrückt ist es den lebenden Rezipienten durch Revitalisierung und permanente Erneuerung des Todes möglich, von *ir triuwe* und *ir triuwen reinekeit* zu profitieren (*deist aller edelen herzen brôt*).<sup>848</sup> Im Stile einer Eucharistiefeyer<sup>849</sup> wird so die erinnerte *triuwe* zum Brot für die *edelen herzen*.<sup>850</sup>

Für die oben aufgeworfene Frage ist allerdings nicht unbedingt diese Erkenntnis entscheidend. Wichtiger scheint die Feststellung zu sein, dass der Erzähler seine Geschichte

---

<sup>845</sup> Gottfried spricht hier nicht explizit von Tristan und Isolde. Es ist aber eindeutig, dass er in seinem Prolog nur die beiden meinen kann.

<sup>846</sup> Vgl. Wachinger, Burghart: Geistliche Motive und geistliche Denkformen, 2002, S. 246ff.

<sup>847</sup> Fromm wirft in seinem Beitrag „Gottfried von Straßburg und Abaelard“ eine berechtigte Frage auf, indem er darauf hinweist, dass Gottfried zu Beginn seiner Erzählung erklärt, dieselbe werde *von reinen triuwen* handeln und es dabei aber kaum ein Werk der mittelhochdeutschen Literatur gäbe, in dem so viel gelogen, betrogen und *triuwe* verraten werde. Vgl. Fromm, Hans: Gottfried von Straßburg und Abaelard, 1989, S. 179f. Diesen Widerspruch löst er mit einem Bezug auf Abaelard auf: »Doch es dürfte deutlich sein, dass Abaelards Anschauung die Voraussetzung für Gottfrieds Entwurf einer neuen Wertethik sein kann, welche die Liebe zum höchsten innerweltlichen Gipfel erklärt und ihr zugleich eine transzendente Stelle und Funktion einräumt.« Gottfried priorisiert damit die Liebe zwischen Tristan und Isolde und macht dieselbe zum Maßstab guten Handelns. Vgl. ebd. S. 183f.

<sup>848</sup> Vgl. Huber, Christoph: Gottfried von Straßburg: Tristan, 2013, S. 45. Und vgl. Keck, Anna: Die Liebeskonzeption der mittelalterlichen Tristanromane, 1998, S. 195. Auf die bei den Rezipienten Gemeinschaft stiftende Funktion der Lektüre verweist Franziska Küenzlen. Vgl. Küenzlen, Franziska: Erzählen von vollkommener Liebe, 2010, S. 56. Vgl. Allgaier, Karl: Der Einfluss Bernhards von Clairvaux auf Gottfried von Straßburg, 1983, S. 139.

<sup>849</sup> Der Bezug auf die Eucharistie ist umstritten, lässt sich nach Huber aber nicht ausschließen. Vgl. Huber, Christoph: Gottfried von Straßburg: Tristan, 2013, S. 46. Einen Überblick über die verschiedenen Forschungspositionen gibt Huber ebd. S. 48. Nach Haug werde mit dem Bezug (eher auf Johannes 6, 35-31 als auf die Eucharistie) der Dichtung insgesamt eine Erlösungsfunktion zugeschrieben. Vgl. Haug, Walter: Der Tristanroman im Horizont der erotischen Diskurse des Mittelalters und der frühen Neuzeit, 2000, S. 35.

<sup>850</sup> Vgl. zur positiven Wirkung der Erzählung auf die Rezipienten Verse 172-182.

von einem Liebespaar beginnt, indem er auf die Beispielhaftigkeit<sup>851</sup> der *triuwe* verweist, die diese in ihrer Beziehung verwirklicht haben. Das „Fehlen“ der *triuwe* in den diversen Situationen der Gefährdung am Hof Markes wird damit vom Prolog aus gesehen erklärbar. Die Rezipienten sollen eine Geschichte hören oder lesen, deren Protagonisten a priori als treu charakterisiert werden. Unter diesem Deutungsmuster der exemplarischen *triuwe*<sup>852</sup> muss die weitere Handlung verstanden werden. Was Gottfried fortan erzählt, ist insofern Erfüllung bzw. Verifizierung des zuvor Behaupteten.

Ähnlich wie im Prolog berichtet der Erzähler in den Versen 13030-13077 nicht direkt auf eine konkrete Situation bezogen von *triuwe* im Zusammenhang mit Tristan und Isolde. Hierbei scheint es ihm weniger darum zu gehen, *triuwe* grundsätzlich auf das Liebespaar zu applizieren, als vielmehr darum, zu beschreiben, was dieselbe in der Beziehung konkret bewirkt. Für die Ausführungen des Erzählers spielt das Verhältnis zwischen *triuwe* und *minne/liebe* eine entscheidende Rolle. Erst in der Kooperation von *triuwe* und *minne/liebe* können Situationen überwunden werden, in denen *zorn âne haz* (13037) zum Bezugsproblem wird.<sup>853</sup>

*wan alse in zorn vil wê getuot,*  
*sô süenet sî diu triuwe,*  
*so ist aber diu liebe niuwe*  
*und aber der triuwen mê dan ê.*  
*wie aber ir zorn ûf erstê,*  
*wie s'âne rât ze suone komen,*  
*daz habet ir dicke vernomen.*  
*gelieben dunket lîhte,*  
*die dicke und ie gedîhte*  
*ein ander mugen gewesen bî,*  
*daz eteswer dâ lieber sî*  
*und nâher gênde dan si sîn,*  
*und machent umbe ein dunkelîn*  
*ein michel zornmaere,*

---

<sup>851</sup> Vgl. Schnell, Rüdiger: Die ‚höfische‘ Liebe als ‚höfischer‘ Diskurs, 1990, S. 249.

<sup>852</sup> Vgl. Keck, Anna: Die Liebeskonzeption der mittelalterlichen Tristanromane, 1998, S. 192.

<sup>853</sup> Vgl. Dimpel, Friedrich Michael, Die Zofe im Fokus, 2011, S. 269.

ûz einer cleinen swaere  
 eine rîliche suone.  
 und ist ouch daz ze tuone;  
 daz sol man in billîchen.  
 hie von sol liebe rîchen,  
 jungen unde niuwen  
 und viuren an den triuwen.  
 liebe armet unde altet,  
 si kuolet unde kaltet,  
 swâ sî ir viures niene hât.  
 sô der zorn an ir zegât,  
 zehant engruonet si niht.  
 swenne under vriunden geschiht  
 dekeiner slahte zornelîn,  
 so ist triuwe ie dâ diu süenaerîn,  
 vrisch und iteniuwe.  
 diz niuwet die triuwe,  
 diz liutert liebe alse golt. (13046-13077)

In der zitierten Reflexion des Zusammenhanges zwischen *tiuwe* und *minne/liebe* bemerkt der Erzähler, dass die Liebe ohne Streit in einer Beziehung schnell abkühlt und erkaltet. Erst wenn es daher zu Konflikten kommt und einer der beiden Verliebten wähnt, dass eine unbeteiligte Person anziehender auf den Partner wirkt als er selbst, also Eifersucht entsteht, kommt ein Mechanismus in Gang, der Liebe verjüngt und die *triuwe* stärker werden lässt als je zuvor.<sup>854</sup> Mit anderen Worten könnte man sagen, dass sich erst in Situationen sozialer Komplexität Liebe weiterentwickelt und eine Beziehung fortgesetzt etabliert werden kann. Wenn es also zu einem Streit zwischen den beiden Liebenden kommt, steht die *triuwe* in ihrer Funktion einer *süenaerîn* bereit und übernimmt die Aufgabe, die Liebe zu erneuern. Die angewendete *triuwe* verstärkt aber nicht nur die Liebe und lässt die Liebenden aneinander festhalten, sondern sie wirkt sich auch selbstreflexiv auf sich selbst aus (*sô süenet*

---

<sup>854</sup> Vgl. Nickel, Emil: Studien zum Liebesproblem bei Gottfried von Straßburg, 1927, S. 22.

*sî diu triuwe, |so ist aber diu liebe niuwe|und aber der triuwen mê dan ê. 13047ff.).* Aus praktizierter *triuwe* resultiert damit wiederum *triuwe* (*diz niuwet die triuwe 13076*).

Die im theoretischen Teil dieser Arbeit angesprochene Theorie von Georg Simmel kann hier helfen das Zusammenwirken von *triuwe* und *minne/liebe* besser zu fassen. In einem Gedankenexperiment habe ich die Funktion der Treue bei Simmel durch ein Modell zu erklären versucht. In jenem kann aus einer von Moment zu Moment bestehenden Beziehung die Liebe durch die Operation eines induktiven Schlusses zur Treue gelangen (Treue entsteht bzw. das Gefühl, auch fernerhin mit dem Anderen zusammensein zu wollen). Wenn also das Gefühl aufgrund einer intakten Liebesbeziehung den Induktionsschluss initiiert, kommen die beteiligten Personen möglicherweise zu der Gewissheit, dass der Bestand des Systems durch die wechselseitige Treue der Partner gewährleistet wird. Die Treue kann dann bei Bedarf als allgemeine Hintergrundsicherung in einem deduktiven Schluss auf das empirisch wahrnehmbare und gefährdete Verhältnis wirken und dadurch den Fortbestand desselben sichern. Der Bewegung des Kreises folgend, mag sodann die Erkenntnis der Partner stehen, dass die Ursachen ihrer Beziehung (Gefühle usw.) noch oder nicht mehr vorhanden sind. Dabei kann die Reflexion der durch Treue erhaltenen Beziehung schwächer gewordene Gefühle wieder entfachen oder gänzlich abhanden gekommene neu entwickeln. Die beiden Partner erkennen aber nicht nur, dass die Beziehung trotz des Abkühlens oder des Verschwindens der Gefühle erhalten geblieben ist, sondern sie können auch den Grund des Vorgangs als Treue identifizieren.

Ohne die Parallelität zwischen der Theorie Simmels und dem von Gottfried beschriebenen Vorgang überstrapazieren zu wollen, lassen sich doch zahlreiche Schnittstellen feststellen. Wenn das soziale System mit Komplexität in Form von anderen potentiellen Liebhabern oder Liebhaberinnen konfrontiert wird, die Liebe/*minne/liebe* abkühlt und sich in *zorn* verkehrt, übernimmt die *triuwe* die Aufgabe, als *süenaerîn* den Fortbestand des Systems zu gewährleisten. Bei erfolgreichem Vorgang soll sich die Liebe dadurch *jungen unde niuwen* (13065) und die *triuwe* gar noch fester werden (13049) als zuvor.

Das, was hier mit der Hilfe Simmels exakt expliziert werden kann, vermag uns eine Vorstellung davon zu vermitteln, wie es möglich ist, das von Luhmann ausgerufene Ziel der Komplexitätsreduktion durch Vertrauen zu erreichen. Mit anderen Worten könnte man sagen, dass wir mit Simmel und praktisch am Text Gottfrieds angewendet erklären können, wie eine solche Reduktion von Komplexität im Einzelnen tatsächlich ablaufen kann.

Ähnlich wie der Erzähler die *triuwe* im Prolog a priori zur Charaktereigenschaft des Liebespaares Tristan/Isolde macht, erklärt er hier seinen Rezipienten grundsätzlich die Technik, wie es den Verliebten gelingt, Situationen des Streites durch *triuwe* erfolgreich zu bestehen. In der Handlung selbst wird das wechselseitige Verhältnis von *zorn âne haz*, *triuwe* und *minne/liebe* nicht narrativ realisiert.<sup>855</sup> Zwar wird die *triuwe* in einem späteren Teil der Handlung, d. h. in der bereits analysierten Trennungen von Tristan und Isolde, vergleichbar zu der eben dargestellten Technik (Simmel) eingesetzt, aber es sind dabei auch Unterschiede festzustellen. Die Krisen innerhalb der Trennungen gehen weit über einfache Eifersüchteleien hinaus, wobei andere Liebhaber durchaus eine Rolle spielen. Isolde ermahnt Tristan, sich ihn nicht durch den Bezug auf andere Frauen abspenstig machen zu lassen, und Tristan kommt sodann tatsächlich durch eine Frau in Versuchung, die den Platz Isoldes einnehmen könnte. Tristan seinerseits vermutet bei Isolde eine hohe Wahrscheinlichkeit, auch ohne ihn und d. h. durch und mit ihren Ehemann Marke ein glückliches Leben führen zu können. Ein Streit kann aus den Situationen freilich nicht resultieren, da sich die beiden Verliebten weit entfernt voneinander befinden. Trotzdem bewirkt die *triuwe* jeweils eine Rückbesinnung auf den Anderen und sodann eine Intensivierung der Liebe.

### **Mangelnde Kontingenz**

Eine zweite Erklärung für das „Fehlen“ von *triuwe* orientiert sich eher am konkreten Handlungsverlauf und rekurriert auf die oben angesprochene These Luhmanns, nach der Vertrauen (ich spreche von *triuwe*) erst zusammen mit dem Auftreten doppelter Kontingenz funktionalisiert wird. Am Hof in Cornwall, d. h. nach der Einnahme des Minnetrankes<sup>856</sup> und der Hochzeit von Isolde und Marke, wird das soziale System Tristan/Isolde vor große Herausforderungen gestellt. Ständig stehen sie unter der eifersüchtigen Beobachtung des Königs und seiner intriganten Helfer und Spione Marjodo und Melot. Mit Hilfe der dem Liebespaar in *triuwe* zugetanen Brangäne gelingt es Tristan und Isolde dennoch immer wieder, Zeit und Ort für geheime Treffen zu finden, um sodann ihrer Liebe zu frönen. In all

---

<sup>855</sup> So auch Kragl: »Bemerkenswert ist aber eben doch, dass die Digression in der Liebeshandlung keinerlei Anhaltspunkt hat.« Das durch den Erzähler auf Tristan und Isolde angewandte Verhältnis von Streit, Treue und Liebe passe demgegenüber »in nicht wenigen Punkten ganz vorzüglich zur Geschichte um Brangäne und Isolde.« Vgl. zur weiteren Argumentation: Kragl, Florian: Gottfrieds Ironie, 2019, S. 312f.

<sup>856</sup> Zur Bedeutung des Trankes: Vgl. Keck, Anna: Die Liebeskonzeption der mittelalterlichen Tristanromane, 1998, S. 210.

diesen Situationen steht aber niemals das soziale System als solches auf dem Spiel oder, – anders gesagt – werden weder für Isolde noch für Tristan ernsthafte Alternativen zu demselben (System) erwogen. Erfülltes Leben ist immer nur mit dem Anderen zusammen möglich.

Der lang gehegte Argwohn Markes wird ab Vers 14239 durch den in Liebesdingen kundigen Zwergen Melot von Neuem angeregt. Dieser meint unzweifelhaft festgestellt zu haben, dass sich Tristan und Isolde tatsächlich lieben (14272-14277) und vermeldet seine Erkenntnisse König Marke. Melot, Marke und der Truchsess Marjodo wollen nun die Vermutung Melots überprüfen, indem sie Tristan und Isolde unter dem Vorwand, dass üble Gerüchte über sie im Umlauf seien (14280-14297), voneinander isolieren. Tristan solle sich – so der Befehl Markes – fortan nicht mehr bei den Frauengemächern blicken lassen. Die Reaktion auf die Trennung unterscheidet sich zu den oben besprochenen beiden (Petitcrü-Episode, Isolde W-Episode) insofern, als dass an keiner Stelle *triuwe* in Bezug auf Tristan und Isolde hin funktionalisiert wird. Wohl beschreibt der Erzähler die sichtbaren Folgen der Trennung: *bleichen und blîchen | begunde ir varwe unde ir lîp. | der man bleichete durch daz wîp, | daz wîp bleichete durch den man; | durch Îsôte Tristan, | durch Tristanden Îsôt.* (14322-14327) und eine ungebrochene Reziprozität: *es wundert mich cleine, | was ir nôt gemeine | und ir leit ungescheiden. | ez enwas ouch an in beiden | niemê wan ein herze unde ein muot.* (14329-14333), doch scheint er dabei aber keinen Bedarf für *triuwe* zu haben.<sup>857</sup>

Worin genau also liegt der Unterschied zu den bereits beschriebenen Szenen der Trennung zwischen den beiden Liebenden? Und warum redet Gottfried in den für das soziale System gefährlichen Situationen am Hof Markes nicht von *triuwe*, dann später aber deutlich gehäuft, wenn sich Tristan und Isolde jeweils in großer Entfernung voneinander befinden? Wie gezeigt wurde, zeichnen sich die beiden Versuchungen, dem Geliebten untreu zu werden, durch die Möglichkeit aus, eine alternative Lebensform zu wählen (Kontingenz). Sowohl bei Isolde (Petitcrü und Zauberglöckchen) als auch bei Tristan (Isolde W) wird ein Leben vorgestellt, in dem sie sich aus der extrem engen Verflechtung mit dem Anderen zu lösen vermögen und dabei trotzdem glücklich sein könnten. *Triuwe* wird dann als Mechanismus der Reduktion von Entscheidungen eingesetzt, die aus dem reziprok angelegten Liebesverhältnis hinausführen. Am Hof Markes wird aus dem Grund keine

---

<sup>857</sup> Ich greife hier nur auf dieses eine Beispiel zurück. Auch in den anderen Situationen der Gefährdung am Hof Markes wird die *triuwe* nicht gebraucht.

*triuwe* gebraucht, weil dort das soziale System als organisches Ganzes funktioniert und ein gemeinsames Leben oder Sterben alternativlos ist. In der Diktion Luhmanns könnte man von einer nicht vorhandenen doppelten Kontingenz reden.<sup>858</sup>

Die Situationen in der Nähe des eifersüchtigen Ehemannes sind dabei keineswegs ungefährlich oder weniger komplex. Im Gegenteil schwebt über dem Liebespaar permanent die mögliche Rache eines betrogenen Königs und dem System Tristan/Isolde gelingt es nur unter der Verwendung extrem ausgeklügelter Listen (vgl. dazu auch unten Brangänes *triuwe*), immer wieder Gelegenheiten für ungestörte Zweisamkeit zu schaffen. Unabhängig von den Gefahren und aufzuwendenden Anstrengungen funktioniert das System Tristan/Isolde wie selbstverständlich, weil die prinzipielle Bezogenheit auf den Geliebten/die Geliebte nicht in Frage gestellt wird.<sup>859</sup>

*Triuwe* – konnotiert mit den sozialen Implikationen eines Vertrauens (Luhmann) – der beiden Protagonisten braucht es, wenn die Präsenz des Anderen durch Alternativen fraglich wird und so doppelte Kontingenz entsteht. Dann aber übernimmt die *triuwe* – wie gezeigt wurde – die mit Luhmann beschriebene Funktion und reduziert erfolgreich soziale Komplexität. Sowohl Tristan als auch Isolde rechnen in der Fremde mit ungebrochener Reziprozität in Bezug auf das soziale System, d. h. mit der permanenten Bezogenheit des Anderen auf sich selbst, und bleiben einander im Vertrauen auf diese *triuwe* treu.

### **Brangäne als *triuwe*-Ersatz**

Eine dritte Erklärung führt etwas vom sozialen System Tristan/Isolde weg. In der Zeit am Hof Markes ist dasselbe diversen Gefahren und Hindernissen ausgesetzt. Nur mithilfe der *triuwe* Brangänes können problematische Situationen überwunden und der Bestand des Systems Tristan/Isolde gewährleistet werden. Brangäne wird so tendenziell zur

---

<sup>858</sup> Doppelte Kontingenz ist auch deswegen nicht vorhanden, weil es in der Beziehung zwischen Tristan und Isolde zu keiner Entwicklung kommt. Ich appliziere damit auf meine These der mangelnden Kontingenz die These Haugs von einer fehlenden Entwicklung. »Und so entwickelt sich denn auch die Liebe nicht. Sie wächst nicht in einem kontinuierlichen Prozess mit Aufschwüngen, Wandlungen und Rückfällen; sie ist vielmehr mit dem Liebestrank unvermittelt da, und sie erfüllt sich immer wieder neu und absolut in jeder Vereinigung.« Vgl. Haug, Walter: Gottfrieds von Straßburg „Tristan“, 1985, S. 50 f. Zur Unabänderlichkeit der Liebe zwischen Tristan und Isolde vgl. auch Busch, Helmut: Das Leiden an der Liebe, 1999, S. 209.

<sup>859</sup> Ich verstehe jene Bezogenheit wie Walter Haug als ein Verhältnis zweier tatsächlich körperlich anwesender Menschen. Tristan und Isolde haben sich nur, »wenn sie sich in den Armen liegen«. Vgl. Haug, Walter: Gottfrieds von Straßburg „Tristan“, 1985, S. 51.

personifizierten *triuwe* des Liebespaares und ersetzt eine unmittelbar in demselben vorzufindende *triuwe*-Form.<sup>860</sup>

Tristan und Isolde stehen, nachdem sie auf dem Schiff miteinander geschlafen haben, vor dem Problem der Hochzeitsnacht, die Isolde mit Marke verbringen muss. Wenn entdeckt werden sollte, dass Isolde keine Jungfrau mehr ist, würden daraus sehr wahrscheinlich schwerwiegende Folgen resultieren. Aus diesem Grund begibt sich Brangäne heimlich in das Gemach Markes und wird dort anstelle Isoldes defloriert. Die Königin aber befürchtet, dass ihre Mitwisserin Brangäne irgendwann indiskret<sup>861</sup> werden könnte und beauftragt zwei Knappen sie unter einem Vorwand in den Wald zu führen, um sie dort zu ermorden. Den Männern gelingt es allerdings nicht, die Unschuldige zu töten, *dô sî an ir niht vunden | noch niht ervinden kunden, | daz morde gebaere | und tôthaere waere [...]* (12861-12864). Ihrer Herrin berichten sie sodann den angeblich erfolgreichen Mord, woraufhin diese ihre Absicht bereut und nun ihrerseits die beiden Knappen mit dem Tod bedroht, sollte es ihnen nicht gelingen, ihr Brangäne gesund wiederzubringen. Das gelingt den Knappen. Nun habe Isolde – so der Erzähler – ein für alle Mal die *triuwe* Brangänes festgestellt.<sup>862</sup>

*Nu daz diu küniginne Îsôt  
Brangaenen in der endenôt  
getriuwe unde staete  
und an ir muote haete  
durnehte in alle wîs bekant  
und in dem tegele gebrant  
unde geliutert also ein golt,  
sît des was Brangaene unde Îsôt  
von herzen und von sinne*

---

<sup>860</sup> Grundsätzlich zur Position Brangänes als Mitwisserin und Lehrmeisterin Isoldes in Sachen List und Gegenlist vgl. Dimpel, Friedrich Michael, *Die Zofe im Fokus*, 2011, S. 271.

<sup>861</sup> Zum Misstrauen Isoldes gegenüber Brangäne vgl. Schröder, Werner: *Text und Interpretation II*, 1989, S. 151 und vgl. Kragl, Florian: *Gottfrieds Ironie*, 2019, S. 303. Isolde fürchtet – darauf weist Kragl hin – nicht nur die Indiskretion Brangänes, sondern auch, dass diese sich in Marke verlieben könnte (12707ff.).

<sup>862</sup> Sicherlich ist die Feststellung der *triuwe* Brangänes ein Grund dafür, dass Gottfried diese Episode in seine Handlung übernommen hat. Für die Motivierung derselben scheint allerdings die bei Thomas aufgefundene mögliche Fortsetzung des *Tristan* stärkere Argumente zu liefern. Hier ist der Mordanschlag kein blindes Motiv, sondern wird in einer späteren Auseinandersetzung zwischen Brengvein und Ysolt erneut aufgegriffen und sinnvoll fortgesetzt. Näheres dazu vgl. Schröder, Werner: *Text und Interpretation II*, 1989, S. 162.

*sô getriuwe und sô geminne,  
daz nie niht under in beiden  
ir dinges wart gescheiden. (12939-12950*

Obwohl in Todesgefahr eröffnet Brangäne den beiden Knappen nicht direkt das Geheimnis der Hochzeitsnacht und präsentiert sich damit als »höfisch perfekte SchauSpielerin«. <sup>863</sup> In der Forschung ist man sich uneins, ob jene die „Hemden-Erzählung“ (12796-12852) der Zofe durchschauen können oder nicht. <sup>864</sup> Isolde allerdings kann die Erzählung mit der für das Verständnis notwendigen Kontextualisierung unzweifelhaft deuten und wird dadurch Zeugin einer unveränderlichen *triuwe* und *staete* Brangänes. <sup>865</sup> Obwohl es ursprünglich nicht die Absicht Isoldes ist, die *triuwe* ihrer Zofe zu überprüfen, hat sich dieselbe wie Gold in der Esse bestätigt. <sup>866</sup>

Isolde ist in ihrer Situation nach der Hochzeitsnacht mit erheblicher sozialer Komplexität konfrontiert. Sie ist insofern nicht sicher vor zukünftigen Entwicklungen, als dass für sie ein Verrat Brangänes nicht mit letzter Sicherheit ausgeschlossen werden kann. <sup>867</sup> Nun entscheidet sich die Königin aber nicht dafür, permanent Vertrauen als Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität einzusetzen und Brangäne zuzugestehen, ein dem fremden Zugriff entzogenes System der Sinnbestimmung (Blackbox) zu sein, sondern sie plant, die vorhandene Unsicherheit für immer zu beseitigen, indem sie einmalig und gewaltsam auf das psychische System Brangäne zugreift und es eliminiert. <sup>868</sup> Die Erzählung

---

<sup>863</sup> Wie Lieb gezeigt hat, ist Brangäne eine höfisch perfekte SchauSpielerin, vermag es durch ihre Fähigkeiten das von Isolde vorbereitete Skript (für die Knappen) in ihrem Sinne abzuwandeln und kann so ihre Rolle als Opfer umgehen. Vgl. Lieb, Ludger: *MinneWelt und SchauSpielWelt*, 2013, S. 193.

<sup>864</sup> Dimpel vermutet, dass die Knappen die Anspielung Brangänes deuten können. Vgl. Dimpel, Friedrich Michael, *Die Zofe im Fokus*, 2011, S. 276. »Freilich dürfen die Knappen ein eventuelles Verstehen nicht verbalisieren, damit Isolde die Chance bleibt, als textinterne Rezipientin die Parabel als Treuebeweis und nicht als Verrat zu interpretieren.«

<sup>865</sup> Vgl. Schröder, Werner: *Text und Interpretation II*, 1989, S. 153.

<sup>866</sup> Ein ganz ähnliches Bild verwendet Hartmann im *Erec*, um den erfolgreichen Abschluss der *triuwe*-Proben Enites durch Erec zu beschreiben. Während man in der *Erec*-Forschung darüber spekuliert, ob Erec einen Grund für seine Probe hat oder nicht, stehe in Bezug auf Isolde das Fehlen eines solchen Grundes fest. Vgl. Dimpel, Friedrich Michael, *Die Zofe im Fokus*, 2011, S. 268. Die motivationslogischen Schwierigkeiten der Brangäne-Episode sind nach Kragl stoffgeschichtlich bedingt. Vgl. Kragl, Florian: *Gottfrieds Ironie*, 2019, S. 285.

<sup>867</sup> Isolde misstraut, obwohl ihr Brangäne keinerlei Anlass dazu gibt. Schröder, Werner: *Text und Interpretation II*, 1989, S. 154. Ob man so weit wie Schröder gehen sollte, der Isoldes Misstrauen als Reflex ihres eigenen schlechten Gewissens beschreibt, bleibt dahingestellt. Vielleicht ist die Antwort einfacher und Isolde misstraut Brangäne schlicht deswegen, weil sie eine Mitwisserin ist.

<sup>868</sup> Nach Lieb erkenne dann aber Isolde auch, »dass die Lösung für ihre Doppelrolle nicht in der gewalttätigen Eliminierung potentiell untreuer Mitwisser, sondern in der geschickten (vor allem rhetorischen) Verhüllung

konzipiert die Situation aber gegen die ursprüngliche Intention Isoldes als Probe<sup>869</sup>, wodurch sich die *triuwe* Brangänes gegen jede Wahrscheinlichkeit durchsetzt und Isolde mehr oder weniger dazu gezwungen wird, von nun an auf jene *triuwe* zu vertrauen. Das bestätigt auch der Erzähler, wenn er sagt, dass sich die beiden Frauen seit dieser Situation in Herz und Gefühl solchermaßen treu und zugetan gewesen seien, dass zwischen den beiden niemals ein Unterschied bestand.<sup>870</sup> Was der Erzähler damit deutlich macht, ist, dass Isolde von nun an der im gleichen Maße wie zuvor bestehenden Komplexität mit Vertrauen in die treue Haltung Brangänes entgegenseht, d. h. Komplexität durch Vertrauen reduziert. Brangäne entwickelt sich unter den neuen Voraussetzungen aber nicht nur zur schweigenden Mitwisserin, sondern zu einer aktiven Lehrmeisterin Isoldes im Spiel von List und Gegenlist.<sup>871</sup>

Auch im Verhältnis zwischen Tristan und Brangäne spielt die *triuwe* eine wichtige Rolle. In ständigem Argwohn gefangen, greift Marke zu einer List, um die Liebenden zu überführen. Er begibt sich, nachdem er über eine Trennung Tristans und Isoldes verfügt hat, mit seinem Gefolge auf eine zwanzigtägige Jagd. Während seiner Abwesenheit sollen sein Neffe und seine Frau die Möglichkeit bekommen, scheinbar unbeobachtet ihrer Liebe zu frönen. Marke aber lässt Melot, den Zwerg, als Spitzel am Hof zurück, was es den beiden Liebenden erschwert, sich unbemerkt zu treffen. Brangäne findet dennoch einen Weg, wie sich Tristan und Isolde heimlich verabreden können (List mit den Spänen 14417-14451). Tristan ist der Zofe seiner Geliebten dankbar und sagt zu ihr:

›*Genâde schoene!*‹ sprach Tristan

›*ine hân dâ keinen zwîvel an,*

---

der heimlichen Wahrheit zu finden ist.« Vgl. Lieb, Ludger: Ein neuer doppelter Kursus und seine Kontrafaktur, 2009, S. 203.

<sup>869</sup> Der Mordauftrag ist aus der Perspektive Isoldes als Mord intendiert und nicht als *triuwe*-Probe Brangänes. Vgl. Dimpel, Friedrich Michael, Die Zofe im Fokus, 2011, S. 263. Die Erklärung, dass Isolde Brangänes *triuwe* zu ihr testen wollte, sei unvereinbar mit den ursprünglichen Motiven der Königin und wirke daher nachgeschoben. Vgl. Eming, Jutta: Ritualisierte Konfliktbewältigung bei Eilhart und Gottfried, 2006, S. 21. Zu den Forschungsansätzen, die von einer bewusst inszenierten Treueprobe ausgehen. Vgl. ebd. S. 22f.

<sup>870</sup> Trotzdem könne Brangäne – nach Schröder – nicht zur Gesellschaft der *edelen herzen* gezählt werden, weil man sonst annehmen müsse, dass Treulosigkeit und heimtückischer Mord zu den Umgangsformen *edeler herzen* gehören. Schröder, Werner: Text und Interpretation II, 1989, S. 156.

<sup>871</sup> Vgl. Dimpel, Friedrich Michael, Die Zofe im Fokus, 2011, S. 271f. »Zudem ist eine strukturelle Korrespondenz zu konstatieren: Brangäne hat zunächst Isoldes Zweifel an ihrer Treue ausgeräumt - zumindest aus Figurenperspektive von Isolde. In ‚List und Gegenlist‘ kann Isolde mit der Hilfe von Brangänes Formulierungskunst Markes Zweifel an Isoldes Treue ausräumen.« Vgl. zu Brangäne als Lehrmeisterin Isoldes auch ebd. S. 276.

*an iu sî triuwe und êre.*

*der zweier wart nie mêre*

*in einem herzen begraben.« (14465-14469)*

[...]

*weinende sprach er aber z'ir:*

*›getriuwe, saeligez wîp! (14480f.)*

[...]

*›schoene‹ sprach er ›nû tuot wol*

*und alse der getriuwe sol,*

*und lâzet iu bevolhen sîn*

*mich und die seneden sorgaerîn,*

*die saeligen Îsôte. (14487-14491)*

In der Situation höchster Gefährdung des sozialen Systems Tristan/Isolde kann sich dasselbe auf die *triuwe* Brangänes verlassen. Die Zofe Isoldes ermöglicht so – nachdem die beiden keine Möglichkeit mehr haben, *daz sî sich möhten gesehen (14388)* – als Zwischeninstanz, die Fäden der unterbrochenen Kommunikation wieder aufzunehmen. Es ist Brangäne, die zu Tristan kommt und die das Medium der Schrift vorschlägt, um jeweils ein geheimes Treffen, [...] *dâ bî dem brunnen [...] | dâ der öleboum schate gît (14447f.)* zu arrangieren. Das soziale System befindet sich damit zuvor in einem Zustand der Erstarrung. Tristan und Isolde bleibt zunächst nur übrig, in Traurigkeit zu verharren: *er unde Îsôt, si beide | beliben an ir triure (14382f.)*. Offensichtlich sind die beiden von sich aus nicht in der Lage, mit einer Form der *triuwe* zu operieren, die die vorhandene soziale Komplexität erfolgreich zu reduzieren vermag. Die *triuwe* Brangänes aber füllt dieses Vakuum und übernimmt stellvertretend jene Funktion.

Wenn in Bezug auf das Paar Tristan und Isolde von *triuwe* die Rede ist, so handelt es sich häufig nicht um diejenige der Verliebten, sondern um die Brangänes. Diese *triuwe* vernetzt als Bindeglied die beiden psychischen Systeme und gewährleistet, indem sie den Betrug Markes in der Hochzeitsnacht verschweigt und Tristan und Isolde einen Weg zeigt, auf dem sie trotz der Gefahren kommunizieren können, eine Fortführung der Liebesbeziehung.

Eine solche Zwischeninstanz wird im *Erec* Hartmanns von Aue nicht eingeführt. Enite muss für sich Wege finden, um Aktionen zu initiieren, die den Bestand des sozialen

Systems gewährleisten. Ansprechpartner für Enite und von daher mögliche Instanz, die zwischen Erec und Enite steht, ist am ehesten noch Gott, dessen Hilfe Enite wortreich einklagt. Gott allerdings greift nicht explizit in das Geschehen ein. Im *Nibelungenlied* dagegen ist die Position des Mitwissenden prominent durch Hagen und Gunther besetzt. Kriemhilt vertraut der *triuwe* ihres Verwandten und Gefolgsmannes Hagen und verliert ihren Mann Sivrit. Aber auch Sivrit vertraut auf die *triuwe* der Familie seiner Frau (d. h. indirekt auch auf die *triuwe* Hagens), lässt sich nicht von seiner Frau warnen und wird so schließlich getötet.

Zusammengefasst benötigt das soziale System im *Erec* keine Zwischeninstanz, weil Enite ein Vertrauen in ihre eigene *triuwe* ausbildet. Im *Nibelungenlied* entwickeln Sivrit und Kriemhilt keine *triuwe* zueinander und greifen auf diejenige Hagens zurück, die sich aber aufgrund einer eigenen Hierarchisierung der *triuwe*-Bindungen<sup>872</sup> durch Hagen zerstörerisch auswirkt. Im *Tristan* ist Brangäne demgegenüber eine funktionierende Besetzung jener Position, weil sie Tristan und Isolde in jeweils ungeteilter *triuwe* verbunden ist und dadurch ein Vertrauen der beiden Liebenden in ihre (Brangänes) *triuwe* nicht enttäuscht wird.<sup>873</sup>

---

<sup>872</sup> Hagen präferiert die *triuwe*-Bindung zu Brünhilt gegenüber derjenigen zu Kriemhilt und Sivrit.

<sup>873</sup> Völlig zu Recht hat – wie bereits erwähnt – Kragl darauf hingewiesen, dass die motivationslogischen Schwierigkeiten der Brangäne-Episode offensichtlich stoffgeschichtlich bedingt sind. Vgl. Kragl, Florian: Gottfrieds Ironie, 2019, S. 285. Die Motivationssuche werde an die Rezipienten delegiert. Vgl. ebd. S. 309. Kragl spricht sich nicht dagegen aus, die Episode als Bestätigung der *triuwe* Brangänes zu lesen, in der die Zofe als ideale Verbündete Isoldes respektive des Liebespaares präsentiert wird. »So recht passt dies aber alles nicht zusammen [...].« (ebd. S.309), resümiert Kragl über jene Ansätze, die versuchen, auf motivationslogischem Wege eine Lösung zu finden. Von jenen Erklärungsversuchen absehend, argumentiert Kragl sodann für eine von ihm festgestellte »tektonische Neuprogrammierung« des Romans ab den Versen 12507-12510. Von hier an basiere alles auf einem Motivationsmuster, nämlich demjenigen von List und Gegenlist. Vgl. ebd. S. 315. Isoldes Mordversuch an ihrer Zofe sei das erste Opfer eines Prinzips, das im Wesentlichen nur noch schematisch organisierte Abläufe wiederhole. »Was passiert, passiert nun überwiegend schematisch.« Vgl. ebd. S. 316. Sowohl der Erzähler – gelenkt durch die Stoffvorgabe – als auch die Figuren innerhalb der Handlung hätten daher nur noch partiell Zugriff auf die Handlungstektonik der Erzählung. Gerade mit Blick auf den weiteren Verlauf der Handlung erscheint mir der Ansatz von Kragl sinnvoll. Durch die weitestgehende Schematisierung der Handlung ließe sich des Weiteren auch das festgestellte Ausbleiben von *triuwe* als Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität explizieren. Das Schema übernimmt dann, so meine Implikation – ähnlich wie im *Nibelungenlied* – die Funktion der *triuwe*.

Trotz der Feststellung Kragls kann man meiner Meinung nach an der Brangäne-Episode in ihrer Konzipierung als *triuwe*-Probe, die sich darüber hinaus sogar in den wohl kaum zu leugnenden Schematismus der Handlung einfügt, festhalten. Gottfried schickt sich an – durch die Stoffgeschichte dazu gezwungen oder nicht – ein Schema zu etablieren (List und Gegenlist), das die Handlung seiner Erzählung über weite Strecken prägen wird. Innerhalb dieses Schemas nun gibt es ähnlich wie im Aktantenmodell diverse zu besetzende Positionen. Eine davon ist diejenige der getreuen Mitwiserin, Helferin, ja sogar Listenlehrerin Isoldes (auch Tristans). Gottfried – so lautet nun meine These – besetzt, wenn auch schon im Schema von List und Gegenlist situiert, jene Position in der Mord-Episode mit Brangäne bzw. er legitimiert seine Wahl. Dazu ist es von entscheidender Bedeutung, die Zofe als *getriuwe* und klug auszuweisen und dieselbe damit als den zukünftigen Aufgaben

#### VI.4.1.d Das Soziale als Referenzpunkt der Partnerschaft

In den vorangegangenen Analysen zum *Nibelungenlied*, zur *Nibelungenklage* und zum *Erec* wurde deutlich, dass das Verhältnis zwischen dem einzelnen System und dem Sozialen, d. h. der Gesellschaft (Personenverband oder Hof), für die Definition der möglicherweise auftretenden *triuwe*-Form von zentraler Bedeutung ist. Von diesem Verhältnis aus wird explizierbar, warum *triuwe* zwischen Sivrit und Kriemhilt keine Rolle spielt bzw. warum sie sich in der entscheidenden Situation auf den Personenverband verlassen und nicht auf den Partner. Beide sind immer schon ins Soziale eingeordnet und entwickeln als System kein oder nur ein sehr geringes Eigenleben. Im *Erec* stellt die Isolation vom Hof sowohl im *verligen* bei Erec und Enite als auch im Baumgarten bei Mabonagrins und seiner Partnerin einen defizitären Zustand dar, in dem *triuwe* nicht gebraucht wird, weil keine Verbindung zum Sozialen mehr besteht und damit eine möglicherweise entstehende Komplexität nicht reduziert werden muss.

#### *la fossiure a la gent amant* – totale Isolation und Präsenz von *triuwe*

Auch der *Tristan* Gottfrieds spielt mit dem Verhältnis zwischen dem System Tristan/Isolde und dem Hof. Den Konnex zu demselben bildet die Ehe zwischen Isolde und Marke. Obwohl durch die Verheiratung Isoldes kaum vorstellbar, wird dem Liebespaar, ähnlich wie im *Erec*, ein Ort geboten, an dem sie ein ihrer reziproken Minne adäquates Leben führen können. Der Gegensatz zu Erec und Enite liegt freilich darin, dass diese tatsächlich verheiratet sind. Tristan und Isolde können sich, davon abgesehen, nach ihrer Verbannung durch Marke in eine in der Wildnis gelegene Minnegrotte zurückziehen. Erec und Enite frönen ihrer Liebe lange Zeit ungestört in Karnant und die Partnerin Mabonagrins hat ihren Mann exklusiv im Baumgarten. Für Sivrit und Kriemhilt gibt es diese Orte der ungestörten Zweisamkeit nicht.

Wenn davon ausgegangen wird, dass *triuwe* im *Tristan* über das Verhältnis zwischen Sozialem und System definiert wird, liegt die Vermutung nahe, dass dieselbe im isolierten Leben der beiden Verliebten (Minnegrotte) keine Rolle spielen dürfte. Wie gezeigt werden soll, ist aber gerade das Gegenteil der Fall, denn der Erzähler, der ohnehin schon selten vom

---

gewachsen zu präsentieren. In Bezug auf die Etablierung des Schemas (List und Gegenlist) ist der fragliche Handlungsteil von Seiten der Erzählerintention also durchaus motiviert.

Begriff *triuwe* in Bezug auf das soziale System Tristan/Isolde Gebrauch macht, verwendet ihn gerade hier.

Nachdem Tristan von seinem Freund, dem Herzog Gilan aus Swales, an den Hof Markes in Cornwall zurückkehren darf, wird die Liebe zwischen dem Paar sogleich wieder ausgelebt. Auch Marke fällt in die alten Verhaltensmuster zurück und beargwöhnt seinen Neffen Tristan und seine Ehefrau Isolde (vgl. ab 16459), bis er die Situation nicht mehr ertragen kann und die Verliebten mit folgenden Worten vom Hof verbannt.

*nemet ein ander an die hant  
und rûmet mir hof unde lant.*

[...]

*diu gemeinde under uns drîn  
diu enmac niht langer gesîn.*

[...]

*disiu gemeinde ist boese  
ich wil ir gerne haben rât.  
der künec der wizzentlîche hât  
an minnen cumpanîe,  
deist michel dorperîe.  
vart ir beidiu gote ergeben,  
leitet liebe unde leben,  
als iu ze muote gestê.  
dirre cumpanîe wirt niemê! (16607-16624)*

Marke spricht das Verbannungsurteil nicht im Geheimen, also nur vor Tristan und Isolde aus, sondern der gesamte Hofstaat ist anwesend (16543-16546) und kann die Worte des Königs mitanhören. Obwohl er das Recht hätte, an den Verliebten eine tödliche Rache zu nehmen, gesteht er sich und den beiden ein: *dâ sît ir mir ze liep zuo* (16600). Da diese Liebe – und damit rekuriert er bereits auf die aus drei Menschen bestehende *gemeinde* bzw. *cumpanîe* – nicht in gleicher Weise erwidert wird und die Liebe zwischen Tristan und Isolde diejenige zu Marke bei Weitem an Intensität übertrifft (*daz ir ein ander alle zît | wider allem mînem willen sît | lieber dan ich iu beiden sî* 16601ff.), soll die Gemeinschaft unter den Dreien nicht mehr länger bestehen und ist darüber hinaus sogar eine moralisch zu verurteilende

(*disiu gemeinde ist boese*). Ein Teilhaber an der *minne* ist nicht akzeptabel und schädigend für den Ruf des rechtmäßigen Ehemannes. Deswegen sei diese Genossenschaft nunmehr zu Ende.

Wenige Verse später verwendet der Erzähler den Begriff *cumpanîe* erneut, bezieht ihn aber nunmehr auf das exklusive Minneverhältnis, das zwischen Tristan und Isolde besteht, und etabliert somit einen bemerkenswerten Kontrast.<sup>874</sup> Das Liebespaar verabschiedet sich und verlässt den Hof unter mäßiger Trauer.

*diu getriuwe cumpanîe*  
*bîhanden sî sich viengen,*  
*ûf den hof si giengen.* (16632ff.)

Nicht nur stellt der Erzähler der von Marke angesprochenen Gemeinschaft (*gemeinde*, *cumpanîe*) einfach nur eine andere gegenüber, sondern er markiert sie zugleich auch mit dem Adjektiv *getriuwe*. Bevor ich versuchen möchte, eine Erklärung für die Verwendung der Vokabel zu finden, sollen alle weiteren Belegstellen gesammelt werden.

Tristan und Isolde ziehen sich in eine Einöde weit entfernt von jeder Zivilisation zurück und leben fortan im Schutze einer idyllischen Minnegrotte, die Tristan auf einem seiner vergangenen Jagdausflüge aufgefunden hat. Dort angekommen, ereignet sich Tag für Tag ein Speisewunder<sup>875</sup>, sodass beide der Sorge um Essen und Trinken vollkommen enthoben sind. Ein gegenseitiges Ansehen ersetzt die herkömmliche Nahrung (*si sâhen beide ein ander an, | dâ generten sî sich van.* 16819f.)<sup>876</sup> und sie essen dort nichts anderes *wan muot*

---

<sup>874</sup> Prinzipiell sind sowohl Tristan als auch Isolde dem Onkel bzw. Ehemann zur *triuwe* verpflichtet. Beim anfänglichen Entstehen der Liebe denkt Tristan noch *zehant | der triuwen unde der êren* (11746f.) gegenüber König Marke, erinnert sich also an seine *triuwe*. Ab der Einnahme des Liebestrankes und der sich anschließenden Beziehung zwischen Tristan und Isolde wird der Begriff der *triuwe* aber neu codiert. Das wird insbesondere auch in den miteinander kontrastierten Gemeinschaften (*cumpanîe*, *gemeinde*) deutlich, denn die *triuwe* zwischen Tristan und Isolde wird hier deutlich gegenüber einer *triuwe* priorisiert, die zwischen Marke und Isolde und Marke und Tristan nach Maßgabe des Hofes bestehen sollte. So auch Helmut de Boor: »Wird ihm [Tristan] auch jetzt noch *triuwe* zugesprochen, so müsste damit jetzt etwas ganz anderes gemeint sein, eine Unbedingtheit von Forderungen und deren Erfüllung im Dienste höherer Werte als Verwandtschaft und Lehnsbindung, Werte, die den Bruch mit jenen Bindungen der niederen Ebene verlangen und rechtfertigen.« Vgl. De Boor, Helmut: Die Grundauffassung von Gottfrieds Tristan, 1940, S. 303.

<sup>875</sup> Vgl. Langer, Otto: Der ‚Künstlerroman‘ Gottfrieds, 1974, S. 28f.

<sup>876</sup> Vgl. Allgaier, Karl: Der Einfluss Bernhards von Clairvaux auf Gottfried von Straßburg, 1983, S. 98f. Die wundersame Speisung werde hier im Unterschied zu den Nahrungswundern der Heiligenlegenden als Unwirksamkeit des Hungers präsentiert. Vgl. dazu auch: Zettl, Evamaria: *In dirre wilden cluse*, Gottfrieds von Straßburg Minnegrotten-Episode, 2007, S. 250f.

*unde minne*. (16824). Zudem tragen die Verliebten Proviant bei sich, der sich permanent erneuert (*und ie vrisch unde niuwe* 16833) und den der Erzähler sodann näher als *diu reine triuwe*<sup>877</sup> (16834) bezeichnet.<sup>878</sup> In Vers 17133 wird das Paar Tristan und Isolde als *getriuwe massenîe* näher bestimmt, um direkt darauf die verschiedenen Beschäftigungen des Paares zu beschreiben. Wenn sich nach einem Lustwandel durch die Natur die Mittagshitze über das paradiesische Fleckchen legt, nehmen die beiden im Schatten einer Linde Platz. Wer dort eng umschlungen zusammensitzt, wird dem Rezipienten wie folgt erzählt: *dâ sâzen sî z' ein ander an | die getriuwen senedaere | und triben ir senemaere* (17186ff.).

Insgesamt lässt sich den aufgefundenen Belegstellen entsprechend eine Häufung der Verwendung des Wortfeldes *triuwe* identifizieren. Gerade dann spricht der Erzähler von *triuwe* oder von *getriuwe*, wenn sich das soziale System in vollkommener Isolation vom Sozialen befindet. *Triuwe* bzw. *getriuwe* muss hier also etwas anderes bedeuten als ein Funktionsmechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, weil dieselbe – durch den Ausschluss des Sozialen – gar nicht vorhanden ist. Warum spricht der Erzähler nun in einer für das soziale System völlig gefahrlosen Situation von *reiner triuwe*, von *getriuwer massenîe* bzw. *cumpanîe* und von *getriuwen senedaere*, wenn er doch zuvor ohne jene Vokabeln auskommt? Was meint Gottfried hier konkret mit dem Adjektiv *getriuwe* und dem Substantiv *triuwe*?

Wie schon angedeutet, scheint der Erzähler die von Marke angesprochene Gemeinschaft zwischen ihm, Isolde und Tristan (16611, 16616, 16624) mit der exklusiven Beziehung zwischen Tristan und Isolde (16632) zu kontrastieren. In der Wahrnehmung Markes hat das soziale System Marke/Isolde/Tristan keine Daseinsberechtigung mehr und muss aus diesem Grund beendet werden. Mit dem Ausscheiden Markes geschieht eine Wandlung, denn nunmehr ist die *cumpanîe getriuwe*. Wodurch zeichnet sich diese Beziehung zwischen den Verliebten aus? Während der kurzen Phase ungestörter Zweisamkeit im Schutze der Minnegrotte erleben Tristan und Isolde nicht nur ein Speise, sondern auch ein Gesellschaftswunder.<sup>879</sup> Das von Marke abgetrennte, d. h. Von dessen Hof isolierte System Tristan/Isolde vermisst zu keinem Zeitpunkt das Beisammensein mit anderen Menschen.

---

<sup>877</sup> Vgl. Keck, Anna: Die Liebeskonzeption der mittelalterlichen Tristanromane, 1998, S. 199.

<sup>878</sup> Vgl. Huber, Christoph: Gottfried von Straßburg: Tristan, 2013, S. 115. Huber sieht hier weniger eine mystische *unio* verwirklicht als vielmehr ein Liebesparadies mit seinem Wunschglück.

<sup>879</sup> Vgl. Langer, Otto: Der ‚Künstlerroman‘ Gottfrieds, 1974, S. 29f.

ouch muote sî daz cleine,  
 daz s'in der wüste als eine  
 und âne liute solten sîn.  
 nu wes bedorften s'ouch dar in  
 oder waz solt ieman zuo z'in dar?  
 si haeten eine gerade schar:  
 dane was niuwan ein und ein.  
 haeten s'ieman zuo z'in zwein  
 an die geraden schar gelesen,  
 sô waere ir ungerade gewesen  
 und waeren mit dem ungeraden  
 sêre überlestet und überladen. (16851-16862)

Alles, was sie an Gesellschaft benötigen, haben die beiden in der Anwesenheit ihres Geliebten (16908f.).<sup>880</sup> Die Gemeinschaft genügt sich selbst und es gibt keinen Bedarf an Einflüsse von außen: *si haeten daz si solten | und wâren dâ si wolten.* (16911f.). Allerdings muss auch betont werden, dass hier nicht einer grundsätzlichen Ausblendung des Hofes als soziales System das Wort geredet werden kann. Der Hof ist also nicht wie bei Mabonagrîn und seiner Geliebten als Referenzpunkt der Zweierbeziehung gar nicht mehr vorhanden, sondern er tritt im Gesellschaftswunder gewissermaßen zum intimen Verhältnis Erec/Enite hinzu. Insofern muss die oben ausgeführte Selbstgenügsamkeit der beiden Verliebten eingeschränkt und präzisiert werden. Jener ideale Zustand wird hergestellt, indem der Hof – freilich in anderer Gestalt – dem intimen Verhältnis appliziert wird.<sup>881</sup>

Der wiederholte Hinweis darauf, dass der Rezipient mit der Abschottung des Liebespaares und durch den Ausschluss Markes fortan mit einer *getriuwen cumpanîe*

---

<sup>880</sup> Lieb bezeichnet diese Form der Liebe als charismatisch inspirierte Minne. Ausgangspunkt jener Minne sei das Charisma Tristans, welches sich mit dem Kennenlernen Isoldes bereits in Irland zu einer charismatischen Zweierbeziehung transformiere. Dies geschehe ursprünglich unter dem Einfluss Tristans, denn er erzieht Isolde in gewisser Weise zu einem ebenbürtigen Gegenüber. Vgl. Lieb, Ludger: *Erzähltes Charisma – Charisma des Erzählers*, 2009, S. 566. Interessant ist diese Überlegung Liebs vor allem, weil man mit ihr die sich entwickelnde Systematizität des sozialen Systems Tristan/Isolde fassen und erklären kann. Bis zum gemeinsamen Einnehmen des Minnetranks erweist sich Tristan – im Sinne des Charisma-Konzepts von Max Weber – als charismatischer Führer. Nach der gegenseitigen und irreversiblen Fixierung aber implodiere das Charisma und fortan »entfaltet sich die besondere Qualität der charismatisch inspirierten Minne nur in der Präsenz der Liebenden.« Vgl. ebd. S. 566. Hier führen und folgen fortan beide.

<sup>881</sup> Neuer Hofstaat der beiden Verliebten sind Bäume, Bach, Quelle, Blumen und die Tiere des Waldes. Vgl. dazu auch die Verse 16879-16895.

konfrontiert sei, lässt die Vermutung zu, dass *triuwe* bzw. *getriuwe* den Zustand bezeichnen soll, in dem Tristan und Isolde endlich die Möglichkeit haben, ein ihrer Beziehung adäquates Leben zu führen.<sup>882</sup> Nunmehr müssen sie nicht mehr die Störungen durch Marke, Melot und Marjodo fürchten und sind nicht mehr auf Heimlichkeiten und Listen angewiesen, um sich nah sein zu können. Die Begriffe *triuwe* und *getriuwe* stehen hier demnach nicht für einen Mechanismus, mit dessen Hilfe der Bestand eines sozialen Systems gesichert werden kann, sondern sie sind Signum eines Lebens, in dem die Wunschvorstellungen des Liebespaares temporär mit den tatsächlichen Gegebenheiten harmonisiert werden können.<sup>883</sup> Tristan und Isolde sind in der Lage, sich vollkommen treu zu sein, weil sie ausschließlich im Bezug aufeinander leben dürfen.

### **Resümee (Das Soziale: *Nibelungenlied*, *Erec*, *Tristan*)**

Im *Tristan* wird der Zustand der sozialen Isolation des Liebespaares ebenso wie im *Erec* überwunden.<sup>884</sup> Die Grundvoraussetzungen sind dabei allerdings sehr unterschiedlich. *Erec* und *Enite* sind ein verheiratetes Paar und leben im *verligen* in Karnant ihr auf Reziprozität hin ausgelegtes Leben intensiv aus. Defizitär ist dieser Zustand nicht nur, weil *Erec* seinen Pflichten als Ritter und König nicht nachkommen kann, sondern weil die im Herzenstausch versprochene *triuwe* nicht gebraucht wird. Mit dem Durchbrechen des statischen Zustands (*verligen*), kann sich das System unter einseitiger Verwendung von *triuwe* (*Enite*) als ideales Herrscherpaar etablieren.

Tristan und Isolde befinden sich in einer Liebesbeziehung, obwohl Isolde mit dem Onkel *Erecs* verheiratet ist. Einen Anspruch an die Verliebten von Seiten des Hofes gibt es – wie bei dem Ehepaar *Erec* und *Enite* (Pflichten usw.) – natürlich nicht, weil das, was sich zwischen Tristan und Isolde abspielt, nicht sein darf<sup>885</sup> und offiziell-politisch irrelevant

---

<sup>882</sup> Welz, Dieter: Glück und Gesellschaft, 1971, S. 36.

<sup>883</sup> Nach Walter Haug könne man den Eindruck gewinnen, »dass Gottfried wenigstens einmal die Liebe in ihrer vollen Idealität, d. h. als narrativ konkretisierte philosophische Idee zeigen, zugleich aber deutlich machen wollte, dass diese in der Wirklichkeit nur als visionär, überirdisch-paradiesischer Augenblick denkbar sei.« Vgl. Haug, Walter: Eros und Tod, 1993, S. 46.

<sup>884</sup> Huber identifiziert eher eine grundsätzlich absteigende Linie in der Entwicklung der autonomen Liebe zwischen Tristan und Isolde, die sich als zunehmende Desintegration von der höfischen Gesellschaft manifestiert. Vgl. Huber, Christoph: Gottfried von Straßburg: Tristan, 2013, S. 97.

<sup>885</sup> Die Liebe (Innennorm) zwischen Tristan und Isolde darf nicht sein, weil die Außennorm (Hof) es verbietet. Der Konflikt zwischen dem sozialen System Tristan/Isolde und dem System der Gesellschaft (Hof) kann so auch als Konflikt der jeweiligen Normen gedeutet werden. Vgl. Schnell, Rüdiger: Die ‚höfische‘ Liebe als ‚höfischer‘ Diskurs über die Liebe, 1990, S. 293f. Vgl. Schnell, Rüdiger: Suche nach Wahrheit, 1992, S. 28-37. Vgl. Herzmann, Herbert: Zu Gottfrieds Tristan, 1975, S. 220ff.

ist.<sup>886</sup> Wie das System Erec/Enite auf der einen Seite für den Hof eine funktionale Rolle spielt – also integriert werden soll, weil das System vom übergeordneten System gebraucht wird (man benötigt ein Herrscherpaar, das repräsentiert usw.) –, so wird das System Tristan/Isolde auf der anderen Seite vom Hof bzw. von Marke abgestoßen, weil es destruktiv wirkt bzw. die Macht und Autorität des Königs untergräbt.<sup>887</sup> Im *Erec* drängt das Soziale das Paar Erec und Enite zur Reintegration, im *Tristan* aber wird das Liebespaar bewusst desintegriert und so eine Existenz desselben als *getriuwe cumpanie* ermöglicht. Die Verwendung der Begriffe *triuwe* und *getriuwe* in Bezug auf den Zustand der isolierten Harmonie hindert den Erzähler, wie gezeigt werden konnte, nicht daran, *triuwe* in einem späteren Teil der Handlung zudem als komplexitätsreduzierenden Mechanismus einzusetzen.

Obwohl Tristan und Isolde hier abseits der Gesellschaft ein Leben in Harmonie leben können, kehren sie mehr oder weniger freiwillig<sup>888</sup> an den Hof, d. h. in den Bereich des Sozialen, zurück.<sup>889</sup> Den Grund für die Reintegration findet Walter Haug bei Gottfried (17694-17699) in der *êre*, die er als »als positive Einbindung in die Gesellschaft«<sup>890</sup> definiert.<sup>891</sup> Am Beispiel der Minnegrotten-Episode werden nicht einfach nur zwei Welten (Minnegrottenidyll und Hof) kontrastiert, d. h. eine, in der es für das Paar möglich ist, der gegenseitigen Liebe entsprechend zu leben, und eine, in der das undenkbar ist. Der von dem Erzähler dargestellten Unausweichlichkeit, sich irgendwann wieder ins Soziale eingliedern lassen zu müssen,<sup>892</sup> dürfe resultierend aus der Gegenüberstellung der beiden

---

<sup>886</sup> Damit meine ich, dass das System Tristan/Isolde keine offizielle Funktion als Paar hat, deswegen für die Handlung der Erzählung keineswegs funktionslos ist.

<sup>887</sup> »Der Tristanminne fehlt von Beginn an der öffentliche Raum, in dem sie sich entfalten kann. Der Gegensatz zur höfischen Gesellschaft ist für sie charakteristisch.« Vgl. Ridder, Klaus: *Liebestod und Selbstmord*, 1999, S. 308f.

<sup>888</sup> Herzmann diagnostiziert bei dem Liebespaar eine mangelnde Leidensbereitschaft (Ehrverlust). Vgl. Herzmann, Herbert: *Zu Gottfrieds Tristan*, 1975, S. 223. Die Folge sei ein Rückfall in die Trivialwelt und neues Leid und neue Irrwege. Vgl. ebd. S. 227. Auch Erec und Enite sind nicht bereit, für die Aufrechterhaltung des *Verligens* einen permanenten Ehrverlust in Kauf zu nehmen.

<sup>889</sup> Das tun die beiden, obwohl es ihnen temporär gelingt, eine Art Gehöf zum Artushof zu etablieren. Vgl. Langer, Otto: *Der ‚Künstlerroman‘ Gottfrieds*, 1974, S. 41.

<sup>890</sup> Haug, Walter: *Gottfrieds von Straßburg „Tristan“*, 1985, S. 43.

<sup>891</sup> Einen Zusammenhang in Bezug auf die isolierte Zweisamkeit und Integration in die Gesellschaft zwischen den Paaren Tristan/Isolde und Rivalin/Blanscheflur sieht Müller. Vgl. Müller, Jan-Dirk: *The light of courtly society*, 2012, S. 36.

<sup>892</sup> Nach Xenja Ertzdorff müsste Liebe und Individualität, die sich in der exklusiven Liebe zum Du entfalten, in die Gesellschaft und ihre Normen integriert werden, ansonsten zerstöre sie die gesellschaftliche Ordnung, oder werde vielmehr von ihr in den Tod verbannt. Ertzdorff, Xenja: *Liebe, Ehe, Ehebruch und Tod in Gottfrieds ‚Tristan‘*, 1984, S. 90. Illegale Liebe muss daher entweder außerhalb der Gesellschaft gelebt werden – was nur vorübergehend möglich ist – oder es muss der Tod der Liebenden folgen. Vgl. ebd. S. 93.

Welten nach Haug nicht ausgewichen werden, indem man hier nur mittelalterlich-feudale Zwänge am Werke sehe. Vielmehr solle hier deutlich gemacht werden, dass der Mensch in seiner Existenz sozial bedingt sei.<sup>893</sup> Das paradiesische Leben jenseits der Einöde<sup>894</sup> (vollkommener *locus amoenus*<sup>895</sup>) entpuppt sich, – ähnlich wie das *verligen* und der Baumgarten (Mabonagin/Partnerin) –, als Gedankenexperiment, das nicht unbedingt *ex negativo* etwas über die Gesellschaft aussagt, sondern den Menschen als soziales Wesen definiert und die Isolation als defizitär kennzeichnet.<sup>896/897</sup>

#### VI.4.2 Diskursverflechtungen – der *Tristan* als interdiskursiver Beitrag und der klerikal-theologische Spezialdiskurs

Im Prolog beschreibt Gottfried von Straßburg die Wirkung seiner bei Thomas von Britanje aufgefundenen Geschichte:

*ez liebet liebe und edelet muot,  
ez staetet triuwe und tugendet leben,  
ez kan wol lebene tugende geben;  
wan swâ man hoeret oder list,  
daz von sô reinen triuwen ist,  
dâ liebent dem getriuwen man  
triuwe und ander tugende van:  
liebe, triuwe, staeter muot,  
êre und ander manic guot,  
[...] (174-182)*

---

<sup>893</sup> Vgl. ebd. S. 43.

<sup>894</sup> Zum Verhältnis zwischen *locus amoenus* und *locus terribilis* und der Verwendung des „Eremitenschemas“ im *Tristan* verweise ich hier nur auf folgenden interessanten Beitrag: Vgl. Zettl, Evamaria: *In dirre wilden cluse: Gottfrieds von Straßburg Minnegrotten-Episode*, 2007, S. 241-259.

<sup>895</sup> Vgl. Lieb, Ludger: *Ein neuer doppelter Kursus und seine Kontrafaktur*, 2012, S. 213.

<sup>896</sup> Vgl. Küenzlen, Franziska: *Erzählen von vollkommener Liebe*, 2010, S. 66. Der vollkommenen Zweisamkeit fehle etwas – so Küenzlen. Ihr ermangele die positive Einbindung in die Gesellschaft, respektive die *êre*.

<sup>897</sup> Vgl. Müller, Jan-Dirk: *Zeit im Tristan*, 2002, S. 395. »Mit dem Waldleben-Experiment endet der Versuch, die Asozialität des Begehrens als vollendete Sozialität darzubieten.«

*Ez*, das heißt konkret die Geschichte<sup>898</sup> von Tristan und Isolde, mache *triuwe* beständig und das Leben tugendreich. Wenn man von etwas höre oder lese, das von so reiner *triuwe* sei, gewinne ein jeder, der schon *getriuwe* sei noch mehr *triuwe* und dazu noch andere *tugende*.<sup>899</sup> Der Anspruch, den Gottfried mit seiner Erzählung verfolgt, geht demnach eindeutig über eine rein unterhaltende Funktion hinaus. Nicht nur werde einfach eine Geschichte zum Besten gegeben, sondern dieselbe möchte als Exempel von *reinen triuwen* verstanden werden. Gottfried formuliert damit die Absicht bei seinen zeitgenössischen Zuhörern – und darüber hinaus bei allen Rezipienten, die seine Erzählung hören oder lesen –, eine Reaktion zu evozieren, die man im Rahmen pädagogischer Unterweisung erwartet, wenn die Konfrontation mit etwas Vorbildhaftem vorgenommen wird.

Das positive Beispiel, auf das Gottfried Bezug nimmt – das möchte ich hier nochmals in Erinnerung rufen –, ist eine Liebesgeschichte zweier Menschen, die nicht miteinander verheiratet sind. Dieses ohnehin schon skandalöse Verhalten erschöpft sich aber nicht nur in der unehelichen Verbindung, sondern wird noch dadurch verstärkt, dass Isolde mit Tristans Onkel Marke verheiratet ist.

Die Konstellation, die Gottfried hier narrativ – und mit Jürgen Link könnte man auch sagen interdiskursiv – verhandelt, wird allerdings erst vor dem Hintergrund anderer Diskurse anstößig. Wenn man den bereits analysierten und um 1200 sicherlich nicht zu Unrecht als hegemonial-positionierten klerikal-theologischen Diskurs reflektiert, so muss im *Tristan* von konterdiskursivem und subversivem Potential ausgegangen werden. Es sei in diesem Zusammenhang nur auf die Funktion der *fides* als *bonum coniugalis* erinnert. *Fides* ist dort Gewährleistung dafür, dass die Sexualität ausschließlich monogam, d. h. mit dem jeweiligen Ehepartner, ausgelebt wird. Sicherlich mit der Präsenz dieses dominanten Diskurses rechnend, beteiligt sich Gottfried nun am *fides*/*triuwe*-Dispositiv und bringt einen Beitrag ein, der die klerikal-theologische Lehre geradezu konterkariert.<sup>900</sup> Nicht dasjenige ist bei ihm vom Prolog aus gesehen exemplarische *triuwe*, was ein Ausleben der Sexualität mit einem anderen Menschen verhindert, sondern das, was aus dem einmaligen Ehebruch

---

<sup>898</sup> Es geht um eine Geschichte, die von *reinen triuwen* handelt. Vgl. Keck, Anna: Die Liebeskonzeption der mittelalterlichen Tristanromane, 1998, S. 191.

<sup>899</sup> Vgl. Keck, Anna: Die Liebeskonzeption der mittelalterlichen Tristanromane, 1998, S. 190.

<sup>900</sup> Vgl. Betz, Werner: Gottfried von Straßburg als Kritiker höfischer Kultur, 1973, S. 525.

wider alle Umstände und Hindernisse einen permanenten, d. h. manifesten Zustand macht.<sup>901</sup>

Neben dem klerikal-theologischen lässt sich ein weiterer, dem Liebesverhältnis zwischen Tristan und Isolde widerständiger Diskurs identifizieren. Die in dieser Arbeit nicht näher analysierte Funktion einer Ehe im Rahmen der feudalen Ehepraxis, in der nach Huber die offizielle Verbindung zwischen Mann und Frau als Mittel der genealogischen Absicherung zum Zweck des feudalen Herrschaftserhalts eingesetzt werde<sup>902</sup>, liegt auf intentionaler Ebene der Liebesbeziehung zwischen Tristan und Isolde diametral gegenüber. Das Verhältnis der beiden Liebenden verhindert zwar in der Erzählung nicht zwingend die Zeugung eines Nachkommen für den Herrscherthron Markes, aber es verschiebt bei gleichzeitiger Kinderlosigkeit des königlichen Ehepaares den Zweck der Sexualgemeinschaft unübersehbar. Die feudalen Ansprüche an eine Ehe werden damit implizit aufgegriffen und durch die Beziehung Tristan/Isolde konterminiert.

Sich bewusst im Milieu der eigentlich erwünschten ehelichen *fides* und in den dort zu erwartenden Folgen (Zeugung von Nachkommenschaft) situierend, löst Gottfried die *triuwe* von den aus dem klerikal-theologischen und dem feudalen Ehediskurs stammenden Konnotationen <sup>903</sup> ab und macht ihr die *süenaerinne minne* zum obersten Gebot. Bezugsrahmen von *triuwe* ist damit nicht die Ehe als institutionalisierte Beziehungsform, sondern die affektive Übereinkunft zweier Menschen. Abgesehen von dieser ganz anderen Zuordnung der *triuwe* etabliert Gottfried dieselbe zudem als Mechanismus, um soziale Komplexität zu reduzieren und gibt ihr damit eine Aufgabe im Rahmen sozialer Systeme, die letztlich eine Desintegration aus dem Bereich des Sozialen (Hof) bedeutet.<sup>904</sup>

---

<sup>901</sup> Wichtig ist es mir hier, mit Bumke darauf hin zu weisen, dass für die ganze Gattung des höfischen Romans der Ehebruch nicht der Regelfall ist, sondern eine extreme Verwirklichung höfischer Liebe. Vgl. Bumke, Joachim: Liebe und Ehebruch in der höfischen Gesellschaft, 1983, S. 26.

<sup>902</sup> Huber verweist zudem auf das Allianzdispositiv nach Foucault. Vgl. Huber, Christoph: Gottfried von Straßburg: Tristan, 2013, S. 96. Ein weiteres wesentliches Mittel der feudalen Ehepraxis ist auch in der Versöhnung verfeindeter Herrscherhäuser zu sehen. Neben der genealogischen Absicherung wird jene Praxis in der Heirat Markes und Isoldes offensichtlich verwirklicht. Vgl. Haug, Walter: Der Tristanroman im Horizont der erotischen Diskurse des Mittelalters und der frühen Neuzeit, 2000, S. 31.

<sup>903</sup> Zum Zusammentreffen der beiden Diskurse schreibt Huber: »Unter anderen Vorzeichen trifft sich das feudale Eheverständnis mit der christlich-theologischen Position, die nach dem Sündenfall Adams die Einrichtung der Ehe der Stabilisierung der geschwächten menschlichen Natur („Verhinderung von Unzucht“) und dem Zweck der Fortpflanzung unterordnet.« Vgl. ebd. S. 96.

<sup>904</sup> Die Erzählung von Tristan und Isolde illustriert – und das zeigt die Konfrontation mit den oben angesprochenen Diskursen deutlich –, dass eine solche Liebe nicht in das Soziale (Hof) bzw. in dessen Normen integriert werden kann und deswegen von ihr letztlich in den Tod verbannt wird. Vgl. Ertzdorff, Xenja, Liebe, Ehe, Ehebruch und Tod in Gottfrieds ‚Tristan‘, 1984, S. 90.

## Resümee (Diskursverflechtungen – interdiskursive Beiträge (*Erec*, *Tristan*) und der klerikal-theologische Spezialdiskurs)

Der *Erec* Hartmanns und der *Tristan* Gottfrieds gleichen sich insofern, als dass sie beide der *triuwe* eine weit über die Funktion der *fides* hinausgehende Bedeutung – im wahrsten Sinne des Wortes soziale Funktion – zuweisen. Im *Erec* ist die *triuwe* Enites etwas, das nur verdeckt als *fides* verhandelt wird, denn prinzipiell steht die sexuelle Treue derselben nicht zur Diskussion.<sup>905</sup> Auf der Aventiurenfahrt gelingt es Enite, mit einer *triuwe* zu operieren, die auf das Wohlergehen ihres Ehepartners ausgerichtet ist und deren Intention es ist, das soziale System vor dem Auseinanderbrechen zu bewahren. Es geht nicht primär darum, ein Gebot (sexuelle Treue) einzuhalten, um Unzucht und damit Sünde zu vermeiden, sondern um die Etablierung einer Beziehung.

In ähnlicher Weise wird *triuwe* auch bei Gottfried eingesetzt. *Getriuwe* zu sein bedeutet es – vom Prolog aus betrachtet –, eine Beziehung, die auf einer reziprok angelegten *minne* basiert, gegen eine bestehende Ehe auszuleben.<sup>906</sup> Im Unterschied zum sozialen System *Erec*/Enite wird die *triuwe* in den Phasen der Gefährdung des Systems *Tristan*/Isolde aber nicht nur einseitig angewendet, sondern von beiden Partnern.<sup>907</sup> So gelingt es Isolde, sich trotz des Angebotes ohne *Tristan* glücklich werden zu können, weiterhin auf denselben zu beziehen, und *Tristan* kann trotz der Möglichkeit, ein glückliches Leben mit Isolde W, d. h. ohne Isolde B, führen zu können gedanklich, immer wieder zu seiner angestammten Liebe zurückkehren, um so eine Erosion des Systems zu verhindern. Das soziale System *Tristan*/Isolde kann somit durch eine beidseitige Verwendung von *triuwe* erhalten werden. *Getriuwe* ist man bei Gottfried nicht, wenn man sich der *minne* zum Trotz an das Gebot der *fides* hält, sondern dann, wenn man der *minne* entsprechend<sup>908</sup> lebt, den Anderen trotz räumlicher Trennung nicht vergisst und für die Möglichkeit eines Lebens ohne den Anderen unverfügbar bleibt.

Sowohl im *Erec* Hartmanns als auch im *Tristan* Gottfrieds kann damit zusammengefasst eine Form der *triuwe* identifiziert werden, die eindeutig soziale

---

<sup>905</sup> Der Vorwurf sexueller Untreue wird implizit verhandelt, indem Enite Angst davor äußert dessen beschuldigt zu werden und in der Konfrontation mit den hauptsächlich sexuell an ihr interessierten Grafen.

<sup>906</sup> Lieb bemerkt in diesem Zusammenhang einen zentralen Unterschied zwischen Enite und Isolde. Während sich Enite im *Erec* in Abwesenheit des Ehemannes des Nebenbuhlers (Oringles-Episode) erwehre, gebe sich Isolde in Abwesenheit des Ehemannes (Minnegrotte, Marke) dem Nebenbuhler (*Tristan*) hin. Vgl. Lieb, Ludger: Ein neuer doppelter Kursus und seine Kontrafaktur, 2012, S. 214.

<sup>907</sup> Vgl. Willson, H.B.: *Senen and triuwe: Gottfried's unfinished Tristan*, 1990, S. 249.

<sup>908</sup> Angesprochen wird mit der Priorisierung der *Minne* als Lebensmotiv auch gleichzeitig das Problem der *Minneehe*. Vgl. Kuhn, Hugo: *Tristan, Nibelungenlied, Artusstruktur*, 1973, S. 17.

Implikationen trägt. Diese werden jeweils interdiskursiv herausgearbeitet und gegenüber den Beiträgen eines dominanten Diskurses (klerikal-theologischer Diskurs) etabliert.

## VII. Resümee

### VII.1 Soziale Perspektivierung von *triuwe*

Im Analyseteil der vorliegenden Arbeit wurden vier Partnerschaften – oder im Vokabular Luhmanns vier soziale Systeme – untersucht. Ich möchte hier lediglich nochmals die grundsätzliche Frage aufgreifen, was *triuwe* zwischen Kriemhilt und Sivrit, Enite und Erec, Partnerin und Mabonagrin sowie zwischen Isolde und Tristan eigentlich vor dem Hintergrund eines luhmannschen Vertrauens bedeutet.

Die Gründe für das Scheitern der nibelungischen Gesellschaft sind vielfältig: Konkurrierende *triuwe*-Beziehungen, Schein und Sein, Intrigen und die a-soziale *triuwe* zu einem Toten lassen den Personenverband und damit das Soziale erodieren, bis es sich im Rausch der Gewalt schließlich im wahrsten Sinne des Wortes selbst zerstört. Wenn man den Verlauf der Erzählung nach Handlungsknotenpunkten absucht, an denen der zum fatalen Absturz führende Schwindel hätte geheilt werden können, kommt man unweigerlich zum „Verrat“ Kriemhilt und der Missachtung einer gut gemeinten Warnung durch Sivrit. Hätte Kriemhilt ihren Mann Sivrit vor dessen Aufbruch zur mörderischen Jagd davon in Kenntnis gesetzt, dass sie sein Geheimnis verraten hat, hätte sie ihm den Urheber des roten Kreuzleins auf seinem Gewand angezeigt und hätte Sivrit die orakelnden Träume seiner Frau nicht für Schall und Rauch gehalten, so wäre der strahlende Held aus Xanten nicht erschlagen worden und der Sog in den Abgrund hätte sich niemals entwickelt. Das Mittel, um aus den Konjunktiven Indikative zu machen, wäre eine *triuwe* – verstanden als Vertrauen – gewesen. Hier aber tut sich eine Leerstelle auf, denn ein solches Vertrauen gibt es im sozialen System Kriemhilt/Sivrit nicht. Was es gibt, ist die *triuwe* zu einem Toten, die weit entfernt von Vertrauen eher eine Haltung Kriemhilt bezeichnet und ihr insbesondere durch die Fixierung auf Rache sukzessiv eine negative Beurteilung einbringt. In der *Nibelungenklage* wird jene *triuwe* – verstanden als treue Haltung – weiter auf Kriemhilt bezogen und unter Herauslösung aus dem Bereich des Sozialen disambiguiert. Wie gezeigt werden konnte, sind schon die Voraussetzungen für das Entstehen eines Vertrauens zwischen Sivrit und Kriemhilt wenig günstig, denn beide sind zunächst durch die Schematisierung der Handlung (Brautwerbungsschema) und dann durch die jeweilige Position im

Personenverband nicht als Blackbox, d. h. als kotingentes, dem fremden Zugriff entzogenes System der Sinnbestimmung möglich, sondern in ihren Rollen immer schon festgelegt.

Im *Erec* Hartmanns von Aue werden den Rezipienten zwei Paare vorgestellt, die im Unterschied zu Kriemhilt und Sivrit als System die Möglichkeit haben, ein echtes Eigenleben gegenüber dem Hof - d. h. gegenüber dem Sozialen - auszubilden. Problematisch ist dieser Vorgang bei Enite/*Erec* und Mabonagrín/Partnerin aber, weil sich die Subsysteme nicht als mit dem Supersystem (Hof) interagierend präsentieren, sondern in totale Isolation verfallen. Dadurch verlieren sie ihre Funktionalität für das Soziale. Ganz entscheidend für diesen Zustand ist, dass die in der Berührung des Systems mit einer Umwelt (Soziale) entstehende Komplexität als Bezugsproblem keine Bedeutung mehr hat und *triuwe* in der Funktion von Vertrauen nicht gebraucht wird. Erst als *Erec* entscheidet, sich mit seiner Frau zusammen auf Aventiurenfahrt zu begeben und über eine Trennung von Tisch und Bett verfügt, muss Komplexität reduziert werden. Diese Reduktion verläuft allerdings einseitig im geradezu ausschließlichen Bezug auf Enite. Gegenüber *Erec* hält sie an einer unveränderlichen *triuwe* - verstanden als treue Haltung - fest, auch als dieser für sie nur noch als Toter wahrnehmbar ist. Wenn daher von einer *triuwe* im Sinne von Vertrauen gesprochen werden kann, dann nur in Bezug auf Enite. Sie entwickelt in den diversen Proben Vertrauen in ihre eigene Treue und kann so die Gefahren vom sozialen System abwenden.

Bei Mabonagrín und seiner Partnerin ist mit dem Misstrauen der Frau gegenüber dem Mann ein Funktionsmechanismus aktiv, der dem Vertrauen ähnelt, aber in Bezug auf die Reichweite deutlich dahinter zurückbleibt. Durch die Festlegung Mabonagríns auf einen bestimmten Aktionsradius sichert Misstrauen das gemeinsame Leben im Baumgarten. Mabonagríns Kontakt mit anderen Frauen ist durch ein von ihm geleistetes Versprechen ausgeschlossen und soziale Komplexität damit ein für alle mal reduziert. Diese Reduktion kommt dabei aber vor allem der eifersüchtigen Partnerin zugute. Erst die Niederlage gegen *Erec* löst den Eid, was der Besiegte sodann als seine persönliche Befreiung feiert.

Der Unterschied zwischen der Wirkung von Vertrauen und Misstrauen lässt sich mit den Gegensatzpaaren dynamisch/statisch und elastisch/starr beschreiben. Ein exzessiv ausgelebtes Misstrauen bewirkt als Versteifung des Verhältnisses eine Limitierung der Handlungsmöglichkeiten des Partners, während Vertrauen die Verbindung elastisch erhält und es den am sozialen System Teilnehmenden ermöglicht in maximaler Freiheit zu

operieren, wohl wissend, dass es einen Umschlagspunkt zwischen Vertrauen und berechtigtem Misstrauen geben muss.

Im *Tristan* Gottfrieds von Straßburg wird im Gegensatz zum *Erec* das vom Sozialen isolierte Beisammensein des Liebespaares in der Minnegrotte verklärt und die Gemeinschaft der beiden als *getriuwe cumpanie* bezeichnet. Treusein ist hier eine Explikation für einen Zustand, in dem sich das soziale System Isolde/Tristan in vollkommener Kongruenz zwischen Innen und Außen befindet, d. h. der *locus amoenus* stimmt mit der inneren Verfassung des Systems überein. Freilich kann auch dieses Idyll kein dauerhaftes sein, denn Tristan und Isolde müssen wieder in die Gesellschaft reintegriert werden und wollen dies auch. Trotz des Minnetrankes und der davon ausgehenden zwingenden Wirkung auf die Verlobte Markes und dessen Neffe gelingt es Gottfried, sowohl Isolde als auch Tristan in Situationen der Entscheidung zu führen und damit doppelte Kontingenz zu ermöglichen. Durch ein Vertrauen darauf, dass sich der Andere treu verhält, können beide soziale Komplexität reduzieren, die sich ihnen in der Gestalt eines alternativen Lebens anbietet. Man erinnert sich just in den Momenten daran, wie sich der ferne Geliebte fühlt und dass er treu ist, wenn sich eine andere Möglichkeit des Glücks vor den versuchten Augen manifestiert. *Triuwe* wird demnach anders als im *Erec* nicht unilateral (Enite) erprobt, sondern bilateral. *Triuwe* – verstanden als treue Haltung – bleibt auch im *Tristan* aktiv. Allerdings kommt hier ein Bezug auf den jeweils Anderen ins Spiel, welchen ich Vertrauen nennen möchte. Während Enite auf ihre eigene Treue vertraut, vertrauen Tristan und Isolde auf die Treue des Anderen. Bis zum fragmentarischen Ende von Gottfrieds Erzählung scheint dieses Vertrauen als Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität funktionsfähig zu sein.

## VII.2 *Fides/triuwe* Dispositiv

Diskurstheoretischer Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit ist die Unterscheidung zwischen Spezial- und Interdiskursen. Im Bereich des Wissens werden um 1200 aus jenen Diskursen verschiedene Beiträge zum Thema „partnerschaftliche Treue“ zusammengetragen und bilden ein sogenanntes *fides/triuwe*-Dispositiv aus.

Im klerikal-theologischen Spezialdiskurs (*fides*), der sich nicht selten aus einer hegemonialen Machtposition heraus operierend präsentiert, ist *fides* seit Augustinus zumeist ein Zweck, der sich ausschließlich im Rahmen der Ehe verwirklicht. *Fides*

gewährleistet sexuelle Treue unter den Eheleuten und versteht sich daher als Ausschluss von Unzucht bzw. von schwerer Sünde. Neben den beiden anderen Ehezwecken *proles* und *sacramentum* ist auch *fides* grundsätzlich nicht auf die Beziehung der Partner ausgelegt und entbehrt daher sozialer Implikationen. Erste Ansätze zu einem Eheverständnis, das über die genannten Zwecke hinausgeht, finden sich bei Hugo von Sankt Viktor. Diesem gelingt es allerdings nicht, eine sozial konnotierte Liebe (*dilectio, caritas*) in eine Eheform zu integrieren, in der Sexualität ausgelebt wird. Verwirklichung einer solchen Liebe kann bei ihm aus diesem Grund nur dann stattfinden, wenn sich die Eheleute dazu entschließen, enthaltsam zu leben.

Im höfisch-literarischen Interdiskurs (*triuwe*) konnten Beiträge identifiziert werden, die offensichtlich auf den klerikal-theologischen Spezialdiskurs und die dort verhandelte *fides* Bezug nehmen. In Hartmanns *Erec* bildet die Verdächtigung der Frau als für sexuelle Reize besonders empfänglich eine latent vorhandene Grundlage. Enite wird zwar an keiner Stelle explizit der Vorwurf sexueller Untreue gemacht, trotzdem bleibt jener gleichsam als Hintergrundfolie permanent präsent (Angst vor entsprechenden Verdächtigungen durch Erec, Trennung von Bett und Tisch und das vorwiegend sexuelle Interesse der beiden Grafen). Abgesehen davon gelingt es Hartmann in seiner Erzählung, eine zwar hauptsächlich einseitig durch Enite ausgelebte *triuwe* mit evident sozialen Implikationen zu versehen und am Ende als Ergebnis einer Ehe zu integrieren, in der Sexualität ausgelebt wird.<sup>909</sup> Interessant ist im Rückgriff auf Hugo, dass Enite diese Form der *triuwe* ausbildet, während Erec auf der Aventiurenfahrt über eine Trennung von Bett und Tisch verfügt und damit sexuelle Interaktionen ausschließt.

Auch der *Tristan* Gottfrieds von Straßburg bezieht sich unübersehbar auf den klerikal-theologischen Spezialdiskurs. Anders als im *Nibelungenlied* und im *Erec* sind Mann und Frau hier nicht verheiratet, sondern Tristan und Isolde bilden ein reines Liebespaar. Pikanterweise ist Isolde schon bei ihrer ersten Vereinigung mit Tristan auf der Überfahrt von Irland nach Cornwall die Verlobte König Markes, welcher zudem der Onkel des Geliebten ist. Die Liebesgeschichte wird auch nach der offiziellen Heirat am Hof Markes weitergeführt, so dass man aus der Perspektive des klerikal-theologischen Spezialdiskurses von bewusst fortgesetztem Ehebruch und daher von einer besonders schweren Sünde sprechen muss. *Fides* wird in ihrer aus dem Kontext jenes Diskurses resultierenden

---

<sup>909</sup> Hartmann verbindet also die beiden sich bei Hugo ausschließenden Eheformen.

Definition vollkommen konterkariert, denn *triuwe* zu sein bedeutet, nicht mehr länger nur mit dem Ehemann Sex zu haben, sondern der bestehenden Ehe zum Trotz einer Liebe zu frönen, die auf reziproken Gefühlen basiert. So wird das Liebespaar Tristan und Isolde wegen der bei ihnen verwirklichten *triuwe* gefeiert und ein Leben weit weg vom rechtmäßigen Ehemann im Idyll der Minnegrotte zu Inbegriff erfüllter *minne*. Gottfried setzt aber der *fides* aus dem klerikal-theologischen Diskurs nicht nur eine ehebrecherische Partnerschaft entgegen, sondern er zeigt seinen Rezipienten eine unübersehbar sozial aufgeladene *triuwe*, die in tendenziell doppelt kontingenten Situationen realisiert wird.

Im *Nibelungenlied*, und das meint hier in der Ehe zwischen Kriemhilt und Sivrit, wird viel weniger stark und offensichtlich auf den klerikal-theologischen Diskurs Bezug genommen. Eine im weitesten Sinne entsprechende Deutungsperspektive mag in den Blick kommen, wenn der von der Kirche bevorzugte Witwenstand in der Nähe des Klosters Lorsch aufgegeben wird, um einen Heiden zu heiraten, oder wenn die auf den toten Ehemann bezogene *triuwe* Kriemhiltis aus dem *Nibelungenlied* in der *Nibelungenklage* aufgegriffen und als Grund dafür genannt wird, dass Kriemhilt nicht, wie manche Menschen denken, zu einem Leben in der Hölle verdammt ist, sondern die Ewigkeit bei Gott im Himmel zubringen darf. Insgesamt bleiben die Bezüge zum Spezialdiskurs (*fides*) sowohl im Lied als auch in der Klage schwach oder gar nicht ausgeprägt. Der heldenepische Stoff des *Nibelungenliedes* scheint im Zusammenhang mit dem klerikal-theologischen Diskurs, anders als der *Erec* oder der *Tristan*, nur wenige produktive Anknüpfungspunkte zu finden.

Abschließend möchte ich vom Verhältnis zwischen Spezial- und Interdiskurs absehen und ausschließlich den Interdiskurs Literatur mit den analysierten Erzählungen fokussieren. Leitend soll dabei die Frage sein, welche Spezifika die unterschiedlichen Beiträge im interdiskursiven Aushandlungsprozess aufweisen.

Im *Nibelungenlied* wurde, während Sivrit lebt und daher mit Kriemhilt ein tatsächlich vorhandenes soziales System ausbildet, Dysfunktionalität und Obsoleszenz von *triuwe* diagnostiziert. Jene beiden Begriffe wurden als Erklärungen für eine bemerkenswerte Leerstelle im Lied herangezogen, denn in jedem anderen System in der Umwelt der Partnerschaft Sivrits und Kriemhiltis spielt die *triuwe* eine geradezu selbstverständliche Rolle, nur zwischen den beiden Protagonisten eben nicht. *Triuwe* ist in ihrer soziologischen Orientierung, d. h. als Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, dysfunktional,

weil sie durch die besprochene Fixierung in reziproker *minne* ersetzt wird. Im Zuge des vom Personenverband permanent ausgehenden Zugriffs auf das Paar und der daraus resultierenden mangelnden Kontingenz wurde zudem von Obsoleszenz der *triuwe* gesprochen. Ich möchte hier die Frage aufwerfen, was Obsoleszenz konkret meint, denn der Begriff kann sowohl ‚unbrauchbar oder überflüssig‘ als auch ‚veraltet‘ bedeuten. Diese Frage berührt gleichzeitig auch die Aussageintention des *Nibelungenliedes* als solche. Wie ist ein interdiskursiver Beitrag zu deuten, der durch sein Schweigen zum Thema partnerschaftliche *triuwe* – so die hier vorgelegte Argumentation – auf Obsoleszenz derselben verweist? Die Möglichkeiten der Antwort sind vielfältig und sollen hier nur kurz angedeutet werden, ohne den Anspruch zu verfolgen, eine gültige Lösung präsentieren zu können.

Wenn das Adjektiv *obsolet* als ‚unbrauchbar oder überflüssig‘ verstanden wird, würde das für die Aussage des Liedes bedeuten, dass man eine partnerschaftliche *triuwe* zwischen Kriemhilt und Sivrit einfach nicht benötigt, weil die Aufgabe derselben von anderen Mechanismen übernommen wird. Ist das als eine „Rede“ gegen eine sozial verstandene *triuwe* innerhalb einer Partnerschaft zu verstehen? Das *Nibelungenlied* erzählt eine Geschichte, die im Untergang der gesamten Gesellschaft endet und die einen der Stimuli für den Sog in jene totale Zerstörung implizit darin identifiziert, dass Kriemhilt und Sivrit sich in der entscheidenden Situation nicht vertrauen. Das Lied könnte demnach viel eher auf den Mangel an einer *triuwe* hinweisen, die einen Mord Sivrits unmöglich gemacht hätte, sodass den Rezipienten damit etwa verdeckt kommuniziert werden würde: Ohne partnerschaftliche *triuwe* geht die Gesellschaft zugrunde. Zwar wird die *triuwe* im Lied als unbrauchbar gekennzeichnet, indem ihre Funktion durch Rollenfixierung und Zwang übernommen wird, aber gerade durch das Scheitern wird wiederum auf deren überlebensnotwendige Relevanz bzw. Brauchbarkeit hingewiesen.

Wenn *obsolet* als ‚veraltet‘ verstanden wird, könnte das gleichzeitig auch heißen, dass eine partnerschaftliche *triuwe* im *Nibelungenlied* nurmehr als überholt zu verstehen sei. Ist das in den beiden anderen Werken *Erec* und *Tristan* aufgefundene Vertrauen möglicherweise etwas, auf das man im Lied bereits reagiert und es damit als veraltet charakterisiert? Wird hier mit anderen Worten eine Kritik an einer sozial konnotierten *triuwe* laut? Oder ist Obsoleszenz vielmehr auf den nibelungischen Stoff zu beziehen? Ist also die partnerschaftliche *triuwe* das Neue, das jenem alten heldenepischen Stoff nicht

aufgesetzt werden kann? Hat sich in das Gerüst einer Welt, das derjenigen des Hofes auf so vielerlei Weise inkommensurabel ist, eine als krisenhaft empfundene Sozialbeziehung eingeschlichen, die es hier eigentlich gar nicht geben kann und die aber dann inkonsequenter Weise das für sie zum Überleben notwendige Vertrauen nicht zu entwickeln in der Lage ist? Ich vermute, dass der Erzähler zeigen wollte, dass es ein Vertrauen als Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität durchaus gebraucht hätte, dasselbe aber aus genannten Gründen nicht entwickelt werden kann. Der Stoff und darin das System des Heldenepos erstickt eine solche *triuwe* und beendet damit sich selbst im Untergang.

Der zweite Teil des *Nibelungenliedes* bietet einen ganz anderen Beitrag zur interdiskursiven Verhandlung des *fides/triuwe* Dispositivs. In der im sozialen Rahmen gegenstandslosen *triuwe* Kriemhilds zu einem Toten wird nur zeitweise ein nachahmenswertes Verhalten präsentiert. Spätestens mit der Resozialisierung der Witwe beginnt sich jene *triuwe* zum Grund für eine Dämonisierung zu entwickeln. Die *triuwe* zu einem Toten ist von daher ein rühmenswertes Unterfangen, so lange sie sich nicht handfest gegen das Soziale richtet.

Der *Erec Hartmanns* bringt im Vergleich zum *Nibelungenlied* eine im Rahmen einer Partnerschaft funktionalisierte *triuwe* in den Interdiskurs ein. Das Charakteristische und zugleich Widersprüchliche besteht allerdings darin, dass Enites Vertrauen Ergebnis eines selbstreferentiellen Vorganges ist, d. h. die *triuwe* Enites ist eine recht solipsistische Angelegenheit, denn sie fasst Vertrauen in ihre eigene treue Haltung gegenüber Erec. Der gemeinsame Abenteuerweg durch die verschiedenen gefährvollen Situationen ist als Probe Enites konzipiert und transzendiert in seiner Grundidee den rein sozialen Rahmen. Durch die extremen Zuspitzungen der Prüfungen Enites, vor allem auch nach dem vermeintlichen Tod Erecs und der darin aufzufindenden körperlichen Leiden Enites, die sie geradezu in die Nähe jener Märtyrerinnen rückt, denen wir in den Heiligenlegenden begegnen, stellt der Erzähler dem Rezipienten viel eher eine von Gott versuchte, gläubige Seele vor die Augen als eine Frau, deren Treue in einer normalen Sozialbeziehung erprobt wird. Wir bewegen uns daher in Bezug auf die *triuwe* Enites – so vermute ich – nicht in einem rein zwischenmenschlichen Bereich. Das soziale Geschehen wird insofern transzendiert, als dass Enite eine *triuwe* entwickelt, die zwar soziologisch expliziert, aber nicht mehr auch dementsprechend argumentiert werden kann.

Wenn das Spezifische an Enites Verhalten erklärt werden soll, so bietet es sich deswegen an, die rein soziologische Ebene zu verlassen und auf das Bedeutungsspektrum von *fides* zurückzugreifen. Der lateinische Begriff kann neben ‚Treue‘ und ‚Vertrauen‘ auch ‚Glaube‘ meinen. Im anonym verfassten Hebräerbrief steht folgende Definition des Glaubens, deren Aussagegehalt man sicherlich in ihrer prägenden und festschreibenden Wirkung kaum überschätzen kann: *est autem fides sperandorum substantia rerum argumentum non parentum*.<sup>910</sup> Enite ist treu, obwohl sie nichts sieht. Auf der Aventiurenfahrt sieht sie ihren Mann als einen, der in den unterschiedlichen Situationen zwar sich und seine Frau mit dem Schwert verteidigt, sie selbst aber mehrmals mit dem Tod bedroht. Sie nimmt an Erec daher nichts wahr, das ihre fortgesetzte *triuwe* rechtfertigen würde. Mit dem augenscheinlichen Tod Erecs sieht sie in ihm nicht mehr länger einen Lebenden, sondern einen Leichnam. Trotzdem bleibt sie bei ihrer *triuwe* Erec gegenüber. Enite wird uns als Gläubige präsentiert, insofern sie es schafft, sich das Erhoffte immer wieder als Wirklichkeit zu vergegenwärtigen. Sie hofft auf die jeweilige Rettung ihres Mannes, sicherlich auch auf ihre eigene Schonung und später gegen die Realität des Todes auf eine Wiedervereinigung mit dem Geliebten. Dabei wird sie nicht immer wieder vor den Sprung ins Ungewisse gestellt, sondern es gelingt ihr, durch den Rekurs auf ihre erfolgreich eingesetzte *triuwe* – hier verstanden als Glaube – aktualisierte soziale Komplexität zu reduzieren.

Mit dem Liebespaar Mabonagrins/Partnerin und der Baumgartenepisode greift Hartmann das *verligen* Erecs und Enites auf, problematisiert die permanente soziale Isolation jener Zweierbeziehungen und konzidiert Auswirkungen für das Subsystem und für das Supersystem Hof. Zusätzlich verweist er mit der Kontrastierung von Misstrauen (Partnerin Mabonagrins) und Vertrauen (Enite) auf die unterschiedlichen Effizienzgrade bei der Reduktion sozialer Komplexität. Durch das Vertrauen Enites ist für das Ehepaar ein Leben in einer maximal kontingenten Welt abseits der vertrauten Umwelt des Hofes möglich und mehr noch ein Überleben in extrem gefährlichen Situationen. Das Misstrauen der Partnerin Mabonagrins aber reicht nur für ein Leben in vollkommener Abgeschiedenheit aus. Mit dem Zerbrecen des zweifelhaften Baumgartenidylls muss sich die Partnerin Mabonagrins für neue Techniken der Komplexitätsreduktion öffnen, denn ihr Mann wird fortan ausreiten, wohin er will.

---

<sup>910</sup> Biblia Sacra Vulgata, Epitula ad Hebraeos 11,1.

Die in dieser Arbeit angewandte Systemtheorie Luhmanns verhandelt das Entstehen von Vertrauen unter idealen Konditionen, d. h. wir haben es nicht mit einer empirischen Studie zu tun. In der Wirklichkeit können jene idealen Bedingungen, wie zum Beispiel die eingeführte doppelte Kontingenz, freilich nicht hergestellt werden. Möglich wäre dies vielleicht im Rahmen fiktiver Welten. Der unbekannte Dichter des *Nibelungenliedes* allerdings visualisiert mit der Partnerschaft der beiden Protagonisten vor allem eine Welt, in der nichts möglich und alles notwendig erscheint, bzw. in der von doppelter Kontingenz nicht die Rede sein kann. Im *Erec* Hartmanns sind die schematisierenden Elemente des Heldenepos (Brautwerbungsschema) nicht vorhanden und die Handlung verläuft viel weniger schicksalhaft bzw. unausweichlich. Gottfried von Straßburg integriert in seine Welt sowohl Elemente des höfischen Romans als auch des Heldenepos. Hier ist in anderen Worten weder alles notwendig noch alles möglich. Der Minnetrank wirkt sich als Notwendigkeit des Handlungsverlaufes nicht dermaßen prägend aus, dass Isolde und Tristan zu keinem Zeitpunkt in Situationen der Entscheidung geführt werden. Die Welt des *Tristan* verweigert sich damit einer Simplifizierung von zwei Seiten und ist insofern eine maximal komplexe Welt. Dort finden sich seine Protagonisten in Bezug auf die gemeinsame Beziehung sowohl konfrontiert mit unüberwindbaren Zwängen als auch mit der Freiheit, sich gegen die Fortführung der Partnerschaft, d. h. gegen den Anderen zu entscheiden. Der spezifisch-interdiskursive Beitrag Gottfrieds zum *fides/triuwe* Dispositiv ist eine *triuwe*, die sich in den Situationen auswirkt, in denen zumindest temporär doppelte Kontingenz zugelassen wird. Luhmanns Vertrauen als Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität wird in seiner grundsätzlich reziproken Ausrichtung damit nur im *Tristan* Gottfrieds ansatzweise realisiert.

Die Konzeption der jeweiligen fiktiven Welt scheint sich direkt auf die dort aufzufindende oder nicht aufzufindende *triuwe* auszuwirken. Obwohl das Geschehen im *Nibelungenlied* stark durch einen schicksalhaften Verlauf gekennzeichnet wird, darf man das mangelnde Vertrauen im sozialen System Kriemhilt/Sivrit nicht gleichzeitig auch auf das ganze Lied übertragen, denn in anderen Systemen wird durchaus vertraut und zwar bis in den Tod hinein. Entscheidend ist, dass die Systeme in der Umwelt des Sozialen Systems Kriemhilt/Sivrit demselben die Grundlage des Vertrauens entziehen, indem sie es determinieren. Man kann also nicht einfach, wie es der Vergleich zwischen *Tristan* und *Nibelungenlied* nahelegt, von der Konzeption einer Welt auf Erscheinen oder nicht

Erscheinen einer partnerschaftlichen *triuwe* schließen, sondern muss die Umwelt(en) des Systems und die Wechselwirkungen beachten.

In den drei großen Erzählungen *Nibelungenlied*, *Erec* und *Tristan* ist Kontingenz unabhängig davon, ob in der konstruierten Welt alles vorherbestimmt ist oder nicht, der primäre Grund für die Genese der Handlung. Im *Nibelungenlied* wissen nur wir als Rezipienten darüber Bescheid, dass sich alles genau so entwickeln muss, wie es sich entwickelt. Signale sind die bekannten Vorankündigungen (zum Beispiel Utes Traumdeutung) und die Visualisierung nach Schemata ablaufender Handlungen (Brautwerbungsschema). Nur hier und da wird den Figuren schlaglichtartig etwas von dem bewusst, was unweigerlich auf sie zukommt (Kriemhilt vor der Ermordung Sivrits, Hagen ab dem Aufbruch in Hunnenland; er weiß, dass der Untergang unumgänglich ist). Es ist nicht entscheidend, einfach in einer determinierten Welt zu leben, sondern zu wissen, dass man darin lebt. Weder Kriemhilt noch Sivrit entwickeln aber ein so starkes Bewusstsein, um sich – paradox ausgedrückt – aktiv gegen die Vorherbestimmung zu erheben. Der Anlass für die Funktionalisierung von Vertrauen ist also bei Sivrit und Kriemhilt gegeben, weil sie die Welt als kontingent wahrnehmen. Eine Möglichkeit, der Determination ersten Grades unbewusst zu entkommen, wäre eine partnerschaftliche *triuwe*. Diese kann sich aber nicht ausbilden, weil das soziale System Kriemhilt/Sivrit durch eine Determination zweiten Grades fixiert ist, d. h. sie vertrauen Anderen und nicht dem Partner.

Ein anderer Fall liegt im *Erec* vor. In der hartmannschen Welt ist das Geschehen nicht in dem Maße vorherbestimmt wie im *Nibelungenlied* – weder für die textexternen Rezipienten noch für die textinternen Figuren. Enite kann sich auf der Aventiurenfahrt, herausgelöst aus allen anderen sozialen Bindungen, nur auf ihre eigene *triuwe* verlassen. Es gibt dort niemanden, der ihr in *triuwe* verbunden mit dem sich eigenartig verhaltenden Ehemann helfen könnte, und sie weiß auch nicht mit letzter Sicherheit, wie sich Erec verhalten wird. Enite muss mit Kontingenz umgehen, was ihr durch *triuwe* auch gelingt. Die Partnerin Mabonagrins dagegen schafft sich und ihrem Geliebten eine annähernd kontingenzlose Welt innerhalb einer kontingenten Welt. Einzige Einfallstür der Möglichkeit bleibt die sehr unwahrscheinliche Niederlage ihres Partners gegen einen fremden Ritter. Sie kennt die von ihr gemachte Realität, d. h. sie weiß, worauf ihr Mann festgelegt ist, bzw. was er tun kann und was nicht. Hier ist eine *triuwe* im Sinne von Vertrauen vollkommen obsolet.

Im *Tristan* wissen sowohl Isolde als auch Tristan darüber Bescheid, dass sie den Trank zu sich genommen haben und sie werden zudem von Brangäne über dessen Wirkung in Kenntnis gesetzt. Mit den Figuren sind auch wir über den bindenden Effekt desselben informiert. Isolde und Tristan wissen also, dass ihr Schicksal für immer aneinander gebunden ist und ihre Zukunft damit einiges an Kontingenz eingebüßt hat. Jene reziproke Fixierung im Minnetrank macht aus beiden trotzdem keine Maschinen, die dem jeweils Anderen nicht mehr vertrauen müssen, weil alles Handeln immer schon antizipiert werden kann. In den besprochenen längeren Phasen der Trennung wird Kontingenz in das soziale System eingestreut und beide entscheiden sich, mit *triuwe* eine daraus resultierende Komplexität zu reduzieren.

## Literaturverzeichnis

### Primärtexte:

- Albertus Magnus: B. Alberti Magni Opera omnia, ed. A. Borgnet, Parisii 1890 ss.
- Aurelius Augustinus: Augustine. De bono coniugali. De sancta virginitate, edited with an Introduction, Translation, and Notes by P.G. Walsh, Oxford 2001.
- Bonaventura: S. Bonaventura Opera omnia, Ad Claras Aquas 1882 ss.
- Das Nibelungenlied. Nach der Ausgabe von Karl Bartsch, hg. von Helmut de Boor, 22. revidierte und von Roswitha Wisniewski ergänzte Auflage, Wiesbaden 1996 (Deutsche Klassiker des Mittelalters).
- Das Nibelungenlied. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach der Handschrift B, hg. von Ursula Schulze, ins Neuhochdeutsche übers. von Siegfried Grosse, Stuttgart 2011.
- Des Minnesangs Frühling. Unter Benutzung der Ausgaben von Karl Lachmann u. Moriz Haupt, Friedrich Vogt u. Carl v. Kraus, bearb. v. Hugo Moser u. Helmut Tervooren, I Texte, 38., erneut revidierte Auflage, Stuttgart 1988.
- Die ›Nibelungenklage‹. Synoptische Ausgabe aller vier Fassungen, hg. von Joachim Bumke, Berlin/New York 1999.
- Die Nibelungenklage. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Karl Bartsch. Einführung, neuhochdeutsche Übersetzung und Kommentar von Elisabeth Lienert, Paderborn 2000 (Schöninghs Mediävistische Editionen Bd. 5)
- Die Nibelungen-Werkstatt. Synopse der vollständigen Handschriften, hg. von Walter Kofler, Vorchdorf 2013ff.  
(<https://www.univie.ac.at/nibelungenwerkstatt/files/nibelungenwerkstatt.pdf>)
- Gottfried von Straßburg, Tristan. Bd. 1: Text, hg. von Karl Marold, Berlin/New York 2004.
- Gottfried von Straßburg, Tristan. Bd. 2: Übersetzung, übers. von Peter Knecht. Mit einer Einführung in das Werk von Tomas Tomasek, Berlin/New York 2004.
- Gottfried von Straßburg, Tristan. Bd. 1: Text. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hg., übers. mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Rüdiger Krohn, Stuttgart 2010.

- Gottfried von Straßburg, *Tristan*. Bd. 2: Text. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hg., übers. mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Rüdiger Krohn, Stuttgart 2010.
- Hartmann von Aue, *Erec*. Mit einem Abdruck der neuen Wolfenbütteler und Zwettler *Erec-Fragmente*, hg. von Albert Leizmann, fortgeführt von Ludwig Wolf, 7. Aufl. besorgt von Kurt Gärtner, Tübingen 2006 (ATB 39).
- Hartmann von Aue, *Erec*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hg. übers. und komment. von Volker Mertens, Stuttgart 2010.
- Hugo von St. Viktor: *L'œuvre de HUGUES DE SAINT-VICTOR 2. Super Canticum Mariae. Pro Assumptione Virginis. De beatae Mariae virginitate. Egredietur virga, Maria porta*, introductions, traductions françaises et notes par Bernadette Jollès, Turnhout 2000.
- Hugo von St. Viktor: *Hugo de Sancto Victore. De sacramentis Christiane fidei*, cura et studio Rainer Berndt SJ, Aschendorff 2008.
- Luhmann, Niklas: *Vertrauen: ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart 1968.
- Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 1984.
- Luhmann, Niklas: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1990.
- Simmel, Georg: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, München/Leipzig 1922.
- Thomas von Aquin: *S. Thomae Aquinatis. Summa Theologica. Tomus Tertius. Prima Secundae: XL-CXIV*, Paris 1856.
- Thomas von Aquin: *Summe gegen die Heiden. Bd. 3, T. 2. Buch III, Kapitel 84-163*, Darmstadt 1996.
- Thomasin von Zerklare: *Der Wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria*, hg. von Heinrich Rückert, Berlin 1965.
- Wolfram von Eschenbach, *Parzival. Text und Übersetzung. Studienausgabe 2. Aufl.*, Berlin/New York 2003.

## Sekundärtexte:

- Allard, Henry A. J.: Die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft nach Hugo von St. Viktor, Rom 1963.
- Allgaier, Karl: Der Einfluss Bernhards von Clairvaux auf Gottfried von Straßburg, Frankfurt am Main/ Bern 1983 (Europäische Hochschulschriften 641).
- Ager, Jason P.: The Shift to Ambiguous Love: From *Treue* to *Minne* in *Das Nibelungenlied*, in: Jefferis, Sibylle (Hg.): Intertextuality, Reception, and Performance: Interpretations and Texts of Medieval German Literature, Göppingen 2010 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik), S. 267-278.
- Anderson, Philip N.: Kriemhild's Quest, in: *Euphorion* 79, (1985), S. 3-12.
- Andreas Capellanus: DE AMORE. Über die Liebe, hg. u. mit einem Nachwort versehen von Florian Neumann, Mainz 2003 (excerpta classica XXII)
- Aurelius Augustinus. Das Gut der Ehe, übertr. v. Anton Maxsein, Würzburg 1949.
- Barthes, Roland: La mort de l'auteur, in: *Manteia* (1968), S. 12-17.
- Barthes, Roland: Der Tod des Autors, in: Jannidis, Fotis/Lauer, Gerhard/Martinez, Matias/Winko, Simone (Hg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2000, S. 185-193.
- Baßler, Moritz. Einleitung: New Historicism - Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, in: Baßler, Moritz (Hg.): *New Historicism Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, Frankfurt am Main 1995, S. 7-28.
- Bender, Ellen: Nibelungenlied und Artusepik. Ein Beitrag zur vergleichenden Untersuchung von Sinnstrukturen unter dem Aspekt der Rezeption französischer Vorbilder in der deutschen hochhöfischen Epik, in: Bönnen, Gerold/ Gallé, Volker (Hg.): *Die Nibelungen in Burgund. Dokumentation des Symposiums von Stadt Worms und Nibelungenlied-Gesellschaft Worms e.V. am 30. September 2000*, Worms 2001, S. 50-86.
- Bennewitz, Ingrid: Das Nibelungenlied - Ein „Puech von Chrimhilt“?. Ein geschlechtergeschichtlicher Versuch zum ‚Nibelungenlied‘ und seiner Rezeption, in: Zatloukal, Klaus (Hg.): *3. Pöchlerner Heldenliedgespräch. Die Rezeption des Nibelungenliedes*, Wien 1995 (Philologica Germanica 16), S. 33-52.

- Bennewitz, Ingrid: Ein kurze rede von guoten minnen. Liebes-Wahrnehmungen und Liebes-Konzeptionen in der deutschen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Lenschen, Walter (Hg.): Die Sprachen der Liebe, Bern 2000, S. 155-185.
- Bernreuther, Marie-Luise: Motivationsstruktur und Erzählstrategie im »Nibelungenlied« und in der »Klage«, Greifswald 1994 (Wodan 41).
- Betz, Werner: Gottfried von Straßburg als Kritiker höfischer Kultur und Advokat religiöser erotischer Emanzipation, in: Wolf, Alois (Hg.): Gottfried von Straßburg, Darmstadt 1973 (Wege der Forschung CCCXX), S. 518-525.
- Boehringer, Michael: Sex and Politics? Etzel's Role in the *Nibelungenlied* - A Narratological Approach, in: Wunderlich, Werner/ Müller, Ulrich (Hg.): „Was sider da geschach“. Deutsch-Amerikanische Studien zum Nibelungenlied. Wer und Rezeption, Göttingen 1992 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 564), S. 149-165.
- Blosen, Hans: Noch einmal: Zu Enites Schuld in Hartmanns ‚Erec‘. Mit Ausblicken auf Chrétiens Roman und das Mabinogi von ‚Gereint‘, in: Orbis Litterarum 31 (1976), S. 81-109.
- Bogdal, Klaus-Michael: Historische Diskursanalyse der Literatur, Heidelberg 2007 (Diskursivitäten. Literatur. Kultur. Medien).
- Bogdal, Klaus-Michael: Diskursanalyse, literaturwissenschaftlich, in: Haß, Ulrike/ König, Christoph (Hg.): Literaturwissenschaft und Linguistik von 1960 bis heute, Göttingen 2003 (Marbacher Wissenschaftsgeschichte Bd. 4), S. 153-174.
- Boklund-Schlagbauer, Ragnhild: Vergleichende Studien zu Erzählstrukturen im Nibelungenlied und in nordischen Fassungen des Nibelungenstoffes, Göttingen 1996 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik).
- Boor, Helmut: Die Grundauffassung von Gottfrieds Tristan, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte XVIII (1940), S. 262-306.
- Brandl, Leopold: Die Sexualethik des Heiligen Albertus Magnus. Eine moralgeschichtliche Untersuchung, Regensburg 1955 (Studien zur Geschichte der kath. Moralthologie).

- Brinker-von der Heyde, Claudia: Durch Bildung zur Tugend: Zur Wissenschaftslehre des Thomasin von Zerclaere, in: Schaefer, Ursula (Hg.): *Artes im Mittelalter*, Berlin 1999, S. 34-52.
- Bumke, Joachim: Die Erzählung vom Untergang der Burgunder in der »Nibelungenklage«. Ein Fall von variierender Überlieferung, in: Haferland, Harald/ Mecklenburg, Michael (Hg.): *Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit*, München 1996 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 19), S. 71-83.
- Bumke, Joachim: Die vier Fassungen der »Nibelungenklage«. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte und Textkritik der höfischen Epik im 13. Jahrhundert, Berlin/New York 1996 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 8).
- Bumke, Joachim: Liebe und Ehebruch in der höfischen Gesellschaft, in: Krohn, Rüdiger (Hg.): *Liebe als Literatur. Aufsätze zur erotischen Dichtung in Deutschland*, München 1983, S. 25-45.
- Bumke, Joachim: *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, München 2005.
- Bumke, Joachim: *Der „Erec“ Hartmanns von Aue. Eine Einführung*, Berlin 2006.
- Busch, Helmut: Das Leiden an der Liebe in Gottfrieds Roman von Tristan und Isolt, in: Ertzdorff, Xenja (Hg.): *Tristan und Isolt im Spätmittelalter. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 3. bis 8. Juni 1996 an der Justus-Liebig-Universität Gießen*, Amsterdam/ Atlanta 1999, S. 203-218.
- Carne, Eva-Maria: Die Frauengestalten bei Hartmann von Aue. Ihre Bedeutung im Aufbau und Gehalt der Epen, Marburg 1970 (Marburger Beiträge zur Germanistik 31).
- Classen, Albrecht: Matriachalische Strukturen und Apokalypse des Matriachats im Nibelungenlied, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 16, (1991), S. 1-31.
- Classen, Albrecht: ‚Diu Klage‘ - A Modern Text from the Middle Ages, in: *Neuphilologische Mitteilungen* 96 (1995), S. 315-329.

- Classen, Albrecht: Female Suffering and Rape in Hartmann von Aue's *Erec*, in: Classen, Albrecht (Hg.): *Sexual Violence and Rape in the Middle Ages. A Critical Discourse in Premodern German and European Literature*, Berlin/Boston 2011 (Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture 7), S. 11-31.
- Cramer, Thomas: Soziale Motivation in der Schuld-Sühne-Problematik von Hartmanns *Erec*, in: *Euphorion* 66 (1972), S. 97-112.
- Curschmann, Michael: Dichter *alter maere*. Zur Prologstrophe des ›Nibelungenliedes‹ im Spannungsfeld von mündlicher Erzähltradition und laikaler Schriftkultur, in: Hahn, Gerhard/ Ragotzky, Hedda (Hg.): *Grundlagen des Verstehens mittelalterlicher Literatur. Literarische Texte und ihr historischer Erkenntniswert*, Stuttgart 1992, S. 55-71.
- Curschmann, Michael: ›Nibelungenlied‹ und ›Nibelungenklage‹. Über Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Prozeß der Episierung, in: Cormeau, Christoph (Hg.): *Deutsche Literatur im Mittelalter Kontakte und Perspektiven*, Stuttgart 1979, S. 85-119.
- Curschmann, Michael: Zur Wechselwirkung von Literatur und Sage: Das ›Buch von Kriemhild‹ und Dietrich von Bern, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 111 (1989), S. 380-410.
- Dallapiazza, Michael: Männlich-Weiblich: Bilder des Scheiterns in Gottfrieds *Tristan* und Wolframs *Titurel*, in: Wolfzettel, Friedrich (Hg.): *Geschlechterrollen im mittelalterlichen Artusroman*, Amsterdam/ Atlanta 1995, S. 176-182.
- Deck, Monika: *Die Nibelungenklage in der Forschung. Bericht und Kritik*, Frankfurt am Main 1996 (Europäische Hochschulschriften I, 1564).
- Dimpel, Friedrich Michael: *Die Zofe im Fokus. Perspektivierung und Sympathiesteuerung durch Nebenfiguren vom Typus der Confidente in der höfischen Epik des hohen Mittelalters*, Berlin 2011 (Philologische Studien und Quellen 232).
- Ehrismann, Otfried: *Nibelungenlied. Epoche - Werk - Wirkung. Zweite, neu bearbeitete Auflage*, München 2002 (Arbeitsbücher zur Literaturgeschichte).
- Eming, Jutta: Ritualisierte Konfliktbewältigung bei Eilhart und Gottfried. Der Mordanschlag auf Brangäne und das Gottesurteil, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 144 (2006), S. 9-29.

- Englisch, Brigitte: *Artes* und Weltsicht bei Roger Bacon, in: Schaefer, Ursula (Hg.): *Artes im Mittelalter*, Berlin 1999, S.53-67.
- Ertzdorff, Xenja: Die höfische Liebe im ‚Tristan‘ Gottfrieds von Straßburg, in: Krohn, Rüdiger/ Thum, Bernd/ Wapnewski, Peter (Hg.): *Staufer Zeit. Geschichte Literatur Kunst*, Suttgart 1978, S. 349-361.
- Ertzdorff, Xenja: Liebe, Ehe, Ehebruch und Tod in Gottfrieds ‚Tristan‘, in: Ertzdorff, Xenja/ Wynn, Marianne (Hg.): *Liebe - Ehe - Ehebruch in der Literatur des Mittelalters*, Giessen 1984, S. 88-98.
- Ertzdorff, Xenja: Die Liebenden in den Romanen von Tristan und Isolt. Erzählstrukturen und literarische Individualität, in: Ertzdorff, Xenja (Hg.): *Tristan und Isolt im Spätmittelalter. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 3. bis 8. Juni 1996 an der Justus-Liebig-Universität Gießen, Amsterdam/ Atlanta 1999*, S. 169-201.
- Falk, Walter: *Das Nibelungenlied in seiner Epoche. Revision eines romantischen Mythos*, Heidelberg 1974.
- Fisher, Rodney: Erecs Schuld und Enitens Unschuld bei Hartmann, in: *Euphorion* 69 (1975), S. 160-174.
- Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main 1973.
- Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main 1983.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt am Main 2003.
- Foucault, Michel: *Dits et Écrits. Schriften. Bd. I*, Frankfurt am Main 2001-2005.
- Frakes, Jerold C.: *Brides and Doom. Gender, Property, and Power in Medieval German Women's Epic*, Philadelphia 1994.
- Freche, Katharina: *Von zweier vrouwen bâgen wart vil manic helt verlorn. Untersuchungen zur Geschlechterkonstruktion in der mittelalterlichen Nibelungendichtung*, Trier 1999 (Literatur - Imagination - Realität 21).
- Fried, Johannes: *Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter*, München 2001.
- Fritsch-Rößler, Waltraud: *Finis Amoris. Ende, Gefährdung und Wandel von Liebe im hochmittelalterlichen deutschen Roman*, Tübingen 1999 (Mannheimer Beiträge zur Sprach- und Literaturwissenschaft 42) S. 41-116.

- Fromm, Hans: Gottfried von Straßburg und Abaelard, Tübingen 1989 (Arbeiten zur deutschen Literatur des Mittelalters), S. 173-190.
- Fuchs, Josef: Die Ehe zwecklehre des hl. Thomas von Aquin, in: Theologische Quartalschrift 128. 1 (1948), S. 398-426.
- Funkenstein, Amos: *Theology and the Scientific Imagination. From the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton 1986.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960.
- Ganz, Peter F.: Minnetrank und Minne. Zu Tristan, Z. 11707f., in: Werner, Otmar / Naumann, Bernd (Hg.): *Formen Mittelalterlicher Literatur. Siegfried Beyschlag zu seinem 65. Geburtstag von Kollegen, Freuden und Schülern*, Göppingen 1970, S. 63-75.
- Geisenhanslüke, Achim: Foucault in der Literaturwissenschaft, in: Kammler, Clemens / Parr, Rolf (Hg.): *Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme*, Heidelberg 2007, S. 69-81.
- Genette, Gérard: *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*, Frankfurt am Main 1993.
- Gentry, Francis G.: *Triuwe and vriunt in the Nibelungenlied*, in: Minis, Cola (Hg.): *Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur*, Amsterdam 1975.
- Gentry, Francis G.: *Key Concepts in the Nibelungenlied*, in: McConnell, Winder (Hg.): *A Companion to the Nibelungenlied*, Columbia 1998 (Studies in German Literature, Linguistics, and Culture), S. 66-78.
- Gentry, Francis G.: *The Two-Fold Path: Erec and Enite on the Road to Wisdom*, in: Gentry, Francis G. (Hg.): *A companion to the works of Hartmann von Aue*, Rochester 2005, S. 93-103.
- Gephart, Irmgard: *Geben und Nehmen im „Nibelungenlied“ und in Wolframs von Eschenbach „Parzival“*, Bonn 1994 (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik 122).
- Gillespie, G. T.: ‚Diu Klage‘ as a Commentary on ‚Das Nibelungenlied‘, in: Ganz, P. F. / Schröder, W. (Hg.): *Probleme mittelhochdeutscher Erzählformen. Marburger Colloquium 1969*, Berlin 1972, S. 153-177.

- Greenblatt, Stephen: Verhandlungen mit Shakespeare. Innenansichten der englischen Renaissance, Berlin 1990.
- Greenblatt, Stephen: Kultur, in: Baßler, Moritz (Hg.): New Historicism Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, Frankfurt am Main 1995, S. 48-59.
- Greenblatt, Stephen: Die Formen der Macht und die Macht der Formen in der englischen Renaissance (Einleitung), in: Baßler, Moritz (Hg.): New Historicism Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, Frankfurt am Main 1995, S. 29-34.
- Greenblatt, Stephen: Selbstbildung in der Renaissance. Von More bis Shakespeare (Einleitung), in: Baßler, Moritz (Hg.): New Historicism Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, Frankfurt am Main 1995, S. 35-47.
- Günzburger, Angelika: Studien zur Nibelungenklage. Forschungsbericht - Bauform der Klage - Personendarstellung, Frankfurt am Main 1983 (Europäische Hochschulschriften I, 685).
- Habel, Edwin/Gröbel, Friedrich: Mittellateinisches Glossar. Mit einer Einführung von Heinz-Dieter Heimann, Paderborn 2008.
- Haering, Stephan: Gratian und das Kirchenrecht in der mittelalterlichen Theologie, in: Münchner Theologische Zeitschrift 57, (2006), S. 21-34.
- Hahn, Ingrid: *daz lebende paradis*, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 92 (1963), S. 184-195.
- Hahn, Ingrid: Die Frauenrolle in Hartmanns Erec, in: Hauck, Karl/ Kroeschell, Karl A. (Hg.): Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand zum 60. Geburtstag, Berlin/ New York 1986, S. 172-190.
- Haug, Walter: Normatives Model oder hermeneutisches Experiment: Überlegungen zu einer grundsätzlichen Revision des Heuslerschen Nibelungenlied-Modells, in: Masser, Achim (Hg.): Hohenemser Studien zum Nibelungenlied, Dornbirn 1981, S. 212-226.
- Haug, Walter: Gottfrieds von Straßburg „Tristan“. Sexueller Sündenfall oder erotische Utopie, in: Schöne, Albrecht (Hg.): Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses Göttingen 1985, Tübingen 1986, S. 41-52.

- Haug, Walter: Montage und Individualität im *Nibelungenlied*, in: Knapp, Fritz Peter (Hg.): *Nibelungenlied und Klage. Sage und Geschichte, Struktur und Gattung*, Heidelberg 1987, S. 277-293.
- Haug, Walter: Struktur, Gewalt und Begierde. Zum Verhältnis von Erzählmuster und Sinnkonstitution in mündlicher und schriftlicher Überlieferung, in: Weber, Wolfgang (Hg.): *Idee. Gestalt. Geschichte. Festschrift Klaus von See. Studien zur europäischen Kulturtradition*, Odense 1988, S. 143-157.
- Haug, Walter: Eros und Tod. Erotische Grenzerfahrung im mittelalterlichen Roman, in: Glaser, Horst Albert (Hg.): *Annäherungsversuche. Zur Geschichte und Ästhetik des Erotischen in der Literatur*, Bern/ Stuttgart/ Wien 1993, S. 31-58.
- Haug, Walter: *Der Tristanroman im Horizont der erotischen Diskurse des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Freiburg 2000 (Wolfgang Stammerl Gastprofessur für Germanische Philologie 10).
- Haupt, Barbara: Der schöne Körper in der höfischen Epik, in: Ridder, Klaus (Hg.): *Körperinszenierungen in der mittelalterlichen Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld; (18. bis 20. März 1999)*, Berlin 2002, S. 47-73.
- Haymes, Edward C.: *Das Nibelungenlied - Geschichte und Interpretation*, München 1999.
- Haymes, Edward C.: Nibelungentreue, in: Hinz, Ernst Ralf (Hg.): *Nu lôn' ich iu der gâbe. Festschrift for Francis G. Gentry*, Göppingen 2003 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 693), S. 15-23.
- Heinzle, Joachim: Zu den Handschriftenverhältnissen des ‚Nibelungenliedes‘, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 137, (2008), S. 305-334.
- Hellgardt, Ernst: Tristanroman und »Volsunga Saga« – Mythos, Magie und Lieb. Zwei mittelalterliche Paradigmen zum Thema ›Liebe als Passion‹, in: Huber, Christoph/ Millet, Victor (Hg.): *Der »Tristan« Gottfrieds von Straßburg. Symposium Santiago de Compostela, 5. bis 8. April 2000*, Tübingen 2002, S. 167-198.

- Hempel, Wolfgang: Übermuot diu alte...Der Superbia-Gedanke und seine Rolle in der deutschen Literatur des Mittelalters, Bonn 1970 (Studien zur Germanistik Anglistik und Komparatistik 1).
- Henkel, Nikolaus: ›Nibelungenlied‹ und ›Klage‹. Überlegungen zum Nibelungenliedverständnis um 1200, in: Palmer, Nigel F./ Schiewer, Hans-Jochen (Hg.): Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster. Ergebnisse der Berliner Tagung, 9.-11. Oktober 1997, Tübingen 1999, S. 73-98.
- Herzmann, Herbert: Warum verlassen Tristan und Isolde die Minnehöle? Zu Gottfrieds Tristan, in: Euphorion 69 (1975), S. 219-228.
- Hicks, Deva Kemmis: Refusing to See and Know: Self-Forgiveness in the *Nibelungenlied*, in: Jefferis, Sibylle (Hg.): Intertextuality, Reception, and Performance: Interpretations and Texts of Medieval German Literature, Göttingen 2010 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik), S. 259-266.
- Hoffmann, Werner: Die Fassung C des *Nibelungenliedes* und die *Klage*, in: Burger, Heinz Otto (Hg.): Gottfried Weber zu seinem 70. Geburtstag, Bad Homburg/ Berlin/ Zürich 1969 (Frankfurter Beiträge zur Germanistik), S. 109-143.
- Huber, Christoph: Sehnsucht und die Autonomie der Liebe, in: Huber, Christoph/ Millet, Victor (Hg.): Der »Tristan« Gottfrieds von Straßburg. Symposium Santiago de Compostela, 5. bis 8. April 2000, Tübingen 2002, S. 339-356.
- Huber, Christoph: Gottfried von Straßburg: Tristan, Berlin 2013 (Klassiker-Lektüren 3).
- Hüpper, Dagmar: Poesie und Recht aus einem Bette. Zu Verhaltensnormen und Umgangsformen in der mittelalterlichen Familie und Verwandtschaft, in: Frühmittelalterliche Studien 27, (1993), S. 87-123.
- Jäger, Siegfried: Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung, Münster 2004.
- Jäger, Siegfried: Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung, Münster 2012.
- Jauss, Hans Robert: Alterität und Modernität der ma. Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976, München 1977.
- Keck, Anna: Die Liebeskonzeption der mittelalterlichen Tristanromane. Zur Erzähllogik der Werke Bérouls, Eilharts, Thomas' und Gottfrieds, München 1998 (Beihefte zu Poetica 22).

- Keller, Johannes: Intertextualität, in: Kammler, Clemens (Hg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2008.
- Kintzinger, Martin: Wissen wird Macht. Bildung im Mittelalter, Ostfildern 2003.
- Kirchmeier, Christian: 25. Sinn, in: Jahraus, Oliver (Hg.): Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2012.
- Kneer, Gerog/ Nassehi, Armin: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung, München 1993.
- Knoch, Wendelin: Die theologische Summa: Zur Bedeutung einer hochmittelalterlichen Literaturgattung, in: Schaefer, Ursula (Hg.): *Artes* im Mittelalter, Berlin 1999, S. 151-160.
- Konecny, Silvia: Die Frauen des karolingischen Königshauses, Wien 1974.
- Kragl, Florian (Hg.): Nibelungenlied und Nibelungensage. Kommentierte Bibliographie 1945-2010, Berlin 2012.
- Kragl, Florian: Gottfrieds Ironie. Sieben Kapitel über figurenpsychologischen Realismus im ›Tristan‹. Mit einem Nachspruch zum ›Rosenkavalier‹, Berlin 2019.
- Küenzlen, Franziska: Erzählen von vollkommener Liebe. Die Tristan-Romane Eilharts von Oberg und Gottfrieds von Straßburg, in: Olejniczak Lobsien, Verena/ Olk, Claudia/ Münchberg, Katharina (Hg.): Vollkommenheit. Ästhetische Perfektion in Antike Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin/ New York 2010, 45-73.
- Kuhn, Hans: Der Teufel im Nibelungenlied. Zu Gunthers und Kriemhilt's Tod, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur XCIV/1, (1965), S. 280-306.
- Kuhn, Hugo: ›Erec‹, in: Kuhn, Hugo/Cormeau, Christoph (Hg.): Hartmann von Aue, Darmstadt 1973 (Wege der Forschung CCCLIX), S. 17-48.
- Kuhn, Hugo: Tristan, Nibelungenlied, Artusstruktur, München 1973 (Bayrische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse).
- Konetzke, Claudia: *triuwe* und *melancholia*. Ein neuer Annäherungsversuch an die Isolde-Weißhand-Episode des *Tristan* Gottfrieds von Straßburg, in: Ridder, Klaus/ Langer, Otto (Hg.): Körperinszenierungen in der mittelalterlichen Literatur, Berlin 2002, S. 117-138.
- Langer, Otto: Der ‚Künstlerroman‘ Gottfrieds – Protest bürgerlicher ‚Empfindsamkeit‘ gegen höfisches ‚Tugendsystem‘?, in: Euphorion 68 (1974), S. 1-41.

- Layher, William: ‚She was completely wicked‘: Kriemhild as *exemplum* in a 13<sup>th</sup>-century sermon. Image - Topos - Problem, in: ZfdA 138 (2009), S. 344-360.
- Leanza, Matthias: Semantik und Diskurs. Die Wissenskonzeptionen Niklas Luhmanns und Michel Foucaults im Vergleich, in: Feustel, Robert/ Schochow, Maximilian (Hg.): Zwischen Sprachspiel und Methode. Perspektiven der Diskursanalyse, Bielefeld 2010, S. 119-146.
- Lieb, Ludger: Ein neuer doppelter Kursus in Hartmanns *Erec* und seine Kontrafaktur in Gottfrieds *Tristan*, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 83. Jahrgang (2009), S. 193-217.
- Lieb, Ludger: Erzähltes Charisma – Charisma des Erzählens. Zum ‚Tristan‘ Gottfrieds von Straßburg, in: Felten, Franz/ Kehnel, Anette/ Weinfurter, Stefan (Hg.): Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville, Köln/ Weimar/ Wien 2009, S. 559-570.
- Lieb, Ludger: MinneWelt und SchauSpielWelt. Theatralität in Gottfrieds von Straßburg *Tristan*, in: Kern, Manfred (Hg.): Imaginative Theatralität. Szenische Verfahren und kulturelle Potentiale in mittelalterlicher Dichtung, Kunst und Hagiographie, Heidelberg 2013, S. 183-200.
- Lienert, Elisabeth: Intertextualität in der Heldendichtung. Zu NL und ‚Klage‘, in: Wolfram-Studien 15, (1998), S. 276-298.
- Lienert, Elisabeth: *Gender Studies*, Gewalt und das ›Nibelungenlied‹, in: Bönnen, Gerold/ Gallé, Volker (Hg.): Der Mord und die Klage. Das Nibelungenlied und die Kulturen der Gewalt, Worms 2003, S. 145-161.
- Link, Jürgen: Elementare Literatur und generative Diskursanalyse, München 1983.
- Link, Jürgen: »Literaturanalyse als Interdiskursanalyse. Am Beispiel des Ursprungs literarischer Symbolik in der Kollektivsymbolik«, in: Fohrmann, Jürgen/ Müller, Harro (Hg.): Diskurtheorie und Literaturwissenschaft, Frankfurt am Main 1988, S. 284-307.
- Link, Jürgen/ Link-Heer, Ursula: Diskurs, Interdiskurs und Literaturanalyse, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 20, (1990), S. 88-99.
- Link, Jürgen: Dispositiv und Interdiskurs. Mit Überlegungen zum ›Dreieck‹ Foucault - Bourdieu - Luhmann, in: Kammler, Clemens/ Parr, Rolf (Hg.): Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme, Heidelberg 2007, S. 219-238.

- Link, Jürgen: 9. Dispositiv, in: Kammler, Clemens (Hg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2008.
- Luhmann-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung, hg. von Oliver Jahraus/ Armin Nassehi, Stuttgart/Weimar 2012.
- Luhmann, Niklas: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Frankfurt am Main 1980.
- McMahon, James V.: The oddly understated marriage of Kriemhild and Etzel, in: Wunderlich, Werner/ Müller, Ulrich (Hg.): „Waz sider da geschach“. American-German Studies on the Nibelungenlied. Text and Reception, Göppingen 1992 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 564), S. 131-148.
- McConnell, Winder: Marriage in the Nibelungenlied and Kudrun, in: McDonald, William (Hg.): SPECTRUM MEDII AEVI. Essays in early German Literature in honor of George Fenwick Jones, Göppingen 1983 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 362), S. 299-320.
- McConnell, Winder: The problem of continuity in Diu Klage, in: Neophilologus 17 (1986), S. 248-255.
- Meyer, Herbert: Friedelehe und Mutterrecht, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 52, (1932), S. 276-293.
- Miethke, Jürgen: Die Kirche und die Universitäten im 13. Jahrhundert, in: Fried, Johannes (Hg.): Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalter, Sigmaringen 1986 (Vorträge und Forschungen Band XXX), S. 285-320.
- Mikat, Paul: Ehe, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, 1971, Sp. 812.
- Millet, Victor: Liebe und Erinnerung. Überlegungen zur Isolde Weißhand-Episode, in: Huber, Christoph/ Millet, Victor (Hg.): Der »Tristan« Gottfrieds von Straßburg. Symposium Santiago de Compostela, 5. bis 8. April 2000, Tübingen 2002, S. 357-377.
- Millet, Victor: Brautwerbung und gescheiterte Exogamie in der der Burgundersage und in anderen europäischen Heldendichtungen, in: Ebenbauer, Alfred/ Keller, Johannes (Hg.): 8. Pöchlerner Heldenliedgespräch. Das Nibelungenlied und die europäische Heldendichtung, Wien 2006 (Philologica Germanica 26), S. 261-273.
- Millet, Victor: Die Sage, der Text und der Leser. Überlegungen zur Rezeption Kriemhilds und zum Verhältnis der Fassungen \*B und \*C des Nibelungenliedes, in: Vollmann-

Profe, Gisela/ Dietl, Cora/ Gerok-Reiter, Anette/ Huber, Christoph/ Sappler, Paul (Hg.): Impulse und Resonanzen. Tübinger mediävistische Beiträge zum 80. Geburtstag von Walter Haug, Tübingen 2007, S. 57-70.

- Mohr, Jan: Minne als Sozialmodell. Konstitutionsformen des Höfischen in Sang und *rede* (12. -15. Jahrhundert), Heidelberg 2019 (Studien zur historischen Poetik Bd. 27).
- Möbius, Thomas: Studien zum Rachedenken in der deutschen Literatur des Mittelalters, Frankfurt am Main 1993 (Europäische Hochschulschriften I, 1395).
- Müller, Jan-Dirk: Motivationsstrukturen und personale Identität im Nibelungenlied. Zur Gattungsdiskussion um `Epos` oder `Roman`, in: Knapp, Fritz Peter (Hg.): Nibelungenlied und Klage. Sage und Geschichte, Struktur und Gattung. Passauer Nibelungenliedgespräche 1985, Heidelberg 1987. S. 221-256.
- Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes, Tübingen 1998.
- Müller, Jan-Dirk: Zeit im »Tristan«, in: Huber, Christoph/ Millet, Victor (Hg.): Der »Tristan« Gottfrieds von Straßburg. Symposium Santiago de Compostela, 5. bis 8. April 2000, Tübingen 2002.
- Müller, Jan-Dirk: Die Klage – Die Irritation durch das Epos, in: Bönnen, Gerold/ Gallé, Volker (Hg.): Der Mord und die Klage. Das Nibelungenlied und die Kulturen der Gewalt. Dokumentation des 4. Symposiums der Nibelungenliedgesellschaft Worms e.V. vom 11. bis 13. Oktober 2002, Worms 2003, S. 163-181.
- Müller, Jan-Dirk: Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik, Tübingen 2007.
- Müller, Jan-Dirk: The light of courtly society. Blanscheflur and Riwalin, in: Eming, Jutta/ Rasmussen, Ann Marie/ Starkey, Kathryn (Hg.): Visuality and Materiality in the story of Tristan and Isolde, Indiana 2012, S. 19-40.
- Müller, Jan-Dirk: Was heißt eigentlich *triuwe* in Wolframs von Eschenbach ‚Parzival‘?, in: Lepsius, Susanne/Reichlin, Susanne (Hg.): FIDES/TRIUWE, Berlin/Boston 2015, S. 311-326.

- Müller, Michael: Die Lehre des HL. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkungen in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin, Regensburg 1954 (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie).
- Nagel, Bert: Staufische Klassik. Deutsche Dichtung um 1200, Heidelberg 1977.
- Neubuhr, Elfriede: Bibliographie zu Hartmann von Aue, Berlin 1977 (Bibliographien zur deutschen Literatur des Mittelalters 6).
- Nickel, Emil: Studien zum Liebesproblem bei Gottfried von Straßburg, Königsberg i. Pr. 1927 (Königsberger deutsche Forschungen 1).
- Niesner, Manuela: *Schiltknecht* Enite. Zur gender-Transzendierung im „Erec“ Hartmanns von Aue, in: *ZfdPh* 126 I (2007), S. 1-20.
- Parr, Rolf/ Thiele, Matthias: Eine »vielgestaltige Menge von Praktiken und Diskursen«. Zur Interdiskursivität und Televisualität von Paratexten des Fernsehens, in: Kreimeier, Klaus/Stanitzek, Georg (Hg.): *Paratexte in Literatur, Film und Fernsehen*, Berlin 2004, S. 261-282.
- Parr, Rolf/ Thiele, Matthias: Eine Bibliographie zu den Konzepten ›Interdiskurs‹, ›Kollektivsymbolik‹, und ›Normalismus‹ sowie einigen weiteren Fluchtlinien. Jürgen Link zum 65. Geburtstag, Heidelberg 2005.
- Parr, Rolf: Börse im Ersten. Kollektivsymbole im Schnittpunkt multimodaler und multikausaler Zeichenkomplexe, in: *Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes* 54, (2007), S. 54-70.
- Parr, Rolf: Interdiskurstheorie/Interdiskursanalyse, in: Kammler, Clemens (Hg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2008.
- Parr, Rolf: Disurs, in: Kammler, Clemens (Hg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2008.
- Pérennec, René: Epische Kontinuität, Psychologie und Säkularisierung christlicher Denkschemata im Nibelungenlied. Zur Interpretierbarkeit des Nibelungenliedes, in: Knapp, Fritz Peter (Hg.): *Nibelungenlied und Klage. Sage und Geschichte, Struktur und Gattung*. Passauer Nibelungenliedgespräche 1985, Heidelberg 1987, S. 202-220.
- Pfab, Josef: *Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft nach göttlichem, kirchlichem und bürgerlichem Recht*, Salzburg 1957.

- Philipowski, Silke: Mittelbare und unmittelbare Gegenwärtigkeit oder: Erinnern und Vergessen in der Petricriu-Episode des ›Tristan‹ Gottfrieds von Straßburg, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 120 (1998), S. 29-35.
- Pincikowski, Scott E.: The Body in Pain in the Works of Hartmann von Aue, in: Gentry, Francis G. (Hg.): A companion to the works of Hartmann von Aue, Rochester 2005, S. 105-123.
- Ploss, Emil: Byzantinische Traumsymbolik und Kriemhilt's Falkentraum, in: Germanisch-Romanische Monatsschrift 39, (1958), S. 218-226.
- Quast, Bruno: *Getriuwiu Wandelunge*. Ehe und Minne in Hartmanns ‚Erec‘, in: ZfdA 122 (1993), S. 162-180.
- Ridder, Klaus: Liebestod und Selbstmord. Zur Sinnkonstitution im *Tristan*, im *Wilhelm von Orlens* und in *Partonopier und Meliur*, in: Ertzdorff, Xenja (Hg.): Tristan und Isolt im Spätmittelalter. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 3. bis 8. Juni 1996 an der Justus-Liebig-Universität Gießen, Amsterdam/ Atlanta 1999, S. 303-329.
- Riedel-Spangenberger, Ilona: Die Trennung von Tisch, Bett und Wohnung (cc. 1128-1132 CIC) und das Herrenwort Mk. 10,9, Frankfurt am Main 1978, S. 97.
- Rings, Lana: Kriemhilt's face work: A sociolinguistic analysis of social behavior in the Nibelungenlied, in: Semiotica 65 - 1/2, (1987), S. 317-325.
- Robles, Ingeborg: Subversives weibliches Wissen im „Nibelungenlied“, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 124, (2005), S. 360-374.
- Rosenthal, Eduard: Die Rechtsfolge des Ehebruchs nach kanonischem und deutschem Recht. Eine rechtsgeschichtliche Abhandlung, Würzburg 1880.
- Ruh, Kurt: Höfische Epik des deutschen Mittelalters, Berlin 1977 (Grundlagen der Germanistik 7).
- Rupp, Heinz: „Das Nibelungenlied - eine politische Dichtung.“, in: Wirkendes Wort 35, (1985), S. 166-176.
- Sammer, Marianne: *Nibelungenlied* und *Klage* zwischen Moraltheologie und Liturgie, in: Moser, Dietz-Rüdiger/ Sammer, Marianne (Hg.): Nibelungenlied und Klage. Ursprung - Funktion - Bedeutung, München 1998, S. 169-200.

- Schäfer, Ursula: *Artes* im Mittelalter: Eine Einleitung, in: Schaefer, Ursula (Hg.): *Artes* im Mittelalter, Berlin 1999, S. 1-10.
- Schiroke, Bernd: Der Untergang der Burgunden und seine christliche Deutung. „Nibelungenlied“ und „Nibelungenklage“, in: Hinkel, Helmut (Hg.): *Nibelungen Schnipsel. Neues vom alten Epos zwischen Mainz und Worms*, Mainz 2004 (Neues Jahrbuch für das Bistum Mainz), S. 237-296.
- Schmid-Cadalbert, Christian: *Der Ortnit AW als Brautwerbungsdichtung. Ein Beitrag zum Verständnis mittelhochdeutscher Schemaliteratur*, Bern 1985.
- Schmid, Elisabeth: Spekulationen über das Band der Ehe in Chrétien und Hartmanns Erec-Roman, in: Klein, Dorothea (Hg.): *Vom Mittelalter zur Neuzeit. Festschrift für Horst Brunner*, Wiesbaden 2000, S. 109-128.
- Schnell, Rüdiger: Die ‚höfische‘ Liebe als ‚höfischer‘ Diskurs über die Liebe, in: Fleckenstein, Josef (Hg.): *Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur*, Göttingen 1990, S. 231-301.
- Schnell, Rüdiger: *Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe*, Köln 2002.
- Schnell, Rüdiger: *Gender und Gesellschaft. Hartmanns ‚Erec‘ im Kontext zeitgenössischer Diskurse*, in: *ZfdA* 140 (2011), S. 306-334.
- Schönbach, Anton E.: *Das Christentum in der altdeutschen Heldendichtung. Vier Abhandlungen*, Graz 1897.
- Schröder, Werner: *Nibelungenlied-Studien*, Stuttgart 1968.
- Schröder, Werner: Das Hündchen Petitcreiu im *Tristan* Gotfrids von Strassburg, in: Schönhaar, Rainer (Hg.): *Dialog. Literatur und Literaturwissenschaft im Zeichen deutsch-französischer Begegnung*, Berlin 1973, S. 32-42.
- Schröder, Werner: Text und Interpretation II. Isoldes Mordanschlag auf Brangäne im ‚Tristan‘ Gottfrieds von Strassburg, Stuttgart 1989 (Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main XXV (5)), S. 147-165.
- Schröder, Werner: Text und Interpretation V. Über die Liebe der Getrennten im ‚Tristan‘ Gottfrieds von Straßburg, Stuttgart 1993 (Sitzungsberichte der wissenschaftlichen

Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main XXXI (2)), S. 43-72.

- Schultz-Balluff, Simone: Wissenswelt *triuwe*. Kollokationen – Semantisierung – Konzeptualisierung, Heidelberg 2018 (Germanistische Bibliothek 59).
- Schulze, Ursula: *Âmîs unde Man*. Die zentrale Problematik in Hartmanns ›Erec‹, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 105 (1983), S. 14-47.
- Schwab, Ute: Mancherlei Totendienst im Nibelungenlied, in: Stein, Peter K./ Weiss, Andreas/ Hayer, Gerold (Hg.): Festschrift für Ingo Reiffenstein zum 60. Geburtstag, Göttingen 1988 (Göttinger Arbeiten zur Germanistik 478) , S. 353-396.
- Schwietering, Julius: Natur und art, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 91 (1961), S. 108-137.
- Spangenberger, Nina: Liebe und Ehe in den erzählenden Werken Hartmanns von Aue, Frankfurt am Main 2012 (Kultur, Wissenschaft, Literatur. Beiträge zur Mittelalterforschung 26).
- Sparnaay, Hendricus: Hartmann von Aue/1, Halle 1933.
- Stafford, Pauline: Queens, Concubines, and Dowagers: The King's Wife in the Early Middle Ages, Athen 1983.
- Stech, Julian: Das Nibelungenlied. Appellstrukturen und Mythosemantik in der mittelhochdeutschen Dichtung, Frankfurt am Main/ Berlin/ Bern/ New York/ Paris/ Wien 1993 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur; 1410).
- Steinle, Gisela: Hartmann von Aue Kennzeichnen durch Bezeichnen. Zur Verwendung der Personenbezeichnungen in seinen epischen Werken, Bonn 1978 (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik 80).
- Sterling-Hellenbrand, Alexandra: „Hell hath no fury...“ *Triuwe* and *vâlandinne* in the Nibelungenlied, in: Hintz, Ernst Ralf (Hg.): *Nu lôn' ich iu der gâbe*. Festschrift for Francis G. Gentry, Göttingen 2003 (Göttinger Arbeiten zur Germanistik 693), S. 55-76.
- Sterling-Hellenbrand, Alexandra: Gender and Love in the Epik Romances of Hartmann von Aue, in: Gentry, Francis G. (Hg.): A companion to the works of Hartmann von Aue, Rochester 2005, S. 71-92.

- Störmer-Caysa, Uta: Kriemhilds erste Ehe. Ein Vorschlag zum Verständnis von Siegfrieds Tod im Nibelungenlied, in: *Neophilologus* Vol. LXXXIII, No. 1, (1999), S. 93-113.
- Störmer-Caysa, Uta: Siegfried, Kriemhild und das historische Eherecht. Erwägungen zur Stoffgeschichte des Nibelungenliedes, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 48, (1998), S. 1-25.
- Strohschneider, Peter: Einfache Regeln - komplexe Strukturen. Ein strukturanalytisches Experiment zum ‚Nibelungenlied‘, in: Harms, Wolfgang/ Müller, Jan-Dirk (Hg.): *Mediävistische Komparatistik. Festschrift für Franz Josef Worstbrock zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 1997, S. 43-75.
- Tennant, Elaine C.: »Prescriptions and Performatives in Imagined Cultures. Gender Dynamics in ›Nibelungenlied‹ Adventure 11.«, in: Müller, Jan-Dirk/ Wenzel, Horst (Hg.): *Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent*, Stuttgart/ Leipzig 1999, S. 273-316.
- Thomas, Hans Friedrich: *Formlose Ehen. Eine rechtsgeschichtliche und rechtsvergleichende Untersuchung*, Bielefeld 1973.
- Thoran, Barbara: *Diu ir man verräten hât – Zum problem von Enîtes schuld im ‚Erec‘ Hartmanns von Aue*, in: *Wirkendes Wort* 25 (1975), S. 255-268.
- Tinnefeld, Franz: *Zu Begriff und Konzepten des Enzyklopädismus in Byzanz*, in: Schaefer, Ursula (Hg.): *Artes im Mittelalter*, Berlin 1999, S. 143-150.
- Tobin, Frank: *Hartmanns` Theological Milieu*, in: Gentry, Francis G. (Hg.): *A companion to the works of Hartmann von Aue*, Rochester 2005, S. 9-20.
- Wachinger, Burghart: *Geistliche Motive und geistliche Denkformen in Gottfrieds »Tristan«*, in: Huber, Christoph/ Millet, Victor (Hg.): *Der »Tristan« Gottfrieds von Straßburg. Symposion Santiago de Compostela, 5. bis 8. April 2000*, Tübingen 2002, S. 243-255.
- Walther, Helmuth G.: *Die Anfänge des Rechtsstudiums und die kommunale Welt Italiens im Hochmittelalter*, in: Fried, Johannes (Hg.): *Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalter*, Sigmaringen 1986 (Vorträge und Forschungen Band XXX), S. 121-162.

- Washington, Ida H./ Tobol, Carol E.W.: Kriemhild and Clytemnestra - Sisters in Crime or Independent Woman?, in: Davidson, Cathy N./ Broner, E.M. (Hg.): The Lost Tradition. Mothers and Daughters in Literature, New York 1980, S. 15-21.
- Wehrli, Max: Die „Klage“ und der Untergang der Nibelungen, in: Schirmer, Karl-Heinz/ Sowinski, Bernhard (Hg.): Zeiten und Formen in Sprache und Dichtung, Köln 1972, S. 96-112.
- Weigand, Rudolf: Ehe, B. Recht, II. Kanonisches Recht, in: Lexikon des Mittelalters, III, 1986, Sp. 1624f.
- Welz, Dieter: Glück und Gesellschaft in den Artusromanen Hartmanns von Aue und im „Tristan“ Gottfrieds von Strassburg, in: Acta Germanica 6 (1971), S. 11-40.
- Weydt, Harald: Falken und Tauben im Nibelungenlied. Wie lässt man es zum Kampf kommen, wenn man keine Macht hat?, in: Miedema, Nine/ Hundsnurscher (Hg.): Formen und Funktionen von Redeszenen in der mittelhochdeutschen Großepik, Tübingen 2007 (Beiträger zur Dialogforschung 36), S. 223-245.
- Wiegand, Herbert Ernst: Studien zur Minne und Ehe in Wolframs Parzival und Hartmanns Artusepik, Berlin/ New York 1972 (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 49 (173)).
- Willms, Eva: Ez was durch versuochen getân. Überlegungen zu Erecs und Enîtes Ausfahrt bei Hartmann von Auge, in: Orbis Litterarum 52 (1997), S. 61-78.
- Willson, H. B.: *Triuwe* and *Untriuwe* in Hartmann's Erec, in: The German Quarterly 43 (1970), S. 5-23.
- Willson, H. B.: »*Senen* and *triuwe*. Gottfried's unfinished *Tristan*.«, in: Stevens, Adrian/ Wisbey, Roy (Hg.): Gottfried von Strassburg and the Medieval Tristan Legend. Papers from an Anglo-North American Symposium, Cambridge/London 1990 (Arthurian Studies 23; Publications of the Institute of Germanic Studies 44), S. 247-256.
- Witthöft, Christiane: Selbst-loses Vertrauen? Probleme der Stellvertretung im Engelhard Konrads von Würzburg und im Nibelungenlied, in: Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster 39, (2005), S. 387-409.

- Wolf, Alois: Nibelungenlied - Chanson de geste - höfischer Roman. Zur Problematik der Verschriftlichung der Nibelungensagen, in: Knapp, Fritz Peter (Hg.): Nibelungenlied und Klage, Heidelberg 1987, S. 171-201.
- Worstbrock, Franz Josef: Dilatio Materiae. Zur Poetik des ‚Erec‘ Hartmanns von Aue, in: Frühmittelalterliche Studien 19 (1985), S.1-30.
- Wright, Aaron E.: Petitcreiu. A Text-Critical Note to the *Tristan* of Gottfried von Straßburg, in: Colloquia Germanica 25 (1992), S. 112-121.
- Wunderlich, Stefan: Michel Foucault und die Frage der Literatur. Beitrag zu einer Archäologie des poststrukturalistischen Denkens, Frankfurt am Main 2000.
- Wynn, Marianne: Nicht-Tristanische Liebe in Gottfrieds ‚Tristan‘. Liebesleidenschaft in Gottfrieds Elterngeschichte, in: Ertzdorff, Xenja/ Wynn, Marianne (Hg.): Liebe - Ehe - Ehebruch in der Literatur des Mittelalters, Giessen 1984, S. 56-70.
- Zeimentz, Hans: Ehe nach der Lehre der Frühscholastik. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Anthropologie und Theologie der Ehe Inder Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, bei Hugo von St. Victor, Walter von Mortagne und Petrus Lombardus, Düsseldorf 1973 (Moraltheologische Studien).
- Zettl, Evamaria: *In dirre wilden cluse*: Gottfrieds von Straßburg Minnegrotten-Episode und die Eremitenlegende, in: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 244 (2007), 241-259.
- Zimmermann, Günter: Der Krieg, die Schuld und die ‚Klage‘, in: Reichert, Hermann/ Zimmermann, Günter (Hg.): Helden und Heldensage. Otto Gschwantler zum 60. Geburtstag, Wien 1990, S. 513-536.
- Zotz, Nicola: Sprache des Hofes - Sprache der Liebe. Französisch als Sprache der Distanz im »Tristan«, in: Huber, Christoph/ Millet, Victor (Hg.): Der »Tristan« Gottfrieds von Straßburg. Symposium Santiago de Compostela, 5. bis 8. April 2000, Tübingen 2002, S. 117-129.