

Gender und Moraldidaxe

Zur Konstruktion von Geschlecht im ‚Welschen Gast‘ und den ‚Winsbeckischen Gedichten‘

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der
Philosophischen Fakultät

der Julius-Maximilians-Universität Würzburg

vorgelegt von

Markus Nolda

aus
Würzburg

Würzburg
2024



Erstgutachterin: Prof. Dr. Trude Ehlert i.R.

Zweitgutachterin: Prof. Dr. Regina Toepfer

Tag des Kolloquiums: 10. November 2023

Inhalt

Vorwort	1
1	Gender und Genderforschung	3
1. 1	Gender – Begriffsgeschichte und Begriffsnotwendigkeit.....	3
1. 2	Gender als kulturelles Produkt und als kultureller Zwang	5
1. 2. 1	Vormoderne Konzepte – Gender als Ausdruck ordnender Macht	5
1. 2. 2	Geschlechterdifferenz und Neuordnung der Gesellschaft	7
1. 3	Gender als Analyseinstrument vormoderner Konzepte	8
1. 3. 1	Die Existenz einer sex-gender-Dichotomie in der Vormoderne	8
1. 3. 2	Diskursvielfalt und Diversität von Geschlechterbildern.....	13
1. 3. 3	Gender und Mediävistik	17
2	Performativität und Performanz	20
2. 1	Performative Äußerungen und theatralische Performanz	20
2. 2	Das Performative bei JUDITH BUTLER	23
2. 2. 1	Aufführung, Wiederholung, Diskurs	23
2. 2. 2	Subjektivation, Wiederholung und ‚Anrufung‘	28
2. 2. 3	Intelligibilität	30
2. 2. 4	Diskursive Normativität und die Handlungsmacht des Subjekts	33
2. 3	Performativität und Performanz als Analysekatogorien literarischer Texte	34
3	Lehrhafte Dichtung im Mittelalter: Der ‚Welsche Gast‘ und die ‚Winsbeckischen Gedichte‘	40
3. 1	Didaktische Literatur und literarische Didaxe im Mittelalter.....	40
3. 2	Der ‚Welsche Gast‘ des Thomasin von Zerkläre	44
3. 3	Die ‚Winsbeckischen Gedichte‘	53
3. 4	Zum Forschungsstand ‚Gender und Moraldidaxe‘	63
4	Geschlechtsbezogene Normen im ‚Welschen Gast‘ und in den ‚Winsbeckischen Gedichten‘	71
4. 1	Redeverhalten	71
4. 1. 1	Der ‚Welsche Gast‘	73
4. 1. 1. 1	Männer	73
	Teil 1: Hoflehre.....	73
	• Angemessene Rede: <i>Wol sprechen</i> und <i>kiusche wort</i>	73
	• Ungezügelter Sprechen, lasterhafte Rede: Lärmen, Verspotten, Prahlen und Lügen.....	77
	• Sprechen über andere und mit anderen, Verschwiegenheit	84
	Teil 2: Herrenlehre	88
	• Angemessene Rede: Gerechtes Urteilen, überlegtes Sprechen und Zuhören.....	88
	• Lasterhafte und unehrenhafte Rede: Ruhmsucht, Lügen, Kritik an der Kirche	93

	• Situationsspezifische Redeformate: Totenklage und Beichte.....	101
4. 1. 1. 2	Frauen	103
	• Angemessene Rede: Wohlklang und Zurückhaltung	103
	• Ungezügelter, lasterhafte und falsche Rede.....	106
	• Sprechen mit Männern, Sprechen über Frauen	111
	• Ein Streitgespräch zwischen Frau und Mann?	112
4. 1. 2	Die ‚Winsbeckischen Gedichte‘	116
4. 1. 2. 1	Der ‚Winsbecke‘	116
	Das ‚alte Gedicht‘	116
	• Unüberlegtes Sprechen gegenüber Männern als Gefahr	116
	• Zuhören – Barmherzigkeit gegenüber Männern.....	117
	• Reden über Frauen	118
	• Mit den richtigen Männern reden, zur rechten Zeit schweigen.....	120
	• Gefahren des ungezügelter Sprechens	121
	• Spott als Selbstschädigung	123
	• Mahnung zur sittsamen Rede und zum Grüßen	124
	• Umgang mit dem Rat Anderer	125
	• Eindeutigkeit der männlichen Rede.....	128
	• Väterliches Raten.....	129
	Die ‚Fortsetzung‘: Vorführung eines Umgangs mit väterlichem Rat als Kommunikation zwischen Männern	130
	• Annahme und transzendierende Korrektur des väterlichen Rates .	131
	• Umkehrung der Rollen von Ratgebendem und Raterhaltendem ...	133
	• Annahme des Rates des Sohnes durch den Vater	133
	• Gebetsrede des Vaters an Gott als den Rat des Sohnes realisierende und übersteigende Perlokution	134
4. 1. 2. 2	Die ‚Winsbeckin‘	135
	• Gemeinsame Geschlechtszugehörigkeit – Redesituation und Motivation	135
	• Reden von Frauen, Frauen als Objekt männlicher Rede, Reden unter Frauen.....	138
	• Vorführung eines Umgangs mit mütterlichem Rat als Kommunikation zwischen Frauen	140
	• Verbindlichkeit der mütterlichen <i>lêre</i> und Anweisung zum weiblichen Redeverhalten.....	142
4. 1. 3	Sprechende und Angesprochene im ‚Welschen Gast‘ und in den ‚Winsbeckischen Gedichten‘	143
4. 2	Körperverhalten	159
4. 2. 1	Der ‚Welsche Gast‘	160
4. 2. 1. 1	Männer.....	160
	Teil 1: Hoflehre.....	160
	• Der Körper im Raum	160
	• <i>Untugent</i> und Körper	163
	• Sehen und Lernen am Vorbild	166
	• Umgang mit Frauen.....	169
	Teil 2: Herrenlehre.....	172
	• <i>vürsten</i> und <i>herren</i> als Vorbild	172
	• Pflichten eines Ritters	173

	• Körperliche Selbstkontrolle: Fasten und <i>kiusche</i>	175
4. 2. 1. 2	Frauen	178
	• Der Körper im Raum: angemessene Weiblichkeit.....	178
	• Wahrnehmen und Primat des Wahrgenommenwerdens	179
	• Gefahren der <i>unkiusche</i>	183
4. 2. 2	Die ‚Winsbeckischen Gedichte‘	185
4. 2. 2. 1	‚Der Winsbecke‘	185
	Das ‚alte Gedicht‘	185
	• Ritterliche Körperlichkeit	185
	• Kritik am Müßiggang – <i>verligen</i>	191
	Die ‚Fortsetzung‘	192
	• Körperlicher Verfall und geschlechtsuntypisches Handeln	192
4. 2. 2. 2	‚Die Winsbeckin‘	195
	• Primat des Wahrgenommenwerdens.....	195
4. 2. 3	Körperlichkeit in Bildern des ‚Welschen Gastes‘ und in den ‚Winsbeckischen Gedichten‘	203
4. 3	Emotionales Verhalten, Tugenden und Laster	225
4. 3. 1	Der ‚Welsche Gast‘	230
	• Gerechter und ungerechter Zorn.....	236
	• Neid als Moment der Destabilisierung	241
	• Hass der Männer, Hass Gottes	238
	• Gier und Geiz: Körperliche Amoral von Frauen, Unvernunft von Männern	247
	• <i>Hôhvert</i> und <i>übermuot</i> : Frivole Frauen, von der Macht verführte Männer	255
	• Trauer der Männer, Trauer der Frauen.....	263
	• Scham und <i>vorhte</i> als inkorporierte Handlungskontrolle	268
	• Die Herrentugend <i>milte</i> als <i>der tugende frouwe</i>	277
	• Minne: Rationale Begrenzung, Treuegebot und Warnung vor weiblicher Übermacht.....	289
4. 3. 2	Die ‚Winsbeckischen Gedichte‘	302
	• Gezügelter Zorn, gerichteter Hass und die Vermeidung von Neid	302
	• <i>Vorhte</i> , Scham und Reue.....	308
	• <i>Hôhvert</i> und <i>übermuot</i> als Ursachen von Ehrverlust und Grund für göttliche Strafe.....	314
	• Unvernünftiger Geiz vs. vernünftige <i>milte</i>	316
	• Liebe aus männlicher Sicht: Zweck- und Treuebündnis	320
	• Liebe aus weiblicher Sicht: Bedrohung durch <i>vrou Minne</i> und ständischer Rahmen.....	324
4. 3. 3	Emotionale Stimulierung und Affekterregung im ‚Welschen Gast‘ und in den ‚Winsbeckischen Gedichten‘	329
5	Zusammenfassung	340
	• Die performative Konstruktion der Geschlechter im Rahmen der Moraldidaxe.....	340
	• Geschlechtsbezogene Normen und Normüberschreitungen im ‚Welschen Gast‘ und in den ‚Winsbeckischen Gedichten‘	343

• Redeverhalten	344
• Körperverhalten	347
• Emotionales Verhalten	349
Literatur	357
Abbildungen	384
Lebenslauf	385

Vorwort

Moraldidaxen, speziell historische, gelten als Texte, die auf Eindeutigkeit zielen: Bestimmte Verhaltensformen sind unbedingt einzuhalten, andere auf jeden Fall zu unterlassen. Das betrifft allgemein zu fördernde Eigenschaften wie Ehrlichkeit oder konkrete Vorschriften wie das Benehmen bei Tisch. Es herrscht Konsens darüber, dass die dabei formulierten Normen historischen, kulturellen und innergesellschaftlichen Bedingungen unterliegen und entsprechende Varianten aufweisen. Ein besonderes Interesse rufen Texte hervor, die primär oder partienweise geschlechtsbezogene Normen formulieren. Mit dem Aufkommen des Genderkonzepts und damit der Einsicht in die soziale Konstruiertheit von Geschlecht gewinnt die Gattung insofern an Bedeutung, als in ihr Spuren dieser Konstruktion enthalten sind, die die Vorstellung eines ‚natürlichen‘ geschlechterdifferenzierenden Verhaltens nachhaltig in Frage stellen.

Die vorliegende Arbeit verfolgt am Beispiel zweier unterschiedlicher, aber gleichermaßen herausragender Werke der hochmittelalterlichen ständischen Moraldidaxe, dem ‚Welschen Gast‘ des Thomasin von Zerclaere und den ‚Winsbeckischen Gedichten‘, welche moralischen Normen auf welche Weise im Hinblick auf beide Geschlechter in dieser Zeit explizit formuliert werden und welchen Vorstellungen eher unbewusst gefolgt wird. Damit wird kein gänzlich neues Thema aufgegriffen, wohl aber eine bisher nicht praktizierte Vorgehensweise angewandt. Statt einzelne eingängige Aussagen aus dem Zusammenhang zu lösen, werden die beiden Werkkomplexe vollständig berücksichtigt und das Thema durch genaue Lektüre untersucht. Ziel ist nicht, eine vollständige Liste geschlechtsspezifischer Normen zu erstellen, sondern diese in ihrer Komplexität darzustellen. Dazu gehört auch die Darstellung vorgeblich neutraler Formen des Verhaltens, die sich bei genauerer Betrachtung aber als vorwiegend auf Männer bezogen herausstellen.

Die Arbeit greift damit ein Thema auf, das zunächst von der Mediävistik ausgeblendet, dann aber unter feministischem Vorzeichen vehement aufgegriffen wurde. Die Aufdeckung misogynen Tendenzen hat eine Lücke in der Wahrnehmung mittelalterlicher Literatur geschlossen, dabei aber die moraldidaktischen Texte mitunter als Steinbruch aussagekräftiger Stellen benutzt und ihren inneren Zusammenhang sowie ihre sprachlichen und bildlichen Ausdrucksformen oft nur unzureichend berücksichtigt.

Die in diesem Zusammenhang genutzte Performativitätstheorie ist auch für die vorliegende Arbeit leitend. Sie wird aber in zweifacher Weise verwendet: zum einen hinsichtlich der von JUDITH BUTLER entwickelten Gendertheorie, zum anderen hinsichtlich der Auffassung, dass literarische Werke und Gebrauchstexte performativ Vorstellungen hervorbringen und sedimentieren, die auf ihre Leser und Leserinnen, Zuhörer und Zuhörerinnen einwirken und diesen wiederum nahelegen, Geschlecht performativ darzustellen.

Die ausgewählten Werke – der ‚Welsche Gast‘ und die ‚Winsbeckischen Gedichte‘ – eignen sich insofern besonders gut, als beide Geschlechter berücksichtigt werden. Sie weisen trotz ihrer erkennbaren Orientierung an vorliegenden Mustern rhetorisch-literarische Qualitäten auf, die die expliziten Aussagen in ihrer Wirkung steigern und differenzieren. Das gleiche gilt für die Illustrationen (vornehmlich) des ‚Welschen Gastes‘, die trotz enger Anbindung an den Text diesen akzentuieren, erweitern und in einigen Fällen unterlaufen. Sie stellen zugleich – ähnlich wie die Parodie des ‚Winsbeckens‘ – eine Art fixierter zeitgenössischer Rezeption dar, deren Berücksichtigung das Verständnis der Werke steigert.

Damit wird der Gattung der Lehrdichtung eine Anerkennung als eigenständiges komplexes Untersuchungsobjekt zuteil, die dazu beitragen soll, nicht mehr länger einfache Gegenüberstellungen von restriktiver Didaxe und grenzenüberschreitender Fiktion vorzunehmen. Um die Gattung aber nicht als untergründig subversiv zu vereinnahmen und damit modernen Vorstellungen anzupassen, werden die ständischen und die geschlechterbezogenen Ordnungsvorstellungen der Entstehungszeit als prägend anerkannt und die jeweiligen Realien berücksichtigt. Dies vorausgesetzt, sollen moderne Konzepte wie Performativitäts- und Gendertheorie einerseits und moderne Kategorien wie Kommunikation, Körperlichkeit und Emotion andererseits helfen, die vormodernen Texte aufzuschlüsseln und die durch sie vermittelte Beziehung zwischen Gender und Moral genauer zu bestimmen.

Vorliegende Arbeit ist die überarbeitete Fassung meiner im Frühjahr 2023 an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg eingereichten Dissertation. Dank gebührt zunächst meiner Betreuerin Prof. Dr. Trude Ehlert, die mein Interesse an der Mediävistik weckte und mich während der langen Bearbeitungszeit unterstützte und förderte. Frau Prof. Dr. Regina Toepfer danke ich für die sehr kurzfristige Übernahme des Zweitgutachtens sowie ihre zahlreichen Anmerkungen.

Eine solche Arbeit kann allerdings nicht ohne Unterstützung und Zuspruch von Partnern und Familie entstehen. So war mir mein Partner Federico Bossone große Stütze und erweckte durch seine eigenen Studien mein Interesse an meinen theoretischen Grundlagen immer wieder aufs Neue. Meinen beiden 2023 kurz hintereinander verstorbenen Eltern Monika Grimm-Nolda und Reinhard Nolda möchte ich für ihre fraglose Unterstützung und Fürsorge danken. Sie verfolgten stets mit Interesse und Geduld mein wissenschaftliches Arbeiten. Meiner Tante Sigrid Nolda gebührt größter Dank: Seit frühesten Jugend stand sie mir zur Seite, förderte meine literarisch-kulturellen Interessen und war mir in den Jahren der Entstehung der Arbeit Lektorin und Gesprächspartnerin – ohne sie wäre diese Arbeit nicht zustande gekommen. Ihnen allen sei diese Arbeit gewidmet.

1 Gender und Genderforschung

1. 1 Gender – Begriffsgeschichte und Begriffsnotwendigkeit

Die Konzepte von sex und gender¹ sind als Kategorie dem modernen geistes- und sozialwissenschaftlichen Diskurs in einem Maße inhärent², dass man dabei häufig außer Acht lässt, dass es sich um ein eher junges Analyseinstrument handelt.

Die ursprüngliche Verwendung von gender im Englischen zielte nur auf die Definition des grammatischen Genus ab³, erst 1968 verwendet der Mediziner ROBERT J. STOLLER, im Rahmen der Beobachtung seiner Patienten, den Begriff im Sinne einer Geschlechterdifferenzierung und als konkreten Ausdruck der Geschlechtsidentität.⁴ Bereits in seinem Vorwort zu „Sex and Gender“ weist er auf die Notwendigkeit hin, „gender’ as a distinguishable part of ,sexuality’“⁵ abzugrenzen. Um nun Aspekte jenseits von Physiologie und Anatomie miteinbeziehen zu können, schien eine neue Kategorie unausweichlich. Ziel seiner Arbeit ist es, herauszuarbeiten, dass sex und gender nicht zwangsläufig untrennbar miteinander verbunden sind.⁶ Er definiert: „Gender is the amount of masculinity or femininity found in a person, and obviously, while there are mixtures of both in many humans, the normal male has a preponderance of masculinity and the normal female a preponderance of femininity.“⁷

Obwohl STOLLER auch Vermischungen einräumt, schienen der Definition doch genaue Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit⁸ zu Grunde zu liegen, so dass sich CLAIRE

¹ Die Beibehaltung des englischen Begriffspaares (sex und gender) im Deutschen erweist sich als insofern sinnvoll und praktikabel, als auf diese Weise eine Unterscheidung „zwischen biologischem und sozialem Geschlecht getroffen werden [kann], die im deutschen Sprachgebrauch in dieser Weise nicht möglich ist. Die stillschweigende Festschreibung von Männlichkeit und Weiblichkeit auf angeblich unhintergehbare biologische und / oder epistemologische Gegebenheiten kann aufgesprengt werden. Durch die Einführung der sex–gender–Relation entsteht ein kultureller und historischer Rahmen, in dem die Frage nach der Konstruiertheit von Geschlecht, sei es in Hinsicht auf die Kategorie gender oder sei es in Hinsicht auf sex, überhaupt erst möglich wird.“ (VON BRAUN et STEPHAN, 2005, p. 10)

² Die Genderperspektive wird mittlerweile als „fester Bestandteil der Wissenschaftsgeschichte“ eingestuft. (cf. ORLAND, 2017, p. 76)

³ cf. WENDE, 2002, p. 141 sqq.

⁴ STOLLER, 1968

⁵ *ibid.*, p. vi

⁶ „Thus, while sex and gender seem to common sense to be practically synonymous, and in everyday life to be inextricably bound together, one purpose of this study will be to confirm the fact that the two realms (sex and gender) are not all inevitably bound in anything like a one-to-one relationship, but each may go in its quite independent way.“ (*ibid.*, p. vii)

⁷ *ibid.*, p. 9 sq.

⁸ KESSLER und MCKENNA weisen darauf hin, dass eine Unterscheidung in männlich und weiblich eine automatische Kategorisierung des alltäglichen Lebens sei – mit der Konsequenz, dass auch im wissenschaftlichen Diskurs von vornherein von einer geschlechtlichen Binarität per se ausgegangen werde, ohne dass man sie hinterfragen oder gar beweisen könne. (cf. KESSLER et MCKENNA, 1978, p. 1 sqq.) Schon FREUD merkt in einer Fußnote zu seinen „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ an, dass „die Begriffe ‚männlich‘ und ‚weiblich‘, deren Inhalt der gewöhnlichen Meinung so unzweideutig erscheint, in der Wissenschaft zu den verworrensten gehören“. (FREUD, 2000, p. 123)

COLEBROOK kritisch äußert: „Sexuality is meaningless, complex and bears none of the binary simplicity that characterises gender. It is gender – or cultural differentiation into kinds – that allows us to think of distinctly different bodies.“⁹

Erst die Vorstellung eines kulturellen Geschlechts ermögliche es, sexuelle Körper mit Bedeutungen zu versehen. Geschlecht bzw. gender werde nicht als Eigenschaft von Individuen betrachtet, sondern gehe aus sozialen, diskursiven Prozessen hervor und könne nicht „als gesellschaftlicher Reflex auf Natur“¹⁰ aufgefasst werden. Somit erschaffe nicht die Differenz die Bedeutung, sondern die Bedeutung sei es, die den Unterschied hervorbringe.¹¹ Dies habe zur Folge, dass sozialen Konstruktionen ein biologischer Ursprung zugeordnet werde. Jene (scheinbar) offenkundigen biologischen Gegensätze der geschlechtlichen Körper verleiten zu einem Denken der Binarität. Geschlechtliche Körper werden in Abhängigkeit von kulturellen Identifikationen und Annahmen mit spezifischen Etiketten versehen: „On the whole, Western society is organised around the assumption that the differences between the sexes are more important than any qualities they have in common. When people try to justify this assumption in terms of ‚natural‘ differences, two separate processes become confused; the tendency to differentiate in a particular way by sex. The first is genuinely a constant feature of human society, but the second is not, and its inconstancy marks the division between ‚sex‘ and ‚gender‘: sex differences may be ‚natural‘ but gender differences have their source in culture, not nature.“¹²

Daher erscheine die gesellschaftliche Grundannahme der Zweigeschlechtlichkeit als ein Konstrukt, welches sich historischen Entwicklungen verdanke, durch Wiederholungen aufrechterhalten werde und auf diese Weise die Idee der Zweigeschlechtlichkeit als allgemeingültig tradiere.¹³ Vorstellungen zu Geschlechterkonstruktionen entwickeln sich vielmehr aus bzw. in sozialer Interaktion¹⁴. Identitäten werden durch Sprache und Kultur konstruiert¹⁵, so dass die Kategorien männlich und weiblich nur eine Art der Reprä-

⁹ COLEBROOK, 2004, p. 9

¹⁰ GILDEMEISTER, 2004, p. 132

¹¹ cf. *ibid.*, 2004, p. 132

¹² OAKLEY, 1972, p. 189

¹³ cf. WETTERER, 2004, p. 122 – Wie stark das Konzept der Zweigeschlechtlichkeit verankert ist, zeigen aktuell die Schwierigkeiten bei der rechtlichen Anerkennung nicht-binärer Geschlechtsidentitäten.

¹⁴ „L’identità sessuale non è riconducibile esclusivamente al fattore fisico presociale preculturale (come sostiene il determinismo biologico) e l’identità di genere non è riconducibile solo al fattore socio-culturale (come secondo il determinismo/costruttivismo sociale) alla volontà (come esige il volontarismo individualistico). Si può dire che l’identità sessuale e l’identità di genere si costituiscono nella interazione.“ (PALAZZANI, 2012, p. 15)

¹⁵ Vergleiche dazu aus Sicht der Männerforschung R. W. CONNELL, die die Meinung vertritt, dass es sich bei jeder Vorstellung von Geschlecht um ein Konstrukt handele. (CONNELL, 1999, p. 24)

sentationsformen menschlichen Lebens seien, welche aus sich heraus keine tiefere Bedeutung haben: „Man ‚hat‘ ein Geschlecht erst dann, wenn man es für andere hat.“¹⁶

Die performative Herstellung von gender legt eine Verbindung mit dem BOURDIEUSCHEN Konzept des Habitus nahe. Auch wenn BOURDIEU selbst den Habitus eher als Klassenmerkmal aufgefasst hat, so sind doch Hinweise bei ihm zu finden, die den Begriff des Genderhabitus plausibel machen.¹⁷ Es geht darum, dass vermeintlich natürliches oder naturgegebenes Verhalten tatsächlich ein erlerntes sei, das bestehende Machtstrukturen, so auch die von BOURDIEU kritisierte Dominanz des Männlichen¹⁸, befestige.

1. 2 Gender als kulturelles Produkt und als kultureller Zwang

Die moderne Geschlechterforschung durfte, wollte sie dem Thema wirklich gerecht werden, keine feste Definition von Geschlecht voraussetzen¹⁹. Vielmehr war und ist sie bestrebt, die Konstruktion und Produktion von Geschlecht in den verschiedensten Bereichen und die daraus entstehende Gewichtung von Geschlecht zu untersuchen. Des Weiteren nimmt sie sich der Frage an, ob und wenn ja, inwieweit eine unterschiedliche Verteilung von Ressourcen an das Geschlecht gekoppelt ist.²⁰ Um die Fragilität und in gewisser Weise auch die Beliebigkeit von Geschlechterkonzepten zu verdeutlichen, ist ein Blick auf vormoderne Vorstellungen²¹ gleichermaßen lohnend wie nötig.

1. 2. 1 Vormoderne Konzepte – Gender als Ausdruck ordnender Macht

Eine gendertheoretische Auseinandersetzung mit schriftlichen Zeugnissen vergangener Jahrhunderte ist nicht umstandslos möglich. Vormoderne wie mittelalterliche gesellschaftliche und kulturelle Strukturen sind für den modernen Betrachter zudem nur teilweise nachzuzeichnen, fehlen doch Zeugnisse, die einen nicht idealisierten Blick auf die mittelalterliche Gesellschaft und Kultur freigeben.²² Schließlich sind die vorhandenen

¹⁶ GILDEMEISTER, 2004, p. 133

¹⁷ BEHNKE et MEUSER, 2001, p. 153 sqq.

¹⁸ cf. BOURDIEU, 2005

¹⁹ Dabei ist es zu einer immer stärkeren Ausweitung gekommen: Von den Women's Studies über die Gender Studies führt die Linie zu den aus den Gay und Lesbian Studies entwickelten auf die Dekonstruktion von Identitäten gerichteten Queer Studies, zu deren Vordenkerinnen u.a. JUDITH BUTLER zählt.

²⁰ cf. VON BRAUN ET STEPHAN, 2005, p. 9

²¹ Eine andere Möglichkeit der Einsicht in Varietäten bestehe in der Einbeziehung von Kulturen der sogenannten Dritten Welt. (cf. CONNELL, 1999, p. 53 sqq.)

²² So zeigt sich auch ROBERT SCHEUBLE vorsichtig, wenn er es für notwendig hält, zu überprüfen, ob eine Übertragung der gegenwärtigen Erkenntnisse auf Grund der „Konstruiertheit der sozialen Geschlechter, der fast ausschließlichen Literarizität der Quellen“ auf das Mittelalter möglich sei. (SCHEUBLE, 2005, p. 15) Auf die Schwierigkeiten, sich einem mittelalterlichen Sujet – oder in ihrem Fall der mittelalterlichen Person Hildegard von Bingen – zu nähern, weist LAUTENSCHLÄGER hin: „Ein voraussetzungslos unmittelbarer Zugang zu der Heiligen des 12. Jahrhunderts vor dem Hintergrund der Neuzeit mit ihrer sozialen Differenzierung durch die Industriegesellschaft, ihrem konfessionellen und weltanschaulichen Pluralismus, den geistesgeschichtlichen

Schriftstücke bereits mehreren Selektionsprozessen unterworfen worden: zum einen der zeitgenössischen Auswahl, die festlegte, welche Werke einer schriftlichen Fixierung würdig waren und zum anderen dem Urteil nachfolgender Jahrhunderte, das darüber entschied, ob eine weitere Tradierung angebracht war oder nicht. Im Folgenden sollen deshalb vormoderne Konzepte dessen, was heute als gender gilt, betrachtet und berücksichtigt werden, um eine vorschnelle Anwendung und Gleichsetzung moderner mit vormodernen Vorstellungen zu verhindern, aber auch um zu zeigen, dass es gleichermaßen möglich ist, das Konzept gender für Zeiten in Anspruch zu nehmen, die den Begriff in der heutigen Verwendung nicht kannten.

Gender wurde in der vormodernen Gesellschaft nicht als sprachlich-kulturell definiert aufgefasst, sondern gestaltete sich als Ausdruck einer ordnenden Macht, welche nicht mit den Veränderungen der Welt verbunden war: „If men were different from women this was because the creation of the world dictated various kinds, with each kind bearing its specific and proper relation to the whole.“²³ Für Antike und Christentum sind Männlichkeit und Weiblichkeit Repräsentationsformen einer mythischen bzw. philosophisch-göttlichen Ordnungskraft. Weniger der offensichtliche Gegensatz des körperlich ‚starken Mannes‘ und der ‚schwachen Frau‘ gelten als ausschlaggebendes Distinktionsmerkmal, sondern die abstrakte Differenz von Form und Verstand. Form oder Materie werden durch das Weibliche, Geist oder Verstand durch das Männliche repräsentiert.²⁴ Das allgemeine Primat über das andere Geschlecht könne von Männern beansprucht werden, da sie – auf Grund ihrer Repräsentation als Verstand oder Geist – dem Göttlichen (oder dem λόγος) näherstehen und stärker verbunden seien.²⁵ Das Christentum, welches die Vorstellung der Antike teilte und tradierte, neigte nun dazu, den Körper als anfälliges und verführbares Mangelhaftes zu sehen. Das Bild der Frau, die Ausdruck des Körperlichen war²⁶, schien besiegelt. Jedoch finden sich auch Stimmen, die nach dem Konzept der beide Geschlechter umfassenden Gottebenbildlichkeit²⁷ den Körper als göttliche

Folgen von Aufklärung und Säkularisation, die die moderne Gesellschaft durch die Pluralität ethischer Orientierung charakterisieren, ist nicht möglich.“ (LAUTENSCHLÄGER, 1993, p. 28)

²³ COLEBROOK, 2004, p. 18 – Vergleiche dazu auch CADDEN, 1993, p. 281

²⁴ Aristoteles spricht im Hinblick auf die Zeugung vom Weiblichen als dem ‚formgebenden Prinzip‘, das Männliche hingegen symbolisiere den ‚Motor‘. Weiblich wird als das ‚Fassbare‘ (dargestellt durch die Erde ‚γη‘) und Männlich als das ‚Unfassbare‘ (dargestellt durch den Himmel ‚οὐρανός‘) definiert. (cf. ARISTOTELES, GA I, 2 / 716a)

²⁵ cf. COLEBROOK, 2004, p. 19 sqq.

²⁶ Mit Körperlichkeit wurde zudem ein triebhaftes Wesen in Verbindung gebracht. Der Diskurs „über die sexuelle Unersättlichkeit der Frau“ (GRUNDMANN, p. 81) wirkte von der Antike bis in das Mittelalter fort. Bereits Seneca äußert sich in SEINEN Briefen zu der Zügellosigkeit der Frauen, die darin den Männern ähneln und gerade deshalb umso verderbter erscheinen. (cf. SENECA, ep. 95, 20 sq.) Ebenso verweist Isidor – in Anlehnung an die Temperamentenlehre – auf das hitzige, triebhafte Wesen der Frau in den „Etymologiae“: „Alii Graeca etymologia feminam ab ignea vi dictam putant, quia vehementer concupiscit.“ (Isidor von Sevilla, XI, 2, 24)

²⁷ „et creavit Deus hominem ad imaginem suam ad imaginem Dei creavit illum masculum et feminam creavit eos“ (Gen 1, 27) – Vergleiche dazu GÖTZ, 2003.

Schöpfung wahrnahmen, der somit nicht per se schlecht sein konnte. Allerdings war der Körper Versuchen ausgesetzt und stellte selbst eine Versuchung dar.²⁸

Allmählich setzte auch im Denken der Binarität ein Wandel ein. Gingen Mittelalter und Antike von einer Materie-Geist-Dichotomie aus, wandelte sich dies mit der Aufklärung. ROUSSEAU stellt in seinem 1762 erschienenem „Emile“ die Behauptung auf, dass die Frau vor allem auf Grund ihrer Körperlichkeit wahrgenommen werde und dies auch das einzige Ziel sei, welches sie verfolge.²⁹ Immer wieder kontrastiert er Anlagen und Begabungen von Männern mit denen von Frauen, wobei der Eindruck erweckt wird, Frauen seien dem Mann in jeder Hinsicht nachgeordnet; im Vergleich zu ihm seien ihre geistigen Fähigkeiten weniger entwickelt.

Die Annahme, Frauen seien moralisch und intellektuell dem Mann unterlegen, hat ihren Ausgangspunkt in vormoderner Zeit. CULLUM und GOLDBERG verweisen auf den Sündenfall, der der mittelalterlichen Gesellschaft als Beleg für die geistige und moralische Schwäche der Frau gelte.³⁰ Die Konsequenz des Sündenfalls – „mulieri quoque dixit multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos in dolore paries filios et sub viri potestate eris et ipse dominabitur tui“ (Gen. 3, 16) – trage – gegen die Aussage in Gen 1, 27 – dazu bei, dass die Vorstellung weiblicher Inferiorität über Jahrhunderte sedimentiert worden sei.

1. 2. 2 Geschlechterdifferenz und Neuordnung der Gesellschaft

Der Zusammenbruch der ständischen Gesellschaft nach der Französischen Revolution führte dazu, Natur und Gesellschaft zu sexualisieren und zu ordnen – so nahm der schwedische Naturforscher CARL VON LINNÉ Mitte des 18. Jahrhunderts eine Klassifikation der Pflanzen³¹ vor, indem er sie als männlich oder weiblich kategorisierte.³² Anders als im Mittelalter bestimmten nicht Stand und Herkunft³³ den Status des Einzelnen, sondern das Geschlecht. Der Geschlechtscharakter wurde nicht mehr positional, sondern sozial verortet.³⁴ Die Frau galt nun nicht mehr, wie bei Aristoteles als ‚verkümmertes Mann‘ (mas occasionatus), sondern sie wurde zur Repräsentantin des ‚anderen Geschlechts‘.³⁵

²⁸ cf. COLEBROOK, 2004, p. 22 sqq.

²⁹ cf. ROUSSEAU, 1957, p. 454

³⁰ cf. CULLUM ET GOLDBERG, 2006, p. 309

³¹ VON LINNÉ, 1817

³² „Ariadneum hoc filium systematicorum terminatur Generibus, quod tentavi ad Species usque extendere“. (VON LINNÉ, 1817, p. vii)

³³ cf. OEXLE, 1984, p. 500

³⁴ cf. WETTERER, 2004, p. 127 sq. Im Übrigen weist WETTERER darauf hin, dass selbst die Biologie mitunter eindeutige Geschlechterbestimmungen und -zuweisungen nicht immer widerspruchsfrei vornehme. (WETTERER, 2004, p. 126)

³⁵ VON BRAUN ET STEPHAN, 2005, p. 37

Im 19. Jahrhundert wurden gesellschaftliche Verhältnisse zunehmend in Frage gestellt. UTE FREVERT, die historische Lexika zum Thema „Geschlecht“ auswertete, stellt z. B. fest, dass das Deutsche Staats-Wörterbuch von 1865 zu dem Lemma „Staatsangehörige – Staatsbürger“ vermerkt, dass Frauen in allen modernen Staaten vom Bürgerrecht ausgeschlossen seien.³⁶ Fünf Jahre später äußerte sich der Herausgeber des Wörterbuchs differenzierter, indem er diesen Sachverhalt zwar begründete, aber auch bezweifelte, ob dieser Zustand dauerhaft aufrecht zu erhalten sei. Im Zuge einer weltweiten Entwicklung führte 1906 schließlich Finnland als erster europäischer Staat das Frauenwahlrecht ein.³⁷ Weitere Staaten folgten, wenn auch bisweilen mit erheblich Verspätung (Schweiz 1971). Nach Erreichen der ersten Etappe politischer Gleichberechtigung und der allgemeinen Verbesserung sozio-ökonomischer Gegebenheiten nach dem 1. Weltkrieg³⁸ führten die allgemeinen politischen Umwälzungen der späten 1960er Jahre zu einer erneuten und verstärkten Politisierung der Frauen. Im Rahmen und in Folge dieser Strömungen wurde der Begriff gender als Analyseinstrument von der Frauenbewegung und den daraus resultierenden Women Studies vereinnahmt.

1. 3 Gender als Analyseinstrument vormoderner Konzepte

1. 3. 1 Die Existenz einer sex-gender-Dichotomie in der Vormoderne

Zur Existenz eines sex-gender-Konzepts in vormoderner Zeit gibt es widersprüchliche Annahmen: CHRISTINA VON BRAUN weist explizit darauf hin, dass die Unterscheidung von sex und gender in allen Kulturen immer schon vorhanden sei, diese beiden Ausdrucksseiten des Geschlechts jedoch manchmal so sehr überlagert seien, dass ein Unterschied kaum erkennbar sei. Die westliche Welt müsse Fragen nach der Konstruiertheit von Geschlecht stellen, weil sie zwar gegenwärtig über „eine Freiheit und Selbstbestimmungsrecht im Sexualverhalten, wie sie es noch nie gegeben hat“, verfüge, sie jedoch „auch auf eine Geschichte der Sexualfeindlichkeit“ zurückblicke, welche in keiner anderen Kultur in dieser Form existiert habe.³⁹ Mit THERESE FREY STEFFEN findet sich eine weitere Stimme für die These einer immer schon vorhandenen Trennung von sex und gender, die „seit Beginn der Menschheitsgeschichte eine Rolle“⁴⁰ spiele. Geschlechterkategorien werden je nach herrschenden sozio-kulturellen Vorstellungen definiert.⁴¹

³⁶ cf. FREVERT, 1995, p. 95

³⁷ cf. SCHRAUT, 2002, p. 397 sq.

³⁸ FREY STEFFEN, 2006, p. 37 sqq.

³⁹ cf. VON BRAUN, 2000, p. 17

⁴⁰ FREY STEFFEN, 2006, p. 9

⁴¹ *ibid.*, 2006, p. 10

Dem widerspricht der Kulturhistoriker THOMAS LAQUEUR. Er vertritt die Meinung, dass in der vormodernen Gesellschaft – etwa bis zur Französischen Revolution – von einem sogenannten ‚Ein-Geschlecht-Modell‘ ausgegangen werden müsse: „Zum allermindesten war, was wir als Sexus (sex) und Genus (gender) bezeichnen, im ‚Ein-Geschlecht-Modell‘ ausdrücklich in einem Kreis von Bedeutungen zusammengebunden, von dem aus zu einem als biologisch vorgestellten Substrat zu kommen – das war die Strategie der Aufklärung – unmöglich war. In einer ‚eingeschlechtlichen‘ Welt war der Diskurs gerade dann, wenn er am direktesten von der Biologie zweier Geschlechter zu handeln schien, am tiefsten in die Politik des Genus, im Kulturellen, verstrickt. Ein Mann oder eine Frau zu sein, hieß, einen sozialen Rang, einen Platz in der Gesellschaft zu haben und eine kulturelle Rolle wahrzunehmen, nicht jedoch, die eine oder andere zweier organisch unvergleichlicher Ausprägungen des Sexus zu sein. Anders gesagt, vor dem 17. Jahrhundert war der Sexus noch eine soziologische und keine ontologische Kategorie.“⁴²

LAQUEUR stützt sich in seiner Arbeit vor allem auf medizinische Quellen, wenn er beispielsweise die gängige (spät-)antike und mittelalterliche Lehrmeinung anführt, dass Männer und Frauen gleiche Genitalien besitzen – bzw. dass es sich bei denen der Frau um nach innen gewendete männliche Genitalien handele – und die Geschlechterdifferenz hauptsächlich

⁴² LAQUEUR, 1992, p. 20 sq.

durch einen unterschiedlichen Grad an ‚innerer Hitze‘⁴³ bestimmt werde.⁴⁴ Seine Annahme, Galen propagiere ein sogenanntes ‚Ein-Geschlecht-Modell‘, gründet darauf, dass dieser gerade nicht die männlich-weiblich-Dichotomie als Distinktionsmerkmal herausstelle, sondern das Ideal des Mannes der Oberschicht mit anderen sozialen Rollenmodellen kontrastiere, zu denen dann natürlich Frauen, Kinder, Sklaven, Eunuchen oder auch die ‚weißen, zarten, ‚Bäder liebenden‘, unathletischen Männer‘⁴⁵ zählen.⁴⁶ Für LAQUEUR steht nicht die geschlechtliche Binarität im Vordergrund, seine Thesen orientieren sich vielmehr am Konzept der ‚hegemonialen Männlichkeit‘.⁴⁷ Galen und die antike Vorstellungswelt, so LAQUEUR, sähen in der unterschiedlichen Anatomie von Männern und Frauen nur „eine Strategie der Repräsentation, die eine stabilere außerkörperliche Realität aufhellte. Es gab viele soziale Geschlechter, aber nur ein einziges, anpassungsfähiges biologisches Geschlecht.“⁴⁸ Die Annahme einer relativen Gleichheit sei jedoch im 18. Jahrhundert „von einem Modell eines radikalen Dimorphismus und der biologischen Verschiedenheit verdrängt“⁴⁹ worden. Während

⁴³ Der griechische Arzt und Anatom Galen (129 – 199) stützt sich bei seinen philosophisch-medizinischen Abhandlungen sowohl auf das Corpus Hippocraticum als auch auf Aristoteles. Über Jahrhunderte hatten seine Thesen bezüglich der inneren Hitze eines Menschen großen Einfluss: Frauen stufte er als kühl und feucht, Männer als trocken und warm ein. (cf. Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, 1912, p. 578 sqq. und VOB, 2011, p. 71 sqq.) Charakterbildung (und aber auch Geschlechtsbildung) entstehe im Fadenkreuz der vier Temperamente: Gelbe und schwarze Galle, Blut und Phlegma und die zugehörigen Zustände kalt/warm bzw. trocken/feucht konstruieren einen Menschen. (cf. KAGAN, 1998, p. 2 sq.) Daneben entwickelte die Antike weitere Konzepte – welche teilweise bei Galen in einer Weiterentwicklung oder Mischform zu finden sind – hinsichtlich Zeugung, Empfängnis und Geschlecht: Der encephalo-myologischen Samenlehre, die von der Produktion des Samens im Gehirn ausgeht, wurde die vermutlich auf Demokrit zurückgehende pangenetische Samenlehre gegenübergestellt. Diese weist allen Körperteilen beider Geschlechter samenproduzierende Funktion zu, wobei hier eine „Parität in der geschlechtlichen Zeugungsleistung“ (LESKY, 1950, p. 81) festzustellen sei. Beide Samenlehren wie auch die hämatogene Samenlehre (derzufolge Samen aus Blut gebildet wird) entwickelten die Vorstellung, „daß die Entstehung des männlichen bzw. weiblichen Geschlechts von dem quantitativen Überwiegen des Samens des einen Geschlechtspartners über den des anderen abhängt oder einer komplizierten Theorie nach vom Überwiegen des männlichen determinierten Samens über den weiblichen determinierten, wobei die Existenz beider Samenarten in beiden Geschlechtern angenommen wird.“ (KOLESCH, 1987, p. 20) Somit besitzen sowohl Männer als auch Frauen einen „bisexuellen Samen“ (FÖLLINGER, 1996, p. 42). Allerdings – hier zeigt sich ein Widerspruch zu Galen – lehnte Aristoteles die Existenz eines weiblichen Samens ab und sah lediglich „den Katamenienstoff als Zeugungsbeitrag des Weibes“ an. (PLANGE, 1964, p. 10) Neben den aufgeführten Theorien zur Zweisamenlehre standen die empedokleische Wärmethorie (in einem warmen Uterus entstehen Knaben, in einem kalten Mädchen) sowie die parmenidische Rechts-Links-Theorie (in der rechten Seite des Uterus wachsen Knaben, in der linken Mädchen heran). In Weiterentwicklung der Rechts-Links-Theorie konnte zudem die Entstehung von Transgendern erklärt werden, da nun auch der Ort der Samenproduktion im Hoden von Relevanz sei: Wird Samen im linken Teil (Mädchen) der Hoden produziert, gelange aber in den rechten Teil (Junge) des Uterus, entstehe eine Frau, die aber in Physiognomie und Verhalten ein Mann sei. (cf. LESKY, 1950, p. 33 sqq.) Gender gestaltet sich somit als Produkt biologisch-generatorischer Prozesse. (cf. BOLL, 2007, p. 97)

⁴⁴ LAQUEUR, 1992, p. 16 sq.

⁴⁵ VOB, 2011, p. 74

⁴⁶ cf. GRUNDMANN, 2006, p. 90

⁴⁷ „Hegemoniale Männlichkeit kann man als jene Konfiguration geschlechtsbezogener Praxis definieren, welche die momentan akzeptierte Antwort auf das Legitimitätsproblem des Patriarchats verkörpert und die Dominanz der Männer sowie die Unterordnung der Frauen gewährleistet (oder gewährleisten soll).“ (CONNELL, 1999, p. 98) Laut BÖHNISCH und WINTER erweist sich hegemoniale Männlichkeit als soziales Konzept, das nicht nur von Männern, sondern auch von Frauen eingefordert werde. (cf. BÖHNISCH et WINTER, 1993, p. 35)

⁴⁸ LAQUEUR, 1992, p. 49

⁴⁹ ibid., p. 18

gender als reale und auch als primäre Größe angesehen wurde, müsse aus heutiger Sicht das biologische Geschlecht in Texten vor der Aufklärung als „Epiphänomen“ aufgefasst werden.⁵⁰

Einen Schritt weiter geht die Sozialphilosophin JUDITH BUTLER, die in ihrem Werk „Gender Trouble“ das biologische Geschlecht als diskursiv hergestellt entlarvt. Sie setzt dabei eine Veränderlichkeit des Geschlechts per se voraus: Sex wie auch gender müssen als diskursiv-kulturelles Produkt angesehen werden. In Konsequenz dessen erscheine sex als Interpretation von gender, so „daß die Unterscheidung zwischen Geschlecht und Geschlechtsidentität letztlich gar keine Unterscheidung ist. Wenn also das ‚Geschlecht‘ selbst eine kulturell generierte Geschlechter-Kategorie (gendered category) ist, wäre es sinnlos, die Geschlechtsidentität (gender) als kulturelle Interpretation des Geschlechts zu bestimmen.“⁵¹

Die von BUTLER und LAQUEUR vertretene Auffassung der Grenzauflösung und der Konstruktion von sex und gender wird von der Philologin INGRID BENNEWITZ in Zweifel gezogen. Sie gibt zu bedenken, dass „die Dichotomien sex und gender für das Mittelalter und die Frühe Neuzeit in ihren Inhalten und Abgrenzungen nicht mit den neuzeitlichen Kategorien zusammenfallen.“⁵² Zudem determiniere gerade im Mittelalter das Konstrukt einer religiös begründeten, normativen Männlichkeit⁵³ alle Gesellschafts- und Lebensbereiche in einem solchen Maße und Weiblichkeit daher immer als Opposition und Abweichung gedacht werden müsse.⁵⁴

Die häufig nur geisteswissenschaftlich ausgetragene Diskussion LAQUEURscher Thesen um die Konstruiertheit sowie die Existenz von sex und gender in der Vormoderne ist in den letzten Jahren von dem Biologen und Sozialwissenschaftler HEINZ-JÜRGEN VOß deutlich bereichert worden.⁵⁵ Das seiner Ansicht nach „vielzitiert[e], zu wenig kritisiert[e]“⁵⁶ Modell LAQUEURS

⁵⁰ cf. *ibid.* p. 20 – Dem schließt sich auch ELISABETH BADINTER an. (cf. BADINTER, 1992)

⁵¹ BUTLER, 1991, p. 24

⁵² BENNEWITZ, 1996, p. 350; vergleiche auch: BENNEWITZ, 2002 b, p. 1 sqq.

⁵³ So definiert Thomas von Aquin das Verhältnis von Mann und Frau auf Grund der Schöpfungshierarchie: „Ad primum ergo dicendum quod tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam. Unde Gen. I, cum dixisset, ad imaginem Dei creavit illum, scilicet hominem, subdidit, masculum et feminam creavit eos, et dixit pluraliter eos, ut Augustinus dicit, ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse coniunctus. Sed quantum ad aliquid secundario imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere, nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae. Unde cum apostolus dixisset quod vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri; ostendit quare hoc dixerit, subdens, non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum.“ (THOMAS VON AQUIN: ST, qu. 93, 4)

⁵⁴ BENNEWITZ' These fand in der germanistischen Mediävistik breiten Anklang (vergleiche beispielsweise WEICHELBAUMER, 1999, p. 326 sqq., SCHEUBLE, 2005 oder auch WERTHSCHULTE, 2011, p. 269 sqq.).

⁵⁵ VOß' Veröffentlichungen „Geschlecht. Wider die Natürlichkeit“ und „Making Sex Revisited. Dekonstruktionen des Geschlechts aus biologisch-medizinischer Perspektive“ werden als natürliches cross-over zwischen Medizinhistorie und Soziologie gewürdigt, „die einen neuen Ton in die etwas festgefahrene Gender-Philosophie bringen.“ (cf. LAUTMANN, 2012, p. 185)

⁵⁶ VOß, 2008, p. 45

weise Defizite hinsichtlich der Quellenforschung auf. LAQUEUR stütze sich in seiner Abhandlung nur auf einige Aussagen Galens, der als prototypischer Vertreter für die gesamte Antike bei ihm zählt, wobei er außer Acht lasse, dass Galen eine Geschlechterdifferenzierung vor allem „auf Grund der Links- oder Rechtsseitigkeit von (weiblichen und männlichen) Hoden und Uterus in ihrer embryonalen Anlage“⁵⁷ vornehme. Dass Geschlecht sich nur auf Grund eines Zuviel oder Zuwenig an Hitze bilde, stelle ein Missverstehen der Theorien Galens dar. Die Existenz zahlreicher anderer naturphilosophischer Schriften der Antike, welche sich differenziert mit Geschlechtertheorien auseinandersetzen⁵⁸, lege nahe, dass antike Gesellschaften vielschichtige Vorstellungen von Geschlecht produzierten.⁵⁹ Ebenso habe LAQUEUR „die Widersprüchlichkeit Galens und die Pluralität der antiken Vorstellungen nicht ins rechte Licht gerückt“⁶⁰, sondern bemühe sich, den heutigen deterministischen biologischen Vorstellungen von Geschlecht einen „ähnlich hegemonialen Diskurs gegenüberzustellen.“⁶¹ Methodische Kritik übt CHRISTINE HAAG, die feststellt, dass LAQUEUR nicht der Frage nachgehe, ob es sich wirklich um eine Vorstellung von körperlicher Eingeschlechtlichkeit handle, sondern er bereits voraussetze, dass dem so gewesen sei.⁶² CORDULA NOLTE schließlich kommt nach Untersuchung mittelalterlicher Quellen zu dem Schluss, dass Männer und Frauen auch als körperliche Repräsentanten einer Zweigeschlechtlichkeit aufgefasst würden. Belegt werde dies nicht zuletzt durch die Formulierung „homines utriusque sexus [...], die mittelalterliche Autoren für ‚jedermann‘, ‚alle Menschen‘ verwendeten.“⁶³

Es wird deutlich, dass die Frage nach der Konstruiertheit, der Existenz und der zeitgenössischen Bewusstmachung von sex und gender im Mittelalter äußerst kontrovers diskutiert wird.⁶⁴

⁵⁷ *ibid.*, p. 46

⁵⁸ Auch VERNE L. BULLOUGH betont die Existenz von geschlechterdifferenzierenden Schriften: „One of the basic assumptions of the classical writings of anatomy and physiology was that the male was not only different from the female, but superior to her.“ (BULLOUGH, 1994, p. 31)

⁵⁹ VOB, 2008, p. 48

⁶⁰ GRUNDMANN, 2006, p. 93

⁶¹ *ibid.* – Moderne westliche Gesellschaften seien in ihrem Denken von Binarität und Dichotomie gefangen (cf. VOB, 2008, p. 11): Der „restriktive[.] Diskurs über Gender“, welcher in der ausschließlichen Binarität von Männlich und Weiblich gründet, führt „eine regulatorische Operation von Macht durch. Er naturalisiert die hegemoniale Vorlage und verhindert so, dass Veränderung gedacht werden kann.“ (BUTLER, 2009, p. 75) Die Schwierigkeit, sich einem solch mächtigen Diskurs zu entziehen, mag LAQUEUR dazu verleitet haben, die Bestätigung gegenwärtiger hegemonialer Gesellschaftsbilder in Antike und Mittelalter zu suchen.

⁶² cf. HAAG, 2003, p. 243 – HAAG rekurriert hierbei auf LAQUEUR selbst, der sich wie folgt zu seinem Forschungsvorhaben äußert: „Ich habe vor, eine – weitgehend auf medizinischer und philosophischer Literatur basierende – Darstellung davon zu geben, wie man den ein-geschlechtlichen Leib imaginiert hat.“ (LAQUEUR, 1992, p. 39)

⁶³ NOLTE, C., 2011, p. 36

⁶⁴ URSULA PETERS kommt nach der Untersuchung von Crossdressing-Episoden zu folgendem Schluss: „Die mediävistische Geschlechterforschung sollte deshalb gegenüber dem theoretischem Konzept des gender trouble, vor allem aber den sich damit scheinbar verbindenden Überlegungen von THOMAS LAQUEUR zu einem vorzeitlichen one-sex-model sehr zurückhaltend sein, zumindest nicht voreilig in der Literatur nach geschlechterambigen Körpern, nach Uneindeutigkeiten des körperlichen Geschlechts als einer Art Bestätigung

Feststeht jedoch, dass auch das Mittelalter von einer kulturell bedingten Zweigeschlechtlichkeit geprägt war⁶⁵ und diese auch – entgegen anderslautender Meinungen – reflektiert wurde⁶⁶.

1.3.2 Diskursvielfalt und Diversität von Geschlechterbildern

Neben dem bereits oben behandelten medizinischen Diskurs⁶⁷ waren noch andere Diskurse bei der Konstruktion von Weiblichkeiten und Männlichkeiten wirksam.⁶⁸ Zu nennen ist nicht zuletzt der religiös-philosophische Diskurs, der seine Wirkungsmacht von der Antike bis ins Mittelalter entfaltet. Antike Philosophen, spätantike Kirchenväter⁶⁹ sowie mittelalterliche

dieses Konzepts suchen. Das Theorem vom gender trouble mag eine ingenuöse theoretische Basis der Genderforschung sein; die mittelalterlichen Texte sind jedoch zutiefst vom Körper, auch vom weiblichen, beherrscht.“ (PETERS, 1999, p. 303 sq.)

⁶⁵ RÜDIGER SCHNELL verweist z. B. auf die unterschiedliche Erkenntnislage und Herangehensweise, die aus dem medizinischen, literaturwissenschaftlichen, soziologischen oder kunsthistorischen Diskurs resultierten. (cf. SCHNELL, 2002, p. 43 sqq.) SCHNELL widmet sich in seinem Werk unter anderem der Frage, inwieweit Sexualität und Körperlichkeit miteinander verbunden seien. Dabei verweist er auf die weitverbreitete Annahme „Sexualität hat etwas mit dem Körper zu tun, vor allem mit den Geschlechtsteilen, folglich mit dem Geschlechtskörper. Der Körper scheint über das Geschlecht zu entscheiden und damit weitgehend über eine geschlechtsspezifische Entfaltung von Sexualität.“ (ibid., p. 46)

⁶⁶ cf. VOGT, 2003, p. 43 sqq.

⁶⁷ In diesem Zusammenhang soll Hildegard von Bingen (1098 – 1179) nicht unerwähnt bleiben. In Hildegards Vorstellung vom Wesen und Werden der Geschlechter fließen antike Theorien wie die bereits erwähnten Modelle zur Samen- und Temperamentenlehre mit ein. Aus männlichem Samen und weiblichem Blut „entsteht ein blutartiges Gemisch, durch das die Gewebe der Frau genährt werden und sich entwickeln können.“ (LAUTENSCHLÄGER, 1993, p. 131) Die Temperamente beeinflussen das geschlechtliche Verhalten eines Menschen. Allerdings entwickelt Hildegard für Männer und Frauen eine unterschiedliche Lehre der Temperamente, wobei Männern und Frauen nicht einfach spiegelbildlich entsprechende Charaktermerkmale zugeordnet werden, sondern sich auch die Geschlechter im Rahmen der Temperamentenlehre unterscheiden. (cf. ibid., p. 134). Sexualität gestalte sich als unverzichtbarer Ausdruck von Körperlichkeit und Innerlichkeit. Hildegards Vorstellungen von den Positionen der Geschlechter zueinander (auch wenn sie nicht explizit feministisch zu nennen sind) divergieren und sind doch von dem androzentrischen Bild der Zeit geprägt: So bezieht sie das Verdikt der Frau als „sub potestate viri“ auf den körperlichen Akt der Vereinigung, bei welchem die Frau unter dem Mann liege und koppele es somit von der rechtlichen Vorstellung weiblicher Inferiorität ab. (cf. ibid., 1993, p. 139) Ebenso erklärt sie – in Hinblick auf Paulus –, die Frau sei nicht nur für den Mann, sondern auch er für sie erschaffen. Theologisch entwickelt sie ihre relativ egalitären Ansichten, indem sie dem trinitatischen Gott ein „dreigestaltiges Frauenbild“ gegenüberstellt: „Jungfrau – Mutter – Frau Weisheit, welch letztere in der abendländisch-androzentrischen Theologie weitgehend in Vergessenheit geraten ist.“ (ibid., 1993, p. 153 sq.)

⁶⁸ „An der Beantwortung geschlechterspezifischer Fragen sind verschiedene Forschungsdisziplinen in unterschiedlicher Weise beteiligt: (politischer) Feminismus, Psychoanalyse, Medizingeschichte, Anthropologie, Kunstgeschichte, Soziologie, Geschichtswissenschaft, Philosophie, Sprach- und Literaturwissenschaft.“ (SCHNELL, 1998, p. 22 sq.) Daher ist es auch für vorliegende Arbeit unabdingbar, Umstände und Annahmen mittelalterlichen Lebens und Denkens auszuführen, um auf diese Weise einen Zugang zur mittelalterlichen Gedankenwelt herstellen zu können. Auch JUDITH SCHÖNHOF rückt „theologische und naturphilosophische Auffassungen“ des Mittelalters als Konstituens jeglicher Auseinandersetzung in den Fokus. (SCHÖNHOF, 2008, p. 31)

⁶⁹ Der Auffassung von der Inferiorität der Frau (begründet durch die Schöpfungsgeschichte oder Paulus) steht auf der anderen Seite eine Hochschätzung der Frau gegenüber – in Form von Marienverehrungen oder der Darstellung der Kirche als Königin. (cf. GOETZ, 1996, p. 51) Auch finden sich Ansätze, welche die Partnerschaftlichkeit von Mann und Frau betonen – z.B. im „Decretum magistri Gratiani“: „Nec illud otiosum est, quod non de eadem terra, de qua plasmatus est Adam, sed de ipsius Adae costa facta sit mulier, ut sciremus, unam in uiro et muliere corporis esse naturam, unum fontem generis humani. Ideo non duo a principio facti uir et mulier, neque duo uiri, neque duae mulieres; sed primum uir, deinde mulier ex eo. Unam enim naturam hominum uolens constituere Deus, ab uno principio creaturae hoc incipiens, multarum et disparium naturarum eripuit facultatem.“ (C. XXXIII q. 5 c. 10) oder auch ähnlich bei Petrus Lombardus: „Cum autem his de causis facta sit mulier de uiro, non de qualibet parte corporis uiri, sed de latere eius formata est, ut ostenderetur quia in consortium creabatur dilectionis: Ne forte

Gelehrte haben in ähnlicher Weise Geschlechterdichotomien definiert, wobei auch die Unterscheidung von sex und gender von großer Relevanz war. So wertete beispielsweise Origines Geschlecht auch als Ausdruck einer inneren Veranlagung.⁷⁰ Die mittelalterliche Welt teilte die Vorstellung, dass die Überwindung der weiblich-schwächeren, inneren Natur möglich und erstrebenswert sei, der Körper hierbei jedoch weiterhin defizitär bliebe.⁷¹ Männer und Frauen seien somit in der Lage, sich bezüglich ihrer „Geistesnatur“⁷² einander anzugleichen, wobei aber auch hier wieder der Mann an erster Stelle stehe. Der in sokratischer und stoischer Tradition stehende Leitsatz „Die (moralische) Handlungskompetenz ist bei Männern und Frauen dieselbe“⁷³ findet somit auch im Mittelalter einen deutlichen Widerhall. Die Möglichkeiten einer Parität wurden aber nur auf die geistige Natur bezogen.⁷⁴ In Hinblick auf die Körperlichkeit – oder die „Schöpfungsnatur“⁷⁵ – setzt sich das männliche Primat wieder eindeutig durch.⁷⁶ Divergierende Praxen ließen sich auch im Bereich des Rechts⁷⁷ und damit im juristischen Diskurs feststellen.⁷⁸ So sind Frauen der nicht-adligen Schicht eindeutig ‚dem Manne untertan‘ (viris suis subditae)⁷⁹ und in ihrem Handeln und rechtlichen Verfügungsmöglichkeiten deutlich beschränkt.

si fuisset de capite facta, uiro ad dominationem uideretur praeferenda; aut si pedibus, ad seruitutem subicienda.“ (PL 192, 587)

⁷⁰ „Es ist die Verschiedenheit des Herzens, die darüber entscheidet, ob jemand Mann oder Frau ist. Wieviele Frauen gibt es nicht, die vor Gott zu den starken Männern gehören, und wieviele Männer müssen nicht zu den schwachen und trägen Frauen gerechnet werden?“ (BOLL, 2007, p. 55) Hierbei wird jedoch deutlich – wie auch BOLL im weiteren Verlauf ihrer Arbeit herausarbeitet –, dass bei aller Möglichkeit der Transgression und ‚Wahl‘, Männer eindeutig die Vorrangstellung einnehmen, gelten sie doch als das starke Geschlecht.

⁷¹ BOLL stützt sich auf Werke aus dem religiösen, interessanterweise aber auch aus dem höfischen Bereich. (cf. *ibid.*, p. 59 sqq.) Hierbei wird deutlich, dass eine Auseinandersetzung mit Geschlecht naturgemäß in Philosophie und Scholastik erfolgte, aber eben auch seinen Niederschlag in den schönen Künsten fände – mithin also Geschlecht ein Thema sei, welches alle gesellschaftlichen Bereiche und Diskurse berührte.

⁷² *ibid.*, p. 63

⁷³ THRAEDE, 1990. p. 130

⁷⁴ So sind mittelalterliche Theologen der Meinung, dass Männer und Frauen über gleiches seelisch-moralisches Potential verfügten, Frauen dies aufgrund ihrer körperlichen Unterlegenheit aber weniger gut entfalten könnten. (cf. GÖBMANN, 1979, p. 92)

⁷⁵ BOLL, 2007, p. 63

⁷⁶ Die supremative Rolle des Mannes wird nicht zuletzt von den „Etymologiae“ Isidor von Sevillas gestützt: „Vir nuncupatus, quia maior in eo vis est quam in feminis: unde et virtus nomen accepit; sive quod vi agat feminam. Mulier vero a mollitie, tamquam mollier, detracta littera vel mutata, appellata est mulier. Vtrique enim fortitudine et inbecillitate corporum separantur.“ (Isidor von Sevilla, XI, 2, 17 sqq.)

⁷⁷ GOETZ erwähnt die anfänglich absolute Herrschaft des Mannes im häuslichen Bereich, in welchem staatliche Organe keinen Zugriff hätten. Erst im Laufe der Zeit entwickelte sich dieser „zu einer kleineren Einheit mit beschränkten Rechten“. (GOETZ, 1986, p. 36) Dieses Ungleichgewicht der rechtlichen Stellung schlage sich in alltäglicher Praxis nieder, so würde beispielsweise der Ehebruch einer Frau härter bestraft als der eines Mannes. (cf. *ibid.*, p. 45)

⁷⁸ cf. BOLL, 2007, p. 64 sqq.

⁷⁹ Eph. 5, 22 – COLEBROOK zieht in diesem Zusammenhang Parallelen zwischen dem göttlichen Recht über die Menschen und der rechtlichen Beziehung von Männern gegenüber ihren Frauen und Kindern. (COLEBROOK, 2004, p. 104)

Die Unsicherheit und die Grenzen der Begrifflichkeit in der mittelalterlichen Gesellschaft werden deutlich, wenn man die Charakterisierung heiliger Frauen als ‚viriliter‘ berücksichtigt.⁸⁰ Die Beschreibung als männlich – ein Rekurs auf biblische Vorgaben (Psalm 26: „viriliter age“)⁸¹ – könne als geschlechtsneutrale Formulierung aufgefasst werden, die ein heiliges Handeln als ‚männlich‘ definiere. TESCH-MERTENS kommt im Zuge ihrer Untersuchung, was unter „viriliter“ genau zu verstehen sei, zu keinem eindeutigen Ergebnis und verweist auf die Vielschichtigkeit mittelalterlicher Vorstellungen von Geschlecht.⁸²

Die mittelalterliche Literatur setzte sich auch mit anderen, nicht stereotypen Männer- und Frauenbildern auseinander. Allerdings mussten beispielsweise Cross-Dressing-Szenen legitimiert werden und konnten nicht als Ausdruck einer anderen (sexuellen) Identität gelten – dies hätte außerdem gegen Deut. 22, 5 verstoßen („non induetur mulier veste virili nec vir utetur veste feminea abominabilis enim apud Deum est qui facit haec.“), da sonst gesellschaftliche Sanktionen drohten.⁸³ Jedoch finden sich immer wieder Beispiele in Legenden, dass Frauen als Männer verkleidet in Ordensgemeinschaften gelebt und bisweilen sogar den Posten eines Priors bekleidet haben. Die Entdeckung führte nicht zwingend zur Ächtung, vielmehr hatte sie Anerkennung (manchmal auch Heiligsprechung) der Betroffenen zur Folge. Das Erreichen eines männlichen Ideals im Dienen Gottes scheint der Ursprungsgedanke dieser Anerkennung zu sein: „Sin autem Christo magis voluerit servire quam saeculo, mulier esse cessabit, et dicetur vir, quia omnes in perfectum virum cupimus occurrere.“⁸⁴

Wie sehr sich die mittelalterliche Gesellschaft in ihrer Wahrnehmung von Männlichkeit und Weiblichkeit von unserer heutigen Gesellschaft unterscheidet, zeigt sich unter anderem am Beispiel von Petrus Abaelardus. Dieser verstand sich trotz seiner demütigenden Kastration nicht als geringerer Mann im Verhältnis zu seinen Geschlechtsgenossen, sondern konnte sich selbst als Mann sehen, der die fleischlichen Lüste besiegt hatte. Somit war er nicht länger Opfer seiner Lust, welche als charakteristisch weiblich angesehen wurde.⁸⁵ Jedoch mag auch der Versuch, eindeutige Konzepte von Geschlecht für eine Zeitspanne von gut tausend Jahren zu entwickeln, von vornherein zum Scheitern verurteilt sein. Die Umbrüche allein der letzten hundert Jahre⁸⁶ verdeutlichen, wie fragil und bisweilen kurzlebig allgemeingültige Konzepte

⁸⁰ TESCH-MERTENS, 2011, p. 153 sqq.

⁸¹ cf. *ibid.*, p. 154 sq.

⁸² *ibid.*, p. 165 sq.

⁸³ cf. SCHOLZ WILLIAMS, 1997, p. 4

⁸⁴ Hieronymus, in: PL 26, 533

⁸⁵ cf. MURRAY, 2006, p. 286

⁸⁶ Freilich waren die letzten hundert Jahre in einem sehr viel stärkeren Maß als vergangene Jahrhunderte von besonders tiefgreifenden Veränderungen philosophischer, sozialer, technischer und ökonomischer Natur geprägt.

(nicht nur in Bezug auf die Geschlechterforschung) sein können. Allerdings bereitet bei der Festlegung männlicher und weiblicher Identitäten nicht nur der große zeitliche Rahmen Schwierigkeiten, auch die inhomogene Gesellschaftsstruktur erfordert differenzierte Rollen- und Geschlechterbilder. Konzepte von Männlichkeiten und Weiblichkeiten waren und sind deutlich vom sozialen und religiösen Status des Einzelnen abhängig.⁸⁷

Man kann davon ausgehen, dass Antike⁸⁸ und Mittelalter vom Körper abweichende Geschlechterbilder pflegten. Normabweichungen, wie männliches oder weibliches Cross-Dressing, wahrzunehmen und zu definieren fiel wohl der mittelalterlichen Gesellschaft – und vermutlich fällt es auch unserer modernen Gesellschaft – leichter als einen eingängigen Standard zu definieren.⁸⁹

Dass sich in Mittelalter wie in Früher Neuzeit medizinische Annahmen über den Körper und soziokulturelle Konzepte vom Wesen der Frau wechselseitig beeinflussen⁹⁰, ist eine Feststellung, die auch auf das männliche Geschlecht zu erweitern sein dürfte. Darüber hinaus sind im mittelalterlichen Geschlechterdiskurs sowohl eine binäre Aufteilung in ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ als auch eine androzentrische Sichtweise, die das ‚Männliche‘ zur Norm erhebt, auszumachen⁹¹ – eine Mehrfachcodierung, die allein schon die Anwendung der Kategorie gender rechtfertigt. Schließlich gilt: „Before modern science defined the genetic and anatomical differences between sexes, Western thought had defined some of its most basic notions – including being and non-being – through the image of gender.“⁹²

⁸⁷ „Femininity and masculinity were terms that denoted gender expectations, that is, the social and cultural behavior of men and women. These could vary significantly across social status, so that the appropriate behavior for men of the upper ranks of society was decidedly different than that appropriate for the common man. In a similar way, gender norms could also differ according to a man’s religious status, that is, if he were a cleric or a bishop rather than a layman. For women, the concept of femininity was distinguished in different ways than masculinity was for men. For example, religious women were expected to avoid female behavior because women who had taken vows of chastity were supposed to have rejected the earthly social roles of women.“ (MURRAY, 2006, p. 286)

⁸⁸ Die Philosophie des Mittelalters stellt insofern eine geistesgeschichtliche Zäsur dar, als sie die antike griechische Tradition mit christlich-jüdischem Gedankengut verbindet. (cf. HEINZMANN, 2008, p. 15 sq.) Bereits die Antike geht der Frage nach, inwiefern die verschiedenen Denkschulen und Traditionen miteinander verbunden sind.

⁸⁹ COLEBROOK stellt fest, dass Selbstkonstituierung immer in Abgrenzung zum Anderen erfolge und verweist an dieser Stelle nicht zu Unrecht auf SIMONE DE BEAUVOIRS programmatischen Titel ‚Le deuxième sexe‘, der dies schon zu bestätigen scheine. (cf. COLEBROOK, 2004, p. 3) Einen ähnlichen Gedanken formuliert auch RUTH WEICHSELBAUMER: „Da Frauen und Männer beide an der Welt, ihren Gesellschaften, Kulturen und Räumen partizipieren und miteinander interagieren, können ihre Erfahrungen und Lebenswelten nicht strikt voneinander getrennt betrachtet werden. Vorstellungen von ‚Männlichkeit‘ und ‚Weiblichkeit‘ sind keine absoluten Größen. Sie konstituieren sich bei der Konfrontation des ‚Eigenen‘ mit dem ‚Anderen‘, wobei sie durch die Abgrenzung vom ‚Anderen‘ immer wieder neu konstruiert werden.“ (WEICHSELBAUMER, 2003, p. 10)

⁹⁰ cf. SCHNELL, 1997, p. 20

⁹¹ cf. BREULMANN, 2009, p. 4

⁹² COLEBROOK, 2004, p. 3. So erläutert beispielsweise Plato in seinem Dialog ‚Timaios‘ das Werden der Welt mittels der Bilder von Vater und Mutter. (cf. Platon: Timaios 18, 50 c sq.) Der ‚Timaios‘ bildet eine der wichtigen Grundlagen zur Vorstellung von Schöpfung und Werden der Welt im Mittelalter, da er als einzige platonische

Obwohl neuzeitliches Denken und Verstehen in vielem von den Vorstellungen vergangener Epochen abweicht und eine nicht immer umfassende (bzw. sozialen Codes unterworfenen) Quellenlage den Zugang zur Vergangenheit und deren zeitgenössischen Besonderheiten erschwert, ermöglicht die Anwendung moderner Konzepte gerade durch ihre ‚Alterität‘⁹³ einen neuen Blick auf die Vergangenheit, der diese selbst in bisher nicht wahrgenommenen Aspekten zum Erscheinen bringt und die Entstehung und Verfestigung von Geschlechterkonzepten (auch der gegenwärtigen) erhellt. Dabei ist nicht von vornherein wie in der auf Gegenwartsprobleme gerichteten soziologischen Genderliteratur von Normkonflikten oder gar von Normaufhebungen auszugehen, sondern die Herstellung von Normen in ihrer eventuell auch Ambiguitäten und Widersprüche enthaltenden Vielfalt zu verfolgen.

1. 3. 3 Gender und Mediävistik

Nach der Phase einer prononciert feministischen Ausrichtung sieht die Literaturwissenschaft das Thema gender inzwischen als anerkannten Bestandteil der Analyse literarischer Werke an.⁹⁴ Dabei umfasst das Interesse neben der Darstellung weiblicher Personen in literarischen Werken, der Rolle von Frauen als Autorinnen und Leserinnen, der Kritik an einer männlich orientierten Wissenschaft und Kanonisierung von Werken der Literatur, der Frage nach einem spezifischen weiblichen Schreiben (*écriture féminine*) sowie dem Zusammenhang zwischen Gattung und gender – der Diskussion der gender studies folgend – auch die Konstruktion von Männlichkeit, das Überschreiten von festen Geschlechtsgrenzen, Fragen der Intersektionalität und Berücksichtigung außereuropäischer Kulturen in literarischen Werken. Der Gegenstand der literarisch bearbeiteten Geschlechterdifferenz bildet dabei das gemeinsame Thema methodisch unterschiedlichster Arbeiten. Insofern ist es kaum nachvollziehbar, wenn diese Richtung als literaturgeschichtliche Methode⁹⁵ rubriziert wird. Stattdessen findet sich eine Vielzahl von Methoden, die sich der Genderthematik annehmen: KÖPPE und WINKO unterscheiden eine ideologiekritische, eine interpretationskritische und eine wissenschaftsskeptische⁹⁶, in denen sich wiederum Einflüsse unterschiedlichster Richtungen widerspiegeln. Genannt seien hier vor allem die feministisch modifizierte Psychoanalyse und der Dekonstruktivismus.

Schrift (in lateinischer Übersetzung) bereits vor dem 12. Jahrhundert verfügbar war. (cf. CADDEN, 1993, p. 14)

⁹³ Die prinzipiell erst einmal anzunehmende (und deshalb zu vorsichtigem Vorgehen mahnende) Fremdheit vormoderner Texte kann mit dem Terminus der Alterität gekennzeichnet werden – ungeachtet der inzwischen formulierten Begriffskritik (cf. BRAUN, 2013).

⁹⁴ Vergleiche im deutschen Sprachraum vor allem NÜNNING et NÜNNING, 2004 und NIEBERLE, 2013.

⁹⁵ Vergleiche z.B. LENNOX, 2009, p. 133 sqq.

⁹⁶ cf. KÖPPE et WINKO, 2013, p. 210 sqq.

Anders als die auf Werke der Moderne bezogene neuere Literaturwissenschaft muss die Mediävistik sich bei der Anwendung der Kategorie gender vor zwei Gefahren zu bewahren versuchen: Problematisch sind einerseits die undifferenzierte Verwendung moderner Geschlechtervorstellungen ohne Berücksichtigung differenter kultureller Muster, andererseits aber auch das Heranziehen einzelner literarischer Quellen oder bestimmter Diskurse als Belege für allgemein verbreitetes Wissen über gender im Mittelalter. Die Alterität der mittelalterlichen Literatur und Kultur und das mangelhafte Wissen über Autoren bzw. Autorinnen, Produktionsbedingungen und Publika führt dazu, dass bestimmte Fragestellungen nur bedingt zielführend sind oder anders bearbeitet werden müssen. So ist etwa die Idee individueller Geschlechtsidentität zugunsten von Kollektividentitäten zu suspendieren. Auch greift es zu kurz, nur subversive Gendermodelle, wie sie im Anschluss an BUTLER für die moderne Kultur und neuere Literatur typisch sind, auszuwählen und zu untersuchen: „Die mediävistische Gender-Forschung ist damit keinesfalls nur auf solche Texte verwiesen, denen Ordnungsverstöße oder ein (bewusst) subversiver Sinn entlockt werden können, sondern kann sich grundsätzlich allen Deutungsmustern von Identität sowie den Spannungen und Brüchen in normativen Entwürfen zuwenden“.⁹⁷

Trotzdem haben Themen wie das cross dressing oder Gattungen wie die Frauenmystik⁹⁸ besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Die Entwicklung des zunächst feministischen, dann genderbezogenen Ansatzes in der deutschen Mediävistik markieren die von INGRID BENNEWITZ (mit-)herausgegebenen bilanzierenden Sammelbände „Der frauen buoch“ von 1989, „Manlîchiu wîp, wîplich man“ von 1999, „Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter“ von 2001 und „Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität“ von 2019. Nach Versuchen zur Etablierung einer feministischen Mediävistik konzentrierte sich demnach die Aufmerksamkeit auf die Konstruktion der Kategorien Geschlecht und Körper und findet ihren (vorläufigen) Abschluss in einer Integration der das Genderkonzept weitenden Queer Studies und der Intersektionalitätsforschung.

Damit ist der starre Gegensatz zwischen weiblich und männlich weiter verflüssigt worden und es sind neue Sensibilitäten für weitere konstruierte Ungleichheiten und vereinfachende Zuschreibungen entstanden. Gender wird demnach nicht als unabhängige Kategorie verstanden⁹⁹, sondern als verbunden und sich überschneidend mit anderen Kategorien wie soziale

⁹⁷ KLINGER, 2002, p. 276

⁹⁸ cf. MUTH, 2014

⁹⁹ cf. WALGENBACH et. al. 2012

Schicht, körperlicher Zustand (ability/disability¹⁰⁰), Lebensalter, Religion und ethnische Zugehörigkeit bzw. Herkunft.

Für die Mediävistik bedeutet dies nicht, eine einfache Übernahme des ursprünglich sozialwissenschaftlichen Konzepts, sondern seine Anwendung auf die Spezifik mittelalterlichen Denkens und Schreibens. Neuere auf eindeutig belletristische Werke bezogene Arbeiten verbinden deshalb die Kategorie „gender“ nicht nur mit anderen Kategorien der Privilegierung und Marginalisierung¹⁰¹, sondern wenden sich auch vermehrt Phänomenen zu, in denen Geschlechtliches eher indirekt wie die Weiblichkeit von Personifikationen auftritt und fragen nach den poetologischen bzw. narratologischen Konsequenzen, die daraus folgen.¹⁰²

Diese Entwicklung mag nach einer Zurücknahme ursprünglich revolutionärer feministischer Bestrebungen aussehen, dürfte aber eher eine Differenzierung darstellen, die nicht nur einen fachbezogenen Erkenntniszuwachs ermöglicht: „Zu einer grundlegenden Sensibilisierung für verdeckte Diskriminierungen und für die ungebrochene Relevanz von *gender* können kulturhistorische Disziplinen, wie die germanistische Mediävistik, einen wesentlichen Beitrag leisten.“¹⁰³

¹⁰⁰ So wie literarische Werke als Quellen für historische disability studies (cf. NOLTE et al., 2017) herangezogen werden, kann das Konzept der ability/disability in Verbindung mit dem Konzept gender für literarische Analysen entsprechender Werke fruchtbar gemacht werden.

¹⁰¹ Beispiele intersektionaler Genderforschung finden sich u.a. in: BEDEKOVIĆ, KRASS et LEMBKE, 2014, SCHUL, 2017; KOTETZKI, 2019; HAGEDORN, 2021; KRASS, 2023.

¹⁰² Als Beispiel mag eine dem Thema Herzgeburt gewidmete Dissertation gelten, in der die Verfasserin anhand der Beziehung zwischen Autorschaft, Personifikation und Geschlecht in literarischen Werken des Mittelalters eine weibliche Komponente im männlichen Diskurs über literarische Schöpfungen nachweist (cf. RÜTHEMANN, 2022).

¹⁰³ SIEBER, 2015, p. 133

2 Performativität und Performanz

Der Erfolg des Genderkonzepts ist mit dem des Begriffs der Performativität vergleichbar. Beide sind nicht nur von unterschiedlichen Disziplinen aufgegriffen worden, sondern beanspruchen auch, vormoderne Phänomene erfassen zu können. Von Kritikern wurde vermutet, dass es sich um eine Mode handeln könnte, deren Ende bereits eingetreten oder aber absehbar sei. Zweifellos ist mit der großen Verbreitung auch eine bisweilen fahrlässige Begriffsverwendung verbunden. Das gilt insbesondere für den Terminus der Performativität, um dessen Bedeutung schon früh gestritten wurde. Es erscheint deshalb notwendig, die Entstehung und Entwicklung des Begriffs durch unterschiedliche Autoren nachzuzeichnen, um zu begründen, warum Performativität und Performanz in Kombination mit gender für das Thema der vorliegenden Arbeit hilfreiche Konzepte sind.

2. 1 Performative Äußerungen und theatralische Performanz

Der Begriff der Performativität geht auf die 1955 von J. L. AUSTIN gehaltene Vorlesung „How To Do Things With Words“ zurück. Seine dort entwickelten sprach- und moralphilosophischen Überlegungen dienten schließlich JOHN SEARLE, um seine Theorie der Sprechakte weiterzuentwickeln. AUSTINS Überlegungen richten sich gegen die bis dahin dominierende Beschäftigung der Philosophie mit dem Wahrheitsgehaltsgehalt von sprachlichen Äußerungen, also von Feststellungen. Er betont demgegenüber den Wirklichkeit verändernden bzw. schaffenden Gehalt und damit generell die pragmatische Bedeutung von Sprache und verdeutlicht dies an Sätzen, mit denen Sprecher zugleich eine Handlung vollziehen.

AUSTIN trennt zwischen a) lokutionären, b) illokutionären und c) perlokutionären Akten, d.h. zwischen dem, dass man a) überhaupt etwas sagt, dass man b) etwas bewirkt, indem man etwas sagt und zwischen dem, was man c) mit dem, was man sagt, im Folgenden bewirkt.¹ Das Interesse von AUSTIN richtet sich auf die illokutionäre Komponente von Äußerungen, und er geht soweit, dass er im Laufe seiner Vorlesungen den Begriff der ‚performativen Äußerung‘ (‚performative utterance‘) durch den der ‚illokutionären Kraft‘ (‚illocutionary force‘) ersetzt. Es geht ihm um den konventionalen illokutionären und weniger um den individuell absichtsvoll perlokutionären Gebrauch von Sprache im Sinne einer Persuasion. Die Unterteilung performativer Äußerungen in illokutionäre und perlokutionäre Akte werde allerdings insofern

¹ cf. AUSTIN, 2002, p. 117 sqq.

wieder relativiert, als bei AUSTIN beide Begriffe „insoweit synonym (sind), als beide den Vollzugsaspekt bezeichnen, dass man etwas tut, indem man etwas sagt.“²

Performative³ Äußerungen vollziehen Handlungen und seien deshalb weder falsch noch wahr, sondern können nur glücken oder misslingen. Sie glücken nur, wenn sie unter bestimmten, konventionalisierten Bedingungen getätigt werden, denen dann auch bestimmte Ereignisse folgen und bei denen die Beteiligten sich entsprechend verhalten. Sprecher müssen demnach einen gewissen Kanon an Normen, Gesetzen oder sozialen Gepflogenheiten verinnerlicht haben, welcher ihre Sprechakte legitimiere. Die Legitimation eben dieser Normen komme allein durch die wiederholte Aufführungspraxis ihrer Anwendung zustande.⁴ Komme es zu Verstößen gegen eine oder mehrere Aufführungsbedingungen, verunglücken diese Äußerungen, welche dann nicht zwangsläufig folgenlos sein müssen, aber eben nicht die beabsichtigte Handlung nach sich ziehen.

Der Sprache werde damit eine Kraft oder sogar Macht zuerkannt, die sie nicht mehr länger als primär linguistisches Äußerungssystem mit bestimmten lexikalischen, grammatischen, syntaktischen und intonatorischen Elementen und der Aufgabe, reine wahre oder nicht wahre Feststellungen zu kommunizieren sehe, sondern Sprechen mit über die Äußerung hinausreichenden Handlungen gleichsetze. SEARLE wiederum nimmt den Begriff der Performanz in die Sprechakttheorie nicht nur wieder auf, sondern lässt ihm sogar eine Sprache generell bezeichnende Bedeutung zukommen, indem er konstatiert, dass jede Äußerung eine Performanz („performance“) darstelle und performative Äußerungen nur eine beschränkte Unterklasse bilden⁵.

Die synonyme Verwendung von Performanz und Performativität⁶ und der Erfolg des Konzepts außerhalb des sprachphilosophischen bzw. sprachpragmatischen Entstehungszusammenhangs führten beinahe zum Vergessen des ursprünglichen Kontexts. Der performative turn der 1980er Jahre⁷ markiert den endgültigen Bruch mit der sprach- und moralphilosophischen Besetzung des Begriffs, wie er noch in der Rezeption durch JÜRGEN HABERMAS erkennbar ist⁸. Performanz

² GÖHLICH, 2001, p. 30

³ Der Begriff performativ war offensichtlich nicht selbstverständlich, immerhin merkt doch AUSTIN selbst an: „Früher habe ich ‚performatorisch‘ benutzt. Performativ ziehe ich vor, weil es kürzer, nicht so häßlich, leichter zu handhaben und traditioneller gebildet ist.“ (AUSTIN, 2002, p. 29.) In anderem Zusammenhang rechtfertigt Austin die Verwendung des nun als ‚garstig‘ bezeichneten Wortes damit, dass es „nicht tief klingt“. (AUSTIN, 1986, p. 305)

⁴ cf. AUSTIN, 2002, p. 35 sqq., 126 sqq.

⁵ cf. SEARLE, 1989, p. 536

⁶ Dieser Umstand hat HEMPFER dazu verleitet, vom 'PP-Begriff', d.h. vom Performanz- und Performativitätsbegriff zu sprechen. (cf. HEMPFER, 2011, p. 24)

⁷ cf. FISCHER-LICHTE, 2010, p. 36 sqq.

⁸ cf. HABERMAS, 1992

wandelte sich – ungeachtet der Bedeutung, die dem Ausdruck beigemessen wurde⁹ – „von einem terminus technicus der Sprechakttheorie zu einem ‚umbrella term‘ der Kulturwissenschaften“¹⁰, dieser wiederum zu einem „Theorie- und Diskursfeld, in dessen Mittelpunkt unterschiedliche Formen und Theorien sozialen Wissens und Handelns stehen.“¹¹

Die Zunahme des interdisziplinär-geisteswissenschaftlichen Interesses an Fragen des Raums bzw. der räumlichen Situierung und des Körperlichen in den 1990er Jahren hat das Konzept des Performativen bzw. des Inszenatorischen erneut in den Fokus gerückt. Ausgehend von dem theaterwissenschaftlichen Begriff der Performanz wurde der Begriff in Deutschland im Rahmen des bis 2010 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Sonderforschungsbereichs „Kulturen des Performativen“ interdisziplinär (z.B. literatur-, sprach-, musik-, medien-, sozialwissenschaftlich und historisch) verbreitet. Ausgangspunkt war dabei eine zunächst auf das Theater bezogene Hinwendung vom Text zur Aufführung von Texten, bei der Akteure und Zuschauer gleichzeitig leiblich anwesend sind.¹² Aus dieser Perspektive, unterstützt durch die Ritualtheorie mit ihrem Interesse an wirklichkeitsstiftenden und -verändernden Praktiken, wurde zugleich eine Rekonzeptualisierung des Begriffs des Performativen¹³ notwendig, die Performativität nicht nur auf größere Einheiten als den Sprechakt bezieht, sondern auch explizit körperliche Handlungen einschließt.¹⁴

Wenn menschliches Handeln und nicht nur Sprechen als „cultural performance“¹⁵ begriffen werde, so müsse der Körperlichkeit sowie dem „Ereignis- und inszenatorische(n) Charakter ihrer Handlungen größere Aufmerksamkeit“¹⁶ geschenkt werden. Die Konstruktion geschlechtlicher Körper sei hierbei in einem wesentlichen Sinne selbstreferentiell, denn „die körperlichen Handlungen, die als performativ bezeichnet werden, bringen keine vorgängig gegebene Identität zum Ausdruck, vielmehr bringen sie die Identität als ihre Bedeutung allererst hervor.“¹⁷

⁹ cf. HEMPFER, 2011, p. 13

¹⁰ WIRTH, 2002, p. 10.

¹¹ WULF, GÖHLICH et ZIRFAS, 2001, p. 13

¹² cf. FISCHER-LICHTE, 2010, p. 58 sqq.

¹³ Vgl. insbes. TURNER, 1986

¹⁴ cf. FISCHER-LICHTE, 2010, p. 36 sq. – Körperliche Handlungen waren schon bei AUSTIN nicht ausgeschlossen, da er ja gerade die Relevanz des (nicht-sprachlichen) Kontexts betont. Er behandelt diese nicht-sprachlichen Elemente aber eher pauschal und beiläufig („a good many other things have as a general rule to be right and to go right if we are to be said to have happily brought off our action“. (AUSTIN, 1972, p. 14)). Durch seine primär sprachlichen Beispiele und seine im Lauf der Vorlesungen revidierten, diese in ihrem ersten Teil aber beherrschenden Versuch der Zusammenstellung performativer Verben, wurde dies aber in den Hintergrund gerückt:

¹⁵ WULF, GÖHLICH et ZIRFAS, 2001, p. 9

¹⁶ *ibid.*, p. 9

¹⁷ FISCHER-LICHTE, 2010, p. 37

Die unterschiedlichen Quellen und Zusammenhänge der Entstehung des Konzepts Performativität/Performanz haben dazu geführt, dass die sprachphilosophische und die inszenatorische Akzentuierung von einigen separiert oder gegeneinander ausgespielt wurden. Damit wird dem Konzept aber seine Eigenheit genommen, das die universellen Aussagen über Sprechen als Handeln, die Betonung der legitimierenden Wiederholung und den Aspekt des Körperlichen miteinander verbindet.¹⁸ Alle drei Aspekte hat JUDITH BUTLER genutzt, um ihre Theorie zum performativen Charakter von Geschlecht zu begründen.

2. 2 Das Performative bei JUDITH BUTLER

2. 2. 1 Aufführung, Wiederholung, Diskurs

Auf das theatralische Moment der Aufführung bezieht sich BUTLER gleich zu Beginn ihres 1988 erschienenen Aufsatzes „Performative Acts and Gender Constitution“: „In order to describe the gendered body, a phenomenological theory of constitution requires an expansion of the conventional view of acts to mean both that which constitutes meaning and that through which meaning is performed or enacted. In other words, the acts by which gender is constituted bear similarities to performative acts within theatrical contexts.“¹⁹ Sie rekuriert damit auf AUSTIN, der der Sprache Aufführungscharakter zuerkennt, schließt aber ein, was dieser ausdrücklich ausgeschlossen hatte, und bewegt sich damit im Spannungsfeld von Ausführung (Performativität) und Aufführung (Performanz).

Neben Bezügen zur körperlichen Aufführungspraxis²⁰ legt sie besonderes Gewicht auf die Wirkungsmacht der Wiederholung.²¹ BUTLER entwickelt ihre Vorstellungen zur Performativität des Geschlechts²², indem sie sich nicht nur mit dem Klassiker der feministischen Theorie, SIMONE DE BEAUVOIRS „Das andere Geschlecht“, sondern auch mit dem Philosophen MAURICE MERLEAU-PONTY („Die Phänomenologie der Wahrnehmung“) auseinandersetzt und dabei deren Ansicht von der Verkörperung kultureller Werte durch den Körper übernimmt.²³

¹⁸ Vergleiche hierzu auch KRÄMER, 2004.

¹⁹ BUTLER, 1988, p. 521

²⁰ GERADE dies scheint es BUTLER in ihren Ausführungen zur Geschlechtertheorie besonders angetan zu haben. Spricht sie doch immer wieder von der Maskerade der Geschlechteridentitäten (z. B. in „Das Unbehagen der Geschlechter“ (cf. BUTLER, 1991)) und von einer durch Akten, Gesten und das Begehren aufrecht erhaltenen Illusion des Geschlechts „um die Sexualität innerhalb des obligatorischen Rahmens der reproduktiven Heterosexualität zu regulieren.“ (BUTLER, 1991, p. 200)

²¹ Die „soziale Ritualisierung“, d. h. „die Standardisierung des körperlichen und sprachlichen Verhaltens, die im Prozeß der Sozialisation erworben wird und die diesen Verhaltensweisen – oder, wenn sie wollen, diesen Gesten – eine besondere kommunikative Funktion im Strom unseres Verhaltens zuweist“ (GOFFMAN, 2001, p. 58 sq.) stelle einerseits die Voraussetzung und zugleich das Produkt, die Iteration selbst, dar.

²² An dieser Stelle wird bewusst auf eine Unterteilung von sex und gender verzichtet, welche sich, wie im Folgenden deutlich wird, als brüchig erweist.

²³ cf. BUTLER, 1988, p. 520

(Sprech-)Akte, welche gender konstruieren, kommen demnach performativen Akten gleich – eben weil gender keine Tatsache sei, sondern durch zahlreiche (Sprech-)Akte gebildet werde, ohne die gender nicht existent sei.²⁴ Die Frau²⁵ als „historische Situation“ – wie DE BEAUVOIR²⁶ es ausdrückt – sei nicht das Produkt eines singulären, willentlichen Aktes, sondern „die ständig wiederholende und zitierende Praxis, durch die der Diskurs die Wirkung erzeugt, die er benennt.“²⁷ Kraft einer ritualisierten Wiederholung erhalten Äußerungen, aber natürlich auch körperliche Akte, die Möglichkeit, Körper in ihrem (geschlechts-) binären Gefüge zu halten – ein Gefüge, welches das Subjekt erst produziere.²⁸ Ein Ausbrechen aus diesen Wiederholungen sei nicht möglich – Veränderungen können nur innerhalb dieses Mechanismus stattfinden. BUTLER greift hier auf DERRIDAS auf schriftliche Zeichen bezogenes Konzept der Iteration²⁹ zurück, wonach Wiederholungen unvermeidlich seien, aber auch die Variation der Bedeutung zur Folge haben.³⁰

Geschlecht entstehe demnach nur durch eine Form ritualisierter Iteration³¹. Dadurch ergebe sich eine quasi zirkuläre Konstruktion von Geschlecht. Eine Konstitution von Geschlecht gehe durch performative Attribuierungen vonstatten, so dass die Identität nicht Ausdruck der Attribute sei, sondern durch diese erst gebildet werde. Entscheidend sei die Trennung von Performanz und Ausdruck. Da Geschlechtsidentität durch performative Akte und Attribute entstehe bzw. kulturelle Sichtbarkeit erlange, „gibt es keine vorgängig existierende Identität, an der ein Akt oder Attribut gemessen werden könnte. Es gibt dann weder wahre noch falsche, weder wirkliche noch verzerrte Akte der Geschlechtsidentität, und das Postulat einer wahren geschlechtlich bestimmten Identität enthüllt sich als regulierende Funktion.“³²

²⁴ cf. BUTLER, 1988, p. 522

²⁵ Sicherlich kann im Sinne einer allgemeinen Geschlechterforschung davon ausgegangen werden, dass es sich bei Männern ebenso verhält.

²⁶ Allgemeiner formuliert DE BEAUVOIR: „Wie Merleau-Ponty sehr richtig gesagt hat, ist der Mensch keine natürliche Spezies: er ist eine historische Idee. Die Frau ist keine feststehende Realität, sondern ein Werden, und in ihrem Werden müßte man sie dem Mann gegenüberstellen, das heißt, man müßte ihre Möglichkeiten bestimmen.“ (DE BEAUVOIR, 2000, p. 59)

²⁷ BUTLER, 1997, p. 22

²⁸ cf. *ibid.*, 1991, p. 206

²⁹ cf. DERRIDA, 1988, p. 335

³⁰ „In die repetitiven Praktiken [...] einzutreten, ist keine Wahl, weil das „Ich“, das hier angeblich eintritt, immer schon drinnen ist: Es gibt keine mögliche Tätigkeit oder Realität außerhalb der diskursiven Verfahren, die diesen Termini ihre Intelligibilität verleiht. Die Frage ist nicht, ob sondern wie wiederholen – nämlich jene Geschlechter-Normen, die die Wiederholung selbst ermöglichen, wiederholen und durch eine radikale Vervielfältigung der Geschlechtsidentität verschieben.“ (BUTLER, 1991, p. 217)

³¹ „Vielmehr ist sie [die Geschlechtsidentität – M. N.] eine Identität, die durch die stilisierte Wiederholung der Akte in der Zeit konstituiert bzw. im Außenraum instituiert wird. Da der Effekt der Geschlechtsidentität durch die Stilisierung des Körpers erzeugt wird, muß er als der mundane Weg verstanden werden, auf dem die Körpergesten, die Bewegungen und die Stile unterschiedlicher Art die Illusion eines unvergänglichen, geschlechtlich bestimmten Selbst (gendered self) herstellen.“ (*ibid.*, p. 206 sq.)

³² *ibid.*, 1991, p. 207 sq.

BUTLERS Vorstellung der diskursiven Bildung von Geschlecht ist eng mit den Theorien MICHEL FOUCAULTS verbunden. So übernimmt sie das Diskurskonzept von FOUCAULT, der damit das in Sprache erkennbare Verständnis bezeichnet, das eine Gesellschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt von Wirklichkeit hat. Allerdings sorgte und sorgt der Begriff des Diskurses für einige Verwirrung³³, die nicht zuletzt auf FOUCAULT selbst zurückzuführen ist³⁴. Dieser ist nach eigener Aussage „bemüht festzustellen, von wo aus Erkenntnisse und Theorien möglich gewesen sind, nach welchem Ordnungsraum das Wissen sich konstituiert hat, auf welchem historischen Apriori und im Element welcher Positivität Ideen haben erscheinen, Wissenschaften sich bilden, Erfahrungen sich in Philosophien reflektieren, Rationalitäten sich bilden können“³⁵.

Die Annahme FOUCAULTS, dass Realität nur aus kulturellen Praktiken entstehe, mithin aus der Summe dessen, was als Realität konzipiert werde, verdeutlicht auch hier die erschwerte Zugangsweise zu Denkmodellen vergangener Jahrhunderte, da ein objektiver Sinn vor aller Interpretation nicht auszumachen ist.³⁶ Eine endgültige Wahrheit könne nicht das Ziel einer Diskursanalyse sein, sondern lediglich das Freilegen bis zu einem „erste[n] Denkmuster, von dem eine ganze Reihe weiterer Denkmuster ausgeht.“³⁷ Ein Diskurs stelle somit ein (epochenspezifischen Varianzen unterlegenes) produktives Muster dar, welches Realitäten³⁸ erst hervorbringt. Nach FOUCAULT arbeite jede Epoche, jede Gesellschaft mit den ihr eigenen Möglichkeiten an der Produktion von Wahrheiten sowie an deren Festigung und in Konsequenz

³³ Auf die Problematik des Diskursbegriffs verweisen beispielsweise KOHLHAAS (2000, p. 29 sqq.), MILLS (2007, p. 1 sqq.) oder auch SCHMID (2010, p. 246). Vor allem LANDWEHR kritisiert eine gewisse Sorglosigkeit in der Verwendung: „Dass die historische Diskursanalyse immer noch der Schleier des Ungefähren und Ungewissen umgibt, hängt sicherlich nicht zuletzt damit zusammen, dass – zumindest im Deutschen – der Diskursbegriff nicht nur in wissenschaftlichen, sondern darüber hinaus in mehr oder weniger intellektuellen Debatten zu einem wenig reflektierten Passepartout geworden ist.“ (LANDWEHR, 2008, p. 15)

³⁴ „Schließlich glaube ich, daß ich, statt allmählich die so schwimmende Bedeutung des Wortes ‚Diskurs‘ verengt zu haben, seine Bedeutung vervielfacht habe: einmal allgemeines Gebiet aller Aussagen, dann individualisierbare Gruppen von Aussagen, schließlich regulierte Praxis, die von einer bestimmten Zahl von Aussagen berichtet; und habe ich nicht das gleiche Wort Diskurs, das als Grenze und als Hülle für den Terminus Aussage hätte dienen sollen, variieren lassen, je nachdem ich meine Analyse oder ihren Anwendungspunkt verlagerte und die Aussage selbst aus den Blick verlor?“ (FOUCAULT, 1981, p. 116) Auch PHILIPP SARASIN merkt an, dass FOUCAULT einräumt, er bedürfe Korrekturen, so dass seine Werke immer wieder um ähnliche Fragen kreisen, ohne dabei jedoch zu gleichen Ergebnissen zu kommen. (cf. SARASIN, 2005, p. 13)

³⁵ FOUCAULT, 2012, p. 24

³⁶ „Es gibt keinen den Zeichen äußerlichen oder vorlaufenden Sinn, keine implizite Präsenz eines vorher existierenden Diskurses, den man wiederherstellen müsste, um die autochthone Bedeutung der Dinge an den Tag zu bringen. Aber es gibt ebensowenig einen konstituierenden Akt der Bedeutung oder der Genese innerhalb des Bewusstseins.“ (FOUCAULT, 2012, p. 101) Vergleiche auch SCHMID, 2010, p. 252 sq.

³⁷ *ibid.*, p. 253

³⁸ Selbstverständlich wird dabei die Existenz realer Fakten wie etwa von Naturereignissen nicht angezweifelt, die Einordnung derselben erfolgt aber unter verschiedenen Gesichtspunkten und wirkt somit realitätskonstruierend. (cf. LACLAU et MOUFFE, 1985, p. 108)

dessen an der Ab- bzw. Verurteilung von Nicht-Wahrheiten.³⁹ Somit liege in der Sagbarkeit von Wahrheiten, von ‚realen‘ Gegebenheiten, welche schließlich das „Archiv“⁴⁰ bilden, einen Diskurs von Grund auf bestimmende Macht.⁴¹ FOUCAULTS Absicht ist es keineswegs, der ‚Wahrheit‘ nachzugehen, sondern zu erkunden, mit welchen Mitteln Diskurse und Wahrheiten produziert werden.⁴² Auch wenn, wie die Philologie des 19. Jahrhunderts entdeckte, „wir vor dem geringsten gesprochenen Wort bereits durch die Sprache beherrscht und von ihr durchdrungen sind“⁴³, stelle nicht die Sprache das eigentliche Problem im Sinne diskursiver Analysen dar, sondern vielmehr die Grenze des Sagbaren⁴⁴.

Damit Diskurse nun aufrechterhalten werden können, bedürfen sie einer stetigen Kommentierung. Hierbei hat der Kommentar „nur die Aufgabe, das schließlich zu sagen, was dort schon verschwiegen artikuliert war. Er muß (einem Paradox gehorchend, das er immer verschiebt, aber dem er niemals entrinnt) zum ersten Mal das sagen, was doch schon gesagt worden ist, und muß unablässig das wiederholen, was eigentlich niemals gesagt worden ist.“⁴⁵

Die dem Diskurs eigene Legitimierung und Normativität, welche sowohl für BUTLER als auch für FOUCAULT von immenser Bedeutung sind, reflektieren jedoch auch wiederum AUSTINS Beobachtungen zu der korrekten Ausführung von Sprechakten (situativ-ritualisierte Verortung und Ausführung von dazu berechtigten Sprechern). Keinesfalls erscheine ein Diskurs als Einheit, welche eine Gesellschaft zur Gänze determiniere: Vielmehr seien Gesellschaften durch verschiedene Diskurse geprägt, die zum Teil in dem Moment ihrer Äußerung wieder verschwinden oder aber andere Sprechakte bedingen, aufnehmen, umformen, indem sie sich auf Texte religiösen, juristischen, literarischen, aber auch wissenschaftlichen Inhalts stützen.⁴⁶

³⁹ „Die Wahrheit ist von dieser Welt; sie wird dank vielfältiger Zwänge hervorgebracht. Und sie hat in ihr geregelte Machtwirkungen inne. Jede Gesellschaft hat ihre Wahrheitsordnung, ihre allgemeine Politik der Wahrheit: das heißt Diskursarten, die sie annimmt und als wahr fungieren lässt; die Mechanismen und Instanzen, die es gestatten, zwischen wahren und falschen Aussagen zu unterscheiden, die Art und Weise, wie man die einen und die anderen sanktioniert; die Techniken und die Verfahren, die wegen des Erreichens der Wahrheit aufgewertet werden; die rechtliche Stellung derjenigen, denen es zu sagen obliegt, was als wahr fungiert.“ (FOUCAULT, 2003, p. 149)

⁴⁰ FOUCAULT fasst unter dem Begriff ‚Archiv‘ „Aussagensysteme (Ereignisse einerseits und Dinge andererseits)“ zusammen, wobei darunter jedoch nicht alle Dokumente oder Institutionen zu verstehen seien, die gesellschaftliche Diskurse aufrechterhalten. Vielmehr sei das ‚Archiv‘ Möglichkeit einerseits und Begrenzung andererseits des Sagbaren. (cf. FOUCAULT, 1981, p. 186 sqq.)

⁴¹ cf. *ibid.*, p. 186 sqq.

⁴² FOUCAULTS Bestreben ist es, zu „analysieren, wie jene Entscheidungen zur Wahrheit, in der wir gefangen sind und die wir ständig erneuern, zustande gekommen ist.“ (FOUCAULT, 1991, p. 39)

⁴³ FOUCAULT, 2012, p. 364

⁴⁴ cf. FOUCAULT, 2001, p. 40

⁴⁵ FOUCAULT, 1991, p. 19

⁴⁶ cf. *ibid.*, 1991, p. 18

Diskurse dürfen dabei allerdings nicht als (rein) sprachliche Manifestationen aufgefasst werden.⁴⁷

Einerseits führt BUTLER, indem sie darauf besteht, dass Performativität kein rein sprachliches Element sei, sondern seine Bedeutung und Ausformung durch körperliche Akte⁴⁸ erfahre, die Überlegungen AUSTINS weiter. Andererseits ist sie sich des besonderen Status von Sprache immer bewusst, wenn sie die mit Sprache verbundenen Zwänge als unaufhebbar beschreibt: „Wir sind gefangen in einer Bindung, die keine Zensur zu lösen vermag.“⁴⁹

So stelle das Versehen mit Schimpfnamen nach BUTLER die früheste Form der Verletzung dar. Allerdings biete eine Benennung auch die Möglichkeit einer gesellschaftlichen Existenz.⁵⁰ Verletzende Sprache determiniere das Subjekt nicht ein für alle Mal; die Möglichkeit einer Antwort, einer Reaktion bleibe dem Subjekt immer offen.⁵¹ Gerade dieser Punkt scheint insofern wichtig, als BUTLER hiermit unterstreicht, dass ein Subjekt noch immer über Handlungsmacht (freilich meist in diskursiven Grenzen) verfüge.

Eine performative Äußerung gelinge (vorläufig) nur, weil in der Äußerung ein autoritärer Diskurs zitiert werde, in welchem „frühere Sprachhandlungen“⁵² nachhallen und der den Äußerungen somit Macht verleihe. Der Sprechakt glücke nur in dem Maße, wie er als „ritualisierte Praktik“ aus „ermöglichenden Konventionen [...] schöpft und diese zugleich verdeckt.“⁵³ Der Sprecher stehe in einer unübersehbaren Reihe von Sprechern und zitiere in seiner Äußerung die Macht jener Gemeinschaft. In seiner Äußerung eigne er sich scheinbar die „souveräne Macht“⁵⁴ an, das zu tun, was sie zum Ausdruck bringt. Handlungsmacht setze aber „dort ein, wo die Souveränität schwindet. Wer handelt (d. h. gerade nicht das souveräne Subjekt), handelt genau in dem Maße, wie er oder sie als Handelnde und damit innerhalb eines sprachlichen Feldes konstituiert ist, das von Anbeginn an durch Beschränkungen, die zugleich Möglichkeiten eröffnen, eingegrenzt wird.“⁵⁵ Die Verquickung von Identität und Sprache sei

⁴⁷ "(D)ie Wörter sind in einer Analyse wie der, die ich erstelle, ebenso bewusst fern wie die Dinge selbst." Diskurse erscheinen geradezu „irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache“. (FOUCAULT, 1981, p. 74)

⁴⁸ Hier bezieht sie sich auf SHOSHANNA FELDMAN („The Scandal of the Speaking Body“), die behauptet, „dass der Körper die Sprache veranlasst und dass die Sprache körperliche Ziele transportiert und Körperhandlungen ausführt, die von denjenigen, die die Sprache gebrauchen, um bestimmte bewusste Ziele zu erreichen, nicht immer verstanden werden.“ (BUTLER, 2009, p. 319)

⁴⁹ BUTLER, 2006, p. 9

⁵⁰ cf. *ibid.*, p. 10

⁵¹ BUTLER verweist auf die Umdeutung bzw. Aneignung bestimmter Begriffe, welche ursprünglich als Schimpfwort benutzt wurden, nun aber als Identifikationswort einer Gruppe gelten (z. B. „queer“). (cf. *ibid.*, p. 29)

⁵² *ibid.*, p. 84

⁵³ *ibid.*, p. 84

⁵⁴ *ibid.*, p. 129

⁵⁵ *ibid.*, p. 32

unlösbar.⁵⁶ Auch wenn BUTLER den Fokus auf die verletzende Macht der Sprache legt, so ist die determinativ-subjektbildende Kraft derselben nicht zu leugnen, gilt sie doch als Grundbedingung der Verletzung. Jene „ebenso unlösbare[.] wie inkongruente[.] Beziehung zwischen Körper und Sprechen“⁵⁷ festigt den Status der Sprache als bestimmendes Element einer – gerade auch für die Literaturwissenschaft nutzbaren – Analyse von Geschlechterkonzepten.

2. 2. 2 Subjektivation, Wiederholung und ‚Anrufung‘

Auch das gesellschaftliche Subjekt wird durch Sprache gestaltet. Subjekt als gewissermaßen sprachliche Kategorie darf weder mit Person noch mit Individuum gleichgesetzt werden: „Individuen besetzen die Stelle des Subjekts (als welcher ‚Ort‘ das Subjekt zugleich entsteht), und verständlich werden sie nur, soweit sie gleichsam nur in der Sprache eingeführt werden: Das Subjekt ist die sprachliche Gelegenheit des Individuums, Verständlichkeit zu gewinnen und zu reproduzieren, also die sprachliche Bedingung seiner Existenz- und Handlungsfähigkeit. Kein Individuum wird Subjekt, ohne zuvor unterworfen/subjektiviert zu werden oder einen Prozeß der ‚Subjektivation‘ [...] zu durchlaufen.“⁵⁸

Subjektivation als Prozess werde nicht als ein dem Subjekt vorgeschalteter Mechanismus gedacht, der das Subjekt ex nihilo hervorbringe. Vielmehr verlaufen die Prozesse des Unterworfen-Seins und der Subjektivierung gewissermaßen gleichzeitig. Eine solche Vorstellung knüpfe an das Macht-/Diskurskonzept von FOUCAULT an, wonach Macht nicht als externe, sondern intern wirksame Macht fungiere. Macht wird von BUTLER deshalb nicht als etwas Dominierendes aufgefasst, gegen das beständig Widerstand geleistet werden müsse und könne; Macht bilde vielmehr das Subjekt und sei „nicht einfach etwas, gegen das wir uns wehren, sondern zugleich im strengeren Sinne das, wovon unsere Existenz abhängt und was wir in uns selbst hegen und pflegen.“⁵⁹ Die akzeptierende Unterordnung sei nicht nur Gründungsmoment der Subjektivation, sondern auch „fortgesetzte Möglichkeitsbedingung seiner [des Subjekts – M.N.] Existenz.“⁶⁰

⁵⁶ „Die Ablösung des Sprechakts vom souveränen Subjekt begründet [...], daß die Sprache das Subjekt konstituiert und daß sich das, was das Subjekt erschafft, zugleich von etwas anderem herleitet.“ (ibid., p. 32)

⁵⁷ ibid., p. 26

⁵⁸ BUTLER, 2001, p. 15

⁵⁹ ibid., p. 8

⁶⁰ ibid., p.13

Im diskursiven Machtgefüge, dem man nicht entgehen könne⁶¹, entstehen Subjekt und Geschlecht. Performative Akte und Normen⁶², die in der Iteration ihre Legitimität finden, konstruieren beides. Unterordnung unter die bildenden Machtstrukturen sei Voraussetzung für die Genese von Geschlecht, doch müsse diese Abhängigkeit immer wieder negiert werden, um seine Existenz rechtfertigen zu können: „Das bedeutet natürlich, daß es, gebunden an das, was es nicht will, von sich selbst geschieden ist und nie ganz es selbst werden oder bleiben kann.“⁶³

Das Subjekt erscheine immer als sprachliches Subjekt, welches mit Sprache definiert oder durch sie selbst definiert werde. Gerade wenn Sprache verletze, werde ihre Wirkungsmacht offenkundig und im Alltäglichen nachvollziehbar. Im Rückgriff auf LOUIS ALTHUSSERS aus marxistischer⁶⁴ Sicht entwickelten Begriff der ‚Interpellation‘ schreibt Butler einer solchen ‚Anrufung‘ subjektbildende Funktion zu⁶⁵. Anrufung oder Anrede bringen das geschlechtliche Subjekt in die Welt, das als „angerufenes Wesen“⁶⁶ in dem Maße existent und determiniert sei, wie es von seinem Gegenüber abhängig sei, „um zu sein.“⁶⁷ Sprache generiere und determiniere⁶⁸ das geschlechtliche Subjekt, denn diese sei eben nicht bloß Ausdrucksinstrument, sondern Bedingung seiner Existenz.⁶⁹

Durch die Sprache, also die Benennung Anderer, werde ein Subjekt in das sprachliche Leben eingeführt. Es beziehe sich auch auf sich selbst in und durch Sprache, in bzw. mit der es von anderen bezeichnet werde, auch dann, wenn es selbst eine andere Sprache, andere Bezeichnungen wählen würde. „Doch diese Bezeichnungen, die wir nie wirklich wählen, machen das möglich, was wir weiterhin als ‚Handlungsmacht‘ bezeichnen können, nämlich die Wiederholung der ursprünglichen Unterordnung zu anderen Zwecken, deren Zukunft zum Teil noch offen ist.“⁷⁰

In diesen performativ-konstituierenden Äußerungen spiegeln sich gesellschaftliche Rituale, welche unbefragt angenommen und vorausgesetzt werden. Daraus ergebe sich eine Wahrnehmung und Verortung des Körpers im sozialen Raum, wobei jedoch nicht nur die

⁶¹ „Es gibt keinen reinen Platz außerhalb der Macht“. (BUTLER, 1993, p. 130)

⁶² Normen wirken subtiler als offener Zwang. Sie bewirken eine gleichsam freiwillige Einschränkung des Subjekts und „grenzen die Sphären einer lebhaften Gesellschaftlichkeit ein.“ (ibid., p. 25)

⁶³ ibid., p. 15

⁶⁴ cf. ALTHUSSER, 1977

⁶⁵ BUTLER, 2009, p. 10

⁶⁶ BUTLER, 2006, p. 48

⁶⁷ ibid., p. 48

⁶⁸ Die sprachliche Haltung zweier Subjekte zueinander (d. h. die Möglichkeiten, sich anzusprechen, angesprochen zu werden, sich zu verletzen, ...) sei „eine der ursprünglichsten Formen, die diese sozialen Beziehungen annehmen.“ (ibid., p. 54)

⁶⁹ cf. ibid., p. 51

⁷⁰ ibid., p. 67

Positionierung, sondern auch die Genese des Körpers durch jene „stillschweigende Performativität“⁷¹ sichtbar werde. Die Aneignung und Auseinandersetzung mit einer Benennung oder einem Namen sei nicht nur Ausdruck der Unterordnung unter eine Macht, sondern „der Name hat sich vom vorgängigen Kontext gelöst und ist in das Projekt der Selbstdefinition eingegangen.“⁷²

Handlungsmacht entwachse also nicht der Souveränität des Sprechers, da das Subjekt erst performativ in der Anrufung entstehe. Im juristischen Kontext⁷³ werde der Sprecher als Urheber seiner Äußerungen verantwortlich gemacht, doch seien jene Diskurse dem Sprechen vorgängig und werden in ihrer Existenz nur durch den Sprecher bekräftigt, indem er sie zitierend und wiederholend in Umlauf bringe. Somit ist eine Verantwortung der Sprache nicht ihrer situativ-schöpferischen Kraft zuzuschreiben, sondern liege in der Wiederholung. Weder Ursprung noch Ende performativ-erneuerbarer Handlungen seien klar zu erkennen, „so wird das Sprechen letztlich weder durch den jeweiligen Sprecher noch durch seinen ursprünglichen Kontext eingeschränkt. Das Sprechen wird nämlich durch den gesellschaftlichen Kontext nicht nur definiert, sondern zeichnet sich auch durch die Fähigkeit aus, mit diesem Kontext zu brechen.“⁷⁴ Jene Fähigkeit, mit dem Kontext zu brechen, mache es überhaupt erst möglich, dass – unter Zitieren von und in Rekurs auf Konventionen, Normen und Sprache – neue Muster entstehen können: Muster, die freilich in ihrer Ablösung das Vorhergehende zitieren bzw. reiterieren und damit ihre eigene Genese – die scheinbar doch in einem einzigartigen schöpferischen Akt vollzogen wurde – bereits von jenem Schöpfungsakt an und später durch iteratives Zitieren verschleiern.

Konflikte, welche eine Subjektivation, die sich von vorgängigen Strukturen abzugrenzen suche, mit sich bringe, stellen sich als Konflikte der Intelligibilität dar.

2. 2. 3 Intelligibilität

Die soziale Bedeutung von Geschlecht wirkt nicht von oben nach unten, sondern in beide Richtungen. Gesellschaften, die einer heterosexuellen Ordnung verpflichtet sind und diese auf allen Ebenen als Grundunterscheidung benutzen, sind auf Mitglieder angewiesen, die sich ihrerseits im Rahmen dieser Ordnung zu erkennen geben bzw. für andere begreifbar machen.

⁷¹ *ibid.*, p. 249

⁷² *ibid.*, p. 254

⁷³ BUTLER greift in „Excitable Speech“ Diskussionen im US-amerikanischen Strafrecht über die Strafbarkeit von rassistischen und homophoben Äußerungen auf. Das Problem werde in Deutschland vor allem in Bezug auf antisemitische Äußerungen und die Leugnung des Holocaust diskutiert. (cf. *ibid.*)

⁷⁴ cf. *ibid.*, p. 69

Personen werden erst intelligibel, „wenn sie in Übereinstimmung mit wiedererkennbaren Mustern der Geschlechter-Intelligibilität (gender intelligibility) geschlechtlich bestimmt sind.“⁷⁵ Grundvoraussetzung zur Herausbildung von intelligiblen Geschlechtsidentitäten sei eine enge Verknüpfung von sex und gender im Sinne von Kohärenz und Kontinuität, woraus nun eine wechselseitige sexuelle Attraktivität der Geschlechter entstehe. Die Geschlechtsidentität ist somit als binäre Beziehung geregelt, eine Differenzierung erfolge „durch die heterosexuellen Praktiken des Begehrens. Der Akt, die beiden entgegengesetzten Momente der Binarität zu differenzieren, führt dazu, daß sich jeder der Terme festigt bzw. jeweils eine innere Kohärenz von anatomischen Geschlecht (sex), Geschlechtsidentität (gender) und Begehren gewinnt.“⁷⁶ Erst im Gegenüber gewinne die eigene Identität Form und Kontur – bedingt und reiteriert durch das heterosexuelle Verlangen. In Abhängigkeit der Heterosexualität konstruiere „ein Mann oder eine Frau die eigene Geschlechtsidentität in dem Maße, wie er/sie nicht die andere ist, wobei diese Formel die Beschränkung auf das binäre Paar voraussetzt und zur Geltung bringt.“⁷⁷ In diesem Sinne sei das Streben nach heteronormativen Verhaltensmustern nichts anderes als das Bemühen, sich in die Gesellschaft einzufügen.

Identität bzw. Identifizierung entwickle sich im Kontext sexuellen Begehrens. Die – subjektbildende – Auseinandersetzung mit heteronormativen/ heterosexuellen Geboten könne demnach als Einbindung in die Gesellschaft verstanden werden. Die Entwicklung ‚normaler‘ Weiblichkeit und Männlichkeit sei dann auch als Abwehr von gesellschaftlicher Nonkonformität zu verstehen, wobei gerade auch der Ort jenes Verbots erotisch besetzt sein könne⁷⁸.

Durch die Tradierung und Berufung auf diese Normen und Muster bleibe das Subjekt für sich und seine Umwelt verstehbar. Abweichendes Verhalten oder auch abweichende Geschlechtsidentitäten evozieren Verständnislosigkeit und im schlimmsten Fall gesellschaftliche Ächtung. Nur wenn gesellschaftliche Ächtung in Kauf genommen werde, könne eine offene Abgrenzung gegenüber der ‚heterosexuellen Matrix‘ und damit ein Durchbrechen der Perpetuierung vollzogen werden. Je starrer und rigider sich das Normengerüst einer Gesellschaft präsentiere, desto größer sei deshalb das Bestreben des Einzelnen, sich diesem unterzuordnen.⁷⁹

⁷⁵ BUTLER, 1991, p. 37

⁷⁶ *ibid.*, p. 46

⁷⁷ *ibid.*, p. 46

⁷⁸ cf. BUTLER, 1997, p. 140 sqq.

⁷⁹ cf. BUTLER, 2009, p. 90 sqq.; BUTLER, 1991, p. 37 sqq.

Wenn BUTLER schreibt, dass „Regulierungsverfahren“⁸⁰ eine „Zwangsheterosexualität“⁸¹, evozieren, so ist dies nicht als Ausdruck und Rechtfertigung ihrer eigenen Lebenspraxis⁸² zu verstehen. BUTLER macht vielmehr am Beispiel einer so grundlegenden Einteilung wie der in Weiblichkeit und Männlichkeit deutlich, dass als Natur begründete biologische Vorgänge und deren Verteidigung in hohem Maße funktional für die Gesellschaft und das wechselseitige Verstehen ihrer Mitglieder seien. Mit der Betonung der Bedeutung von Mutter- und Vaterschaft werden gleichzeitig von der Heterosexualität abweichende Formen abgewertet und als nicht intelligibel markiert.⁸³ Folge all dessen sei die Naturalisierung und Bildung einer Ahistorizität⁸⁴ des normativen Geschlechterdiskurses. Somit werde es nicht nur problematisch, von der heterosexuellen Matrix abzuweichen, es werde auch unabdingbar, sich überhaupt und verbindlich für ein Geschlecht zu entscheiden. Dabei könne allerdings nicht von einer ‚freien‘, ‚bewussten‘ vorgängigen Entscheidung ausgegangen werden, denn „es gibt kein Ich vor der Annahme eines Geschlechts“⁸⁵. BUTLER bezeichnet deshalb die „Idee einer absolut eindeutigen, lebenslänglichen, natürlich verankerten, widerspruchsfreien heterosexuellen Identität“ als „eine (äußerst wirkungsmächtige) Idee – nicht mehr und nicht weniger.“⁸⁶ Wie fragil der Status der Heterosexualität sei, zeige sich in der ständigen Wiederholung, die als Legitimität produzierendes Verfahren stets notwendig sei.⁸⁷ Es sei das Streben nach Anerkennung und Intelligibilität, das die Subjekte zwingt, Geschlecht zu (re)inszenieren und zu konstituieren und damit zur Sicherung der normativen Verhältnisse beizutragen.

Performative Mittel seien nicht nur bei der Bildung von Geschlecht wirksam, das Geschlecht selbst erweise sich als Performativität: „Innerhalb des überlieferten Diskurses der Metaphysik der Substanz erweist sich die Geschlechtsidentität als performativ, d. h. sie selbst konstituiert die Identität, die sie angeblich ist. In diesem Sinne ist die Geschlechtsidentität ein Tun, wenn

⁸⁰ BUTLER, 1991, p. 38

⁸¹ *ibid.*, p. 39

⁸² In einem Interview beschreibt sie, wie sie selbst auf der Straße von einem Jungen mit der – eben nicht neutralen, sondern potentiell diffamierenden – Frage konfrontiert wurde, ob sie eine Lesbierin sei und auf diese Frage bejahend geantwortet habe. (cf. BUTLER, 2004, p. 352)

⁸³ cf. BUTLER, 1991, p. 21 sqq.

⁸⁴ cf. BUTLER, 1997, pp. 25, 98

⁸⁵ *ibid.*, p. 139

⁸⁶ *ibid.*, p. 171

⁸⁷ „Die Tatsache, daß Heterosexualität immer dabei ist, sich selbst zu erklären, ist ein Indiz dafür, daß sie ständig gefährdet ist, das heißt, daß sie um die Möglichkeit des eigenen Kollapses ‚weiß‘: daher ihr Wiederholungszwang, der zugleich ein Verwerfen dessen ist, was ihre Kohärenz bedroht. Daß sie dieses Risiko niemals beseitigen kann, bezeugt ihre tiefgreifende Abhängigkeit von der Homosexualität.“ (BUTLER, 1996, p. 28) Das Bestehen und Gelingen von Heterosexualität führt BUTLER immer wieder auf die Verbindung zur Homosexualität zurück, da sich jedes Geschlecht prinzipiell als drag, als Maskerade zeige. So müsse sich auch die Heterosexualität der Prozedur der ständigen Wiederholung unterwerfen, um die eigenen Idealvorstellungen von Geschlechtsidentität zu imitieren. Die Angst, diesen eigenen heteronormativen Idealvorstellungen nicht gerecht zu werden, suche sie dadurch zu überwinden. (cf. *ibid.*, p. 170 sqq.)

auch nicht das Tun eines Subjekts, von dem sich sagen ließe, daß es der Tat vorangeht [...]. Hinter den Äußerungen der Geschlechtsidentität (gender) liegt keine geschlechtlich bestimmte Identität (gender identity). Vielmehr wird diese Identität gerade performativ durch diese ‚Äußerungen‘ konstituiert, die angeblich ihr Resultat sind.“⁸⁸

2. 2. 4 Diskursive Normativität und die Handlungsmacht des Subjekts

Im Vorhergehenden wurde deutlich, dass es sich bei Geschlecht um ein im Diskurs gebildetes Konstrukt handelt, dass durch den iterativen Prozess der Subjektivation im Rahmen der intelligiblen Möglichkeiten gebildet wird. Denn so stellt sich Geschlecht als ein scheinbar ideales Konstrukt dar, das mit der Zeit auf Grund gewisser Umstände, Wiederholungen von Normen Körperlichkeit gewinnt, wobei allein die Tatsache der Wiederholung beweist, dass die Verkörperlichung nie ganz abgeschlossen ist und der Körper sich andererseits auch nie ganz den Normen fügt. Performativität darf nicht als ein singulärer oder gar „absichtsvoller“ Akt aufgefasst werden, „sondern als die ständig wiederholende und zitierende Praxis, durch die der Diskurs die Wirkung erzeugt, die er benennt.“⁸⁹

Das Subjekt befinde sich immer in Beziehung zu diesem Wahrheitsregime, welches definiere, „wer das ‚Ich‘ in Bezug auf diese Norm sein wird. In diesem Sinne ist es nicht deterministisch durch Normen festgelegt, auch wenn sie den Rahmen und den Bezugspunkt für alle Entscheidungen darstellen, die wir im Folgenden treffen. Das heißt nun nicht, dass ein gegebenes Wahrheitsregime einen starren Rahmen für Anerkennung festlegt; vielmehr bedeutet es, dass Anerkennung in Bezug auf diesen Rahmen stattfindet bzw. dass die Normen der Anerkennung in diesem Bezug in Frage gestellt und verändert werden.“⁹⁰ Normen funktionieren nur in der Interaktion, in einem sozialen Miteinander. Außerdem leiten sie nicht nur das eigene Verhalten, „sondern sie legen die Bedingungen fest, unter denen es zu einer Begegnung zwischen mir und dem Anderen kommen kann.“⁹¹

Anerkennung, welche sicherlich Intelligibilität bedinge und voraussetze⁹², erscheint als erstrebenswertes Ziel im von Heteronormativität geprägten Miteinander. Sie erzwingt es, im Kontext der Normen „vor jemand anderem“ Rechenschaft abzulegen, mit dem Zweck, sich

⁸⁸ BUTLER, 1991, p. 49

⁸⁹ BUTLER, 1997, p. 22

⁹⁰ BUTLER, 2007, p. 34

⁹¹ *ibid.*, p. 38

⁹² „Besteht die gesellschaftliche Theorie der Anerkennung auf dem unpersönlichen Funktionieren der Norm, die die Verständlichkeit des Subjekts konstituiert, so gilt doch nicht minder, dass wir mit solchen Normen vor allem im unmittelbaren und lebendigen Austausch in Berührung kommen – durch die Art und Weise, wie wir jeweils angesprochen und aufgefordert werden, uns der Frage zu stellen, wer wir sind und wie unser Verhältnis zum Anderen aussehen sollte.“ (*ibid.*, p. 44)

„anerkenntbar und verständlich zu machen“⁹³. Das Subjekt trachtet danach, sich in dem sprachlich-normativen Diskursraum zu etablieren, um dadurch seinen Status zu erhalten: „Sich außerhalb des Bereichs des Sagbaren zu begeben heißt, seinen Status als Subjekt aufs Spiel zu setzen. Diejenigen Normen zu verkörpern, die das Sagbare im Sprechen einer Person beherrschen, heißt seinen Status als Subjekt des Sprechens zu vollenden.“⁹⁴ In diesem Sinne stelle Zensur⁹⁵ Bedingung und Grenze der – bedingten – Handlungsmacht⁹⁶ des Subjekts dar.

Die Einsicht in die Vorgegebenheit und Unentrinnbarkeit des heterosexuellen Paradigmas führt bei BUTLER nicht zu Resignation, sondern lässt Opposition als möglich erscheinen – allerdings nicht im naiven Sinn der Annahme eines autonomen, den herrschenden Diskurs von außen betrachtenden Subjekts, sondern im Sinn der Annahme eines tiefen Verstricktseins in diskursive Formationen, in denen aber immer auch Möglichkeiten ihrer Überwindung oder ‚Resignifikation‘ stecken.⁹⁷

2. 3 Performativität und Performanz als Analysekategorien literarischer Texte

Obwohl AUSTIN literarischen Texten keine Performativität zuerkennen wollte, haben die Anhänger des weitverzweigten Theorienkomplexes Performativität/Performanz bald die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes für die Analyse literarischer Texte erkannt. Dies betraf zunächst die Schauspieler und Zuschauer vereinigende Aufführungspraxis dramatischer Werke, also deren Performanz, dann aber auch die dramatischen Texte selbst, wie sie sich dem isolierten Leser darbieten. Schließlich ist der performative Ansatz auch auf die Analyse anderer Gattungen ausgedehnt worden. Die endgültige theoretische Grundlage dazu lieferte vor allem der Literaturwissenschaftler JONATHAN CULLER, der auf die Parallelen zwischen performativen Äußerungen (im Sinne AUSTINS) und dem literarischen Sprachgebrauch aufmerksam machte. Demnach sei für beide Formen der Handlungs- bzw. Hervorbringungscharakter entscheidend: „The literary utterance, too, creates the state of affairs to which it refers, in several respects. First and most simply, it brings into being characters and their actions, [...] Second, literary works seem to bring into being ideas, concepts, which they deploy“⁹⁸. CULLER geht im weiteren

⁹³ *ibid.*, p. 52

⁹⁴ BUTLER, 2006, p. 209

⁹⁵ Hier muss der Begriff der Zensur im Sinne einer Begrenzung oder Eingrenzung verstanden werden und nicht nur als das Mittel (herrschender Klassen), unliebsame Meinungen zu unterdrücken.

⁹⁶ Handlungsmacht setze keineswegs ein wählendes Subjekt voraus, denn auch wenn sich ein Subjekt gegen Normen durchsetze, so agiere es dennoch in eben diesem Diskurs oder Kontext bzw. sei von eben diesen Normen hervorgebracht und befähigt worden. (cf. BUTLER, 1997, p. 40)

⁹⁷ cf. BUTLER, 1991, p. 206 sqq.

⁹⁸ CULLER, 2000, p. 506 sq.

Verlauf seines Aufsatzes auch auf BUTLERS die Wiederholung betonende performative Gendertheorie ein und stellt diese dem auf einen einmaligen Akt bezogenen Modell der performativen Äußerung von AUSTIN gegenüber. „A poem may very well disappear without a trace, but it may also trace itself in memories and give rise to acts of repetition. Its performativity, then, is less a singular act accomplished once and for all than a repetition that gives life to forms that it repeats.“⁹⁹ Indem er beide Formen für die Literatur geltend macht, schließt CULLER das wirklichkeitsschaffende, aber konventionelle Modell AUSTINS mit dem Normen verlebendigenden und möglicherweise auch störenden Iterationsmodell BUTLERS zusammen und begründet so eine Theorie der Literatur als (performativen) Akt.

Seine Unterscheidung weist Ähnlichkeiten mit einer Unterscheidung auf, die im Rahmen des Sonderforschungsbereichs „Kulturen des Performativen“ getroffen wurde, nämlich die zwischen struktureller und funktionaler Performativität. Dabei wird zwar zwischen Textaufführung (Performanz) und Textwirkung einerseits und textinhärenter Performativität andererseits unterschieden, zugleich aber auch deren wechselseitige Abhängigkeit bedacht. Die strukturelle Performativität verweise demnach „im engeren Sinne auf die Machart eines Textes und bezeichnet die textuellen Strategien und Strukturen, die der Inszenierung von Körperlichkeit, sinnlicher Präsenz oder ereignishaftem Vollzug dienen. [...] Hierzu zählen etwa Indexikalierungsstrategien [...], das Fingieren von Mündlichkeit, Verfahren der Blicklenkung und Visualisierung, *showing* statt *telling* [...], das Vor-Augen-Stellen von Geschehenszusammenhängen sowie Apostrophierungen des Lesers als anwesenden Kommunikationspartner und generell Modellierungen des Rezipienten.“¹⁰⁰ Die Performativität von Texten bestehe im engen Zusammenhang zwischen struktureller Performativität, welche „die Aufmerksamkeit auf die Ebene des discours, des Erzählens, also der Vermittlungsebene zwischen Text und Leser [lenkt]“ und funktionaler Performativität, die „die Wirkungen und Dynamiken [bezeichnet], die ein Text an der Schnittstelle mit seinem Rezipienten entfaltet.“¹⁰¹

Das zunächst stark von der Theaterwissenschaft beherrschte Paradigma der Performativität konnte durch diese Erläuterungen für die an genauer Textanalyse interessierte Literaturwissenschaft an Bedeutung gewinnen. Der kulturkritische Charakter des performativen Ansatzes hat es nahegelegt, dass die Literaturwissenschaft zunächst moderne Texte unter diesem Zeichen interpretiert hat. Inzwischen ist aber auch in der Mediävistik das performative Paradigma nicht nur einfach übernommen worden, es hat sich vielmehr als besonders geeignet

⁹⁹ *ibid.*, p. 517

¹⁰⁰ HAESNER et al., 2011, p. 83

¹⁰¹ FISCHER-LICHTE, 2012, p. 139

für den spezifischen Charakter mittelalterlicher Textproduktion und –rezeption herausgestellt und die Begriffsunklarheit insofern beseitigt, als sich in diesem Zusammenhang eine klarere Unterscheidung zwischen Performanz und Performativität durchgesetzt hat.

Es geht nämlich zum einen um den mündlichen Aufführungscharakter mittelalterlicher Texte, die auch für ein nicht-alphabetisiertes Publikum zugänglich gemacht wurden. Hier war es vor allem PAUL ZUMTHOR¹⁰², der das Problem unter Rückgriff auf zeitgenössische Theorien der Oralitäts- und Medienforschung bewusst gemacht hat: Demnach bewege sich die mittelalterliche Kultur Europas zwischen Oralität und Schriftkultur: Die Literatur, und speziell die volkssprachliche, sei als primär mündlich vorgetragen, von Stimme, Präsenz und Gestik bestimmt, also als Performanz zu denken, der Text als Folge schriftlicher Einheiten dagegen lediglich als Teil des gesamten Werkes. Die Einsicht in die Spezifik der mittelalterlichen Kultur als ‚Aufführungskultur‘ könne auf zweierlei Weise genutzt werden: als Bewusstmachung von Verlorenem oder Ignoriertem¹⁰³, aber auch als Aufforderung, die in den Texten bewahrte Performativität gründlich zu untersuchen. Dazu gehören eine besondere Aufmerksamkeit für die fingierte Mündlichkeit in Redeszenen, Hinweise auf die Beschaffenheit von Stimmen oder auch ihre Klangdimension.¹⁰⁴

Die prinzipielle Performanz des umfassenden, multimedialen Werkes bildet den Hintergrund der Performativität des sprachlichen Textes, die durch genaue Lektüre untersucht werden kann. Dabei ist das dem mittelalterlichen Denken affine¹⁰⁵ AUSTINSche Axiom leitend, dass Sprache und Handlungen miteinander verwoben, Sprache und Aktion nicht als Gegensätze zu verstehen sind – besonders deutlich wird dies in der geistlichen Literatur, etwa in der Form des Gebets. Allerdings muss nicht AUSTINS Beschränkung auf rituelle Sprechakte gefolgt werden, sondern es kann in Anlehnung an DERRIDA auch bei der Analyse mittelalterlicher Texte von der prinzipiellen Performativität von Sprache ausgegangen werden.

Aspekte des Performativen in der mittelalterlichen Kultur¹⁰⁶ finden sich deshalb nicht nur in der Liturgie oder in der höfischen Lyrik, sondern auch in anderen Gattungen wie der Epik oder

¹⁰² ZUMTHOR, 1994

¹⁰³ So hatte bereits HUGO KUHN 1967 den Minnesang als ‚Aufführungsform‘ bezeichnet und daraus abgeleitet, dass der Vortrag eines Sängers nicht nur die Verlebendigung eines Textes darstelle, sondern auch dazu dienen könne, den Text bzw. Textstellen mit einem Sinn zu versehen, der allein aus diesem nicht ableitbar sei (cf. KUHN, 1969, p. 183).

¹⁰⁴ Vergleiche dazu UNZEITIG et al., 2012 und UNZEITIG et al., 2017.

¹⁰⁵ Hier ist vor allem das christliche Logos-Konzept anzuführen: Der Gedanke, der durch das Wort Gottes erschaffenen Welt, prägt nicht nur heilsgeschichtliche Texte: ‚Auch dort, wo es um die Legitimierung von Herrschaft, die Setzung von Recht oder allgemein die Schaffung von Geltung und Verbindlichkeit ging, spielte der nicht bloß referentielle oder mimetische, sondern performative und vollzughafte Charakter von Texten eine Rolle‘ (HERBERICHS et KIENING, 2008, p. 17).

¹⁰⁶ cf. GRAGNOLATI et SUERBAUM, 2010

dem Sangspruch sowie in der Art und Weise, wie AutorInnenschaft¹⁰⁷ und AutorInnen-LeserInnen- bzw. ZuhörerInnenkommunikation¹⁰⁸ in unterschiedlichen Texttypen hergestellt wird. Vor allem aber wird in diesem Zusammenhang ein Fokus auf Darstellungen von Interaktionen, Gesten und körperbezogenen Aktionen gelegt¹⁰⁹. Hierbei ist zu unterscheiden zwischen der Beschreibung von Normen einerseits und der im Text selbst vollzogenen Inszenierung durch Bilder, Rhythmus, Anreden und Ausrufe andererseits. Diese zielt gleichermaßen auf Präsenz und Wirkung und damit auf die Fähigkeit, auf Rezipienten Einfluss zu nehmen. Das geschieht nicht nur kognitiv, sondern auch emotional: „Mit Hilfe der funktionalen Performativität ist es möglich zu zeigen, wie etwa eine besondere Gefühlskultur (Lachen, Trauer, Liebe) durch Texte erst geschaffen wird oder wie ein sozialer Zusammenhang durch die Mitwirkung in Dialogen bzw. das Erzählen von Witzen hergestellt wird“.¹¹⁰ Eine auf Performativität bezogene Betrachtungsweise fokussiert den Handlungscharakter von Texten, die Teil der sie umgebenden Kultur sind, diese aber auch hervorbringen, sie iterativ bestätigen, aber auch direkt oder indirekt in Frage stellen können.

Sowohl in der performativen Gendertheorie als auch im performativen Ansatz in der Literaturtheorie und Interpretationsmethode¹¹¹ wird jeweils weniger nach den ‚Tatsachen‘ und Erscheinungen, sondern nach deren Entstehung gefragt, nicht nur nach dem Muster, sondern auch nach Abweichungen vom Muster. Es werden die jeweiligen Kontexte betrachtet, in denen Schilderungen, Überlegungen oder Anweisungen gestellt sind und die Instanz des/der (konstruierten) Autors/-in und die der (konstruierten) LeserInnenschaft berücksichtigt.

Wenn die vorliegende Untersuchung sich auf die Gattung der mittelalterlichen Moraldidaxe konzentriert, nimmt sie einen Texttypus in den Blick, der Normen explizit behandelt bzw. vorgibt. Die in den Texten empfohlenen Verhaltensweisen sind – vor allem auf den zweiten Blick – durchaus nicht streng einheitlich, und die Texte selbst demonstrieren als solche

¹⁰⁷ Explizite weibliche Autorenschaft ist im Mittelalter eher selten anzutreffen, auch wenn bei einer Vielzahl von Werken eine weibliche Autorenschaft nicht ausgeschlossen werden kann, so ist sie doch unwahrscheinlich. Auch eine weibliche Autorenschaft für die in der vorliegenden Arbeit behandelte „Winsbeckin“ ist möglich, nach Lage der Dinge aber im gleichen Maße spekulativ, daher wird im Folgenden auch vom „Autor“ gesprochen werden.

¹⁰⁸ Das Zielpublikum der behandelten Didaxen entstammt dem adligen Milieu. WENDEHORST weist darauf hin, dass der lesende und schreibende Ritter eher die Ausnahme, die lesende und schreibende Dame wohl schon eher die Regel war. (WENDEHORST, 1986, p. 9 sqq.)

¹⁰⁹ Vergleiche die Arbeiten zur Emotionalität von EMING et al. (2001), KASTEN (2000) und GEROK-REITER (2010), zur Lachkultur von BACHORSKI et al. (2001), zur Darstellung von Gewalt von FUCHS-JOLIE (2005), zur Darstellung von Trauer von KOCH (2006) sowie zum geistlichen Spiel von HERBERICHS (2007), zum höfischen Roman von HASEBRINK (2009), zum Sangspruch von RZEPKA (2011) oder zu althochdeutschen Zaubersprüchen von HAESELI (2011).

¹¹⁰ VELTEN, 2002, p. 228.

¹¹¹ Die herausragende Stellung des Konzepts wird in der jüngsten Darstellung zentraler Kategorien und Theorien der Literaturwissenschaft von HEMPFER deutlich, in der von vier Kapiteln eines dem Thema „Performativität, Performanz und performance“ gewidmet ist. (cf. HEMPFER, 2018, p. 108 sqq.)

Normen, die nicht immer den ausdrücklich formulierten entsprechen. Insofern ist die Gattung weniger statisch als anzunehmen und verdient daher eine genauere Analyse im Sinne des *close reading*¹¹². Damit wird keine Umdeutung der Gattung als subversive angestrebt, sondern dafür plädiert, diese ‚Gebrauchstexte‘ ähnlich sorgfältig auf Differenzierungen, Spannungen und Brüche zu untersuchen, wie dies gewöhnlich bei fiktional-literarischen Texten der Fall ist.

Konkret bedeutet das, dass die vorliegende Untersuchung nicht von festen auf Männern und Frauen bezogenen Normen in den untersuchten Moraldidaxen ausgeht, sondern die Art und Weise verfolgt, wie die in den Moraldidaxen thematisierten und inszenierten Normen gegendert bzw. nicht gegendert, d.h. auf Frauen und/oder Männer bzw. auf keines der beiden Geschlechter bezogen werden.

Dabei wird es darum gehen, anhand einer genauen intertextuellen Lektüre die Beziehungen zu kennzeichnen, die zwischen Norm und Geschlecht gezogen, abgelehnt oder eventuell auch in Frage gestellt werden. Als zentrale Aspekte erweisen sich dabei das Redeverhalten, das Körperverhalten sowie der Komplex Emotionale Haltungen/Tugenden und Laster.

Mit diesen Aspekten werden nicht nur Kategorien der aktuellen Kulturwissenschaft¹¹³ aufgegriffen, sondern es wird auch der mittelalterlichen volkssprachlichen Performanzkultur mit ihrer Betonung auf außer- und vorlinguistische Elemente entsprochen. Dabei nimmt die volkssprachliche Literatur insofern eine besondere Stellung ein, als sie ungleich stärker als die Schriftkultur bis dahin beherrschende Latein den körperlich-oralen Aspekt betont und – so ZUMTHOR – eine männlich geprägte Sichtweise zurückdrängt.¹¹⁴

Um dem allgemeinen Aufführungscharakter der mittelalterlichen Kultur, in der nicht nur theatralische Aufführungen, sondern auch Bebilderungen als Lektürehilfen oder Lektüreersatz fungierten, wenigstens teilweise zu entsprechen, sollen auch Illustrationen im Vergleich zu den auf sie bezogenen Textstellen berücksichtigt werden. Es wird zu zeigen sein, inwieweit die Bildebene die Textebene dupliziert, ergänzt oder aber erweitert, aber auch, was aus dem Text ausgewählt und so hervorgehoben wird. Dabei kann davon ausgegangen werden, dass in der Beziehung und Bild und Zuschauer, im Blickakt¹¹⁵, ähnlich wie in der Beziehung zwischen Text und Leser, performative Kräfte wirksam sind, die sich in der Spannung zwischen Sedimentierung und variierender Wiederholung bewegen. Die Konstruktion des Rahmens, in

¹¹² In diesem Punkt unterscheidet sich die Arbeit von der auf Konstruktionen von Männlichkeit bezogenen aussagenorientierten Studie von RUTH WEICHELBAUMER (2003).

¹¹³ cf. ASSMAN (2008), HAMMER-TUGENDHAT et LUTTER (2010)

¹¹⁴ “Als Sprache der Männer herrscht das Lateinische in einer Umgebung, die taub ist für das Wort der Frau.“ (ZUMTHOR, 1986, p. 492)

¹¹⁵ cf. KRÄMER, 2011

dem die Äußerungen situiert sind, wird so zur Analyse genutzt und die Beziehung zwischen Medialität und Performativität¹¹⁶ als Bedingungsfaktor ernstgenommen. Schließlich soll als zusätzlicher Aspekt die parodistische Bearbeitung eines der behandelten didaktischen Texte hinzugezogen werden, der das Thema normenkonformen Verhaltens durch Umkehrung bearbeitet.

Performativität erweist sich somit als Begriff, der zum einen die Sprecher und Adressaten betreffende Handlungsdimension von Sprache und die Rolle von vorgegebenen Mustern erfasst und zum anderen Texte (und Bilder) als Interaktionen zwischen Produzenten und Rezipienten begreift, die die jeweilige Abwesenheit des bzw. der anderen durch spezifische Strukturen ersetzt. Diese Strukturen wiederum sind durch die Vorgaben bestimmt, die die gewählte Gattung und/oder das gewählte Medium bereithalten. Im Folgenden wird deshalb näher auf die Gattung der Moraldidaxe und speziell auf den Rahmen eingegangen, den die für die Untersuchung gewählten Texte für das Thema der Konstruktion genderspezifischer Normvorstellungen bereitstellen.

¹¹⁶ cf. HERBERICHS et KIENING, 2008, pp. 14, 18

3 Lehrhafte Dichtung im Mittelalter: Der ‚Welsche Gast‘ und die ‚Winsbeckischen Gedichte‘

3. 1 Didaktische Literatur und literarische Didaxe im Mittelalter

In mittelalterlicher Literatur finden sich mannigfaltige Wege der performativen Konstruktion von Geschlecht. Eine auf vorhandenen Normen und Werten aufbauende und damit intelligible Konstruktion von typisch männlichen und weiblichen Verhaltensweisen erfolgt durch die Normenvermittlung explizit didaktischer ebenso wie auch in nur implizit didaktischer Literatur wie Minnesang oder Epik.¹

Das Horazsche Konzept „aut prodesse volunt aut delectare poetae / aut simul et iucunda et idonea dicere vitae“² stellt die Grundlage und Berechtigung für die Auffassung von Literatur im Mittelalter dar und integriert die Didaxe in den Kanon der Dichtung.³ So kann, wie BUMKE konstatiert, fast die gesamte Literatur im Mittelalter als didaktisch gelten.⁴ Wert und Zugehörigkeit der lehrhaften Dichtung sorgten jedoch in folgenden Jahrhunderten⁵ – wie sie es in den dem Mittelalter vorhergehenden getan hatten – immer wieder für Kontroversen.⁶

Im Umgang mit Literatur waren Rezipienten lange weniger auf gattungsspezifische Formalia fixiert⁷ als auf inhaltliche im Sinne einer sich durch alle Gattungen ziehenden Lehrhaftigkeit – ein reines Vergnügen war kaum denkbar, auf jeden Fall sollte Literatur nützlich sein, im besten Falle beiden Anforderungen genügen.⁸ Erleichtert wurde die Umsetzung dieser Forderung durch die mittelalterliche Gleichsetzung von epischer und historischer Wahrheit, so dass eine Lehrhaftigkeit nicht schon am Sujet scheiterte.⁹ Lehrhafte Dichtung erfreute sich vor allem deshalb besonderer Hochschätzung, weil in ihr ein deutlicher Bezug zu Philosophie und Theologie gesehen wurde.¹⁰

¹ Lehrhaftigkeit stellt ein kontinuierliches Element mittelhochdeutscher Dichtung dar, welche oft in einer dem Hörer eingängigen Weise formuliert wird. (cf. BOESCH, 1977, p. 7)

² Hor. ars, v. 333 sq.

³ cf. BOESCH, 1977, p. 9 – Ausführlich dem Konzept ‚prodesse et delectare‘ und seiner Bedeutung für die didaktische Literatur des europäischen Mittelalters gewidmet ist der Sammelband von KÖSSINGER et WITTIG, 2020.

⁴ cf. BUMKE, 2000, p. 327

⁵ Schließlich gipfelte in der Renaissance der literaturtheoretische Streit darin, dass beispielsweise der Vergil der Georgica von dem Vergil der Aeneis unterschieden wurde. (cf. FABIAN, 1968, p. 74 sq.)

⁶ Für einen Überblick zu den gattungsgeschichtlichen Auseinandersetzungen vergleiche FABIAN (1968), ALBERTSEN (1997) oder KÜHLMANN (2000).

⁷ Der mittelalterlichen Literatur war bekanntlich eine deutliche Trennung in hohe Literatur und Gebrauchsliteratur sowie der Gedanke einer ästhetischen Autonomie fremd. (cf. HUBER, 1988, p. 15)

⁸ cf. BOESCH, 1977, p. 8

⁹ cf. KNAPP, 1980, p. 582

¹⁰ cf. WENZEL, 1974, p. 11

Insbesondere waren es machtpolitische und religiöse Erfordernisse, die zu einer – zunehmend volkssprachlichen¹¹ – didaktischen Literatur führten. Zum einen stand die Durchsetzung christlicher Moralvorstellungen im Vordergrund, zum anderen sollten in Konsequenz dessen gesellschaftliche Praktiken heidnisch-germanischen Ursprungs vollständig verdrängt oder – soweit möglich – christlich umgedeutet werden.¹² Kirchliche oder zumindest kirchlich (aus)gebildete Schriftsteller dominierten lange Zeit die Literaturproduktion des Mittelalters¹³, so dass Literatur als Medium zur Vermittlung allgemeiner christlich-ethischer Werte und konkreter Normen gelten musste.¹⁴ Die adlige Gesellschaft (der übliche Rezipientenkreis von Literatur) war in ihren Vorstellungen und Werten noch immer dem germanischen Gedankengut verpflichtet,¹⁵ dessen Tugendsystem auf Kraft, Mut, Kampf, Treue und dann, in gewissem Abstand folgend, auf friedlicher Gemeinschaft, Recht, Gastfreundschaft und Hilfe beruhte.¹⁶ Diesem kämpferischen Geist suchte die Kirche nun entgegenzuwirken bzw. das germanische Heldenideal durch das einer militia Christi¹⁷ umzudeuten.¹⁸

Indem allmählich eine „christliche Laienethik sich als spiritualisierte Kriegerethik durchzusetzen“ begann,¹⁹ entwickelte sich aus jenen von kirchlicher Seite direkt und indirekt vorangetriebenen moralischen Vorstellungen zweierlei: Zum einen entstand das Ideal eines neuen, gebildeten, feinsinnigen Menschentyps, der sich von seinem Vorgänger, dem Ideal des „gewalttätigen Recken und dem bäuerlich ungeschliffenen Landedelmann“ abhob²⁰ und zum anderen als Parallele oder auch Konsequenz konnte der Adel „in der militia christi sich gleichberechtigt neben den Klerus stellen, der die militia saecularis lange als minderwertig

¹¹ „[S]chon das Faktum der Volkssprachigkeit ist deshalb im 12. Jh. ein Indiz für den belehrenden Ansatz eines Werkes, das nicht zuletzt durch seine Kunstform und die daraus folgende ästhetische Wirksamkeit das Gewicht des kirchlich sanktionierten Literaturkanons gegenüber der heidnischen Dichtungstradition verstärkt.“ (ibid., p. 23)

¹² cf. ibid., p. 34 sqq.

¹³ Erst Mitte des 12. Jahrhunderts entwickelte sich unter dem Einfluss weltlichen Mäzenatentums ein laikaler Literaturbetrieb, so dass die Textproduktion nicht mehr wie bis dahin in den Händen des Klerus lag. (cf. BUMKE, 2000, p. 37)

¹⁴ cf. WENZEL, 1974, p. 33. Die frühmittelhochdeutsche Literatur ist deutlich von Elementen antiker und germanischer Tradition geprägt. So stellt „die Stabilisierung der christlichen Ethik sich als kontinuierlicher Prozeß der Umprägung und Assimilation nichtchristlicher Werte“ (ibid.) dar.

¹⁵ cf. HAUBRICHS, 1988, p. 64

¹⁶ cf. WENZEL, 1974, p. 33

¹⁷ Bei Paulus glaubte man die Legitimation der militia Christi gefunden zu haben: „de cetero fratres confortamini in Domino et in potentia virtutis eius / induite vos arma Dei ut possitis stare adversus insidias diaboli / quia non est nobis conluctatio adversus carnem et sanguinem sed adversus principes et potestates adversus mundi rectores tenebrarum harum contra spiritualia nequitiae in caelestibus / propterea accipite armaturam Dei ut possitis resistere in die malo et omnibus perfectis stare“ (Eph 6, 10 sqq.). Die Idee der militia Christi entwickelte sich bis Mitte des 11. Jahrhunderts durch das cluniazensische Mönchstum und fand von dort aus um 1100 seinen Eingang in die französische Epik. (cf. CURTIUS, 1970, p. 143)

¹⁸ cf. WENZEL, 1974, p. 38 sqq.

¹⁹ ibid., p. 51

²⁰ cf. EHRISMANN, 1965, p. 19

angesehen hatte.“²¹ Unter dem Einfluss christlicher Verhaltens- und Triebkontrolle bildete sich an einigen wenigen Höfen, die in ihrer Ausdehnung auch der Rolle eines kulturellen Zentrums gerecht werden konnten, ein courtoises System von Umgangs- und Verhaltensformen heraus.²² So war die Beherrschung gewisser Verhaltensnormen unabdingbar: *Zucht* und *hövescheit* bildeten die Grundvoraussetzungen, um in der höfischen Gesellschaft bestehen zu können. *Zucht* galt hier als Ausdruck moralisch-sittlicher Erziehung, so dass gesellschaftliches und moralisches Reglement in diesem Begriff zusammenfielen. Um nun die neu entstehende gesellschaftliche Position des Ritters zu festigen, waren konkrete Empfehlungen notwendig, die einmal durch ihren Inhalt definierten, was adäquates Handeln ist und die zum anderen durch ihr bloßes Vorhandensein den Ritterstand in seiner Existenz performativ hervorbrachten.

Dichtung (sei es nun lehrhafte oder nicht direkt lehrhafte) erscheint als Projektionsfläche, in der ideologische Strukturen sichtbar werden: Es zeigt sich, „daß die volkssprachliche Literatur [...] auch als Medium verstanden werden muß, in dem die privilegierten Gruppen des Adels (ebenso der Geistlichkeit) die für ihr Selbstverständnis notwendigen Norm- und Wertebegriffe auf der Darstellungsebene der Idealität entworfen und vermittelt bekommen“, mit dem Ziel, die inhomogene Gesellschaft des Adels zu einen und „zu einem ordo zusammenzuschließen.“²³

Eine Tradierung und Sedimentierung von Wertevorstellungen erfolgte auf allen Ebenen der Literatur: „Im mittelalterlichen Literaturverständnis ist die Lehrhaftigkeit als Vermittlung von Wissen und als Handlungsanleitung zum Lebensvollzug eine Grundanforderung, die sich auf den Ebenen der Textproduktion und –rezeption je neu stellt.“²⁴ So erscheint eine deutliche Differenzierung von Gattungen nicht immer möglich, fallen doch beispielsweise Laiendidaktik und religiöse Unterweisungen oft zusammen, da erstere meist auch religiöse Unterweisungen enthält.²⁵

Hauptvertreter didaktischer Literatur ist das profane Lehrgedicht – ein Begriff²⁶, der erstmals für das Jahr 1646 bei Harsdörffer belegt ist.²⁷ Unter diesem Begriff versuchte die Forschung zunächst, „Schriften zur ‚weltlichen‘ Sittenlehre, die ein ganzes Lehrsystem oder doch eine

²¹ WENZEL, 1974, p. 53

²² cf. DALLAPIAZZA, 1981, p. 13

²³ KÄSTNER, 1978, p. 127

²⁴ HUBER, 2001, Sp. 107

²⁵ cf. BUMKE, 2000, p. 328

²⁶ Zu der Problematik des Gattungsbegriffs vergleiche ALBERTSEN, 1967, p. 10 sqq.

²⁷ cf. ALBERTSEN, 1967, p. 10. THOMAS HAYE weist daraufhin, dass es sich bei dem Begriff ‚Lehrgedicht‘ um eine Übersetzung des unter anderem bei Diomedes belegten ‚carmen didascalium‘ handelt. In anderen Sprachen finden sich Begriffe wie ‚didactic poetry‘, ‚poésie scientifique‘ oder ‚poesia didactica‘, welche sich doch eher auf den allgemeinen Terminus der ‚Lehrdichtung‘ beziehen. (cf. HAYE, 1997, p. 19)

partielle Sittenlehre für das ritterliche Publikum in poetischer Form darbieten“²⁸, zu subsumieren²⁹. Der Begriff der lehrhaften Dichtung oder des Lehrgedichts ist aber von Unschärfen geprägt, so dass teilweise beide Begriffe nebeneinander mit unterschiedlichen Bedeutungen existierten.³⁰

Die gebundene Rede der Lehrgedichte machte auf die Spannung zwischen poetischem und wissensvermittelndem Anspruch aufmerksam und damit auf die Frage, ob und inwiefern lehrhafte Literatur eher bei den literarischen oder bei den rhetorischen Textformen einzuordnen ist. Überzeugend ist deshalb die Definition von KÜHLMANN, nach der es sich beim Lehrgedicht um „das versgebundene, mehr oder weniger ästhetisch ambitionierte Schrifttum zur Vermittlung oder poetischen Nobilitierung von Sach-, Verhaltens- und Orientierungswissen“ handelt, das sich „nicht an Axiome des mimetischen, eine zweite (ästhetische) Wirklichkeit konstruierenden Literatursystems“ hält, sondern „das rhetorisch konzipierte Vorverständnis von Literatur“³¹ voraussetzt.

Auch in höfischer Epik finden sich Elemente einer direkten Didaxe in Form von Lehrgesprächen, welche im Rahmen eines Erziehungsprogramms exemplarisch dargestellt werden.³² Insgesamt gilt die höfische Dichtung als Vorbild, „die Beispiele der idealen Haltung höfischer Menschen vor Augen stellte und Kräfte im Menschen zu wecken bestrebt war, sich nach ihnen zu bilden.“³³ Letztlich verweist sogar die didaktische Literatur selbst auf die Vorbildfunktion der ‚schönen‘ Literatur‘. Somit steht in der höfischen Literatur Didaxe nicht nur dann im Vordergrund, wenn sich explizit der Erziehung und Bildung gewidmet wird, sondern wann immer es um „höfische Vorbildlichkeit geht.“³⁴

Wenn sich die vorliegende Arbeit auf zwei Hauptwerke der expliziten höfischen Didaxe und dabei auf deren Funktion, genderbezogene Normen durchzusetzen, konzentriert, sollen neben den Inhalten auch die literarischen Verfahren, also die strukturelle Performativität, untersucht werden, die zur Konstruktion von Geschlecht und Geschlechtergegensatz führen und so die

²⁸ WENZEL, 1974, p. 19

²⁹ Auch wenn lehrhafte Dichtung bisweilen allgemeingültige und nicht explizit an ein ständisches Publikum gerichtete Verhaltensweisen bietet, so ist es doch fraglich, ob es z. B. bereits im 13. Jahrhundert auch außerhalb der Höfe eine Zuhörerschaft für didaktische Dichtung gab. So ist „durch die Akzentuierung und Auswahl der Tugendbegriffe erkennbar“, dass es sich bei den Adressaten um einen bestimmten – höfischen – Personenkreis handeln muss. (cf. BUMKE, 2000, p. 328)

³⁰ cf. ALBERTSEN, 1967, p. 28 Auch ELKE BRÜGGEN beklagt, dass man sich in dem Bemühen, „was unter didaktischer Literatur des Mittelalters zu verstehen sei, [...] mit einer schwankenden Terminologie und abweichenden Begriffsbestimmungen und -füllungen konfrontiert“ sieht. (BRÜGGEN, 1994, p. 22)

³¹ KÜHLMANN, 2016, p. 1 sq.

³² cf. KÄSTNER, 1978, p. 180

³³ DE BOOR, 1997, p. 320

³⁴ BUMKE, 2000, p. 327

Genderperformativität erkennbar machen. Die spezifische Genderperformativität der Moraldidaxen besteht darin, dass sie, anknüpfend an bestehende durch Iteration etablierte Normen, diese sedimentiert, legitimiert und akzentuiert und ihre Adressaten zur Konstruktion von Geschlechtsidentität durch bestimmte Verhaltensformen auffordert.

Der ‚Welsche Gast‘ des Thomasin von Zerklære sowie die ‚Winsbeckischen Gedichte‘³⁵ erscheinen als Ausdruck einer Epoche, die sich bei dem Erscheinen der Werke bereits dem Ende zuneigte, aber auch das – nun fast als überkommen betrachtete – Gedankengut der Zeit mitreflektierte.³⁶

3. 2 Der ‚Welsche Gast‘ des Thomasin von Zerklære

Thomasins im Winter 1215/16³⁷ am Hofe Wolfgers von Erla³⁸ in Aquileja entstandener ‚Welscher Gast‘³⁹ genoss in der Forschung lange Zeit ein eher bescheidenes Ansehen. So lobte Wilhelm Grimm zwar Thomasins Gelehrsamkeit, konnte aber in seinem Werk „weder besondere Tiefe der Betrachtung noch Originalität der Gedanken oder frische und belebte Rede finden.“⁴⁰ Daher mag es auch nicht verwundern, dass erst mehr als 150 Jahre nach Erscheinen der Edition RÜCKERTS⁴¹, der wiederholt Mängel nachgewiesen wurden,⁴² die Universität Heidelberg sich im Rahmen des Sonderforschungsbereichs „Materiale Textkulturen“ mit einer Neuedition des ‚Welschen Gasts‘ befasst.⁴³ Auch wenn Thomasins einfache, wenig kunstvolle

³⁵ Im Folgenden zitiert nach den Ausgaben Thomasin von Zirclaria: Der Wälsche Gast, ed. HEINRICH RÜCKERT et rec. FRIEDRICH NEUMANN, Berlin, 1965; Winsbeckische Gedichte nebst Tirol und Fridebrandt, ed. ALBERT LEITZMANN et rec. INGO REIFFENSTEIN, Tübingen, 1962.

³⁶ cf. ANDERSON, 1980 p. 9 sq.

³⁷ Thomasin selbst gibt den Entstehungszeitraum seines Werks an zwei Stellen an: Die erste bezieht sich auf den Zeitraum, der seit dem Verlust des Heiligen Grabes verstrichen ist, während die zweite Aufschluss über die Jahreszeit gibt, in welcher das Werk entstand. (cf. WG vv. 11709 sqq; 12228) Zur Datierung vergleiche auch TESKE, 1933, p. 117 sq. und SCHANZE, CH., 2018, p. 10 sq.

³⁸ Thomasin stand dort als Kanoniker in den Diensten Wolfgers. Ob er bereits zum Zeitpunkt der Niederschrift des ‚Welschen Gast‘ den Rang eines ‚Canonicus‘ innehatte, ist ungewiss. Bemerkenswert ist jedoch, dass Thomasin der einzige Moraldidaktiker des 13. Jahrhunderts ist, von dem Informationen über seinen Stand und Lebensumstände überliefert sind. (cf. NEUMANN, 1965, p. XLI; BUMKE, 2004, p. 329; ausführlich TESKE, 1933, p. 1 sqq.)

³⁹ Im Folgenden bei Zitatbelegen als WG abgekürzt

⁴⁰ GRIMM, 1882, p. 459 – GRIMMS Urteil ist als eine Replik auf GERVINUS’ überschwängliches Lob des ‚Welschen Gast‘ zu verstehen, da dieser den ‚Welschen Gast‘ zu einem „der bedeutendsten Werke, die uns aus jener Zeit, den zwei ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts [...] übrig geblieben sind“, zählt. (GERVINUS, 1843, p. 4). Zur Abfolge des Gelehrtenstreites vergleiche SCHANZE, CH., 2018, p. 70.

⁴¹ THOMASIN VON ZIRCLARIA: Der Wälsche Gast, ed. HEINRICH RÜCKERT (Bibliothek der gesamten deutschen Nationalliteratur, 30), Quedlinburg/Leipzig, 1852

⁴² cf. ROCHER, 1977, p. 183. Auch FRIEDRICH NEUMANN merkt in seiner Einleitung zur Neuauflage der Rückertschen Edition an: „Das ungleichmäßige Urteil über Rückerts Ausgabe kann erst eine neue Ausgabe in Ordnung bringen.“ (NEUMANN, 1965, p. V)

⁴³ cf. ‚Welscher Gast digital‘ (<http://digi.ub.uni-heidelberg.de/wgd/>)

Sprache⁴⁴ nicht immer auf Begeisterung stößt⁴⁵, steht sein Werk allein schon auf Grund seines Umfangs von mehr als 14700 Versen und seiner Themenvielfalt – einschließlich der zahlreichen Exkurse und Abschweifungen⁴⁶ – im Zentrum der Texte der eigentlichen Lehrdichtung seiner Zeit.⁴⁷ Gleichwohl ist sich der Autor seiner Schwächen bewusst: als Fremder, der die *sprache niht wol kann* (WG v. 60), vermag er es doch, in seiner Vorbemerkung und einer *captatio benevolentiae*⁴⁸ die Neugier seiner deutschen ‚Gastgeber‘ zu wecken.⁴⁹ Der gebildete Dichter⁵⁰ – sicherlich ist er mehr gelehrter Kompilator als intellektueller Scholast⁵¹ –

⁴⁴ HELGA SCHÜPPERT zieht das Resümee, Thomasin biete „viel ‚utilitas‘ bei wenig ‚delectatio‘“. (SCHÜPPERT, 1996, p. 27). DE BOOR hingegen würdigt Thomasins Leistung, da es für ihn als Nicht-Muttersprachler mehr als verständlich ist, „daß dieser Sprache die Seele fehlt. Aber sie zeigt uns doch zugleich sehr deutlich, wie die Stütze an seiner gepflegten literarischen Tradition und einer erzogenen Sprache auch den Unsicheren zu tragen vermag.“ (DE BOOR, 1979, p. 386) Zur Sprache vergleiche auch TESKE, 1933, p. 42 und RANKE, 1908.

⁴⁵ So schreibt beispielsweise WERNER RÖCKE: „Eine Untersuchung des ‚Wälschen Gast‘ des Thomasin von Zerklare bedarf der Rechtfertigung. Denn die spröde Lehrhaftigkeit und die aufdringliche Moral dieser deutschsprachigen Herrenlehre [...] verschaffen – gerade bei ausgedehnter Lektüre – eher Langeweile als Interesse.“ (RÖCKE, 1978, p. 7)

⁴⁶ So gesteht Thomasin selbst: *ich bin ûz mînr materge komen* (WG v. 11832) und auch *ûz mîner materje kæme ich verre* (WG v. 1687).

⁴⁷ cf. BOESCH, 1977, p. 41. Auch BUMKE würdigt den ‚Welschen Gast‘ als umfassendste Darstellung einer Hoflehre und weist auf den Solitärstatus des Werks hin, sind doch im 13. Jahrhundert sonst keine weiteren großen Lehrgedichte überliefert. (BUMKE, 2000, p. 328)

⁴⁸ *Tiusche lant, enphâhe wol, / als ein guot hûsvrouwe sol, / disen dînen welschen gast/ der dîn êre minnet vast.* (WG v. 87 sqq.) ROCHER verweist auf den rätselhaften und paradoxen Charakter der Einleitung – paradox, da dem Werk ein weltliches Etikett angeheftet wird, das ihm so wenig zukommt; rätselhaft, da man sich fragen muss, warum der Autor so wenig seine wahre Absicht durchscheinen lässt. (cf. ROCHER, 1977, p. 316)

⁴⁹ „piquer la curiosité de la Teutonia, son ‚hôtesse“ (ibid., p. 270). Das Bild der Fremdheit findet sich auch an späterer Stelle im Werk, wenn Thomasin selbst seinen Titel erklärt: *Mîn buoch heizt der welhisch gast, / wan ich bin an der tiusche gast / und kom nie sô verre drin / als ich alzan komen bin* (WG v. 16681 sqq.).

⁵⁰ Vergleiche hierzu das 9. Buch, das mit einem Zwiegespräch mit seiner Schreibfeder einsetzt, die um eine Pause bzw. einen schnellen Abschluss des Werkes bittet. Die Feder erinnert ihn an seine Schulzeit, in der er ihr nicht so viel zugemutet hatte (WG v. 12256 sq.).

⁵¹ cf. DE BOOR, 1979, p. 386 – Thomasin bezeichnet sich selbst als ein *guot zimberman / der sînem werke kann / stein und holz legen wol / dâ erz von rehte legen sol.* (WG v. 105 sqq.) Somit versteht sich Thomasin eher als ein literarischer Handwerker, der ein solides – moralisch tragfähiges – Werk erschaffen kann. Bereits verschiedentlich (unter anderem bei EHRISMANN, 1919 und 1966; RUFF, 1982, oder auch ROCHER, 1977) wurden die Quellen Thomasins identifiziert. So dienen ihm beispielsweise Hugo von St. Victor, Gregor der Große, Wilhelm von Conches, Boethius, Cicero, Seneca, Aristoteles, Joannes Sarisberiensis oder aber Alanus ab Insulis als Vorlage. Allerdings darf hierbei nicht vergessen werden, dass Thomasin in Teilen geistiges Gut rezipiert, das – um mit EHRISMANN zu sprechen – Grundlage eines allgemeinen „ritterlichen Tugendsystems“ darstellt. Durch Ciceros ‚de officiis‘ gilt die Überlieferung der Inhalte der aristotelischen Nikomachie, deren Zentrum die *μεσότης* bildet, als gesichert. (vergleiche EHRISMANN, 1919, p. 138 sq. und auch DIETL, 1996, p. 39 sqq.) Die ciceronischen Werte wie das *summum bonum* (in der Antike: höchste Vollkommenheit; im Christentum: Glückseligkeit in Gott), das *honestum* (die vier platonischen Kardinaltugenden *prudencia*, *fortitudo*, *temperantia* und *iustitia*) und das *utile* (von den *bona fortunae et corporis* gebildet: Adel, Schönheit, Kraft, Behändigkeit, Größe, Gesundheit, Macht, Ruhm, Reichtum) bilden die Grundpfeiler dieses ‚Systems‘. (cf. NAUMANN, 1970). Jedoch treten zu den Werten der Antike die christlichen Bestandteile der Gottesverehrung: Glaube, Liebe, Hoffnung, die nach Petrus Lombardus schließlich eine supremativ-hierarchische Einheit mit den vier klassischen Kardinaltugenden bilden. Das Supremat der christlichen Werte leitet sich aus der Vorstellung ab, dass diese direkt von Gott kommen und auf ihn bezogen sind, während ein Erwerb der sittlichen Tugenden der Antike auch durch Übung möglich ist. (cf. EHRISMANN, 1919, p. 139 sq.) Allerdings kann hierbei nicht, wie CURTIUS kritisch anmerkt, von einem codifizierten System gesprochen werden: „Das sogenannte Tugendsystem des Ritters ist wohl kaum ein System gewesen. Es enthält ethisch-ästhetische Kategorien weltlicher Art, die sich zum Teil lange vor dem Entstehen des Rittertums ausgebildet hatten: etwa die Mannentreue des Vasallen oder die ‚Freude‘ oder andere Prägungen der höfischen Minne, die man in Südfrankreich schon um 1100 besitzt.“ (CURTIUS, 1970, p. 142)

gliedert sein Werk in Vorrede und zehn darauffolgende Teile.⁵² Nach dem ersten Teil scheint sich ein Bruch zu ergeben⁵³: Thomasin entwickelt im ersten Teil eine Hofzucht⁵⁴, die speziell an Kinder und Jugendliche des Adels⁵⁵ gerichtet ist. Hier bezieht er sich immer wieder auf ein von ihm in Form eines Ensenhamen⁵⁶ verfasstes – nicht überliefertes – ‚welsches Büchlein‘. Mit dem zweiten Teil setzt Thomasins Aretologie und Herrenlehre⁵⁷ ein, die in diesem und den folgenden Teilen unter bestimmten moralisch-ethischen Schwerpunkten – mit den für Thomasin typischen Exkursen⁵⁸ – abgehandelt werden. So dominieren ab dem zweiten Buch

⁵² Dem Werk ist eine Prosa-Inhaltsangabe vorgeschaltet, die allerdings in der ältesten Handschrift fehlt, jedoch vermutlich – wie RANKE und LEITZMANN annehmen – Thomasin zuzuschreiben ist. (cf. RANKE, 1908, p. 70 und LEITZMANN, 1939, p. 298 sqq.)

⁵³ TESKE sieht den ersten Teil deutlich von Thomasins Biographie beeinflusst, hatte dieser vermutlich doch einige Zeit an einem provenzalischen Hof verbracht, wo er mit den Sitten und Gebräuchen der adligen Gesellschaft in Berührung gekommen war. Darin sieht TESKE einen Widerstreit „geistlich-gelehrte[r] und höfisch-provenzalische[r]“ Lebenseinstellung (TESKE, 1933, p. 120). Auch wenn er anfangs bemüht scheint, sein Werk, in Anlehnung an Wilhelm von Conches’ ‚philosophia moralis‘, nach moralischen Vorstellungen auszurichten, schweift er ab: „Statt zur Sittlichkeit zu führen, fordert es gute Sitte; statt ethischer gibt es ästhetische Regeln“ (ibid., p. 119) Zu Thomasins früherem Leben gibt NEUMANN zu bedenken, dass keine sicheren Informationen über das Leben des jungen Thomasin vor seinen Eintritt in die Dienste Wolfgers vorliegen – auch wenn es naheliegend und verführerisch erscheint, Thomasin als Sprössling der aristokratischen Familie de Circlaria aus Cividale einen Pagendienst an einem weltlichen Hof ‚andichten‘ zu wollen. (cf. NEUMANN, 1965, p. XL sq.) Einen konzeptionell-inhaltlichen Bruch will auch EHRISMANN sehen, (cf. EHRISMANN, 1919, p. 150), gewichtet diesen aber wohl weniger stark als TESKE, wenn er einwendet, dass *zuht* als Voraussetzung für die ethische *tugent* dienlich sein kann. Allerdings sieht er einen konzeptionell-geistesgeschichtlichen Bruch: „diese höfische sittenlehre des I buches, wo tugent = zuht ist, entspringt mittelalterlichen gesellschaftsverhältnissen, dagegen der hauptteil, wo tugent als virtus (honestum) gelehrt wird, gründet sich [...] auf die antike.“ (ibid., p. 151)

⁵⁴ RÖCKE sieht in dem ersten Teil des ‚Welschen Gast‘ das gemeinschaftsstiftende Element des Werks, da es sich als Versuch erweist, „das Ziel friedlichen Nebeneinanders der vormaligen Rivalen am Hof mit festen Kommunikationsmustern und ritualisierten Verhaltensnormen durchzusetzen.“ (RÖCKE, 1978, p. 99)

⁵⁵ Das Begriffsfeld *jugent*, *kint*, *jouncvrouwe* und *juncherr* bildet die Grundlage zu der Annahme, der erste Teil richte sich nur an Heranwachsende. Zweifelsohne stehen diese im Mittelpunkt (gerade die vielzitierte Stelle der Vorbildhaftigkeit epischer Dichtung legt dies besonders nahe – cf. WG v. 1023 sqq.), doch richtet sich dieser Abschnitt auch an Erwachsene. So ist im dritten Vers des 1. Buchs noch nicht erkennbar, wer die Gruppe der Hauptadressaten stellt: *ein ieglich biderbe man sol / zallen ziten sprechen wol / ode tuon ode gedenken: / von dem wege sol er niht wenken.* (WG v. 143 sqq.) Das Folgende fokussiert sich zwar auf die Jugend, doch bedient sich Thomasin bei der ersten Nennung eines Adressaten im 1. Buch überhaupt der Vokabel ‚man‘. Den ersten Teil – unter anderem – nur auf Grund einer scheinbar ausschließlichen Ausrichtung auf *jouncvrouwen* und *juncherren* von den restlichen Büchern separieren zu wollen, erscheint als zu grob gerastert. Thomasin selbst gibt im Anschluss an seinen Lektürekatalog jenem Ungebildeten, der nicht in der Lage ist, sich im Alter mit ernsthaften Schriften auseinanderzusetzen, Dispens: Er können sich auch weiterhin an *âventiure* orientieren, denn *er vindet ouch dâ inne / daz im bezzert sine sinne* (WG v. 1111 sq.).

⁵⁶ Zum Ensenhamen als einem bestimmten Typ provenzalischer Lehrdichtung vergleiche DE BOOR, 1979, p. 381.

⁵⁷ Es gilt allerdings zu bedenken, dass Thomasin meist allgemeine, an kirchlichen Normen orientierte Lehren und Tugenden in seinem Werk ausarbeitet, er also in weiten Teilen eine allgemeine Ethik verfasst und nur wenig explizit Ständisches aufführt (z. B. Tugenden der Gerichtsbarkeit). (cf. RUFF, 1982, p. 345 und auch BOESCH, 1977, p. 43) „Standespoesie ist diese Dichtung nur insofern, als darüber reflektiert wird, wie sich eine allgemeingültige Lehre von der sittlichen Handlungsweise der Menschen in die ständische Ordnung der Welt einfügen könnte.“ (WENTZLAFF-EGGEBERT, 1970, p. 171) Dennoch verfügt Thomasin über ein eindeutig ständisch geprägtes Weltbild, so dass sich daraus ein intendierter Adressatenkreis von Geistlichkeit und Ritterschaft zwangsläufig ergibt. (cf. DE BOOR, 1979, p. 382 sq.) Die ständische Orientierung zeigt sich unter anderem auch an seiner Bitte um guten Empfang durch die *hûsvrouwe* (WG v. 88). *hûsvrouwe* erweist sich hier – wie DALLAPIAZZA zeigt – noch als ein eindeutig ständisch konnotierter Begriff, mit dem nur die adlige Herrin des Hauses bezeichnet wird. (cf. DALLAPIAZZA, 1981, p. 48) Im Übrigen ist nach BUMKE ungewiss, ob bereits im 13. Jahrhundert für didaktische Dichtung außerhalb der Höfe eine Zuhörerschaft existierte. (cf. BUMKE, 2000, p. 330)

⁵⁸ Beispielsweise streut er im zweiten Buch einen kosmologischen Exkurs ein, welcher dazu dient, seine Ansichten bezüglich der dem Menschen natürlichen *unstæte* wissenschaftlich zu fundieren. (WG v. 2151 sqq.)

weniger konkrete Verhaltensvorschriften als Abhandlungen über menschliche Tugenden und Laster, deren Schwerpunkt *stæte* (zweiter und dritter Teil – und als Gegensatz die *unstæte* im vierten Teil), *mâze* (achter Teil), *reht* (neunter Teil) und *milte* (zehnter Teil) bilden. Im fünften Teil gipfeln seine Ausführungen in dem System einer Tugendlehre, die als Fundament seiner Anschauungen dient und darlegt, auf welche Weise Erlösung oder Verdammnis zu erreichen sind. Teil sechs und sieben widmen sich dem Tugendkampf in Hinblick auf Diesseits und Jenseits sowie vorbildlicher Lebensführung⁵⁹.

Die beiden letzten Teile, die sich mit der *milte* auseinandersetzen, sind wohl als schärfste Konturierung seiner Herrenlehre zu begreifen, fallen die angesprochenen Themenkomplexe (Rechtsprechung, Bestellung von Richtern, Freigebigkeit) doch fast ausschließlich in den Bereich der herrschenden geistlichen und weltlichen Stände. Thomasins Aufbau ist – wie HUBER feststellt – „unorthodox, eigenwillig und unschematisch, aber dabei alles andere als unsystematisch“⁶⁰: So lassen sich doch immer die Tugenden *stæte*, *mâze*, *reht* und *milte* als Leitbegriffe erkennen.

Der kurze Überblick dürfte verdeutlichen, inwiefern ein mehr oder weniger stark gewichteter Bruch zwischen dem ersten Teil und dem Rest wahrgenommen werden kann.⁶¹ Allerdings sind beide Teile – trotz gewisser Widersprüchlichkeiten und „manchmal schwer zu durchschauende[r] Verzahnungen“⁶² – eng miteinander verwoben: Schlechtes Benehmen bei Hof wie Prahlen oder Prassen sind nicht nur Verstöße gegen die Courtoisie, sondern auch gegen die christlich-kirchliche Morallehre, die der Gesellschaft des Mittelalters deutlich präsent war. Ebenso werden zentrale höfische Inhalte wie der *hohe muot* oder die *vröude*⁶³ kaum oder nur polemisch abgehandelt; kriegerische Verhaltensweisen hingegen werden scharf getadelt.⁶⁴ *Zuht*

⁵⁹ Ganz im Sinne seiner im dritten Teil entwickelten strikten ordo-Vorstellungen sieht er es als die Pflicht des Klerus, ein beispielhaftes und gelehrtes Leben zu führen (WG v. 8661 sqq.) und als Pflicht der Ritter, Arme und Schwache zu beschützen (WG v. 8674 sqq.).

⁶⁰ HUBER, 1999, p. 196 – SCHANZE unterstützt die Absicht einer prinzipiell systematischen Konzeption des ‚Welschen Gast‘ und bezeichnet diese im Hinblick auf die Verwendung verschiedener Systeme und einer situativen Orientierung aus dem Zusammenhang als „situative Systematik“ (SCHANZE, CH., 2018, p. 75.)

⁶¹ BENNEWITZ sieht eine deutliche Zweiteilung, die sich aber unter dem Eindruck eines gemeinsamen Ziels auflöst: „Trotz des Themenwechsels von der Hofzucht hin zur Fürstenlehre läßt sich der Tenor dieses ersten Teils auch in den folgenden neun Büchern wiederfinden: nämlich den Adel durch Belehrung aus seinem gegenwärtigen desolaten Zustand heraus einem neuen positiven Miteinander zuzuführen.“ (BENNEWITZ, 1988, p. 336) Die Auffassung eines Dualismus im Werke Thomasins nimmt ihren Anfang mit LAURA TORETTAS Studie zum ‚Welschen Gast‘, in der sie die Meinung vertritt, bei dem ersten Teil handle es sich um eine Nachdichtung seiner provenzalischen Hofzucht. (cf. TORETTA, 1904, p. 24 sqq.)

⁶² RUFF, 1982, p. 48

⁶³ So stellt Freude – die für DE BOOR die höfische Gesellschaft in ihrem Lebensgefühl konstituiert (cf. DE BOOR, 1970, p. 386) – für Thomasin nicht das Lebensprinzip dar, „et tout son enseignement, dans le Wälscher Gast, tend à faire prévaloir le sens du devoir et de la véritable félicité, morale et religieuse, sur le goût des joies terrestres et les satisfactions de la volupté.“ (ROCHER, 1977, p. 340)

⁶⁴ Ebenso wird Minne von Thomasin in ihrer höfischen Form verurteilt. – vergleiche dazu Kap. 4. 3. 1. 9

steht immer in direktem Zusammenhang mit Tugend⁶⁵, auch wenn Thomasins Weiterschweifigkeit hin und wieder direkte Bezüge zur Tugendlehre nur schwer nachvollziehen lässt.⁶⁶ Sie ist in Verbindung mit *hüfeseit* *conditio sine qua non*, der die innere Tugendlehre der anderen Teile folgt.⁶⁷ Aus der Gesamtschau heraus fungiert das erste Buch nach dem didaktisch gerechtfertigten Verfahren, vom Einfachen zum Komplexen fortzuschreiten. So stellt der erste Teil viel mehr als nur eine „juxtaposition“ dar: „L'éducation courtoise débouche naturellement, en suivant la marche du temps, sur les préceptes du vrai amour qui sont comme l'initiation à l'âge mûr. En les énonçant, Thomasin achève de s'aquitter de son devoir ordinaire, et se donne le droit d'aborder une nouvelle tâche.“⁶⁸

Der ‚Welsche Gast‘ verfolgt mehrere Absichten. Im Sinne ritterlicher Moraldidaxe ist es Ziel Thomasins – auch zur Festigung seines ordo-Denkens⁶⁹ – ein Standesbewusstsein zu definieren, das sich vom einfachen Bauern und ungeschlachten Krieger abgrenzt.⁷⁰ Dies gelingt nur durch die Etablierung des Konzepts der Courtoisie, deren Verletzung zu gesellschaftlicher Ächtung und Ausschluss führt: „Um ein Klassenbewußtsein zu verfestigen, können indes ästhetische Standessitten nicht genügen; sie müssen schließlich auf außerhalb ihrer selbst liegende Werte verweisen, also zum Standesethos werden. Die Normen [...] dürfen nicht formal-ästhetisch bleiben und damit letztlich unverbindlich werden.“⁷¹ Daher ist sein gesamtes Werk von einer „courtoisie diffuse“⁷² durchzogen⁷³, die ihm als appellatives Mittel der Verführung seines Publikums dient, um es dann (auf ständischer Ebene) zu einen. Religiös-moralische Konzepte werden von höfischen Konzepten in Form einer „structure en tenaille“⁷⁴ in einen weltlichen Rahmen eingebettet.

Dem „tüchtigen Moralprediger“⁷⁵ Thomasin ist es darüber hinaus ein Bedürfnis, seine Leser zu einem dauerhaft sittlich-moralischen Handeln anzuhalten. Interessanterweise ist ihm weniger

⁶⁵ „Demnach steht die *zuht* für eine Art von Kalokagathie: Äußere Formen und innere Gesinnung müssen eine Einheit bilden, insofern kommt den ästhetischen Regeln sehr wohl sittliche Relevanz zu“, daher „stellt das [sic!] erste Teil die notwendige Voraussetzung aller übrigen und damit der eigentlichen Tugenden“ (RUFF, p. 323 sq.) dar.

⁶⁶ Eine der Ursachen liegt darin, dass Thomasin stetig bemüht ist, seinem höfischen Publikum Identifikationsmöglichkeiten zu bieten, indem er ihm höfische Idealtypen präsentiert und fordert, es diesen nachzutun. (cf. HUBER, 1986, p. 88).

⁶⁷ cf. RUFF, 1982, p. 51

⁶⁸ ROCHER, 1977, p. 324

⁶⁹ Vergleiche BOESCH, 1977, p. 260 und DE BOOR, 1979, p. 382

⁷⁰ cf. RÖCKE, 1978, p. 25 sqq. und auch RUFF, 1982, p. 286;

⁷¹ RUFF, 1982, p. 286

⁷² ROCHER, 1977, p. 318

⁷³ „Zum geschichtlich Bedingten dieser ‚Lehre‘ gehört, daß er als Domherr von Aquileja aus einer Hofwelt und für eine Hofwelt spricht, in der Laien und Kleriker durch gleichen Rang verbunden sind.“ (NEUMANN, 1977, p. 41)

⁷⁴ ROCHER, 1977, p. 319

⁷⁵ RUFF, 1982, p. 299 – Auch DE BOOR und SOWINSKI weisen auf die Nähe des Werks zur Predigt hin. (cf.

an einer Bekehrung als einer Ermahnung zu ‚stetigem‘, tugendhaften Handeln gelegen, da er sich mit seinem Werk nur an ein Publikum wendet, das bereits über eine „psychische Disposition zum Ethos hin verfüg[t]“⁷⁶.

Stets den intellektuellen Möglichkeiten seines Publikums Rechnung tragend,⁷⁷ breitet er seine Lehren aus, wobei er das Bild einer nicht wirklich nuancierten Gesellschaft entwirft, die sich nur in gut oder böse aufspaltet.⁷⁸ Höfische Elemente sind Wesenszüge und Eigenheiten seines Publikums⁷⁹, doch es ist ihm nicht daran gelegen, das Bild eines perfekten höfischen Ritters oder einer perfekten höfischen Dame zu entwerfen. Er will dem höfischen Ritter bzw. der höfischen Dame eine Anleitung für ein – nach christlich-moralischen Maßstäben – tugendhaftes Leben geben. Dabei bewegt er sich, wohl auch um sein Publikum nicht zu überfordern, auf einem theologisch recht einfachen Niveau.⁸⁰ Seine Unterweisung ist insofern gerechtfertigt, als der Mensch seiner Meinung nach im Spannungsfeld von Gut und Böse gefangen ist und er von sich aus allein kaum zum Guten zu finden vermag.⁸¹

SOWINSKI, 1971, p. 5; DE BOOR, 1979, p. 382)

⁷⁶ cf. NEUMANN, 1977, p. 4; RUFF, 1982, p. 22

⁷⁷ Thomasin ist sich der Bildung sowie der Lebensrealität seines höfischen Publikums bewusst, so dass er als geschickter Didaktiker dies zu berücksichtigen weiß. Es mag verwundern, dass er auch Ermahnungen an den Klerus richtet, der doch eigentlich ausreichend gebildet und in Tugend- und Lasterlehre bewandert sein sollte. Daher sind es auch eher allgemeingültige moralische Wahrheiten, die sie mit dem Laienstand gemeinsam haben, als dogmatisches Wissen, das er ihm vermitteln möchte – auch in Hinblick auf die Festigung des *ordo*. (cf. ROCHER, 1977, pp. 864 sq; 926 sqq.) MANFRED GÜNTHER SCHOLZ hebt hervor, dass es sich bei dem ‚Welschen Gast‘ tatsächlich, wegen der engen Bezüge zum Publikum, der häufige Verwendung des Wortes ‚lesen‘ und nicht zuletzt der reichen Überlieferung der Illustrationen im ‚Welschen Gast‘ um Lektüre handelt. (cf. SCHOLZ, 1972, p. 247 sqq.) Ebenso sieht CLAUDIA BRINKER-VON DER HEYDE eine Parität von Illustration und Text, da auch sie das Werk als Lektüre, als visuell rezipiertes Objekt auffasst. (BRINKER-VON DER HEYDE, 2002, p. 10 sqq.) – Zu Thomasins Verhältnis zum Lesepublikum vergleiche auch HUBER, 1999, p. 204.

⁷⁸ RUFF, 1982, p. 305

⁷⁹ Diesen Eigenheiten trägt er immer wieder Rechnung: So integriert er „die Kernbegriffe der ritterlichen Sittlichkeit in das kirchliche Moralsystem, indem er ihnen gerade noch so viel Eigengewicht läßt, daß erstens die Identifikationsmöglichkeiten für die Ritter erhalten werden und zweitens das christliche Sittengesetz ohne Abstriche in Geltung bleibt.“ (ibid., p. 407)

⁸⁰ cf. ibid., p. 299

⁸¹ cf. ibid., p. 309 – Allerdings genügt es nicht, nur eine Tugend oder eine gewisse Auswahl an Tugenden zu beherzigen. Erfüllung bzw. Aussicht auf Erlösung gründet in der Selbstdisziplin und „erwächst aus einem langen Gewöhnungsprozeß“, daher muss der Mensch langsam mit dem Leichtesten, der *zuht*, der ständischen *hüfescheit* beginnen. (ibid., p. 323)

Politische Umwälzungen der Zeit⁸² und eine „tiefe[.] Besorgnis um den Zustand und den Fortbestand der Welt“⁸³ werden in Thomasins Tugendlehre reflektiert.⁸⁴ In einer Zeit, in der „der Kult der Minne an den Höfen der Herren und Fürsten fast religiöse Formen angenommen“⁸⁵ hatte, Religiosität zur floskelhaften Formalie zu erstarren drohte oder aber in Opposition dazu Wanderprediger heterodoxes Gedankengut verbreiteten,⁸⁶ sah sich Thomasin dazu gezwungen, für Papst, Kirche und deren Moralvorstellungen einzutreten. Das vierte Lateranum von 1215 mit dem Ziel, „ad extirpanda vitia et platandas virtutes corrigendos excessus et reformandos mores, eliminandas haereses et roborandam fidem, sopiendas discordias et stabiliendam pacem, comprimendas oppressiones et libertatem fovendam, inducendos principes et populos christianos ad succursum et subsidium terrae sanctae tam a clericis quam a laicis impendendum“⁸⁷, ist für Thomasin kirchenpolitisches Vorbild und Orientierungshilfe.⁸⁸ Obwohl er sich bewusst ist, dass ihm keinesfalls höchste, nämlich päpstliche Autorität zukommt, sondern er sich auf eine einfache Tugendlehre beschränken muss, um auch selbst dem Vorwurf der Anmaßung zu entgehen⁸⁹, sieht er sich dennoch in der Pflicht, gewisse moralische Vermittlungsfunktionen zu übernehmen, da er diese einer Mehrheit des Klerus auf Grund mangelnder Bildung und Vorbildlichkeit nicht zutraut.⁹⁰ Seiner Ansicht nach ist eine fürstliche Tugendlehre angesichts des drohenden Weltenendes⁹¹ unabdingbar, da allein die herrschende Klasse für die Missstände in der Welt verantwortlich bzw. auch in der

⁸² Der zeitweilige Verlust der staufischen Macht an den Welfen Otto – an ihm übt Thomasin mehrmals und explizit Kritik (z. B. WG vv. 10478 sqq.; 10505 sqq.) –, die damit verbundenen Querelen und Kämpfe um die Nachfolge im Reich sowie die Auseinandersetzungen zwischen England und Frankreich beeinflussen den *laudator temporis acti* sehr, sieht er doch in all den Wirren Belege für den Verlust von *stæte*, denn *nien tuot daz man sol*. (WG v. 12290) Auch Wolfger und Aquileja sind Angriffen ausgesetzt, so dass Thomasins aktuelle Heimat von Aufruhr erschüttert ist. (cf. TESKE, 1933, p. 107 sqq.; RUFF, 1982, p. 385; ROCHER, 1977, p. 20 sqq.; THORAU, 200.) Dennoch ist Thomasin kein Parteigänger: „Er stellt nur pauschal die politischen Folgen der ‚unstaetikeit‘ fest, ohne sie nach ihren immanenten Ursachen und Folgen zu analysieren; Thomasin fehlt nicht nur, wie dem mittelalterlichen Menschen, das historische Bewußtsein, sondern auch das tiefere Interesse an den zeitgeschichtlichen Vorgängen.“ (RUFF, 1982, p. 387)

⁸³ HÖFER, 2003, p. 865

⁸⁴ cf. CLASSEN, 2008, p. 209

⁸⁵ TESKE, 1933, p. 95

⁸⁶ Neben den Wanderpredigern übte auch die Literatur deutliche Kritik an Rom. Walthers Unmutston ist prominentes Beispiel hierfür. So verwundert es nicht, dass Thomasin in seinem Werk Stellung gegen Walther bezieht und Innozenz III. in Schutz nimmt. Vergleiche zu diesem Thema BEIRER, 1959, p. 59 sqq.

⁸⁷ PL 216, 824

⁸⁸ cf. RUFF, 1982, p. 417

⁸⁹ cf. *ibid.*, p. 373

⁹⁰ *daz selbe ich von den phaffen wil / sprechen: er hât harte vil / ze tuon, wil er âne schant / nâch reht begên sin ampt. / er hât ouch ze tuon mære / dan singen ode schrîen sære. / er sol guotiu bilde geben / mit kiuschem lîp, mit reinem leben, / mit guotem werc, mit rede schône: / er sol an tugenden tragen krône.* (WG v. 7821 sqq.) oder auch: *der phaffe bewîst niht als er sol, / der leie volget niht ze wol. / einr ist unwîse, der ander tôr: / einr vellet hindn, der ander vor. / niemen ir deheinen hebet: / ein ieglicher ze valle strebet. / die phaffen îlent hin zer helle; / die leien die sint alsô snelle / unde wellent dringen vûr* (WG v. 8437 sqq.) Im Folgenden vergleicht er immer wieder Klerus und Laien, die sich in ihren Verfehlungen in nichts nachsehen.

⁹¹ *nu stætigt iuwer herz ze got, / daz ir niht volgt der unstæt / der werlde, wan si schier zergêt, / und daz ir komt ze sinem rîche.* (WG v. 2520 sqq.)

Lage ist, diese zu beseitigen.⁹² Er sieht sich als Verteidiger einer staufischen Ordnung mit Papst und Kaiser – hier Friedrich II. – an der Spitze der Christenheit.⁹³ Eher diesseitig orientiert ist Thomasin ganz Kind seiner (staufischen) Zeit und von dem Gelingen seines Unterfangens, durch schriftliche Unterweisung⁹⁴ sein Publikum zu einem tugendhaften und gottgefälligem Leben zu führen⁹⁵, überzeugt.⁹⁶

Auch wenn der ‚Welsche Gast‘ „von den Tendenzen der Geschichte aus betrachtet, wegen seines restaurativen Charakters und des Niedergangs seiner ursprünglichen Zielgruppe letztlich unzeitgemäß genannt werden muß“⁹⁷, tat dies der reichen Tradierung auf Grund seines überzeitlichen ethischen Anspruchs keinen Abbruch.⁹⁸ So sind mit der frühesten Handschrift aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts und der spätesten aus dem dritten Viertel des 15. Jahrhunderts insgesamt 25 Handschriften erhalten, wobei fünfzehn Handschriften einen mehr oder weniger vollständigen Text bieten, der Rest nur Fragmentarisches enthält.⁹⁹ Im von gesellschaftlichen Umwälzungen betroffenen 15. Jahrhundert ist schließlich „für Thomasins einer hochmittelalterlichen Gesellschaft zgedachte ‚Tugendlehre‘ die Zeit vorbei [...]“¹⁰⁰

Eine – auch kurze – Beschreibung des Werks wäre unvollständig, wollte man die Illustrationen vergessen, die fast allen Handschriften beigegeben sind. In der Handschrift A (Cod. Pal. germ. 389), die als diejenige gilt, die der ursprünglichen Fassung am ehesten entspricht, finden sich 106 Miniaturen bzw. 100 Bilder.¹⁰¹

Anders als der schriftliche Text sind zwar die Illustrationen in den verschiedenen Handschriften von größerer Unterschiedlichkeit geprägt, sie sind aber in dem hier interessierenden Aspekt in einem Maße vergleichbar, das es erlaubt, exemplarisch die Illustrationen von Handschrift A,

⁹² cf. RUFF, 1982, p. 385 sq.

⁹³ cf. DE BOOR, 1979, p. 383; RUFF, 1982, p. 288 sqq.

⁹⁴ *daz ervüll mit guoter tât / swaz er guots gelesen hât* (WG v. 5 sq.).

⁹⁵ Seine Absicht ist es, „der moralischen Qualifikation *guoter mære* auch eine ästhetische zu wachsen zu lassen. Aus der Verfaßtheit von Lehre als Text ist gerade ihr Übertritt in das Bewußtsein des Lesers zu erreichen.“ (HUBER, 1986, p. 82) So versucht Thomasin in seinem Werk einen „Adel der Gesinnung“ zu propagieren, da sich Wohlverhalten direkt mit *Courtoisie* gleichsetzen lässt. (DALLAPIAZZA, 1996, p. 30) GÖTTERT erkennt in Thomasin den „Biedermann“ (der *biderbe man*), für den *hüfscheit* untrennbar mit *tugent* verbunden, wenn nicht gar synonym zu verwenden ist.“ (GÖTTERT, 1990, p. 187)

⁹⁶ cf. DE BOOR, 1979, p. 382

⁹⁷ RUFF, 1982, p. 411

⁹⁸ Die geradezu brave und bürgerliche Ethik sowie das reiche Bildprogramm scheinen plausibler Grund für die bis ins Spätmittelalter andauernde Verbreitung des ‚Welschen Gasts‘. (cf. EHRISMANN, 1965, p. 311; DE BOOR, 1979, p. 386)

⁹⁹ Vergleiche WILLMS, 2004 a, p. 15; besonders auch zur Überlieferungsgeschichte: VON KRIES, 1967.

¹⁰⁰ NEUMANN, 1977, p. 58 – Als Druck liegt Thomasins Werk nicht mehr vor. (cf. HUBER, 1999, p. 191)

¹⁰¹ Die unterschiedliche Zählung ist dadurch entstanden, dass einmal mehrteilige Bilder als ein einziges Bild, ein anderes Mal als verschiedene Bilder aufgefasst wurden. Zum Illustrationszyklus des ‚Welschen Gast‘ vergleiche u.a. VON KRIES, 1985; WENZEL, 2006; STARKEY, 2013; SCHANZE, CH., 2018, p. 30 sqq.

die das „höchstwahrscheinliche autorintendierte *pictura*-Modell am reinsten“¹⁰² vertritt, heranzuziehen, also eine Handschrift, die auch die Referenz für die Textinterpretationen der Arbeit bildet.¹⁰³ Die Mehrzahl der Illustrationen enthält knappe Texte: Beischriften, die die Dargestellten identifizieren, und Sprechbänder, die die Rede der dargestellten Personen verschriftet. Nur wenige Bilder sind rein diagrammatisch¹⁰⁴ und zeigen keine menschlichen Figuren. Wahrscheinlich, wenn auch nach wie vor strittig diskutiert, ist, dass die Illustrationen von Anfang an Bestandteil der Didaxe sein sollten, also auch vom Autor sanktioniert, wenn nicht gar angeregt wurden.¹⁰⁵

Das Werk ist demnach ein Text-Bild-Komplex, ein Ikonotext¹⁰⁶, der allerdings primär von den Strophen des Lehrgedichts bestimmt ist: Diese kommen auch ohne Illustrationen aus, die Illustrationen bedürfen jedoch des Textes, um sie zu verstehen. Allerdings wäre es fahrlässig, in den Bebilderungen lediglich ein schmückendes Beiwerk oder ein Hilfsmittel für Illiterate zu sehen. Mit der Transponierung auf die Ebene des (textlich unterstützten) Visuellen ist vielmehr eine Performanz¹⁰⁷ zugänglich, die zum einen in der rein schriftlich und dazu noch isoliert gelesenen Textfassung fehlt, zum anderen eine aktive Rezeption fixiert, die bei aller Textabhängigkeit diese doch auch immer wieder – und sei es durch die Auswahl dessen, was visualisiert wird – verdeutlicht, konkretisiert, jeweils akzentuiert und auch verändert. Die Unmöglichkeit einer Eins-Zu-Eins-Entsprechung von schriftlichem Text und Bild stellt sich somit nicht als Verlust, sondern als Gewinn dar, der Einblicke in das zeitgenössische Verständnis – bzw. gerade auch im Vergleich der unterschiedlichen Illustrationen untereinander: in Verständnisse – der Moraldidaxe gewährt, die die Textlektüre bereichern und Spielräume der Interpretation aufzeigen.

3. 3 Die ‚Winsbeckischen Gedichte‘

Mit den ‚Winsbeckischen Gedichten‘¹⁰⁸, einer Kompilation vier verschiedener, voneinander abhängiger Teile, bietet das 13. Jahrhundert eine weitere bedeutende Lehrdichtung. Sie umfasst

¹⁰² OTT, 2002, p. 35

¹⁰³ Zur Entwicklung der Illustrationen in der Abfolge der Handschriften vergleiche STARKEY, 2002.

¹⁰⁴ Die schematisch strukturierten Bilder werden im Zusammenhang mit der ordnenden Leistung des Textes gesehen – eine Beobachtung, die JERJEN dazu veranlasst hat, den gesamten Text-Bild-Komplex des ‚Welschen Gast‘ als diagrammatisch aufzufassen. (cf. JERJEN, 2014, p. 349 sqq.)

¹⁰⁵ cf. WILLMS, 2004 a, p. 16 und SCHANZE, CH., 2018, p. 38 sqq.

¹⁰⁶ Zum Thema der Beziehung von Text und Bild siehe WANDHOFF, 2002 p. 104 sowie WENZEL 2006, p. 1 sqq.

¹⁰⁷ „Durch das Zusammenspiel von Text und Bild bietet Thomasin für ein gebildetes Publikum ein bewegtes und bewegendes Szenarium, das sich der Seele seiner Hörer/Leser einprägen soll.“ (WENZEL, 2004, p. 204)

¹⁰⁸ Die Große Heidelberger Liederhandschrift überschreibt auf 213^r die auf 213^v einsetzenden didaktischen Unterweisungen mit ‚Der Winsbeke‘; analog dazu findet sich dann später auf 217^r die Überschrift ‚Diu Winsbekin‘. Eine Einordnung des Autors als Vertreter des fränkischen Geschlechts derer von Windsbach (cf. FRISCHEISEN 1994 a) und damit eine geographische Verortung in der Nähe Wolframs sind nicht gesichert. (cf.

in der Form des ‚Winsbecke‘¹⁰⁹ das sogenannte ‚alte Gedicht‘ (WE 1 – 56), eine Unterweisung des Vaters an den Sohn, eine dialogische ‚Fortsetzung‘ (WE 57 – 80)¹¹⁰, die vom Sohn mit seiner harschen Kritik am Leben des Vaters dominiert wird. Dem folgt eine Mutter-Tochter-Unterweisung in stark dialogischer Form – die ‚Winsbeckin‘¹¹¹ (WI 1 – 45) und schließlich in ironischer Brechung eine nicht vollständig erhaltene Sittenlehre ex negativo, die ‚Winsbecken-Parodie‘¹¹². Die in zeitlicher Nähe¹¹³ zu Thomasins ‚Welschem Gast‘ entstandene Spruchdichtung¹¹⁴ hat mit ihren Fortsetzungen nicht nur im Mittelalter, sondern auch in der Frühen Neuzeit und protogermanistischer Forschung hohe Wertschätzung gefunden.¹¹⁵ Dass die ‚Winsbeckischen Gedichte‘ in der Neuzeit deutlich positiver wahrgenommen wurden als vergleichbare zeitgenössische Werke, ist sicherlich Verdienst der GOLDASTschen Edition von 1604¹¹⁶, welche beispielsweise starken Einfluss auf FRIEDRICH TAUBMANN ausübte, der in seinem Culex-Kommentar klagt: „Et cur, o mea mater Germania, hunc genium tua Musae non etiam porro continuasti?“¹¹⁷ Ebenso ist über ein Jahrhundert später noch bei BODMER und

SCHANZE, F. 1999 Sp. 1225; BUMKE, 2000, p. 333; EHRISMANN, 1965, p. 312) Auch ANDERSON geht in seinem Kommentar zum ‚Winsbecke‘ davon aus, es handle sich um die tatsächliche Unterweisung eines Vaters, lässt jedoch die Möglichkeit zu, dass „the alternative always exists that we are dealing with a convincing fiction.“ (ANDERSON, 1981, p. 3) Ebenso scheint der Titel „Diu Winsbekin“ eher aus Gründen der konzeptionellen Einheit gewählt zu sein, als dass er darauf schließen lassen könnte, es handle sich – wie HAUPT annimmt (cf. HAUPT, M., 1845, p. XII) – um die Frau des ‚Winsbeckens‘. (cf. BRÜGGEN, 1994, p. 292)

¹⁰⁹ Hier und im Folgenden – inklusive ‚Fortsetzung‘ – zitiert als WE.

¹¹⁰ Der immer wieder angenommene zeitliche Abstand von 60 Jahren zum ‚alten Gedicht‘ (cf. HÜFNER, 1994, p. 106) muss wohl als maximale Zeitspanne gesetzt werden. Da keine der Handschriften ohne ‚Fortsetzung‘ überliefert ist, ist davon auszugehen, dass die ‚Fortsetzung‘ in deutlicher zeitlicher Nähe – so sie überhaupt von einem anderen Dichter stammt – verfasst wurde. (cf. MUNDHENK, 1993, p. 145)

¹¹¹ Hier und im Folgenden zitiert als WI.

¹¹² Die fragmentarische ‚Winsbecken-Parodie‘ wird meist auf Grund ihrer Ausrichtung als Lasterlehre und wegen eines vermuteten zeitlichen Abstands zu ‚Winsbecke‘ und ‚Winsbeckin‘ nicht berücksichtigt. (cf. SCHANZE, F., 1999, Sp. 1225; SCHANZE, CH., 2012, p. 206). Dagegen hatte HOFMEISTER (1991) in einem ausführlichen Beitrag den Wert der Parodie dargelegt und eine frühere Datierung plausibel gemacht. Für eine Behandlung der Parodie entspricht auch die Aufnahme des Werks in die Ausgabe der ‚Winsbeckischen Gedichte‘ von LEITZMANN 1888 und ihrer Bearbeitung von REIFFENSTEIN 1962.

¹¹³ Eine Anspielung auf Gahmuret in Strophe 18 rückt die Entstehung des Werks in die Zeit um 1210/20, wobei eine etwas spätere Datierung nicht auszuschließen ist. (cf. SCHANZE, F., 1999, Sp. 1225) – DENICKE verweist zudem auf Entlehnungen im ‚Freidank‘, so dass sich ca. 1230 als terminus ante quem ergäbe. (cf. DENICKE, 1900, p. 3) Allerdings ist dies nur Vermutung, da auch immer die Möglichkeit des Rückgriffs auf eine gemeinsame Quelle oder allgemeingültiges Gedankengut besteht (cf. SCHANZE, F., 1999, Sp. 1229). „Thus, like other didactic literature in the knightly society, it was by its very nature societally determined.“ (ANDERSON, 1980, p. 12) BEHR sieht die Datierung des ‚Winsbeckens‘ eher als „literaturgeschichtliche Übereinkunft denn konkret belegbares Faktum.“ (BEHR, 1985, p. 379) Die großen Übereinstimmungen zwischen Wolfram, Hartmann, Walther oder auch dem ‚Winsbeckens‘ sind für MUNDHENK erwartbar: „Der Stand ist eben geformt durch seine gemeinsamen Ideale.“ (MUNDHENK, 1969, p. 277)

¹¹⁴ Vier Strophen des ‚Winsbecke‘, die statt einer drei Lehren behandeln, sprengen jedoch die Geschlossenheit des Spruchs. Dies könnte auf ein älteres Vorbild verweisen, da sie im Aufbau an ältere imperativisch formulierte Ritterlehren erinnern. (cf. MUNDHENK, 1969, p. 275)

¹¹⁵ MARGARETE HÜFNER wertet beispielsweise die ‚Fortsetzung‘ als „frühes Dokument der Wirkungsgeschichte“. (HÜFNER, 1994 p. 106) Ebenso verweisen ‚Winsbeckin‘ und auch die ‚Winsbecken-Parodien‘ auf die intensive Auseinandersetzung.

¹¹⁶ GOLDAST, MELCHIOR: Paraeneticorum veterum Pars I, Lindau 1604

¹¹⁷ Zitat nach HARMS, 1986, p. 46

BREITINGER die Begeisterung, der sich auch (ausnahmsweise in diesem Fall) GOTTSCHED anschließt, zu spüren.¹¹⁸ So entfallen in dessen gereimter Literaturgeschichte 36 von insgesamt 42 Versen, die die staufische Zeit abhandeln, auf – und dies bemerkenswerterweise ausschließlich – die ‚Winsbeckin‘.¹¹⁹ In Konsequenz dessen galten ‚Winsbecke‘ und ‚Winsbeckin‘ „bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts als Hauptwerke der mittelalterlichen Literatur.“¹²⁰ Ab 1800 ließ das Interesse dann stetig nach¹²¹, so dass erst mit der Edition MORITZ HAUPTS¹²² dem Textkonvolut in Form einer kritischen Ausgabe Beachtung geschenkt wurde. HAUPTS Edition spiegelt jedoch auch den Geist einer neuen Zeit wider, der das Gedicht der ‚Winsbeckin‘ als „viel schwächer, redseliger, ärmer an gedanken“¹²³ diskreditiert. Die ‚Fortsetzung‘¹²⁴, die zweifelsohne einen konzeptionellen und thematischen Bruch darstellt, wurde vor allem in älterer Forschung harsch kritisiert: DENICKE spricht von einem „klerikale[n] Kuckucksei“¹²⁵, einem „widerwärtige[n] [...] Darstellungsmittel“¹²⁶; etwas milder fällt dagegen HAUPTS Urteil aus, der darin einen „frommen aber albernen anhang“¹²⁷ erblickt. Aber auch MUNDHENK sieht in der „geschmacklose[n] Fortsetzung des alten Gedichts [...] immerhin ein willkommenes Dokument dafür, wie lebhaft der Gegensatz zwischen ritterlicher und geistlicher Lebensanschauung damals empfunden werden konnte.“¹²⁸

Der Verfasser des ‚Winsbeckin‘, des ‚alten Gedichts‘, ist sicherlich kein gelehrter Scholast¹²⁹, doch ist seine Sprache von gewisser Kraft und „[e]r verkörpert das ‚Biederbe‘, das Ritterlich-

¹¹⁸ cf. *ibid.*, p. 47

¹¹⁹ „Von Hohen Stauffens Hauß, das Cron und Apfel führte, / Und auch Sicilien mit starcker Faust regierte, / Entsprang aus finstrier Nacht der ungewohnte Strahl / Und schimmerte von dar durch Teutschlands weiten Saal. / Wie hören noch mit Lust die edle Mutter singen, / Die für der Tochter Wohl ein Dancklied Gott zu bringen / Die sanfte Laute stimmt, und preißt den werthen Tag, / An welchem sie mit ihr in Kindes-Wehen lag. / [...] / Also hat Weinbecks Frau die Laute angestimmt, / Mit zärtlichem Affect, worin der Geist noch glimmet.“ (BODMER et BREITINGER, 1980, p. 50 sq.)

¹²⁰ BUMKE, 2004, p. 334

¹²¹ cf. BASTERT, 2012, p. 305

¹²² HAUPT, M., 1845

¹²³ *ibid.*, p. XIII

¹²⁴ HAUPTS Annahme, die Fortsetzung sei von einem anderen Autor verfasst, ist vermutlich darauf zurückzuführen, dass an der von HAUPT verwendeten Leithandschrift mehrere Schreiber beteiligt waren. (cf. RASMUSSEN, 2001, p. 115)

¹²⁵ DENICKE, 1900, p. 3

¹²⁶ *ibid.*, p. 8

¹²⁷ HAUPT, M., 1845, p. VIII

¹²⁸ MUNDHENK, 1969, p. 279. Ähnlich urteilt auch EHRISMANN und offenbart so eigene Normvorstellungen und Rollenerwartungen: „Hier ist der Sohn der Lehrer des Vaters. Die Rollen sind umgekehrt, und es ist geschmacklos, wenn der Junge dem Vater Vorhaltungen macht, daß der einst so behende nun alt und müde geworden ist.“ (EHRISMANN, 1965, p. 313)

¹²⁹ Für MUNDHENK gilt die nicht allzu hohe literarische Qualität der Strophen als Indikator dafür, dass es sich um die von wirklicher Sorge erfüllten Ermahnungen des Vaters handeln muss. (cf. MUNDHENK, 1969, p. 269) Das ‚alte Gedicht‘ gestaltet sich für ihn als ein von persönlicher Überzeugung gezeichnetes Testament, das eventuell den ersten oder einzigen ernsthaften literarischen Versuch eines Autors darstellt, der die zeitgenössischen Umwälzungen zwar registriert, sich ihnen aber nicht – wie beispielsweise Walther – in leidenschaftlicher Weise stellt. (cf. MUNDHENK, 1969, p. 286)

Rechtschaffene in seiner Person wie wenige.“¹³⁰ Allerdings enthalten die Belehrungen klare Bezüge zu klassischen, christlichen, literarischen Vorbildern¹³¹, so dass der ‚Vater‘ als überdurchschnittlich gebildet gelten mag, selbst wenn der Autor diese Vorbilder nur in kompilativer Vermittlung hat kennenlernen können. Die Wirkung der Worte muss von vornherein kalkuliert gewesen sein, da Anspielungen nur dann glücken, wenn man auf ein verständiges Publikum – das einem ähnlichen Bildungsmilieu entstammt – hoffen kann.¹³² In der Rolle des Vaters erteilt der Autor einem Sohn Ratschläge zur tugendhaft-höfischen Lebensführung als Ritter. Da hier Erwiderungen des Sohnes unterbleiben, liegt allenfalls ein ‚Halbdialog‘ vor.¹³³ Eher assoziativ aneinandergereiht als planvoll komponiert¹³⁴ entwirft der Vater seine Lebenslehren:¹³⁵ „Auch hier geht es nicht um eine systematische Lehre, sondern um ein Vorbild der Haltung.“¹³⁶

Die Darstellung als Vater-Sohn-Gespräch ist eine klassische, vor allem durch die „Disticha Catonis“ bekannte Konstellation der lehrhaften Dichtung. Seltener finden sich Mutter-Tochter-Unterweisungen, doch handelt es sich bei allen Unterweisungen um gleichgeschlechtliche Beziehungsverhältnisse, in der Annahme, der Sohn erbe die Charaktereigenschaften des Vaters und die Tochter jene der Mutter. Eine (zu starke) Orientierung des jungen Mannes/Ritters an der Mutter gilt als Zeichen von „Unreife und zieht unritterliches Verhalten nach sich, die Vaterrede dagegen bereitet auf das Leben vor.“¹³⁷ In den eher ernsthaft gehaltenen Vater-Sohn-Unterweisungen findet das stereotype – und mit Epitheta der Liebe und Wertschätzung versehene – Anrufen des Sohnes im Sinne einer „als parentage verstandenen Filiation“¹³⁸, unabhängig vom Verwandtschaftsverhältnis, statt. Meist stellen diese Unterweisungen, die im Sinne eines rite de passage gebraucht werden, keine eigentliche Erziehung dar – diese findet vorher durch Erzieher statt: „Lehrgespräche bilden als Abschluß dieses prozesshaft angelegten

¹³⁰ MUNDHENK, 1969, p. 269

¹³¹ ANDERSON geht in seinem Kommentar der Frage nach literarischen Vorbildern nach und gibt entsprechende Belegstellen. Der Bezug auf klassische Autoren mag verwundern, doch „history was flattened to a two-dimensional, unchanging tableau, as throughout all the ahistorical medieval period, and all heroes were dubbed knights of the realm, as we see in this anachronistic view of the origins of chivalry“. (ANDERSON, 1981, p. 8) In seiner Konzeption fußt der ‚Winsbecke‘ auf „einer bedeutenden normenvermittelnden Literaturtradition des Mittelalters, die sich auf spätantike lateinische und somit letztlich aus klerikaler Schulbildung erwachsene Wurzeln zurückführen lässt.“ (BASTERT, 2012, p. 307)

¹³² cf. FREY, 1984, p. 177

¹³³ cf. BASTERT, 2012, p. 307

¹³⁴ BASTERT glaubt hierin den Grund für das Desinteresse der Forschung zu entdecken, da der Text nicht ein einheitlich durchkomponiertes Element darstellt, sondern „den Eindruck einer assoziativen Reihung“ erweckt. Allerdings ist diese Beliebigkeit, auch in Bezug auf die strophische Gestaltung, für das Mittelalter nichts Ungewöhnliches. (ibid., p. 306)

¹³⁵ cf. ibid., p. 306

¹³⁶ DE BOOR, 1979, p. 386

¹³⁷ cf. BRINKER-VON DER HEYDE, 2001, p. 46 – Zitat: ibid., p. 48

¹³⁸ ibid., p. 48

Geschehens, deren Quintessenz und Zusammenfassung, indem sie das bis zu einem gewissen Grad individuell Gelernte zu einem allgemein gültigen Programm von Rechten, Pflichten und Verhaltensnormen formulieren.¹³⁹ Die Autorität des Vaters wird hierbei tendenziell (auch wenn sich in Lehrgesprächen immer wieder Konflikte aufzeigen) nicht in Frage gestellt, ergibt sie sich doch – für das Mittelalter – aus der unwidersprochenen Annahme und Tradierung patriarchaler Machtstrukturen¹⁴⁰, deren Grundlagen in der antiken¹⁴¹ und auch biblischen¹⁴² Auffassung von der Notwendigkeit der (patriarchalen) Unterweisung verortet sind.¹⁴³

Eingeleitet wird ‚das alte Gedicht‘ mit einer kurzen Beschreibung, in welcher das Ziel, das *lêren rehte tuon* (WE 1,3), durch den ‚weisen‘ Vater¹⁴⁴ dargelegt wird. In den folgenden Strophen werden mehr oder weniger unzusammenhängend Themen wie Gottesliebe, Freigebigkeit, allgemeine Tugendhaftigkeit, der Umgang mit dem Klerus, aber auch Minne und ritterlichen Tugenden sowie das richtige Verhalten am Hofe gestreift. Gegen Ende konzentriert sich das Gedicht auf die ‚Hausehre‘, einen Komplex, der in dieser „separaten Didaxe der ‚typischen Rittersozialisation“¹⁴⁵ deutlich stärker herausgearbeitet ist als in Epik oder Minnesang.¹⁴⁶ Die Strophen 53 bis 55 scheinen Grund zur Annahme einer – vielleicht den Übergang vorbereitenden – Interpolation zu geben. Die äußerst restriktiv formulierten Strophen, die Bann, Jenseits und damit auch eine politische Dimension behandeln¹⁴⁷, stehen im

¹³⁹ *ibid.*, p. 55

¹⁴⁰ *cf. ibid.*, p. 41 sq.

¹⁴¹ Vergleiche z. B. Seneca in den „*Epistulae morales ad Lucilium*“ (95, 5): „Deinde, etiam si recte faciunt, nesciunt facere se recte. Non potest enim quisquam nisi ab initio formatus et tota ratione compositus omnis exsequi numeros, ut sciat, quando oporteat et in quantum et cum quo et quemadmodum et quare.“

¹⁴² „fili mi ausculta sermones meos et ad eloquia mea inclina aures tuas / ne recedant ab oculis tuis custodi ea in medio cordis tui / vita enim sunt invenientibus ea et universae carni sanitas.“ (Prov. 4, 20 sq.)

¹⁴³ *cf. FREY*, 1984, p. 176 – TELLENBACH weist in seiner Untersuchung zur Paternität auf die für das Mittelalter bestimmende und von Thomas von Aquin entwickelte Parallelität von himmlischem und irdischem Vater hin: „Vater und Lehrer, leiblicher und geistiger Vater stehen in klarer Entsprechung zum göttlichen Vater.“ (TELLENBACH, 1978, p. 11) Vergleiche dazu auch KOSCHORKE 2000, p. 69 sqq.

¹⁴⁴ Die Kennzeichnung des Vaters als ‚weise‘ (WE 1, 1) ist geradezu stereotyper Ausdruck der Festigung väterlicher Autorität, die in lehrhaften Unterweisungen üblich ist. (*cf. BRINKER-VON DER HEYDE*, 2002, p. 51) MUNDHENK sieht den Vater eher als Ratgeber denn als Erzieher, so dass der ‚Winsbecke‘ seine Autorität als *wiser man* (WE 1, 1; 34, 5) aus seinen Kenntnissen und weniger aus seinem biologischen Status schöpft. (MUNDHENK, 1969, p. 272) Dem widerspricht STORP, indem sie in dem Vater die von Gott aus legitimierte „normtragende[r] Instanz“ (STORP, 1994, p. 96) erkennt, der eben deshalb auch als vertrauenswürdiger Unterweiser gilt. Die mehrfache Betonung der guten Absicht und der Liebe zu seinem Sohn sollen STORPS Argumentation untermauern. (*ibid.*, p. 96)

¹⁴⁵ ARMANSKI, 1994, p. 67

¹⁴⁶ DE BOOR hingegen scheint eine Trias von „Gott, Minne und Schildes Amt“ (DE BOOR, 1979, p. 386) auszumachen, die jedoch wohl nur bedingt gerechtfertigt ist, da Gott als explizites Thema nur zu Beginn – in den von MUNDHENK als interpoliert vermuteten Strophen – und in den Bann-Strophen gegen Ende vorkommt. Selbstverständlich ist das Gedicht immer wieder von Bekundungen durchzogen, die Gott als Grund allen Glücks und Gebens definieren, doch ist dies ein dem Text und auch der mittelalterlichen Vorstellungswelt genuines Element. Daher ist es etwas zu weit gegriffen – da weitere monothematische Zeugnisse fehlen – Gott als Topos des ‚alten Gedichts‘, in Reihung mit Minne und Schildes Amt, die deutlich abgegrenzt dargestellt werden, zu setzen.

¹⁴⁷ Die Bann-Strophen werden von FREY als Ausdruck einer urkundlich-testamentarischen Bekräftigung

Gegensatz zum Vorhergehenden, das mit Einsicht und Belohnung zu überzeugen sucht.¹⁴⁸ Schulbildung bleibt gänzlich unerwähnt, was insofern erstaunlich ist, als ein offenkundig gebildeter Autor¹⁴⁹ in metrisch sicherer Form seine Unterweisungen schriftlich fixiert, aber das damit einhergehende Wissen nicht für einen Ritter angemessen hält.

Gemäß sozialer, aber auch religiöser Konvention der Zeit erfolgte die Definition und Sicherung des Platzes in der Gesellschaft. Gerade die Sicherung des ständischen Platzes und der damit verbundenen ritterlichen Ethik in der vom ordo-Denken geprägten Welt des Hochmittelalters scheint insgesamt Ziel des ‚alten Gedichts‘ zu sein.¹⁵⁰ In thematischer Heterogenität wird das weltliche Rittertum immer wieder mit den Anforderungen eines gottgefälligen Lebens konfrontiert, „so daß innerhalb eines Lehrgesprächs weltliche und geistliche Lebensform als Möglichkeit adliger Lebensform diskutiert werden.“¹⁵¹

Dass es sich bei dem ‚Winsbecken‘ nicht um eine spezifische Herrscherethik handeln kann, verdeutlicht bereits die Themenauswahl: *ze hove dringen* (WE 23, 2) und auch der Schwerpunkt auf *hûsêre* (WE 51, 1)¹⁵² trennen den sich neu etablierenden Stand deutlich vom Hohen Adel.¹⁵³ „An dieser Grenzlinie werden Gefährdungen und Erschütterungen des sozialen Gefüges mit seismographischer Empfindlichkeit aufgenommen, an diesem Ort ist die Apologie des adligen Bewußtseins und Verhaltens dringlicher als anderswo, zumal Grenzüberschreitungen nach oben und unter [sic!] offenbar nicht selten vorkommen.“¹⁵⁴ Das ständisch unter den großen Adelssitzen rangierende *hûs* des ‚Winsbecken‘ bedient sich nichtsdestotrotz der adligen Ethik, so dass auch hier *guot, milte* und *zuht* (WE 49, 3) unabdingbare Voraussetzung für einen adäquaten Lebenswandel ist.

verstanden, die durch die Parallele zu kaiserlichen und päpstlichen Schreiben dem Werk eine weitere Legitimation sichern sollen. (cf. FREY, 1984, p. 198 s.)

¹⁴⁸ cf. MUNDHENK, 1993, p. 150 sq.

¹⁴⁹ Man möge auch in diesem Falle kurz bedenken, dass es sich wirklich um einen „seßhaft und alt gewordene[n] Ritter“ (MUNDHENK, 1969, p. 270) gehandelt haben k ö n n t e .

¹⁵⁰ Vergleiche ARMANSKI, 1994, p. 68 und auch FREY, p. 199.

¹⁵¹ BENNEWITZ, 1988, p. 338

¹⁵² Gerade dem Themenkomplex der *hûsêre* muss in diesem ritterlichen Kontext besondere Beachtung geschenkt werden, da diese „in der höfischen Literatur, wenn überhaupt, doch eher zurückhaltend oder abwertend behandelt wird“. (STORP, 1994, p. 96 sq.) Zwar steht das Konzept der *hûsêre* als Begriff für gute und angemessene Haus(halts)föhrung in antiker Tradition, doch ist es fraglich, wie sehr sich der ‚Winsbecke‘ darauf bezieht. (ibid., p. 99)

¹⁵³ cf. FREY, 1984, p. 187. Die Betonung, dass man nicht zwangsläufig gute Ratgeber nur unter höhergestellten Persönlichkeiten findet, spricht ebenso für die Annahme, der ‚Winsbecke‘ richte sich nicht an die Generation künftiger Herrscher. (MUNDHENK, 1993, p. 166 s.)

¹⁵⁴ FREY, 1984, p. 188

Mit der Vermittlung der Tugenden der *mâze*¹⁵⁵, *stæte*, *triuwe*¹⁵⁶ und *milte* greift der ‚Winsbecke‘ den klassischen Wertekanon der Zeit auf.¹⁵⁷ Die Beherrschung dieser Tugenden befähigen schließlich zu standesgemäßem Verhalten *ze hove und ze holze*.¹⁵⁸ Vermittelt werden diese Tugenden im Rahmen einer *zuht*, wobei „das Substantiv *zuht* in seiner aktiven Bedeutung als Erziehung beim Winsbecke nicht vorkommt, sondern nur in seiner passiven Bedeutung als Erzogensein.“¹⁵⁹ Der Vater erteilt dem Sohn Ratschläge, die sich an den Bedürfnissen der Zeit orientieren. Im Mittelpunkt steht wie beim ‚Welschen Gast‘ der *ordo*-Gedanke: „*summum bonum – honestum – utile*, das heißt: Gott – die Tugenden einschließlich Rittertum, öffentliches Ansehen, Herrschaft, Macht, Minne – zuletzt Besitz“.¹⁶⁰

Der ‚Winsbecke‘ erweckt den Eindruck, dass sein Verfasser sich der Vergänglichkeit und des Zustands der Welt durchaus bewusst ist, aber die Konsequenz nicht in „Weltflucht und Askese“¹⁶¹ sieht, sondern davon ausgeht, dass durch tugendhafte, maßvolle Lebensführung – mit Rittertum und Frauendienst – der Platz im Leben zu finden und zu sichern ist.¹⁶² „Im Gegensatz zur geistlichen Lehre der vorhöfischen Zeit spielt hier für den Laien der staufischen Zeit die Weltabkehr nicht mehr die entscheidende Rolle. Jetzt verlangt man nach der Lehre über das Verhalten in eben dieser Welt, wobei die menschlichen Beziehungen die Aufmerksamkeit genauso durchdringt wie die öffentlichen und politischen Ordnungen.“¹⁶³

Die Annahme, „dass der dreifache rath der sechsfundfünfzigsten das gedicht abrundenden strophe ursprünglich den schluss des Winsbeken bildete: einen anderen hatte auch der dichter

¹⁵⁵ Explizit wird in Strophe 31 gesagt, dass ein Leben in *mâze* erstrebenswert sei.

¹⁵⁶ *Stæte* und *triuwe* umfassen verschiedene Bereiche des Lebens: den Umgang mit Frauen und Freunden, das Bewähren im Turnier, das Verhalten zu Hofe, aber auch im eigenen Haus. DENICKE stellt unter dem Aspekt der *triuwe* einen zeitpolitischen Bezug her, da die Wichtigkeit der *triuwe* Grundelement der Lehenstreue ist. (cf. DENICKE, 1900, p. 30 sq.)

¹⁵⁷ cf. *ibid.*, p. 23

¹⁵⁸ Von Thomasin wird das Streben nach höfischer Akzeptanz als Ruhmsucht verurteilt, doch ist der Verfasser hier bemüht, eine aufrichtige tugendhafte Gesinnung zu propagieren, die keinen Widerspruch zu dem daraus resultierenden Ehrgeiz darstellt: „Sittlichkeit des Individuums und Leben des Standes werden in engem, natürlichem Zusammenhang gedacht.“ (MUNDHENK, 1969, p. 273)

¹⁵⁹ *ibid.*, p. 271 – Daher gibt der anonyme Verfasser des ‚Winsbeckens‘ auch keine methodische Unterweisung, er beschränkt sich lediglich auf den Hinweis, dass eine frühe Gewöhnung notwendig sei.

¹⁶⁰ BUHL, 1971, p. 88 – Vergleiche auch SPECHTLER, 1971, p. 88). Überhaupt lässt sich eine relativ starke Gewichtung bezüglich des Besitzes feststellen, die insofern als problematisch angesehen werden kann, da in dieser Zeit Armutsbewegungen und Bettelorden das Ideal der Armut preisen. Gleichsam wird dem Adel – der von den gesellschaftlichen Umbrüchen der einsetzenden und nun nicht mehr auf den Adel beschränkten wirtschaftlichen Prosperität überrollt wird – durch Anleitungen zum tugendhaften Handeln ein neues gemeinschaftsstiftendes Element angedient: weltliche *êre* und *gotes hulde*. „[D]ie Idealisierung und Zivilisierung des Adels hat durchaus mit dem fernen Wetterleuchten seines Funktionsverlustes zu tun.“ (FREY, 1984, p. 185) Da jedoch der Verfasser des Gedichts eher den Stand der Ministerialen als eine hochadlige Gesellschaft im Sinn hatte, ist Gut eine Möglichkeit, Traditionen und Herrschaft, die dieser Schicht nicht qua Herkunft zu eigen sind, einzuführen und zu sichern. (cf. STORP, 1994, p. 115)

¹⁶¹ DE BOOR, 1979, p. 387

¹⁶² cf. DE BOOR, 1979, p. 387

¹⁶³ SPECHTLER, 1971, p. 88

der Winsbekin, die ähnlich mit drei regeln sich abschliesst, nicht vor augen“¹⁶⁴ fand in der Forschung meist ungeteilte Zustimmung. Eine Verbindung der thematisch unterschiedlichen Teile – zum einen die sehr am Diesseitigen orientierten Belehrungen des Vaters und zum anderen die vollständige Abkehr vom Weltlich-Ritterlichen – wurde und wird als klerikale Kritik an der weltlichen Sittenlehre wahrgenommen.

Erst BEHR stellt 1985 die bis dahin angenommene Zweiteilung in Form der ‚Fortsetzung‘ durch einen geistlichen Schreiber in Frage.¹⁶⁵ Sowohl konzeptionell als auch überlieferungsgeschichtlich¹⁶⁶ sieht er den ‚Winsbecken‘ – in diesem Falle bis einschließlich Strophe 80 – als Einheit. Es deutet sich in dem Vater-Sohn-Teil der ‚Winsbeckischen Gedichte‘ wohl ein ähnlicher Bruch wie in Thomasins ‚Welschem Gast‘ an. Stilistisch-formale Besonderheiten, die eindeutig auf einen anderen Verfasser schließen lassen, sind auf Grund des geringen Umfangs des Textes eher nicht auszumachen¹⁶⁷, auch wenn beispielsweise FRISCHEISEN eine geschmeidigere Sprache in der ‚Fortsetzung‘ erkennt.¹⁶⁸ BUMKES Äußerung, ein und dieselbe Sache könne in mittelalterlicher Literatur zugleich negativ und positiv beurteilt werden,¹⁶⁹ bestätigt die Auffassung späterer Forschung, HAUPT habe sich zu seiner Zeit einen derartigen thematischen Bruch nicht vorstellen können und sei eher einem persönlichem Empfinden gefolgt.¹⁷⁰ Ähnlich wie im ‚Welschen Gast‘ erkennt BEHR hier eine Verzahnung der beiden Teile, ist doch das ‚alte Gedicht‘ keine reine weltliche Lehre, sondern immer wieder auch von christlichen Elementen¹⁷¹ durchzogen.¹⁷² Infolgedessen pocht der Sohn in der ‚Fortsetzung‘ nicht auf die Verbindlichkeit seiner Äußerungen¹⁷³; Veräußerung allen Besitzes und Gründung eines Spitals spiegeln zudem eine Geisteshaltung der Zeit, die durchaus reale Vorbilder besitzt.¹⁷⁴ „Der in sich stimmigen und anerkannten Norm einer ethisch vorbildlichen adlig-laikalen Lebensführung, wie sie der Vater in seinen Ratschlägen gezeichnet hat, wird die ebenso stimmige und anerkannte Norm eines ethisch ebenso vorbildlichen, aber dezidiert christlich-laikalen Lebensentwurfs gegenübergestellt, wie der Sohn ihn vorstellt.“¹⁷⁵ Insgesamt

¹⁶⁴ HAUPT, M., 1845, p. VIII

¹⁶⁵ Dem wiederum widerspricht BRÜGGEN. (cf. BRÜGGEN, 1994, p. 298 sq.)

¹⁶⁶ BEHR machte die Handschriften C, J, K, I und B als Hauptzeugen der Überlieferung aus, da diese den Text in seiner Gänze überliefern und nicht schon vor Strophe 57 abbrechen. (cf. BEHR, 1985, p. 282)

¹⁶⁷ cf. EHRISMANN, 1966, p. 313

¹⁶⁸ cf. FRISCHEISEN 1994 a, p. 57

¹⁶⁹ cf. BUMKE, 2004, p. 333

¹⁷⁰ cf. BASTERT, 2012, p. 312

¹⁷¹ zum Beispiel WE 24, 9; 26, 6 sq.; 30, 9 sq.

¹⁷² cf. BEHR, 1985, p. 387

¹⁷³ MUNDHENK gibt jedoch zu bedenken, dass der Sohn diesen Vorsatz durch seine Äußerungen konterkariert. (MUNDHENK, 1993, p. 146)

¹⁷⁴ cf. BEHR, p. 387 sq. und auch DENICKE, 1900, p. 5 – Verzicht und Dienst im Spital stellen ein Korrektiv zum übermäßig das Diesseits bejahenden Rittertum dar. (cf. BEHR, 1985, p. 390)

¹⁷⁵ BASTERT, 2012, p. 313

ist weder eine Zweiteilung noch eine Einheit des Textes überlieferungsgeschichtlich oder konzeptionell eindeutig zu belegen.¹⁷⁶ Dem Hinweis auf eine komplementäre Komposition der beiden Teile steht auch in neuerer Zeit das Urteil einer absoluten Kontrafaktur entgegen.¹⁷⁷

Bedeutende Lyrikhandschriften bieten den Text in seiner Gänze (,altes Gedicht', ,Fortsetzung' und ,Winsbeckin'), so dass die Überlegung gerechtfertigt sein mag, „ob nicht auch in der Präsentation und im literarischen Durchspielen mehrerer Varianten unterschiedlicher normativer Diskurse ein gewisser Reiz bestanden haben könnte.“¹⁷⁸ So könnte es im Interesse des Autors – oder der Autoren – gelegen haben, mehr als nur normative Didaxe zu bieten und eine Diskussion bezüglich gängiger und möglicher Verhaltensweisen anzustoßen¹⁷⁹ und damit im Sinne der Performativitätstheorie Spielräume auszuloten, die ein starres Normengefüge aufbrechen können.

Unter der Genderperspektive bedenkenswert ist die Ansicht, dass sich in dem Bestreben, die Werksteile zu separieren, eine patriarchalische Vorstellung der Herausgeber des Werks durchsetzte, die im ,Alten Gedicht' die ideale Verkörperung einer Vater-Sohn-Beziehung erblickten, die durch das ,Neue Gedicht' mit dem Suprematsanspruch des Sohnes in Frage gestellt werde.¹⁸⁰ Auch in der lange Zeit von Vertretern der Altgermanistik wie HAUPT, LEITZMANN, DE BOOR geübten Zurückhaltung gegenüber der ,Winsbeckin' kann man Auswirkungen einer patriarchalen, hier Frauen als weniger wichtig erachtenden Haltung sehen, die von diesen Autoren eingenommen und auf die von ihnen untersuchten Werke projiziert wurde.¹⁸¹

Im Gegensatz zum ,Winsbecken' kennt die ,Winsbeckin' nur „ein einziges relevantes Problem [...]: Die Bewahrung des guten Rufes der Tochter bei gleichzeitiger gesellschaftlicher Präsenz, wie sie notwendige Voraussetzung dafür ist, den geeigneten Heiratskandidaten zu finden.“¹⁸² Damit reiht sie sich in die Tradition der an Mädchen und junge Frauen gerichteten

¹⁷⁶ cf. *ibid.*, p. 312

¹⁷⁷ cf. MUNDHENK, 1993, p. 147

¹⁷⁸ BASTERT, 2012, p. 318 – Ähnlich argumentiert SCHANZE: „Insgesamt ist der Winsbecken-Komplex zwar sicher keine „konzeptionelle Einheit“, die einzelnen Texte sind aber – bei aller möglichen Varianz – offensichtlich als zusammengehörig aufgefasst und in dieser Gestalt vom Publikum wahrgenommen worden.“ (SCHANZE, CH., 2012, p. 221)

¹⁷⁹ cf. BASTERT, 2012, p. 318 – Auch BENNEWITZ kommt zu dem Schluss, dass das zwar kritisierte, aber nicht gänzlich in Frage gestellte Rittertum mit gottgefälligem Leben und dessen Anforderungen kontrastiert wird, „so daß innerhalb eines Lehrgesprächs weltliche und geistliche Lebensform als Möglichkeit adliger Lebensform diskutiert werden.“ (BENNEWITZ, 1988, p. 333)

¹⁸⁰ cf. RASMUSSEN, 2001, p. 123

¹⁸¹ Tatsächlich fällt auf, dass sich vorzugsweise weibliche Autoren wie EHLERT, BENNEWITZ und RASMUSSEN der ,Winsbeckin' angenommen und diesem Werkteil eine besondere Bedeutung beigemessen haben.

¹⁸² BENNEWITZ et WEICHELBAUMER, 2003, p. 46

Unterweisungen ein, die sich so gut wie ausschließlich¹⁸³ mit dem Thema der Minne auseinandersetzen. Die lebhaft ausgeführte¹⁸⁴ verleitet zu der Annahme, es handle sich um ein „echte[s] Wechselgespräch von Mutter und Tochter“¹⁸⁵. Allerdings stimmt gerade die ältere Forschung dieser Auffassung nicht zu¹⁸⁶ und wertet es als gekünstelt und fingiert ab.¹⁸⁷ Unzweifelbar ist es die Leistung des unbekanntem Autors der ‚Winsbeckin‘, in höfischer Literatur vorgefundene Motive der Minneunterweisung in die Form eines Mutter-Tochter-Lehrgesprächs übertragen zu haben¹⁸⁸; besitzt dieser Typ der Didaxe¹⁸⁹ doch keine Vorläufer¹⁹⁰, da Unterweisungen in Form eines Lehrgesprächs meist nur das Vater-Sohn-Verhältnis behandeln.¹⁹¹

In struktureller Hinsicht lehnt sich die ‚Winsbeckin‘ an das ‚alte Gedicht‘ an. Die inhaltlichen Bezüge zu antiken Vorbildern lassen auf ein gewisses Maß an Bildung des Verfassers – oder der Verfasserin – schließen.¹⁹² Auch wenn sich enge Verbindungen zum ‚alten Gedicht‘¹⁹³

¹⁸³ cf. *ibid.* – CLASSEN hingegen sieht eine Erweiterung des Themenspektrums, das auch Ehre, Reputation, geistige und ethisch-moralische Entwicklung beinhaltet. (cf. CLASSEN, 2007, p. 176).

¹⁸⁴ cf. DROSTEL, 2006, p. 117 sq. – Auch EHRISMANN ist der Ansicht, der ‚Winsbecke‘ sei in seiner sprachlichen Ausführung zwar gewandter und prägnanter, dafür gestalte sich der Teil der ‚Winsbeckin‘ aber als flüssiger. (cf. EHRISMANN, 1966, p. 314) Ähnliches bestätigt ARMANSKI, der die ‚Winsbeckin‘ in Stil und Inhalt als wesentlich flacher einstuft als das ‚alte Gedicht‘. (cf. ARMANSKI, 1994, p. 72) FRISCHEISEN hingegen erkennt auch hier eine feinsinnige und geschliffene Sprache. (cf. FRISCHEISEN, 1994 b, p. 57)

¹⁸⁵ DE BOOR, 1979, p. 387. Auch FRISCHEISEN geht von der vielleicht etwas romantischen Annahme aus, bei dem Autor handle es sich womöglich um die Ehefrau des ‚Winsbeckens‘. (cf. FRISCHEISEN, 1994 b, p. 59)

¹⁸⁶ EHLERT weist darauf hin, dass eine Auseinandersetzung mit der ‚Winsbeckin‘ häufig nur im Zusammenhang und Kontrast mit dem ‚Winsbeckens‘ erfolgte. (cf. EHLERT, 1986, p. 47) In neuerer Forschung nimmt das Interesse an der ‚Winsbeckin‘ wieder zu, wobei hier eine Ausrichtung auf die gender-Thematik im Mittelpunkt steht: Es wurde der „Blick geschärft für die Geschlechterspezifika der verhandelten Normierungen und die Mechanismen der literarischen Konstruktion und Relationierung von ‚Weiblichkeit‘ und von ‚Männlichkeit‘.“ (BRÜGGEN, 2009, p. 225)

¹⁸⁷ cf. DENICKE, 1900, p. 17 – DENICKE kontrastiert sein Urteil mit der Annahme, dass es sich bei dem ‚alten Gedicht‘ auf Grund der Ausführung nur um ein echtes Gespräch handeln könne, was er der ‚Winsbeckin‘ abspricht. Auch HAUPT vermutete eine Nachahmung eines anderen Dichters: „das gedicht ist viel schwächer, redseliger, ärmer an gedanken“ (cf. HAUPT, M., 1845, p. XIII)

¹⁸⁸ cf. EHLERT, 1986, p. 49

¹⁸⁹ Hinweise zur Mädchenerziehung finden sich eher in Homilien, ökonomischer Literatur oder auch Fürstenspiegeln. (cf. BARTH, 1994, p. 62) Zu berücksichtigen ist auch, dass die Unterweisung in Form eines Lehrgedichts nur geringe Beachtung seitens „feminist and gender scholars in other medieval languages“ (CLASSEN, 2007, p. 162) fand.

¹⁹⁰ Sowohl weibliche Thematik als auch weibliche Autorenschaft lassen sich in mittelhochdeutscher Moraldidaxe nicht oder kaum finden. Dabei setzt doch die mittelalterliche Didaxe mit einer Autorin, Dhuoda, und ihrem ‚Liber manualis‘, den sie für ihren Sohn Wilhelm von Septimanie auf Latein verfasste, im 9. Jahrhundert ein. (cf. DRONKE, 1984, p. 36 sqq.) Erst mit Christine de Pizan findet sich in Frankreich wieder eine Autorin, die sich volkssprachlich didaktischen Themen annimmt. (cf. BENNEWITZ et WEICHELBAUMER, 2003, p. 46)

¹⁹¹ cf. BASTERT, 2012, p. 316 sq.; BRINKER-VON DER HEYDE weist auf die Notwendigkeit eines geschlechterseparaten Erziehungsverhältnisses hin: „Verhalten ist ausschließlich bestimmt von der weiblichen, resp. männlichen genealogischen Kette, d. h. männlicher und weiblicher Bereich müssen geradezu zwangsläufig voneinander getrennt bleiben.“ (BRINKER-VON DER HEYDE, 2001, p. 47) – Allerdings darf z. B. Herzloydes Unterweisung an Parzival nicht vergessen werden.

¹⁹² cf. FRISCHEISEN, 1994 b, p. 58

¹⁹³ Metrisch und sprachlich, aber auch hinsichtlich der Überlieferung und nicht zuletzt der analogen Titelwahl in der Großen Heidelberger Liederhandschrift ergeben sich große Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Teilen. (cf. HÜFNER, 1994, p. 109 und BRÜGGEN, 2009, p. 226 sqq.)

herstellen lassen, ist es doch eher Mutmaßung als Fakt, hieraus einen Entstehungszeitraum von Mitte bis Ende des 13. Jahrhunderts sowie die Autorenschaft eines – im Rahmen des Zyklus der ‚Winsbeckischen Gedichte‘ – möglichen dritten Autors abzuleiten.¹⁹⁴

Generell ist die ‚Winsbeckin‘ weniger stark religiös geprägt als die Teile des ‚Winsbeckens‘, da „im Verständnis des Verfassers oder der Verfasserin die innerweltlich gerichteten Normen und Werte bereits ein relatives Eigengewicht gewonnen haben, – auch wenn nicht in Abrede gestellt werden soll, daß diese Normen und Werte als Gesamtheit zu dem übergeordneten Wert der Gottgefälligkeit nicht in Widerspruch geraten, sondern sich im Gegenteil implizit auf diese hinordnen.“¹⁹⁵

Auffällig erscheint, dass eine wirklich praktische Anleitung, beispielsweise bezüglich des Daseins als Hausfrau oder Mutter, unterbleibt. Die den Abschluss bildenden Regeln, die die Mutter der Tochter mitgibt, sind dementsprechend abstrakt: Sie soll den Vorbildern folgen, ein gutes Benehmen in Gesellschaft zeigen und *in zühten wolgemuot* (WI 45, 2) leben.

Formale und inhaltliche Unterschiede und Gemeinsamkeiten von ‚Welschem Gast‘ und ‚Winsbeckischen Gedichten‘ lassen es plausibel erscheinen, diese Werkkomplexe exemplarisch heranzuziehen, um die in ihnen konstruierten Genderkonzepte zu rekonstruieren und zu vergleichen. Bei der Wahl der ‚Winsbeckischen Gedichte‘ scheint dies sofort schlüssig. Wenn aber dem ‚Welschen Gast‘ vorgeworfen wird, dass das Thema gender einen eher geringen Teil am Gesamtumfang des Werks einnehme, d. h. sich auf den ersten Teil beschränke¹⁹⁶, so ist dem entgegenzuhalten: Es wird im Folgenden nicht nur um explizit geschlechtsbezogene Normen, sondern auch um eher beiläufige und indirekte Vorstellungen von Geschlecht gehen, wie sie in Beispielen, Vergleichen und Illustrationen auftreten. Auch können Passagen, in denen (nur) von Männern die Rede ist, auf genderrelevante Ausschließungstendenzen schließen lassen. Und schließlich sind auch geschlechtsneutrale und übergreifende, erkennbar auf Männer und Frauen bezogene Aussagen wichtig, um die spezifische Struktur zu erkennen, die sich aus der Verteilung geschlechterdifferenzierender, geschlechtsübergreifender und solcher Bereiche ergibt, die sich geschlechtsneutral

¹⁹⁴ cf. BRÜGGEN, 2009, p. 226 – FRIEDER SCHANZE schwächt die Frage der zeitlichen Distanz immerhin insoweit ab, als er auf Grund der gemeinsamen Überlieferung davon ausgeht, die ‚Winsbeckin‘ könne nur „unwesentlich jünger“ sein. (SCHANZE, F., 1999, Sp. 1225) In diesem Zusammenhang scheine auch die Frage der Autorenschaft von ‚altem Gedicht‘ und ‚Fortsetzung‘ anderes Gewicht zu erhalten, da sich der Verfasser der ‚Winsbeckin‘ offenbar – auf Grund der Ähnlichkeiten im Schluss – nur an den Strophen 1 bis 56 orientiert habe. (ibid.)

¹⁹⁵ EHLERT, 1986, p. 56

¹⁹⁶ cf. SCHANZE, CH., 2018, p. 68

präsentieren, bei denen aber hinterfragt werden müsste, ob sich dahinter männliche Suprematie verbirgt.

Die vorliegende Arbeit wäre ohne diverse Vorarbeiten nicht denkbar. Was sie ihnen verdankt und inwiefern sie sich davon abhebt, soll im Folgenden anhand eines Überblicks über den Forschungsstand zum Thema verdeutlicht werden.

3. 4 Zum Forschungsstand ‚Gender und Moraldidaxe‘¹⁹⁷

Hatte die Forschung sich zunächst nach allgemeinen Beschreibungen und Überblicken mit Fragen der Gattung und ihrer spezifischen Didaktik beschäftigt, tritt ab den 1980er Jahren mit der Frage an dem durch Literatur geschaffenen Bild der Frau ein neues Thema in den Fokus. Richtungsweisend ist in dieser Hinsicht der provokante Aufsatz¹⁹⁸ ‚Die Frau als Arznei‘, in dem TRUDE EHLERT¹⁹⁹ die These begründet, dass die hochmittelalterliche Literatur und Lehrdichtung ein Frauenbild entwirft, das die Frau nicht als solche mit eigenen Wünschen und Absichten zeichnet, sondern in ihr lediglich ein Mittel sieht, mit dessen Hilfe der Mann sich ethisch vervollkommen, seine Sorgen besänftigen sowie Freude und Glück erlangen kann. Dies treffe auch auf den ‚Winsbecken‘ zu. EHLERTS Frage richtet sich darauf, inwiefern die ‚Winbeckin‘ von diesem aus männlicher Sicht dargestellten Frauenbild abweicht. Die ernüchternde Antwort lautet, dass die ‚Chance einer Selbstdefinition der Frau, die mit der Fiktion der weiblichen Perspektive in der ‚Winsbeckin‘ gegeben scheint [...] nicht genutzt‘ wird‘ bzw. nicht genutzt werden kann,‘weil mit einem sich aus dem männlichen Diskurs, aus der männlichen Seh- und Darstellungsweise ausgliedernden Selbst-Bewußtsein, dem Bewußtsein einer Eigenwertigkeit der Frau zu diesem Zeitpunkt noch nicht zu rechnen ist.‘²⁰⁰

In ihrer Studie ‚Mothers and Daughters in Medieval German Literature‘, das neben Abschnitten über literarische Werke auch ein Kapitel über die ‚Winsbeckin‘ enthält, übernimmt ANNE MARIE RASMUSSEN²⁰¹ die These EHLERTS von der instrumentellen Funktion von Frauen für Selbstverwirklichung von Männern, weist aber darauf hin, dass das Liebeskonzept für adlige Frauen auch von der Ovidschen ‚Ars amatoria‘ geprägt ist und politische Dimensionen aufweist, während die Instrumentalisierung bei den niedriger gestellten Frauen sich auf das sexuelle Begehren und die Wahl des Sexualpartners beschränkt. Das als Überschrift zum

¹⁹⁷ Herangezogen wurden ausschließlich Arbeiten, bei denen die reflexive Auseinandersetzung mit dem Thema im Vordergrund steht.

¹⁹⁸ Es handelt sich genau genommen um die erweiterte Fassung eines Vortrags.

¹⁹⁹ cf. EHLERT, 1986

²⁰⁰ ibid., p. 62

²⁰¹ cf. RASMUSSEN, 1997

Kapitel über die ‚Winsbeckin‘ gewählte Zitat („If men desire you, then you are worthy“²⁰²) markiert den kritisch-feministischen Blick der Autorin.

Was in der deutschen ‚Winsbeckin‘ hätte erwartet werden können, nämlich die Formulierung eines spezifisch weiblichen Blicks²⁰³, liefert etwas später Christine de Pizans ‚Livre des Trois Vertus‘. Dieses Buch sowie der ‚Livre du Chevalier de La Tour Landry‘ und der ‚Menagier de Paris‘ – beide von Männern verfasst – stehen im Mittelpunkt der Dissertation „Spiegel der Geschlechterdifferenz“ von SYLVIA NAGEL²⁰⁴. In diesen Frauendidaxen des späten Mittelalters sieht die Verfasserin ihre Annahme bestätigt, dass die Vorstellungen und Erfahrungen von Verfassern – hier eben von einer Frau und von zwei Männern – die vermittelten Lehren prägen, sich das Geschlecht der Autoren und der Autorin demnach in den Texten widerspiegelt und Aufschlüsse über die gesellschaftlichen Verhältnisse gibt, in denen die Autoren gelebt haben.

In Fortführung des Ansatzes von EHLERT und RASMUSSEN behandelt CLAUDIA BRINKER-VON DER HEYDE in einem Aufsatz im „Jahrbuch für internationale Germanistik“ den Zusammenhang zwischen Geschlechtsspezifität und mittelalterlichen Lehrgesprächen.²⁰⁵ Sie hat zu diesem Zweck 31 Texte, vor allem der fiktionalen Literatur, aber auch den ‚Magezoge‘, die ‚Frauenzucht‘ von Sibote, ‚Tirol und Fridebant‘ sowie den ‚Winsbecken‘ und die ‚Winsbeckin‘ im Hinblick auf die dort zum Ausdruck kommenden Familien- und Verwandtschaftsbeziehungen untersucht. Die Geschlechtsspezifität sieht sie darin, dass Männer für ihren Tätigkeitsbereich und damit ihren Platz in der Gesellschaft vorbereitet werden, bei den Frauen dagegen vor allem die Liebe innerhalb einer Zweierbeziehung behandelt wird²⁰⁶.

INGRID BENNEWITZ hat 2003 zusammen mit RUTH WEICHSELBAUMER in einer fachdidaktischen Zeitschrift einen Artikel veröffentlicht, der „Entwürfe idealer Weiblichkeit und Männlichkeit in der didaktischen Literatur des Mittelalters“ zum Thema hat.²⁰⁷ Der eher populär gehaltene Beitrag zieht eine Linie von der lehrhaften Dichtung des Mittelalters (genannt werden der ‚Welsche Gast‘, der ‚Renner‘ des Hugo von Trimberg, Freidanks ‚Bescheidenheit‘ sowie die ‚Winsbeckischen Gedichte‘) zu den Verhaltensvorschriften für Mädchen, wie sie noch in den 1950er Jahren verbreitet waren, und zu aktuellen Verhaltensratschlägen speziell für Männer.

²⁰² *Sô man gedenket ofte an dich / und wünschet dîn, sô bistû wert.* (WI 15, 9 sq.)

²⁰³ Eine solche Erwartung ist mit der – unbestätigten – Annahme einer weiblichen Autorschaft des Textes verbunden. Das weitgehende Fehlen weiblicher Autorinnen in der deutschen mittelalterlichen Literatur führt zu einem deutlichen Unterschied zwischen genderbezogenen Arbeiten in der Mediävistik und der neueren deutschen Literaturwissenschaft. (cf. SIEBER, 2015, p. 111)

²⁰⁴ cf. NAGEL, 2000

²⁰⁵ cf. BRINKER-VON DER HEYDE, 2001, p. 41 sqq.

²⁰⁶ Man könnte hier einwenden, dass die Autorin hinter die Einsichten von EHLERT und RASMUSSEN zurückfällt, die die Funktion des privaten moralischen Verhaltens von Frauen für die Männer und für die Gesellschaft betonen.

²⁰⁷ cf. BENNEWITZ et WEICHSELBAUMER, 2003

Zitiert werden Passagen aus dem ersten Teil des ‚Welschen Gasts‘, die einerseits an junge Mädchen, andererseits an junge Männer gerichtet sind und eine an junge Männer gerichtete Stelle aus dem ‚Winsbecken‘. Die Zitate sollen zeigen, wie „mithilfe eines literarischen Idealentwurfs ein enges Korsett von Regulierungen entworfen [wird], das den weiblichen Körper formt und diszipliniert, ihn aber in der Folge auch als Abweichung von der (männlichen) Norm kennzeichnet“²⁰⁸. Während für Frauen das richtige Verhalten in der Minne höchste Relevanz beanspruche, seien es bei den Männern eher karriere-orientierte Gesichtspunkte, die die Empfehlungen prägen. Die Autorinnen verweisen bei ihrer Feststellung der weiblichen Einschränkungen bei der Erziehung ergänzend auf den Tristan-Roman des Gottfried von Straßburg, und führen als Beispiel für ein Gegenmodell moralisch-didaktischer Literatur aus weiblicher Perspektive die Schriften Christine de Pizans an. Der Artikel ist mit einigen die Spruchbänder erläuternden Illustrationen aus dem ‚Welschen Gast‘ sowie mit den unkommentierten Miniaturen des ‚Winsbecken‘ und der ‚Winsbeckin‘ aus dem Codex Manesse versehen.

Wenig später ist die erste Dissertation zum Thema erschienen²⁰⁹, in der die Autorin RUTH WEICHSELBAUMER insofern Neuland betritt, als es hier ausschließlich um den Mann als Erziehungsobjekt mittelalterlicher moraldidaktischer Literatur geht. Die Autorin schließt damit an die (damals noch neue) Männerforschung und eine konstruktivistisch-performative Sehweise an. Im Fokus der Arbeit steht die Darstellung des idealen Mannes im ‚Welschen Gast‘, im ‚Winsbecken‘, in Freidanks ‚Bescheidenheit‘, im ‚Deutschen Cato‘ und im ‚Renner‘ Hugos von Trimberg. Ein Exkurs widmet sich Wolframs ‚Parzival‘ und eine Ergänzung bezieht die neuzeitlichen Didaxen von Baldessare Castiglione (‚Il Cortegiano‘, 1528) und Adolph von Knigge (‚Umgang mit Menschen‘, 1788) ein. Auf dieser Basis gelingt es der Autorin, die in den behandelten Werken ausgedrückten Vorstellungen von nachahmenswerter Männlichkeit zusammenfassend unter den Aspekten Einordnung in die Gesellschaft, Wirkungsbereiche und Aufgaben, Körper-Konstruktionen, moralische Qualitäten, Männer und Frauen zu bestimmen. Bedingt durch breite Anlage der Arbeit können die einzelnen Werke nicht in ihrer ganzen Tiefe und Verwobenheit behandelt werden. Von der über 300seitigen Arbeit entfallen beispielsweise 45 Seiten auf das Bild des idealen Mannes im ‚Welschen Gast‘, 20 Seiten auf den

²⁰⁸ *ibid.*, p. 45

²⁰⁹ cf. WEICHSELBAUMER, 2003

‚Winsbecken‘²¹⁰. Das führt zu einer pointierten (und gut lesbaren) Darstellung, verhindert aber auch relativierende oder problematisierende Erörterungen.²¹¹

Gemeinsam ist den angeführten Arbeiten, dass sie den Gegensatz zwischen den propagierten männlichen und weiblichen Verhaltensweisen vor allem an den diese Zweiteilung naheliegenden ‚Winsbeckischen Gedichten‘ und dem ersten Teil des ‚Welschen Gastes‘ belegen.

Eine Erweiterung der Beschäftigung mit Moraldidaxen hat eine Forschungsrichtung bewirkt, die den sprachlichen, aber eben auch nichtsprachlichen Visualisierungsstrategien besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat. Neben Arbeiten zu Ritualen, Gesten, Blick- und Zeigeformen gehören dazu auch Studien zum Verhältnis zwischen Text und Bild. Damit ist es möglich, der Erweiterung des Performativitätsbegriffs auf körperliche Handlungen bzw. ‚Aufführungen‘ Rechnung zu tragen.²¹² Im Fall der Illustrationen geht es zwar hauptsächlich ‚nur‘ um fixierte Bewegungsmomente bzw. Posen, dabei auch geschlechtsbildende. Die strukturelle Performativität der Bilder wird aber ergänzt durch die funktionale, indem durch wiederholte Betrachtung der Bilder eine Wirkungsverstärkung des Übermittelten bei den Rezipienten ermöglicht wird. In diesem Zusammenhang ist betont worden, dass es bei Text-Bild-Kombinationen wie dem ‚Welschen Gast‘ „um unterschiedliche Speicher (geht), die wechselseitig füreinander zu öffnen sind, aber nicht ineinander aufgehen“²¹³. Eine Betrachtungsweise, die Illustrationen in Texten nicht nur als schmückendes Beiwerk, sondern als Zeugnisse einer Verarbeitung der Texte (durch den Illustrator) und als Deutungshinweise (für den Leser/Betrachter) ernst nimmt, kann im Fall des ‚Welschen Gastes‘ auf das reichhaltige Material der unterschiedlichen Bildbeigaben zu den im Lauf der Zeit entstandenen Handschriften zurückgreifen.²¹⁴

In dem eine deutsch-amerikanische Tagung dokumentierenden Band „Visualisierungsstrategien in mittelalterlichen Bildern und Texten“ ist 2006 ein Beitrag von KATHRYN STARKEY²¹⁵ erschienen, der seinen Ausgangspunkt von der Tatsache nimmt, dass eine gleiche Textstelle zur (verurteilten) Unbeständigkeit im ‚Welschen Gast‘ in den verschiedenen

²¹⁰ Trotz dieser Beschränkung wird bei der Darstellung des ‚Winsbecken‘ zu Vergleichszwecken zumindest an einer Stelle auch die ‚Winsbeckin‘ herangezogen. (cf. *ibid.*, p. 133)

²¹¹ Als Beispiel mag die Behandlung der Blickeinschränkung bei Frauen dienen (vergleiche hierzu Kap. 4. 2. 1. 2 Abschnitt „Wahrnehmen und Primat des Wahrgenommenwerdens“).

²¹² s.o., Kap. 2

²¹³ WENZEL, 1998, p. 19

²¹⁴ Hier ist insbesondere auf den 2002 von WENZEL und LECHTERMANN herausgegebenen Sammelband „Beweglichkeit der Bilder“ hinzuweisen.

²¹⁵ STARKEY, 2006, p. 99 sqq. Der Beitrag stellt die Vorfassung zu einem Kapitel einer größeren Studie dar. (cf. STARKEY, 2013)

Handschriften mit unterschiedlichen Illustrationen versehen ist: In der frühesten Handschrift ist als Inkarnation der Unbeständigkeit eine Frau dargestellt, später ist bei der Illustration nicht auszumachen, ob es sich um eine Frau oder einen Mann handelt und bei der Illustration in einer späten Handschrift tritt schließlich ein als solcher eindeutig auszumachender junger Mann an die Stelle der Frau²¹⁶. Dieser Befund scheint dem klar zwischen den Geschlechtern unterscheidenden Text (besonders im ersten Teil) zu widersprechen. Er lenkt aber den Blick auf die Problematik vorschneller Zuweisungen: Statt also in der allegorischen Darstellung der Unbeständigkeit als Frau den Ausdruck individueller Misogynie zu vermuten, ist davon auszugehen, dass hier auf die lateinische Tradition zurückgegriffen wurde, das grammatische Geschlecht zum Anlass zu nehmen, ein Laster oder eine Tugend als Frau darzustellen. Diese Tradition verliert aber im Lauf der Zeit an Bedeutung, und im Fall der Unbeständigkeit dürfte die Entscheidung des jüngeren Illustrators, diese als Mann darzustellen auf seine Absicht zurückzuführen sein, dem Leser des Textes, der sich hier an Männer wendet, eine Identifikationsmöglichkeit zu bieten. Dem expliziten Text steht so das Bildprogramm gegenüber, das Geschlecht in unterschiedlicher und manchmal auch unentschiedener Weise zum Zweck der Belehrung nutzt und deshalb eine besondere Interpretationsanstrengung verlangt.

Den Beziehungen zwischen den Geschlechtern im Text des ‚Welschen Gastes‘ (und im ‚Renner‘ des Hugo von Trimberg) widmet sich ALBRECHT CLASSEN²¹⁷. Er weist darauf hin, dass beispielsweise auf die Ehe bezogene Empfehlungen bei Thomasin (wie auch bei Hugo von Trimberg) erkennbar auf – Freiheitsräume auch für Frauen nicht ausschließenden – gegenseitigen Respekt abzielen, die wenig mit idealisierenden oder misogynen Tendenzen der Literatur der Zeit gemein haben, aber auch nicht mit modernen Vorstellungen von Partnerschaft zu verwechseln sind. „Nevertheless, this didactic writer treats female and male gender roles as surprisingly equal and utilizes his discourse for an amazingly open-minded exploration of the relationship between men and women in ethical and moral terms because these ideals were gender-indifferent for him”²¹⁸.

Eine solche Relativierung leistet auch der Beitrag von BRÜGGEN zur ‚Winsbeckin‘²¹⁹. Sie greift – zustimmend – auf EHLERT und RASMUSSEN zurück, weist aber unter Hinweis auf die dialogische Struktur des Werks auf ‚Risse‘ hin, die die verkündeten Normen tendenziell in

²¹⁶ Die Beobachtung eines solchen Wechsels liegt auch einem früheren Aufsatz von HORST WENZEL zugrunde. (cf. WENZEL, 2002 a.)

²¹⁷ CLASSEN, 2008, p. 205

²¹⁸ *ibid.*, p.218

²¹⁹ BRÜGGEN, 2009, p. 223 sqq.

Frage stellen²²⁰. Diese Sichtweise, die die Form des Gesagten in seiner Wirkung auf den Inhalt fokussiert, hebt sich von früheren eher inhaltsbetonten Sichten auf das Werk ab.

Weiterhin inhaltsorientiert, aber im Kontext des neueren Interesses an Fragen der Normativität²²¹ wendet sich NINE MIEDEMA dem höfischen Gesprächsverhalten zu. Sie unterzieht dabei die Gesprächsregeln in diversen Moraldidaxen einerseits und in epischen Werken der Zeit andererseits einer Betrachtung und sieht in der Epik eine Möglichkeit der Darstellung „normabweichenden Verhaltens“²²², ohne dabei den in den Didaxen formulierten Wertekanon außer Kraft zu setzen. Bezogen auf die Geschlechter heißt es: „Folgt man den überlieferten deutschsprachigen didaktischen Schriften, so habe die Frau zu schweigen, es sei denn, sie werde etwas gefragt [...]; folgt man Hartmann, Gottfried, Wolfram, Konrad oder anderen Autoren des 12. und 13. Jahrhunderts, so zeigt sich, dass die Spielräume der höfischen Dame (zumindest im literarischen Idealbild) durchaus größer waren.“²²³ Diese leicht nachvollziehbare Position wird durch Belege der expliziten Belehrung aus dem ‚Winsbecken‘ (10. Strophe) und dem 1. Buch des ‚Welschen Gastes‘ gestützt, in denen die restriktiven Normen besonders deutlich zum Ausdruck kommen.

Ein Kapitel in der Monographie von OLGA TROKHIMENKO über das (weibliche) Lachen in der mittelalterlichen Kultur²²⁴ scheint typisch für eine neuere Behandlung des Themas gender und Moraldidaxe: Statt ausschließlich Belege für die Beschränkung weiblichen Verhaltens anzuführen, wird hier widersprüchlichen Empfehlungen in den mittelalterlichen Moraldidaxen (z.B. in Ulrichs von Liechentsteins ‚Frauenbuch‘, im ‚Welschen Gast‘, im ‚Chastoiement des Dames‘ des Robert de Blois oder im mittelenglischen ‚How the good wiif taughte hir doughtir‘) nachgegangen: So wird Frauen das Lachen oder die Zurschaustellung von Freude einerseits untersagt, andererseits angeraten. Im ersten Fall sind kirchliche Vorstellungen wirksam, die körperliche Zurschaustellungen als unzüchtig verwerfen, im zweiten höfische Normen, die den Frauen nahelegen, mit ihrer Attraktivität und ihrem Verhalten Männer zu gefallen. Die vermeintliche Befreiung vom kirchlichen Diktat befördert deshalb nach Meinung der Autorin ein Verhalten, das sich dem männlich-patriarchalischen Supremat fügt.

²²⁰ cf. *ibid.*, p.237 sq.

²²¹ Die durch den Sonderforschungsbereich „Normative Ordnungen“ fundierte, auf Annahmen des Konstruktivismus ruhenden Diskussion hat zahlreiche Publikationen zum Thema auf den Gebieten Philosophie, Soziologie, Erziehungswissenschaft u.a. hervorgebracht. Bezogen auf die Mediävistik einschlägig ist ein Tagungsband „Text und Normativität im deutschen Mittelalter“, dem auch der Beitrag von MIEDEMA entstammt.

²²² MIEDEMA, 2012, p. 276

²²³ *ibid.*, p. 274

²²⁴ cf. TROKHIMENKO, 2014

Auf die Konstruktion ritterlicher Männlichkeit ist ein Beitrag von CLAUDIA WITTIG²²⁵ bezogen, der sowohl deutsch- als auch französischsprachige Moraldidaxen berücksichtigt (speziell den ‚Welschen Gast‘, den ‚Winsbecken‘ und den ‚Doctrinal Sauvage‘). Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf der Art und Weise, wie es den klerikalen Autoren gelingt, das Ideal der kämpferischen Ritterlichkeit in seiner herrschenden und seiner dienenden Ausprägung mit dem Ideal christlicher Moral zu verbinden.

Schließlich wird das Genderthema in den Winsbeckischen Gedichten auch mit der Editions-geschichte verknüpft. OLGA TROKHIMENKO sieht in der Vernachlässigung nicht nur der ‚Winsbeckin‘ (gegenüber dem ‚Winsbecken‘), sondern auch alternativer Handschriften eine männliche Perspektive am Werk, die sie in ihrem Beitrag über die Handschrift J der ‚Winsbeckin‘ korrigiert.²²⁶

Der Überblick könnte den Eindruck vermitteln, dass das Thema Geschlecht bzw. gender und Moraldidaxe und seine Relevanz für moderne Probleme und Fragestellungen ausreichend in der Vergangenheit behandelt wurde und deshalb ausgereizt sei.²²⁷ Dem ist aber entgegenzuhalten, dass die bisherige Forschung eher Teilaspekte untersucht und dabei den internen Zusammenhang der einzelnen Moraldidaxen vernachlässigt hat. So wurde häufig nur die Darstellung von Frauen bzw. nur die Konstruktion von Männlichkeit fokussiert und bei den ‚Winsbeckischen Gedichten‘ vor allem die Mutter-Tochter-Belehrung und im ‚Welschen Gast‘ vor allem die an die Jugend gerichteten Passagen behandelt.²²⁸ Hinzu kommt, dass die Texte vorwiegend im Hinblick auf ihre inhaltlichen Aussagen und weniger im Hinblick auf ihre literarische Form behandelt wurden. Eine stärkere Kontextorientierung sollte also den Gesamttext sowie textbegleitende Illustrationen berücksichtigen. Deren Spezifik und unterschiedliches Verhältnis zum Text können in systematischerer Weise als bisher für die Dimension gender nutzbar gemacht werden. Hier gilt es, den Blick über explizite Anweisungen illustrierende Bilder, die darstellen, wie sich junge Männer und Frauen zu verhalten haben²²⁹,

²²⁵ cf. WITTIG, 2019, p. 469 sqq. In einem weiteren, den ‚Welschen Gast‘ und den ‚Winsbecke‘ berücksichtigenden Aufsatz hebt WITTIG die besondere Bedeutung des Ritterideals für den niederen Adel hervor, der damit seine soziale Position hoffte verbessern zu können. (cf. WITTIG, 2020)

²²⁶ cf. TROKHIMENKO, 2008. Die neuerliche Bedeutung, die dieser Handschrift zugemessen wird, ist auch an einem Projekt der Universitäten München, Gießen und Frankfurt am Main erkennbar, in dem eine neue Lesefassung aller Winsbeckischen Texte auf Grundlage der Handschrift J erstellt werden soll.

²²⁷ Dies könnte auch das neuere Interesse am (vermeintlich geschlechtsneutralen) Thema des Wissens und der Wissensvermittlung in Moraldidaxen wie dem ‚Welschen Gast‘ nahelegen. Beispielhaft hierfür sind die Arbeiten von SCHANZE, CH., 2018 und JERJEN, 2019.

²²⁸ Diese Kritik ist ähnlich auch bei SCHANZE zu finden, der sich allerdings nur auf feministisch geprägte Arbeiten konzentriert und betont, dass im ‚Welschen Gast‘ mit Ausnahme des ersten Teils keine genderspezifischen Unterschiede gemacht werden. (cf. *ibid.*, p. 68) Dass dies einerseits nur bedingt zutrifft und andererseits auch scheinbar übergeschlechtliche Normen zum Thema gender gehören, lässt er allerdings außer Acht.

²²⁹ In diesem Zusammenhang muss berücksichtigt werden, dass sich nur knapp ein Viertel der Illustrationen auf

hinaus auf Bilder zu richten, in denen sich ein erst noch zu erschließendes oder auch ein den Text übersteigendes Verständnis von Geschlecht ausdrückt.

Die vorliegende Arbeit ist so den vielfältigen Vorarbeiten auf dem Gebiet der Moraldidaxe, speziell zu den beiden behandelten Werkkomplexen, und denen zum Thema gender verpflichtet, sie beansprucht aber, im Gegensatz dazu einen vollständigen und vergleichenden Blick auf die beiden ausgewählten repräsentativen deutschsprachigen Moraldidaxen des Hochmittelalters zu ermöglichen, also das Werkganze inhaltlich und formal zu berücksichtigen, darunter nicht zuletzt Vorstellungen vom Verhalten der Geschlechter in mittleren Jahren und im Alter sowie in verschiedenen Positionen und Lebensumständen. Sie versucht darüber hinaus, beim ‚Welschen Gast‘ den Mehrwert der Illustrationen, bei den ‚Winsbeckischen Gedichten‘ auch die Perspektive von Parodie und Alternativhandschrift für die Fragestellung zu nutzen und so der ‚mouvance‘²³⁰ der mittelalterlichen Literatur und ihrem Performanzcharakter Rechnung zu tragen. Die Fokussierung auf zwei Werke bzw. Werkkomplexe der gleichen Gattung ermöglicht ein textnahes und kontextsensibles Vorgehen, das die spezifische Verschränkung zwischen Genre und gender²³¹ deutlich macht, und zwar intratextuell zwischen den Werkteilen und intertextuell zwischen den Gesamtwerken. Dabei werden als leitende Perspektiven die Bereiche des Redeverhaltens (Kap. 4. 1), des Körperverhaltens (Kap. 4. 2) sowie die des affektiven und emotional getönten tugendorientierten Verhaltens (Kap. 4. 3) gewählt sowie die für das Thema relevanten Fragen nach der Autor- und Rezipientenschaft der Didaxen, nach der Körperlichkeit in ihren Bildern sowie nach der durch sie beabsichtigten Affekterregung und emotionalen Stimulierung. Die Arbeit soll auf diese Weise die funktionale und strukturelle Performativität der beiden Moraldidaxen in ihrer Komplexität rekonstruieren und so dazu beitragen, sie als Beispiele lehrhafter Dichtung (mit Bildkomponenten) wahrzunehmen.

den ersten Teil bezieht, davon sechs ohne direkten Textbezug (cf. <http://wgd.materiale-textkulturen.de/illustrationen/motive.php?>).

²³⁰ Das Konzept der ‚mouvance‘ als Kriterium mittelalterlicher volkssprachlicher Literatur mit einem unklaren Autorenbezug, einer Vielzahl von variierenden Kopien und einer sowohl schriftlichen als auch mündlichen Präsentationsform (cf. ZUMTHOR, 1972) kann auch auf die Relation zwischen Text und unterschiedlichen Bebilderungen bezogen werden.

²³¹ Zur Wichtigkeit, bei genderbezogenen Fragestellungen auch die Gattung der behandelten literarischen Texte zu berücksichtigen, vergleiche NIEBERLE, 2013, p. 78.

4 Norm und Gender im ‚Welschen Gast‘ und in den ‚Winsbeckischen Gedichten‘

4.1 Redeverhalten

Die Entstehung der Performativitätstheorie aus der Sprachphilosophie deutet auf die enge Verbindung zwischen Performativität und Sprache hin. Indem Reden als Handeln begriffen wird, schiebt sich die Vorstellung von der Sprache als Medium der Feststellung von Tatsachen in den Hintergrund. Im Vordergrund steht nicht die Frage danach, ob eine Äußerung wahr oder unwahr ist, sondern nach der wirklichkeits- und identitätsschaffenden Funktion von Sprache. Gemäß dem Genderkonzept von JUDITH BUTLER können Sprechakte Personen als weiblich oder männlich markieren; sie konstatieren nicht nur eine Geschlechtszugehörigkeit, sondern enthalten zugleich die Aufforderung an die Angesprochenen, sich dementsprechend zu verhalten, und an die Zuhörenden, die solcherart Gekennzeichneten entsprechend zu behandeln. Den sprachlichen Verfahren zur Konstruktion von Geschlechtszugehörigkeit widmet sich die Genderlinguistik.¹ Dazu gehören das interaktionelle *doing gender* in Gesprächen oder grammatische Kategorien wie das generische Maskulinum sowie Personenbezeichnungen.²

Ein wichtiges Thema der Moraldidaxen sind Vorgaben, wie, wann und wo Männer, wie, wann und wo Frauen das Wort ergreifen sollen, wie Männer und wie Frauen untereinander sprechen sollen und wie sich Männer gegenüber Frauen und Frauen sich gegenüber Männern sprachlich verhalten sollen. Schließlich gehören dazu auch Empfehlungen darüber, wie die Angehörigen des einen Geschlechts über die des anderen sprechen sollen.

Performativität betrifft sowohl mündliche als auch schriftliche Hervorbringungen, alltagssprachliche Äußerungen, Gebrauchstexte und literarische Werke³. Einen Sonderfall bildet die Simulation mündlichen Sprechens in schriftlich fixierten Texten. Damit kann eine Sprechsituation zwischen Männern und Männern oder Frauen und Frauen bzw. zwischen Männern und Frauen wiedergegeben oder imaginiert werden, es kann aber auch eine Interaktion zwischen Schreiber und Lesern oder Zuhörern in Gang gesetzt werden. Im Folgenden sollen beide Formen sowie deren Mischungen berücksichtigt werden: die direkte Ansprache an die Leser, die Wiedergabe eines Dialogs sowie die Adressierung einer fiktiven Person, mit der sich

¹ cf. GÜNTNER, HÜPPER, et SPIEB, 2012

² Wegweisend waren hier die ethnomethodologischen Arbeiten von ERVIN GOFFMAN und HAROLD GARFINKEL, die wesentliche Positionen der Gendertheorie von BUTLER teilen, ohne allerdings die Existenz eines biologischen Geschlechts absolut zu verneinen (cf. *ibid.*, p. 5).

³ Vergleiche Kap. 2.

der Leser bzw. die Leserin identifizieren kann. Dabei geht es um die in diesen Redeformen enthaltenen expliziten Zuschreibungen und die implizten Vorstellungen von Geschlecht.

4. 1. 1 Der, Welsche Gast'

4. . 1. 1 Männer

Teil 1: Hoflehre

- **Angemessene Rede: Wol sprechen und kiusche wort**

Gleich zu Anfang seiner Hofzucht fordert Thomasin zu angemessener Rede auf: *ein ieglich biderbe man sol / zallen zîten sprechen wol / ode tuon ode gedenken: / von dem wege sol er niht wenken. / muoze ist jungen liutn untugent; / trâkeit ist niht wol bî jugent. / swenn man niht ze tuon hât, / man habe den sin und ouch den rât / daz man eintweder spreche wol / od gedenke daz man sol* (WG v. 143 sqq.). Zwar lässt das *wol sprechen*⁴ breiten Raum zur Interpretation⁵, so wenig wie hier wird auch im Folgenden explizit darauf eingegangen, wie *wol* konkret auszugestalten sei, doch zeigt die Wendung den hohen Anspruch moraldidaktischer Literatur an ihr Publikum. Nachlässigkeit wird nicht toleriert, da der stets präsenten Gefahr des Sündigens im Sprechen und Denken entgegengetreten werden muss. Thomasin verleiht seinen Worten besonderes Gewicht, indem er auf Quellen verweist (*ich hân gehôrt unde gelesen, / man sol ungerne müezec wesen – WG v. 141 sq.*), die seiner Didaxe vorgängig sind und seine Gelehrsamkeit unter Beweis stellen. Etwas später greift Thomasin das Thema des angemessenen Sprechens erneut auf: *ich wil iu sagen, swelich man / mit sinne niht erahten kan / von wem, ze wem, waz, wie und wenne / er rede, ez schadet im etwenne* (WG v. 553 sqq.). Dabei ist der sanktionierende Charakter der Verse deutlich zu erkennen (*ez schadet im etwenne*), jedoch handelt es sich dabei nicht nur um eine restriktive Vorschrift, da wohlgesetzte Worte „auch der Wirksamkeit der Rede zuarbeiten“⁶ sollen.

Die Didaxe behandelt auch die Umstände des Lernens von angemessenem Sprechen: *daz kint mit vorhten lernen sol / swaz er dernâch wil sprechen wol / diu vorhte diu ist dâ vür guot / daz si dem kinde bereit den muot / ze hœren unde ze verstên. / ez mag ein kint niht schiere vergên / swaz ez mit vorhten glêret ist / wan sîn muot gert des zaller vrist. / swelch kint wehset âne vorht, / daz hât verlorn der lêre port* (WG v. 591 sqq.). Furcht erscheint als probates (jedoch nicht

⁴ Ähnlich formuliert Thomasin später: *swer hât tugenthaften muot, / der sol niht sprechen niwan guot. / daz guot man gütlichen sol / sprechen, swer wil sprechen wol. / swelich man kan merken wenne / er spreche, der spricht nâch rehte denne* (WG v. 561 sqq.). Zweifelsohne ist auch seine Forderung *ich lêrte daz ein ieglich man / der sich hüfscheit nimet an / sich vil harte behüeten sol / daz er nien spreche min dan wol / von deheiner vrouwen man / wider si, wan ob si kan / ze reht verstên ihtes iht, / er hât ouch si geêret niht. / swer einer vrouwen vriunt od man / schilt, er schilt ouch si dar an* (WG v. 1657 sqq.) dieser Prämisse zuzuordnen, in der er das Sprechen über den Partner einer Frau präzisiert.

⁵ *Wol sprechen* scheint allerdings eine eher ästhetische Qualität zu besitzen, da Thomasin mahnt, *ein man sol, / swer iht kan sprechen wol, / kêrn sîn rede ze guoten dingen* (WG v. 1159 sqq.).

⁶ LECHTERMANN, 2005, p. 91

ausschließliches) Mittel mittelalterlicher Erziehung, deren positive Effekte insbesondere im Zusammenhang mnemotechnischer Verfahren Erwähnung finden.⁷

Kiusche wort gelten als ein Mittel der Ehrerbietung: *bêde vrouwen unde herren / sulen vrömede liute êren / [...] / swenn ze hove kumt ein vrömeder gast, / diu kint suln im dienen vast / sam er wær ir aller herre, / daz ist der zühte wille und lêre. / si suln haben kiuschiu wort, wan daz ist der zühte hort* (WG v. 377 sqq.). Dabei lässt der Autor zwar wieder konkrete Hinweise zur Ausgestaltung von Kommunikation vermissen, doch beinhalten *kiusche wort* eine moralisch-ethische Qualität, deren Kenntnis vorausgesetzt werden darf. Trotz allgemeiner Einleitung (*bêde vrouwen und herren*) kann von einer männlich kontextualisierten Verhaltensweise ausgegangen werden, da das Verhältnis zu einem männlichen Gast (*sam er wær ir aller herre*) thematisiert wird – Unterordnung (*diu kint suln im dienen vast*) unter eine Frau⁸ ist als ein Bestandteil des Minneverhältnisses zwar gegeben, in dieser Situation aber eher weniger vorstellbar.⁹ Ehre definiert sich nicht nur als eine Kategorie des Respekts, sondern ist ein Wesenszug der Distanz¹⁰, so dass weibliches Sprechen einer Grenzüberschreitung gleichkäme, da der Fremde in das privat-familiäre Gefüge eingebunden würde. Thomasins unmittelbar darauffolgende Mahnung *ein vrouwe sol sich sehen lân* (WG v. 391)¹¹ markiert einen deutlichen Gegensatz: Der Möglichkeit, in einem gewissen Rahmen, mit Fremden zu sprechen, steht das Angesehenwerden gegenüber, so dass die Empfehlungen Pole aktiver Männlichkeit und passiver Weiblichkeit abbilden.

Damit der *juncherre* nicht aus dem Rahmen fällt, rät Thomasin, *man sol daz zieren heimlichen / daz man wil sprechen offenlichen* (WG v. 589 sq.). Mit dem öffentlichen Sich-Äußern gewinnt das Sprechen eine offiziell-repräsentative Komponente, so dass das Vorgebrachte gewissen ethischen, aber auch ästhetischen Standards genügen muss, die mit der religiösen Forderung nach der Reinheit des Gedankens eng verwoben sind.¹² Thomasin selbst verweist zu Beginn seines Werks auf seine eigenen Mühen bei der Textproduktion: *ich hân ein andern sin erkorn: / daz ich mich des gern vlîzen wil / und wil dar ûf gedenken vil, / daz man mir verneme wol; / dar nâch ich immer ringen sol* (WG v. 50 sqq.). Auf diese Weise ordnet er sein Werk dem

⁷ cf. PINCIKOWSKI, 2010, p. 27 sq.

⁸ Dies gilt auch dann, wenn man nicht berücksichtigt, dass Syntax und Grammatik maskuline Pronomina erfordern und somit das Mann-Mann-Verhältnis bestätigen.

⁹ MIREILLE SCHNYDER führt in ihren Untersuchungen zum höfischen Roman aus, dass sich weiblich-*kisches* Verhalten häufig gerade durch Schweigen auszeichnet, weibliche Interaktion, insbesondere im Falle des Grüßens, eher zurückhaltend erfolgt und ein Gruß „oft nur durch ein stummes Verbeugen (*nîgen*)“ (SCHNYDER, 2003, p. 195) erwidert wird.

¹⁰ cf. SCHNELL, 2009, p. 140 sqq.

¹¹ Vergleiche Kap. 4. 2 Abschnitt „Wahrnehmen und Primat des Wahrgenommenwerdens“

¹² cf. SCHNYDER, 2003, p. 140 sq.

Bereich der wohlüberlegten Äußerungen zu, das der Aufnahme durch das Publikum durchaus wert ist. Es ist Thomasins Konstruktion eines Gemeinschaftsgefühls, das in diesen Stellen durchschimmert. In dem Bemühen, ein ständisches Wir-Gefühl zu schaffen, muss sich auch der Autor selbst als Mitglied der höfischen Gesellschaft erweisen, um von dieser akzeptiert zu werden.

Eine der ersten unzweifelhaft nur an Männer gerichteten Unterweisungen bezüglich des Sprechens enthält die Mahnung, aufmerksam zuzuhören¹³, so dass Wiederholungen nicht nötig sind: *ein juncherre sol sîn sô gereit / daz er vernem swaz man im seit, / sô daz ez undurft sî / daz man im sage aver wî* (WG v. 407 sqq.). Die emphatische Spitzenstellung (*ein juncherre*) markiert einerseits die ständische Ausrichtung des Werks und betont andererseits das hierarchisierende Konzept, das den *juncherren* im Vergleich zum Sprecher in die zweite Reihe verweist. Dabei besitzen Thomasins Ausführungen nicht den Status einer unverbindlichen Empfehlung. Sie erweisen sich als für einen Ritter essentiell, indem Aufmerksamkeit, also eine Form der *zuht*, eine geradezu körperliche Dimension annimmt: Denn dabei handelt es sich um eine Form des Rüstzeugs (*gereit*), das körperliche Unversehrtheit garantiert und einen Platz in der Gesellschaft sichert.

Bei Tisch hat der *juncherre* darauf zu achten, *daz er trinke und spreche niht / di wîl er hab im mund iht* (WG v. 489 sq.). Mit ihrem ästhetischen Gehalt rekurriert Thomasins praktische Regel¹⁴ auf die Ausbildung eines Systems der Abgrenzung: Die daraus resultierende Stärkung der höfischen Gemeinschaft bedingt einen (sicherlich intendierten) „Ausschluss derjenigen, die ihre ‚unhöfischen‘ Standards bewahren.“¹⁵ Dabei wird zugleich eine Kontrastierung von höfisch und bäuerlich vorgenommen, was die bestehenden Differenzen weiter verstärkt.¹⁶

Vil vernemen, lützel sagen (WG v. 582); *swer vil geret, der ist ein kint; / wîse liute hânt in vür ein rint / dâ von sol sîn ein kint behuot / daz er nien habe sô ringen muot, / ern müge sîn zungen stille hân. / wan swelch kint wil daz verlân, / der hât niht ze gedenken muoz, / im slîfet lîht der zungen vuoz* (WG v. 711 sqq.); *swer gar sînn willen spricht und tuot, / der hât genuoc vihlichen muot* (WG v. 725 sq.) – diese Stellen verdeutlichen Thomasins Haltung bezüglich eines angemessenen Redeverhaltens, dessen Kern (Selbst-)Disziplin ist: *hæren daz enschât uns niht: / von rede uns dicke leit geschiht / swîgent man daz lernen sol / daz man dar nâch wil sprechen*

¹³ Dazu vergleiche auch: *Hæren daz enschât uns niht: / von rede uns dicke leit geschiht* (WG v. 583 sq.).

¹⁴ Kern der Regel ist das Zügeln von persönlichen Bedürfnissen, das Bezwingen einer „animalische[n] Gier“, die den verfeinerten Anforderungen höfischen Gemeinschaftslebens entgegensteht. (cf. WENZEL, 1991 b, p. 35).

¹⁵ WENZEL, 2000, p. 320

¹⁶ Vergleiche LE GOFF, 2004 a, p. 82 und auch WENZEL, 1991, p. 35

wol. / swer swîgent niht lernen wil, / der spricht unnützer dinge vil (WG v. 583 sqq.). Nur in der Selbstkontrolle entsteht eine allgemeine Norm mit der Macht, eine Gesellschaft in ihren Identitäten zu formen. WENZEL sieht im Schweigen eine „Phase der aktiven, intellektuell bestimmten Vorbereitung von wörtlicher Rede, die von der unmittelbaren Einfärbung durch spontane Affekte freigehalten werden sollte.“¹⁷ Die ‚infantile‘ Unfähigkeit zu sprechen wird in der Erziehung nicht nur als ein zu überwindendes Defizit gesehen, sondern von einer „Pädagogik des Schweigens“¹⁸ als bewusste Handlung gefördert, die sich auf dem demutsvollen Schweigen des Jesuskindes gründet.¹⁹

Effektiv kontrastiert der ‚Welsche Gast‘ Mensch und Tier und führt am Ende der letzten Passage weiter aus: *der man der sol sinne hân, / wan daz vihe ist sinnes ân. / anders ist niht zwischen in / niwan tugent unde sin. / der sin bescheidet einen man / von dem vihe daz niht kan. / swelch man vihlich herze treit, / der hât geschendet sîn menscheit* (WG v. 727 sqq.). Sprechen und Verstand sind eng miteinander verwobene Kategorien, die den Status eines menschlichen Individuums im Unterschied zum vernunftlosen Tier definieren. An dieser Stelle geht der Kleriker über seine bisherigen ständischen Differenzierungen hinaus und formuliert allgemeingültig das Wesen menschlichen Seins²⁰.

Des Weiteren zeigt sich an dieser Stelle eine werksperformative Komponente: Thomasins ausführliche Didaxe zwingt die Rezipienten zu konzentriertem Zuhören, der ‚Welsche Gast‘ ist das von ihm selbst gewählte Beispiel: „Indem man das Sprechbare im konkreten Sprechen erfolgreich wiederholt, erneuert man seine Gültigkeit und verstärkt seine Wirksamkeit auch für zukünftiges Sprechen.“²¹

Selbstkontrolle, *mâze* ein relatives Schweigegebot²² sind Kerngedanken²³ der Redeunterweisung im ‚Welschen Gast‘.

¹⁷ WENZEL, 1995, p. 150

¹⁸ SCHNYDER, 2003, p. 107

¹⁹ „Die rein perzeptive Haltung des Zöglings entspricht der im Mittelalter sowohl in der klerikalen wie in der laikalen Erziehung weitverbreiteten pädagogischen Maxime, daß der Educandus zunächst schweigend von seinem Praeceptor zu lernen habe, bevor er sich selbst äußern darf.“ (KÄSTNER, 1978, p. 86) Zur Forderung, überflüssige Rede zu vermeiden, vergleiche auch die einschlägigen Stellen im ‚Parzival‘ oder im ‚Freidank‘ (cf. MERTENS, 1979, p. 325 sqq.).

²⁰ Thomasin verwendet den Begriff *menscheit* insgesamt achtmal und in den ersten 7500 Versen nur einmal. Die Vokabel findet sich meist in einem metaphysisch-religiösen Kontext und bezeichnet nur an dieser Stelle die menschliche Existenz.

²¹ LOBENSTEIN-REICHMANN, 2013, p. 25

²² *man sol ze vil doch swîgen niht, / wan von vil swîgen dicke geschiht / daz von vil klaffen mac geschehen. / man sol die mâze wol ersehen / an allen dingen, daz ist quot* (WG v. 719 sqq.).

²³ cf. SCHNYDER, 2003, p. 159 sqq.

- **Ungezügelter Sprechen, lasterhafte Rede: Lärmen, Verspotten, Prahlen und Lügen**

Unangemessen laute Äußerungen werden an mehreren Stellen kritisiert: Durch *schallen und geuden* (WG v. 297) stellt sich die adlige Jugend auf eine Stufe mit dem *tavernære* (WG v. 298). Wirtshaus und Hof bilden zwei unterschiedliche Lebens- und Erfahrungswelten²⁴. Indem Thomasin das Wirtshaus als Reich des Übels definiert, stärkt er die Wahrnehmung des Hofes als Ort idealen gesellschaftlichen Lebens: *swenn si von hove komen sint / ze herberge, daz unedel kint / schallet* (WG v. 305 sqq.). In der Taverne kann es keinen Adel geben, ein deutlicheres Antonym (*unedel*) hätte Thomasin kaum wählen können. Darüber hinaus wird das auffällige Benehmen der Knappen nicht in einen moralisch-erzieherischen Kontext gestellt, sondern vom Autor gänzlich unkommentiert gelassen. Im Gegensatz dazu wird das für einen *juncherren* eigentlich angemessene Verhalten beschrieben und dabei an seine höfische Herkunft erinnert: *schallen und geuden sint mir swære: / man seit des phlegen tavernære; / já phlegents leider ouch diu kint / die in guoten hoven sint. / si schallent unde geudent mêre / dan schoëniu hovezuht si lêre* (WG v. 297 sqq.).

Da Frauen der Zugang zu diesen Orten wohl zumeist verwehrt blieb²⁵ – andernfalls hätte Thomasin diese Möglichkeit in Betracht ziehen müssen – und auch nur die Knappen der Wirtshausbesucher als weitere Anwesende genannt werden (*sô schallet iegelîches kneht* – WG v. 313), kann bei dieser Passage von einer männlich kontextualisierten Verhaltensregel ausgegangen werden.

Im Umfeld der Schenke trifft man auf weitere Verhaltensweisen, die dem höfischen Kodex nicht entsprechen: Prahlen und Aufschneiden gelten als Muster unangemessenen Redehaltens, das auch materielle Konsequenzen mit sich bringt. Der Freund, der versucht, mit dem Aufschneider in der Kneipe Schritt zu halten²⁶, versetzt am Ende seinen Mantel²⁷, um die Runden begleichen zu können, die er sich durch Prahlerei genötigt sieht zu bestellen. Mit

²⁴ cf. WENZEL, 1991, p. 33

²⁵ Mit absoluter Sicherheit ist es allerdings nicht festzustellen, ob Frauen der Zutritt zu einem Wirtshaus gestattet war oder nicht. Vor allem finden sie Erwähnung als Wirtin oder Servierpersonal (cf. SHAHAR, 1981, p. 221), wobei MARION KOBELT-GROCH darauf verweist, dass wohl vor allem der soziale Status der Frau eine Rolle gespielt haben dürfte. Sie führt außerdem Sebastian Franck an, der fordert, dass keine Frau ihren Mann in ein Wirtshaus begleiten dürfe. (cf. KOBELT-GROCH, 1997, p. 114 sqq.) Es war wohl noch im frühen 17. Jahrhundert für eine Frau problematisch, sich alleine in einem Wirtshaus aufzuhalten, da dies als Ort des Übels lockeren Sitten (auch der Prostitution) Vorschub leistete. Beispiele, in denen Frauen eine Herberge allein oder mit Begleitung aufgesucht haben, lassen auf einen anderen Charakter ihres Besuchs schließen. (cf. SCHWERHOFF, 2005, p. 165 sqq.)

²⁶ „wîn und met her! / seht, ich gib daz, sô vil geb der, / und mîn geselle ouch alsô vil,“ / unde übergêt geudent daz zil (WG v. 308 sqq.).

²⁷ *swenn diu volge ist getân, / hât niemêr er, er muoz lân / sînen mantel zer taverne, / er tuoz gerne od ungerne* (WG v. 315 sqq.).

dem Verlust des Mantels geht gleichsam ein Identitätsverlust einher, da sich der junge Ritter von einem Kleidungsstück trennen muss, das nur er – auf Grund von rigiden Vorschriften²⁸ – zu tragen berechtigt ist.

Auch übermäßiges Lachen zählt der ‚Welsche Gast‘ zu den Verhaltensweisen, die vermieden werden müssen (*ein ander lère suln diu kint / behalten die dâ edel sint: / si suln lachen niht ze vil, / wan lachen ist der tôren spil* – WG v. 527 sqq.). Thomasin ordnet es dem Bereich des Sprechens zu²⁹: *bi ir rede ist niht grôzer sin, / swâ zwêne lachent under in* (WG v. 531 sq.). Wiederholt richtet Thomasin seine Unterweisung explizit an den Adel, dem er den *tôr* als das Andere gegenüberstellt. Die intime Zweiheit der lachenden Narren (*swâ zwêne lachent*) wird einer verständigen, gleichsam als Korrektiv wirkenden Öffentlichkeit gegenübergestellt (*dâ von mac ein ieglich man / der sich wol verstên kan / lâzen ân nît, hært er niht / des ein man lachende gihht* – WG v. 533 sqq.). Die Leitlinie dieser Lehre ist die Zurückhaltung (*si suln lachen niht ze vil*), die auf der kirchlichen Vorstellung von Ernsthaftigkeit fußt, wie sie unter anderem Augustinus vertrat³⁰, wobei das Hochmittelalter – wie auch Thomasins Verse nahelegen – zwischen ‚gutem‘ Lachen (als Ausdruck irdischer wie himmlischer Freude) und ‚bösem‘ Lachen (bei Komik, Scherz und Spott)³¹ unterschied.

Beim Scherzen trennt Thomasin *sûres schimphen* von einem nicht-verletzenden Spaß: *Swelch kint schimpht, der schimpe alsô / daz man dervon nien werde unvrô* (WG v. 559). Scherzen in gewissem Rahmen war eine am Hof akzeptierte und bisweilen auf Grund des gemeinschaftsstiftenden Charakters notwendige Verhaltensweise.³² SCHNELL verweist auf die gängige Praxis (selbst)ironischer Reden in höfischem Umfeld³³, so dass der elaborierte, nicht derbverletzende Witz als weiteres Konstituens höfischer Lebenskultur erscheint, die Thomasin mit Nachdruck zu vermitteln sucht. In dem Gegensatz *bæser schimph* und *der schimpe alsô / daz man dervon nien werde unvrô* wird Thomasins Bestreben deutlich, eine ständisch differenzierende und hierarchisierende Verhaltenslehre zu etablieren.

Das grobe, verletzende Verspotten einschließende *schimphen* wird als eine Untugend des einfachen Mannes gerügt (*nu merket daz der gebûre / schimpht und tagalt harte sûre.* – WG v.

²⁸ Zahlreiche (auch schriftlich fixierte) Vorschriften regelten die Bekleidung einzelner Stände. Vergleiche dazu z. B. VON MOOS, 2004, p. 123 sqq.

²⁹ WEICHSELBAUMER zählt demgegenüber Lachen zu den Emotionen (cf. WEICHSELBAUMER, 2003, p. 90), übersieht aber damit über die von Thomasin an dieser Stelle explizit vorgenommene Charakterisierung bzw. Kontextualisierung des Lachens.

³⁰ cf. FUHRMANN, 2004, p. 241 – Zum Lachen im Mittelalter allgemein vergleiche UNGER, 1995; RÖCKE 1999; LE GOFF, 2004 und zum weiblichen Lachen PERFETTI, 2003 und TROKHIMENKO, 2014.

³¹ cf. KLEIN, P. K., 2007, p. 170

³² ALTHOFF, 1999, p. 71

³³ cf. SCHNELL, 2008, p. 121 sqq.

665 sq.), der Hass, Zorn und Neid erwächst³⁴: *bæser schimph macht haz, zorn, nôt, / zorn vîntschafft, vîntschafft tôt. / bæser schimph macht undr gesellen / græzern nît dan under gellen. / swer volget dem nîde ode dem zorn, / der hât sîn zuht gar verlorn. / swer volget dem zorn, spricht unde tuot / daz in dar nâch niht dunket guot* (WG v. 667 sqq.). Sollte es zu einem Verstoß gegen die in der Didaxe formulierten Regeln kommen, erschüttert dies das Fundament höfischen Zusammenlebens (*bæser schimph macht undr gesellen / græzern nît dan under gellen*), da *zuht* nicht mehr existiert. Dies wirkt insofern systemdestabilisierend, als Neid ein Ausdruck bzw. Versuch der Nivellierung gesellschaftlicher Differenzen ist.³⁵ Erneut leitet Thomasin diese Passage geschlechtsneutral ein – *swelch kint* (WG v. 659) –, doch schließt er einen von einem maskulinen Relativpronomen regierten Relativsatz an, so dass er hier gezielt seine männlichen Rezipienten anspricht.³⁶

Eng verbunden mit unangemessener Rede ist das Glücksspiel. Es entsteht aus ungebührlichem (Rede-)Verhalten³⁷ und unterwirft somit die Beteiligten einer Art negativer Normeninstanz, da sich keiner dem Spiel zu entziehen vermag, möchte er nicht Gefahr laufen, sein Ansehen zu verlieren: *swer dâ hât schænen sîn, / der ist unsælic under in. / swer ouch hât ze verspiln niht, / der sol gar sîn ein bæsewiht. / si schallent alle über den / unedelîchen etewenn. / der sich daz an nemen wolde / daz er dâ milt wær dâ er solde, / er bedorfte des geudens niht / des dâ gert ein bæsewiht* (WG v. 327 sqq.). An dieser Stelle führt Thomasin seinem Publikum, fast schon ironisch gebrochen, eine Verkehrung der Umstände vor, in denen der Untadelige als *bæsewiht* beschimpft wird. Jedoch rückt er im direkten Anschluss selbst die Verhältnisse zurecht, so dass kein Zweifel an seiner Aussage aufkommt. Das Spiel mit den Grenzen des Sagbaren wird vorsichtig aufgenommen, doch bettet Thomasin seine Aussagen in einen solch klaren und deutlichen Kontext, dass er sich stets im Bereich des Höfisch-Intelligiblen bewegt.

Der direkten Korrelation zwischen Glücksspiel und Sprechen – drohender Verlust führt zu unbedachten Äußerungen – widmet sich Thomasin erneut gut 300 Verse später:

*swer sich an rede bewaren wil,
der sol sich hûeten vor dem spil
daz uns vil bæse rede bringet
und wider schæne zuht ringet.
selten spilt dehein man,
und wirt er verliesent dran,*

³⁴ Die Auffassung, dass bestimmte Emotionen miteinander in Zusammenhang stehen, ist nicht ungewöhnlich – so z. B. bei Thomas von Aquin. (cf. BAISCH et al., 2014 a, p. 9 sq.)

³⁵ cf. *ibid.*, p. 12

³⁶ cf. WILLMS, 2004 b, p. 174

³⁷ *sô schallent dan diu selben kint / diu ungeslahtes muotes sint / „werfe wir noch umbe wîn, / jâ suln wir niht arc sîn* (WG v. 321 sqq.).

*ern spreche des genuoc
daz ein hüfsch man und gevuoc
möhte vil ungerne sprechen.
wie mac sich ein man harter swechen,
der umbe kleine vlust will
sich mit rede schenden vil? (WG v. 687 sqq.)*

Zuht bildet Thomasins stetige Referenz und den normativen Rahmen, der durch das Glücksspiel verlassen wird. Dabei läuft der *juncherre*³⁸ Gefahr, sich außerhalb der Gesellschaft zu begeben, da *ein hüfsch man und gevuoc* diesem Zeitvertreib keinesfalls nachgeht. An dieser Stelle ist er sich seiner Ausführungen so sicher, dass er angemessene Rede als Gelingensbedingung weiterer Verhaltensweisen anführt. Erst gegen Ende³⁹ geht er auf Argumente gegen das Glücksspiel ein: *daz spil gît hazzes, zornes vil; / girde und erge ist bî dem spil. / dem muoz vil wê nâch guote sîn* (WG v. 703 sqq.). Darüber hinaus impliziert Thomasins Einleitung (*swer sich an rede bewaren wil*) das allgemeine Ideal der Zurückhaltung, deren Kern, die *virtus* des gesprochenen Worts, einer schroffen *loquacitas* entgegensteht.⁴⁰

Ruom, *lüge*, und *spot* als unheilige Dreieheit⁴¹ stehen in Kontrast zu Thomasins Vorstellung von *scham*,⁴² die einen davor bewahrt, *unêre* zu sprechen: *ruom ist diu meiste schalkeit; / spot von ruom nimmer gescheit. / der ruomær ist aller schame vrî, / die lüge sint im nâhen bî. / ruomte er sich an der wârheit, / sô brichet er vil liht sînen eit. / dar umbe sol ein ieglich man / der hüfschiu dinc erkennen kan / vor ruom sîn vil wol behuot* (WG v. 225 sqq.). ALTHOFF verweist auf den Konnex von „Ausdrucksformen, die wir als solche der Scham auffassen dürfen“ und Ritualen, „die der Wiederherstellung verletzter Ehre dienen“⁴³, so dass Thomasins Einschätzung, *scham* verhindere gesellschaftliche Fehlritte, also den Verlust von Ehre, nicht unbegründet sein dürfte. In der Benennung der beiden Antipoden, dem *ruomær* und dem, *der hüfschiu dinc erkennen kan*, erschafft der Didaktiker Existenzen, deren Wesen für das Publikum begreifbar sind. In einer gewissen Paradoxie erweist sich der *ruomær* als sowohl unfrei⁴⁴ (*ruom*,

³⁸ Auch hier schließt das von Thomasin verwendete *swer* beide Geschlechter in die Unterweisung ein; allerdings findet sich in den nächsten Versen gleich dreimal dicht gefolgt das Substantiv *man* (WG vv. 691, 694, 696), um dann auch im Anschluss durch das allein in drei Versen viermal verwendete Personalpronomen *er* (WG v. 699 sqq.) noch verstärkt zu werden.

³⁹ Es verwundert, dass Thomasin erst so spät darauf zu sprechen kommt. Für ihn als Kleriker ist der biblische Bezug klar: *Gier gilt als Voraussetzung für Glücksspiel („radix enim omnium malorum est cupiditas, quam quidam appetentes erraverunt a fide et inseruerunt se doloribus multis“ – Tim 1, 6, 10).*

⁴⁰ cf. SCHWANDT, 2014, p. 182

⁴¹ Zu *ruom*, *lüge* und *spot* in der kirchlichen Lasterlehre vergleiche RUFF, 1982, p. 29 sqq.

⁴² *si sulen schamen sich ze mâzen, / wan swer sich schamt, der muoz verlâzen / ruom, lüge, spot und schalkeit* (WG 189 sqq.). – Zur Scham im ‚Welschen Gast‘ vergleiche Kap. 4. 3. 1 Abschnitt ‚Scham als herrschaftliche Handlungskontrolle‘.

⁴³ ALTHOFF, 2011, p. 52

⁴⁴ Ähnliches legt auch die Untersuchung von ANJA BECKER nahe, in der sie feststellt: ‚Interpretiert man das *vrî* als edelfrei, so sind es Laster, die dem Adeligen geradezu seine Sonderstellung entziehen und ihm zum *schalc* machen, also in die Nähe des *dörpers* rücken.‘ (BECKER, 2009, p. 178)

lüge, spot, swer die drî / hât, der mac niht heizen vrî – WG v. 217 sq.) als auch als frei (*der ruomær ist aller schame vrî* – WG v. 227), so dass nicht nur eine moralische, sondern sehr wohl auch eine soziale Komponente Bedeutung gewinnt: Der *ruomær* kann als *schalc der schalkeit* (WG v. 219) kaum zu der Klasse der Freien⁴⁵ und Adeligen gerechnet werden. Scham erweist sich in diesem Kontext als sowohl intrinsische wie auch extrinsische Motivation, da sie einerseits aus der kontrollierenden Funktion des Hofes resultiert bzw. diese repräsentiert und andererseits die Empfindung selbst definiert, „mit der der höfische Mensch sein Verhalten gegenüber den Normen der höfischen *zuht* abstimmt.“⁴⁶

Das Ablehnen von Selbstlob⁴⁷ und Ruhmsucht bildet den Abschluss dieser Passage⁴⁸: *ich zeig mit schœnem rehte wol / daz man sich niht rüemen sol: / wan swer ein biderb man ist, / man weiz wol daz er die list / hât daz er wol werven kan / swaz werven sol ein biderb man* (WG 247 sqq.). Es zeigt sich an dieser Stelle ein Konflikt zwischen der Notwendigkeit vorbildhaften Lernens (*ich zeig mit schœnem rehte wol*) und einer genuinen Ausbildung bestimmter Verhaltensweisen (*wan swer ein biderb man ist, / man weiz wol daz er die list / hât*). Der etwas übergangslos gestaltete Verweis „auf die Ruhmredigkeit in der Minne“⁴⁹ impliziert keinesfalls einen mit der Herkunft (*wan swer ein biderb man ist, / man weiz wol daz er die list / hât daz er wol werven kan*) einhergehenden Verzicht auf Unterweisung (dem widerspräche auch Thomasins selbstbewusstes Dictum *ich zeig mit schœnem rehte wol*), sondern ist vielmehr eine Strategie geschlechtlicher Konstruktion, deren Zirkularität und ontogenetische Verschleierung in diesem Beispiel geradezu augenfällig ist: Das von der Didaxe beschriebene genderkonstituierende Verhalten (*man weiz wol daz er die list / hât*) stellt einerseits eine Forderung der Didaxe selbst dar, ist aber andererseits eine dieser schon vorgängige Eigenschaft. Allerdings besitzt Ruhmsucht eine weitere soziale Komponente, da das Fehlverhalten des Mannes auch auf die Dame zurückschlägt: *er erwirbt mit ruome niwan daz, / daz ein ieglich*

⁴⁵ Mit diesem Begriff ist keineswegs eine absolute und wirkliche Freiheit von Freien und Adeligen gemeint (cf. GURJEWITSCH, 1978, p. 227 sq.).

⁴⁶ BECKER, 2009, p. 177

⁴⁷ WEICHELBAUMER gibt zu bedenken, dass es sich bei Selbstlob und Lüge auch um einigermaßen probate karrieristische Strategien handelt – mithin „ganz gebräuchliche Ausformungen sozialer Taktik“ –, geht aber dann nur wenig auf Thomasins Konzeption und Aussageabsicht ein. (WEICHELBAUMER, 2003, p. 81)

⁴⁸ Thomasin greift das Thema gegen Ende des ersten Teils erneut auf: *swer sich selben loben wil, / den lobent danne niht ze vil / sîn nâchgebûrn. swer schelten kan, / den hât ez niht ein biderbe man / gelêrt* (WG v. 1667 sqq.).

⁴⁹ RUFF, 1982, p. 28 – *sîn ruom ist gar ein niht, / wan des ein iegelicher gih / daz er kan erwerven guote minne, / kêrt er dar an sîne sinne. / ist aver er ein bæsewih, / ern darfs sich rüemen dâ von niht, / daz man in handel deste baz. / er erwirbt mit ruome niwan daz, / daz ein ieglich man gih / daz siz tæte durch einn bæsewih / und daz si si ein übel wip, / daz si gelastert habe ir lîp* (WG v. 253 sqq.).

man gih / daz siz tæte durch einn bæsewih / und daz si sî ein übel wîp, / daz si gelastert habe ir lîp (WG v. 260 sqq.).

Die Verse verdeutlichen auf mehreren Ebenen das Ungleichgewicht zwischen den Geschlechtern. So ist es der Frau, weil sie nicht öffentlich Stellung nehmen kann oder weil ihre Worte kein Gewicht besitzen, wohl nicht möglich, den (berechtigten oder unberechtigten) Prahlerien entgegenzutreten. Auch zeigt sich das Abhängigkeitsverhältnis von Mann und Frau, da die Reputation einer Frau zu einem Großteil auf dem Wohlverhalten des Mannes gründet. Schließlich unterscheidet die Didaxe auch in Bezug auf die Konsequenzen geschlechterspezifisch, da die Prahlerie eines Mannes zwar tadelnswert ist, aber im Gegensatz zur Frau (*daz si gelastert habe ir lîp*) keine leiblichen Auswirkungen⁵⁰ besitzt. Thomasin beendet die Passage, indem er auf die Folgen für den Mann hinweist, der auf Grund seiner Prahlerie alle Aussichten auf Minne-Erfolg verspielt⁵¹: *niemen wirt ze eim ruomære / wan der vrouwen ist unmærre. / swer den vrouwen ist enwih, / der enist âne rüemen niht* (WG v. 271 sqq.). In der Angst vor Zurückweisung, die sich als Thomasins ‚Trumpfkarte‘⁵² entpuppt, wird die heteronormative Tendenz des Werkes offensichtlich.

In der beigelegten Miniatur der Handschrift A (Motiv 10) wird der Gedanke der Dreierheit von *lüge*, *ruom* und *spot* durch drei nahe beieinander stehende Figuren umgesetzt: Links steht die mit einem Hut bedeckte⁵³ *lüge*, die sich leicht neigend mit ihrer rechten Hand den nackten *ruom* im Gesicht, vielleicht sogar am Mund berührt. Auf ihrem Sprechband ist die Aufforderung zu lesen *Sprich ich han si gehabt*. Der *ruom* folgt dieser Aufforderung und sagt (laut Sprechband): *Da ist si mir holt*. Daneben steht der *spot* mit dem Gesicht nach links, mit dem rechten Arm auf eine Frau rechts deutend.

Von den dreien ist nur die Lüge eine Frau, erkennbar am langen Haar und am bis auf die Füße reichenden Gewand. Dies mag eine Entsprechung zum grammatischen Genus des Begriffs sein.

⁵⁰ Auch wenn *lîp* anstelle eines reflexiven „sich“ gebraucht wird, so ist eine leibliche Komponente in dieser intimen Beziehungsverhältnis thematisierenden Szene nicht von der Hand zu weisen, so dass z. B. GIBBS und MCCONNELL wie folgt übersetzen: „she is a bad woman who has defiled her body“. (GIBBS et MCCONNELL, 2009, p. 59). KATHRYN STARKEY schließt sich mit ihrer Interpretation der Verse an, indem sie ähnlich übersetzt: „that she will become a bad woman by turning her body to sin.“ (STARKEY, 2002, p. 126)

⁵¹ Vergleiche dazu auch: *swie edel und swie rîch er ist, / hât er dar zuo bæsen list / und wil er sîn ein ruomære, / er sol den vrouwen sîn unmærre* (WG v. 1597 sqq.) oder *swer ouch wirbt dâ mite [Eigenlob] / umb minne, der hât seltsæne site. / solt man dermit erwerven minne, / sô heten wol gelîche sinne / der tôre und der wîse man, / wan der tôre ouch schelten kann* (WG v. 1671 sqq.).

⁵² „Thomasin’s trump card is the association between boasting and a lack of success with women, which shows that the man’s own interests are diametrically opposed to the effect of his actions.“ (MALCZYK, 2013, p. 73)

⁵³ Es dürfte sich hier um einen sogenannten Judenhut handeln, eingesetzt als (antisemitisches) Zeichen, das die dargestellte Person negativ markiert.

Das Bild suggeriert aber darüber hinaus eine Situation, in der eine Frau einen Mann verführt und knüpft damit an den dem Publikum vertrauten biblischen Sündenfall an. Die bildliche Darstellung der Lüge in verführerischer Haltung und mit ungebundenem Haar steht im Gegensatz zu der Darstellung der Frau rechts im Bild, die in ihrer Kontrolliertheit dem höfischen Ideal entspricht. Auch ist bei der Haartracht der rechten Figur an einen Heiligenschein zu denken. Sie ist das Opfer des *spot*, hält sich aber von der Gruppe der sie schädigenden Personen bzw. Personifikationen entfernt. Die Dreiergruppe wiederum ist einander zugewandt und äußert sich in einem gleichen, durch die gleiche Ausrichtung der Spruchbänder visualisierten, Sinn. Im die Aufmerksamkeit auf sich lenkenden Zentrum des Bildes steht die nackte Gestalt des *ruom*, der den Betrachter direkt anblickt und die Lippen zu einem Lächeln oder Grinsen verzieht. Das entspricht der Aussage des Textes, der das als besonders verabscheuungswürdig dargestellte Laster der Prahlerei ausführlich behandelt. Daneben aber werden (den Text übersteigend) eine negative aktive und eine positive passive Frauengestalt präsentiert.⁵⁴



Motiv 10⁵⁵

Beim Thema Lüge offenbart Thomasin nebenbei sein an antiken Vorbildern⁵⁶ geschultes Verständnis von höfischer Literatur, denn: *die âventiure sint gekleit / dicke mit lüge harte schône: / diu lüge ist ir gezierde krône* (WG v. 1118 sqq.). Trotz seiner Skepsis gegenüber der Dichtung erkennt er dieser aber einen pädagogischen Wert zu: *sint die âventiur niht wâr, / si bezeichent doch vil gar / waz ein ieglich man tuon sol / der nâch vrümkeit wil leben wol* (WG

⁵⁴ STARKEY glaubt in den beiden Frauen Repräsentantinnen von Maria Magadalea und der Jungfrau Maria zu erkennen. (cf. STARKEY 2002, p.133)

⁵⁵ Cpg 389, fol. 4r

⁵⁶ Zum Topos der „Dichtung als Lüge“ vergleiche CURTIUS, 1942, p. 446 sqq.

v. 1131 sqq.). So enthüllt⁵⁷ *âventiure* dem Verständigen – den Willen zur Einsicht und Erkenntnis vorausgesetzt –, wie dieser ein moralisch gutes Leben führen kann.⁵⁸

Thomasin plädiert für eine ‚wahrhaftigere‘ Dichtung: *doch wold ich in danken baz, / und heten si getihtet daz / daz vil gar ân lüge wære; / des heten si noch græzer êre* (WG v. 1139 sqq.). Vielleicht hat Thomasin auch seine eigene Rolle im Hinterkopf, da sein nicht-fiktionales Werk alle von ihm geforderten Kriterien erfüllt.

Auch eher unauffällige Verhaltensweisen wie beispielsweise das ‚Raunen‘ gehören zu einem ungemessenen Redeverhalten. *Rûnen* „demonstriert einen Mangel an Harmonie, verweist auf ein Defizit an Übereinstimmungen“⁵⁹:

*diu kint suln ir rûnen lân,
wan rûnen ist niht ân arcwân.
vil selten zuht und êre hât
daz man unger wizen lât,
wand daz man offentlichen seit
sol sîn gezieret mit hüfscheit.
von rûnen harte dicke geschicht
daz einer wirt dem andern niht
ze holt, wan er wænet wol
er gedenke sîn niht als er sol.
swenn diu kint vür ir herren gênt
ode vor ir herren stênt,
rûnen, lachen, umbe sehen
sol von in dâ niht geschehen* (WG v. 567 sqq.).

SCHANZE betont den tadelswerten Charakter von Flüstern in der Öffentlichkeit, das die Umgebung demonstrativ ausschließt und weder *zuht* noch *êre* besitzen kann.⁶⁰ Dieses Verhalten birgt somit ein großes normenverletzendes Potential in sich⁶¹. Thomasin hält diese Stelle hinsichtlich der Adressierung allgemein, doch scheint er eher ein männliches Publikum anzusprechen, wenn er z. B. zum Konkreten wechselt (*daz einer wirt dem andern niht / ze holt, wan er wænet wol / er gedenke sîn niht als er sol*) oder aber auch ein Szenario entwirft, das den Beteiligten ein großes Maß an Bewegungsfreiheit (*swenn diu kint vür ir herren gênt / ode vor ir herren stênt*) zuspricht – ein für Frauen vermutlich zu großes Maß an Bewegungsfreiheit.

⁵⁷ Zum doppelten Sinn von *âventiure* bzw. zur Integumentum-Theorie vergleiche HUBER, 1986, p. 79^{sqq.}; HUBER, 1988; SCHULZ ARMIN, 2015, p. 79.

⁵⁸ Vergleiche dazu auch EHLERT, 1998, p. 152 sq.

⁵⁹ WENZEL, 1991, p. 33

⁶⁰ cf. SCHANZE, CH., 2010, p. 74

⁶¹ cf. WENZEL, 1991, p. 33

- **Sprechen über andere und mit anderen, Verschwiegenheit**

Dem negativ gekennzeichneten Selbstlob steht das öffentliche Rühmen eines anderen (Mannes) gegenüber, auf das Thomasin sich bereits zu Beginn seines Werks bezieht: *swelich man gerne seit / eins andern mannes vrümkeit, / der sol sich vlizen des vil hart / daz er kome in sine vart, / wan sich ein ieglicher vlizen sol / daz man von im ouch spreche wol* (WG v. 11 sqq.). ANJA BECKER verweist auf den Konnex von *êre* und der „kommunikativen Struktur des höfischen Diskurs“⁶², der das Lob auf Andere bedingt. Öffentliches Sprechen ist demnach insofern legitimiert, als es nicht eigennützig ist – die in den letzten Versen mitschwingende Möglichkeit, der Ruhmsucht zu verfallen, wird hier noch nicht thematisiert. Allerdings konserviert die höfische Gesellschaft den Zustand der *êre* nur für einen gewissen Zeitraum, so dass eine ständige Wiederholung von ruhmreichen Taten nötig ist,⁶³ die die Konstruktion und Konstitution männlicher Identitäten bewirkt.

Mit den Versen 861 sqq.: *swelich man niht sinnes hât, / der gît sîm vriunde bæsen rât. / ist ein man ân sin wol geborn, / sîn edeltuom ist gar verlorn* (WG v. 861 sqq.) stellt Thomasin eine Verbindung zwischen Verstand und Sprechen⁶⁴ her und vertritt damit in seiner grundsätzlich ständischen Didaxe eine „überständische [...] Moral“⁶⁵, die eben nicht auf Geburtsadel, sondern auf *zuht* und Selbstdisziplin basiert.

Verschwiegenheit, sorgfältige Auswahl des Gesprächsgegenstands und der Gesprächspartner (besonders, sofern es sich um Vertrauliches handelt) sind unabdingbare höfische Verhaltensnormen:

*ein jegelîch juncherre guot
sî sîner zûhte sô behuot,
swaz im sîn geselle sage,
daz erz mit triuwen wol verdage
seit erz und wirt ers inn,
er getrouet im immer min.
daz man tougenlîchen seit,
daz wirt dicke ûz gebreit.
ich wil iu sagen, swelich man
mit sinne niht erahten kann
von wem, ze wem, waz, wie und wenne
er rede, ez schadet im etwenne.
man sol sehen von wem man seit:
der vrum ist von dem bæsen gescheit.*

⁶² BECKER, 2009, p. 175

⁶³ cf. *ibid.*, p. 175

⁶⁴ cf. WG v. 727 sqq.

⁶⁵ RUFF, 1982, p. 38

*dehein man sol dem klaffære
sagen tougenlíchiu mære (WG v. 545 sqq.).*

Thomasin räumt der Verschwiegenheit großen Raum ein, die er als allgemeingültige (*ein jegelích juncherre*), fast schon moralisch aufgeladene (*guot*) Qualität definiert. Seinen Rat, die Weitergabe von Geheimnissen „möglichst schon im Keim zu ersticken“⁶⁶, relativiert er, indem die selektive Weitergabe von Informationen empfiehlt, wobei aber der Schwätzer als Gesprächspartner grundsätzlich gemieden werden soll. Negative Konsequenzen infolge eines Fehlverhaltens werden angedeutet, wenn auch nicht konkretisiert (*er rede, ez schadet im etwenne*) – der implizite Verweis auf die Gefährdung des persönlichen Status reflektiert die normierende Kontrollinstanz des Hofes. Dass Thomasin in seinen Ausführungen vage bleibt und wie so oft wenig Konkretes bietet, lässt darauf schließen, dass er bei seinem Publikum ein gewisses Wissen über situations- und normengerechtes Redeverhalten voraussetzen konnte.⁶⁷

Frauen als direktes Objekt männlicher Rede finden nur in einer kurzen Passage Erwähnung: *er sol haben dise lêre / daz er ir gruoz und gar ir hulde / nien verlies von sîner schulde. / der lastert sîn selbes lîp / der dâ von schiltet ein wîp / daz si durch in niht tuon wil. / er schendet sich halt gar ze vil / und hât mit ir lîbe ouch ir muot / verlorn, ob er daz selbe tuot* (WG v. 1540 sqq.). Zwar wird in diesen Versen eine prinzipielle Handlungsmacht der Frau im Sinne eines Kontaktabbruchs angedeutet, doch bedingt das Wohl- oder Fehlverhalten des Mannes die Art und Dauer des Umgangs mit der Dame. Die eigentlich konsequentere Blickrichtung von der Dame auf den Mann, die diesem ihre Gunst entziehen kann, wird andronormativ umgedeutet. Es ist bezeichnend, dass wohl primär nicht mangelnde Sympathie für einen Verlust oder das Versagen von Gunst ausschlaggebend ist: Der Werber verliert die Dame erst, nachdem er schlecht von ihr gesprochen hat. Durch den darauffolgenden Verlust ihrer Gunst stellt er sich selbst ins gesellschaftliche Abseits, so dass wohl andere als emotionale Gründe seitens der Dame hier von Bedeutung sind. Erneut zeigt sich damit die Frau als Folie männlicher Wünsche und Selbstinszenierung, der selbst in der Minne eine nur marginal-regulierende Funktion zukommt, da der Mann durch sein Fehlverhalten den endgültigen negativen Ausgang des Geschehens zu verantworten hat.

Im Kontext einiger Minneregeln nimmt Thomasin Bezug auf das Sprechen über den Mann einer Dame: *ich lêrte daz ein ieglich man / der sich hüfscheit nimet an / sich vil harte behüeten sol / daz er nien spreche min dan wol / von deheiner vrouwen man / wider si, wan ob si kan / ze reht verstên ihtes iht, / er hât ouch si geêret niht. / swer einer vrouwen vriunt od man / schilt, er*

⁶⁶ SCHANZE, CH., 2010, p. 74

⁶⁷ cf. KÄSTNER, 1978, p. 77

schilt ouch si dar an (WG v. 1657 sqq.). Dies ist eine im Verhältnis zu anderen Vorgaben recht konkrete und praktische Redeunterweisung⁶⁸, deren Ziel allerdings nicht unbedingt das Bestreiten angenehmer Konversation darstellt, sondern das Bewahren eigener Reputation im Mittelpunkt hat. Es ist jedoch auffällig, dass das einzig konkret eingegrenzte Konversationsthema zwischen Mann und Frau einen anderen Mann zum Gegenstand hat. Die höfische Dame ist Spiegel und Accessoire einer sich selbst repräsentierenden männlichen Welt, der sie nicht als gleichberechtigter Part gegenübersteht, sondern in der sie lediglich die Funktion einer Stichwortgeberin übernimmt.

⁶⁸ Dieses Themas hatte er sich wohl bereits in seinem welschen Buch angenommen: *ich lerte* – vergleiche dazu auch RUFF, 1982, p. 45.

Teil 2: Herrenlehre

In Thomasins Herren- und Fürstenlehre setzt der Autor die einzelnen Vorschriften zum Redeverhalten deutlicher und stärker in Bezug zu verschiedenen Tugenden bzw. Lastern als im ersten Teil. Freilich ergibt sich auch ein etwas differenzierteres Themenspektrum⁶⁹, da der Autor und sein Publikum – nun *vürsten und herren* – graduell andere Anforderungen aneinander stellen.

- **Angemessene Rede: Gerechtes Urteilen, überlegtes Sprechen und Zuhören**

Rechtsprechung als Extrembeispiel performativer Rede ist eine der zentralen Aufgaben eines Landesherrn (*vil rehte der küneec rihten sol, / so ist beriht sîn lant wol. / rihtet er niht wol in sînem lant, / sîn lantliut tuont unreht zehant* – WG v. 9597 sqq.). Erweist er sich als ein ungerecht urteilender Richter, hat dies unmittelbare Konsequenzen, da seine Untertanen (quasi eigenständig) Unrecht begehen. Ist er außerdem zu zögerlich bei der Durchsetzung der Gerechtigkeit, stellt dies eine Belastung für das ganze Land dar: *daz selbe sag ich, swelich lant / ist in eines herren hant / der dâ niht verenden kan, / vürhtent einn ieglichen man, / und getar gerihten niht, / daz lant ist mit eim bæsewiht / verirrt [...] / ein herre der rihten niht getar, / der macht sîn liute tumbe gar* (WG v. 1731 sqq.). Recht zu sprechen als Bestandteil mittelalterlicher Herrscherethik⁷⁰ setzte mit zunehmender Kodifizierung des Rechts Bildung voraus⁷¹, so dass in diesen Worten eine doppelte Affirmation ständischer Exklusivität mitschwingt: Rechtsprechung als Privileg der Herrschenden⁷², denen auf Grund von Stand und Vermögen Bildung möglich und zugänglich war. Dennoch kann auch bei unsicherer Überlieferung des Rechts nicht davon ausgegangen werden, dass sich mittelalterliche Herrscher in einem quasi rechtsfreien Raum bewegten, der einer Despotie Vorschub leistete.⁷³ „[E]s herrschte ein tiefes Bewußtsein rechtlicher Schranken für menschliches Handeln und dabei vor allem die Ausübung von Herrschaft. Die Forderung nach Legitimität gilt darum weniger dem Recht als der Herrschaft, die mittels Instrumentalisierung von Recht ausgeübt wird, aber nicht von Herrschaft *in abstracto*, die ohnedies außer Frage stand, sondern der jeweiligen konkreten Anmaßung von Herrschaft und deren Umfang.“⁷⁴ So stellt es auch Thomasin dar, dessen Sorgen nicht einem

⁶⁹ So äußert Thomasin selbst: *dirre mînen gmeinen lêre / wil ich ervinden michels mêre / an den vürsten und an den herren* (WG v. 1715 sqq.).

⁷⁰ cf. ERKENS, 2006, p. 91

⁷¹ cf. KRUPPA, 2006, p. 156

⁷² Allerdings ist gerechte Herrschaft in ihrem Wesen nicht zwangsläufig ein Wesenszug der Mächtigen, „denn die Herren sind nicht notwendig und überall als Herren zu erkennen.“ (WENZEL, 1990, p. 178)

⁷³ cf. BROCKMANN, 2007, p. 76

⁷⁴ PILCH, 2009, p. 248

Fehlurteil gelten⁷⁵, sondern dem vorgeschaltet der kommunikativen Fähigkeit des Herrschers per se. Erst im konkret-sicheren sprachlichen Akt konstituiert dieser sich als Herrscher, der in der Lage ist, sein Land und Volk angemessen zu regieren.

In einer weiteren Redeunterweisung widmet sich Thomasin dem Urteilsvermögen, aber auch der Verständigkeit, wenn er rät, *swelch man hæret ein guot wort, / er sol niht hangen vor der port / er sol dar in mit grôzer stæte, / unz er von grunde vinde ir ræte. / [...] / der hât ein guote rede vür niht / dem si ze merken niht geschiht, / swers aver wol merken kan, / der vindet grôze vreude dran* (WG v. 1917 sqq.). Zwar steht hier das perzeptive Moment im Vordergrund – sicherlich nicht ohne Hintergedanken, denn derjenige, der über gewisse intellektuelle Fähigkeiten verfügt, wird Thomasins Lehre schon verstehen –, doch wird in der mittelalterlichen Sprachphilosophie eine deutliche Trennung vorgenommen, bei der persönliche Freiheit – und daraus resultierend der Stand – mit Intelligenz und Urteilsvermögen einhergeht⁷⁶. So verwundert es auch kaum, dass gegen Ende der Passage Sprechen (in Form von *guoter rede*) und Hören bzw. kognitives Erfassen eine Einheit bilden: *der sol an guote rede vil / gedenken, swer vernemen wil* (WG v. 1931 sq.).

Erneut wird das Urteilsvermögen des Herrschers thematisiert. Er muss nämlich sein Gegenüber⁷⁷ erkennen und richtig einschätzen können⁷⁸: *wê dem manne der volgen wil / dem bæsen râtgeben vil / [...] / doch sol der herre haben die sinne / daz er daz wizze, und wirt ers inne / daz er im rætet wider got, / daz der râtgebe ist stiuvels pot* (WG v. 8029 sqq.). Thomasins Worte antizipieren ein Fehlverhalten des Herrn, der schließlich erst nach Beratung mit seinen Ratgebern seine Entscheidungen trifft. So ist es auch verständlich, dass sich (wie auch in der

⁷⁵ Ein Fehlurteil darf nach Lektüre des ‚Welschen Gastes‘ als ausgeschlossen gelten, aber Thomasin weiß: *der vürsten sünde diust gemeine* (WG v. 1720).

⁷⁶ cf. KÖHLER, 2007, p. 50 – Gegen Ende weist Thomasin noch einmal nachdrücklich auf die Notwendigkeit des Rat-Einholens hin (WG v. 12993 sqq.).

⁷⁷ In diesem Zusammenhang sind auch Thomasins Ausführungen zu verschiedenen Ratgebern zu sehen: *man sol vernemen harte wol / an dem râte reht geliche / waz der arme und der rîche, / waz der junge und der alt / sprechen well. man sol si halt / manen daz si sprechen gar / waz si dunke. daz ist wâr, / der arme gæb dicke guoten rât, / swenn in der rîche nien enhât, / solt mans dan vrâgen in* (WG v. 13034 sqq.). Weder Alter noch Besitz des Ratgebers lassen auf die Qualität eines Ratschlags schließen, so dass ein verständiger Herrscher die Ratschläge aller berücksichtigen soll. Eine mangelnde Bereitschaft, sich mit dem Rat Anderer auseinanderzusetzen, verurteilt Thomasin scharf: *wil er niht vernemen wol / waz der und der sprechen sol, / sô sult ir wizzen daz sîn sin / mac ersehen deste min* (WG v. 13091 sqq.).

⁷⁸ Zum Meiden von schlechten Ratgebern und Schmeichlern als einem bereits seit der Antike bekannten Topos vergleiche auch SCHWEDLER, 2011, p. 147.

Sangspruchdichtung) die heftigsten Angriffe von Herrscherkritik auf die Umgebung des Herrschers richteten⁷⁹: „Die Institution selber ist unantastbarer Teil der gesetzten Ordnung.“⁸⁰

Das Urteilsvermögen der Herrschenden, die sich mit dem Redeverhalten ihrer Umgebung auseinandersetzen müssen, ist auch Thema der folgenden Stelle:

*doch sold ein herre der ze guote kan,
swenn in lobt ein ander man,
gedenken ob er sage wâr.
erkennt er niht an im vil gar
des der mit lobe von im giht,
er sol ân schame wesen niht.
swer einem herren sprichet wol
ân reht, von rehte zürnen sol
der herr dâ von daz in der man
sô offentlichen liuget an.
ein biderbe man sol hân den muot,
merke waz der man tuot
der in lobt; wan ein bæsewiht
mac einn andern loben niht. (WG v. 3555)*

Prima vista wird an bereits Erwähntes angeknüpft⁸¹: Ein kluger Mann soll erkennen, ob das ihm zgedachte Lob ehrlich gemeint ist. Allerdings ist die Passage doppelbödig, berücksichtigt man, dass ‚falsches Lob‘ als Ausdruck der Ironie, mithin als versteckter Tadel, gewertet wurde.⁸² So besitzt der gerechte Zorn des Herren⁸³ zwar ein konkretes Objekt bzw. einen Auslöser, doch wird aus Thomasins Worten nicht ersichtlich, gegen wen sich der Zorn genau zu richten habe, schließlich ist nicht die Rede davon, dass dem Lügner zu zürnen sei, sondern lediglich der Tatsache, dass eine Lüge vorgebracht wurde. Gegenstand der Lüge ist, dass der Herr sich nicht als lobenswert erwiesen hat. Dabei bleibt die Aussage ähnlich undifferenziert wie schon die Verse zuvor, die offenlassen, ob sich der Herr schämen soll, weil er nicht erkennt, dass er angelogen wurde oder weil er über keine lobenswerten Eigenschaften verfügt. Thomasins Forderung, dass *ein biderbe man* sein Gegenüber durchschauen soll, legt nahe, dass er eher die (lobenswerten) Tugenden eines Herrschers im Sinne hat als das reine

⁷⁹ Dies klingt in Thomasins Empfehlung an (*ich zeige von drin sachen wol / daz man gerne rât vernemen sol. / diu êrste, daz ein man siht niht / daz mit im ein ander siht. / diu ander, daz mans im gestêt. / diu dritte, ob im missegêt, / sô beredent in die al / diez im rieten über al* – WG v. 13001 sqq.), die die Inanspruchnahme von Ratgebern rechtfertigt.

⁸⁰ DE BOOR, 1997, p. 372

⁸¹ Ganz ähnlich formuliert Thomasin auch in direktem Anschluss: *ein biderbe herre gedenken sol, / swenne man im sprichet wol / „ist daz wâr daz ener seit?“* (WG v. 3601 sqq.).

⁸² Vergleiche JAEGER, 1997, p. 18; PRESTIN, 2000, p. 10 oder MEYER-SICKENDIEK, 2005, p. 377.

⁸³ Zorn besitzt auf vertikaler Ebene eine hierarchisierende Funktion, „indem der Zornige eine Herabsetzung zurückweist“ (an dieser Stelle eine falsche Erhöhung). (BAISCH et al., 2014 a, p. 12) – Vergleiche zum Zorn im ‚Welschen Gast‘ Kap. 4. 2. 1. 1 Abschnitt „*untugent* und Körper“ sowie Kap. 4. 3. 1 Abschnitt „Gerechter und ungerechter Zorn“.

Urteilsvermögen – *ein biderbe man* läuft nicht Gefahr, mit falschem Lob konfrontiert zu werden. Wesentlich erscheint also der letzte Vers dieser Passage – *er sol ân schame wesen niht* –, der Kritik am Herrscher legitimiert und Selbsterkenntnis propagiert: „Wer den Fürsten lobt, sagt nicht allein, wie er ist, sondern auch, wie er zu sein hat.“⁸⁴ Daher steht nicht die Lüge oder der Schmeichler im Vordergrund, sondern das Erkennen und Ermessen persönlicher Herrschertugenden. Die im Lob⁸⁵ verborgene Kritik definiert ein Ideal, das sich an den normativen Grenzen diskursiver Moral orientiert und das auf diese Weise iteriert und dem Herrscher zugedacht wird.⁸⁶

Sprache dient Thomasin auch zur Demonstration von hierarchischen Gefügen: *der unwîse wîses zungen hât. / der wîse kan niht geben rât. / vür den alten dringt der junge. / daz vihe hât eines mannes zunge / erwischet und wænt sprechen wol. / ein iegelîch man der sol / hinne vür sîn zunge hân / stille und sol daz vihe lân / reden, daz ist worden reht* (WG v. 6443 sqq.). In einer antithetisch-ironischen Verkehrung der Umstände prangert er gesellschaftliche Missstände an. Bereits zuvor hatte Thomasin den Menschen, der nicht in der Lage ist, sein Redeverhalten zu kontrollieren, mit einem Tier verglichen. Nun ist viehisches Sprechen erneut Ausdruck einer nicht normgerechten Situation. Deutlich überspitzt skizziert er das Unverständliche: die Unterordnung unter das Tier sowie die (antizipierte) Akzeptanz eines Rates von dummen Personen. Um jedoch eindeutig zu sein und seine Aussage nicht zu gefährden, löst er die Situation wenig später auf: *wîse liute minnen sol / swer in der werlt wil sîn geriht / und sîn êre minnern niht* (WG v. 6486 sqq.). Durch angemessene Sprache zeigt sich der *wîse*⁸⁷, der von einem Richter-Herrscher akzeptiert werden muss. Die im Vorhergehenden erwähnten Schwierigkeiten, einen Weisen zu erkennen, sollten jedoch nicht von einer genauen Prüfung abhalten, da letztlich die persönliche Ehre auf dem Spiel steht.

Gegen Ende seines Werks widmet sich Thomasin noch einmal dem Thema Ratgeben. Dabei fällt auf, dass er auf die Vielfalt der Ratgeber Wert legt: *Man sol vernemen harte wol / an dem râte reht gelîche / waz der arme und der rîche, / waz der junge und der alt / sprechen well. Man sol si halt / manen daz si sprechen gar / waz si dunke. [...]* (WG v. 13033 sqq.). Das fast demokratisch anmutende Prinzip, nach dem *herren* nicht nur auf den Rat ihresgleichen hören

⁸⁴ BERNs, 2004, p. 25

⁸⁵ Zum Herrscherlob vergleiche HUBER, 1993, p. 452 sqq.

⁸⁶ BERNs spricht in diesem Zusammenhang gar von Konditionierung: „Für drei Adressatengruppen – die Untertanen, die Angehörigen der Hofgesellschaft und die Fürsten selbst – boten die Fürstenspiegel gewisse politische und ethische Orientierungsmöglichkeiten. Gemeinhin steht da zu lesen, was der Fürst kann, darf und soll und wie er dafür zu konditionieren sei.“ (BERNs, 2004, p. 27)

⁸⁷ Der Begriff umfasst – laut LEXER, 1992, Bd. 3, Sp. 936 – neben der Bedeutung ‚weise‘ – vor allem auch ‚klug‘, ‚verständlich‘, ‚(durch Alter) erfahren‘ und ‚gelehrt‘. Er wird hier und an anderer Stelle auf Männer bezogen.

sollen, schließt zwar viele Männer, nicht aber Frauen ein. Bemerkenswert ist die am Topos des *puer senex*⁸⁸ orientierte Aufwertung der Jugend, die fallweise klüger als die Alten sein kann (cf. WG v. 13059 sq.). So kann auch die Rede eines Jungen, d. h. eines jungen Mannes, gewichtiger sein als die eines Alten. Dies zu entscheiden, ist der *herre* aufgerufen (cf. WG v. 13064 sq.).

Thomasin gibt sowohl dem Ratgebenden wie auch dem Ratsuchenden Hinweise: Überlegtes Raten (WG v. 13149 sq.), sorgfältiges Abwägen und schnelles Handeln (WG v. 13151 sq.), aber auch Konzentration⁸⁹ und Integrität⁹⁰ fordert der Didaktiker von beiden Parteien. Mit diesen Hinweisen spiegelt Thomasin gesellschaftliche Normen wider, die allgemein akzeptiert und gleichermaßen praktiziert wurden.⁹¹ Dabei stützt er sich auf die christliche Tradition⁹², die ein solch überlegtes Vorgehen postuliert: „Fili, sine consilio nihil facias / et post factum non poenitebis“ (Ecl 32, 24). Introspektion und Selbsterkenntnis werden dem Ratgeber⁹³ abverlangt, da er sich zurückhalten soll, *ob dâ ein ander wîserr ist* (WG v. 13184). Indem Thomasin seine Empfehlungen gibt, wertet er auch seine eigene Rolle als Ratgebender: Seine Ausführungen, so muss er sicher sein, sind von solcher Qualität und vom Publikum erwünscht⁹⁴, dass er als Weiser stets das Wort haben darf, um seine Lehren, die er konzentriert zu Pergament gebracht hat, kundzutun. Daher können auch seine Ausführungen nicht zu lang sein, belegen sie doch seine gewissenhafte Arbeit, in der er sich (man denke an die Kritik an Walther und die Parteinahme für Innozenz) als nur der Wahrheit verpflichteter Autor zeigt.

Wenn Thomasin gegen Ende etwas ausführlicher beschreibt, wie man sprechen soll, dann spricht er jedoch nur Gruppen an, die im Mittelpunkt öffentlichen Interesses stehen und deren Worte von einer größeren Menge gehört werden (müssen):

*die herren und die tihtære
unde ouch die predigære
suln sprechen mit grôzer huot.
swenn ein herre iht redet ode tuot,
ern sol niht sô harte gâhen,
ern merke ê wie manz müge vervâhen.
der predigær sol rinclîchen*

⁸⁸ cf. CARP, 1980

⁸⁹ *swenne ein herr ze râte ist, / sô sol er im zuo der vrîst / lâzen wesen vil unmcære / anderiu dinc und andriu mcære* (WG v. 13169 sq.).

⁹⁰ *der râtgebe sol niht war nemen / waz sîn herre welle vernemen: / er sol im râten daz, / daz in dunket daz im kome baz* (WG v. 13173 sq.).

⁹¹ cf. REINL, 2011, p. 152 sq.

⁹² cf. RUHE, 2003 p. 66

⁹³ Vergleiche zum Rat als Konstituens mittelalterlicher Feudalgesellschaft MITTEIS, 1958 oder auch BRUNNER, 1973.

⁹⁴ *vor dem râte sol ein herre behuot / sîn den man ân vrâge tuot, / ern habe des mannes triuwe / ê erkant: hüete sich vor riuwe* (WG v. 13177 sq.).

*sprechen und bediuteclîchen,
daz man sîn rede mûg niht verkêren
(der übele geist phligt des ze lêren)
und daz man in müge vernemen.
dem tihter mac ouch niht wol zemen,
wil er sîn ein lügenære,
wan beide er und der predigære
suln stæten die wârheit.
ein man der möht der Kristenheit
mit einem worte mêt zunstaten kumen
dan er ir müge hin vûr gevrumen.
ich wæn daz allez sîn gesanc,
beide kurz unde lanc,
sî got niht sô wol gevallen
sô im daz ein muoz missevalen,
wan er hât tûsent man betæret,
daz si habent überhæret
gotes und des bâbstes gebot. (WG v. 11201 sqq.)*

Herren, Dichter und Prediger sind dazu aufgerufen, wohlüberlegt zu sprechen. Von Herren fordert Thomasin ein gewisses Maß an Voraussicht, von Priestern eine einfache und verständliche Sprache und insbesondere von Dichtern Aufrichtigkeit⁹⁵. Dabei ist er sich möglicher Wirkungen von Sprache – beinahe im Sinne einer demagogischen Verführung – durchaus bewusst und markiert das falsche, verführende Sprechen⁹⁶ als gegen Papst und Gottes Gebot gerichtet. Wiederum geht es Thomasin um ein konsensuelles Miteinander unter den Geboten der Kirche, wobei seine Hinweise zur Gestaltung von Rede den intellektuellen Fähigkeiten des Publikums Rechnung tragen. Die Notwendigkeit des Verstandenwerdens erweist sich für eine Gesellschaft als essenziell, da eine Tradierung bzw. Übermittlung von Vorgaben und Normen nur dann erfolgen kann, wenn jeder in der Lage ist, diese sprachlich und kognitiv zu erfassen.

- **Lasterhafte und unehrenhafte Rede: Ruhmsucht, Lügen, Kritik an der Kirche**

Wie schon im ersten Teil behandelt Thomasin auch in der Herrenlehre *lüge* und *ruom*. Ausführlich widmet er sich der Ruhmsucht von Herrschern, die zu oft als Motivation guter Taten dient.⁹⁷ Nur Bescheidenheit ebnet den Weg zum Himmel⁹⁸, so dass unangemessen großzügige Geschenke, die nur dem Herrscherpreis dienen, scharf verurteilt werden⁹⁹.

⁹⁵ Thomasin setzt an dieser Stelle seine zuvor begonnene Kritik an Walther fort. (cf. RUFF, 1982, p. 222)

⁹⁶ Auch im Folgenden geht Thomasin auf das verführende Sprechen von Ketzern ein (WG v. 11273 sqq.).

⁹⁷ *wan swelch herre rehte tuot, / der minnert dâ mit sîn guot, / tuot erz dar umbe daz er wil / daz man sage von im vil* (WG v. 3715 sqq.).

⁹⁸ *er sol sich vast bewarn / vor ruom, der ze himel stîgen sol* (WG v. 3706 sq.).

⁹⁹ *ich mac ez iu vûr wâr gesagen, / der einn phenninc kan versagen / eim armen, gît ein phert drât / dem der sîn wol möht haben rât, / wan erz hin und her seit: / ouwê armiu êre girescheit!* (WG v. 3729 sqq.).

Allerdings ist er sich auch der Funktion von Panegyrik als eines wichtigen politischen Instruments der Zeit bewusst, so dass er sich bemüht, seinen Zuhörern die Nichtigkeit und Vergänglichkeit ihres Tuns aufzuzeigen: *doch ist der herren vil, deist wâr, / die sich dunkent glastert gar, / man ensage ir vrümkeit und ir prîs: / die dunkent mich des niht ze wîs.* (WG v. 3711 sqq.). Herrscherlob konstruiert einen Idealcharakter, an dem sich der Angesprochene messen kann. Die Ablehnung von *ruom* ist insofern verständlich, da Herrscherpreis sicher nicht der von Thomasin empfohlenen wahrheitsgetreuen Dichtung entspricht. Darüber hinaus lässt eine nur um des Ruhmes willen ausgeführte Tat die Prädisposition zum Guten vermissen, die für den Autor Voraussetzung für ein gottgefälliges Leben ist. Thomasins Absicht einer Erziehung zum Moralischen steht im Widerstreit mit höfischen Werten wie *rîchtuom, êre, maht*.¹⁰⁰ Weisheit kann nach Thomasin nur der erreichen, der seine Lehren beherzigt. Prinzipiell wendet er sich aber nicht gegen die gängige Praxis, Geschenke zu verteilen und (aufrichtige) Preislieder zu schreiben. Er stellt somit nicht das System in Frage, sondern lediglich die Ausgangsbedingungen¹⁰¹.

Allerdings sind nicht nur Herren, sondern auch Ritter gefährdet, Opfer der Ruhmsucht¹⁰² zu werden. Per se verurteilt Thomasin das blutige Handwerk des Ritters (*und tuot dermit dicke grôze sunde* – WG v. 11566), rechtfertigt es, wenn der Ritter sich in die Dienste Gottes stellt (*nu merket an got grôze guot, / daz man allergernest tuot / und daz ins tiuvels dienst gert, / daz*

¹⁰⁰ cf. RUFF, 1982, p. 85 sq.

¹⁰¹ Vergleiche dazu: *swer sich durch ruom twingt ze tugent, / si wert selten vür die jugent. / Swer durch ruom gerne gît, / sin milte ist üz zuo der zît* (WG v. 13699 sqq.).

¹⁰² Thomasin sieht in Tagträumereien und Realitätsflucht die großen Gefahren der Ruhmsucht: *si kumbert ouch zaller zît / den der niht genant ist: / wan ob er ze deheiner vrist / wil ouch werden namehaft, / er gedenkt tag unde naht / wierz ane vâhen wil / daz von sîner vrümkeit werde vil / geseit, daz ot er vrum erschîn [...] / sô leit er ûf in sînem muot / einn turnei dâ manec guot / rîter zuo bekommen sol, / dâ wil erz tuon harte wol. / sô machet manegen satel lær / sîner tærschen gedanke sper. / niemen mac sich zim gelîchen: / si müezen im alle entwîchen* (WG v. 3812 sqq.). Interessanterweise ist dies die einzige Stelle, an der Thomasin eine Beschreibung höfischen Lebens bietet (er führt die Turnierszene noch etwas aus), das er jedoch sofort dem Bereich von „Trugbild und Phantasmagorie“ (RUFF, 1982, p. 86) zuordnet. Diese Gedankenspiele sind für einen wahrhaft tugendhaften Mann unwichtig, da dieser keiner Ruhmreden bedarf, um edle Taten zu vollbringen (*wan swer vrum sîn wil, / der bedarf ruomes niht ze vil* – WG v. 3821 sq.). Das Mittelalter wertet Tagträume unterschiedlich. So konnten zum einen Visionen Gottes darin verborgen sein oder das genaue Gegenteil war der Fall. Auch galt meist die Realitätsflucht gewöhnlicher Menschen als gefährlich, Könige oder Priester hatten zumeist göttlich inspirierte Eingebungen. (cf. EHN et LÖFGREN, 2012, p. 167) Auf Grund ihres weltlichen Gehalts können diese Tagträume keinesfalls Ausdruck des Transzendentalen sein, allerdings verurteilt sie Thomasin nicht scharf, sondern scheint diese von einer eher ironischen Warte aus zu betrachten, indem er immer wieder die gedanklichen Fehlschlüsse des Einzelnen betont (*so gedenket er „tuon ich daz, / dâ spricht man mir von aver baz:“ / [...] / er gedenkt oft daz er wil / ze dem hove geben vil / und gedenkt niht wie er sol / tuon, daz erz gebe wol* – WG v. 3823 sqq.), die schließlich in der übertriebenen Turnierbeschreibung gipfeln. Die Passage zeigt deutlich, welchen Stellenwert Turnier und höfische Aktivitäten für Thomasin besitzen – keinesfalls definieren sie einen *vrumen man*. Prinzipiell verfallen nur nichtswürdige Männer der Ruhmsucht: *ich weiz wol daz ein biderbe man, / der am rehte ahten kan, / niht engert in sînem muote / daz man vil sage von sîner guote* (WG v. 3669 sqq.) sowie *wirt namehaft ein bæse man, / der hüet sich niht vor ruome dan / und wirt voller üppekeit, / daz wizzet vür die wârheit* (WG v. 4443 sqq.), denn, so führt er später aus, *swer zer wârheit komen mac, / der hüete sich vor des ruomes slac* (WG v. 5985 sq.) bzw. *swer ruom wil hân, daz er mit kraft / die untugent hât überkomen* (WG v. 7536 sq.).

hât got alsô gekêrt / daz wir im mugen dienn dermite – WG v. 11567 sqq.). Als miles christianus¹⁰³ ist er jedoch nicht vor *ruom* gefeit: *man phlît dar nach vast ze streben / daz man erzeige sîn vrümkeit: / erzeige si dort ân üppekeit, / wan swer durch ruom got dienen wil, / ez mac im helfen niht ze vil* (WG v. 11580 sqq.). Thomasin legitimiert auf diese Weise den Kämpfer, ordnet seinen Dienst aber kirchlich-christlichen Zielen¹⁰⁴ unter und kontrastiert weltliche Ruhmsucht mit christlichem Ideal: *der gît umbe blî golt* (WG v. 11587). Mit dieser völligen Verkehrung bzw. Abwertung¹⁰⁵ führt er seinem Publikum auf materieller Ebene ein Fehlverhalten und dessen Konsequenzen vor. Antithetisch aufgeladen vermittelt er seine Lehren und plädiert erneut für ein Handeln, das seinen moralischen Maßstäben in idealer Weise genügt. Mit einer kurzen Abhandlung von Glücksspiel und Ruhmsucht¹⁰⁶ streift er bereits in seiner Hofzucht Erwähntes, geht jedoch darüber hinaus, indem er weniger anschaulich-beispielhaft formuliert, sondern auf die Introspektion seiner Adressaten setzt, die mit dem ‚Verstand‘ ihr Fehlverhalten ‚erkennen‘ sollen. *Ruom* scheint eine der größten Versuchungen für *herren und vürsten* zu sein und wird somit auch in den Handschriften (als Illustration zu den Versen 217 – 218) meist¹⁰⁷ als nackte männliche Figur dargestellt.

Hinsichtlich des Lügeverhaltens nimmt er eine auf den ersten Blick differenzierende Abstufung vor:

*jâ hât sîn schande ein lîhter man,
der sich vor lüge niht hüeten kan:
nu seht, wie ein herr ist bewart,
ob er kumt in der lüge vart.
[...]
swaz den rîter lastert gar,
dâ wirt der herre niht von gêrt,
wan swaz des rîters ist unwert,
daz kumt niht dem herren wol,
und swaz den herren zieren sol,
daz muoz gezierde dem rîter sîn.
hie sult ir nu merken bî,
sît lüge dem rîter übel stêt,
dem herrn si an sîn êre gêt.* (WG v. 1987 sqq.)

¹⁰³ *wir vehten dicke âne nôt, / nu wil er sehen ob sîn tôt / uns des iht ermanen mac / daz wir wellen deheinen slac / durch in enphâhen ode geben* (WG 11775 sqq.). – Zu Thomasins Kreuzzugsaufruf vergleiche RUFF, 1982, p. 227 sq.

¹⁰⁴ Zur christlichen Umwertung des Rittertums vergleiche WENZEL 1974, p. 25 sqq.

¹⁰⁵ Später formuliert er: *der ruom ouch vil übel stât / in eins iegelichen guoter tât* (WG v. 13223 sq.).

¹⁰⁶ *swenn du dich rüemest von gewinne, / sô soldest du haben ouch die sinne / daz du erkantest dîn verlust, / sô liezest du dîns ruomes glust* (WG v. 8111 sqq.).

¹⁰⁷ Ausnahmen bilden die Handschriften Cpg 330 und G 54.

Ein *lihter man* lädt Schande auf sich, wenn er lügt, ein Herrscher setzt seine Ehre aufs Spiel, ein Ritter¹⁰⁸ hingegen fällt einem Laster anheim. Dass Thomasin im Zusammenhang von Schande und Scham¹⁰⁹ auch den einfachen Mann erwähnt, ist eher ungewöhnlich.¹¹⁰ Um sich vor Lastern zu bewahren, propagiert Thomasin ein gottgefälliges Leben: *ein ieglich man sich vlizen sol / daz er ervüll mit guoter tât / swaz er guots gelesen hât* (WG v. 4 sqq.). Auf diese Weise gibt er dem Lügner die Möglichkeit von Reue und Buße – freilich nur, wenn der Betreffende über ein prinzipielles Empfinden von Recht und Unrecht verfügt. Schande, als „Antonym von Ehre“¹¹¹ beinhaltet aller gesellschaftlichen Probleme und Sanktionen zum Trotz, also auch die Möglichkeit der (Er)Lösung¹¹².

Im Gegensatz dazu steht die Ehre eines Herren auf dem Spiel – und zieht damit weitreichende Konsequenzen nach sich: Die Ehre des Herrschers und des Reiches, genauer der personelle Verbund des führenden Adels, sind untrennbar miteinander verwoben.¹¹³ Daher greift eine Ehrverletzung bzw. der endgültige, nicht mehr zu heilende Verlust des Ansehens, sei dies von externen Faktoren oder von dem Träger der Ehre selbst (durch das Lügen) provoziert, weit stärker in das gesellschaftliche Leben aller ein und wiegt um so schwerer. Abhängigkeit, Reziprozität und auch Vorbildfunktion spiegeln sich in Thomasins Versen (*wan swaz des rîters ist unwert, / daz kumt niht dem herren wol, / und swaz den herren zieren sol, / daz muoz gezierde dem rîter sîn* – WG v. 2008 sqq.) wider, wobei es auffällig ist, dass das positive Beispiel mit der Vorbildfunktion des Ranghöheren assoziiert wird, das negative hingegen dem Ritter beigeordnet ist. Thomasins kurze Erwähnung des einfachen Mannes findet keinen dauerhaften Nachhall, so dass er im Anschluss resümiert: *zewâre ez stêt unedelîche, / swes rede und herz sint ungelîche* (WG v. 2015 sq.). Adel und Ehre (bzw. Ehrlosigkeit) werden deutlich und ausführlich behandelt, Lüge¹¹⁴ als Schande des einfachen Mannes hingegen findet keine weitere

¹⁰⁸ Die Stellung eines Ritters definiert sich vor allem durch den Dienst, den auch Königssöhne verrichten, mithin also kein „Herrenamt ausüben“. (BUMKE, 1964, p. 66) Somit ist auch an dieser Stelle (und nicht nur zwischen einfachem Mann und Adel/Ritter/Herrn) eine strenge und deutliche Trennung gegeben.

¹⁰⁹ VELTEN gebraucht „[a]uf Grund der engen etymologischen Zusammengehörigkeit“ den „Doppelterminus Scham/Schande“. (VELTEN, 2011, p. 101)

¹¹⁰ Ein Großteil der diesem Thema gewidmeten Arbeiten bezieht sich dagegen auf den Adel und das Rittertum. Vergleiche z. B. YEANDLE, 2001; KRAUSE, 2006, p. 21 sqq.; WREDE, 2007, p. 21 sqq.; BEHRENS, 2014.

¹¹¹ MÜLLER, J.-D., 2011, p. 69

¹¹² Dies veranschaulicht beispielsweise der von MÜLLER behandelte „Nackte Bote“ des Strickers (cf. *ibid.*, p. 61 sqq.), dem nach Erklärung der Umstände kein Leid zugefügt wird, da die begangene Beleidigung nicht beabsichtigt war.

¹¹³ cf. GÖRICH, 2001, p. 17 sqq.

¹¹⁴ Thomasin kommt auch später wiederholt auf die Lüge zu sprechen (z. B. WG v. 3653 sqq.) sowie auf das Verschweigen von Details: *wir haben halt vil gar die sunde, / wan man verswîgt vil oft die hunde, / swenn man dem jeger gît den prîs / daz er sî an jagen wîs. / man sprichet: „den hasen vienc der man,“ / sô hât ez lihte der hunt getân. / alsô wirt uns gar diu sunde, / wan wir gebietenz zaller stunde; / si wirt sô ouch gar dem knehte, / der uns volget am unrehte* (WG v. 7968 sqq.). Mit seinen Anspielungen auf die Jagd stellt Thomasin eine Verbindung zu seinem Publikum her, das mit diesem Zeitvertreib wohl vertraut war.

Beachtung; wohl auch, da Ehre sich vor allem in einer Gesellschaftsschicht als Element der eigenen Persönlichkeit entwickeln konnte, in der eine unehrenhafte Beschäftigung (im Sinne einer Berufsausübung¹¹⁵) per se ausgeschlossen war. Die Didaxe zeigt somit feine, aber deutliche Unterschiede, die sich insbesondere in ihrer Auswirkung auf die umgebende Gesellschaft manifestieren¹¹⁶. Ist die Lüge eines einfachen Mannes oder Ritters weitestgehend als persönliches Fehlverhalten zu werten, besitzt die Lüge eines Herren¹¹⁷ das Potenzial, eine Gesellschaft in ihrer Ehre und somit in einer sie grundlegend definierenden Eigenschaft zu kränken bzw. zu stören. In der Figur des Herrschenden vereinen sich Vorstellungen und Anforderungen, die von der Gesellschaft toleriert, gefördert und gefordert werden.

Thomasin bemüht sich intensiv, sein Publikum von den Vorzügen der Wahrheit und den Nachteilen der Lüge zu überzeugen. Dabei charakterisiert er Lügen als eine beschwerliche Tätigkeit, wohingegen das Sprechen von Wahrheit *âne arbeit* (WG v. 7274) von der Hand gehe. *Swer sich an lüge verlâzen wil, / der hât müe harte vil / mit gedanken, wan swaz er seit, / daz muoz sîn alsô gekleit / daz man müge ersehen niht / daz im ze liegen geschiht* (WG v. 7263 sqq.). Lügen ist eine mühevollere Suche, Wahrheit jedoch gottgegeben und daher einfach zu formulieren. Der Konnex von (intellektueller) Mühe und Lügen¹¹⁸ könnte zu der Annahme verleiten, Lügen definieren einen intelligenten, wortgewandten Charakter. Dies versucht Thomasin jedoch zu korrigieren, da nur das Sprechen von Wahrheit *wol sprechen* sein kann: *wan swer geziuge der wârheit ist, / der ist gemeistert zaller vrist / und weiz wol waz er sprechen sol: / im hilfet got ze sprechen wol* (WG v. 7291 sqq.). Dementsprechend findet auch Lügen als höfische Taktik¹¹⁹ keine Erwähnung. Thomasin ist sich der Problematik des intelligenten Lügners wohl bewusst, da in keiner seiner Redevorschriften Gott als normensichernde Autorität eine solch zentrale Rolle spielt: Der Lügner zieht Gottes Haß auf sich (cf. WG v. 7271)¹²⁰, Wahrheit ist gottgegeben (cf. WG v. 7285) und Gott hilft dem, der Wahrheit spricht, *wol zu*

¹¹⁵ cf. DÜLMEN, 1999 vergleiche dazu auch Mt 5, 34 sqq.: „ego autem dico vobis: non iurare omnino, neque per caelum, quia thronus Dei est, neque per terram, quia scabellum est pedum eius, neque per Hierosolymam, quia civitas est magni Regis; neque per caput tuum iuraveris, quia non potes unum capillum album facere aut nigrum. sit autem sermo vester: „est, est“, „non, non“; quod autem his abundantius est, a Malo est.“

¹¹⁶ Thomasin stellt etwas später fest, dass eine allgemeine Verurteilung von Lüge und *lôsheit* einen Rückgang dieser Untugenden nach sich zieht (*si solden alle trügenheit / lüge und ouch lôsheit / vür übel hân: der lügenære / wær niht sô vil und der lôsære* – WG v. 3656 sqq.). Der gesellschaftlichen Sanktionierung wird normative Kraft beigemessen.

¹¹⁷ Thomasin spricht sogar davon, dass Lügen den Verlust von Adel nach sich zieht: *er hât bæsen kouf getân, / der sîns adels ist worden ân / durch erge und durch bôsheit, / durch lüge und durch unstetekeit, / durch unzuht und durch untugent, / ez sî an alter ode an jugent* (WG v. 3909 sqq.). Angemessene Rede gilt als Konstituens eines (adeligen) Herren: *der herr sol mit der zühete schar / eben den willen, schrôten gar / di unnütze rede, daz bêdiu muot / unde ouch sîn rede sî guot* (WG v. 2061 sqq.).

¹¹⁸ *swer wil ein lügemære machen, / der muoz sorgen unde wachen, / daz er liege gevuoclîchen, / ode er liuget offenlîchen* (WG v. 7277 sqq.).

¹¹⁹ cf. BACHORSKI, 1997, p. 344 sqq.

¹²⁰ Vergleiche Kap. 4. 3. 1 Abschnitt „Hass der Männer, Hass Gottes“

sprechen (WG v. 7294). Das wahrheitsliebende Subjekt tritt als Mittler göttlicher Wahrheit auf, der Lügner hingegen lehnt Gottes Wahrheit und Gebot¹²¹ ab. Moralische Integrität und Wahrheitsliebe als persönlichkeitsstiftende Konstituenten sind die Voraussetzung für den Eingang ins Himmelreich, tragen aber auch zur Stabilität einer Gemeinschaft bei.

Neben der Lüge steht das Nicht-Einhalten von Versprechen:

*jâ möhtestu wol schamen dich,
geheizstu, hâstuz danne niht,
swenne dir ze geben geschiht.
[...]
swer nâch geheize riuwe hât,
den riuwet sîn geheiz ze spât,
ern welle velschen sînen muot.
[...]
nu mac sprechen lîht ein herre:
„ich muoz geheizen ofte mêre
dan geben, wan versagen vil
daz ist des ich niht enwil,“
sô sprich ich: man verseit baz
mit græzern êrn, mit minnern haz
ê man werde von geheize schol:
dar nâch verseit man niht ze wol.
swelch herre nâch geheiz verseit,
der wil niht beherzen unde scheid
dem vast dem er geheizen hât,
wan er sich gar an in verlât.
swelch herre geheizen wil
iht, ez sî kleine ode vil,
er sol gedenken wol vür wâr,
er hab ez entnomen gar. (WG v. 2082 sqq.)*

Thomasin appelliert an die Herrschenden, – als Ausdruck der *stæte* – zu ihrem Wort zu stehen und erkennt den öffentlichen Druck an, der auf diesen lastet und sie zu Zugeständnissen zwingt. Ein mündliches Versprechen besaß im Mittelalter rechtsverbindlichen Charakter¹²², so dass Thomasins Mahnung nicht nur unter einem theologisch-moralischen Gesichtspunkt zu sehen ist, sondern ihr ein ordnendes und gemeinschaftsstiftendes Moment zugrunde liegt. Allerdings versagt er sich im Folgenden nicht die Möglichkeit einer theologischen Drohung: *der herr sol læsen sîn wort, / wan liegen ist der helle port* (WG v. 2121 sq.).

Sprechen in böser Absicht kann nicht nur das eigene Handeln, sondern auch das Handeln Anderer beeinflussen: *von reht dem herren wirs geschiht, / der uns an übeliu dinc verleit* (WG v. 6666 sq.)¹²³. Im Anschluss schildert Thomasin eindrücklich die Konsequenzen – für Herren

¹²¹ „Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.“ (Ex 20, 17)

¹²² cf. SCHREINER, 2011, p. 65

¹²³ Ähnliches findet sich auch gut 1000 Verse später: *heize ich slahen einen man / den der mir ist undertân, / wir*

und Abhängige (!) –, die sich aus solchem Redeverhalten ergeben: Ein gemeinsames Bad in *peche und swebel* (WG v. 6676), bei dem allen mit *grôzem vlîze / hût und vleisch* (WG v. 6677 sq.) abgezogen werden, ist Strafe für begangenes Unrecht. Trotz gleicher Strafe unterscheidet Thomasin zwischen Herrn und Untergebenen, indem er – in Anlehnung an höfisches Zeremoniell – gesellschaftliche Unterschiede (fast schon ironisch) thematisiert: *man bringt ein stuol, viuwer rîche / brinnende, daz der herre sitze / [...] / der stuol wirt uns niht gemeine: / wir sitzen sus ûf warmen steine / [...] / dem herren bringet man snellîche / guote wedel harte rîche* (WG v. 6670 sqq.).

Ein Stuhl und die ‚Sonderbehandlung‘ mit guten Wedeln werden nur den Herren in diesem Höllenbad¹²⁴ zuteil; insgesamt schenkt der Text den *vil arme[n] liute[n]* (WG v. 6683) nur wenig Beachtung. Das *starke pat* (WG v. 6694) symbolisiert nicht das Ende im Sinne ewiger Verdammnis, sondern stellt wohl eine Variante des Fegefeuers dar¹²⁵, das sich nicht in der Intensität und Art, jedoch in der Dauer von den Qualen der Hölle unterscheidet¹²⁶. Dabei propagiert Thomasin keinesfalls ein Leben, das auf der Hoffnung der künftigen Erlösung am Jüngsten Gericht gründet, wie auch sein anschließender Appell belegt:

*man mac daz pat schiuhen wol,
dâ pech und swebel wallen sol,
swer niht enswerzet sîn getât
mit swarzem peche der missetât;
swer niht machet stinkend daz er tuot
mit dem swebel sîner unguot.*

*man mac die keten schiuhen wol,
swer daz tuon wil daz er sol.
[...]
swer die keten vlihen wil,
der sol niht ahten ze vil
ûf der keten undergebende,
sô kumt er âne missewende
von der untugent keten wol,
als ein biderbe man sol. (WG v. 6697 sqq.)*

haben bêde sünde gar. / du sprichest lîhte „ine getar / niht lâzen mînes herrn gebot“ / sô sprichich: du solt vürhten Got / harter; er ist dîns herren herre, / dâ von soltu in vürhten mêre (WG v. 7979 sqq.). Auch unangemessene Befehle sind dem zuzuordnen: *dâ von sô gebiut nimêre / dan du wellest daz dîn herre / gebiete dir: wan hâstu reht / ze gebieten dînem kneht, / daz selbe reht hât an dir / dîn herre, dâ von sô volge mir* (WG v. 7881 sqq.). Herrscher sollten sich darüber hinaus stets bewusst sein, dass Gott noch über ihnen steht (WG v. 7887 sqq.).

¹²⁴ Die Beschreibung der Hölle als ein Ort voller Pech und Schwefel entspricht mittelalterlicher Vorstellung, die sich dabei auf apokryphe Schriften, aber auch die Ausführungen Isidor von Sevilias stützt. (cf. GOETZ, 2012, p. 111)

¹²⁵ *von unserm muot sol niht beliben: / daz starke pat ez sol vertriben / unde waschen alle untugent / beidiu an alter und an jugent* (WG v. 6692 sqq.)

¹²⁶ cf. ANZULEWICZ, 1997, p. 283

Adressat seiner Unterweisung ist der *biderbe man*, der schon von vornherein nicht Gefahr läuft, in böser Absicht zu sprechen. Mit großer Eindringlichkeit (man beachte die variierende Wiederholung in WG vv. 6698 und 6703: *man mac daz pat schiuhen wol – man mac die keten schiuhen wol*) erinnert er sein Publikum an die (erstrebenswerte) Möglichkeit eines gottgefälligen Lebens.

Kohärenz bzw. Konsequenz ist ein Kriterium von angemessener Rede. Am Beispiel des Drohens, das Thomasin nicht per se als negativ wertet, zeigt er dies: *wizzet daz alsam geschieht / einem herrn der drôn wil / unde tuot doch niht ze vil. / swelhem herren daz geschieht, / daz er drôt und tuot niht, / sîne drô machent daz, / daz man wese sicher baz. / sîn drôn mir sicherheit gît, / swer âne werc dreut zaller zît, / wan er tuot drônde ûf vil gar / daz er mit werc niht tuon getar* (WG v. 13250 sqq.). Die Verweigerung konsequenten Handelns würde auf Dauer die Gelingensbedingungen sprachlicher Äußerungen ad absurdum führen, so dass diskursive Wirklichkeiten in diesem Gefüge keinen Bestand hätten, würde doch der sprachliche Akt von vornherein als unwirksam gelten.

Ausführlich geht Thomasin auf die seiner Ansicht nach ungerechtfertigte Kritik an Kirche und Papst¹²⁷ ein, die *niwan durch haz ode durch nît* (WG v. 11093) hervorgerufen wird. Neid fungiert als Impuls, gesellschaftliche Situationen und Strukturen ändern zu wollen¹²⁸ und stellt sich daher gegen eine festgefügte (gottgewollte) hierarchische Ordnung. Dem Papst, *nâch got der kristenheit houbet* (WG v. 11096), ist Gehorsam zu schulden, so dass Thomasin selbst *gerner sprechen wol [will] / ân zunge danne ich mit zunge / wider got und êre runge* (WG v. 11104 sqq.). Kritik am Papst stellt Thomasin auf eine Stufe mit Gotteslästerung. In diesem Falle schließt sich konsequenterweise kein Aufruf zur Mäßigung an, sondern es stehen nur zwei Möglichkeiten zur Wahl: entweder angemessenes, d.h. respektvolles Sprechen oder Kritik, die aber auf jeden Fall, auch um den Preis einer Selbstverstümmelung, zu vermeiden ist. In diesem Punkt gibt sich der Autor wenig versöhnlich (seine anschließende Verteidigung Innozenz' belegt dies deutlich) und warnt eindringlich vor Walthers Kritik – *wan er hât tûsent man betæret, / daz si habent überhæret / gotes und des bâbstes gebot* (WG v. 11223 sqq.) –, die nicht nur Verdammung für den Urheber der ‚Verleumdung‘ nach sich zieht, sondern auch für jene, die ihm darin folgen. Als Kritiker am Religiös-Göttlichen befindet man sich schon rein physiologisch (*âne zunge*) außerhalb des Sagbaren.

¹²⁷ Zum hier nicht weiter interessierenden Verhältnis von Thomasin zu Walther, gegen den Thomasin indirekt Stellung bezieht, und zu Innozenz III. vergleiche RUFF, 1982, p. 220 sqq.; ROCHER, 1986, p. 700 sqq.; ERNST, 2000, p. 362 sqq.; NOLTE, TH., 2000, p. 69 sqq. oder auch ROMEYKE, 2002, p. 156 sqq.

¹²⁸ cf. LIEBERICH, 2014, p. 215 sq. – Zum Neid vergleiche Kap. 4. 3.

Dem Streit zwischen Laien und Geistlichen widmet sich Thomasin in Buch 9: *die phaffen und die leien sint / an ir haz sô worden blint / daz si der wîbe site hânt gnomen: / ich hân harte dicke vernomen / daz si sich scheltent under in: / daz kumt gar von krankem sin* (WG v. 12751 sqq.). Blindheit, ein körperlicher Makel, sowie geistige Schwäche (*krankter sin* bedingen der *wîbe site*. In den folgenden Versen exemplifiziert Thomasin seine These noch weiter, die sich vor allem auf einen Aufruf zur Selbstreflexion konzentriert (*swer einen andern schelten wil, / er sol ê gedenken vil / waz ouch an im selbem sî / und sol sich hûeten wol dâ bî* – WG v. 12761 sqq.). Damit scheint die Notwendigkeit der knapp 10.000 Verse zuvor vorgenommenen Ermahnung (*ein vrouwe sol niht vrevêlich / schimphen* – WG v. 397 sq.; *ein juncvrouwe sol senftliclich / und niht lût sprechen* – WG v. 405 sq.) einerseits bestätigt zu werden, andererseits wird eine nicht der Norm entsprechende ‚weibliche‘ Verhaltensweise beschrieben, die nur von jenen Männern gezeigt wird, die sowohl körperlich wie auch ‚kognitiv‘ dysfunktional erscheinen. Auch wenn in der realen Welt – wie die disability-Forschung gezeigt hat¹²⁹ – ein durchaus pragmatisches Verhältnis zu solchen Mängeln herrschte, so werden diese auf der Ebene des sprachlichen Vergleichs als unhinnehmbar gekennzeichnet. Der Verlust von Augenlicht sowie geistige Schwäche berauben das Individuum demnach seiner Menschlichkeit.¹³⁰ Indem Thomasin ein bestimmtes Verhalten bei Männern mit dem von Frauen vergleicht, deskreditiert er es als krank, als außerhalb der Ordnung hegemonialer Männlichkeit stehend.

- **Situationsspezifische Redeformate: Totenklage und Beichte**

Der ‚Welsche Gast‘ bietet in seiner Herrenlehre neben seinen allgemeinen Vorschriften auch einige Empfehlungen zum Sprechen in speziellen Situationen. Hier geht es nicht um die Unterdrückung von Äußerungen, sondern um deren dem Anlass angemessene Gestaltung. Beim Tod eines Freundes soll man nicht zuviel klagen, *doch sol man niht ân klage lân / sîne vriunt von hinne gân* (WG v. 5801 sq.). Außerdem empfiehlt Thomasin Spiel, Tanz, Musik und Turnier für eine Weile aufzugeben. Da Totenklage durchaus ein Element höfischer Literatur ist, scheinen diese Ratschläge zunächst zu verwundern. Jedoch ist zu bedenken, dass die Totenklage (insbesondere in der Heldenepik) als quasi elementarer Bestandteil weiblichen Verhaltens¹³¹ gilt, das sich hinsichtlich Trauer von männlichem Verhalten unterscheidet, da es

¹²⁹ cf. NOLTE et al., 2017

¹³⁰ Im Mittelalter finden sich verschiedene Definitionen von Mensch und Person, so schreibt z. B. Notker Labeo: „Homo est animal rationale, mortale, risus, capax“ und bei Alanus ab Insulis (dem Einfluss Alanus‘ auf Thomasins Werk widmet sich HUBER, 1988) findet sich: „Persona dicitur aliquis aliqua dignitate praeditus“. (Zitate nach GURJEWITSCH, 1994, p. 126)

¹³¹ cf. SIEBURG, 2010, p. 184 – Auch Männer trauern, allerdings nie um Frauen, sondern nur um andere Männer.

„in der Regel nicht zur Selbstaufgabe“¹³² führt und damit biblischem Gebot¹³³ entspricht. Des Weiteren steht mit dem transitorischen Moment des Todes zum ewigen Leben¹³⁴ nicht eine Konservierung des Andenkens im Mittelpunkt, sondern Trauer wird als Ansporn im Sinne der „Herstellung bzw. Festigung der Kriegergemeinschaft“¹³⁵ verstanden, die sich in einem festgesteckten ritualisierten Rahmen¹³⁶ bewegt, der einem Übermaß an Trauer und somit individueller Gestaltung entgegensteht. Christlich-religiöse Motive, aber auch das Aufrechterhalten eines Bildes hegemonialer Männlichkeit dürften Thomasin zu seinen Einschränkungen veranlasst haben. Interessanterweise wird nur die Klage um einen Freund genauer behandelt, bei einem Verlust des Ehepartners¹³⁷ ergeht sich Thomasin lediglich in moralisch-praktischen Ratschlägen, nämlich dass sowohl Mann als auch Frau ein Jahr warten sollten, bevor sie erneut heiraten.¹³⁸

Bei der Beichte¹³⁹ handelt es sich um eine Form des Redeverhaltens, in der sich das Individuum uneingeschränkt äußern kann und soll: *sô wizzet daz die schalke sint, / swer tuot sîne bihte niht / niwan swenn er den tôt siht. / doch wil ich daz râten wol / daz man sîn bihte tuon sol / an sînem jungisten zît* (WG v. 8340 sqq.). An dieser Stelle zeigen sich deutliche Bezüge zur Kirchenpolitik Innozenz' III. „Où le lien du Wälscher Gast au travail du concile nous paraît [...] absolument certain, c'est lorsque Thomasin parle de la confession.“¹⁴⁰ Die erst mit dem 4. Laterankonzil – und somit nur wenige Monate vor Thomasins Niederschrift – eingeführte Beichtpflicht¹⁴¹ markierte einen Wendepunkt, da eine institutionalisierte Überprüfung und Bewertung persönlicher Verhaltensweise nun zur Regel wurde¹⁴²:

*doch sol uns daz wesen suoze
daz uns diu schame hilft ze buoze.*

Vergleiche dazu KÜSTERS, 1991, p. 9 sqq.

¹³² BRAUN, 2010, p. 85

¹³³ „Fili, in mortuum produc lacrimas et, quasi dira passus, incipe lamentationem et secundum iudicium contege corpus illius et non despicias sepulturam illius. amare fer fletum et perface lamentum et fac luctum secundum meritum eius, uno die vel duobus propter detractionem, et consolare propter tristitiam. a tristitia enim festinat mors, et tristitia cordis flectit virtutem. in abductione permanet tristitia, et vita inopis maledictio cordis. ne dederis in tristitia cor tuum, sed repelle eam a te et memento novissimorum. ne ultra memineris: neque enim est conversio; et huic nihil proderis et te ipsum pessimabis. memor esto iudicii eius, sic enim erit et tuum: mihi heri, et tibi hodie.“ (Ecl 38, 16 sqq.)

¹³⁴ cf. OHLER, 1990, p. 126 – Thomasin selbst spielt darauf an: *derz wol erahten kan mit sinnen, / daz sol sîn alsô vernomen, / swenn wir in ene werlde komen, / sô sehe wir unser vriunde gar, / daz geloubet wol viür wâr* (WG v. 5646 sqq.).

¹³⁵ ACKERMANN et RIDDER, 2003, p. 88

¹³⁶ cf. GREENFIELD, 2002, p. 162

¹³⁷ WG v. 5605 sqq.

¹³⁸ Zur Trauer im ‚Welschen Gast‘ vergleiche Kap. 4. 3. 1 Abschnitt ‚Trauer der Männer, Trauer der Frauen‘.

¹³⁹ Zur praktischen Ausführung der Beichte und deren Beschreibung bei Thomasin vergleiche RUFF, 1982, p. 174 sqq. und zu den Einflüssen des 4. Laterankonzils auf Thomasin ROCHER, 1986, p. 724 sqq.

¹⁴⁰ ROCHER, 1986, p. 733

¹⁴¹ cf. OHST, 1995, p. 10

¹⁴² cf. FOUCAULT, 1977, p. 78 sqq.

*dar nâch und man gedenkend ist
sol man sagen zuo der vrist
waz man begie, wâ, wenne und wî
und durch wiu, daz der phaffe derbî
mûge wizzen ob sîn sunde
sî kleine ode grôz zer stunde.
sô mag er dan wol geben rât:
anders man niht vervangen hât (WG v. 8405 sqq.).*

In der confessio soll das Subjekt also nach genauen Vorgaben sein Innerstes preisgeben¹⁴³, mit dem Ziel und der Hoffnung auf Erlösung. Dabei erfordert es zumindest die „virtuelle Gegenwart eines Partners, der nicht einfach Gesprächspartner, sondern Instanz ist, die das Geständnis fordert, erzwingt, abschätzt und die einschreitet, um zu richten, zu strafen, zu vergeben, zu trösten und zu versöhnen“¹⁴⁴. Mit dem Laterankonzil wurde dem Priester die Möglichkeit gegeben, die Beichte zu fordern, wenn auch er bei der Überprüfung des persönlichen Verhaltens nur mittelnde Funktion (*sô mag er dan wol geben rât*) übernahm.¹⁴⁵

4. 1. 1. 2 Frauen

- **Angemessene Rede: Wohlklang und Zurückhaltung**

Die erste Verhaltensregel für Frauen im ‚Welschen Gast‘ umspannt das gesamte weibliche Sein: *swâ ein vrouwe reht tuot, / ist ir gebærde niht guot / und ist ouch niht ir rede schône, / ir guot getât ist âne krône, / wan schœne gebærde und rede guot / die krœnent daz ein vrouwe tuot* (WG v. 199 sqq.). Moralisch korrektes Handeln, seine höfisch angemessene Umsetzung und schließlich *ir rede schône* definieren die höfische Dame.¹⁴⁶ Auffällig dabei ist die enge Verbindung zwischen einer Art innerer Motivation (*rehte tuon*) und äußerer Darstellung bzw. Vermittlung (*gebærde, rede schône*). Sprechen wird somit in einer eher repräsentativen Funktion wahrgenommen; das Inhaltliche wird nicht explizit beleuchtet. Die Maßgabe, gut oder schön zu sprechen, kann sich zwar wohl auch auf Inhaltliches beziehen, jedoch wird der Autor diesbezüglich nicht konkret (so wie er auch detaillierte Hinweise zu Themen der Konversation

¹⁴³ *sol man sagen zuo der vrist / waz man begie, wâ, wenne und wî / und durch wiu* (WG 8408 sqq.).

¹⁴⁴ FOUCAULT, 1977, p. 80

¹⁴⁵ Geständnis und Absolution sind miteinander verwobene Akte, da das Subjekt in der Offenlegung seiner Sünden gezwungen wird, sein Verhalten an festgelegten Normen zu messen, während die Absolution das Subjekt wieder in die Gesellschaft aufnimmt und mit dem Heilsversprechen zur Festigung der Gebote beiträgt. (cf. MÜNKLER, 2009, p. 27)

¹⁴⁶ Auch WENZEL verweist auf die Notwendigkeit des Hörbar- und Sichtbar-Machens bestimmter adliger Qualitäten. (cf. WENZEL, 1995, p. 163)

eher ausspart). Auf inhaltlicher Ebene wird weiblichen Äußerungen wenig Bedeutung beigemessen¹⁴⁷, die Form und damit wohl vor allem der Klang zählt.

Mit den Versen *ich sagiu daz ir guot getât / mac ouch nimmer wesen stât, / kan si niht gebâren wol / und reden daz si reden sol. / unschæne gebærde bezeigt unstât, / nâch bæser rede kumt missetât* (WG v. 205 sqq.) intensiviert Thomasin seine Absicht¹⁴⁸. Sprechen ist nicht nur eine ‚Verhaltensweise‘ von mehreren, sondern – so zeigt der letzte Vers – ist Ausdruck von moralischem bzw. unmoralischem Handeln. Damit ist die Art und Weise des Sprechens Zeichen jener Verhaltensweisen, die es begleitet, so dass sich in der engen zirkulären Verbindung von Handeln und Sprechen höfische Existenzen konstituieren. Dabei folgt Thomasin dem – nicht immer befolgten¹⁴⁹ – Modell einer Körper-Seele-Kongruenz, in welchem das eine stets Ausdruck des anderen ist.

Allgemeines Kennzeichen des anempfohlenen weiblichen Sprechens ist eine Restriktion, die sich auf biblische Belege stützen kann.¹⁵⁰ Hier unterscheidet Thomasin nicht nur geschlechts-, sondern auch altersspezifisch¹⁵¹: *ein juncvrouwe sol senftclîch / und niht lût sprechen sicherlîch* (WG v. 405) und *ein juncvrouwe sol selten iht / sprechen, ob mans vrâget niht. / ein vrowe sol ouch niht sprechen vil, / ob si mir gelouben wil* (WG v. 465 sqq.). Sowohl die heranwachsende als auch die bereits verheiratete adlige Frau soll sich verbal zurückhalten, wobei Thomasin eine graduelle Unterscheidung vornimmt. Die Sprache einer *juncvrouwe* wird als wohlklingend, genauer: als *senftclîch* und *niht lût*, normiert, wohingegen die Sprache der Dame an dieser Stelle¹⁵² nicht näher beleuchtet wird. Das ästhetische Qualitäten suggerierende Adverb *senftclîch* trennt das Spechen einer jungen Dame eindeutig von dem eines jungen Herrn, dem ja auch Zurückhaltung anempfohlen wird, der aber nicht durch den Klang seiner Stimme, sondern durch die Aufmerksamkeit, die er einem älteren Gesprächspartner entgegenbringt,

¹⁴⁷ Bezeichnenderweise war die Aussage einer Frau vor Gericht im Mittelalter nicht zugelassen; auch durfte sie nicht selbständig die Rolle des Klägers einnehmen. (cf. EIGLER, 2002, p. 18)

¹⁴⁸ Etwas später kommt Thomasin erneut darauf zu sprechen: *ein wîp mac ân ruom wol / tuon daz si dâ tuon sol. / ir guot getât ist gar enwiht, / hüet si sich vor ruome niht* (WG v. 289 sqq.).

¹⁴⁹ In der mittelalterlichen Literatur finden sich Beispiele sowohl für eine Übereinstimmung als auch eine Diskrepanz von innen und außen. (cf. SCHNELL, 2013, p. 80) Der ‚Welsche Gast‘ selbst operiert mit beiden Modellen, wenn er einerseits hier auf eine Kongruenz von innerer Verfasstheit und äußerer Erscheinung rekurriert und andererseits mit der Beichte die Notwendigkeit, sein Innerstes preiszugeben, betont. (cf. *ibid.*, p. 79 unter Verweis auf CAROLINE WALKER BYNUM) – Zur Beichte im ‚Welschen Gast‘ vergleiche die Verse WG v. 8405 sqq. und die entsprechenden Ausführungen in Kap. 4. 1. 1. 1 Abschnitt „Situationspezifische_Redeformate: Totenklage und Beichte“.

¹⁵⁰ „[M]ulieres in ecclesiis taceant, non enim permittitur eis loqui; sed subditæ sint, sicut et Lex dicit“ (Cor 1 14, 34) und „Mulier in tranquillitate discat cum omni subiectione; / docere autem mulieri non permitto neque dominari in virum, sed esse in tranquillitate. / Adam enim primus formatus est, deinde Eva; / et Adam non est seductus, mulier autem seducta in praevaricatione fuit“ (Tim 2 2, 11 sqq.).

¹⁵¹ Darauf macht auch MIEDEMA aufmerksam, ohne jedoch näher darauf einzugehen (cf. MIEDEMA, 2012, p. 257).

¹⁵² Auch sonst finden sich allenfalls Ausdrücke wie *schæne rede*.

gewinnt (cf. WG v. 407 sq.). CHRISTOPH SCHANZE erkennt in *lût* eine Verbindung zu *überlût* und impliziert damit ein Sprechen, dass – würde es sich dieser Aufforderung widersetzen –, den Anspruch erhöhe, „dass das, was gesagt wird, öffentlich gültig ist, und solch ein Anspruch gehört sich natürlich für eine [zu ergänzen wäre: junge – M.N.] höfische Dame nicht.“¹⁵³ SCHANZES Argumentation wäre an dieser Stelle noch treffender, hätte er eine weitere Textstelle seiner These als Stütze beigegeben. Denn auch im Zusammenhang mit weiblicher Rede spricht Thomasin von dem Status einer Dame in der Öffentlichkeit: *ein vrouwe hât an dem sinne genuoc / daz si sî hüfisch unde gevuoc, / und habe ouch die gebærde guot / mit schœner rede, mit kiuschem muot. / ob si dan hât sinnes mêre, / sô hab die zuht und die lêre, / erzeig niht waz si sinnes hât: / man engert ir niht ze potestât* (WG v. 837 sq.). Insofern erweist sich SCHANZES Interpretation schließlich doch als stringent, bettet man sie in den gesamten Kontext weiblicher Redeunterweisungen ein: Zurückhaltung in der Äußerung bedingt (beinahe zwangsläufig) einen Verzicht auf die Teilhabe am ‚politisch‘-öffentlichen Leben.

Eine weitere Differenzierung zwischen Alt und Jung liegt in der Funktion von Frauen für die Kommunikation: Eine *juncvrouwe* soll meist nur als Gegenpart von Rede dienen (*ein juncvrouwe sol selten iht / sprechen, ob mans vrâget niht*), während eine *vrouwe* durchaus (wenn auch nur wenig) etwas eigenständiger sprechen darf. Thomasin zollt auf diese Weise der unterschiedlichen gesellschaftlichen Stellung Tribut, die von jungen Frauen eine Auseinandersetzung mit ihren Werbern, von einer älteren verheirateten Frau eine selbständige Organisation gewisser Lebensbereiche verlangt.¹⁵⁴

Sprechen während des Kauens – *und benamen swenn si izzet, / sô sol si sprâchen niht, daz wizzet* (WG v. 469 sq.) – gilt (bekanntlich nicht nur) bei Frauen als Unsitte. Thomasin erweitert dieses Verbot aber, wenn er das Sprechen während des Essens ablehnt, was nicht nur das Sprechen mit vollem Mund, sondern auch generell Äußerungen bei Tisch beinhaltet. Bemerkenswert sind die Übersetzungen der Stelle, die auf das Phänomen einer zeitbezogenen genderabhängigen Rezeption verweisen: Im 1878 erschienenen „Mittelhochdeutschen Handwörterbuch“ von MATTHIAS LEXER wird das Lemma *sprâchen* unter Anführung der Stelle mit „reden, schwatzen“ übersetzt¹⁵⁵, EVA WILLMS dagegen verwendet hier die Wendung „Reden halten“.¹⁵⁶

¹⁵³ SCHANZE, CH., 2010, p. 72

¹⁵⁴ Zwar sind die Unterschiede fein, doch keinesfalls zu vernachlässigen. (cf. MALCZYK, 2013, p. 66)

¹⁵⁵ LEXER, 1992, Bd. 2, Sp. 1110

¹⁵⁶ WILLMS, 2004 b, p. 33 – Auch WILLMS‘ Übersetzung ist wie „schwätzen“ bei LEXER negativ konnotiert, vermittelt aber zugleich den (nicht eingelösten) Anspruch auf ein höheres Sprechniveau.

- **Ungezügelter, lasterhafte und falsche Rede**

Lügen wie auch Prahlerei ist ein beide Geschlechter betreffendes verbales Fehlverhalten¹⁵⁷, wobei Thomasin dann doch differenziert: *dehein dinc stât sô bæslîchen / dem man sô rüemen sicherlîchen. / doch stât rüemen einem wibe vil / wirs, swer ez verstên wil* (WG v. 275 sqq.). Ruom gilt generell als verwerflich, allerdings wiegt Selbstlob bei einer Frau schwerer, da es nicht nur gegen allgemeine kirchliche Lehren¹⁵⁸, sondern auch gegen das Gebot weiblicher Zurückhaltung verstößt. So wie beim Prahlen der *juncherren* engt Thomasin auch das Prahlen erwachsener Frauen auf den Bereich der Mann-Frau-Beziehung ein:

*ob si ir manne saget daz,
wer umbe sî werb, si swige baz.
ir ruom und ir lôsheit
vüegent ir manne grôzez leit
unde ir selben arcwân,
wan ir getrouwet wirs ir man,
und vüegent ir vriunden grôzen haz,
den in ir man treit, wizzet daz
si verliuset ouch ze jungest den
der ir gerne dient etwenn* (WG v. 279 sqq.).

Es ist bemerkenswert, dass bei der Aufzählung der Konsequenzen weiblicher Prahlerei an erster Stelle das Leid der Männer genannt wird. Wie gewichtig dieses Fehlverhalten einer Frau ist, zeigt der die Passage abschließende Satz, in dem das Prahlen einer Frau kriminalisiert, das Reden mit einer Tat gleichgesetzt wird: *Ir sult wizzen sicherlîchen, / diu tuot alsô bæslîchen, / diu vor ruom nien ist behuot, / sô diu diu unreht tuot* (WG v. 292 sqq.).

Explizit widmet sich die Didaxe der Prahlerei alter Frauen, die sich ihrer vergangenen Schönheit rühmen und so ein gänzlich untugendhaftes Verhalten zeigen: *swenn mir ein altez wîp seit, / waz kumbers und waz arbeit / man durch si hiete in ir jugent, / si tuot mir ûf gar ir untugent* (WG v. 1513 sqq.). Das ständige Wiederholen (*alsô spricht si tag und naht* – WG v. 1529) einer *laus temporis acti* diskreditiert sie in höchstem Maße als dumm und uneinsichtig: *si het und hât noch kleinen sin* (WG v. 1534).

In der dazugehörigen Miniatur (Motiv 28) ist die prahlerische Rede der alten Frau zu zwei Sprechbändern verkürzt. In einem nach oben weisenden zum Satz *hie vor waz ich wert*, im anderen nach unten weisenden, zur Frage *Wer achtet uf dich reht(?)*. Die vorwurfsvolle Frage scheint sich auf die unter ihr platzierten Gestalten, die ihre Kindheit und Jugend repräsentieren,

¹⁵⁷ *Daz ist der zühte gebot / [...] /und daz weder wîp noch man / niht enliege den andern an* (WG v. 221 sqq.).

¹⁵⁸ „Quia omnis, qui se exaltat, humiliabitur; et, qui se humiliat, exaltabitur“ (Lk 14, 11).

zu beziehen – am sinnfälligsten auf die junge hübsche, nah bei ihr sitzende Frau mit offenem Haar, Tadelnswert ist somit nicht nur das Verhalten der alten Frau, sondern auch das der (weiblichen) Jugend, wenn sie ihren Wert nur in der Anerkennung äußerer Schönheit sucht. Die (moralisch zweifelhafte) Prahlerei der alten Frau kann als Warnung an die junge aufgefasst werden. Die von ihr beschworene Macht, angedeutet durch die Thronbank, auf der sie sitzt, ist keine wirkliche. Das Bild suggeriert dies, indem die Bank nicht auf dem Boden verankert ist, sondern über diesem zu schweben scheint – und zwar leicht schräg, wie in einer Schaukel, die durch die beiden Figuren unten in Bewegung versetzt wird.¹⁵⁹



Motiv 28¹⁶⁰

Die Szene ist stringent in den Werkkontext eingebettet – die Frau, die in ihrer Jugend nur auf Äußeres bedacht viele Werber um sich scharte, verharrt auch im Alter in ihrer Torheit. Daher scheidet für das *alte wip* auch die Rolle der klugen *praeceptrix* aus, die Jüngerer als Vorbild dienen könnte. Ihr Einfluss und ihre Macht¹⁶¹ (*zerunnen ist ir maht* – WG v. 1532) stützte sich auf nicht mehr als oberflächliche, körperliche Attraktivität.

¹⁵⁹ Diese (vermutete) Bedeutung ist von den Illustratoren der späten Handschriften offensichtlich nicht verstanden oder aber verworfen worden. Die Thronbank sieht dort auf einem Boden und ist eher gerade ausgerichtet.

¹⁶⁰ Cpg 389, fol. 24v

¹⁶¹ SUSANNE HÖFER übersetzt in ihrer Zusammenfassung *maht* mit „Handlungsfähigkeit“ (cf. HÖFER, o.J., p. 45).

‚Freches Scherzen‘ charakterisiert Thomasin als undamenhaft: *ein vrouwe sol niht vrevêlich / schimphen, daz stât vröuwelich* (WG v. 397 sq.). Thomasin rügt das *vrevêlich schimphen* und nimmt dabei eine ständische Abgrenzung von höfisch akzeptiertem Scherz und derbem Spott vor. Bereits die Nikomachische Ethik definiert den Scherz als Bestandteil von Erholung und gepflegter Unterhaltung und Albrecht von Eyb hebt nur 200 Jahre nach dem ‚Welschen Gast‘ die distinktive Art des Scherzens hervor¹⁶²: „Der Scherz des vornehmen Menschen unterscheidet sich indessen von demjenigen des sklavischen und der des Gebildeten von demjenigen des Ungebildeten.“¹⁶³

Wie ernst es dem Dichter selbst mit dieser Unterweisung ist, belegt der kurze Nachsatz – *daz stât vröuwelich*. Um die Rolle einer *vrouwe* wirklich einnehmen zu können, ist die Befolgung bestimmter gesellschaftlicher Codes unumgänglich. Thomasin setzt die adlige Dame als direkten Maßstab zu der anempfohlenen Verhaltensweise – gleichsam als Nonplusultra. In ihrer geschlechtlichen Eindeutigkeit definiert die Regel eine ständisch geprägte Weiblichkeit.

Höher als ihre intellektuellen Fähigkeiten gewichtet Thomasin die moralischen Tugenden einer Frau (cf. WG v. 837 sqq.). So ist es auch verständlich, dass *ein vrouwe sich behüeten sol / vor valsche harter dan ein man* (WG v. 970 sq.). In seiner Beschreibung konstruiert er die Frau als ein ‚nicht Ganzes‘ – nicht ganz so verständig und wissend, als dass sie männlicher Hegemonie gefährlich werden könnte, aber doch ausreichend verstandesbegabt, um ihre persönlichen Grenzen zu erkennen, die auch ein Verbergen ihrer geistigen Fähigkeiten¹⁶⁴ beinhalten (*sô hab die zuht und die lêre, / erzeig niht waz si sinnes hât*).

Auch wenn Thomasin die Falschheit generell, also für beide Geschlechter, ablehnt, so ist doch das Verdikt gegen falsche Frauen deutlich schärfer¹⁶⁵: *der valsch zimt niemen wol: / ein vrouwe sich behüeten sol / vor valsche harter dan ein man; / valsch stât den vrouwen wirser an* (WG v. 969 sqq.). Die Bedeutung der Stelle, in der der Autor die Unaufrichtigkeit von Frauen verdammt, ist auch der Tatsache zu entnehmen, dass sie mit einer in allen Handschriften gleichförmigen Illustration versehen ist: Zu sehen ist jeweils eine Frau, die in einer Hand einen Eimer Wasser, in der anderen ein Flammenbündel hält und so auf die Unvereinbarkeit zwischen Äußerung und Absicht hinweist (vergleiche Motiv 22). Als Titulus ist in den meisten Handschriften ‚falsch‘ vermerkt, in der Gothaer Handschrift, in der die Frau auf ein unsichtbares Gegenüber blickend in lockend-verführerischer Haltung dargestellt ist, heißt es

¹⁶² cf. SCHNELL, 2006, p. 83

¹⁶³ zitiert nach SCHNELL, 2006, p. 83

¹⁶⁴ cf. BENNEWITZ, 1996, p. 225

¹⁶⁵ cf. FRANK, 2005, p. 37

konkretisierend „*daz valsch wîp*“. Die in der Heidelberger Handschrift angelegte Feminisierung der Falschheit wird in der Gothaer sexualisiert. Dies als Eigenmächtigkeit des Illustrators zu werten (oder als Zeichen einer späteren Lesart zu werten), ist insofern unberechtigt, als die Bebilderung sich eng an die vorhergehenden Verse (*Man gît vergift mit honic wol, / swenn uns diu sîeze triegen sol. / Zunge valscher wîbe honic ist, / ir wille ist eiter, wizze krist. – WG v. 965 sqq.*) hält.

Den Unterschied, dass in der früheren Abbildung die Frau das Feuer in der linken, in der späteren (und den ihre folgenden) in der rechten Hand hält, erklärt MICHAELA WIESINGER als mögliche Korrektur: Dem Mann entspricht nach Galens Lehre die Wärme und damit das Feuer, der Frau die Kälte und Feuchte und damit das Wasser.¹⁶⁶ Das Feuer als männliches Prinzip müsste also auf der richtigen, der rechten Seite getragen werden.¹⁶⁷



Motiv 22¹⁶⁸

Anders als bei anderen Personifizierungen abstrakter Laster behält die Figur in jedem Fall ihr (weibliches) Geschlecht bei, obwohl *falsch* ein Maskulinum ist. Für den Betrachter wird die Frau so zur Inkarnation der Falschheit. Eine andere Lesart wäre, dass die Darstellung der Falschheit als Frau (bei der diese ja als schlimmer gewertet wird) besonders abschreckend wirken und mögliche Ängste männlicher Rezipienten wecken soll.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Vergleiche Kapitel 1. 3. 1.

¹⁶⁷ cf. WIESINGER, 2017, p. 42

¹⁶⁸ Cpg 389, fol. 16r und Cod. Memb. I 120, fol. 14r

¹⁶⁹ Dass Frauen sich mehr als Männer vor Falschheit hüten sollen, wird gegen Ende des 1. Buchs noch einmal

Verstellung und Spott stellen zwei Formen des Sprechverhaltens dar, die nicht Wahrheit zum Ausdruck bringen. Das Verbot von *spot* und *valsch* reflektiert nicht nur ein geschlechtsspezifisches Schweigegebot, sondern bemüht sich um Klarheit im zwischengeschlechtlichen Miteinander: Das scherzhafte Zurückweisen eines Werbers unterminiert womöglich das Gebot weiblicher Zurückhaltung, kann aber weit gewichtigere Konsequenzen nach sich ziehen, wenn ein Mann ein „nein“ als ein „ja“ wertet.¹⁷⁰ *Einvalt*¹⁷¹, also fehlende Falschheit ist für Thomasin das entscheidende Charakteristikum einer Frau (*mir ist an einer vrowen ez liebtest / daz si vor valsche sî behuot* – WG v. 1375 sq.), da die Konsequenzen von *valsch* das gesellschaftliche Miteinander in Gefahr brächten: *valsch kêrt minn zunminne, unde guot / ze übelen dingen, und daz wîze / ze swarzem mit al sînem vlîze. / ze bitter gall kêrt valsch die süeze / und ze ungnâdn ir schoene grüeze. / lüge ir geheiz, ir senfte ist zorn, / ir lachen weinn, ir linde dorn* (WG v. 1377 sqq.). Lüge, Worte der Verstellung setzen ein nicht unerhebliches Maß an Intellekt voraus, das den männlichen Suprematsanspruch (*man engert ir niht ze potestât*) gefährdet und der daher, sollte eine Frau doch über denselben verfügen, unterdrückt werden muss (*sô hab die zuht und die lêre, / erzeig niht waz si sinnes hât*). Weiblicher *valsch* fällt – ähnlich wie weiblicher *ruom* – auf den Mann zurück und ist dessen Ehre und gesellschaftlicher Stellung abträglich: *swerz tuot, er kumts in grôze riuwe, / wan er ertvert ir valsch vil gar / und ir untriuwe, daz ist wâr. / swenn si im aller liebtest ist, / so erzeigt si im ir bæsen list. / der tôren netze ist wîbes schône; / swer kumt drin, der hât sîn hæne* (WG v. 998 sqq.). Frauen können, wenn sie *missegên*, die Reputation ihres Mannes beschädigen, so dass letztlich weibliche Tugend der Sicherung männlichen Ansehens dient.

Andererseits warnt Thomasin Frauen auch vor *valschen minnern* (cf. WG v. 1465), gegen die sie vor allem durch Tugendhaftigkeit bestehen können: *diu dâ ist der tugende rîch, / swie vrô si sî und swie schône, / treit si der stætekeit krône, / sine getar ein bæsewiht / noch ein valscher biten niht* (WG v. 1455 sqq.). Trotz der ihr nahegelegten Passivität, gewährt Thomasin der Frau einen kleinen Handlungsspielraum, da sie selbst für ihr gesellschaftliches Ansehen Sorge tragen muss. Über die Möglichkeit einer direkten Auswahl der Werber verfügt sie jedoch nicht; es besteht lediglich die Hoffnung, bei tugendhaftem Verhalten auch von einem ehrlichen Mann umworben zu werden¹⁷².

aufgegriffen, die begleitende Illustration (Motiv 27) zeigt aber einen ‚falschen Mann‘ – vergleiche Kap. 4. 3. 1 Abschnitt „Minn: Rationale Begrenzung, Treuegebot und Warnung vor weiblicher Übermacht“

¹⁷⁰ cf. PERFETTI, 2003, p. 132

¹⁷¹ *Diu mac mich âne netze gereichen, / durch sî wil ich mîn herze weichen, / und wil daz ir einvaltlic herze / sî gar mîn angel âne smerze* (WG v. 1015 sqq.).

¹⁷² Eine untugendhafte Frau zieht zwangsläufig nur einen *valschen man* an: *alsam ist umbe den valschen man /*

- **Sprechen mit Männern, Sprechen über Frauen**

Im Rahmen seiner Minneunterweisung¹⁷³ widmet sich Thomasin auch dem Sprechen mit dem anderen Geschlecht: *ein vrouwe sol haben die sinne, / swer mit ir ret von minne, / si sol halt haben den muot, / swaz man ret übel ode guot, / daz si antwurte zuo der vrist / dar nâch unde der man ist / und dar nâch und er habe gegert, / sô ist diu vrouwe und er gewert* (WG v. 829 sqq.). Das eigentliche Konversationsthema ‚Minne‘ ist von Thomasin vorgegeben, doch ist es die Aufgabe der Frau, sich am (Rede-)Verhalten des Mannes zu orientieren – Eigeninitiative, die mit Gestaltungsvorschlägen des Gesprächs einhergeht, ist nicht gewünscht. Gefordert wird ein situations- und personenadäquates Sprechen, um im Umgang mit Werbern sorgfältig auswählen zu können¹⁷⁴. Konkrete Beispiele oder Anhaltspunkte, anhand derer ein unredlicher Werber zu erkennen ist, bietet Thomasin nicht. Dieser Themen hatte er sich in seinem welschen Buch angenommen, so dass er an dieser Stelle nicht weiter darauf eingeht: *ich lêrte wie ein vrouwe solde / diu sich gern bewaren wolde / erkenn die valschen minnære / die sich bewegen hânt der êre* (WG v. 1557 sqq.). Etwas konkreter wird Thomasin, wenn er Frauen mahnt, sich nicht mit einem *rûmære* einzulassen:

*ein vrouwe sol gedenken niht
 „tuon ich durch einn bæsewiht,
 er muoz ez vil gar verdagen,
 wan er getar ez niht gesagen.
 seit aver erz, man sprichet wol
 daz man im niht gelouben sol.“
 verlât iuch an die rede niht,
 und wizzet daz ein bæsewiht
 sich harte wol gerüemen tar:
 daz gehært zer bôsheit gar* (WG v. 1625 sqq.).

Weibliches Sprechen wird hier als eine Art innerer Monolog ausgeführt, eine unmittelbare Interaktion zwischen den Geschlechtern ist nicht vorgesehen. Immerhin wird der Frau die Möglichkeit gegeben, sich einem ehrlosen Mann zu verweigern, was allerdings die unausgesprochene Akzeptanz eines jeden redlichen Mannes zulässt, auch wenn Zuneigung und echte Sympathie nicht gegeben sein sollten.

An zwei Stellen geht Thomasin explizit auf Frauen als Objekt der Rede ein und setzt sich mit weiblichem Fehlverhalten und dessen Beurteilung durch Frauen und durch die Gesellschaft

der sich minne nimet an: / swa er erkennet ein wîp / diu niht versagen kan ir lîp, / da îlet er dan balde hin / und wirbt mit allem sînem sîn / daz si tuo daz si gerne tuot; / sô ist im wol in sînem muot (WG v. 1482 sqq.).

¹⁷³ Vergleiche Kap. 4. 3. 1 Abschnitt „Minne: Rationale Begrenzung, Treuegebot und Warnung vor weiblicher Übermacht“

¹⁷⁴ cf. KÄSTNER, 1999, p. 179

auseinander. Die erste Stelle verurteilt Schadenfreude und falsche Selbstsicherheit¹⁷⁵, während sich die zweite Stelle auf den Umgang mit persönlicher Nachrede bezieht¹⁷⁶. In beiden Fällen lässt Thomasin Frauen sprechen und über den Vorfall referieren, wobei er Kritik an weiblicher Sorglosigkeit und Anmaßung übt. Indem er Frauen sprechen lässt, zeigt er auf, wie ‚schlicht‘ weibliches Sprechen doch ist, da in keinem der beiden Fälle die Frauen die Situation und deren Folgen in Gänze überblicken können. Die angeblichen Zitate erwecken den Eindruck eines nachlässigen Geplappers ohne Gespür für gesellschaftliche Gefahren und Anforderungen. So soll das Fehlverhalten Anderer als Warnung dienen¹⁷⁷, um schließlich ein untadeliges Leben – ohne böse Nachrede – zu führen¹⁷⁸. Beide Passagen¹⁷⁹ widmen sich Minnedingen und thematisieren damit die der Frau zugeordnete Domäne, in der sie sich bewähren muss.

- **Ein Streitgespräch zwischen Frau und Mann?**

Anders als in den vorangegangenen Abschnitten soll im Folgenden auf eine indirekte Form der Darstellung genderspezifischen Verhaltens aufmerksam gemacht werden, die die explizit vermittelten Vorstellungen in gewisser Weise unterläuft. Gemeint ist die Passage im 9. Buch, in der die Schreibfeder des Dichters mit diesem bzw. dem Text-Ich in einen ‚Dialog‘ tritt. Bei dieser Rede handelt es sich um eine Klage, besser: eine Beschwerde, die sich gegen das exzessive Schreiben und damit Benutzen der Feder richtet. Unvermittelt setzt diese Klage ein: *‘Lâ mich ruowen, sîn ist zît, / spricht mîn veder* (WG v. 12223 sq.) Es mag gewagt erscheinen, von der zweifellosen Anthropomorphisierung der Feder anhand von deren grammatischem Geschlecht auf eine – verdeckte – Darstellung weiblichen Sprechens schließen zu wollen, zumal im Folgenden von einem Knecht die Rede ist (*‘swer niene gît / sînem eigenem knehte / ruowe, er tuot im vil unrehte* – WG v. 12224 sqq.).

Wenn trotzdem in der Forschung von einer Frau, einer „rebellische(n) Schreibmagd“¹⁸⁰ die Rede ist und deren Sprechen in einen Gegensatz zum Gebot weiblicher Zurückhaltung gebracht wird, so ist dies eine Deutung, die bei der Betrachtung des Werks unter genderbezogener

¹⁷⁵ *si sprechent „uns mac misselingen / niht, tuo wir daz diu hât getân, / und wart ir holder sît ir man.“ / dehein biderb wîp sol, / daz getar ich râten wol, / sich des vreuwen, ob ein wîp / hât nâch rehte niht ir lîp / wan ich sagiu daz vîr wâr, / der und diu triegent sich gar / die mit einer andern unstete / wænent heln ir missetæte* (WG v. 804 sqq.).

¹⁷⁶ *doch spricht alsô etelîch / „spricht man von mir bæslîch, / ezn wart nie dehein liet sô lanc, / ezn würde vîr brâht mit gesanc. / swenn manz nuo verredet gar, / sô swîgt man lihte hin ze jâr.“ / der ist ein vil armer trôst, / [...] / wan swer mîn bôsheit niht ensagt / [...] / der tuot rehte sam der / dern andern ziuhet hin und her / in daz hor ein lange vrist, / und læt in dâ ez tiefer ist* (WG v. 1639 sqq.).

¹⁷⁷ cf. WG v. 815 sqq.

¹⁷⁸ cf. WG v. 1653 sqq.

¹⁷⁹ Dem zweiten Zitat geht eine Mahnung an Frauen voraus, sich nicht mit falschen Männern einzulassen, so dass das, was man *bæslîch spricht*, zweifelsohne ein als skandalös beurteiltes Verhalten zum Inhalt hat.

¹⁸⁰ SCHNYDER et SCHWARZ, 2013, p. 159. Vergleiche auch GLASNER, 2018, p. 381 sqq.

Perspektive nicht zu vernachlässigen ist. Demnach würde der Dichter, der die Feder ausgiebig zu Wort kommen lässt, einer weiblichen Stimme relativ viel Platz, nämlich 48 Verse, in Form der oratio recta einräumen.

Die Feder/die helfende Frau beweist dabei eine Argumentationsfähigkeit, die der des angesprochenen Mannes durchaus ebenbürtig ist: Sie operiert mit einem Vergleich aus dem (zeitgenössischen) Alltagsleben (WG v. 12224 sq.), konkretisiert ihre zunächst allgemein gehaltene Klage mit Mengenangaben¹⁸¹, formuliert rhetorische Fragen¹⁸², fasst ihre Klage abstrakt zusammen¹⁸³ und weist auf den Gegensatz zwischen ihrer früheren und ihrer jetzigen Beanspruchung. Dabei verliert die Personifikation ihre allgemeine Vermenschlichung und wird als Frau erkennbar, die darüber klagt, dass sie ihren Mann nicht mehr wie früher begleiten und in dieser Funktion an der am Hof geübten Geselligkeit teilhaben kann (*dô du phlæge guoter site, / dô vuor ich dir vil gerne mite. / dô du mit rîtern und mit vrouwen / phlæge buhurt und tanz schouwen / dô was ich harte gern bî dir* – WG v.12239 sq.). Der jetzige Zustand, in dem sich der Angesprochene von der Welt zurückgezogen hat und die Sprecherin den ganzen Tag schreiben muss, ist für sie unerträglich. Mit den Worten *wizze daz ichz niht dulden mac* (WG v.12249) macht sie ihrem ‚Gegenüber‘ ihre Haltung deutlich. Hier leidet niemand still für sich und erträgt ein ‚großes Unrecht‘. Es wird vielmehr klar die Ursache für eine Unzufriedenheit, ein Leiden beschrieben und Abhilfe gefordert. Der Schreiber wird von der Feder selbstbewusst-abwertend mit der Bezeichnung *klôsenære* versehen (WG v.12255). Die Autorität der Sprecherin drückt sich nicht nur in Form von Imperativen aus (*Lâ mich ruowen, wizze*), sondern auch in direkten Fragen bzw. einer Kombination aus beiden aus: *sag an, waz ist dir geschehen?* – WG v.12259). Der Gegenstand Schreibfeder tritt immer mehr zurück: einmal, indem von dem störenden Licht die Rede ist, das die ganze Nacht brennt und die Sprecherin stört, zum anderen, wenn sie droht, den Schreiber zu verlassen: *ob du wil in einem jâr / schrîben unde tihten gar / swaz du inder hâst ze schrîben, / sô mag ich bî dir niht belîben* (WG v.12263 sq.). Sie droht ihrem Mann, dass er sie verliert, wenn er weiterhin im Übermaß arbeitet: Sie stellt ihn vor die Wahl, entweder sich weiter in exzessiv seiner Arbeit zu widmen oder aber diese zu reduzieren und sie zu behalten. Wie der Dichter selbst bekräftigt sie ihre Rede mit Formeln, die deren Wahrheit behaupten. Wenn sie eine solche Formel an das Ende ihrer Rede setzt, steigert sie

¹⁸¹ *sô hân ich dir, daz ist wâr, / gedienet disen winter gar, / daz du mich niene lieze belîben / ichn müeste tag und naht schrîben / du hâst verslizen mînen munt, / wan du mich mêr dan zehen stunt / zem tage phlîst tempern unde snîden* (WG v.12227 sq.).

¹⁸² *wie möht ich daz sô lange erlîden?* (WG v.12234)

¹⁸³ *du tuost mir grôzez unreht* (WG v.12238).

diesen Effekt noch: *swer sich verlæzet an getiht, / der muoz gar werden enwiht, / wan er sich versendet gar / mit gedanken, daz ist wâr* (WG v.12267 sqq.).

Hier kann natürlich eingewendet werden, dass eine solche Parallelität schlicht der Tatsache geschuldet ist, dass die Rede der Feder/der Frau schließlich auch von dem Dichter selbst verfasst wurde. Die Parallelität bei der Verwendung stilistischer Mittel kann aber auch Zeichen einer Gleichberechtigung der Redenden sein, bei der jeder sein Anliegen formulieren und damit rechnen kann gehört zu werden

Die Forderung der Feder/der Frau wird insofern ernstgenommen, als der Angesprochene ihr mit einer Konstruktion antwortet, die dem Beginn von deren Klage ähnelt (*Lâ dîn klage, klag niht sô vil* – WG v.12271) und inhaltlich auf deren Argumente ausführlich eingeht, auch wenn er sich ihnen im Ergebnis nicht beugt (d. h. mit dem Verfassen seines Werks fortfährt). Hier mag man eine selbstgefällige Darstellung der übermäßigen Mühe sehen, die der Verfasser auf sich nimmt und die in einem gewissen Gegensatz zu der Bescheidenheitsgeste steht, mit der er sich als Fremder zu Anfang seinem Publikum genähert hat. Weiter ist denkbar, dass Thomasin mit diesem fingierten Dialog auf eine vermutete Ungeduld seiner Leserschaft reagiert und sie dadurch zur Fortführung der Lektüre motivieren will¹⁸⁴.

Wenn aber – und die angeführten Stellen machen dies plausibel – davon auszugehen ist, dass er das Mittel des Dialogs zwischen einer Frau und einem Mann wählt, gibt er damit das Exempel einer Sprechsituation, die er in seinen der Affektkontrolle dienenden Verhaltensregeln nicht vermittelt. Möglich ist dieser fast¹⁸⁵ gleichberechtigte Frau-Mann-Dialog deshalb wohl nur in der verdeckten Form einer Poetisierung, die weiblich selbstbewusstes Redeverhalten in einer nicht-realen Sphäre verortet, es aber auch als selbstverständlich erscheinen lässt: An keiner Stelle wird die Rede der ‚Feder‘ als unpassend bewertet – in der (berechtigten) Kritik steht allein das Verhalten von Thomasin bzw. des Text-Ichs. Mit dem fingierten Streitgespräch würde der Verfasser eine Form weiblichen Sprechens vorführen und rechtfertigen, die er abstrakt nicht thematisiert. Intelligibel macht er diese durch formale und inhaltliche Elemente, die die Inferiorität und Marginalisierung weibliches Sprechen bestätigen: Formal wird durch die märchenhaft-mythische Konstellation die Sprecherin als Frau kaum erkennbar: Immerhin ist es ein Gegenstand, der spricht und der auch als solcher bezeichnet (*min veder* – WG v.12224) und angesprochen (*trût veder* – WG v.13565) wird. Inhaltlich geht es bei der Beschwerde um die Bequemlichkeit der Frau/Feder, die die ihr zugemutete harte Arbeit nicht länger leisten und

¹⁸⁴ cf. SCHANZE, CH., 2018, p. 432

¹⁸⁵ Gleichberechtigt ist das Gespräch insofern nicht, als die Feder ein Werkzeug ist, das vom Schreiber benutzt wird.

stattdessen lieber mit dem Mann die Geselligkeit am Hofe genießen will. Nicht der Verstand, der sie hätte einsehen lassen können, dass es bei der bereits geleisteten Arbeit unklug ist, aufzuhören und so das Werk zu gefährden, sondern ihre Befindlichkeit leiten sie. Der von der Frau gewünschten (notwendig punktuellen und temporär begrenzten) Teilnahme am geselligen Leben stellt Thomasin den allgemeinen, überdauernden Nutzen seiner Schrift für die Hofgesellschaft entgegen (cf. WG v.12319 sqq.). Damit erscheint das im privaten Raum vorgetragene Anliegen der Frau als kurzfristig auf die eigene Person beschränkt und damit weniger gewichtig als das des Mannes, der das Ziel einer großen öffentlichen Aufgabe vor Augen hat, die der Allgemeinheit zugutekommen soll – eine Konzeption des Männlichen, die der Herrenlehre entspricht.

Eine spezielle Wertschätzung käme der weiblichen Stimme zu, wenn man deren Kritik als Hinweis darauf versteht, dass der Schreiber sich nicht an das von ihm propagierte Gebot der *mâze* hält. GLASNER spricht hier von einem „performativen Selbstwiderspruch“¹⁸⁶ des Dichters. Die weibliche Stimme wäre dann die Stimme der moralischen Vernunft – umso mehr ist es verständlich, wenn diese Funktion ins Poetische und Phantastische abgedrängt wird.

¹⁸⁶ GLASNER, 2018, p. 385

4. 1. 2 Die ‚Winsbeckischen Gedichte‘

4. 1. 2. 1 Der ‚Winsbecke‘

Das ‚alte Gedicht‘

- **Unüberlegtes Sprechen gegenüber Männern als Gefahr**

Eines der Hauptziele in der Lehre des ‚Winsbeckens‘ ist die Erziehung zu zurückhaltendem, maßvollem Sprechen.¹⁸⁷ Dabei ist eine enge Verquickung von Handeln und Sprechen, in Strophe 9 bezogen auf den Bereich der Minne, festzustellen: *Sun, dû solt sinneclîchen tragen / verholn dîn minnevingerlîn, / dîn tougen niht den tumben sagen* (WE 9, 1 sqq.). Dummheit ist allerdings nicht nur eine Charakterisierung intellektueller (Un-)Fähigkeit, sie qualifiziert einen Menschen auch moralisch: „Daß die Torheit eng mit der Sünde verbunden ist, ist ein häufig vorkommender Gedanke im Mittelalter und ist auf die hebräische alttestamentarische Auffassung der Torheit zurückzuführen.“¹⁸⁸ Der Vater sorgt sich somit auch um den Umgang seines Sohnes, der sicherlich Sünder ausschließen sollte. In der Mahnung wird nun eine handelnde Geheimhaltung mit einer kommunikativen Zurückhaltung gleichgesetzt, mithin ein illokutionärer Akt vollzogen. Restriktion stellt sich dar als das tertium commune von verbaler und non-verbaler Interaktion. Es gilt zu berücksichtigen, dass sich die öffentliche Darstellung von Liebesverhältnissen im Rahmen einer institutionalisierten Form von der privaten Intimität unterscheidet.¹⁸⁹ Im öffentlichen, von Männern besetzten Raum ist darauf zu achten, persönliche Beziehungen diskret zu behandeln.

Der ideale (männliche) Gesprächspartner wird auch textimmanent konstruiert: Die Aufforderung, nicht den *tumben* (WE 9, 3) seine Geheimnisse anzuvertrauen, kann als indirekte Charakterisierung des Gegenübers aufgefasst werden, da die Annahme eines nicht verständigen Sohns als Gesprächspartner den Vater als *praeceptor* gleichsam diskreditieren würde. Ebenso reflektiert der Text den intimen Rahmen, in dem Dinge von Bedeutung verhandelt werden sollen (*daz zwein ist reht, ze wît ist drîn* – WE 9, 4) und zitiert dabei die Aufführungssituation des Textes.

¹⁸⁷ Dem entspricht der Raum, den die – invertierten – Ratschläge zu diesem Thema in der Winsbecken-Parodie einnehmen. Dort ist die Rede vom Lügen (cf. Par WE 17, 4 sq.), Prahlen (cf. Par WE 18, 4) und vom Ausplaudern von Geheimnissen (cf. Par WE 20). Bei Frauen und Männern als Lügner zu gelten und damit der Schande anheimzufallen (cf. Par WE 16, 4 sqq.), ist höchstes Ziel und damit im Klartext das, was auf jeden Fall zu vermeiden ist.

¹⁸⁸ DUCA, 2009, p. 36

¹⁸⁹ cf. SCHNYDER, 2003, p. 210

Die Art und Weise des Tragens, *sinneclîch*, prägt die ganze Strophe: Geheimnisse soll man dummen Menschen bzw. Männern, gegenüber nicht offenbaren, durch den (Sinne vernebelnden) Weinkonsum (*lâ dich niht übergên den wîn: / den soltû sô ze hûse laden, / daz dîne vînde iht spotten dîn* – WE 9, 5 sqq.) kann man zum Spottopfer der Feinde werden. Ein genereller Verzicht auf Wein ist sicherlich nicht intendiert gewesen, da dessen Konsum als Zeichen kultivierter Lebensweise galt, wobei übermäßiger Genuss jedoch stark verurteilt wurde.¹⁹⁰

Mit der Bezeichnung der Verleumder bzw. Schwätzer als *züngelære* (WE 9, 8), die Unfrieden zwischen Freunde bringen (*ahte ûf die züngelære niht / die werre zwischen vriunden tragen / und daz in Jûdas aht geschiht* – WE 9, 8 sqq.) führt der Sprecher seinen Gedanken weiter aus: Die Zunge, die gleichsam als Sitz des Verrats durch Judas (cf. WE 9, 10) auszumachen ist, bildet den Gegenpol zum *sinneclîchen tragen* (WE 9, 1). Dabei handelt es sich bei Verleumdung um ein durchaus weitreichendes Vergehen, da dieses konkrete Auswirkungen auf politische und gesellschaftliche Ambitionen nach sich ziehen konnte.¹⁹¹ Der Winsbecke verleiht durch den Gleichklang von *ahte* (WE 9,8) und *aht* (WE 9, 10) seinen Worten zusätzlichen Nachdruck. Im Vordergrund steht daher nicht die Verweigerung der Kommunikation, sondern die angemessene Beschränkung von Sprache und Kommunikationspartnern.¹⁹²

- **Zuhören – Barmherzigkeit gegenüber Männern**

Auch Strophe 10 setzt mit einer Aufforderung zur Mäßigung bzw. Zurückhaltung ein: *sun, swer bî dir ein mære sage, / mit Worten ims niht underbrich* (WE 10, 1). Die dabei propagierte Affektkontrolle (die im Übrigen vom Sohn während des ersten Teils im ‚Winsbecken‘ geradezu vorbildhaft ausgeübt wird) schließt die Möglichkeit einer darauffolgenden (!) Erwiderung nicht aus. Sie kann einerseits als selbstreferentieller Vorausgriff auf die Antwort des Sohnes verstanden werden; andererseits wird aber auch die momentane hierarchische Gesprächssituation bestätigt. Dabei wird der aus der Weisheitsliteratur bekannte Topos „Si dilexeris audire, excipies doctrinam; et, si inclinaveris aurem tuam, sapiens eris“ (Eccl. 6, 34) zitiert. Infolgedessen darf auch jeder höhergestellte, erfahrenere Gesprächspartner die

¹⁹⁰ cf. BOIADJEV, 2003, p. 305

¹⁹¹ cf. MÜLLER, M., 2010, p. 274 sqq.

¹⁹² Genau dies wird in der Winsbecken-Parodie ins Gegenteil verkehrt und sogar noch gesteigert: Der Sohn des Winsbeckens soll sich von den *züngelære* fernhalten, das in der Parodie angesprochene *kint* wird aufgefordert, selbst ein solcher Schwätzer zu werden: *du solt urlaub der zungen geben / ze sprechen, waz ir wille sei [...] wiltu in deinen jungen tagen / dich fleizen bæser worte vil* (Par WE 21, 5 sqq.).

ungeteilte Aufmerksamkeit seiner Zuhörerschaft erwarten¹⁹³, die allerdings nicht mit Kritiklosigkeit gleichzusetzen ist.

Die Forderung, sich des Kummers eines Anderen, und das heißt hier: eines anderen Mannes, anzunehmen (*und swer dir sînen kumber klage / in scham, über den erbarme dich* – WE 10, 3 sq.), ist insofern in diesen Kontext eingebettet, als es auch hier einer gewissen Affektkontrolle und Rücksichtnahme bedarf, den Leidenden seinen Kummer vortragen zu lassen. Der Verweis auf die göttliche Gnade (*der milte got erbarmet sich / über alle, die erbarmic sint* – WE 10, 5 sq.) ist Legitimation und Grund für das angestrebte Verhalten. Besonderes Gewicht erhält diese Aussage dann durch die nur wenig veränderte Übernahme des entsprechenden Matthäuszitats „*beati misericordes, quia ipsi misericordiam consequuntur*“ (Mt 5, 7). In der Barmherzigkeit des Herrschers oder des Hausvorstandes spiegelt sich die göttliche Gnade¹⁹⁴, auch wenn die Barmherzigkeit eines Herrschers eher aus praktischen Überlegungen resultierte: So „konnte er durch die Erweisung der königlichen Huld (*gratia*) aus Feinden wieder Freunde machen und so das Herrschaftssystem im Gleichgewicht halten. Aus diesem Grund rückte die Herrschertugend der ‚Barmherzigkeit‘ (*misericordia, clementia*) an die erste Stelle des königlichen Tugendkatalogs.“¹⁹⁵ Die Aufforderungen des Vaters, nicht zu unterbrechen und Barmherzigkeit zu üben, fallen (ähnlich wie in Strophe 9) miteinander zusammen. Das mit der Affektkontrolle einhergehende Heilsversprechen steht im Gegensatz zu der unkontrollierten Spottlust der *züngelære* in der vorhergehenden Strophe. Der *praeceptor* verleiht seinen Aussagen nicht nur durch Polyptota (*erbarme dich* – WE, 10, 4; *erbarmet sich* – WE 10, 5; *erbarmic sint* – WE 10, 6) besonderes Gewicht, sondern legitimiert auch im verdeckten Aufgreifen von Bibelziten seine Lehren. Mit diesen Verweisen verbindet er seine Hoflehre mit christlichen Moralvorstellungen und macht sie so einem Publikum intelligibel, das stark von der christlichen Lehre geprägt ist.

- **Reden über Frauen**

Indem der Vater dem Sohn rät, über alle Frauen ‚schön‘, also positiv zu sprechen (*den wîben allen schône sprich* – WE 10, 7), nimmt dieser eine wohlwollende Pauschalisierung vor, die

¹⁹³ Dabei werden auch Anforderungen an die Vortragenden gestellt: Verständliches Vokabular, Beispielhaftigkeit und Anpassung an die geistigen Fähigkeiten des Publikums sind Voraussetzungen für einen gelungenen Lehrvortrag. (cf. REINL, 2011, p. 302)

¹⁹⁴ Barmherzigkeit erwies sich als „Element königlicher Legitimation. Dem König war es aufgetragen, das Reich wie das Haus Gottes (*domus dei*) im göttlichen Auftrag zu lenken.“ (WEINFURTER, 2007, p. 67) Dabei verweist WEINFURTER (*ibid.*) auf ein Gedicht Wippos, das „*carmen gratiae pro regis honore*“. In diesem Panegyrikon wird lehrhaft formuliert: „*Lex servire docet, dominari gratia monstrat*“.

¹⁹⁵ *ibid.*, p. 70

die Frauen mit der Gruppe der Geistlichen verbindet, über die ebenfalls nur gut gesprochen werden soll (*und sprich in schône [...] – WE 7,7*). Beide Gruppen sind, trotz individuell möglichen Fehlverhaltens, gewissermaßen sakrosankt – ein Konzept, das sie zwar einerseits (im Falle der Priester) durch ihre Nähe zu Gott erhöht, sie aber andererseits als Partner oder gar Feinde an den Rand drängt: Frauen treten als Kollektivobjekte einer wohlgeformten, sie preisenden Rede (*sprich in wol – WE 13, 9*) auf, Männer hingegen (wie der Vater) als Weise, deren Rat zu folgen ist oder als Personen, die über ihren Kummer klagen, als Törichte, die Geheimnisse nicht für sich behalten, als ihre Gegner verspottende Feinde und als Verleumder. Nur geringe Spezifikationen werden hinsichtlich der Frauen vorgenommen: Zwar gibt es auch Frauen ‚ohne Güte‘ (*ist iendert einiu sælden vrî – WE 10, 8*), sie fallen aber nicht ins Gewicht, weil eine überwältigende Mehrheit tugend- und ehrenhaft ist (*dâ bî sint tûsent oder mêt, / den tugent und êre wonet bî – WE 10, 9 sq.*).¹⁹⁶ Daraus ist allerdings nicht zu schließen, dass Frauen als moralisch überlegen konzipiert werden. Frauenpreis ist zugleich immer auch Männerpreis: Der Mann lobt sich selbst „dafür, daß er so ein tugendhaftes, vorbildliches, vollkommenes Geschöpf preist, liebt und verehrt. Im Frauenlob inszeniert der (höfische, adlige) Mann also seine eigene Vollkommenheit“¹⁹⁷. Durch den Rat in Strophe 11, *minne und êre guotiu wîp* (WE 11, 3), wird die Aussage in 10, 7 ergänzt: Über alle Frauen soll man gut sprechen, die (eindeutig) guten gilt es zu lieben und zu ehren.

Die Geschlechter werden deutlich unterschieden: Frauen werden als ungefährliche, positiv zu konnotierende Redeobjekte, Männer als differenzierte, gleichberechtigte Partner und Subjekte gesehen. Dies entspricht einer bereits in der Antike geläufigen Geschlechterrhetorik, nach der Männlichkeit individualisiert, Weiblichkeit dagegen entindividualisiert wird¹⁹⁸.

Der Bruch, der sich durch die Strophe zieht, verbindet diejenigen Männer, die ihr Leid klagen, mit den pauschal adressierten Frauen. In beiden Fällen handelt es sich um Personengruppen, denen man sich wohlwollend nähern soll. Im Verbot des Unterbrechens und im Gebot des ‚schönen Redens‘ manifestiert sich das sprachliche Verhalten der Kontrolliertheit. Männer sind redestimmende Subjekte, so dass das Unterbrechungsverbot nur an männliche Gesprächspartner gerichtet ist. Frauen sind in dem Sinn keine Partner im Gespräch, sie sind lediglich Objekte der männlichen Rede. Verbale Interaktion und damit einhergehend das Zeigen von Emotionen sind eine von Männern gegenüber Männern ausgeführte Praktik.

¹⁹⁶ Diese Vorstellung wird in der Winsbecken-Parodie aufgegriffen, wo die Idealisierung ins Gegenteil verkehrt und die männliche Perspektive deutlich wird, aus der die ‚Lehre‘ geschrieben ist: *Kint, du maht noch niht wizen wol, / waz trûgheit an den weiblen leit, / die ganzer tugent sint so hol* (Par WE 4).

¹⁹⁷ SCHNELL, 1998, p. 181

¹⁹⁸ cf. NIEBERLE, 2013, p. 97

- **Mit den richtigen Männern reden, zur rechten Zeit schweigen**

Erst gut zehn Strophen später nimmt sich der Verfasser wieder der Rede mit Männern an. Strophe 23 leitet mit der Aufforderung ein, sich den richtigen gesellschaftlichen Umgang zu suchen (*Sun, dû solt bî den werden sîn, / und lâ ze hove dringen dich* – WE 23, 1 sq.), um dann scheinbar unvermittelt mit *ze rehte swîc, ze staten sprich* (WE 23, 5) anzuschließen. Der Autor scheint in dieser Strophe vom Grundgedanken der rechten Wahl geleitet zu sein: Die Auswahl des angemessenen Umgangs und das Abpassen des richtigen Moments, um zu sprechen, sind gleichermaßen wichtig, um in der Gesellschaft bestehen zu können. Zur rechten Zeit schweigen zu können, macht – so schon die Bibel¹⁹⁹ – den Weisen aus.

In Strophe 23 findet sich zwar ein Schweigegebot (*ze rehte swîc* – WE 23, 5), das jedoch fast im gleichen Atemzug nivelliert wird. Offenkundig wird dem educandus eine selbstdisziplinierende Wahlmöglichkeit gegeben, um ein „zielloses Hin – und Herreden“²⁰⁰ zu vermeiden. Dabei werden die vorausgegangenen Aussagen zur Rede aufgegriffen und iterierend verfestigt. Allerdings besitzt das Gebot nicht nur eine programmatisch-vorausweisende Bedeutung für die folgenden Ermahnungen zur Kommunikation, es kann auch als Abschluss der Mahnung bezüglich des rechten Umgangs gelten: Durch Schweigen und Sprechen zur rechten Zeit, ist es möglich, den passenden Umgang zu ermitteln und sich als ebenbürtiges Mitglied dieser Gesellschaft zu etablieren. Aktive Selektion bei der Auswahl des gesellschaftlichen Umgangs fällt mit selektiver Kommunikation zusammen. Durch die Unterweisung selbst, die der Vater seinem Sohn gibt, ist dieser (und mit ihm der Rezipient des Werks) bereits in den Kreis der *werden* aufgenommen.

Die Aufforderung, nicht auf *bæsiu mære* und Verleumder zu hören, nimmt ebenfalls Bezug auf Strophe 9 und ist ähnlich konstruiert: Der jeweiligen Situationsbeschreibung in den Versen 8 und 9 der Strophen 9 (*ahte ûf die züngelære niht/ die werre zwischen vriunden tragen*) und 23 (*wiltû dîn ôre, als maneger tuot, / den velschelæren bieten dar*) folgt die Konsequenz des Fehlverhaltens, die in Strophe 9 implizit (*Jûdas aht*), in Strophe 23 sehr deutlich (*sô wirstû selten wol gemuot*) zum Ausdruck kommt. Das Sprechen zur rechten Zeit findet seine Entsprechung in WE 10, 1 sq. (*sun, swer bî dir ein mære sage, / mit worten ims niht underbrich*) und deutet abermals auf die noch folgende Replik des Sohnes.

¹⁹⁹ Vergleiche die Lehren von Jesus Sirach, der mahnt: „homo sapiens tacebit usque ad tempus, lascivus autem et imprudens non servabunt tempus“ (Eccl. 20, 7).

²⁰⁰ REBLE, 2009, p. 101

Spätestens in dieser das Sprechen betreffenden Strophe wird die Verhaltenslehre auf das Leben am Hof (*und lâ ze hove dringen dich* – WE 23, 2) bezogen. Obwohl – wie im weiteren Verlauf festzustellen ist – auch das Leben abseits des Hofes behandelt wird, ist die Präferenz des Vaters deutlich: *dû solt bî den werden sîn/ und lâ ze hove dringen dich. / der man ist nâch den sinnen mîn / dar nâch gesellet er sich.* (WE 23, 1 sqq.) Unklar bleibt, ob es sich beim Hof um den genuinen Aufenthaltsort von Vater und Sohn handelt und der Vater den Sohn lediglich auf sein künftiges Leben dort vorbereitet oder ob der Hof das Ziel ist, das der Vater dem Sohn setzt. Auf jeden Fall scheint es dem Vater wichtig, den Sohn auf die Gefahren vorzubereiten, die das Leben (unter Männern) am Hofe mit sich bringt und die mit kluger (Rede-)Zurückhaltung gebannt werden können. Es handelt sich weniger um ein allgemeines oder gar christliches moralisches Gebot als um taktische Empfehlungen.

- **Gefahren des ungezügelten Sprechens**

Zentrale Stellen der Ermahnung des Vaters an den Sohn, in denen es um angemessenes Sprechen geht, finden sich in den Strophen 24 bis 27. Strophe 24 setzt zum ersten Mal mit einer Anweisung hinsichtlich der aktiven Rede-Kommunikation ein (*sun, dû solt dîner zungen phlegen* – WE 24,1), die sich jedoch bereits in der vorhergehenden Strophe andeutet (*ze staten sprich* – WE 23, 5). Auf die Sprache achtzugeben, bedeutet, einen unkontrollierten Ausbruch zu verhindern. Mit dem Bild der Tür, die nicht von unkontrollierter Rede aus den Angeln gehoben und des Riegels, der ihr vorgeschoben werden soll²⁰¹, wird eine Innen-Außen-Beziehung konstruiert, deren Grenze nicht von unbedachter Rede überschritten werden soll. Die inneren Gefühle sollen für sich behalten werden, ihr Ausdruck soll kein Unheil anrichten. Dabei wird die Zunge wie ein Fremdkörper betrachtet, den es zu bändigen gilt.

Die Sprache erscheint als lebendiges Element, das bezwungen, ja als eine Person, die in ihrem Streben nach Herrschaft gezähmt werden muss, damit sie den Sprecher nicht um *êre* und *sin* bringt oder gar zu seinem *meister* wird. In der anthropomorphisierenden Rede des Vaters erscheinen die Gefahren einer unbezwungenen Rede besonders anschaulich.²⁰² Die von der – unkontrollierten – Sprache ausgehende zerstörerische Kraft richtet sich auf den Verstand und auf das Ansehen des Mannes, der in Gefahr steht, *gotes zorn* (WE 24, 9) und *der werlte haz*

²⁰¹ *Sun, dû solt dîner zungen phlegen, / daz si iht ûz den angen var: / si lâd dich anders under wegen / der êren und der sinne bar. / schiuz rigel vür und nim ir war.* (WE 24, 1 sqq.)

²⁰² Diese Verlebendigung hat auch der Parodist des Winsbecken übernommen (*du solt urlaub der zungen geben / ze sprechen, waz ir wille sei* – Par WE 21, 5 sq.).

(WE 24, 10) auf sich zu ziehen. Der Restriktion des Sprechens entspricht die Restriktion des Zuhörens: Allein schon den Verleumdern zuzuhören, führt zum Unglück.

Die bisherige Gesprächsführung des Vaters zeigt, dass er sich selbst an die eigenen Vorgaben hält. So sehr er auch immer wieder bestimmte Gruppen verurteilt (z. B. hinsichtlich der Kommunikation die *velschelære* oder *züngelære*), so wenig sind diese Ausführungen von Furor gekennzeichnet; es gelingt dem Vater, seine Zunge im Zaum zu halten und seinen Zorn zu bändigen (*gezoumet rehte sî dîn zorn* – WE 24, 6). Sein Ziel ist es, dem Sohn eine Erziehung angedeihen zu lassen, die gleichermaßen Ehre und Verstand²⁰³ fördern. Dabei geht er sowohl bedacht als auch veranschaulichend vor, indem er nichts überstürzt und beispielhaft Handlungen sowie deren Konsequenzen aufzeigt.

In Strophe 25 führt er den Gedanken der verbalen Mäßigung weiter fort: *sun, bezzer ist gemezzen zwir / denne gar verhouwen âne sin* (WE 25, 1 sq.). BRÜGGEN, vielleicht in Anlehnung an ANDERSONS Kommentar²⁰⁴, zieht einen Vergleich zum Zuschneiden von Kleidung²⁰⁵, übersieht jedoch dabei die Herkunft dieser „Metapher aus dem Bereich der Waffenübung“²⁰⁶. So ist dieses – einer männlichen Domäne entnommene – Bild nicht unbedingt als Zeichen einer bedächtig-zögerlichen Handlung zu verstehen, vielmehr steht exakte (und auch unbarmherzige) Präzision im Vordergrund. Der utilitaristische Kerngedanke wird drei Verse später wiederaufgenommen: *besnît si wol ûf den gewin, / daz si den wîsen wol behage* (WE 25, 5 sq.). Nicht maßlose Unbesonnenheit wird kritisiert, wenn der Sohn darauf achten soll, dass ihm die Rede nicht zu schnell entrinnt (*ê daz diu rede entrinne dir / ze gæhes ûz dem munde hin* – WE 25, 3 sq.), sondern verschwenderische Ungenauigkeit. Bezeichnenderweise wird am Ende (*daz wort mac niht hin wider in / und ist doch schiere vür den munt.* – WE 25, 7) von dem Wort gesprochen, das – wie ein Schwerthieb – einmal ausgeführt nicht wieder zurückgenommen werden kann und daher ‚sitzen‘ muss.

Das Befolgen der Ratschläge führt zur Anerkennung durch die Weisen (vergleiche auch WE 33, 5), d.h. der verständigen und erfahrenen Männer, zu denen auch der Vater gehört. Diese sind die maßgebliche Instanz, die über das rechte Sprechen (und Tun) entscheiden. Vergleicht man deren Stellung mit der der Frauen, werden die unterschiedlichen Rollen der Geschlechter im hierarchischen System erkennbar: An höchster Stelle der Männer stehen die ‚Weisen‘, denen

²⁰³ Befolgt man nicht das Gebot der kommunikativen Selbstbeschränkung, ist man *der êren und der sinne bar* (WE 24, 4 sq.).

²⁰⁴ „Just as the tongue seemed possessed with demonic life of its own in stanza 24, words here become very concrete and alive (line 7). They must be measured like the clothes in stanza 22“. (ANDERSON, 1981, p. 69)

²⁰⁵ cf. BRÜGGEN, 2009, p. 235

²⁰⁶ RUBERG, 1978, p. 38

(junge) Männer nacheifern und um deren Anerkennung sie sich bemühen sollen, und an höchster Stelle der Frauen die moralisch über jeden Zweifel erhabenen, die die Männer lieben und ehren sollen.

- **Spott als Selbstschädigung**

Zwei Strophen später bemüht sich der Vater abermals um metaphorische Anschaulichkeit: Spott greift das Herz eines Mannes an wie der Rost Eisen und Stahl (*Sun, merke rehte, wie der rot / daz îsen viulet und den stâl: / alsô tuot unbescheiden spot / des mannes herze sunder twâl* – WE 27, 1 sqq.)²⁰⁷. Das in diesen Versen anklingende Matthäuszitat²⁰⁸ zeigt auf, wie brüchig die vom Vater konstruierte Diesseitigkeit sein kann. Zwar ist das Bild der ritterlichen (aber auch bäuerlichen) Lebenswirklichkeit entnommen, doch schimmert das Bibelwort (dem Eisen unter dem Rost ähnlich) zwischen den Zeilen hindurch und bildet einen Vorgriff auf die später vom Sohn in Frage gestellten Lebensideale.

Mit den Begriffen Eisen und Stahl evoziert der Vater die Gerätschaften des Rittertums und der Landwirtschaft – ein Hinweis darauf, dass hier weniger Herrscher als Herren an der Grenze zwischen Bauern und Adel angesprochen werden.²⁰⁹ Diese Bereiche sind – so wie die für sie stehenden Gerätschaften – männlich konnotiert. Üble Nachrede zerfrisst das ‚Herz des Mannes (!)‘, sie verhindert ein gnädiges Schicksal und ist nicht mit dem Ideal der *stæte* vereinbar.

Rost versinnbildlicht die realen Gefahren, denen Waffen und Ackergerät ausgesetzt sind, während Spott das Bild allegorisch auf eine andere Ebene hebt. Allerdings greifen Rost und Spott ihr Opfer gleichermaßen schnell, *sunder twâl* (WE 27, 4), an, so dass ein sorgfältiger Umgang mit Waffen und auch Worten geboten ist. Die bildliche Sprache des Vaters verlangt dem Sohn ein gewisses Maß an Intellekt und Abstraktionsvermögen ab, um die Lektion zu verstehen.²¹⁰

Ganze drei Verse nimmt sich der Verfasser, um das Wesen des Spotts darzustellen, auch wenn er bereits in WE 27, 5 dem Rezipienten alle nötigen Informationen zukommen lässt: *ez ist ein sældenvlühtic mâl / und slîchet umbe und umbe entwer / von dem ze dem alsam ein swal*. (WE 27, 5 sqq.). Wieder wird die (Nach-)Rede verlebendigt: Sie fliegt hin und her wie eine

²⁰⁷ ANDERSON verweist in seinem Kommentar auf die Geläufigkeit des Bildes für eine Gesellschaft, die von Waffen geprägt war. (cf. ANDERSON, 1981, p. 74)

²⁰⁸ „nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, ubi aerugo et tinea demolitur, et ubi fures effodiunt et furantur; / thesaurizate autem vobis thesauros in caelo, ubi neque aerugo neque tinea demolitur, et ubi fures non effodiunt nec furantur; / ubi enim est thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum“ (Mt 6, 19 sqq.) – cf. ANDERSON, 1981, p. 75

²⁰⁹ cf. FREY, 1984, p. 188

²¹⁰ „The father’s language is never simplistic; his examples always reveal a certain degree of abstraction.“ (TROKHIMENKO, 2004, p. 333)

Schwalbe²¹¹. Mit diesem dynamischen Bild skizziert der Vater die Gefahren, die von unüberlegter, andere und sich selbst schädender Rede ausgehen und vor denen man sich hüten muss. In Verbindung mit Strophe 9 erscheint die üble Nachrede in zweifach zu meidender Gestalt: als eine Aktion anderer, der man sich entziehen soll und als eine eigene (Sprach-)Handlung, die man vermeiden soll. Die Formulierung beschreibt aber eher ein Opfer als einen Täter: *dû maht niht sanfte von im komen, / ob er dich bringet in sîn spor* (WE 27, 9 sq.).

Die Warnung vor dem darin anklingenden Laster der *unstæte* erhält zusätzliches Gewicht durch den Zeilenbeginn in WE 27,8, nämlich die ungewöhnliche Wiederholung von *sun* innerhalb einer Strophe²¹². Um seiner Autorität Nachdruck zu verleihen, beschwört der Vater erneut das in Strophe 1 etablierte hierarchische Verhältnis. Unterstützend greift er im Sinne einer iterierenden Performativität auf eine gewisse Beispielhaftigkeit seiner Rede zurück, in der er zum einen vertraute Bilder evoziert, aber auch in seiner Anschaulichkeit eine Nähe zur Didaktik Jesu²¹³ herstellt.

- **Mahnung zur sittsamen Rede und zum Grüßen**

In Strophe 39 werden neben Hinweisen zum angemessenen Sprechen bzw. Zuhören und Schweigen auch Neid, Hass und der Umgang mit Freunden und Feinden thematisiert. Hier findet sich einer der wenigen Hinweise darauf, wie gesprochen werden sollte: *sun, du solt kiuscher worte sîn / und stætes muotes* (WE 39, 1 sq.) Der Konnex von *stætes muotes*, mithin Bezeichnung einer Haltung, und *kiuscher worte* verdeutlicht aber auch, dass es sich dabei weniger um eine konkrete Redeunterweisung handelt, sondern vielmehr eine Aussage über das Wesen einer sprechenden Person getroffen wird.

In den letzten beiden Versen der Strophe kommt der Autor auf den Gruß zu sprechen, wobei nicht näher definiert wird, ob es sich um eine verbale oder non-verbale Form des Grüßens handelt. Sicherlich gelten für beide Formen des Grüßens die gleichen Restriktionen hinsichtlich der Adressaten: *und grüeze, den du grüezen solt* (WE 39, 9). Spezifische Merkmale, wer zu dem Kreis der zu Grüßenden gerechnet werden muss, werden allerdings nicht genannt²¹⁴. Es ist daher erneut den Fähigkeiten des Sohnes überlassen, aus den Weisungen des Vaters zu erschließen, wen genau er zu grüßen hat.

²¹¹ cf. LEITZMANN, 1929, p. 207 sq.

²¹² Sonst nur noch in WE 44, 6.

²¹³ Vergleiche dazu KÖHNLEIN, 2009.

²¹⁴ Im Gegensatz zu WE 20, 3 sq.: *gedenke an reiner wibe blic, / der gruoze man ie mit dienste galt.*

Mit dem Gruß erfolgt weit mehr als das bloße Anerkennen der Existenz des (würdigen) Anderen; er spiegelt die strengen Regeln wider, die ihn als gemeinschaftsstiftendes Element klassifizieren.²¹⁵ Des Weiteren geht mit dem Gruß auch eine gewisse friedenssichernde Rechtsverbindlichkeit einher,²¹⁶ die gerade in der Begegnung von Männern von großer Tragweite war. Die durch die Anordnung im Text bewirkte Gleichstellung von ‚beständiger Gesinnung‘, Großmut und Hilfsbereitschaft mit dem Akt des Grüßens verweist zudem auf die Funktion der Besänftigung mit der Absicht, Misstrauen gegenüber Fremden, Ängste und Unsicherheiten zu beseitigen²¹⁷ – ein Handlungselement in einer tendenziell agonalen Männergesellschaft.

- **Umgang mit dem Rat Anderer**

An verschiedenen Stellen finden sich Hinweise zu dem Umgang mit dem Rat Anderer, aber auch Hinweise bezüglich des Raterteilens. Vornehmlich konzentriert sich der Vater jedoch – dem Alter des Beratenen angemessen – auf den Umgang mit erteiltem Rat. ANDERSON vermerkt in seinem Kommentar, es fänden sich nur Vorschriften zur Annahme von Rat²¹⁸, übersieht dabei jedoch den ambigen Charakter von Strophe 35.

Mit den Worten *man vliuset guoter ræte vil / an einem herzen tugende bar. / swer dienet unde rætet dar; / dâ manz ze danke niht vervâht, / der vliuset sîne wîle gar. / swaz vriunde vriunt gerâten mac, / er enwelle selbe stiuren sich, / ez ist in einen bach ein slac* (WE 35, 3 sqq.) greift der Vater einerseits die vorliegende Aufführungssituation auf, indem er den Sohn in eine Art moralische Zwickmühle bringt: Orientiert sich dieser nicht dankbar an den Vorgaben seines Vaters, so ist er tugendlos.²¹⁹ Andererseits verdeutlicht der Vater auf diese Weise die Gefahren des Ratens. Nicht nur der Ratgeber muss mit Sorgfalt ausgewählt werden, sondern auch die zu beratende Person. Der Aspekt der vergeudeten Zeit erscheint nach knapp zwei Drittel des Textes als Selbstbestätigung hinsichtlich der erbrachten Leistung (seitens des Vaters) sowie als Vorverweis auf eine angemessene Reaktion des Sohnes. Die Passage ist aber auch doppeldeutig: Einerseits spielt sie auf die aktuelle Beratungssituation zwischen Vater und Sohn an, andererseits entwirft sie für den zuhörenden Sohn eine Richtschnur künftigen Handelns als Ratgeber. Dem entspricht die dynamische Beziehung zwischen Ratgeber und Ratempfänger,

²¹⁵ cf. FUHRMANN, 1993, p. 111 sqq.

²¹⁶ cf. *ibid.*, p. 122 sqq. – FUHRMANN setzt sich in seinem Aufsatz allerdings nur mit der Bedeutung des Grußes in männlicher Gesellschaft auseinander. Grußmodelle zwischen Frauen oder Männer und Frauen finden keine Beachtung.

²¹⁷ cf. KRAUSE, 1979

²¹⁸ cf. ANDERSON, 1981, p. 117

²¹⁹ Zu einem solchen Verhalten wird in der Parodie explizit aufgefordert (cf. Par WE 18, 1 sq.).

die nicht in einer Aktiv-Passiv-Konstellation aufgeht, sondern vom Beratenen ausdrücklich Selbststeuerung²²⁰ verlangt. Wird diese nicht geleistet, ist der Rat nutzlos wie ein ‚Schlag ins Wasser‘.

Die immer wieder auftretende Mahnung zur Mäßigung findet sich auch in Verbindung mit dem Raten bzw. Ratempfangen: *dir ist der wîsen lop verzigen, / wil tû ze gæhes muotes sîn / âne allen rât und unverswigen* (WE 33, 5 sqq.). Zu den ‚Weisen‘ darf auch in diesem Fall der Vater gerechnet werden, der an dieser Stelle abermals indirekt die hierarchische Aufführungssituation in Erinnerung bringt. Raten wird mit der Akzeptanz bzw. unwidersprochenen Hinnahme des Gesagten gleichgesetzt, denn nur geduldig und verschwiegen ist dem Sohn die allgemeine Anerkennung der ‚Weisen‘²²¹ sicher. Im Negativ wird ein ideales Leben entworfen; textlich und inhaltlich wird das Empfangen von Ratschlägen in die Nähe eines bedächtigen und verantwortungsvollen Vorgehens gerückt, das weit von der bedenkenlosen Übernahme jedweder Ratschläge entfernt ist.

Strophe 34 führt das Thema weiter, gibt jedoch einige konkretere Hinweise, von wem welcher Rat angenommen werden sollte. Es ist der Rat der erfahrenen Männer, dem der junge Mann folgen soll. Dabei rekrutieren sich die Ratgeber aus ihm nahestehenden Personen²²²: *sun, dû solt selten schaffen iht / âne dîner wîsen vriunde rât* (WE 34, 1 sq. und vgl. auch WE 35, 8 sqq.). Auch das persönliche, gute Verhältnis des Vaters zu seinem Sohn ist schließlich für diesen Grund, dem Sohn zu raten. Darüber hinaus definiert sich der ‚Winsbecke‘ als eine Sammlung freundschaftlich-familiärer Ratschläge, die nicht den Charakter von Gesetzen besitzen.

Für den Fall, dass der Sohn mit unterschiedlichen Ratschlägen konfrontiert sein sollte, empfiehlt der Vater: *diu mære dicke zweient sich / dâ von soltû daz beste weln / und volge dem, daz êret dich*. (WE 34, 8 sqq.). Auch wenn die Aufforderung, sich an dem ehrenhaftesten Rat zu orientieren, nicht sonderlich präzise ist, so ist sie doch ein weiteres Beispiel für das Vertrauen des Vaters in die Unterscheidungs- und Urteilsfähigkeit seines Sohnes. Nicht nur die Auswahl

²²⁰ Bemerkenswert ist die Analogie zwischen dieser mittelalterlichen Auffassung und modernen Konzeptionen der pädagogischen Psychologie, der Erwachsenenbildung und der Berufspädagogik. (cf. SIEBERT, 2001)

²²¹ Wie wichtig die Akzeptanz durch die ‚Weisen ist, zeigt auch in der Umkehrung die Parodie (*Kint, ob dein jugent wil klaiden sich, / daz si dem wîsen missehage, / so sneid unzuht, untugent an dich / und fliuch, wa man die warheit sage* – Par WE 17, 1 sqq.).

²²² Interpersonelle Verbände spielten für die mittelalterliche Gesellschaft, die sich so als ein „Netzwerk kleinerer und größerer Gruppen“ zeigte, eine nicht unbedeutende Rolle. (ALTHOFF, 1997, p. 185) Der Austausch mit ‚Beratern‘ war im Mittelalter gängige Praxis und gleichsam höfisches Ritual, die ein Zusammenspiel von ‚erwiesenen Diensten Begünstigungen, Hilfen‘ als „Grundlage jedweder politischen Wirksamkeit“ zur Folge hatte. (ibid., p. 197)

des besten Rats²²³, sondern gleichermaßen die Annahme eines *getriuwen râtes* wird als ehrenhaft ausgewiesen.

In Strophe 44 steht eine konkrete Situation im Fokus: das ungebetene Suchen eines Rats oder Aufsuchen einer Ratsversammlung, sei sie nun von Freund oder Feind einberufen worden (*Sun, du solt niht gên ungebeten / an vriundes noch an vîndes rât* – WE 44, 1 sq.). Es scheint verwunderlich, dass die beiden Gegenpole ‚Freund‘ und ‚Feind‘ hier expressis verbis genannt werden, allerdings war es durchaus nicht unüblich, dass Beratungen nicht nur im Kreise von Vertrauten, sondern auch zwischen Konfliktparteien stattfanden.²²⁴ Die Zusammensetzung von Beratungen war strengen hierarchischen Regeln unterworfen, die das mittelalterliche ständische Weltbild widerspiegeln. Nicht zuletzt war – in Beratungen außerhalb des engeren Familien- und Freundeskreises – der Grad an Vertrauen und Wertschätzung für eine Teilnahme an solchen Versammlungen oder auch Unterweisungen ausschlaggebend.²²⁵

Die Verse *ez mac den man in schaden weten, / ob er dâ sitzet oder stât, / dâ man sîn gerne hete rât. / sun, dâ soltû niht dringen zuo: / vür wâr ez ist ein missetât. / kumst aber dû dar von vriundes bete, / sô sliuz die scham vür dînen munt, / daz sich diu zunge iht übertrete* (WE 44, 3 sqq.) enthalten eine doppelte Auslegungsmöglichkeit. Die Wendung *dâ man sîn gerne hete rât* (WE 44, 5) ist entweder als ‚wo man ihn nicht gerne dabei hätte‘ oder aber als ‚wo man gerne seinen Rat hätte‘ zu verstehen.²²⁶ Nach der ersten Lesart wird der Gedanke der ersten beiden Verse konsequent weitergeführt: Die unberechtigte Teilnahme an einer Ratsversammlung wird erneut und deutlich verurteilt. Die zweite legt nahe, dass auf den aktiven Part als Ratgeber angespielt wird, den man nicht um jeden Preis einnehmen soll. Oberstes Gebot ist es, sich nicht aufzudrängen (*niht dringen zuo* – WE 44, 6)²²⁷. Wenn dann aber auf ausdrückliche Bitte eines Freundes ein Rat erteilt wird, so soll auch dies mit verbaler Zurückhaltung geschehen. Selbst in dieser Konstellation ist Vorsicht geboten, um die Gefahr der unkontrollierten Rede zu vermeiden.

Mit Strophe 44 wechselt die Perspektive vom Ratsuchendem zum Ratgebenden – ein Wechsel, der auf die in der ‚Fortsetzung‘ erfolgte Antwort und den Rollenwechsel des Sohnes verweist. Beim Ratgeben steht nicht zu erlangende oder wiederherzustellende Ehre im Vordergrund,

²²³ cf. WE 34, 9 sq.

²²⁴ cf. ALTHOFF, 1990, p. 158 sq. – Vergleiche dazu auch ALTHOFF, 2016.

²²⁵ cf. ALTHOFF, 1990, p. 145 sqq.

²²⁶ cf. RASMUSSEN et TROKHIMENKO, 2009, p. 103

²²⁷ In der Parodie liest sich das folgendermaßen: *Kint, wa die liut gesamen sich / durch ir geschäft an ainen rat, / da soltu auch niht schamen dich: / darzuo ge ungebeten drat* (Par WE 20, 1 sqq.).

sondern die Einhaltung der von der Scham²²⁸ gezogenen Grenzen (*sô sliuz die scham vür dînen munt, / daz sich diu zunge iht übertrete.* – WE 44, 9 sq.). In der mittelalterlichen ‚Kultur der Scham‘ war die Furcht vor einer zu erwartenden öffentlichen Demütigung bei Fehlverhalten²²⁹ ein wirksames Instrument, Verhalten und Äußerungen an den gültigen Normen der Gesellschaft zu orientieren.

MALCZYKS Ansicht, dieser Rat des Vaters²³⁰ sei nicht eingängig („counterintuitive“²³¹), ist nur schwer nachvollziehbar. Die Mahnung, seine Meinung mit Bedacht kundzutun und dieselbe an allgemeinen Standards zu messen, entspricht dem Geist des Werkes. In der Aussage richtig schließt MALCZYK dann aber an: „Fundamentally, scham means keeping one’s behavior under strict controls, thereby avoiding dangerous extremes.“²³²

- **Eindeutigkeit der männlichen Rede**

Eindeutigkeit, klare Stellungnahme und Ehrlichkeit sind die Themen der letzten Strophe, die sich mit dem Reden befasst.²³³ Dabei kann sich der Autor erneut auf die Bibel stützen: Die Verse *Sun, zwei dinc êrent wol den man, / der sich wil êren mit den zwein, / sô daz er si behalten kann: / daz eine ist jâ, daz ander ist nein* – WE 52, 1 sq.) rekurrieren auf Matthäus²³⁴, der eine Lehrsituation, in Form der Bergpredigt, wiedergibt: „Sit autem sermo vester: ‚est, est‘, ‚non, non‘; quod autem his abundantius est, a malo est“ (Mt 5, 57). Dadurch erlangen die Worte des Vaters göttliche Legitimation; sein Autoritätsanspruch als Vermittler göttlicher Weisheit wird so bestätigt. In seinen Worten bezeichnet der Vater eindeutig den Mann als Adressaten (*zwei dinc êrent wol den man* – WE 52, 1), wobei er zum einen die biblische Situation aufnimmt, aber dabei vom Allgemeinen („sermo vester“, – in der konkreten Situation wird das Redeverhalten der Jünger definiert, darüber hinaus jedoch werden alle Menschen angesprochen) zum Speziellen (*man*) geht. Deutliche Worte, mithin die Möglichkeit der klaren Stellungnahme, charakterisieren den Mann nicht nur, sondern sie *êren* ihn auch. *Wâriu wort* (WE 52, 6) veredeln ihn und werden dabei mit dem *edelen stein* (WE 52, 5) verglichen, der durch die Fassung in

²²⁸ „Ausdruck der *schame* ist Schweigen – ad malam und ad bonam partem. Denn nicht nur schweigt der Beschämte, verschweigt er aus Scham einen Fehler, sondern es ist die Scham, die den Affekt domestiziert und verschließt.“ (SCHNYDER, 2003, p. 207) – Zur *scham* vergleiche Kap. 4. 3.

²²⁹ cf. WARD, 1982/1983, p. 3

²³⁰ WE 44, 9 sqq.

²³¹ MALCZYK, 2013, p. 94

²³² *ibid.*, p. 94

²³³ Die Hervorhebung der Fähigkeit zur entschiedenen Rede kann als Markierung des Geschlechtsunterschiedes gesehen werden. In der traditionellen kabyllischen Gesellschaft, die BOURDIEU als Muster androzentrischen Verhaltens analysiert, wird das Sprechverhalten gegendert, indem der Frau in der Öffentlichkeit Schweigen verordnet wird, der Mann jedoch zur „bündigen und zugleich überlegten, gemessenen Rede“ (BOURDIEU, 2005, p. 35) ermutigt wird.

²³⁴ cf. ANDERSON, 1981, p. 137

Gold aufgewertet wird. Der Text betont außerdem die notwendige Bereitschaft eines Mannes, sich mit aufrichtigem Sprechen auseinanderzusetzen – der persönliche Wille dazu muss auf Dauer vorhanden sein, um Ehre zu erlangen.²³⁵ Nach diesen Ausführungen kann der Vater sich am Schluss seiner Rede kurzfassen, indem er bekräftigend formuliert: *wis wârhaft* [...] (WE 56, 8).

Als ‚*slipfic*‘ (WE 52, 8) verurteilt der Vater List bzw. Wortbruch. Erst das Mittelalter setzte sich mit den ethisch-moralischen Aspekten von (Kriegs)List und Wortbruch derart negativ auseinander.²³⁶ Galt in griechischer Zeit Kriegslist, also Wortbruch, noch als Zeichen besonnener Klugheit, da auf diese Weise unnötiges Blutvergießen verhindert wurde²³⁷, so wurden List und Täuschung unter dem Einfluss eines erstarkenden ritterlichen Ehrencodex und auch kirchlicher Lehren als eine Gemeinschaft störende Elemente begriffen²³⁸. „Die List signalisiert, daß ein ‚geradliniges‘ Verhältnis gegenüber dem anderen Menschen verfehlt wird.“²³⁹ So werden Nachdruck und plastische Ausdrucksweise, mit denen Wortbruch und Betrug abgelehnt werden, verständlich.

- **Väterliches Raten**

Mit Strophe 56 endet die Unterweisung des Vaters – für den Moment hat er seinem Sohn genug gesagt (*sun, ich wil dir nû niht mêre sagen* – WE 56, 1). Auch wenn der Rest der Strophe auf einen Abschluss der Lehre in Form eines Resümees (*nim ûz den ræten allen drî* – WE 56, 4) verweist und drei Ratschläge, nämlich Gott immer zu lieben, *wârhaft* und *zühtic sunder wanc* zu sein, präsentiert, behält sich der Vater dennoch die Möglichkeit einer späteren Ergänzung vor. Diese letzte Strophe markiert freilich einen deutlichen Wendepunkt, nämlich die Aufforderung bzw. die Möglichkeit zur Erwiderung. Der Vater schließt seine Unterweisung ab, indem er sie als *rât* kennzeichnet²⁴⁰. Dabei reflektiert er ein Abhängigkeitsverhältnis, das „im

²³⁵ Dieser Ehrencodex scheint auch in der Parodie des Winsbecken durch. Der Aufforderung *lug unde trug zu oren trage* (Par WE 17, 5) schließt sich der Rat an *und wirr ains hin, daz ander her* (Par WE 17, 6).

²³⁶ cf. KAPUST, 2004, p. 277 sqq.

²³⁷ cf. *ibid.*, p. 291

²³⁸ Selbst in der Geschichtsschreibung war Wortbruch – sei es auch zur Verurteilung von Mördern – in der Darstellung eines Herrschers undenkbar, so dass die lateinische Alexanderdichtung umgestaltet werden musste: Alexander lässt die Mörder Dareios’ entgegen ursprünglicher Versprechen töten und deckt seinen Eid, dies nicht zu tun, selbst als List auf. Spätere lateinische Bearbeiter (deren Werk als Vorlage der deutschsprachigen Dichtung gilt) ändern Alexanders Versprechen dergestalt ab, dass er von Anfang an den Mördern eine ‚gerechte Belohnung‘ versprochen habe und somit der moralische Konflikt des Meineides entfällt. (cf. EICKELS, 2005, p. 85 sq.)

²³⁹ KAPUST, 2004, p. 303

²⁴⁰ Damit steht die Charakterisierung seiner Unterweisung mit vorhergehenden Äußerungen in Einklang, indem er auch dort das Gesagte immer als *rât* (cf. WE 25, 9; WE 33, 7; WE 47, 7 sowie WE 7, 5 und 56, 4 – hier jeweils *râten*) markiert hat.

grundlegenden Rechtsverhältnis des mittelalterlichen Feudalwesens zum Ausdruck²⁴¹ kommt. Die im Lehensverhältnis geltenden Verpflichtungen von Unterhalt und Schutz sowie Hilfe und Rat werden in der volkssprachlichen Literatur in Ratgeberszenen wieder aufgegriffen.²⁴² Allerdings setzt sich der Vater mit seinen Ermahnungen keineswegs über die Wünsche seines Sohnes hinweg, da die „Consultatio“ des Vaters „erst nach Aufforderung durch den Educandus erteilt“²⁴³ wird, einhergehend mit der Absicht, dem Rat zu folgen.²⁴⁴ Es gilt jedoch zu berücksichtigen, dass die genauen Umstände mittelalterlicher Beratungen nicht ermittelt werden können. Die nach ritualisierten Mustern verlaufenden mündlichen Verhandlungen liegen nicht schriftlich kodifiziert vor.²⁴⁵ ALTHOFF spricht auch von einem gewissen Gestaltungsraum des Beratenen, der eine Flexibilität in der Auslegung von Unterweisung (und auch Urteilen) zulässt.²⁴⁶ So muss auch der Sohn des Winsbecken unter Berücksichtigung väterlicher Lehren sein Leben (idealerweise nach den gegebenen Normen) selbst gestalten. Dabei besitzen die Empfehlungen des Winsbecken wohl auch auf Grund der Darstellung negativer und positiver Folgen – mehr oder weniger starken – normativen Charakter.

Die ‚Fortsetzung‘: Vorführung eines Umgangs mit väterlichem Rat als Kommunikation zwischen Männern

- **Annahme und transzendierende Korrektur des väterlichen Rates**

Zunächst wird die Rede des Vaters in der ‚Fortsetzung‘ des ‚Winsbecken‘ durch eine kurze Rede des Sohnes abgelöst (*Vater, du hâst veterlîchen mir / gerâten als ein wîser man. / ich wil vil gerne volgen dir, / ob mir got sîner helfe gan, / diu alle dinc volenden kan* – WE 57, 1 sqq.). Diese Antwort liest sich wie eine Bestätigung dafür, dass die Ermahnung des Vaters auch wirklich auf fruchtbaren Boden gefallen ist: Der Illokution folgt so die – bis dahin fragliche – Perlokution, da der Sohn eindeutig zu erkennen gibt, dass er die Ermahnungen des Vaters ernst nimmt und beherzigen will.

Analog zu den Unterweisungen des Vaters setzt auch der Sohn mit einem appellativen ‚Vater‘ (WE 57, 1) ein, das gleich im ersten Vers durch das Adjektiv *veterlîch* (WE 57, 1) verstärkt

²⁴¹ KÄSTNER, 1978, p. 275

²⁴² cf. *ibid.*, p. 275

²⁴³ *ibid.*, p. 89

²⁴⁴ cf. *ibid.*, p. 89 – Dies bestätigt der Sohn gleich zu Beginn der Fortsetzung: *Vater, du hâst veterlîchen mir / gerâten als ein wîser man. / ich wil vil gerne volgen dir, / ob mir got sîner helfe gan, / diu alle dinc volenden kann.* (WE 57, 1 sqq.)

²⁴⁵ cf. ALTHOFF, 1990, p. 159 sq.

²⁴⁶ cf. *ibid.*, p. 180 sq.

wird. Als ‚väterlich‘ und ‚weise‘ werden die Ermahnungen anerkannt, so dass die Charakterisierung der väterlichen Rede aus Strophe 1 in Erfüllung gegangen zu sein scheint.

Anfangs ordnet sich der Sohn noch ganz der väterlichen Lehre unter (cf. WE 57, 1 sqq.). Jedoch deutet sich in Strophe 57, 4 mit der Berufung auf Gott eine Reaktion an, die über einen einfachen Gelingensbeweis der väterlichen Ermahnung hinausgeht und damit den vom Ausgangspunkt der Ratannahme vorgegebenen Rahmen sprengt. Nicht uneingeschränkt wird der Sohn seinem Vater folgen; Voraussetzung ist – markiert durch das konzessive *ob* – Gottes Hilfe. Die auf das höfische Diesseits konzentrierten Lehren des Vaters sind im besten Fall Vorbedingung für ein erfülltes Leben, da nur Gott in der Lage ist, alle Dinge, somit auch die persönliche (Aus-)Bildung des einzelnen Individuums, zu vollenden. Nicht an diesseitiger Ehre orientiert sich der Sohn, vielmehr steht für ihn der himmlische Lohn im Vordergrund. Die als Annahme väterlicher Lehren begonnene Strophe entwickelt sich zu einem klaren Bekenntnis zu Gott, das jedoch nicht dem väterlichen Gebot (Strophe 2 beginnt schließlich mit *sun, minne reiniclîchen got* – WE 2, 1) zuwiderläuft, sondern die väterlichen Ermahnungen transzendiert, und zwar indem der Sohn nicht mehr von weisen Männern (und damit auch von seinem Vater) als Vorbildern und Richtern spricht, sondern Gott bzw. Gottes Sohn an deren Stelle rückt. Die bereits zu Beginn des Werks festgelegte göttliche Legitimation wird vom Sohn anerkannt und bestätigt. Trotz aller (oberflächlichen) Kooperationsbereitschaft und Anerkennung väterlicher Autorität, lässt die Aussage *sîn unvolmezzen hôhiu tugent / bitte ich immer unde man, / daz ich im hie ze dienste lebe* (WE 57, 6 sqq.) eine Umkehrung der Verhältnisse erahnen: Richtet der Sohn noch zu Anfang seine Bitte um Anleitung zu gottgefälligem Leben direkt an Gottes *tugent* (WE 57, 6), so ermahnt er schließlich dazu, dass er ihm ver helfe, *daz ich im hie ze dienste lebe* (WE 57, 8). „Die Position des Sohnes beruht auf seinem tief empfundenen Glauben und seiner Orientierung am Jenseits statt am Diesseits.“²⁴⁷ Auch wenn sich das hierarchische Gefüge noch nicht zur Gänze verschiebt, so beansprucht der Sohn doch bereits hier Handlungsmacht bzw. ein an seinen Maßstäben orientiertes Leben.

Umkehrung der Rollen von Ratgebendem und Raterhaltendem

In nur drei Strophen gelingt dem Sohn ein Rollentausch von einem Rat erhaltenden Kind zu einem gleichberechtigten (wenn nicht gar höherstehenden) Ratgeber. Die Anfangsverse der Strophen 58, 59 und 60 veranschaulichen dies sehr plastisch: *Vater, ich bin ein kint, doch sihe ich wol, / daz disiu werlt ein goukel ist* (WE 58, 1 sq.), *Vater, alter lîp und müediu lit, / diu zwei*

²⁴⁷ SCHANZE, CH., 2012, p. 211

sint dîn mit voller habe (WE 59, 1 sq.), *Vater; wîsem manne schône zimt, / daz er tuo wol mit stæten siten* (WE 60, 1 sq.).

Operiert der Sohn noch in Strophe 58 mit dem bisher eingehaltenen hierarchischen Gefüge²⁴⁸ (*ich bin ein kint*) – auch wenn er sich als ‚wissend‘ zu erkennen gibt²⁴⁹ –, so verändert er die Attribute des Alters, indem er statt einer geistigen Überlegenheit körperliche Mängel benennt. Endgültig übernimmt der Sohn seine neue Rolle in Strophe 60 und bedient sich des zuvor so oft vom Vater verwendeten sprachlichen Musters der Ermahnung. Die Übernahme dieser Form bildet die Übernahme der väterlichen Autorität ab.

Legitimiert wird die Intervention des Sohnes durch die Hinfälligkeit des Vaters. Eine solche Umkehrung des Machtverhältnisses ist nur möglich, wenn der Sprecher dieser Zeilen nicht nur als männliches Kind zu seinem Erzeuger, sondern mit der Unterstützung göttlicher Autorität zu einem Sünder spricht, der am Ende eines Lebens mit vielen Verfehlungen (*schulde manicvalt* – WE 59, 6) steht. Der Sohn spricht dem Vater aber nicht die Funktion eines Ratgebers aufgrund von dessen Alter ab. Aus seiner Sicht bemüht er sich vielmehr, diese Funktion zu erhalten, indem er dem Vater vor Augen führt, dass dieser nur dann überzeugend als weiser Ratgeber auftreten kann, wenn er für sich selbst die richtigen Entscheidungen trifft: *des mannes wîstuom ist niht guot, / ist er im selben wîse niht* (WE 59, 9 sq.). Nicht um den kranken, schwachen Körper des Vaters geht es, sondern darum, dass dessen Rat krank sein könnte, wenn er nicht vom Weltlichen ablässt und seine Sünden bereut: *dîn rât ist kranc, ob daz geschiht* – WE 59, 8) Deshalb zeigt der Sohn ihm einen Weg, der dazu führt, dass der Vater sein Leben würdig beschließen und Anerkennung gewinnen kann: *ez ist ein lop ob allem lobe, / der an dem ende rehte tuot* (WE 60, 8 sq.)

Hinzu kommt, dass der Sohn indirekt den Rat des Vaters aufgreift, durch gute Taten, metaphorisch als *guote boten* (WE 4, 8) bezeichnet, den Weg zum ewigen Leben zu bahnen. So wie der Vater diese Taten vermenschlicht, so vermenschlicht der Sohn die Sünden. Er drückt nämlich seine Befürchtung aus, dass die Verfehlungen des Vaters diesen bis an sein Grab folgen (*dâ grûzet mir von schulden abe, / ob dîne schulde manicvalt / dem libe volgent bis zum grabe* – WE 59, 5 sqq.) und so den Eintritt ins ewige Leben verhindern könnten. Auf diese Weise kann er die traditionelle Hierarchie zwischen Vater und Sohn bewahren und gleichzeitig außer Kraft setzen.

²⁴⁸ In seiner Rolle als Behlender kann sich der Sohn „nun eben nicht auf Lebenserfahrung und weltliche wîsheit berufen.“ (ibid., p. 211)

²⁴⁹ Dabei besetzt er die Rolle des biblischen Unwissenden („Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum.“ – Mt 5, 3) und übertrifft seinen ‚weisen‘ Vater an Klugheit. (cf. BEHR, 1985, p. 386 sq.)

Der große Unterschied zu den Ermahnungen des Vaters zeigt sich in der Bereitschaft des Sohnes, seinen radikalen Vorschlag gemeinsam mit dem Vater umzusetzen. Schöpfte der Vater seine Autorität aus Alter und Weisheit, steht dies dem Sohn nicht zu Verfügung.²⁵⁰ Er erkennt jedoch – im Gegensatz zum Vater – die Notwendigkeit, dem Trug der Welt abzuschwören. Diesem soll nun nicht mehr mit geschicktem Reden und taktischem Schweigen, mit Weghören und dem Vermeiden von übler Nachrede begegnet werden, sondern mit einer Abkehr von dieser Welt. Nicht mehr kluges Redeverhalten, sondern Handeln ist gefordert. Eine Verbindung zwischen beiden bildet der in Aussicht gestellte Lohn: der weltliche in der Rede des Vaters, der himmlische in der des Sohnes.

- **Annahme des Rates des Sohnes durch den Vater**

Wenn der Vater dem Sohn antwortet und er dessen Rat und Rolle als Ratgeber ratifiziert, verwendet er – ähnlich wie der Sohn – den Begriff der Weisheit, aber auch den des Herzens, den der Sohn sich selbst charakterisierend benutzt hatte (*Vater, mit urloube wil ich dir / mîn herz entsliezen über al* – WE 61, 1 sq.). Es ist aber nicht ein weiser Mann, der aus dem Sohn gesprochen hat, sondern ein *wiser geist* (WE 62, 2 – Hervorhebung: M.N.). Damit ist die Quelle des Sprechens in eine überirdische Sphäre gehoben²⁵¹, das männliche Sprechen wird als von Gott beeinflusst dargestellt.

So ist auch die Begründung für die freiwillige Unterordnung des Vaters gegeben: Das Wissen des Sohnes um göttliche Dinge ermöglicht es dem Vater, den Rat des Jüngeren ohne Einschränkungen anzunehmen. Eine unwidersprochene Annahme der Lehren kann von beiden Seiten nur erfolgen, wenn sich die unmittelbaren Machtbereiche der Generationen nicht berühren und der Sohn in Distanz zum Vater einen eigenen Herrschaftsbereich erschafft: „Der potentielle Generationskonflikt, ausgelöst durch das Herrschaftsbegehren des Sohnes bei gleichzeitigem Festhalten an der Macht durch den Vater, wie er in historischer Realität häufig zu beobachten ist, wird sozusagen ausgelagert und auf andere Ziele abgelenkt.“²⁵²

Groß ist die Freude des Vaters, als er erkennt, dass sein Sohn seinen Worten Folge geleistet hat: *sun, swaz ich vreuden ie gewan, / die sint bî disen vreuden blint, / sît ich von dir vernomen hân, / daz dir die sünde unmcere sint* (WE 63, 1 sqq.). Trotz der Kritik an seiner Lebensführung wird der Vater als Ratgeber keineswegs desavouiert, da seine Ratschläge nach bestem Wissen und Gewissen erteilt wurden und Moralisches von ihm aus (falsch verstandener) Fürsorge (cf. WE

²⁵⁰ cf. SCHANZE, CH., 2012, p. 211

²⁵¹ cf. ANDERSON, 1981, p.162

²⁵² BRINKER-VON DER HEYDE, 2001, p. 57

62, 5) ausgeblendet wurde. Damit wird nicht nur der offen geäußerte Rat des Sohnes vom Vater, sondern auch der eigentliche, aber zunächst verborgene Rat des Vaters durch den Sohn angenommen. Handlungsmacht gewinnt der Vater zunächst, wenn auch nur kurzfristig, durch die Rückkehr zur bekannten familialen Hierarchie, *ich sage dir; herzenliebez kint* (WE 63, 5), und durch die Bekräftigung der karitativen Pläne des Sohnes.

Außerdem erweist sich der Sohn als ein Produkt der väterlichen Bildung, indem er sich an der Aufforderung des Vaters *nû sich der werlte goukel an, / wie si ir volger triegen kan* (WE 2, 4 sq.) orientiert. Bereits zu Beginn des Werkes ist die Replik des Sohnes vom Vater gewissermaßen angelegt worden, so dass die ‚Fortsetzung‘ nicht allein Zeichen eines alternativen Lebensweges, sondern auch Ausdruck einer im hierarchischen Rahmen der Vater-Sohn-Belehrung angelegten Gemeinsamkeit ist.

- **Gebetsrede des Vaters an Gott als den Rat des Sohnes realisierende und übersteigende Perlokution**

In einem langen Gebet um Gnade und Vergebung bittend bestreitet der Vater allein die letzten 15 Strophen. Bemerkenswerterweise wird in der ‚Fortsetzung‘ erstmals eine Redesituation mit einer Frau beschrieben: nämlich mit der Gottesmutter Maria, die als Mittlerin zwischen weltlichem Vater und göttlichem Sohn fungieren soll (*ze dînem kinde sprich mîn wort* – WE 77, 9). Ihre Rolle ist im Gegensatz zu den Frauen des ‚alten Gedichts‘ nicht die eines Redeobjekts, sondern die einer Redeadressatin in ihrer klassischen Funktion als Maria mediatrix²⁵³. Mit Maria als Bindeglied evoziert der Vater bekannte hierarchische Muster aus dem ersten Teil, auch wenn in diesem Fall Bitte und nicht Ermahnung Thema seiner Worte ist.

Die Klage des Vaters (*ich muoz dir mîne sünde klagen* – WE 76, 3) entpuppt sich als Beichte (*ich tuon hie mîne bihte dir* WE 77, 1) mit der Bitte (*des wil ich dich biten* – WE 77, 6) um Vergebung für seinen bisherigen Lebenswandel (*wê daz ich ie den muot gewan, / der wider dich iht hât getân: / daz riuwet mich und ist mir leit. / nû lâ mich dîne hulde hân / nâch bezzerunge, herre got* – WE 78, 4 sq.). Ungewürdigt indes bleibt der Beitrag des Sohnes, der, bisheriger Widerpart, in diesem Teil des Werks kaum präsent scheint. Erst in der letzten Strophe wird er in Vers 9 erwähnt, und zwar in dem Versprechen des Vaters, gemeinsam mit seinem Sohn in ein Armenspital zu ziehen. Quasi autonom verläuft die – allerdings vom Sohn

²⁵³ cf. HAGENLOCHER, 1992, p. 139

vorbereitete – Hinwendung des Vaters zu Gott, der dabei die vom Sohn zuvor genannten Verfehlungen bereitwillig zugibt.

In Teilen folgt der Vater bei seinem Gebet gewohnten sprachlichen Mustern: Durch wiederholte Appellative (*got herre* – WE 65,1; 66, 1; 70, 1 und *got* – WE 71, 1) stellt er, unter Verkehrung bzw. Weiterführung des aus der ‚Fortsetzung‘ bekannten hierarchischen Gefüges, Nähe zu Gott her. Selbstkritisch stellt er fest, er habe göttlichen Rat missachtet (*daz ich den rât hân übertreten* – WE 67, 5) – mithin also gegen seine eigenen Vorgaben verstoßen. Im Rahmen seiner selbsterkennenden Apologie spricht er typische Eigenschaften Gottes an: Barmherzigkeit²⁵⁴, Weisheit bzw. allumfassendes Wissen²⁵⁵, *tugent*²⁵⁶, Gnade²⁵⁷, *milte*²⁵⁸, Liebe²⁵⁹ und Macht²⁶⁰. Weisheit und Wissen schlagen erneut eine Brücke zum Vorhergehenden und korrigieren die Anmaßung des Sohnes. Bildeten im alten Gedicht weise Männer Orientierung und Maßstab, wird diese Position nun eindeutig und nur von Gott besetzt. Einem Priester gleich ist der Vater erneuter Mittler zwischen Irdischem und Himmlischem. Wenn der Sprecher am Ende verkündet *ich hân der werlde mich bewegen* (WE 78, 1) und weiter ausführt *mîn huobengelt smal und breit / daz man mir bûwete unde sneit / vür eigen, des verzihe ich mich. / ich hânz ûf ein spitâl geleit, / ez sol vürbaz der armen sîn:/ ich und mîn eingeborner sun / zuo in uns wellen ziehen drîn* (WE 80, 4 sqq.), dann entspricht dies, ohne dass es erwähnt oder gewürdigt wird, inhaltlich genau dem in Strophe 61 (4 sqq.) gegebenen Rat des Sohnes.

4. 1. 2. 2 Die ‚Winsbeckin‘

- **Gemeinsame Geschlechtszugehörigkeit – Redesituation und Motivation**

Nach einer kurzen, gerade zwei Verse umfassenden Einleitung beginnt die Unterweisung der Winsbeckin. Weiblicher Anstand und mütterliche Sorge (*ein wîplich wîp in zühten sprach / zir tohter, der si schône phlac* – WI 1, 1 sq.) sind Motivation der Mutter für ihre Unterweisung.²⁶¹ Ohne Verweis auf spezielle Kenntnisse der Mutter wird bereits hier die Stoßrichtung der Didaxe angedeutet: Eine lebenspraktische, keine intellektuelle oder geistliche Lehre wird folgen. Die ratende Mutter wird als *wîplich wîp in zühten* (WI 1, 1) bezeichnet. Ihre durch die figura etymologica betonte Geschlechtszugehörigkeit und ihre moralische Integrität, nicht ihr Status

²⁵⁴ cf. WE 65, 4; 69, 2; 70, 5; 73, 1 sqq.; 74, 10; 77, 3; 78, 7

²⁵⁵ cf. WE 66, 1; 71, 1 sqq.; 71, 9

²⁵⁶ cf. WE 66, 8; 69, 6; 71, 5

²⁵⁷ cf. WE 69, 1

²⁵⁸ cf. WE 69, 2; 70, 9

²⁵⁹ cf. WE 72, 7

²⁶⁰ cf. WE 74, 1 sqq.; 75, 1 sqq.; 76, 8

²⁶¹ cf. SCHANZE, CH., 2012, p. 209

als intellektuell Überlegene und besonders Einsichtige werden auf diese Weise herausgestellt. Mit der anschließenden Glücks- und Freudenbekundung über die Existenz der Tochter werden die Beweggründe der Mutter weiter verdeutlicht. Dennoch scheint die Mutter, die in ihren Gefühlen zwar die *wârheit* (WI 1, 6) erkennt, auf die Bestätigung Anderer (*mit wîser volge* – WI 1, 7) angewiesen und nicht in der Lage zu sein, Autorität aus sich selbst zu schöpfen. So ist es – wie in den Strophen 24 und 25 thematisiert – die Lebenserfahrung, die die Mutter zur Weitergabe von Wissen befähigt.²⁶²

Auf eine Vermutung der Tochter (*dû sprichest, muoter, dem gelîch, / sam dich ir kraft gerüeret habe* – WI 24, 1 sq.) reagiert die Mutter allerdings zurückhaltend (*dû gihst, si habe gerüeret mich / hie vor bî mînen jungen tagen. / ob ez sô hât gevüezet sich, / dâ wil ich dir niht vil von sagen* – WI 25, 1 sq.). Auch wenn die Mutter die Erfahrungen ihrer Jugend verschweigt, verweist sie auf die Gefahren bzw. den gesellschaftlichen Lohn, den Minne in sich birgt (*swen hôhiu minne twingen gert, / der sol unvuoge lâzen gar / und mache sich den werden wert* – WI 25, 8 sq.).²⁶³ Jedoch deutet sich die Lebenserfahrung der Mutter bereits viel früher an. In Strophe 7 erwähnt sie fast beiläufig *als ich ze hove bewîset bin* (WI 7, 2) und gibt sich damit als Kundige, der das höfische Leben geläufig ist, zu erkennen. Der Hof als Raum bzw. Möglichkeit weiblicher Bewährung und Gewinn von Ansehen tritt neben die Erfahrung der Mutter und legitimiert die Empfehlungen der Mutter als verbindliche Normen.

Um ihren Worten Gewicht verleihen zu können, stützt sich die Mutter im weiteren Verlauf immer wieder auf externe, männliche Bezugsgrößen. *Wîse* ist ein sowohl von der Tochter (*ein wîser man hie vore sprach* – WI 16, 5) als auch von der Mutter (*ein wîser man Ovidîus* – WI 35, 1) ausschließlich Männern beigegebene Eigenschaft. Allerdings wird auch der Mutter von der Tochter implizit diese Eigenschaft zugebilligt (*bewîse, liebiu muoter, mich / der rede baz (ich bin niht wîs)* – WI 6, 7), was auch als Kennzeichnung der asymmetrischen Lehr- bzw. Beratungssituation gelten kann, in der die Aufgabe der Tochter das Befolgen des Rats ist.

Die männliche, tendenziell misogyne Perspektive tritt auch in dem Sprichwort zu Tage, das die Tochter zitiert (*si sagent, wir wîp haben kurzen muot / und dâ bî alle langez hâr* – WI 19, 1 sq.), um sich dann aber selbst davon auszunehmen, seinen Wahrheitsgehalt aber für viele andere Frauen zu bestätigen (*dem gelîch vil manegiu leider tuot, / sô si daz sprichwort machet wâr* – WI 19, 3 sq.). Dies bleibt also eine individuelle Opposition, die die Richtigkeit des Sprichworts weder in Frage stellt noch relativiert.

²⁶² cf. *ibid.*, 2012, p. 209 sq.

²⁶³ cf. *ibid.*, 2012, p. 210

In Strophe 3, der zweiten Strophe der Mutter, wird sie etwas deutlicher, was den Grund ihres *râtes* (cf. WI 3, 4) betrifft: *ez würde mines herzen dol, / ob dîn lop wîplich unde ganz / von dînen schulden würde hol* (WI 3, 5 sq.). Das Erlangen und Wahren gesellschaftlicher Reputation²⁶⁴ sind die für eine Frau erstrebenswerten Ziele – die Rolle der *praeceptor* ist es, ihren Zögling darauf vorzubereiten. Voraussetzung dafür ist jedoch die Kooperationsbereitschaft der Tochter²⁶⁵, die sich bereits in Strophe 2 andeutet und auch im weiteren Verlauf von der Mutter bekräftigt wird²⁶⁶. Allerdings bestätigt die Mutter nur das rollenkonforme Verhalten ihrer Tochter bzw. deren Äußerung, die die Inhalte mütterlicher Unterweisung referieren. Erst die Tochter fasst schließlich in Strophe 34 die Motivation der Mutter zusammen: *ich lige dir in dem herzen dîn / und tuon dir in den ougen wol* (WI 34, 3 sq.). Emotionen²⁶⁷ und Äußerlichkeit leiten die Mutter bei ihrer Unterweisung. Eine „transzendente Verankerung“ in Gott²⁶⁸ hingegen ist nur schwach zu erkennen, was davon zeugt, „daß im Verständnis des Verfassers oder der Verfasserin die innerweltlich gerichteten Normen und Werte bereits ein relatives Eigengewicht gewonnen haben“²⁶⁹. Zwar dient der Verweis zu Beginn auf das von Gott gegebene vierte Gebot als Legitimation mütterlicher Lehren (*vater und muoter suln diu kint / wol êren, daz hât er geboten* – WI 2, 8 sq.)²⁷⁰, doch fehlende Verankerung der Lehren in der Bibel – und die daraus resultierenden Rechtfertigungsstrategien der Mutter – rücken dies in die Nähe üblicher rhetorischer Formeln. In ihren Lehren nimmt die Mutter nicht die Position einer übergeordneten Autorität ein, die *ex cathedra* ihre Lehren verkünden kann, sondern sie bezieht sich (und damit auch alle Frauen) selbst mit ein.²⁷¹ Gerade in den abschließenden Regeln wird dies augenfällig: *diu ander regel uns lêre gît* (WI 44, 1); *die dritte regel uns lêret* (WI 45, 1). Dabei wird zwar einerseits eine Nähe zur *educanda* aufgebaut, andererseits ordnet sich damit die Mutter einer abstrakten Autorität unter, deren Lehren sie zwar vermittelt bzw. vermitteln muss, mit der sie aber nicht auf gleicher Ebene steht.

²⁶⁴ cf. SCHANZE, CH., 2012, p. 209

²⁶⁵ cf. EHLERT, 1986, p. 55

²⁶⁶ *vil liebiu tohter, mir behaget / dîn rede und ouch dîn antwort wol* (WI 3, 1 sq.); *dû sprichest wol, mîn liebez kint: / der süezen rede ich dir wol gan* (WI 17, 1 sq.); *dû bist der sinne ûf rehtem wege / des vreu ich mich* (WI 21, 1 sq.)

²⁶⁷ cf. TROKHIMENKO, 2004, p. 329

²⁶⁸ *got suln wir immer gerne loben, / der alsô rîche gâbe gît* (WI 1, 9 sq.) und *ich lobe in [Gott], sô ich beste kann. / er sol der sinne helfen mir, / daz ich in sehe mit vorhten an: / durch sîne tugende ich des man. / ich sol nâch sînen hulden leben, / ob ich mir selber êren gan* (WI 2, 2 sq.)

²⁶⁹ EHLERT, 1986, p.56

²⁷⁰ cf. SCHANZE, CH., 2012, p. 209

²⁷¹ cf. *ibid.*, 2012, p. 218

- **Reden von Frauen, Frauen als Objekt männlicher Rede, Reden unter Frauen**

Das Themenspektrum der Winsbeckin ist relativ gering und befasst sich vor allem mit dem richtigen Verhalten in der Öffentlichkeit sowie der Minne. So verwundert es auch nicht, dass sich kaum explizite Ratschläge hinsichtlich der konkreten Rede finden lassen.

Die mütterliche Forderung, dass kluge Worte Taten begleiten sollen²⁷², wird sogleich von der Tochter bestätigt (*sint mîniu wort wîs âne werc, / des lobe ich niht: ez ist enwiht* – WI 10, 1 sq.). Mit ihrer Antwort verstärkt die Tochter Aussagekraft der Forderung, da sie diese als Ausdruck eigener Erkenntnis präsentiert – ohne Dank an oder Hinweis auf die Mutter. Auf diese Weise sedimentiert der Text das Gesagte als konsensuelle normative Vereinbarung zweier Generationen. Das von der Mutter formulierte Postulat impliziert gleichermaßen, dass sie selbst, um als würdige Instanz in Frage zu kommen und um sich nicht leichtfertig der Kritik der Tochter auszusetzen, diesen Anforderungen nachgekommen sein muss. Durch ihr Beispiel kann sie der Tochter die Macht weiblicher Reputation verdeutlichen, da ihre *wisiu wort* sich andernfalls als bedeutungslos erweisen würden.

Nicht zuletzt durch die Bestätigung der Tochter wird deutlich, dass Worte Bestandteil der Subjektivation sind. Die von der Mutter gewählte Blickrichtung deutet dies zunächst nur an. Könnten die ersten Zeilen von Strophe 9 (*sint wisiu wort den werken bî, / sô ensint die sinne niht betrogen* – WI 9, 1 sq.) noch vermuten lassen, weise Worte sollten Taten, wann immer diese durchgeführt werden, unterstützen, also einen eher beordnenden Charakter besitzen, so entwickeln sich *wisiu wort* doch mehr und mehr zu einem persönlichkeitsbildenden Konstituens. Dafür spricht die Entkoppelung von Worten und Taten in den Versen 9 und 10: *hastû in jugent gar wisiu wort / und lâst dich tump an werken sehen* (WI 9, 9 sq.). Ist auch die Jugend, die somit nicht unbedingt als Zeit der Bewährung gilt, von einer Art Weisheit gekennzeichnet, kann dies durch gegenläufige (oder eben nicht ausgeführte) Taten zunichtegemacht werden. *Wise* erweist sich als fragiler Status, der durch konsequentes Handeln endgültig bestätigt werden muss, jedoch schon im Moment der sprachlichen Äußerung existiert.

Wie sehr Gesagtes und Körperliches verschmelzen, ist den Äußerungen der Tochter zu entnehmen, die mangelnde Kohärenz von ‚weisen Worten‘ und Taten mit einem blinden Auge vergleicht: *ein ouge lieht, daz niht gesiht, / daz zeigt selten guoten wec* (WI 10, 5 sq.). Das eigentlich klare Auge ist nicht in der Lage etwas zu sehen, somit nutzlos und darüber hinaus

²⁷² *sint wisiu wort den werken bî, / sô ensint die sinne niht betrogen: / sint aber si guoter werke vrî, / sô sint diu wîsen wort gelogen* (WI 9, 1 sqq.) – KÄSTNER verweist zu Recht darauf, dass häufig „Ratschläge zur Frauenrede [...] an das tugendhafte Handeln gekoppelt werden.“ (KÄSTNER, 1999, p. 180)

nicht in der Lage, den rechten Weg – in der Gesellschaft – zu erkennen. Neben körperlichen Beeinträchtigungen wählt die Tochter auch ein Bild des persönlichen Wohlergehens: *zuiu solte mir ein guldin berc, / des ich geniezen möhte niht* (WI 10, 3 sq.). Als Resultat der Verbindung von weisen Worten und Taten entsteht persönliches Glück in Form gesellschaftlicher Anerkennung. Persönliches Glück und körperliche Unversehrtheit, in ihrer umfassenden Beispielhaftigkeit, belegen die das Individuum durchdringende Wirkungsmacht der Worte. Erst durch kohärente Verknüpfung von Worten und Taten tritt das Subjekt endgültig in den Bereich höfisch akzeptierter Existenz und wird in der Unterwerfung bzw. Ausführung der Gebote intellegibel.

Die vage Ermahnung, zu *grüezen*, *dâ wir grüezen suln* (WI 44, 9) verlangt von der Tochter, mit großem Gespür für den rechten Augenblick und/oder den richtigen Ort ihre Wahl zu treffen und sich des Vertrauensvorschlusses seitens der Mutter als würdig zu erweisen, die davon ausgeht, dass ihre Tochter die situativ-intellektuellen Fähigkeiten besitzt, dieser Aufgabe adäquat nachzukommen. Wer begrüßt werden soll, wird nicht deutlich ausgeführt. Zu Beginn der Winsbeckin findet sich eine erste Ermahnung bezüglich des Grüßens: *den êre gernden soltû geben / ze rehte dînen werden gruoze* (WI 5, 5 sq.). *Êre gernd*, aus der Reihe üblicher Epitheta für Helden²⁷³, umreißt den Kreis derer, die begrüßt werden sollen, etwas genauer: Es handelt sich um tapfere (junge) Männer. Diese Gruppe ist für Mutter wie Tochter das lohnende Ziel, auf das es sich zu konzentrieren gilt, um eine gute Partie machen zu können. Erneut bildet hier der Hof Ziel und Grund, den Anweisungen der Mutter Folge zu leisten. Durch plastische Beispiele gelingt es der Mutter, die Vorteile normgerechten Lebens hervorzuheben.

Allerdings mischen sich dieser Begeisterung auch Sorge und Mahnung zur Zurückhaltung bei, da Männer ihre Absichten hinter ‚süßen Worten‘ gut zu verbergen wissen (*vil missewendic sint die man, / si tragent helekâppel an. / ze guoten wîben sîeziu wort / die meiste menge sprechen kan* – WI 17, 5 sq.). Gelassen und gefestigt begegnet die Tochter der Warnung ihrer Mutter: Sie ist überzeugt davon, durch ‚süße Reden‘ nicht gefährdet zu sein, indem sie sich ganz auf ihr *stætes herz* verlässt: *mîn stætez herze ich wol erbite, / daz ez mich vride vor ir untât* (WI 18, 5 sq.) und damit nicht des mütterlichen Rats bedarf.

Darüber hinaus sind jene zu meiden, die *eiter in den zungen tragen* (WI 44, 6). Zwar stellt die Aufforderung in WI 44, 4 sq. eine direkte Ergänzung zum Vorhergehenden dar (*wir suln uns vlîzen alle zît, / daz wir den wîsen wol behagen* – WI 44, 3 sq.), so dass sich das Meiden schlechten Umgangs sicherlich auf die Furcht vor gesellschaftlicher Verurteilung gründet, doch

²⁷³ cf. JONES, 1959, p. 109

dient diese Lehre auch dem Schutz der Frau. Jene zu meiden, *die wîbes êre gremic sint / und eiter in den zungen tragen* (WI 44, 5 sq.), bewahrt eine Frau davor, ihren Ruf auf Grund übler Nachrede und misogynen Tendenzen zu verlieren.

Beide Lehren rücken indirekt den Mann und sein Redeverhalten in den Vordergrund und verweisen dabei erneut auf den Status der Frau als Redeobjekt. Des Weiteren enthalten die Lehren der Mutter keine wirkliche Kritik am Verhalten der Männer, sondern sehen es als Aufgabe der Frau an, diesem angemessen zu begegnen. Aktiver Widerstand von Seiten der Frau ist weder gefordert noch scheint er gerechtfertigt, da dies eine Verkehrung herrschender hegemonialer Strukturen bedeuten würde. Duldung bzw. passiver Rückzug sind die einzigen Möglichkeiten, die einer Frau zur Verfügung stehen. Gegen Ende kommt die Mutter kurz auf die eigenständige weibliche Rede zu sprechen: *besnîden sinneclîch diu wort / [...] daz ist wîbes êren hort* (WI 44, 8 sqq.). Im Mittelpunkt steht wieder der Rat, sich klug und besonnen zu äußern. Keinesfalls wird zu einem allgemeinen Schweigegebot aufgerufen, das im Übrigen den reichen Ausführungen der Mutter und den ausführlichen Antworten der Tochter zuwiderlaufen würde. Frauen bewegen sich generell in einem restriktiven Gefüge, doch wird aktives und initiiertes Sprechverhalten von Frauen vor allem im Text selbst vorgeführt. Dies legt nahe, dass eine deutliche Unterscheidung zwischen inter- und intrageschlechtlicher Kommunikation getroffen wird, wenn sich die zitierte Stelle v. a. auf Kommunikationssituationen bei Hofe (mithin also in einer gemischgeschlechtlichen Gesellschaft) beziehen.

- **Vorführung eines Umgangs mit mütterlichem Rat als Kommunikation zwischen Frauen**

Die dialogisch bedingten Zustimmungen der Tochter, die nötig sind, um das Fortschreiten in der Vermittlung der Lehren zu ermöglichen, sowie die Bestätigungen der mütterlichen Unterweisungen oder Bitten fortzufahren, finden sich explizit und eigenständig formuliert²⁷⁴ oder auch als zusammenfassend-inhaltliche Wiederholung²⁷⁵. Die von der Tochter in Strophe 2 vorgegebene und begonnene Bestätigung der Lehren wird von der Mutter in der Folge gleich ab Strophe 3 aufgegriffen und weitergeführt (cf. WI 17, 1 und 21, 1). Dieses Zusammenspiel

²⁷⁴ z. B.: *des volge ich, liebiu muoter dir* (WI 2,1); *rât, liebiu muoter, unde sprich, / wie und war dîn wille sî* (WI 4, 1 sq.); *nû tuo mir dînen willen schîn, / daz diene ich immer umbe dich* (WI 26, 5 sq.)

²⁷⁵ z. B.: WI 5 und 6; WI 9 und 10 oder *ez heizent wilde blicke wol / [...] / als ein wîp vür sich sehen sol, / daz ir diu ougen vliengt hin / [...] / daz ist ir lobe ein ungewin* (WI 7, 1 sqq.) und *vür wâr dir, muoter, sî gesaget, / swie kleine ich habe der jâre zal, / daz mir diu vuore niht behaget, / swelch wîp diu ougen ûf, ze tal / und über treit als ein bal* (WI 8, 1 sqq.) oder *sô man gedenket ofte an dich / und wünschet dîn, sô bistû wert* (WI 15, 9 sq.) und *daz ich der werden lop bejage, / dâ wil ich immer jagen nâch* (WI 16, 1 sq.) oder *vil wîsiu herze enzündet sint / von ir [der Minne] gewalt, dëst mir wol kunt* (WI 21, 5 sq.) und *vrou Minne weiz diu herzen wol, / diu si mac twingen an den grunt* (WI 22, 6 sq.)

prägt den gleichberechtigt-freundschaftlichen Charakter des Gesprächs und befestigt darüber hinaus das Gesagte als übergreifend akzeptierte Norm.

Große Teile des Gedichts sind jedoch auch von einem gewissen Widerstand der Tochter gekennzeichnet, dem die Mutter mit Geduld und Überzeugungskraft begegnet, um sie zu dem „scheinbar einzig möglichen und denkbaren Lebensmodell hinzuführen.“²⁷⁶ Insbesondere Ratschläge zur Minne und zum Umgang mit Männern provozieren empörte Äußerungen: *sol, muoter, mir daz êre sîn, / ob man mîn wünschet ûf ein strô?* (WI 14, 1 sq.); *waz ahte ich uf ir kâppelîn, / dâ si ir vriunt versnîdent mite? / ich getrû dem stæten herzen mîn: / mich vâhet niht ir wehselite* (WI 18, 1 sq.); *vrou Minne weiz diu herzen wol, / diu si mac twingen an den grunt: / der herzen ich niht einez trage, / daz von der minne meisterschaft / an sîner werdekeit verzage* (WI 22, 6 sq.).

Die Auswahl gibt einerseits einen Eindruck vom starken Willen der Tochter, die tradierte Verhaltensvorstellungen in Frage stellt und mit ihrer Drastik (*ob man mîn wünschet ein strô* und *man mîn wünschet ûf daz gras* – WI 14, 10) das vorsichtige Reden der Mutter konterkariert; andererseits könnten sie auch die Naivität der Tochter offenbaren.²⁷⁷

Neben aller daraus entstehenden (das Publikum unterhaltenden²⁷⁸) Komik entwickelt sich aus den zitierten Äußerungen ein Widerspruch, der nicht durch einen deutlichen Ausdruck der Reue und Einsicht gelöst wird. Vielmehr stimmt die Tochter, etwas resigniert und noch immer verunsichert, ihrer Mutter mit einer Art Vertrauensvorschuss zu: *bin ich dir deste lieber iht, / ob minne twinget mînen sin / und von gewalte daz geschiht? / ich wil niht in dem zwîvel sîn: / nû tuo mir dînen willen schîn, / daz diene ich immer umbe dich. / gevar ich wol, diu êre ist dîn. / ich hân gerichtet mînen muot, / swaz dir an mir gevallet wol, / daz mich daz selbe dunket guot.* (WI 26, 1 sq.) Die Fragilität der Position der Tochter, die trotz der Vorbereitung auf das Leben als junge Erwachsene auch immer noch Kind ist (*ich han gehœret und gesehen, / swie gar der jâre ein kint ich sî* – WI 40, 1 sq.), wird hier deutlich spürbar: Als dann doch vorbildliche Tochter zieht sie es vor, sich auf sicheres Terrain zu begeben und der Erfahrung der Mutter zu vertrauen. Sie ist noch nicht in der Lage, aus sich selbst heraus eine Gegenposition zu definieren. Ihre Worte können nicht weise sein (selbst gibt sie zu, *ich bin niht wîs* – WI 6, 7), fehlen ihr doch die entsprechenden Erfahrungen (*der minnen kraft ist mir unkunt* – WI 22, 2), die ihren Worten Gewicht verleihen könnten. Dabei leistet sie insofern der Mutter Folge, als

²⁷⁶ BENNEWITZ et WEICHSELBAUMER, 2003, p. 46

²⁷⁷ Nach BRÜGGEN zeigt sich sowohl in der Annahme als auch in der Ablehnung der von der Mutter erteilten Lehre der unreflektierte Umgang der Tochter mit den an sie gestellten Anforderungen. (cf. BRÜGGEN, 2009, p. 232)

²⁷⁸ SCHANZE bezieht diese Funktion explizit auf männliche Rezipienten. (cf. SCHANZE, CH., 2012, p. 223)

sie das in Strophe 9 verwendete Beispiel zu beherzigen scheint: *von neste ein vogel ze vruo gevlogen / der wirt den kinden lihte ein spil: / die vedern werdent im enzogen. / daz mac dir, liebez kint, geschehen, / hastû in jugent gar wisiu wort / und lâst dich tump an werken sehen* (WI 9, 5 sqq.). Der Vergleich mit dem zu früh aus dem Nest geflogenen Vogel bestätigt auch hier die Rolle der Tochter als noch nicht ganz Erwachsene, der es an Erfahrung fehlt. Die Furcht vor gesellschaftlicher Ächtung und Bloßstellung²⁷⁹ überwiegt ihre Bedenken hinsichtlich der Minne. Die *wisiu wort* der Mutter haben schließlich ihre subjektbildende Wirkung entfaltet und die freiwillige Unterwerfung der Tochter unter das herrschende Normengefüge bewirkt.

- **Verbindlichkeit der mütterlichen *lêre* und Anweisung zum weiblichen Redeverhalten**

Gegen Ende fasst die Winsbeckin ihre Unterweisungen in drei Strophen zusammen, in denen sie das Desiderat des von ihr bisher Gesagten als *regel* kennzeichnet (*der minne regel ich alle kan* – WI 43, 5; *die ander regel uns lêre gît* – WI 44, 1; *die dritte regel uns lêret* – WI 45, 1). Daraus resultiert eine deutliche Verbindlichkeit des Gesagten, die kaum Spielräume zulässt, so dass sich die Tochter – im Übrigen freiwillig (schließlich bittet sie selbst: *so lêre mich ir regel sô* – WI 42, 9) – dieser Lehre unterordnen muss. Die zweite Regel betrifft u.a. den Umgang mit dem Redeverhalten anderer (Männer) und die eigene Rede: Die übel Gesinnten, die die Ehre der Frauen nicht achten und *eiter in den zungen tragen*, sind zu meiden, die eigenen Worte sind zu kontrollieren und es gilt, diejenigen zu grüßen, die zu grüßen sind. Dieses defensive Redeverhalten sichert eine ehrenvolle Stellung (*daz ist wîbes êren hort* – WI 44, 10). Das Leben einer Frau dominieren fest gesteckte Grenzen, die sie respektieren muss, um nicht aus der Gesellschaft ausgeschlossen zu werden.

²⁷⁹ Das Ziehen von Federn erscheint als äußerst drakonische Maßnahme, da es sich dabei um einen schmerzvollen und auch unter Umständen für das Tier tödlichen Vorgang handelt. (cf. CASTRO, 2011, p. 120 sq.) Mit diesem Bild thematisiert der Autor also die möglichen Verletzungen seitens Dritter.

4. 1. 3 Sprechende und Angesprochene im ‚Welschen Gast‘ und in den ‚Winsbeckischen Gedichten‘

Bei der Frage, wer in den Moraldidaxen zu wem spricht, ist zweierlei zu berücksichtigen: zum einen die mittelalterliche Konzeption von Autorschaft und die Form, in der Texte überliefert wurden, und zum anderen moderne literaturwissenschaftliche Begriffsdifferenzierungen.

Die Tatsache, dass dem Mittelalter der moderne emphatische Begriff des individuellen Autors als Schöpfer eines Werkes fremd und Originalität kein Zeichen von Qualität war, lenkte zusammen mit den fragmentarischen Überlieferungen voneinander mehr oder weniger stark abweichender Handschriften davon ab, sich mit der Frage zu beschäftigen, wer als Autor (oder auch als Autorin) eines Werkes auszumachen ist.²⁸⁰

Der reduzierten Bedeutung der Kategorie im Mittelalter, die auch durch Darsteller bei Aufführungen und Vorleser von Texten verstärkt wurde, entspricht die von den französischen Theoretikern ROLAND BARTHES und MICHEL FOUCAULT²⁸¹ verbreitete Auffassung, die die Bedeutung des Textes bzw. des Diskurses hervorhebt und die Bedeutung der Autorschaft negiert oder zumindest relativiert. FOUCAULT interessiert sich für die erst in der Moderne relevante und autoritätssichernde Funktion des Konzepts vom Autor innerhalb eines Diskurses. Sein Desinteresse am realen Autor entspricht der von ihm entwickelte Diskurstheorie, nach der ein überindividueller Diskurs und nicht ein individueller Autor bestimmend sei, da dieser sich in den vom Diskurs jeweils gesetzten, ‚Nicht-Sagbares‘ ausschließenden Grenzen bewegen müsse²⁸².

Der Begriff des Autors als Urheber eines Werks ist, wie die moderne Erzählforschung dargelegt hat²⁸³, nicht mit dem des Ich eines Textes zu verwechseln. Unterschieden wird zwischen einem extradiegetischen und einem intradiegetischen Standpunkt, der Erzähler kann also außerhalb oder innerhalb der Welt der Geschichte stehen. Diese Differenz ist in verschiedenen Gattungen unterschiedlich stark ausgeprägt, und im Fall der Moraldidaxe kann diese vergleichsweise gering sein. Trotzdem müsste streng genommen beim ‚Welschen Gast‘ zwischen dem empirischen Autor Thomasin und Thomasin als Text-Ich seiner Didaxe unterschieden werden. Im Fall der anonymen ‚Winsbeckischen Gedichte‘ wäre es auch nicht statthaft, die Sprecher

²⁸⁰ Dies hat wiederum die neuere Forschung veranlasst, die Kategorie des Autors wieder in Erinnerung zu rufen und darauf hinzuweisen, dass diese Epoche trotz der zahlreichen anonymen Texte ein Autor-Bewusstsein hatte. (cf. BEIN, 1999)

²⁸¹ Vergleiche JANNIDIS et al., 2000, pp. 185 sqq. und 198 sqq.

²⁸² Vergleiche dazu auch Kap. 2.

²⁸³ cf. MARTÍNEZ et SCHEFFEL, 2019

der knappen Einleitungen²⁸⁴ mit den empirischen Autoren des ‚Winsbecken‘ bzw. der ‚Winsbeckin‘ gleichzusetzen. Das gleiche trifft für die Rezipienten zu: Die im ‚Welschen Gast‘ Angesprochenen sind nicht identisch mit den tatsächlichen (männlichen und/oder weiblichen) Lesern, Zuhörern, Betrachtern des Werks. Es gilt demnach zu unterscheiden zwischen textexternen Autoren und Rezipienten sowie textinternen Sprechern und Angesprochenen. Bei Vater und Sohn bzw. Mutter und Tochter in den ‚Winsbeckischen Gedichten‘ handelt es sich schließlich um fiktive Personen, die miteinander kommunizieren, so dass eine Identifikation des Vaters mit dem Autor des ‚Winsbecken‘ oder der Mutter mit dem Autor oder gar der Autorin der ‚Winsbeckin‘ unzulässig ist.

Dies vorausgeschickt, sollen im Folgenden Funktion und Form der Redekonstellationen in den beiden Didaxen näher beleuchtet werden.

Im ‚Welschen Gast‘ beschreibt der Autor im Vorwort zum ersten Buch seine Adressaten und sich selbst: Angesprochen sind alle Leser, Männer und Frauen (*beidiu wîp unde man* – WG v. 7), die sich darum bemühen, tugendhaft zu handeln, in der Jugend und im Alter (*an alter und an jugent* – WG v. 32). Die Angehörigen dieser Gruppe stellt der Autor als Personen vor, die prinzipiell imstande sind zu beurteilen, was gut und höfisch, was Tugend ist und die eine zumindest vage Vorstellung davon haben, wie Männer und Frauen das Ziel, im Einklang mit der Gutes von Bösem unterscheidenden Moral zu handeln, erreichen können, die aber auf dem konkreten Weg dahin angeleitet und vor allem bestärkt werden müssen.

Zur Institutionalisierung seiner Lehre nutzt Thomasin im Text den Begriff des Sprechens. Der ‚Welsche Gast‘ ist durchzogen von Wendungen, die die Autorität des Verfassers und den Inhalt des Gesagten zu bestätigen suchen, z. B.: *dâ von wil ich sprechen wol / daz nâch reht geschehen sol / swaz in dirre werlde geschiht, / wan ez geschiht ân reht niht* (WG v. 4657 sqq.), *daz ich spriche ist harte sleht / ze verstên* (WG v. 4697 sq.), *ob ir mich rehte habt vernomen, / sô sult ir haben war genomen / daz der tugenthafte man / nie deheinen schaden gewan / weder von manne noch von wîbe* (WG v. 5125 sqq.), oder auch *noch wil ich geben einen rât: / man sol niht gelouben drât / allez daz man hæret sagen* (WG v. 13413 sqq.). Die gewählten Beispiele zeigen mehrerlei: Thomasin beansprucht die Kompetenz, seinem Publikum eine Wahrheit zugänglich zu machen; eine Wahrheit, die für alle leicht zu verstehen und nachzuvollziehen sein sollte. An die im letzten Beispiel enthaltene Forderung hält er sich als Autor selbst, indem er seine Lehre ausführlichst darstellt und so seine Position als glaubwürdiger Ratgeber stärkt.

²⁸⁴ *Ein wîser man het einen sun, / der was im liep, als manger ist, / den wollte er lêren rehte tuon / und sprach alsô: [...]* (WE 1, 1 sqq.); *Ein wîplich wîp in zûhten sprach / zir tohter, der si schône phlac:* (WI 1, 1 sq.)

Wann immer Thomasin seine ‚inquam-Formeln‘ verwendet, folgen Bekräftigungen des bereits Gesagten oder eine Wahrheitsvermittlung wird angedeutet. Das imperativische Sprechen Thomasins wirkt im Sinne eines Teils des Archivs bei der Subjektivation des Individuums mit. Um so deutlicher wird dies, wenn er im Gegensatz dazu das Sprechen Anderer negativ charakterisiert bzw. diese als negative Vorbilder darstellt: *ez spricht lîht ein unverstendic man* (WG v. 4635), *nu sprichet vil lîhte ein man / der mich niht verstên kan* (WG v. 4681 sq.), *nu sprichet lîhte ein man / der niht enweiz waz tugent kan* (WG v. 5371 sq.), *ja ist reht daz der unwîs, / der selbe hât deheinen prîs, / die vrumen niht prîsen sol* (WG v. 6987 sqq.) oder auch *uns sol daz reht des manen wol / daz uns ir [der Heiden] unreht missevalle / und ir geuden und ir schallen* (WG v. 11374 sqq.). Unwissenheit und fehlende Erkenntnis als Charakteristika Anderer stärken Thomasins Position als *praeceptor*.

Das Hindernis seiner Herkunft aus Friaul und seine daraus möglicherweise resultierende mangelnde Sprachperfektion nutzt Thomasin, um bei Lesern und Leserinnen um Nachsicht für sprachliche Unvollkommenheiten zu bitten und um sein übergeordnetes und dauerhaftes Ziel, nämlich sich verständlich zu machen (*und wil dar ûf gedenken vil, / daz man mir verneme wol; / dar nâch ich immer ringen sol* – WG v. 52 sqq.), zu fixieren. Diese Absicht mag die zahlreichen Wiederholungen, aber auch die seine Lehre visualisierenden Miniaturen, erklären.

In den Versen 87 sqq. wird als Kollektivadressat des Werks das deutsche Land genannt, dieses mit einer guten Gastgeberin verglichen und die erwartete Haltung dieses quasi gemischt-geschlechtlichen Adressaten konkretisiert: *tiusche lant, enphâhe wol, / als ein guot hûsvrouwe sol, / disen dînen welhschen gast, / der der dîn êre minnet vast. / der seit dir zûhte maere vil, / ob du in gern vernemen wil*. Anders als in einem von Generationendifferenz und Wissenskluft geprägten hierarchischen Lehrer-Schüler- oder Erzieher-Zögling-Verhältnis handelt es sich hier um ein Verhältnis zwischen Erwachsenen, das von wechselseitigem Respekt und Wohlwollen zeugt. Von einem gemeinsamen Wissen und einem darauf gründenden Austausch ist dagegen nicht die Rede. Der Sprecher suggeriert eher den Besitz eines exklusiven Wissens, den er der Adressatin in Form eines Geschenkes zugutekommen lassen will.

In der korrespondierenden Miniatur in Handschrift A kniet der Autor als ‚Bote‘²⁸⁵ (vergleiche Motiv 2) gegenüber der in einem steinernen Haus mit Kuppeln thronenden Frau, hinter ihm sein an einen Baum angebundenes Pferd²⁸⁶. Betont wird hier die Fremdheit des Autors und die Sesshaftigkeit der wohlhabenden, ihren Gast freundlich empfangenden Adressatin, die im

²⁸⁵ Erst Handschrift G (Forschungsbibliothek Gotha) kennzeichnet den Boten als Autor mittels der Beischrift *tam effiticus*. – Vergleiche dazu auch CURSCHMANN, 1999, p. 426

²⁸⁶ Zur Beschreibung des Bildes vergleiche VON KRIES, 1985, p. 47 sq.

Titulus als *teutsche Zunge* bezeichnet wird. Die Weiblichkeit der Figur weist also doppelt auf das Genus der sie bezeichnenden Wörter, ist damit nicht (wie auch die Illustration in der Handschrift aus der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel, wo ein Mann als Rezipient dargestellt wird, belegt) mit einer Feminisierung der Leserschaft gleichzusetzen, sondern betont den (weiblich konnotierten) Aspekt des Empfangens.



Motiv 2²⁸⁷

Der Autor bringt der *teutschen Zunge* chevaleresk sein Werk dar. Er ist ein Gast aus der Fremde, nähert sich ehrfürchtig der *hûsvrouwe* und genießt deren Gastfreundschaft. Statt strenger Belehrung suggeriert das Bild ein freudig angenommenes bzw. anzunehmendes Geschenk²⁸⁸. Immerhin wird im Text auf die gern genutzte Vermittlung fremdländischen Wissens durch Übersetzungen hingewiesen (cf. WG v. 93 sqq.), dessen Zugang hier durch den Umstand erleichtert wird, dass das Werk in deutscher Sprache abgefasst ist und so dem Ziel der besseren Verständlichkeit entspricht.

Unter einer Gender-Perspektive kann festgestellt werden, dass das Bild in Handschrift A eine weibliche und dazu ausgesprochen machtvolle Gestalt als Adressatin des Werks zeigt, der mit einer Gabe aus der Hand eines Mannes gehuldigt wird, der im Übrigen als mit der Frau gleichgroß (trotz knieender Position) dargestellt ist und in dem der Autor als werbender Mann gezeichnet wird.

²⁸⁷ Cpg 389, fol. 2r

²⁸⁸ Die Eigenart bildlicher Darstellung im Mittelalter verwischt die zeitlichen bzw. modalen Bezüge: Was vergangen oder zukünftig ist, erscheint zusammen mit dem Gegenwärtigen, was erhofft wird, erscheint als geschehen. (Generell zum Unterschied zwischen textlicher und bildlicher Darstellung immer noch bedeutsam ist Lessings Schrift „Laokoon oder über die Grenzen der Malerey und Poesie“ aus dem Jahr 1766. – cf. BOHN, 2016)

Am Ende des Werks nimmt Thomasin das Bild des Buchs als welscher Gast auf und redet es sogar an: *Nu var hin, Welhischer gast /, und hüet durch mînen willen vast / daz du komest ze herberge niht / zuo deheinem bæsewiht* (WG v. 14684 sqq.). Nicht der *bæsewiht* ist es, an den das Buch gerichtet ist, sondern der *biderbe man*. Wie schon am Anfang gesagt, wird keine Umerziehung angestrebt, sondern die Lenkung derjenigen, die bereits auf dem rechten Weg sind und das Buch immer wieder zu Rate ziehen sollen. Das personifizierte Buch seinerseits soll auf dem Schoß des *biderben man* sitzen und ihn wie ein Lehen behandeln (*sitze ûf sîn schôz, / daz hab ze lêhen* – WG v. 14694). Aus dem primären Adressaten werden in den beiden folgenden Versen drei ständische Gruppen: *vrume rîtr, guote vrouwen* und *wîse phaffen*. Verbunden sind diese Gruppen im Bild des das Buch haltenden Mannes und der es betrachtenden Ritter, Damen, Priester. Wie am Anfang werden die Frauen fast gleichberechtigt als Adressaten angesprochen²⁸⁹, ergänzt wird die Gruppe der Geistlichen. Der *biderbe man* fungiert als Oberbegriff, eine unbefragte patriarchalische Ordnung repräsentierend.

Anfang und Ende bilden einen Rahmen, der das Publikum der Lehre als um Tugend bemühte und verständige Personen mit expliziter Einschließung der Frauen anspricht. Diesen Bekundungen steht nun aber eine Praxis gegenüber, die die Lehre Thomasins primär als Rede von einem Mann an Männer über Männer erscheinen lässt. So ist die Anrede *kint* im ersten Teil, obwohl geschlechterübergreifend, durch den Kontext oft auf Knaben und junge Männer bezogen. Später ist es der Begriff *man* oder *swer*, der die bekannte Ambivalenz aufweist. Die Ausrichtung auf Männer zeigt sich neben direkten Anreden an Männer, oft genauer: an Ritter oder Herren, durch Beispiele, die Männer oder Männern vorbehaltene Bereiche zum Gegenstand haben sowie dadurch, dass von Frauen aus der Sicht von Männern die Rede ist.

Die Praxis des Schreibens steht so in gewisser Weise den Deklarationen des Schreibers gegenüber. Dies kann als Reaktion auf eine männlich dominierte und männlich geprägte Gesellschaft gelten, die den Mann als Mensch schlechthin ansieht und so das über ihn Gesagte und von ihm Geforderte – mit gewissen offensichtlichen Ausnahmen – auch auf Frauen übertragbar macht, die aber der Frau – im Glauben an eine natürliche Ordnung – eine Randposition zuweist.

Der als Ich auftretende Autor stellt sich nicht nur vor, er kommentiert auch den Fortgang seines Werks, indem er jeweils das Ende von Abschnitten markiert (*Ich hân verent daz êrste teil: / Got gebe uns zuo dem andern heil!* – WG v. 1705 sq.; *Hie wil ich dir ende geben. / Got gebe*

²⁸⁹ Erstaunlich oder aber typisch für eine wenig gendersensible Betrachtung ist die Interpretation der Stelle bei ROCHER, der auf die erwähnten Frauen so gut wie nicht eingeht, den angeführten Männern aber ausführliche Beachtung schenkt. (cf. ROCHER, 1977, p. 861 sqq.)

daz wir ân ende leben / durch die dri heiligen namen, / vater, sun, heiliger geist. Âmen – WG v. 14749 sqq.) und auch zwischendurch resümiert (*Am êrsten teil hân ich geseit / daz man zuht und hüfscheit /in sîner jugent haben muoz* – WG v. 1707). Es ist aber nicht allein der Autor bzw. das Text-Ich, der bzw. das spricht, und es wird auch nicht nur (wenn auch mehrheitlich) die Rede von Männern wiedergegeben. Im Text werden immer wieder Personen in ihren Ansichten mittels direkter Rede dargestellt, die als Repräsentanten einer Gruppe auftreten. Als Sprecher treten auf diese Weise explizit Männer (*ein man, ein herre*), junge, eher männliche Menschen (*diu edeln kint*), als Menschen verallgemeinerte Männer (*man, swer er oder der*), aber eben auch Frauen (*ein vrouwe*), darunter auch *ein altez wîp*, auf. Bei Männern wird erwartungsgemäß differenziert, so redet ein *bæsewîht* (WG v. 7330) oder *boes* (WG v. 8724), *ein wuohercære* (WG v. 7023), *ein ketzer* (WG v. 11273), *ein tôre* bzw. *sîn târschez herze* (WG v. 9357 sq.) oder *der unkiusche* (WG v. 7205), es wird ein Mann als *der tiusche man* (WG v. 2258) oder als *der leie* (WG v. 9433) bezeichnet, und es tritt wiederholt *ein wîser man* als Sprecher auf. Die wörtliche Rede kann (fingiertes) Gesprochenes ebenso wie (fingiertes) Gedachtes, aber auch möglicherweise Gedachtes sowie Gedanken, die ein Sprecher nicht haben sollte, enthalten. Da daneben in solchen Fällen auch die indirekte Rede verwendet wird, scheint die Annahme berechtigt, dass der Wechsel zwischen *oratio obliqua* und *oratio recta* der Abwechslung dienen und die auch nach Einschätzung des Autors selbst langatmige Darstellung erträglicher machen soll. Schließlich ist der Gebrauch der direkten Rede auch ein biblisches Verfahren, das dem Kleriker Thomasin nur allzu bekannt sein dürfte.²⁹⁰

Durch die über die direkte Rede konstruierten Personen²⁹¹ gelingt es dem Autor, lobenswertes wie zu tadelndes Verhalten zu kommentieren, ohne die Leser direkt zu belehren, sondern ihnen vielmehr zu ermöglichen, sich mit den sprechenden Personen, oder aber mit dem diese beurteilenden Autor zu identifizieren. Dieses didaktisch geschickte Verfahren scheint besonders dann wirkungsvoll, wenn der männliche Autor das Verhalten von Frauen beurteilt. Diese erscheinen dadurch nicht als Imaginationen des Autors, sondern wie reale Personen:

*Sprichet dort ein altez wîp
 “Ich het einn sô schænen lîp
 daz mir durch mîne schæneheit
 wâren all ze dienste bereit.
 Nu sint diu jungen wîp enwîht;
 umb si wirbt nu niemen niht.
 Man phlac in mîner kintheit*

²⁹⁰ An einer Stelle übernimmt er sogar dieses Verfahren, indem er Moses – wie auch in der Bibel – direkt sprechen lässt (cf. WG v. 16787 sqq. und Ex 2, 11 sqq.)

²⁹¹ Wenn als Sprecher ausnahmsweise auch Tiere auftreten (cf. WG v. 10928 sqq.; WG v. 13275 sqq.), so zeigt dies die Alterität des vormodernen Textes.

vröude und græzer hüfscheit.”
Alsô spricht si tag und naht:
dâ ir zerunnen ist ir maht,
dâ leitet si ein ander hin;
si het und hât noch kleinen sin (WG v. 1523 sqq.)

Die durch direkte Rede imaginierte Präsenz einer dargestellten Person kann sich auch zu einer dramatischen Szene auswachsen, in der der Autor bzw. das Text-Ich zu der imaginierten Person redet und beide so ein Schauspiel aufführen (cf. WG v. 7023 sqq.). Auch hier richten sich die verurteilenden Reden des Text-Ich an eine imaginierte Person (*nu sage mir, nerrisch man – WG v. 7074*) und nicht an den Leser, der sich ebenso untugendhaft verhalten mag.

Auch finden sich imaginierte Dialoge zwischen Leser und Autor bzw. Text-Gegenüber und Text-Ich. So fingiert beispielsweise der Autor eine Situation, in der er einem Untergebenen befiehlt, einen anderen Mann zu töten, und behauptet, dass dann (wir) beide schuldig seien. Weiter stellt er sich vor, wie der Untergebene/der Leser reagieren könnte und wie er dann repliziert (*Du sprichest lîhte “Ine getar / niht lâzen mînes herrn gebot”: / sô sprich ich: du solt vürhten Got / harter; er ist dîns herren herre – WG v. 7982 sqq.*). Auf diese Weise wirkt die Belehrung wie Reaktion auf eine Einstellung bzw. ein Argument des Lesers. Der Leser ist damit im Text des Autors quasi anwesend, und seine (möglichen) Einwände werden ernstgenommen²⁹².

Neben einem Sprecher-Ich wird auch ein Sprecher-Wir verwendet, das, wie folgende Passage verdeutlicht, den männlichen Autor mit seinem männlichen Publikum verbindet:

Wir sprechen “Dort ist ein wîp,
diu hât gar einn stolzen lîp.
Wil du daz ich dirs gewinne?
Si ist ein spiegel gar der minne.”
Und sprichet er dann “Ich wil sîn niht,”
sô spreche wir “Ginc, bæsewiht! (WG v. 8021 sqq.)

Als Ausnahme können schließlich die Äußerungen der als Frau konzipierten Schreibfeder gelten, die als in der Metapher versteckte weibliche Rede aufgefasst werden kann.²⁹³

Man kann insofern von einer Stimmenvielfalt sprechen, in der allerdings nicht die Autorität des Autors reduziert, sondern diese vielmehr als legitimiert erscheint.

Generell ist sich das Ich des Textes seiner – bei der Gattung des Lehrgedichts nicht verwunderlichen – Übernahmen bewusst, stellt sich bewusst als Rezipient dar, fühlt sich aber trotzdem genötigt, sein Vorgehen zu rechtfertigen. Damit bewegt er sich an der Grenze

²⁹² Vergleiche dazu auch WG v. 8159 sqq.

²⁹³ Vergleiche Kap. 4. 1.1. 2 Abschnitt „Ein Streitgespräch zwischen Frau und Mann?“

zwischen dem selbstbewussten Heraustreten aus der Anonymität und der Unterordnung unter einen bestimmten Diskurs und seine anerkannten Repräsentanten. So bemüht er eine vage, aber doch wohl wirkungsvolle Autorität, nämlich einen *wîsen man* ‘, dessen Ansicht er in direkter Rede präsentiert:

*Dâ von sprach ein wîse man:
 “Swer geuoclîchen kan
 setzen in sîme getiht
 ein rede die er machet niht,
 der hât alsô vil getân,
 dâ zwîvelt nihtes niht an,
 als der derz vor im êrste vant.
 Der vunt ist worden sîn zehant.”
 Ez ist in mînem willen wol
 daz man sîn rede stætigen sol
 mit ander vrumer liute lêr
 niemen versmæher, daz ist êre. (WG v. 115 sqq.)*

Indem er hier einen *wîsen man* oder an anderer Stelle *wîzer liute rât* (WE v. 4144) zitiert, verbindet er die eigene Person mit diesen Autoritäten, erscheint also selbst als *ein wîse man*, als den er sich selbst nicht bezeichnen kann. Das in der Aussage versteckte Lob, das den – geschickten – Kompilator demjenigen gleichstellt, dessen Gedanken er übernommen hat, wird dadurch, dass er es einem anderen in den Mund legt, nicht zum Selbstlob. Dem Autor wiederum dient die Rechtfertigung des eigenen Vorgehens dazu, andere zu belehren und ihnen zu empfehlen, sich *ander vrumer liute lêre* zu bedienen, was nicht zuletzt auch die Rezeption seines eigenen Werks einschließt.

Neben dem Vorkommen direkter Rede im Text ist auch zu fragen, inwieweit die notierten Äußerungen von abgebildeten Personen in den Illustrationen in diesem Zusammenhang eine Rolle spielen. Die Funktion der Spruch- bzw. Sprechbänder scheint allerdings vor allem die Verdeutlichung des Inhalts zu sein. Allein der Blick auf die im Vorangehenden behandelten Motive macht dies deutlich. In Motiv 2 beinhaltet das von der *hûsvrouwe* ausgehende Sprechband in korrumpierter Form die Frage *seit mir chan si daz*. Dies könnte als Bitte um Information verstanden werden, hat aber vor allem den Sinn, dem Betrachter klarzumachen, von wem das Geschenk stammt.

Auch in Motiv 10 ist auf einem Sprechband eine Frage enthalten. Die als Sprecherin erkennbare junge Frau sagt *wes zeigtet der an mich*. Dies ist aber keine an ein Gegenüber im Bild gerichtete Aufforderung zur Beantwortung, sondern – wie auch die Körperhaltung der Frau anzeigt – die Formulierung einer gedanklichen Selbsterforschung. Die personifizierte Lüge fordert – laut Sprechband – den neben ihr stehenden *ruom* seinerseits zum Sprechen auf: *sprich ich habe si*

gehabt. Dieser kommt der Aufforderung nach und äußert den Satz *da ist si mir holt*. Der personifizierte *spot* ruft aus: *wie si dich an chapphet* (in der Handschrift G mit von einem die Situation verdeutlichenden *sich* eingeleitet). Die Äußerung bildet lediglich die der hier verurteilten Sucht zum seiner Natur nach laut geäußerten Angeben nach. Die Aufforderung der Lüge und der Ausruf des *spot* stellen dagegen den Gedanken dar, dass Angeberei eng mit Lüge und Spott verbunden ist. Dieser abstrakte Gedanke wird aber durch das Bild konkret und durch die Sprechbänder gewissermaßen oralisiert und damit dem Leser nahegebracht. Das Bild rückt damit in die Nähe der Performanz einer Aufführung, wo die Schauspieler in einer bestimmten Weise räumlich angeordnet sind und miteinander oder zu sich selbst sprechen. Zwar dient – wie es die Tituli tun – auch fingiertes mündliches Sprechen der Vermittlung des Gemeinten, es transportiert daneben aber auch eine Präsenz und Unmittelbarkeit, die dem begleitenden Text in der Regel fehlt. Das trifft auch dann zu, wenn es, wie die Aufforderung der Lüge, erkennbar ‚unrealistisch‘ ist.

Eine genderspezifische Ausrichtung ist den Äußerungen in den Sprechbändern nicht zu entnehmen. Diese wird durch die körperliche Darstellung als Mann oder Frau und die Tituli geleistet – vor allem und zweifellos dann, wenn sie nicht auf allegorische Darstellungen bezogen sind.

Eine erste Lektüre des ‚Winsbecken‘ könnte den Eindruck erwecken, dass Reden oder Rede als eher nachgeordnetes Thema²⁹⁴ behandelt wird, das der Autor erst in Bezug auf adäquates Minneverhalten in Strophe 9 aufgreift. Jedoch verweist bereits die Inquit-Formel in Strophe 1 (*ein wiser man hete einen sun, / [...] / den wollte er lèren rehte tuon / und sprach alsô* – WE 1, 1 sqq.) auf den engen Konnex von Redeverhalten und rechter Lebensführung und billigt dem im Folgenden sprechenden Vater das Prädikat der ‚Weisheit‘ zu.

²⁹⁴ Zuvor widmet sich der Autor in den Strophen 1 bis 5 religiösen Themen (Gottesliebe, gottgefälliges Leben, die Weisheit Gottes), der Achtung vor dem Klerus (Strophe 6 und 7) und schließlich der ehelichen Treue (Strophe 8).



Unterstützend wirkt hierbei die dem Text in der Manessischen Liederhandschrift vorgestellte Illustration²⁹⁵, die die Situation des hierarchischen Dialogs darstellt: Dem erhöht sitzenden Vater steht der jünglingshafte Sohn mit verschränkten Händen gegenüber. Der Vater dagegen zeigt mit Mahn- und Redegesten in Richtung des Sohnes. Es ist die intime Redesituation zwischen einem Älteren, Höhergestellten und einem Jüngeren, niedriger Gestellten – ohne sichtbare Zuschauer bzw. Zuhörer. Über diesen Rahmen ist eine Autor-Rezipienten-Kommunikation²⁹⁶ gelegt, die die dargestellte Situation der mündlichen Vater-Sohn-Belehrung mit der handschriftlichen Aufzeichnung zu der

einer schriftlich-distanzierten Autor-Leser-Belehrung erweitert. Dem stumm die Hände verschränkenden Sohn entspricht die passive, vielleicht sogar abwartende Haltung des Rezipienten.

Durch die darauffolgenden Äußerungen des Vaters, die als Ausdruck von Klugheit alle wichtigen Lebensregeln beinhalten, wird – geradezu stereotyp²⁹⁷ – die herausgehobene Position des Vaters verankert. MUNDHENK sieht darin eine die Vaterrolle zurückdrängende Erzieher- oder Ratgeberfunktion, die ihre Autorität – als *wiser man* (z. B. WE 1, 1 und 34, 5) – aus Kenntnissen und weniger aus einem biologischen Status schöpft.²⁹⁸ Dabei übersieht er jedoch – wie auch URSULA STORP²⁹⁹ – die mehrfache Betonung der guten Absicht und Beteuerung der väterlichen Liebe³⁰⁰. Dies, die herausgehobene Stellung des Vaters als *wiser man* und die Erwähnung Gottes als ersten Gegenstand der eigentlichen Unterweisung (*sun, minne reiniclichen got* – WE 2, 1) suggerieren eine „Analogie von göttlicher und irdischer *paternitas*“³⁰¹. Die unmittelbare Nähe von väterlicher Motivation³⁰² und der Aufruf zur Gottesliebe lassen die menschliche Vaterschaft als deutliches Abbild der göttlichen erscheinen: „Indem der ‚Winsbecke‘ [...] den Vater an die Spitze seines Lehrgedichts stellt, weist er ihm einen quasi-göttlichen Status und eine ebensolche Funktion zu: In dem angesprochenen *sun*

²⁹⁵ Cpg 848, fol. 213r

²⁹⁶ Zusätzlich wird in der Inquit-Formel die Instanz eines extradiegetischen Erzählers deutlich.

²⁹⁷ cf. BRINKER-VON DER HEYDE, 2001, p. 51

²⁹⁸ cf. MUNDHENK, 1993, p. 272

²⁹⁹ cf. STORP, 1994, p. 93 sqq.

³⁰⁰ cf. WE 1, 4 sqq. – vergleiche dazu auch: SCHANZE, CH., 2012, p. 207 sqq.

³⁰¹ STORP, 1994, p. 94

³⁰² *mîn sun, dû bist / mir liep âne allen valschen list. / bin ich dir liep sam dû mir, / sô volge mir ze dirre vrist, / die wîle ich lebe. ez ist dir quot: / ob dich ein vremder ziehen sol, / dû weist niht, wie er ist gemuot.* (WE 1, 4 sqq.)

sind alle Söhne angesprochen und nicht von einem individuellen Vater, sondern von einem, der im Auftrag Gottes handelt.“³⁰³

Erst im Funktionszusammenfall von *praeceptor* und Vater entsteht der ideale Vermittler von Lebenslehren; schließlich ist es die gleich zu Beginn erwähnte bezeichnende Eigenschaft des verständigen Mannes, Vater zu sein. Jede Strophe des alten Gedichts festigt den eingangs formulierten Autoritätsanspruch durch die Verwendung des Appellativs ‚*sun*‘.³⁰⁴ In dieser Anrufung ist – wie auch in der Betonung der Weisheit – ein Bezug zu den ersten Büchern der Sprüche Salomos unverkennbar,³⁰⁵ so dass durch diesen Rekurs auf biblische Vorlagen die Autorität der Weisungen besonderes Gewicht erhält und andererseits die Überlegenheit des Vaters (christlich legitimiert) verdeutlicht wird. Die (zunächst) fehlenden Erwidern des Sohnes³⁰⁶ scheinen dies darüber hinaus zu verdeutlichen: Die Autorität des Vaters wird an dieser Stelle nicht in Frage gestellt, ergibt sie sich doch – für das Mittelalter – aus der unwidersprochenen Annahme und Tradierung patriarchaler Machtstrukturen³⁰⁷, deren Grundlagen in der antiken³⁰⁸ und auch biblischen Auffassung von der Notwendigkeit der (patriarchalen) Unterweisung verortet sind.³⁰⁹

Die gleich zu Beginn demonstrierte väterliche Weisheit (WE 1, 3 sq.) gilt als Gelingensbedingung des illokutionären Akts des Ratens. Weisheit als allgemeine Eigenschaft des Rat gebenden Mannes legitimiert seine Stellung gegenüber den (wohl männlichen) Rezipienten, Vaterschaft dagegen vor allem die gegenüber dem angesprochenen Sohn. Weisheit ist also die Schaltstelle, die zwischen der eher kognitiven Autor-Leser-Belehrung und der in diese gestellten, eher emotional gefärbten Vater-Sohn-Belehrung vermittelt.

Im Verlauf des Textes wird die Figur des Vaters immer wieder als aufrichtiger Ratgeber markiert, die Redesituation also – eine weitere Analogie zu den Sprüchen Salomos – verdeutlicht: Dies geschieht vor allem durch Wendungen wie *ich wil dir raten* (WE 7, 5), *ich sage dir wâr* (WE 3, 5), *Sun, ich gesage dirz sunder wân* (WE 15, 1) oder *der rede mîn triuwe*

³⁰³ FREY, 1984, p. 181 – Vergleiche dazu auch STORP, 1994, p. 94 sq. und TELLENBACH, der in seiner Untersuchung zur Paternität auf die für das Mittelalter bestimmende und von Thomas von Aquin entwickelte Dialektik von himmlischem und irdischem Vater hinweist (cf. TELLENBACH, 1978, p. 11)

³⁰⁴ Die ersten Strophen der ‚Fortsetzung‘ greifen dieses Muster ebenfalls auf, wobei in den ersten fünf Strophen der Vater und in den zwei darauffolgenden Strophen der Sohn angesprochen wird, bevor jede Strophe schließlich individuell einsetzt.

³⁰⁵ cf. FREY, 1984, p. 176 – Die Sprüche setzen nach einer Vorrede mit „*audi, fili mi*“ (Pr. I, 8), um schließlich auch in Pr. II, 1; III, 1; IV, 1 (hier abweichend im Plural); V, 1; VI 1 und VII, 1 ähnlich zu beginnen.

³⁰⁶ BASTERT weist deshalb darauf hin, dass hier ein ‚Halbdialog‘ vorliegt. (cf. BASTERT, 2012, p. 307)

³⁰⁷ cf. BRINKER-VON DER HEYDE, 2001, p. 41 sq.

³⁰⁸ Vergleiche z. B. Seneca: „*deinde, etiam si recte faciunt, nesciunt facere se recte. Non potest enim quisquam nisi ab initio formatus et tota ratione compositus omnis exsequi numeros, ut sciat, quando oporteat et in quantum et cum quo et quemadmodum et quare.*“ (Lucius Annaeus Seneca: Epistulae 95, 5)

³⁰⁹ cf. FREY, 1984, p. 176

sî dîn pfant (WE 19, 8). Die durch Imperative oder das Modalverb *suln*³¹⁰ realisierte Absicht der Belehrung wird so zusätzlich metasprachlich bekräftigt.³¹¹

In der Winsbecken-Parodie wird lediglich ein grammatisch neutrales, aber männlich konnotiertes *kint*³¹² angesprochen; eine Replik, die auf den Status des Sprechers verweisen könnte, fehlt.



In der Illustration zur ‚Winsbeckin‘ im Codex Manesse³¹³ fallen zwischen der belehrenden Mutter (in der Einleitung als *wîplich wîp in zûhten* gekennzeichnet) und der zuhörenden Tochter gewisse Unterschiede auf: Links sitzt in üppiger Kleidung mit Haube die Mutter, rechts steht die – niedriger positionierte – Tochter, schlicht gekleidet und ohne Kopfbedeckung. Die Mutter neigt sich mit dem Oberkörper leicht zurück, wobei sie ihren Kopf der Tochter deutlich zugeneigt. Dabei stützt sie sich mit der linken Hand auf ihr Knie und hält den rechten Arm in Form eines Rede- oder Mahngestus empor. In einer leichten S-Form steht die Tochter der Mutter gegenüber und hält Arme und Hände – in

Redegesten – erhoben. Gegenüber der (fast) erwachsenen Tochter weist die Mutter (fast) keine sichtbaren Altersunterschiede auf. Über den Köpfen der beiden Frauen befinden sich zwei gleichförmige Spitzbögen mit Nonnenköpfen. Nicht von ungefähr handelt es sich dabei um eine Redesituation im Haus, während die Miniatur im ‚Winsbecken‘ keine architektonischen Begrenzungen aufweist. So zeugt auch die Illustration von einem restriktiven weiblichen Rollenverständnis, das sich auf die Ebene des Häuslichen (oder den streng umfassten Bereich des Hofes) beschränkt.

Damit ist die Redesituation in der ‚Winsbeckin‘ visuell als eine sowohl hierarchische als auch gleichberechtigte gekennzeichnet, die auch den Generationsunterschied der Frauen nivelliert. Die Mutter-Tochter-Konstellation erscheint tendenziell von einer Dialogizität (der Rede)

³¹⁰ *Suln*, das „außer seiner Bedeutung ‚verpflichtet, schuldig sein; sollen, müssen‘ noch die Bedeutung einer Aufforderung hat“, steht in direkter Konkurrenz zu den verwendeten Imperativen. (BAEVA, 2013, p. 15)

³¹¹ cf. VOLLMANN, 2009, p. 55 sqq.

³¹² Die Übersetzung von *kint* als „Mein Kind“ (cf. HOFMEISTER, 1991, p. 9 sqq.) liest sich im Neuhochdeutschen flüssig, muss aber nicht als Zeichen dafür verstanden werden, dass hier ein Elternteil (Vater) zu seinem Kind (Sohn) spricht.

³¹³ Cpg 848, fol. 21r

gekennzeichnet, die die gleiche Geschlechtszugehörigkeit, nicht die ‚Weisheit‘ der Älteren, hervorhebt.

Die Gleichheit bzw. Komplementarität wird auf der makrostrukturellen Ebene des geschriebenen Textes durch die durchgehende Alternation von Rede der Mutter und Rede der Tochter realisiert: Den jeweils zehnzeiligen Strophen der Mutter folgen in großer Regelmäßigkeit zehnzeilige Strophen, die als Rede der Tochter gekennzeichnet werden. Jedoch wird dieses Schema immer wieder durchbrochen: So z. B. im Exkurs über die *huote* (WI 29 – 33) oder am Ende des Gedichts, wo die Mutter zusammenfassend die von der Tochter erbetenen Regeln der Minne formuliert. Ein tendenziell gleichberechtigter Dialog entspinnt sich, in der sich die Gesprächspartnerinnen immer wieder auf das Gesagte ihres Gegenübers beziehen.

Genauere Einsichten gewinnt man über eine mikrostrukturell-semantische Betrachtung: Als typisch erweist sich eine alles andere als mechanische, sondern durchaus abwechslungsreiche Verkettung, die an den Strophen 5 und 6, in denen die zentrale Norm des frauenspezifischen tugendhaften Lebens dargelegt wird, exemplifiziert werden soll:

*,trût kint, du solt sîn hôchgmuot,
dar under doch in zühten leben:
sô wirt dîn lop den besten guot
und stêt dîn rôsen kranz dir eben.
den êre gernden soltû geben
ze rehte dînen werden gruo
und lâz in dînem herzen sweben
scham unde mâze ûf stæten pîn.
schiuz wilder blicke niht ze vil,
dâ lôse merker bî dir sîn. (WI 5, 1 sqq.)*

*scham unde mâze sint zwô tugent
die gebent uns frouwen hôhen prîs.
wil si got lieben mîner jugent
sô gruonet mîner sælden rîs,
und mac in zühten werden grîs.
bewîse, liebiu muoter, mich
der rede baz (ich bin niht wîs),
wie wilde blicke sîn gestalt,
wie, wâ ich die vermîden sül,
daz si mich machen iht ze balt. (WI 6, 1 sqq.)*

Eine – auch im grammatischen Sinn – wörtliche Entsprechung findet sich nur einmal (*scham unde mâze*), in leicht veränderter Form findet sich der Begriff der ‚wilden Blicke‘. *Scham und maze* werden in besonderer Weise hervorgehoben und bilden als solche iterierend zentrale Kategorien. Die Entsprechung der Anreden, *trût kint* und *liebiu muoter*, verdeutlichen einen inhaltlichen und geistig-gefühlsmäßigen Gleichklang zwischen Mutter und Tochter bzw.

zwischen der Ratgebenden und der Ratempfangenden. In der parallelen syntaktischen Konstruktion der Folge (*sô* – WI 5, 3) kommt eine übereinstimmende Geisteshaltung zum Ausdruck: hier die Idee des immateriellen Lohns für ein tugendhaftes Leben in Form des Lobs durch verständige Männer (später formuliert die Tochter ausdrücklich: *und lêre mich nâch êren leben, [...], daz ich den wîsen wol behage* – WI 12, 4 sqq.). Die Replik der Tochter stellt sich nicht als blinde Folgsamkeit oder papageienhaftes Nachplappern dar, sondern durch anderslautende Formulierungen als eigenständige Aneignung der Lehren der Mutter. Dazu gehört auch die Nachfrage der Tochter, was sie unter ‚wildem Blicken‘ verstehen und wie und wo sie sie meiden soll. Damit übernimmt die Tochter sogar in gewisser Weise die Gesprächssteuerung.³¹⁴

In der Replik der Tochter wird die Annahme des Rates nicht nur rhetorisch als Lippenbekenntnis oder nach einer Zeit des Einsehens oder Reifens, sondern unmittelbar vollzogen. Trotzdem wird der Abstand zwischen Ratgebender und Ratempfangender gewahrt, die Mutter ausdrücklich um konkreten Rat gebeten. Die Antwort der Tochter bildet so den zweiten Teil der Paarsequenz Ratgeben–Ratannehmen und damit den geglückten Sprechakt des Ratens oder Belehrens.

Ein solcher Sprechakt scheint zunächst auch im ‚Winsbecken‘ realisiert zu werden, erfährt aber in der ‚Fortsetzung‘ eine fast dramatische Wendung, indem der Sohn zum Ratgeber des Vaters wird und diesem den Rückzug aus dem weltlichen Leben und das Aufgeben seiner Güter empfiehlt. Diese ‚Anmaßung‘ wird mit dem Alter des Vaters und seiner Gebrechlichkeit, aber vor allem mit der Sorge um dessen Seelenheil begründet. Damit erweisen sich die aus Sorge um das jenseitige Wohlergehen des Vaters geäußerten Worte des Sohnes als Variation der aus Sorge um das diesseitige Wohlergehen des Sohnes geäußerten Worte des Vaters, der diesen Ratschlägen dann auch zustimmen kann, ohne die patriarchale Ordnung, an deren Spitze Gott steht, zu gefährden.

Die in der Miniatur vielleicht durch die verschränkten Arme angedeutete ‚Opposition‘ des Sohnes fügt sich letztlich in diese Ordnung ebenso ein wie das Aufbegehren der Tochter. Ihr Dialog mit der Mutter findet innerhalb eines Rahmens statt, in dem die Autorität der *wîsen* herrscht und in dem der für Frauen reservierte Ort jener der praktischen, auf den Mann bezogenen Lebensführung ist. Trotzdem ist zu sehen, dass Opposition und Aufbegehren gegen das in den Lehren angeratene Verhalten fixiert und damit – temporär – zugelassen werden. Das erzeugt Spannung, fängt aber auch mögliche kritische Einwände von Lesern und Leserinnen

³¹⁴ cf. BRÜGGEN, 2009, p. 230

auf. Gemeinsam ist beiden Didaxen auch ein Ungleichgewicht, das den Männern mehr Raum als Redesubjekt und -objekt zubilligt und ihnen zugleich ein größeres Themenspektrum zuordnet, das vor allem öffentliche und transzendente Bereiche umfasst.

Eine Relativierung dieses Befundes legt die in Handschrift J vorliegende Variante der ‚Winsbeckin‘ nahe. Diese beinhaltet einen zweistrophigen Vorspruch³¹⁵, der durch eine neue Sprecherrolle, nämlich das weibliche Kollektiv *wir frawen* überrascht.

*Wir frawen wolten moht ez sin
Der von dem lib wær guot
Daz er den offenbæren schin
Mit tugenden liezze wol behuot
Swi wol erz under dem helme tuot
er hat und frawen niht gewert
Ern hab da bi doch hubschen muot
wir frawen loben deheines tat
der uzzen lehen kæppelin
und heim gezogen schande hat
wir frawen haben nu meister me
denne uns diu maze schuldik si
ir besem zoh die besten e
nu ist uns manges besem bi
der selb ist aller zuhte fri
mih muet der niht gemezzen can
mit rehter fuoge fuezze dri
daz der den frawen mezzen will
nach cranker ler ir luter leben
der meisterschaft ist gar ze vil (WI-J, 1,1 sqq.)*

Die Idee, dass das Äußere eines Menschen nur dann etwas wert sei, wenn es einer inneren Tugendhaftigkeit entspricht, ist dem moraldidaktischen Denken nicht fremd – er wird aber in der Regel von Männern in Bezug auf Frauen geäußert. Der männliche Blick auf Frauen ist hier durch einen weiblichen auf Männer ersetzt. Neben dem Äußeren ist es auch die öffentlich sichtbare Leistung als Ritter, die dann keine Anerkennung durch Frauen findet, wenn die Betreffenden sich zu Haus unehrenhaft verhalten.

Dass es sich hier nicht um die einfache Wiederholung einer Lehre in den von Männern verfassten Moraldidaxen handelt, macht die wiederholte Nennung des Subjekts *frawen* fast überdeutlich. Weniger der Inhalt ist bemerkenswert, sondern die als weiblich gekennzeichnete kollektive Stimme, die ihn ausspricht. Diese im Mittelalter selten formulierte Verbindung von Autorin und Adressatinnen verbindet das Problem der Legitimierung von Ratgebenden mit der Geschlechterteilung. Die Anmaßung eines Programmatikers, der sich selbst nicht an das von

³¹⁵ mgf 474, Staatsbibliothek zu Berlin-Preussischer Kulturbesitz. Die ersten beiden Strophen sind als ‚unechte oder zweifelhafte‘ abgedruckt in LEITZMANN et REIFFENSTEIN, 1962, p. 74 sq.

ihm verkündete Moralprogramm hält, dürften alle Menschen verurteilen. Hier aber wird die besondere Zumutung behandelt, die von unmoralisch lebenden Männern ausgeht, die Frauen Moral lehren wollen. Es wird suggeriert, dass die folgende Lehre diesen Makel nicht aufweisen wird.

Die zweite Strophe enthält eine konkrete zeitbezogene Klage über ein Übermaß an inkompetenten, weil selbst zuchtlosen Männern, die Frauen Moral lehren wollen. Unvermutet wechselt das Subjekt in den Singular³¹⁶ und äußert seinen Unmut über Männer, die obwohl selbst amoralisch, sich anmaßen, anständige Frauen moralisch beurteilen zu wollen. Wie wichtig hier die Akzentuierung einer weiblichen Sicht ist, zeigt sich nicht zuletzt in den (von LEITZMANN ausgelassenen) Überschriften der Strophen: *Ditz buoch sæt nu von der frawen werdikeit* und *Wie die frawen habent unzæm meisterschaft*. Während die Überschriften aus der Perspektive eines neutralen Beobachters heraus formuliert sind, setzen die Strophen unmittelbar mit dem Kollektivsubjekt *Wir frawen* ein und etablieren so eine Gemeinsamkeit von Autorin und Leserin, die die gemeinsame Geschlechtszugehörigkeit von *magistra* und *educanda* im Text vorwegnimmt.

Die ‚Winsbeckin‘ ist damit nicht länger nur ein Anhängsel des ‚Winsbeckens‘, sondern ist insofern eigenständig, als sie eine generelle moralische Überlegenheit des Mannes anzweifelt und Frauen vom Objekt- in den Subjektstatus erhebt. Dem entspricht auch, dass in Handschrift J die letzten drei Strophen mit den Minneregeln fehlen, die mit ihrer Forderung nach weiblicher Tugendhaftigkeit und Zurückgenommenheit mit dem aufmüpfigen Ton der zwei Eingangsstrophen nicht vereinbar wären. OLGA TROKHIMENKO geht bei ihrer Analyse und Rehabilitierung des von der Forschung weitgehend vernachlässigten Texts sogar so weit, in dieser Eröffnung „one of the earliest an most powerful examples of proto-feminist writing in medieval European literature“³¹⁷ zu sehen.

³¹⁶ Durch den Wechsel im Numerus wird vermieden, dass *frawen* im gleichen Satz als Subjekt und als Objekt fungiert.

³¹⁷ TROKHIMENKO, 2008, p. 492

4. 2 Körperverhalten

Das Thema ‚Körper und Geschlecht in der deutschen Literatur des Mittelalters‘ ist spätestens seit der Veröffentlichung von INGRID BENNEWITZ und HELMUT TERVOOREN¹ in der Mediävistik präsent, die sich so die Vorstellungen und Fragen der amerikanischen gender studies angeeignet und auf ihr Forschungsgebiet bezogen hat. Die Problematik einer Differenzierung der Geschlechter, das Phänomen des cross dressing und nicht zuletzt die Konstruktion von weiblicher und männlicher Korporalität bestimmten die literaturwissenschaftliche Diskussion. Aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive für ein breites Publikum beleuchteten JACQUES LE GOFF und NICOLAS TRUONG das Thema. „Une histoire du corps au Moyen Age“ erschien 2007 in deutscher Sprache² und behandelte so unterschiedliche Themen wie Fastenzeit und Karneval, Leben und Sterben, Körper und Manieren sowie Körpermetaphern, eingeschränkt auf die Bereiche Politik und Staatstheorie. Beide Publikationen sind im Rahmen eines in den 1980er Jahren in den Literatur-, Kunst-, und Kulturwissenschaften entstandenen body turn entstanden, zu dessen feministischer Akzentuierung JUDITH BUTLER dann mit ihrem Buch „Bodies that matter“³ beigetragen hat.

Die danach erfolgte Spezialisierung des Themas lässt sich an einem Sammelband ablesen, in dem der Frage nach der Farbtribuierung höfischer Körper in Artus- und Tristanromanen nachgegangen wird und in dem Themen wie Schönheit, Hässlichkeit, Tarnung im Vordergrund stehen⁴. Die Literatur zu diesem Thema begreift Körper als historisch-gesellschaftlich bedingtes und performativ hervorgebrachtes Konstrukt, das eng mit der Konstruktion von Identität verbunden ist und in besonderer Weise das mittelalterliche Verhältnis von Körper und Geist aufgreift. Die enge Verbindung zwischen innerer und äußerer Haltung oder zwischen Verinnerlichung und Verkörperung wird von den normenbeschreibenden und -begründenden Moraldidaxen unterstützt, indem sie fordern, dass die gewünschte innere und äußere Haltung früh übernommen und so allmählich zum selbstverständlichen ständischen Habitus wird. Diese Abgrenzung differenziert mehr oder weniger stark nach Geschlechtern und trägt somit zu deren Konstruktion bei. Die Werke reflektieren dabei ihrerseits den Einfluss geltender Normen, die sie explizit vertreten, denen sie aber auch implizit folgen. In diesem Sinne werden im folgenden Kapitel Formen des Körperverhaltens von Männern und Frauen behandelt, wie sie in den Didaxen gefordert bzw. dargestellt werden

¹ cf. BENNEWITZ et TERVOOREN, 1999

² LE GOFF et TRUONG, 2007

³ BUTLER, 1993

⁴ cf. OSTER, 2014

4. 2. 1 Der ‚Welsche Gast‘

Dem christlich-mittelalterlich Denken entsprechend wird der menschliche Körper bei Thomasin nicht als isolierte Einheit gesehen, um die im Hinblick auf eigene Leistungsfähigkeit und Gesundheit sowie im Hinblick auf den Nutzen für die Gemeinschaft Sorge zu tragen ist, sondern als untrennbar verbunden mit der Seele des Menschen. Diesem Thema widmet er sich explizit im siebten Teil seines Buchs (*ich sage iu des lîbes kraft / und sage iu waz meisterschaft / diu sêle im lîbe mûge hân* – WG v. 8485 sqq.). Er macht so von Anfang seiner Ausführungen an klar, dass es sich um ein Abhängigkeitsverhältnis handelt bzw. handeln sollte, bei dem die Seele die Vorherrschaft hat bzw. haben sollte. Den mit der Seele verbundenen Tugenden stehen als Eigenschaften des Körpers Kraft (*sterke*), Schnelligkeit (*snelle*) und Beweglichkeit (*behedingkeit*) gegenüber. Seele und Körper soll der Mensch für sich einsetzen, wobei allerdings die Seele immer wertvoller als der Körper ist (*alsô diu sêle tiwere ist / danne der lîp zaller vrist, / alsô ist ouch der sêle kraft / tiwerre danne des lîbes maht* – WG. v. 8509 sqq). Es handelt sich demnach bei der Relation von Körper zu Seele bzw. Geist nicht um einen Gegensatz, sondern um zwei mit verschiedenen, dem Menschen hilfreichen ‚Kräften‘ ausgestattete Instanzen, wobei die eine allerdings die andere an Bedeutung überragt. Hinzu kommt, dass der pure Einsatz körperlicher Kraft und Schnelligkeit nur dann sinnvoll ist, wenn er vom Geist gelenkt wird. Diese unter Verweis auf die Autorität der *wîsen* geäußerten Apodikta bestimmen die Lehre Thomasins. Dem entspricht es, dass in seinen Darlegungen und Ermahnungen das explizit Körperliche auch nur einen vergleichsweise geringen Platz einnimmt. Am ehesten ist dies am Anfang des Werks der Fall.

4. 2. 1. 1 Männer

Teil: 1 Hoflehre

- **Der Körper im Raum**

Der ‚Welsche Gast‘ gibt im ersten Teil eine Vielzahl konkreter Beispiele für angemessenes korporales Verhalten, das – häufig in einen transzendentalen Kontext eingebettet – insbesondere die Aufgabe besitzt, das (auch äußere) Zusammenleben bei Hofe zu regeln und die Jugend darauf vorzubereiten.

Thomasin nennt eine Reihe von Regeln, die *juncherren* in ihren Bewegungen einschränken, darunter: *ein juncherr sol ûf ein banc, / si sî kurz ode lanc, / deheine wîse stên niht, / ob er einn rîtr dâ sitzen siht* (WG v. 413 sqq.). Dass ein *juncherre* auf einer Bank nicht stehen darf, wenn

ein Ritter auf ihr sitzt, spiegelt das hierarchisch-ständische Verhältnis wider⁵. Dabei ist die Distanz zwischen beiden unerheblich, wie Thomasin mit seinem Verweis auf die Länge der Bank betont. Obwohl der Jüngere sich dem hegemonialen Vorbild unterordnen und eine eher passive Rolle einnehmen muss, ist es dennoch an ihm, die Verhältnisse des Raumes zu erfassen (*sitzen siht*) und zu interpretieren.

Räumliche Distanz ist auch Thema einer Unterweisung zum Verhalten bei Tisch: *der wirt nâch dem ezzen sol / daz wazzer geben, daz stât wol. / dâ sol sich dehein kneht / denne dwahen, daz ist reht. / wil sich dwahen ein juncherre, / der sol gân einhalp verre / von den rîtrn und dwahe sich tougen: / daz ist hüfisch und guot zen ougen* (WG v. 519 sqq.). Händewaschen als Ausdruck gehobener Tischkultur⁶ ist dem *juncherren* zwar gestattet, aber nur, wenn es in respektvollem Abstand⁷ zu den am Tisch sitzenden Rittern geschieht. Es genügt die Beachtung einer gewissen Distanz, um hierarchische Strukturen zu sedimentieren und das gemeinschaftsstiftende Element höfischen Lebens⁸ nicht durch die Verletzung interner Rangordnungen zu gefährden.

Ohne Rang und Alter zu unterscheiden, mahnt Thomasin zu spärlicher Gestik: *ein juncherr und ein rîter sol / hie an sich ouch behüeten wol, / daz er sîn hende habe still, / swenner iht sprechen wil. / er sol swingen niht sîn hende / wider eins vrumen mannes zende. / swer der zuht wol geloubet, / der sol setzn ûf niemens houbet / sîn hant, der tiuwerr sî dan er, / noch ûf sîn ahsel, daz ist êr* (WG v. 441 sqq.). Das Beispiel legt Thomasins nuancierte Differenzierung offen: Sparsame Gesten, im Sinne eines Verzichts auf Raumbeanspruchung, sind auf vertikaler Ebene Ausdruck des wechselseitigen Respekts sowie persönlicher Dezenz. Erhebt der Sprecher aber seine Hände während der Interaktion mit seinem Gegenüber, werden Hierarchien in Frage gestellt – bzw. im berechtigten Fall sedimentiert. Hände auf Kopf oder Schulter eines anderen zu legen, ist körperlicher Ausdruck von Macht und In-Besitznahme⁹. Indem sich die Hände des Sprechers dem Gesicht (bzw. den Zähnen) des Gesprächspartners nähern, wird eine angemessene Distanz unterschritten.¹⁰

⁵ Vergleiche dazu WENZEL, 1995, p. 132 und auch WEICHELBAUMER, 2003, p. 96.

⁶ cf. SCHULZ, 2011, p. 514

⁷ cf. WENZEL 1995, p. 131 sq.

⁸ Die Besonderheit des Händewaschens zeigt sich auch in normativ-monastischen Quellen, die dies lediglich vor den Mahlzeiten vorschreiben, zu Tagesbeginn hingegen freistellen. (cf. MERSCH, 2004, p. 56)

⁹ Mit dem Legen der Hände auf Schulter und Kopf wurde die Übernahme einer Vormundschaft besiegelt, das Legen der Hand auf einen Gegenstand war Ausdruck des Besitzanspruchs. (cf. WENZEL, 1995, p. 172)

¹⁰ Die Geste erinnert auch an den hierarchisierenden Akt des Spendens der Kommunion durch einen Priester. Darüber hinaus symbolisierten Zähne in der vormodernen Literatur bisweilen auch das männliche Glied (cf. BEUTIN, 1990, p. 118), so dass die angedeutete Entmannung einer Herabsetzung und Verunglimpfung des Gegenübers gleichkommt.

Neben dem Waschen der Hände ist bei Tisch eine Reihe weiterer Regeln zu beachten, wobei Thomasins Tischzucht¹¹ eine der wenigen Beschreibungen eines konkreten, fast topographischen Szenarios ist. Zum richtigen Essen heißt es: *swelich man sich rehte versinnet, /swenner ezzen beginnet, / so enrüer niht wan sîn ezzen an / mit der hant, deist wol getân. / man sol daz brôt ezzen niht / ê man bringe d' êrsten riht. / ein man sol sich behüeten wol / daz er niht legen sol / bêdenthallen in den munt – WG v. 479 sqq. und ein man sol niht sîn ze snelle, / daz er neme von sîme gesellen / daz im dâ gevellet wol, / wan man sînhalb ezzen sol. / man sol ezzen zaller vrist / mit der hant diu engegen ist. / sitzet dîn gesell ze der rehten hant, / mit der andern iz zehant. / man sol ouch daz gerne wenden / daz man nien ezz mit bêden henden. / man sol ouch niht sîn ze snelle, / daz man tuo mit sîme gesellen / in die schüzzel sîne hant, / wan er nimt si ûz zehant – WG v. 497 sqq. Zum Trinken bemerkt er: *swer mit dem becher zem gesellen / sich kêrt sam er im geben welle, / ê ern von dem munde tuo, / den hât der wîn gebundn derzuo. / swer trinkend ûz dem becher siht, / daz stât hüfshliche niht – WG v. 491 sqq.* Thomasin grenzt den Aktionsradius des Tafelgastes ein, wenn er zweimal mahnt, man solle nur das einem selbst zugedachte Essen (mit der Hand) berühren¹². Dabei regelt er auch – recht praktisch – die Konstellationen unter Tischgenossen, indem er empfiehlt, immer mit der dem Tischnachbarn entgegengesetzten Hand zu essen¹³. Gleichmaßen wird es als unschicklich empfunden, mit dem Becher¹⁴ in der Hand bzw. vorm Gesicht eine Unterhaltung zu führen. Die Beschneidung des eigenen Raumes, das Anerkennen des Gegenübers¹⁵, das Leben von Selbstkontrolle und *zuht* markieren eine Klasse, die von ihren Mitgliedern ein Bezwingen „der Affekte“ sowie „ein Mehr an Selbstzwängen und ihre rationale Kontrolle“¹⁶ fordert.*

¹¹ Thomasin selbst misst den Ausführungen zum rechten Verhalten bei Tisch große Bedeutung bei, wenn er den Komplex mit *man sol sich zem tische vast bewarn, / der nâch rehte wil gebâr, / dâ hæret grôziu zuht zuo* (WG v. 471 sqq.) einleitet. Er weiß um die gesellschaftlichen Fallstricke, wenn er die Notwendigkeit von Erziehung betont. – Zu Thomasins Tischzucht vergleiche ELIAS, 1997, p. 202 sqq.; eher paraphrasierend widmet sich ANNE SCHULZ der Tischzucht im „Welschen Gast“. (cf. SCHULZ, 2011, p. 110 sqq.)

¹² ALEXANDRA KUSCH sieht in der heute nicht mehr praktizierten Verhaltensweise, sich vom Teller des Tischnachbarn zu bedienen, „ein Kennzeichen der Alterität des mittelalterlichen Textes“. (KUSCH, 2015, p. 167) SCHULZ verweist auf die Allgemeingültigkeit der Regel, die der Wahrung des Friedens bei Tisch dient. (cf. SCHULZ, 2011, p. 332)

¹³ TRUDE EHLERT verweist in ihrem Lexikoneintrag „Tischzuchten“ auf die Parallele zu Jesus Sirach: *Quocumque aspexerit, ne extendas manum tuam prior et invidia contaminatus erubescas* (Sir 31, 16). (cf. EHLERT, 1997, Sp. 807 sqq.)

¹⁴ Zur Bedeutung des Weins als Tafelgetränk des Adels, das die Funktion der Tischzucht und der Lehre Thomasins als Unterweisung an die Oberschicht verdeutlicht, vergleiche KUSCH, 2015, p. 168.

¹⁵ cf. *ibid.*, p. 169

¹⁶ WENZEL, 2000, p. 320

- **Untugend und Körper**

Die Bildung von Körperlichkeit vollzieht sich sowohl durch das Vermeiden bestimmter Verhaltensweisen als auch durch das Ausführen konkreter Taten und Gesten. Im Idealfall soll der junge Adlige ein tätiges Leben führen und Müßiggang vermeiden.

Muoze und *trâkeit* charakterisieren *untugent*, der die jungen Männer nicht verfallen sollen: *muoze ist jungen liutn untugent; / trâkeit ist niht wol bî jugent. / swenn man niht ze tuon hât, / man habe den sin und ouch den rât / daz man eintweder spreche wol / od gedenke daz man sol* (WG v. 147 sqq.). Thomasins Streben, hier den „normative[n] Gehalt lateinischer Ethik auf die Ordnungsentwürfe des Adels“¹⁷ zu übertragen, bedingt eine moralische Verurteilung körperlicher Untätigkeit. Als Alternative zu einer erzwungenen Tatenlosigkeit schlägt er die Beschäftigung des Geistes (auch in der Form der Konversation) vor. Dabei verfestigt er seine diesen Versen vorangestellte Belehrung (*ich hân gehôrt unde gelesen, / man sol ungerne müezec wesen. / ein ieglich biderbe man sol / zallen zîten sprechen wol / ode tuon ode gedenken: / von dem wege sol er niht wenken* – WG. 141 sqq.). Thomasins Ansprüche korrelieren dabei erneut mit der Notwendigkeit adliger Repräsentation, die eine körperliche wie geistige Untätigkeit nicht zulässt. HASEBRINK spricht von der besonderen Gefährlichkeit der *muoze*, „weil sie anderen Sünden vorausgeht“¹⁸. Allerdings bieten hier die Verse konkret eine Option (*daz man eintweder spreche wol / od gedenke daz man sol*) an, die der (um die Schwächen seines Publikums wissende) Autor in Aussicht stellt.

Eine direkte Folge jugendlichen Müßiggangs sei erst im Alter auszumachen: *swer junger lebet müezeclîchen, / der ruowet alter lesterlîchen, / wan er niht tuon enwolde, / dô er mohte, daz er solde. / swer an unzuht sîn jugent wendet, / der hât sîn alter gar geschendet. / swer alter wil mit êren leben, / der sol nâch êren junger streben* (WG v. 157 sqq.). Thomasins Blick richtet sich nicht nur auf das momentane unangemessene Verhalten, das zu gesellschaftlichen Problemen führen kann, sondern auch auf die sich daraus ergebenden Lebensumstände im Alter¹⁹. AFRA REINL resümiert „Wer in seiner Jugend schon untugendhaft ist, kann auch im Alter nicht tugendhaft sein. Da Unzucht insbesondere eine Untugend der jungen Menschen ist, sollen sie schon früh nach Ehre streben und Unzucht lassen“²⁰. Damit erweckt sie jedoch den Anschein,

¹⁷ HASEBRINK, 2014, p. 118

¹⁸ *ibid.*, p. 119

¹⁹ Der enge Konnex von Ruhe und Alter in Vers 158 macht deutlich, dass Thomasin einen Lebensabschnitt im Auge hat, der nicht von Mühe, Tätigkeit und Repräsentation geprägt ist. Ähnlich einem gottgefälligen Leben, das Aussicht auf das Paradies verheißt, stellt er die wohlverdiente Ruhe im Alter als Belohnung für ein tugendhaftes Leben in der Jugend in Aussicht.

²⁰ REINL, 2011, p. 311

als habe sie lediglich den triebhaft-fleischlichen Aspekt des Wortes *unzuht* im Sinn. Es scheint aber vielleicht angemessener zu sein, den Begriff – gerade bei einem ‚Didaktiker‘, der eine ‚Hofzucht‘ verfasst – weiter zu fassen und alles, was gegen (Thomasins) *zuht* verstößt, darunter zu subsumieren.

Wohl wissend um die Versuchungen des Lebens, mahnt der ‚Welsche Gast‘ zur Beständigkeit, zur *stæte*:

*man læt vil selten di untugent,
was man dran stæte in der jugent.
swenne des obezes niemêr ist,
sô vert daz kint zuo der vrist
in dem boumgarten hin und her;
sîn gelust wirt michels mêr.
dem spiler tuot daz spiln baz,
swenner nien hât, wizzet daz.
dem vrâze ist nâch ezzen nôt;
der trinker ist nâch trinken tôt:
swenner niht ze trinken hât,
sô wil ers dan niht haben rât.
alsam dem alten manne geschiht:
er kan sich enthaben niht
der undinge noch der untugent
der er phlac in sîner jugent (WG v. 165 sqq.)*

Thomasins Vergleich mit dem in einem *boumgarten* umhertollenden Kind reflektiert das unangemessene Betragen in einem höfisch geordneten Umfeld. Wie ein Garten²¹ ist auch der Bereich des Hofes einem Reglement unterworfen, das nicht durchbrochen darf. Daneben stellt Thomasin die Akte des Spielens, Essens sowie Trinkens: Vom unerzogenen Kind über einen lasterhaften Erwachsenen zu einem ehrvergessenen Alten skizziert die Didaxe einen kurzen Abriss menschlichen Lebens, das in seinen Handlungen nur allzu oft von Gelüsten und Schwächen geprägt ist.

Wichtig ist hier, dass die Konsequenzen eines moralisch verwerflichen Lebens sich konkret im Körper niederschlagen²²: *nît und zorn machent dicke / vil trüeben muot und krumbe blicke, / unnütze rede, dwerhen ganc, / seltsæne gebærde und vil gedanc* (WG v. 683 sqq.). *Nît* und *Zorn* wird eine körperliche Fassbarkeit zugeordnet, die Ausdruck einer Stimmung und Geisteshaltung ist, welche nicht den höfischen Anforderungen entspricht. Deutlich bezeichnet

²¹ Zum Baumgarten und dessen Struktur vergleiche GRISEBACH, 2013, p. 3 sqq.

²² Etwas später greift Thomasin dieses Thema erneut auf: *swer an sînem muote siecher lît, / sîn lîp wirts inn vor langer zît / [...] / der lîp wandelt sich nâch dem muot* (WG v. 905 sqq.).

Thomasin korporale Andersartigkeit²³: Schielen²⁴, schiefer Gang und anormale Gebärden charakterisieren einen Menschen, dessen innere Haltung sich nicht in das mittelalterliche Ordnungsschema fügt.²⁵ Missgestalteten bleibt häufig eine normale, gar höfische Existenz²⁶ verwehrt. Dabei zeigt sich der Körper als ein flexibles Konstrukt, der insofern performativ ist, als Inneres das Äußere formt. Neben der offensichtlichen optischen Andersartigkeit²⁷, die einen solchen Menschen vom höfischen Rest trennt, ist es eben diesem Menschen auf Dauer unmöglich, den höfischen Anforderungen gerecht zu werden: Unkontrollierte Gebärden schließen z. B. das Stillhalten der Hände aus, der krumme Blick verhindert eine Fokussierung auf das Wesentliche wie das Beobachten (und damit verbundene Nacheifern) von Vorbildern. Schmuck und Kleidung als elementare Bestandteile höfischer Repräsentation und Körperformung können auf Dauer über einen schlechten Charakter nicht hinwegtäuschen:

*swer sînen lîp zieret vil,
ob er dan niht rehte wil,
diu suht diu innerthalben ist,
diu sleht her ûz in kurzer vrist.
die reife brestent harte schier
von starkem wîne, daz hab wier
gehæret dicke: alsam tuot
swaz ist übels in dem muot.
daz bringet man harte snelle vür
mit bæsen werken ûz der tür.
ob in einem vaz vil wazzers ist,
ez rinnet ûz zetlicher vrist (WG v. 893 sqq.)*

Zierrat kann insofern zu dem Bereich des Körperlichen gerechnet werden, als die Mechanismen der Innen-Außen-Relation mit denen von Körperlichkeit und (Un)Tugend zu vergleichen sind. Innere Untugenden brechen sich Bahn und sprengen quasi die körperliche Hülle. Es finden sich im ‘Welschen Gast’ keine Beispiele, die die Putzsucht verurteilen – es geht Thomasin um eine Kongruenz zwischen äußerem Erscheinungsbild und innerer Haltung.

²³ Thomasin nutzt hier für seine Belehrung die christlich-allegorische Aussagekraft von deformierten Körpern. (cf. RAML, 2009, p. 158)

²⁴ Wie sehr das Schielen als andersartig bzw. gefährlich wahrgenommen wurde, belegen entsprechende Sprichwörter der Zeit. (cf. Thesaurus Proverbium Medii Aevi, 2000, p. 78)

²⁵ Zur mittelalterlichen Innen-Außen-Relation, in der Charakter und Physiognomie einander entsprechen bzw. miteinander korrespondieren (teilweise auch gegenläufig, wenn Schönheit mit Sündhaftigkeit gleichgesetzt wird) vergleiche FRIEDRICH, U., 2003, p. 82.

²⁶ Antike und Mittelalter sind überwiegend von der Ablehnung und Verfolgung körperlich behinderter Menschen geprägt. Behinderungen galten als „Resultat eines vom Satan besessenen Wesens“, dem „das Menschsein abgesprochen wurde“. (VOJTOVÁ, BLOEMERS et JOHNSTONE, 2006, p. 25) Zur neueren Relativierung des Status von Behinderten im Mittelalter vergleiche NOLTE et al., 2017.

²⁷ „Freilich existiert eine körperliche Deformiertheit nicht als solche und ein *monstrum* nicht als solches. Die ‚Existenz‘ von *monstra* ist vom Menschen abhängig. [...] Das Monster dient als ein Konzept, um den Menschen zu denken, in Abgrenzung zu dem, was als nicht mehr menschlich angesehen wird.“ (SCIOR, 2012, p. 32)

- **Sehen und Lernen am Vorbild**

Der ‚Welsche Gast‘ bietet eine Vielzahl von Stellen, in denen das Erlernen von angemessenen höfischen Verhaltensweisen mittels eines Vorbilds propagiert wird. Dies setzt einerseits einen körperlichen Akt, den des Sehens, voraus und resultiert andererseits in konkretem Tun. Dem jungen Mann wird das prinzipielle Recht auf Perzeption eingeräumt: *ein edel juncherre sol / bêde rîter unde vrouwen / gezogenlîche gerne schouwen* (WG. v. 402 sqq.). Gerade im Kontrast zur Einschränkung des weiblichen Blicks wurde diese Stelle verschiedentlich behandelt²⁸. Dabei wird jedoch zumeist übersehen, dass von einer absoluten Raumanmaßung des Mannes nicht die Rede sein kann, da gerade der ‚Welsche Gast‘ – d. h. die höfische Norm – den Mann in seinem Verhalten einschränkt²⁹. Allenfalls *gezogenlîche* darf er umherblicken³⁰, erst dann wird ihm das Privileg des freien, unverstellten Blicks zuteil – und das *gerne*. Jedoch spiegeln die Verse den inneren Konflikt einer jeden Erziehung wider: Männer und Frauen sollen bereitwillig bzw. mit Freuden angeschaut werden. In der Umsetzung und bereitwilligen Aneignung der Lehren wird Brüchen in Form individueller Entfaltung, die aus Unzufriedenheit resultiert, entgegengewirkt, die Lehren sollen verinnerlicht und nicht nur oberflächlich befolgt werden.

Die korporale Umsetzung beispielhaften Verhaltens verläuft über mehrere Kanäle. Dabei hat Thomasins eigenes Werk oberste Priorität, so leitet er ein: *swer gerne list guotiu mære, / ob er dan selbe guot wære, / sô wære gestatet sîn lesen wol. / ein ieglich man sich vlîzen sol / daz er ervüll mit guoter tât / swaz er guots gelesen hât* (WG v. 1 sqq.). „Die postulierte Funktion des Buches orientiert sich an der Modellierung des Verhaltens im kommunikativen Miteinander von Personen: Die gleiche Beziehung von Anschauung und Nachfolge (*imitatio*), die dem jungen Adligen im Leben abgefordert wird, soll für das Verhältnis von Leser und Lektüre gelten.“³¹ Mit der Umsetzung diskursiv erzeugter Normen wird die dem konkreten körperlichen Verhalten vorausgehende sinnliche Perzeption legitimiert und für gut befunden. Der korporale Akt des Lesens bedingt – idealiter – weitere Akte der Umsetzung und der damit verbundenen Tradierung von Verhalten. So sind auch die literarischen Referenzen des ‚Welschen Gasts‘ Teil der Formung und *zuht* eines Publikums, das um die Tugenden und Wesenszüge von fiktiven Helden (s. u.) weiß.

²⁸ cf. BENNEWITZ, 1996, p. 227; WEICHELBAUMER, 1999, p. 76 sq.; LANGE, 2009, p. 54 sq.; MALCZYK, 2013.

²⁹ Bester Beleg ist Thomasins Einschränkung in den Versen 577 sqq.: *swenn diu kint vür ir herren gênt / ode vor ir herren stênt, / rûnen, lachen, umbe sehen / sol von in dâ niht geschehen*. Es ist somit kein freier, sondern ein kontrollierter Blick, der schon früh eingeübt werden soll.

³⁰ Dies setzt die Verinnerlichung der thomasinschen *zuht* voraus.

³¹ WENZEL, 1995, p. 204

Thomasin empfiehlt allerdings auch reale Vorbilder: *swenn si von hove komen sint, / sô suln dan diu edeln kint / gedenken ân schallen in ir muot / „alsô tet hiute der rîter guot / ze hove, ich wil michs vlîzen hart / daz ich kome in sîne vart”* (WG v. 343 sqq.). Das unmittelbare Betrachten und die Übernahme körperlichen Verhaltens lässt einen Habitus entstehen, der ständische Unterschiede äußerlich erkennbar macht.³² Die bei Hofe erworbenen bzw. beobachteten Verhaltensweisen haben auch in der außerhöffischen Welt Geltung (*swer ze hove wil wol gebârn, / der sol sich deheime bewarn / daz er nien tuo unhüfslîchen, / wan ir sult wîzen sicherlîchen / daz beidiu zuht und hüfscheit / koment von der gewonheit* – WG v. 653 sqq.). Voraussetzung für ihre Aneignung ist eine bewusste Auseinandersetzung mit der Umgebung: *swer niht merket daz er siht, / ern bezzert sich dâ von niht* (WG v. 349 sq.).³³ Der Hof festigt dadurch seine Position als Schmiede angemessenen Verhaltens und dient dabei der Sedimentierung von Status. „So werden Augen und Ohren als Garanten der sozialen Orientierung im Zeichensystem einer raffinierten werdenden Kommunikation der Höfe zunehmend beansprucht.“³⁴ Einige hundert Verse später bekräftigt Thomasin seine Lehre (*sehende, hærende, ob er wil, / und gedenkent lernt man vil. / er sol ouch haben den muot, / merke waz der beste tuot, / wan die vrumen liute sint / und suln sîn spiegel dem kint* – WG v. 615 sqq.) mit einem Schwerpunkt auf dem Visuellen³⁵: *man sol gern volgen dem man / der bezzer ist ze sehen an / denn ze hæren; daz ist der / der alsô hât der zûhte lêr* (WG v. 647 sqq.). Wieder betont Thomasin die Wichtigkeit der Auseinandersetzung mit einem Vorbild. Eine Ausbildung bei Hof ist somit für einen jungen Adligen unumgänglich.³⁶ Die Gesellschaft als Spiegelbild des Heranwachsenden muss in ihrem Verhalten den Anforderungen Thomasins gerecht werden, so dass sich die Lehre als Unterweisung und Mahnung an Heranwachsende sowie Erwachsene erweist.³⁷ „Die Spiegelung im Vorbild, die Reflexion auf eigenes Verhalten [...] ist [...] nicht rein äußerliche Imitation, sondern Affektsteuerung gleichermaßen, reguliert doch das Äußere zugleich den inneren Menschen.“³⁸ Dabei besitzt die höfische Gesellschaft mehr als nur Vorbildfunktion, sie ist zugleich die kontrollierende Instanz (*ein kint sol haben*

³² „Habitus bildet sich in einem Raum wechselseitiger Wahrnehmung und Reaktionen aus, in einer face-to-face-Kommunikation, bei welcher sprachliche (mündliche wie schriftliche) Instruierung eine untergeordnete Rolle spielt. Das war wohl früher nicht anders als heute, im Gegenteil: In einer semioral geprägten Vormoderne dürfte der Primat des konkret Gesehenen, Beobachteten und Gehörten über das Gelesene noch bedeutender gewesen sein und das körpergebundene Lernen am agierenden Vorbild oder dessen ikonischer Repräsentation noch stärker im Vordergrund gestanden haben als heute.“ (WETZEL, 2020, p. 231)

³³ cf. WENZEL, 1995, p. 193 sq.

³⁴ *ibid.*, p. 194

³⁵ „Die beste Form der Morallehre ist die abschätzende Wirkung und Verarbeitung des visuell Wahrgenommenen.“ (DIETL, 2000, p. 474)

³⁶ cf. WANDHOFF, 1996, p. 64

³⁷ cf. SCHANZE, CH., 2010 a, p. 70

³⁸ LECHTERMANN, 2005, p. 98

den muot / daz in dunke, swaz er tuot, / daz in sehe ein biderbe man – WG v. 641 sqq.). Die Formung des Körpers als komplexes Zusammenspiel von Beobachtung, Verstandesleistung (*in sînem muot man stille sol / einn vrumen man erweln wol / und sol sich rihten gar nâch im* – WG v. 628 sqq.), externer Kontrolle sowie Selbstbeherrschung verdeutlicht überdies die diskursive Formung der leiblichen Existenz, die sich – auf ein Vorgängiges stützend – selbst legitimiert und perpetuiert.

Daneben steht die Orientierung³⁹ an literarischen⁴⁰ (z. B. Gawein, Erec und Iwein oder als Negativbeispiel Keye)⁴¹ wie auch historischen (Karl, Alexander) Männerfiguren⁴²: „Sie werden nicht als Beispiele für spezielle Tugenden oder Fertigkeiten angeführt, sondern als Muster für ein allgemein tugendhaftes Wesen.“⁴³ Damit dienen die genannten Figuren Thomasin sowie seinem Publikum als Archiv, das auf Grund seiner Beliebtheit wie seiner leichten Zugänglichkeit relativ problemlos zur Verfügung steht.⁴⁴ Auffällig ist die Behandlung des literarischen Personals als ‚reale‘ (d.h. nicht-fiktionale) Menschen⁴⁵, so dass deren Distanz zu den lebendigen Vorbildern am Hofe der Gegenwart nicht allzu groß ist.

Menschen erweisen sich für den Verständigen als lesbar: *ein ieglich tuc hât / sîn gebærd, swer hât den rât / daz erz erkennt und ouch den sin. / ir gebærd hât ouch diu minn. / ich sagiu von der wârheit, / vorht, nît, haz und girescheit, / lieb, leit, milt, erge unde zorn / hânt ir gebærde niht verlorn* (WG v. 919 sqq.). Der ‚Welsche Gast‘ kann sich offensichtlich auf ein gemeinsames Vorwissen stützen, das den Einzelnen dazu befähigen kann, gewisse Verhaltensmuster

³⁹ Sollte eine Orientierung an realen oder literarischen Vorbildern nicht glücken, so fordert Thomasin sein Publikum auf, ein ideales Rollenmuster zu imaginieren: *swer nien mac nemen bilde guot / dâ von daz er siht daz man tuot, / der gedenke waz man tuon sol / und neme dâ von bilde wol* (WG v. 791 sqq.). Die kognitive Leistung entfaltet ein gewisses plastisches Potential, da Thomasin nicht den Akt des Überlegens und eine Orientierung an der Verstandesleistung empfiehlt, sondern einen Schritt weitergeht, indem er zu einer visualisierten Verkörperlichung rät.

⁴⁰ Dass dieses Wissen nicht nur über mündliche Tradierung vermittelt wird, belegen Thomasins Verse: *sich suln kint dunken tôren, / si suln lesen unde hôren / vil wundergerne guotiu mære, / diu bæsen suln in wesen swære* (WG v. 761 sqq.).

⁴¹ Thomasin leistet damit einen Beitrag zur Internatalisierung der Helden des arthurischen Themenkomplexes: „Der Wälsche Gast shows that the process of Arthurian reception took a significant step toward encouraging the internalization of these literary figures and scenes, an acceptance of them into the world and value system of the audience.“ (STERLING-HELLENBRAND, 2001, p. 14)

⁴² *Juncherren suln von Gâwein / hæren, Clîes, Êrec, Îwein, / und suln rihten sîn jugent / gar nâch Gâweins reiner tugent. / volgt Artûs dem kûnege hêr, / der treit iu vor vil guote lêt, / und habt ouch in iuwerm muot / kûnic Karl den helt guot. / lât niht verderben iuwer jugent: / gedenket an Alexanders tugent, / an geuoc volgt ir Tristande, / Seigrimos, Kâlogrîande/ [...] / irn sult hern Key volgen niht / von dem mir vil unwirde geschiht* (WG v. 1041 sqq.). Die Nutzung dieser Figuren als Vorbild im Sinne der Integumentum-Theorie (cf. HUBER, 1986; SCHANZE, 2022) entspringt keiner intensiven Auseinandersetzung mit deren komplexen Charakter und Taten, sondern stellt eine eher oberflächliche und pauschalisierende Verwendung dar, da nicht alle der erwähnten Helden in jeglichem Bereich als Vorbild dienen können. (cf. HAUG, 1992, p. 232 sqq.)

⁴³ SCHNALL, 2000, p. 246

⁴⁴ cf. WANDHOFF, 1996, p. 345

⁴⁵ cf. WENZEL, 1991 a, p. 57 sqq.

zu dechiffrieren. Dies setzt neben der im Besonderen beteiligten visuellen Wahrnehmung auch intellektuelle Fähigkeiten voraus.⁴⁶

Das Lesen wie auch Erkennen von Körpergesten und -zuständen entspringt einem gesellschaftlichen Diskurs, der sich auf Literatur, bildende Kunst⁴⁷ und Realität stützt. „Die [...] Gebärde erweist sich als Teil eines Signifikatensystems, das keiner Übersetzung in die Sprache bedarf, sondern über die Erinnerung der darin festgelegten Erfahrungen und Formen sich erschließt. Der Körper als Symbolisierungsfeld gewährleistet die feste Kopplung von Affekt und Ausdruck und damit auch die Wiederholung von bestimmten Vorstellungsbildern im Zusammenhang mit bestimmten Bewegungen.“⁴⁸

Allerdings warnt Thomasin auch davor, nur auf die visuelle Wahrnehmung zu vertrauen: *am sehen triuget man sich dicke: / jâ sint niht tag all liehte blicke; / allez daz man wîzez siht, / daz ist snê zallen zîten niht. / beidiu man und ouch wîp / erzeigent oft daz in ir lîp / und in ir herzen niender ist: / daz machet gar ir bæser list* (WG v. 939 sqq.). Darin verbirgt sich erneut das Ziel, sein Publikum zu einem wissenden und verständigen zu erziehen. Nur in Kenntnis der auch in der Didaxe vermittelten Inhalte gelingt es Männern wie Frauen⁴⁹, Verstellung zu erkennen. Konkrete Hinweise vermag der Didaktiker nicht zu geben – „durch opake Oberflächen kann man nicht hindurchblicken.“⁵⁰

Auch wenn die Warnung vor der Verstellung geschlechtsübergreifend aufgefasst werden kann und ausdrücklich davon die Rede ist, dass sowohl Männer wie Frauen sich verstellen können, wird nur auf die Täuschung eingegangen, die weibliche Schönheit dann darstellt, wenn sie nicht von innerer Schönheit begleitet ist. Es sind dann Männer, die als Opfer weiblicher Verstellungskünste in den Blick genommen werden.

Bisweilen täuscht allerdings nicht nur die Schönheit über mangelnde innere Werte hinweg, sondern auch der Schmuck, als körperliche Zierde einer Dame⁵¹: *ein tærscher man der siht ein wîp / waz si gezierd hab an ir lîp. / er siht niht waz si hab dar inne / an guoter tugende und an sinne. / sô merket ein biderb man guot / ir gebærde und ouch ir muot* (WG v. 1304 sqq.). Die Verse reflektieren ein Verhältnis zwischen drei Polen, nämlich dem törichten Mann, dem guten, moralisch gefestigten Mann und einer Frau.

⁴⁶ cf. WENZEL, 1995, p. 161

⁴⁷ cf. *ibid.*, p. 161

⁴⁸ *ibid.*, p. 161

⁴⁹ Männer und Frauen sind in diesem Fall gleichermaßen Objekte wie auch beobachtende Subjekte.

⁵⁰ SCHULZ, A., 2015, p. 80

⁵¹ Vergleiche auch die oben zitierten Verse WG v. 893 sqq.

Allein den Männern wird eine genauere Charakterisierung zuteil, in der Oberflächlichkeit und Erkennen miteinander konkurrieren. Derjenige, der nur sieht und nicht das Gesehene reflektiert, bleibt unwissend und dumm. Thomasins beständige Forderung, hinter die Fassade zu blicken (ohne deutliche Anhaltspunkte zu geben,) wird als Ansporn und Aufforderung formuliert, so dass nur der, der Anschauung mit Verstand verbindet, zu der Gruppe der *biderben* gerechnet werden kann.

• Umgang mit Frauen

Einige Regeln des „Welschen Gasts“ geben Aufschluss über das angemessene körperliche Verhalten in Gegenwart einer Dame. Die in diesem Zusammenhang anempfohlenen Verhaltensweisen reflektieren die zuvor beschriebenen Kategorien und setzen sie in ein zwischengeschlechtliches Umfeld.

Dabei steht nicht nur die Disziplinierung des eigenen Körpers im Vordergrund, sondern auch das Beherrschen des Reitpferdes: *ein rîter sol niht vrevêlich / zuo vrouwen rîten; sicherlich, / ein vrouwe erschraht hât dicke getân / den sprunc der bezzer wær verlân. / swer sînem rosse des verhenget / daz ez eine vrowen besprenget, / ich wæne wol daz sîn wîp / ouch âne meisterschaft belîp* (WG v. 425 sqq.). Die Ungestümheit des Reiters steht in deutlichem Kontrast zu der geforderten Selbstdisziplin und provoziert außerdem ein wenig damenhafte Reaktion (*ein vrouwe erschraht hât dicke getân / den sprunc der bezzer wær verlân*), so dass nicht nur männliche Unhöflichkeit, sondern auch weibliche Raumanmaßung Konsequenzen eines solchen Betragens sind. Das unangemessene Reiten mit verhängten Zügeln hat weitreichende Konsequenzen, da nicht nur Übermut getadelt wird – als ein Verstoß gegen die *hövescheit* –, sondern die allgemeine Kompetenz des Ritters als „Ehemann, der eben nicht für die Einhaltung gesellschaftlicher Normen garantieren kann“⁵² in Frage gestellt wird.

Das körperlich-hierarchische Verhältnis zwischen Mann und Frau ist von einer Verschiebung der Pole gekennzeichnet, wenn Männer dazu angehalten werden, kein dominierendes Verhalten im Raum zu zeigen: *wizzet daz ez ouch übel stêt, / rît ein rîtr da ein vrouwe gêt* (WG v. 419 sq.). Die Achtung vor der Dame, ein Topos der Minneliteratur⁵³, verweist den Ritter auf einen Platz, der seinem prinzipiellen hegemonialen Anspruch⁵⁴ nicht gerecht wird. Dabei wird die (auch immer wieder im Minnesang thematisierte) Unterwerfung unter die Frau „als stolze Geste

⁵² BENNEWITZ, 2002 a, p. 17

⁵³ Zur Verkehrung der gesellschaftlichen Hierarchie im Minnesang vergleiche BRAUN, 2015, p. 19 sqq., zur kritischen Auseinandersetzung mit der Minnehierarchie HAFERLAND, 2000, p. 281 sqq.

⁵⁴ „Die hierarchische Unterordnung der Frau ist den mittelalterlichen Autoren völlig selbstverständlich (und in ihren Augen nicht zu leugnen).“ (GOETZ, 2016, p. 516)

der Selbstbeherrschung⁵⁵ zelebriert, so dass die hierarchische Unterordnung sich als Ausdruck einer Entscheidungsmöglichkeit, einer situationsbedingten Verhaltensanpassung⁵⁶ und letztlich einer männlichen Handlungsmacht erweist.

Eine weitere Einschränkung im Umgang mit Frauen beinhaltet die Verhüllung des männlichen Körpers: *ein rîter sol niht vor vrouwen gên / parschinc, als ichz kan verstên* (WG v. 457 sq.). Dem geht eine allgemeine, nicht an einem zwischengeschlechtlichen Kontakt ausgerichtete, Ermahnung voraus: *zuht wert den rîtern alln gemein / daz si niht dicke schowen ir bein, / swenn si rînt; ich wæne wol / daz man ûf sehen sol* (WG v. 433 sqq.). Das männliche Bein als erotisches Körperteil⁵⁷ bedarf einer Sichteinschränkung⁵⁸, nicht jedoch nur für andere (Frauen), sondern auch für die Person selbst. Die vergängliche körperliche Hülle steht einer tieferen Moral und Ethik im Wege, die auch Thomasin mit seinen im Verlauf des Werkes ausgeführten Bemerkungen zur *mâze* und *tugent* verfolgt. Und dies in einer Zeit, die „den Leib zum Mittelpunkt alles Unwürdigen und Bösen im Menschen erklärt“ und „unumgänglich vor der Frage steht, ob dieser Körper notwendig und ontologisch gerechtfertigt ist. Der Christ stellt plötzlich fest, daß er etwas mehr besitzt als das, was sein eigenes Wesen (d. h. seine Seele) bildet, und er muß entscheiden, was er mit seinem Körper als ‚Rest‘ zu tun hat.“⁵⁹ Ein Weg ist es, den Körper bzw. die körperliche Attraktivität zu marginalisieren und auch dem eigenen Blick vorzuenthalten. Darüber hinaus folgt Thomasins Ermahnung auch rein praktischen Überlegungen, da bei dem beschriebenen Verhalten der sichere Umgang mit dem Pferd nicht gewährleistet ist⁶⁰.

Der Umgang mit dem anderen Geschlecht sollte von Zurückhaltung und Respekt geprägt sein, da körperliche Übergriffe⁶¹ nicht toleriert werden. Das Zurückdrängen des männlichen Sexualtriebs als eine Form der Affektdisziplinierung⁶² ist ein Bestreben Thomasins – wenn auch es den Anschein hat, dass die ursprüngliche Verantwortung weiblicher Integrität bei der Frau liegt, da der nachgeschobene Verweis auf angemessenes männliches Verhalten kaum Konkretes bietet.

⁵⁵ SCHNELL, 1994, p. 114

⁵⁶ cf. WEICHSELBAUMER, 2003, p. 95 – Schon EHLERT verweist auf die „geschlechterspezifische[.] Differenzierung der Gebärden“, die das zwischengeschlechtliche Verhalten regeln. (cf. EHLERT, 1998, p. 158)

⁵⁷ cf. HAFNER, 1994, p. 101

⁵⁸ Auch WEICHSELBAUMER setzt sich mit der Verhüllung des männlichen Beins im „Welschen Gast“ auseinander, setzt das erotische Element jedoch nur in Bezug zur gängigen Mode. (cf. WEICHSELBAUMER, 2002, p. 93 sq.)

⁵⁹ BOIADJIEV, 1992, p. 796

⁶⁰ „Admiring one’s own legs while riding is not only discourteous but, one might imagine, potentially dangerous. By following Thomasin’s advice, knights are doing themselves a favor. But concern for safety does not apply to a lady.“ (MALCZYK, 2013, p. 74)

⁶¹ Vergleiche die oben zitierten Verse 1392 sqq.

⁶² cf. SCHNELL, 1991, p. 375

Teil 2: Herrenlehre

Die Herrenlehre ähnelt in ihren – im Verhältnis zum Umfang – wenigen Beispielen zum Körperverhalten den Kategorien der vorhergehenden Unterweisung an den jungen Adel, allerdings nimmt Thomasin gewisse Akzentverschiebungen vor, wenn er *vürsten* und *herren* in den Mittelpunkt stellt.

- ***vürsten* und *herren* als Vorbild**

Zu Beginn seiner Herrenlehre formuliert Thomasin programmatisch:

*wir müezen sehen durch den tac
an iu herren waz man sol
tuon. ist daz ir tuot wol,
wir volgen harte gern daz guot.
ob aver ir unrehte tuot,
wirn wizzzen waz wir suln volgen,
und varn irre nahts unz an den morgen.* (WG v. 1751 sqq.)

und führt im Folgenden weiter aus: *wir suln uns gar an iu schouwen: / ir sît der spiegel, wir die vrouwen. / ist der spiegel ungelîche, / man siht sich selben wunderlîche:/ man dunkt ze kurz sich od ze lanc, / ode ze breit, ode ze kranc / ... / ist der spiegel lieht als er sol, / ganz, sinwel, man siht sich wol* (WG v. 1761 sqq.).

Es ist die Aufgabe der Herrschenden, „interpersonelle Wert- und Ordnungszusammenhänge für alle Sinne wahrnehmbar zur Darstellung“⁶³ zu bringen. Dabei ist die positive Beispielhaftigkeit des körperlichen Handelns klar zu erkennen und repräsentiert mit dem Verweis auf den Tag die klare, strukturierte Welt. Demgegenüber stehen die Nacht, das Chaos und die Unsicherheit. Thomasin skizziert eine orientierungslose Gesellschaft, die sich des fehlerhaften Vorbilds bewusst ist und sich dadurch einer Destabilisierung der politischen Verhältnisse aussetzt. Die Herren fungieren als „identitätsstiftende[r] Spiegel, dessen Unebenheiten auch das Selbstbild derer stören und verzerren, die auf ihn hinschauen müssen, um sich selber zu erkennen“⁶⁴. Allerdings bildet der Spiegel nicht die Wirklichkeit ab, sondern zeigt nur eine idealisierte Darstellung⁶⁵, in der man sich ‚gut‘, aber eben nicht eins zu eins sieht. Spiegel stellen im frühen 13. Jahrhundert eine relativ neue Erfindung dar⁶⁶, die eindeutig dem *geråde* zugerechnet

⁶³ WENZEL, 2001, p. 52

⁶⁴ WENZEL, 1995, p. 33

⁶⁵ cf. SCHANZE, CH., 2010, p. 70

⁶⁶ Erst im 12. Jahrhundert wurden die seit der Antike vergessenen Fertigkeiten neu entdeckt, wobei zunächst nur verzerrende Konvexspiegel hergestellt werden konnten. Die Produktion von Flachspiegeln setzte etwas später ein. (cf. FINCKH, 1999, p. 428)

wurden.⁶⁷ Kennzeichnet der Didaktiker hier das Publikum – sich selbst eingeschlossen – als Frau, die nach dem körperlichen Korrektiv im Spiegel sucht, so kann dies als Folge der Vorstellung von weiblicher Unselbständigkeit und Un-Ordnung gedeutet werden, die der Führung von das Prinzip des Logos verkörpernden Männern bedarf.⁶⁸ Die Stelle kann aber auch positiv auf die weibliche Fähigkeit zu kritischer Selbstbetrachtung hinweisen und so die allgemeine Notwendigkeit der Orientierung an Vorbildern metaphorisch verstärken.

- **Pflichten eines Ritters**

Der ‚Welsche Gast‘ stellt hohe Ansprüche an das *rîters ambet*, die er in einer Passage von 50 Versen darlegt.⁶⁹ Kern seiner Forderung ist die gewissenhafte und beständige Ausübung der mit dem Ritterstand einhergehenden Verpflichtungen, in deren Mittelpunkt die Sorge um Arme und Kirche steht⁷⁰. Kommen Ritter diesen Verpflichtungen nicht nach, werden sie auf eine Stufe mit Bauern gestellt: *swerz niht entuot, ez wære baz / daz er ein gebûre wære, / er wære Got niht sô unmære* (WG v. 7808 sqq.). Thomasin droht unverhohlen mit einem Rangverlust in der diesseitigen wie jenseitigen Welt. Dabei reflektiert der ‚Welsche Gast‘ die Spannungen zwischen einem ständischen Autonomiestreben und einem „schlichte[n] Handlangertum für die Belange der Kirche“⁷¹. Das Bemühen der Kirche, körperliche Aktivität zu kanalisieren und für ihre Belange dienstbar zu machen⁷², führte zu einer Verurteilung von Müßiggang sowie weltlichen Freuden. Bei Thomasin liest sich das wie folgt:

*gedenket, rîtr, an iuwern orden:
zuiu sît ir ze rîter worden?
durch slâfen, weiz Got ir ensît.
dâ von daz ein man gerne lît,
sol er dar umbe rîter wesen?
ichn hânz gehæret noch gelesen.
wænet dar umbe ir rîter sîn,
durch guote spîse und guoten wîn?
dar an sît ir betrogen gar:
jâ izzet daz vihe gern, deist wâr.
durch kleider und durch schæne gesmît*

⁶⁷ WACKERNAGEL merkt dazu an: „Auch im Mittelalter waren die Spiegel wesentlich Frauensache: sie gehörten selbstverständlich mit der zu der sogenannten *gerâde*, dem Weibesanteil am fahrenden Gut; eine althochdeutsche Glosse sagt *Specula sunt, in quibus feminae vultos suos intuunter, i. e. sîcar francice vel spiegel francice*“ (WACKERNAGEL, 1872, p. 129)

⁶⁸ Vergleiche Kap. 1. 2. 1

⁶⁹ Thomasin gestaltet dabei „einen Beitrag zu der noch jungen didaktischen Gattung“ (RUFF, p. 164) des Ritterspiegels, in welchem er den Stand des Ritters als Amt, als gesellschaftlichen Pflichtdienst, definiert. (cf. RUFF, 1982, p. 165)

⁷⁰ *wil ein rîter phlegen wol / des er von rehte phlegen sol, / sô sol er tac unde naht / arbeiten nâch sîner maht / durch kirchen und durch arme liute* (WG v. 7801 sqq.).

⁷¹ REINL, 2011, p. 85

⁷² cf. LE GOFF, 2004 a, p. 79 sqq.

*sît ir niht rîter: [...]
 der mac niht rîters ambet phlegen,
 der niht enwil wan samfte leben.
 swelich man müezec ist,
 der ist unmüezec zaller vrist,
 wan er gedenket lihte daz,
 daz im wær ze houwen baz (WG v. 7769 sqq.)*

Die (schon bei den *juncherren* getadelte) Untätigkeit bzw. die Beschäftigung mit falschen Dingen schlägt sich in falschen Handlungen nieder, so dass Thomasins Aufruf auch eine gesellschaftliche, fast friedensstiftende⁷³ Kontrollfunktion besitzt. Thomasin wendet sich in direkter Anrufung an die Ritter, die er mit seinen Ermahnungen gleichermaßen in ihrer sozialen Existenz wie auch in ihrer Welt der höfischen Repräsentation, die sich aus weltlichem und auch christlichem Gedankengut zusammensetzt, treffen möchte.⁷⁴

Allerdings scheint Thomasin das *houwen* der Ritter vor allem dann zu schätzen, wenn diese sich in den Dienst der Kirche stellen⁷⁵. Auf mehreren hundert Versen wirbt Thomasin für den Kreuzzug⁷⁶, den er als ehrenvollen Kampf sieht: *swelich man ist manhaft, / der minnet niht vür rîterschaft / ze kurzwîle zaller stunde / und tuot dermit dicke grôze sunde. / nu merket an got grôze guot, / daz man allergernest tuot / und daz ins tiuvels dienst gert, / daz hât got alsô gekêrt / daz wir im mugen dienn dermite* (WG v. 11563 sqq.). Mit dem Kreuzzug bietet sich die kirchlich salvierte und damit legitimierte⁷⁷ Möglichkeit des Kampfes⁷⁸. Thomasin konstituiert den Mann dabei nicht nur in seiner ständischen, sondern auch geschlechtlichen Identität, wenn er nur den Mann als wahrhaft männlich bezeichnet, der nicht zum Vergnügen kämpft. Allerdings genügt Thomasin ein reines ‚Lippenbekenntnis‘ nicht. Äußerlichkeiten allein (*swer daz zeichn des kriuzes hât / gestricket an sîne wât, / daz ûzer zeichn bezeichent wol / daz man daz kriuze innen haben sol. / hât erz innerthalben niht, / sô ist sîn münze gar enwiht, / wan dâ ist kuphers übergulde* – WG v. 11645 sqq.) stellen den Kreuzritter nicht in die Nachfolge Christi („Tunc Iesus dixit discipulis suis: „Si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me. Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam; qui

⁷³ Das Konzept des Gottesfriedens sollte beispielsweise die einfache Bevölkerung vor Übergriffen der Ritter schützen. (cf. REINL, 2011, p. 85)

⁷⁴ cf. ROCHER, 1976, p. 342

⁷⁵ In diesem Zusammenhang soll ein Ritter die Mühe gerne auf sich nehmen: *nune schiuhe nicht die arbeit / und erzeige dine vrümekeit* (WG v. 11354 sqq.). Voraussetzung ist ein tugendhafter Kampf, der z. B. das Plündern verbietet: *swer im strît daz guot übersiht, / vil dicke im guot dâ von geschicht, / wan ez im belîbet gar, / swenner zerstœrt der vînde schar. / [...] / alsô sol tuon der rîter guot, / er sol mit der tugende van / punieren vrümeclîchen an / des Vîndes untugende schar: / er sol si hurtent brechen gar.* (WG v. 7363 sqq.)

⁷⁶ *Sone schiuhet niht die arbeit / durch in und lât iu wesen leit / daz sîn grap, dâ er lac tôt, / dô er durch uns leit die nôt, / under der heidenschefte ist* (WG v. 11490 sqq.).

⁷⁷ Zu Kirche und Kreuzzug vergleiche HEHL, 1980.

⁷⁸ *swer niht umbe varn wil / und minnet den slehten wec vil / der in hin ze Got bringet, / ob er dan mit den heiden ringet, / er mac schierer komen dar / dan hie belîbent, daz ist wâr* (WG v. 11597 sqq.).

autem perdiderit animam suam propter me, inveniet eam“ – Mt 16, 24 sq.). Ziel Thomasins ist „la réinterprétation chrétienne de l’office chevaleresque, le schildes ambet.“⁷⁹ Ähnlich äußert er sich beim Thema der Dekoration von Ritterschilden:

*vür wâr ich ez iu sagen wil,
daz man ûzerhalben siht,
daz ist ân bezeichnunge niht,
wan ez bezeichent zaller vrist
daz ouch innerthalben ist.
ane wâfen unde ane gewant
wirt daz herze dicke erkant.
ich wil iu sagen, swelich man
mit vrûmekeite vüegen kann
daz man sîn baz war tuot
dan sîns gewæfens, daz ist guot.
swaz er vüeret amme schilde
ist ot er vrum ûfme gevilde,
ich vertragez deste baz,
ir sult mir wol gelouben daz (WG v. 10436 sqq.)*

Das Gebot der Kohärenz von Innen und Außen führt zur Kritik an den an Schilden angebrachten illustrierten Übertreibungen der Aufgaben und Leistungen der Ritter. Angestrebt ist eine Entsprechung von Hülle und Inhalt, d.h. eine Entsprechung der an Körper und Bedeckung angebrachten Zeichen mit den Taten und Eigenschaften ihrer Träger.⁸⁰ Auch an dieser Stelle ist die Beurteilung des Ritters von der Motivation, einem übergeordneten Ziel, abhängig. Konkret wird Thomasin, wenn er diese Diskrepanz von moralischer Intention und kriegerischem Handeln als Grund für ein Versagen im Kampf benennt: *ist aver snel ein tærsehe man / und starc der niht verstên kan, / der versuocht sich zaller zît, / unz er ze jungest under lît* (WG v. 9775 sqq.).

- **Körperliche Selbstkontrolle: Fasten und *kiusche***

Mit dem Aufruf zu maßvollem Fasten bietet der ‘Welsche Gast’ eine beide Geschlechter und tendenziell auch alle Stände umfassende Lehre:

*von der vaste ich niht verlâze,
ichn sage daz man mæzlîchen
vasten sol gewislichen
die tage die von Got sint
geboten. der ist gar ein kint
der dar an brichet sîne vaste:
er sol sich des behüeten vaste.*

⁷⁹ ROCHER, 1976, p. 333

⁸⁰ Auf die identitätsstiftende Funktion von Kleidung wurde in der Forschung mehrfach hingewiesen. Vergleiche z. B. HÜLSEN-ESCH, 1991, p. 200 sqq. und auch KRASS, 2006

*gît man im ze vasten mër
durch sîn sünde, daz behüete ouch er.
swer wol Got dienen wil,
der sol niht vasten sô vil
daz er kome von dem lîp,
ez sî man ode wîp. (WG v. 10338 sqq.)*

Erst nach gut zwei Dritteln des gesamten Werks wendet sich die Lehre dem Fasten zu, dem er mit der Einbettung in der Herrenlehre einen besonderen Status zuerkennt: Werden die Fastengebote nicht befolgt, so stellt dies den erwachsenen Menschen auf eine Stufe mit einem *kint*, so dass sich der erwachsene Herr in seiner gesellschaftlichen Position gefährdet sehen muss, führt kein den kirchlichen Regeln entsprechendes Leben. Mehr noch: Er ist seiner intellektuellen Identität beraubt. Insgesamt ist die Lehre vom Gebot der *mâze* geprägt, so dass auch auf die Gefahren des übermäßigen Fastens verwiesen wird: Das entspricht praktischer Vernunft ebenso wie dem Willen Gottes, der kein Martyrium, sondern leibliche Unversehrtheit verlangt. Auch wenn in einem Nachsatz ein weibliches Publikum⁸¹ eingeschlossen wird, richtet sich die Lehre vornehmlich an Männer⁸².

Dabei reflektiert die Didaxe kirchliche Lehren, die auch an Fasttagen zu einer maßvollen Nahrungsaufnahme⁸³ raten, da „eine überzogene Entsagung die Essensgier nur steigert“⁸⁴. Bereits Mönchsorden sahen übermäßiges Fasten oder gar kompletten Nahrungsverzicht kritisch⁸⁵. Letztlich stand nicht nur die Bezwingung des Körpers, sondern auch die des Geistes im Vordergrund⁸⁶:

*ich hân gelesen und vernomen,
er sol von sîner geile komen
niht von sîm lîbe, wan er enmac
dan niht arbeiten durch den tac.
er sol sînn lîp sô vil betwingen
daz er derwider müge ringen
und daz er habe meisterschaft
drüber mit der sêle kraft,
als er in sô bedwungen hât,*

⁸¹ Das Fasten gilt als eine der wenigen Möglichkeiten einer genuinen weiblichen Körperkontrolle, deren Grenzen die Frau selbst ziehen darf. (cf. WALKER-BYNUM, 1987, p. 189 sqq.)

⁸² Thomasin bleibt bei seinen Ausführungen im Singular, schließt mit maskulinen Pronomina an und leitet nicht mit Formulierungen wie *beidiu man und wîp* ein.

⁸³ Stets Mäßigung und Zurückhaltung bedenkend, formuliert Thomasin auch eine Richtlinie für das Gegenteil: *swer den durst schiuhen wil, / der hüete daz er niht trinke vil. / swer den hunger schiuhen wolde, / den vrâz er ouch vliehen solde* (WG v. 10033 sqq.).

⁸⁴ SCHULZ, 2011, p. 329

⁸⁵ Dies führte zu einer Lockerung der allgemeinen Fastenregeln. (cf. *ibid.* 2011, p. 329)

⁸⁶ „Es ist auch nicht gefordert, fest zu glauben, daß man nicht wieder sündigen wird, also die Erwartung und Einschätzung der Zukunft, sondern präzise des Willens, daß man nicht wieder sündigt. Man kann sogar sagen, daß der sinnliche Schmerz zu groß werden kann – dann nämlich, wenn der Mensch ihn nicht mehr ertragen kann wie übermäßiges Fasten usw.“ (GROSSE, 1994, p. 181)

*sô ist mîn wille und ouch mîn rât
daz er sich niht enmarter vil,
wan unser herre des niht enwil.
ist daz sîn lîp sô müelîch ist
und sô geil zaller vrist
daz er der sêle vrunt den tôt,
man sol im machen solhe nôt
mit vasten und mit aller slaht
dinge daz er verlies die kraft.
man sol den lîp niht tæten gar,
aver den gelust sol man vür wâr
in dem lîbe tæten wol,
swes sêle hernâch genesen sol (WG v. 10351 sqq.)*

Die moralisch-kognitive Fähigkeit des Individuums ist das formende Instrument der Körperlichkeit (*er habe meisterschaft / drüber mit der sêle kraft*). Die Überwindung von körperlichen Begierden führt zur Gesundung der Seele (*swes sêle hernâch genesen sol*).

Thomasins Demonstration der Aneignung von schriftlich und mündlich übermitteltem Wissen (*ich hân gelesen und vernomen*) legitimieren seine Ausführungen, die einer strengen Interpretation der Fastenregeln zuwiderlaufen. So engt er den Zweck des Fastens auf eine Triebkontrolle ein, wobei der Körper an sich seiner Funktionalität nicht beraubt wird. Die Vergänglichkeits- bzw. Todesmetaphorik (*man sol den lîp niht tæten gar, / aver den gelust sol man vür wâr / in dem lîbe tæten wol* – WG v. 10369 sqq) steht in starkem Kontrast zu einer lebens- und auch körperbejahenden Auffassung, die den Anspruch angemessener Körperformung rechtfertigt. Thomasins Unterfangen ist eine Gratwanderung, bei der er seinem Publikum (und dessen weltlichen Ansprüchen und Bedürfnissen) wie auch einer christlichen Moral und deren Verurteilung von Hybris (*swer wol Got dienen wil, / der sol niht vasten sô vil* – WG v. 10347 sq. und *daz er sich niht enmarter vil, / wan unser herre des niht enwil* – WG v. 10361 sq.) und Trägheit (*acedia*)⁸⁷ Rechnung tragen muss.

Thomasin thematisiert auch die menschliche bzw. männliche Sexualität in der Herrenlehre. *Unkiusche* betrifft alle Altersklassen (*unkiusche liute sint genuot / beidiu an alter und an jugent* – WG v. 7200 sq.), wobei er dieses Thema allerdings nicht im ersten Teil anspricht. Da Sexualität für ihn eng mit persönlicher Reife verbunden zu sein scheint, nimmt er sich dieses Themas wohl erst spät an. Die mit der Lustkontrolle einhergehende göttliche Belohnung setzt unmittelbar, wenn nicht sogar schon zuvor, ein: *swer wil haben kiusche leben, / dem hât unser herre gegeben / senfte leben unde guot* (WG v. 7197 sqq.). Das Hysteron-Proteron untermauert

⁸⁷ Die als ‚Mönchskrankheit‘ bezeichnete Trägheit mit der Folge mangelnden Gottvertrauens sowie der Vernachlässigung religiöser Pflichten hatte ihren Ursprung unter anderem in einem übertriebenen, kräftezehrenden Fasten. (cf. BELLEBAUM, 2012, p. 38 sqq.)

Thomasins Aufforderung zu einer von Beginn an sittlich einwandfreien Lebensführung, insofern ein – bereits von Gott gewährtes – ruhiges und angenehmes Leben⁸⁸ untrennbar mit sexueller Selbstkontrolle verbunden ist. Darunter versteht Thomasin insbesondere eine monogame Lebensweise: *swer niene wil unkiusche tragen, / der sol dar umbe niht versagen / sîner konen sînen lîp. / man mac doch mit sîn selbes wîp / wol leben unkiuschlîchen, / wil man tærschen unmæzlichen* (WG v. 10037 sqq.). An dieser Stelle erscheint der Mann als Objekt, das sich der Körperlichkeit verweigert und modernen Vorstellungen von Sexualität widerspricht. Indirekt verfestigt sich dadurch die mittelalterliche Auffassung von Weiblichkeit als Ausdruck von Trieb und Begierde, der eine von Vernunft und Verstand regierte Männlichkeit entgegensteht.

4. 2. 1. 2 Frauen

- **Der Körper im Raum: angemessene Weiblichkeit**

Im Mittelpunkt der Vorgaben für weiblich-höfisches Körperverhalten⁸⁹ steht ein Vermeiden räumlicher Dominanz, so dass Sitzen (*zuht wert den vrouwen alln gemein / sitzen mit bein über bein* – WG v. 411 sq.), Gehen (*ein vrouwe sol ze deheiner zît / treten weder vast noch wît* – WG v. 417 sq.), Reiten (*ein vrouwe sol sich, daz geloubet, / kêren gegen des pherftes houbet, / swenn si rîtet; man sol wîzen, / si sol niht gar dwerhes sitzen* – WG v. 421 sqq.) oder Gestikulieren (*ein vrowe sol recken niht ir hant, / swenn si rît, vür ir gewant; / si sol ir ougen und ir houbet / stille haben, daz geloubet* – WG v. 437 sqq.) strengen Einschränkungen unterworfen sind. Übereinandergeschlagene Beine sowie ein fester Schritt beim Gehen suggerieren einen Anspruch an Aufmerksamkeit und Selbstbewusstsein, der in deutlichem Widerspruch zu weiblicher Passivität – und damit verbunden ‚guter Erziehung‘ – steht. Des Weiteren ergeben sich gravierende Einschränkungen hinsichtlich weiblicher Mobilität sowie der persönlichen Sicherheit, da kleine, kurze Schritte eine Fortbewegung nur im Nahbereich zulassen.⁹⁰ Zudem ermöglicht der unsichere Seitsitz zu Pferde nur langsame Gangarten⁹¹; auch waren Frauen beim

⁸⁸ Konkrete körperliche Auswirkungen werden vom ‚Welschen Gast‘ angedeutet: *unkiusche ist selten âne nît / und ân gebæge und âne strît / swenn der unkiusche eraltet ist, / so ist im wê zaller vrist, / wan er gedenket durch den tac: / „wol dem jungen der dâ mac / tuon daz diu wîp dunket guot.“ / swaz er danne selbe getuot, / so ist doch sîn geloube daz, / daz sîner vrowen gevalle baz / verre ein junger man dan er: / dâ ist er mit gemuot sêr* (WG v. 7203 sqq.), da – wie zuvor im Werk dargelegt – beispielsweise Zorn durchaus Auswirkungen auf die leibliche Erscheinung hat. Der Neid führt zudem zu einer selbstquälerischen Ungewissheit, die einen ruhigen Lebensabend ausschließt.

⁸⁹ WENZEL verweist auf den höfischen Charakter der Unterweisung (cf. WENZEL, 1995, p. 164), was durchaus an Formulierungen wie *vrouwe* oder *zuht* ablesbar erscheint.

⁹⁰ cf. BENNEWITZ, 1996, p. 225 sqq.; FIETZE, 2005, p. 32

⁹¹ Hier ist auch die erotische Konnotation des Spreizsitzes zu bedenken.

Auf- und Absteigen auf Hilfe angewiesen.⁹² Das von Thomasin propagierte Abhängigkeitsverhältnis setzt sich in der Forderung, Augen und Kopf stillzuhalten, weiter fort. Ob sich die Lehre dabei konkret nur auf das Reiten oder auf das allgemeine Verhalten bezieht, kann nicht eindeutig bestimmt werden. Allerdings wird „[d]ie geforderte Verhüllung der Arme und Hände unter dem Mantel sowie die ruhige Kopfhaltung [...] den Anforderungen des Reitens in keiner Weise gerecht.“⁹³ Pferd und Umgebung sind nicht ‚in der Gewalt‘ einer Frau, so dass sich diese nur mit (männlicher) Unterstützung fortbewegen kann. Der gesenkte Blick der Frau „als ein generelles Merkmal des weiblichen Körpers“ zeigt eine „grundsätzliche und andauernde Bereitschaft der männlichen Vorherrschaft in sozialer und sexueller Hinsicht.“⁹⁴

- **Wahrnehmen und Primat des Wahrgenommenwerdens**

Eine aktive Wahrnehmung ist Frauen allenfalls eingeschränkt möglich: *ein vrouwe sol niht vast an sehen / einn vrömeden man, daz stât wol* (WG v. 400 sq.) und *ein vrouwe sol niht hinder sich / dicke sehen, dunket mich. / si sol gên vür sich geriht / und sol vil umbe sehen niht; / gedenke an ir zuht über al, / ob si gehære deheinen schal* (WG v. 459 sqq.). Einer Frau wird so ein Erkunden und Erfassen ihrer Umgebung erswert – auch das Nicht-Beachten von Geräuschen drängt die Frau in eine untergeordnete und auf Schutz angewiesene Position. Das Zurückdrängen weiblich initiiertes Sexualität, wie sie sich in provozierenden Blicken manifestiert⁹⁵, ist ein zentrales Anliegen der Lehre. FIETZE merkt an, dass die Einschränkungen weiblicher Orientierung im Raum „die realistische Einschätzung einer Situation oder drohenden Gefahr“⁹⁶ verhindern. Die Frau begibt sich in die Abhängigkeit ihrer (männlichen) Umgebung; auch kann sie nicht, da ihr der Blick in fremde Gesichter versagt ist, auf ihre Gesellschaft angemessen und spontan reagieren.⁹⁷ Daraus muss zwangsläufig ein schematisches, entindividualisiertes Handeln erfolgen, um allen Anforderungen gerecht zu werden und um als unangreifbares gesellschaftliches Vorbild dienen zu können. Allerdings schränkt Thomasin weibliches Verhalten nicht zur Gänze ein, da seine expliziten Hinweise nur fremde Männer (*niht vast an sehen / einn vrömeden man*) betreffen und auch eine Orientierung an Geschlechtsgenossinnen durchaus gegeben ist: *si sprechent „uns mac misselingen / niht, tuo wir daz diu hât getân ...“* (WG v. 804 sqq.). Der vergleichende Blick als legitime Form

⁹² Erst im 16. Jahrhundert ermöglichten neue Damensattel einen sichereren Sitz. (cf. FIETZE, 2005, p. 42 sq.)

⁹³ *ibid.*, p. 33

⁹⁴ BENNEWITZ, 1996, p. 227

⁹⁵ Vergleiche dazu auch WENZEL, der zudem auf die Bezüge zum christlichen Laster der ‚vana curiositas‘ verweist. (cf. WENZEL, 1995, p. 140)

⁹⁶ FIETZE, 2005, p. 33

⁹⁷ cf. *ibid.*, p. 33

weiblichen Sehens deckt auf der anderen Seite die Gratwanderung weiblichen Sehverhaltens auf, das von Unterordnung bzw. Unterdrückung, aber dennoch von einer quasi subliminalen Wahrnehmung geprägt ist.

Perzeption in ihrer gesellschaftlich legitimierten Form hat lediglich in der Orientierung an realen und literarischen weiblichen Vorbildern Bestand: *juncvrouwen bezzert klein ir sinne / von der schænen küneginne / diu wîlen dâ ze Kriechen was; / diu tet unreht diuz êrste las, / wan bæse bilde verkêrent sêre / guote zuht und guote lêre* (WG v. 773 sqq.). Thomasin beginnt mit einem negativen Vorbild, Helena⁹⁸, deren Beispiel (wie auch das von Dido⁹⁹) abschreckenden Charakter hat. Das Unglück beider Frauen – bzw. das von ihnen verursachte – ist eng mit weiblichem Begehren und Schönheit verbunden: Helenas Verbindung zu Paris besiegelt den Untergang Trojas, Didos Verhältnis zu Aeneas die ewige Feindschaft zwischen Rom und Karthago. Als Frauen wählen sie selbstbestimmt, die eine entscheidet sich gegen den eigentlich für sie bestimmten Mann, die andere bricht ihren Schwur und gibt ihrem Verlangen nach. Ihnen ist die Möglichkeit des freien Blicks und einer damit verbundenen eigenständigen Beurteilung der Situation gegeben, die einem patriarchalischem Rollenverständnis zuwiderläuft.

Die Didaxe bietet der weiblichen Jugend aber auch positive Rollenmodelle: *juncvrouwen suln gern vernemen / Andromaches, dâ von si nehmen / mûgen bilde und guote lêre, / des habent si beidiu vrum und êre. / si suln hœren von Ênît, / daz si die volgen âne nît. / si suln ouch Pênelopê / der vrouwen volgn und Oeononê, / Galjênâ und Blanscheflôr, / Botinia unde Sôrdâmôr. / sint si niht alle küneginne, / si mûgen ez sîn an schænem sinne* (WG v. 1029 sqq.). In ihren Vorgaben orientiert sich die Lehre nicht an Autoren oder ausschließlich ständischen Vorbildern (*sint si niht alle küneginne*), sondern an der konkreten Tugendhaftigkeit der Figuren.¹⁰⁰ Diese gestaltet sich als ein selbständig auszufüllender performativer Akt, da Thomasin nur knapp Normen nennt, von denen er ausgehen kann, dass seine Rezipientinnen deren Vorbild körperlich umsetzen. Er bedient sich eines Archivs, das durch seinen Kommentar in seiner Aussagekraft gefestigt und durch die Konstruktion geschlechtlicher Identitäten wirksam wird.

Wichtiger als die weibliche Wahrnehmung der Umwelt ist das Wahrgenommenwerden durch die Umwelt: *ein vrouwe sol sich sehen lân, / kumt zir ein vrömeder man. / swelihiu sich niht sehen lâ, / diu sol ûz ir kemenât / sîn allenthalben unerkant; / bûeze alsô, sî ungenant* (WG v.

⁹⁸ Das Motiv der Helena greift Thomasin später erneut auf: *die vrouwen suln nemen sin / von der vrouwen ungewin / diu dâ Helenâ was genant. / ze Kriechen über elliū lant / was si gwaltingiu küneginne. / si het vil schæne und lützel sinne* (WG v. 821 sqq.)

⁹⁹ GIBBS und MCCONNELL legen nahe, dass es sich bei jener, *diuz êrste las*, um Dido gehandelt haben muss, da diese die Wände ihres Palastes mit der Helena-Erzählung schmücken ließ. (cf. GIBBS et MCCONNELL, 2009, p. 229)

¹⁰⁰ cf. HAUG, 1992, p. 232

391 sqq.). Diese in der Sekundärliteratur am häufigsten zitierten Verse¹⁰¹ fassen die Rolle der höfischen Dame exemplarisch zusammen. Die deutliche Reduktion der Frau auf ihre Objektfunktion ist augenfällig und als Ausdruck weiblicher Unterordnung (wenn nicht gar Unterdrückung) und Passivität¹⁰² gewertet worden. Beschränkt auf den Bereich des Dekorativen und Repräsentativen ist es die Aufgabe der Frau, ihren (züchtig bedeckten) Körper zu präsentieren, um nicht nur für sich selbst¹⁰³, sondern auch für den Ruhm ihres Hofes¹⁰⁴ zu werben. An dieser Stelle argumentiert Thomasin ‚höfisch‘, wenn er Ruhmverlust bzw. –verweigerung als Buße charakterisiert. Der ihr zugedachten Rolle kann die Dame nicht mehr gerecht werden, da sie nicht mehr in der Lage ist, eine Vorbildfunktion einzunehmen. Unerkannt und ungenannt wird sie quasi ihrer leiblichen Existenz beraubt, deren Anerkennung und Gestaltung sich als perzeptiver Prozess der Umgebung gestaltet. Indem sie sich den Blicken eines Fremden entzieht, bringt sie sich um ihre höfische Position; bestenfalls in der Abgeschlossenheit ihrer eigenen Räume kann sie ihre Position wahren.

Wenn eine Dame nun ihre Rolle ausfüllt und sich sehen lässt, sind bestimmte Vorgaben zu berücksichtigen: *wil sich ein vrowe mit zuht bewarn, / si sol niht âne hülle varn. / si sol ir hül ze samem hân, / ist si der garnatsch ân. / lâ si am lîbe iht sehen par, / daz ist wider zuht gar* (WG v. 451 sqq.). Selbst die partielle Entblößung des Körpers¹⁰⁵ ist ihr untersagt. Thomasin scheint sich an dieser Stelle eines konkreten Problems anzunehmen, da er die betreffenden Kleidungsstücke beim Namen nennt und auf diese Weise ein Maß an Plastizität und Eindeutigkeit bietet, das sonst nur selten zu finden ist. Darüber hinaus verleiht das Insistieren auf dem Prinzip der *zuht*, das seinen Rat umschließt, seinen Ausführungen zusätzliches Gewicht.

In ihren Taten und Handlungen unterliegt eine Frau strenger höfischer Kontrolle, die nicht nur den Effekt ihres Tuns, sondern auch ihre Motivation und die konkrete Art der Ausführung beurteilt: *swâ ein vrouwe reht tuot, / ist ir gebærde niht guot / und ist ouch niht ir rede schône, / ir guot getât ist âne krône, / wan schæne gebærde und rede guot / die krœnent daz ein vrouwe*

¹⁰¹ z. B. BENNEWITZ et WEICHELBAUMER, 2003, p. 43 sqq.; WEICHELBAUMER, 2003, p. 76; STARKEY, 2006, p. 99 sqq.; SCHANZE, CH., 2010, p. 61 sqq.; TROKHIMENKO, 2014, p. 116; – auch EHLERT kommt indirekt auf diese Szene zu sprechen (cf. EHLERT, 1998, p. 163).

¹⁰² so z. B. WEICHELBAUMER, 2003, p. 76 sq.

¹⁰³ TROKHIMENKO warnt, dass eine Frau, die sich nicht zeigt, Gefahr läuft, unverheiratet zu bleiben. Allerdings nennt Thomasin die *vrouwe*, so dass sicherlich repräsentative Funktionen im Vordergrund stehen und nicht die Suche nach einem geeigneten Partner (was das Anliegen einer *juncvrouwe* wäre). (cf. TROKHIMENKO, 2006, p. 202)

¹⁰⁴ cf. SCHANZE, CH., 2012, p. 75

¹⁰⁵ Dabei ist es nun unerheblich, ob es sich bei *hülle* um ein Überkleid (cf. WILLMS, 2004 b, p. 32) oder ein großes (Kopf-)Tuch handelt. (cf. OKKEN, 2006, p. 272 sqq.) Prinzipiell besaß weibliche Kleidung im Mittelalter einen verhüllenden und auch (durch die Länge) einschränkenden Charakter. (cf. BRÜGGEN, 1989, p. 104)

tuot (WG v. 199 sqq.). Handeln und Sprache¹⁰⁶ stehen in enger Verbindung, so dass korporale Gesten – wie Worte¹⁰⁷ – Aufschluss über eine (diskursiv erzeugte) soziale wie auch genderspezifische Zugehörigkeit¹⁰⁸ geben. Formen von verbaler wie non-verbaler Kommunikation geben Aufschluss über das Selbstverständnis einer Gesellschaft. Insbesondere das Mittelalter ist in seiner „Legitimität, Geltungskraft und Wirkung politischen, sozialen und religiösen Handelns von der Einhaltung formalisierter Gesten, Zeichen und Rituale abhängig“¹⁰⁹. Die Lesbarkeit des menschlichen Seins ergibt sich aus der Verbindung von Körper und Seele.¹¹⁰ Als performativer Akt ist das Wesen der Handlungsausführung vom Ergebnis der Tat als solches zu trennen – die Ausführung allerdings kann es legitimieren oder abwerten. Dabei setzt Thomasin hohe Maßstäbe¹¹¹, denen der gesellschaftliche Anspruch unfehlbarer Repräsentation zu Grunde liegt, da erst die Verbindung von (mehr als) angemessenem Handeln und Sprechen das Resultat ‚krönen‘.

Das von Thomasin als körperliche Konstituente festgelegte Modell der Schönheit erscheint als ein Kriterium weiblicher Existenz, das unbedingt mit inneren Werten und Moral korrelieren muss: *wîp schæne ân sin und ân lêre, / diu hât ir lîp mit kleiner êre. / diu schæne vil lîhte den êren scheid, / wirt si niht mit dem sinne beleit. / ist âne sinne ein schæne wîp, / diu hât zwei gebende an ir lîp / diu si ziehent zundingen, / ir mac ouch nimmer wol gelingen* (WG v. 869 sqq.).

Thomasin nimmt hier von dem traditionellen Bild der Frau als Sinnbild von Anmut und Schönheit¹¹² Abstand und postuliert eine unbedingte Synthese bzw. Entsprechung von äußerer Erscheinung und Verstand und Erziehung¹¹³. Das Fehlen von *sin und lêre* mündet in einen konkreten Akt, in dem der Körper *zundingen* gezogen wird, so dass das immaterielle Wesen

¹⁰⁶ Vergleiche Kap. 4. 1. 1. 2

¹⁰⁷ Auch EHLERT verweist darauf, dass „Gebärden als eine Form der Sprache“ gelten. (cf. EHLERT, 1998, p. 147)

¹⁰⁸ cf. MARCANTONIO, 2016, p. 29

¹⁰⁹ SCHREINER, 2011, p. 66

¹¹⁰ cf. WENZEL, 1995, p. 161

¹¹¹ Die moralischen Implikationen werden einige Verse später deutlich: *unschæne gebærde bezeigt unstât* (WG v. 209).

¹¹² Vergleiche dazu z. B. KATHARINA BOLL, die in ihrer Untersuchung die tendenzielle geistige Unterlegenheit der Frau, eine *ratio inferior*, herausarbeitet, wobei es die „natürliche[.] Verpflichtung des Mannes sei, „der Bewahrung der *ratio* nachzukommen.“ (BOLL, 2007, p. 509) Auch SCHNELL verweist auf das bei Thomas von Aquin oder auch Erasmus von Rotterdam behauptete Ungleichgewicht männlicher und weiblicher Verstandesleistung: „Im Frauendiskurs heißt es, der Mann sei die *ratio* (Verstand), die Frau aber die *sensualitas* (Sinnlichkeit, Körper), im Ehediskurs hingegen wird dies zu ‚etwas mehr‘ Verstand beim Mann relativiert.“ (SCHNELL, 1998, p. 238)

¹¹³ Dies führt er etwas später genauer aus: *gar ist niht schæne diu in ir muot / hât deheiner slahte guot. / wan swie schæne ein wîp sî, / ist untriwe und unzuht derbî / so ist ir ûzer schæne enwiht, / si ist schæne innerthalben niht* (WG v. 947 sqq.). An dieser Stelle nimmt Thomasin allerdings weniger Bezug auf die Erziehung sowie intellektuelle Fähigkeiten, sondern kontrastiert Schönheit mit Moral (*untriwe und unzuht*). Hatte er knapp 100 Verse zuvor noch Verstand und Erziehung als Grundbedingung eines sittsamen Lebens vorgeschaltet, so scheint er moralische Verwerflichkeit hier als eine genuine Eigenschaft zu begreifen.

der Bildung und Erziehung Herrschaft über den – schönen – Körper zu gewinnen vermag. Schönheit erweist sich an dieser Stelle gerade nicht als schichtspezifisches Distinktionsmerkmal. Vielmehr entpuppt sich die für die höfische Gesellschaft konstitutive weibliche Schönheit¹¹⁴ als eine Bürde, der sich eine Frau mit ihren moralisch-kognitiven Fähigkeiten als würdig erweisen muss.

Gleichwohl thematisiert Thomasin eine gesellschaftliche Voreingenommenheit¹¹⁵ und eine daraus resultierende moralische Fragilität weiblicher Schönheit: *diu schæne macht daz man si bite, / sô hilfet der unsin vast dâ mite / daz er ræt der vrouwen wol / ze tuon daz si niht tuon sol* (WG v. 877 sqq.).

- **Gefahren der *unkiusche***

Weibliche Tugend und voreheliche Jungfräulichkeit sind wichtige Postulate des ‚Welschen Gasts‘. Gleich an zwei Stellen rät Thomasin Frauen, ihre Gunst nicht zu verschenken: *ich lêrt daz dehein biderbe wîp / sol ane grîfen lân ir lîp / deheinn man der sîn niht reht hât; / daz ist der wîbe zuht rât* (WG v. 1392 sqq.) und *daz selbe ein biderbe wîp sol / ir lîp bewarn harte wol, / bit si ein untugenthaft man / der ze stæte niht enkan* (WG v. 1585 sqq.). Damit zitiert und sedimentiert er die zeitgenössischen Vorstellungen von Körperlichkeit und Sexualität¹¹⁶, die nur im angemessenen ‚rechtlichen‘ Rahmen (*reht hât*) der Ehe legitime Pflicht ist¹¹⁷. Die Tugendhaftigkeit eines Mannes und eine damit verbundene Beständigkeit bürgen für das ernsthafte Interesse an einer ehelichen Verbindung, auch wenn Thomasin in diesem Punkt (wie auch sonst meist) eher vage bleibt. Mit der fortschreitenden Fixierung des Eherechts im vierten Laterankonzil wurde nur eine in facie ecclesiae geschlossene Verbindung als rechtens anerkannt,¹¹⁸ so dass Thomasin hinsichtlich der Voraussetzungen körperlicher Vereinigung

¹¹⁴ cf. BOLL, 2007, p. 509 – Diesem Konzept widerspricht Thomasin: *ich næme ein guot niht schæne wîp / vür einn schænen unvertigen lîp, / wan si hât ir schæne in ir gemüete* (WG v. 953). Nicht weibliche Repräsentation steht für ihn im Vordergrund, sondern moralische Integrität, womit er die Grundtendenz seines Werkes, das Zurückdrängen ‚oberflächlicher‘ *hövescheit* zu Gunsten eines christlich-transzedentalen Ideals erneut bekräftigt.

¹¹⁵ Thomasins negative Beurteilung weiblicher Schönheit zeigt sich am Beispiel der ‚schönen‘ Helena (*si het vil schæne und lützel sinne. / ir schæne vuogt ir grôze schant: / schæne ist ân sin ein swachez phant* – WG v. 826 sqq.), aber auch an allgemeineren Ausführungen (*under schænem vel ist valscher rât. / man sol wizzn daz valsche liute / hânt niht mêr schæne wan ir hiute* – WG v. 962 sqq.).

¹¹⁶ Mit der ‚Umdeutung der Erbsünde in eine sexuelle Verfehlung‘ (LE GOFF et TRUONG, 2007, p. 55) setzt das Bestreben nach Bewahren der Jungfräulichkeit ein. Dies schlägt sich beispielsweise auch in päpstlichen Dekreten des 12. Jahrhunderts zur Ehe nieder, die weibliche Unberührtheit zur Bedingung machen. (cf. WETTLAUFRER, 1999, p. 88)

¹¹⁷ GOETZ verweist auf karolingische Kapitularien, die das Verweigern des ehelichen Beischlafs unter Strafe stellen. (cf. GOETZ, 1986, p. 44)

¹¹⁸ cf. WOOPEN, 1956, p. 8

lediglich auf die bisherige Praxis übereinstimmender Willenserklärungen, die kirchlichen Beistand nicht zwingend vorschreibt¹¹⁹, zurückgreifen kann.

Betrachtet man die Stellen in ihrem Kontext, so fällt auf, dass diese Mahnung verbunden ist mit einer Mahnung an Männer, sich gegenüber Frauen respektvoll zu verhalten und selbst ein keusches Leben zu führen¹²⁰. Im ersten Fall bildet die zitierte Stelle lediglich die Brücke zu einer längeren Ausführung zum korrekten Verhalten von Männern gegenüber Frauen (cf. WG v. 1396 sqq.). Dies mag daran liegen, dass Männer die eigentlichen Adressaten des Autors sind. Möglich ist aber auch, dass das Gebot keuscher Zurückhaltung für Frauen selbstverständlicher war und das Pendant für Männer genauer ausgeführt und begründet werden musste. Im zweiten Fall spiegelt der Rat an Frauen den an Männer, die sich vor einem *unvertigen wîp* (cf. WG v. 1583) hüten sollen (cf. WG v. 1583). Es geht jeweils um das Seelenheil der Angesprochenen, das aber an geschlechtsspezifischen Beispielen behandelt wird – für Männer ausführlicher, für Frauen knapper.

Sexuelle Verfehlungen, das Nachgeben gegenüber der ‚Geilheit‘¹²¹ haben für beide Geschlechter auch im Alter ungünstige Folgen: *Unkiusche liute sint gemuot / beidiu an alter und an jugent* (WG v. 7200 sq.). Es ist aber bemerkenswert, dass hier auch Frauen ausdrücklich genannt werden: *daz selbe tuot ein tærschez wîp / diu mit unkiusche hât ir lîp / zir alter brâht, diu nîdet daz, / daz ein junc wîp gevellet baz. / seht, alsô sint si von ir jugent / unz anz alter mit der untugent / gemartert, unz an ir tôt, / und koment dan in græzer nôt* (WG v. 7215 sqq.). Während der unvernünftige alte Mann dem jungen ein aktives Sexualleben neidet (cf. WG v. 7205 sqq.), richtet sich der Neid der unvernünftigen alten Frau auf die körperliche Attraktivität der jungen. In dieser Teilung drückt sich ein traditioneller Binarismus mit den Polen der dem Mann zugeschriebenen Aktivität und der der Frau zugeschriebenen Passivität aus. Der unterschiedlich begründete Neid schlägt sich bei beiden als fassbare Qual (*gemartert*) im Körperlichen nieder, so dass eine andauernde über den irdischen Tod hinausgehende Leiberfahrung Folge der *unkiusche* ist.

¹¹⁹ Priesterlicher Segen war seit dem 4. Jahrhundert Usus; eine wirkliche Rechtsverbindlichkeit der von der Kirche durchgeführten Form der germanischen Muntehe entwickelte sich aber erst seit Mitte des 13. Jahrhunderts. (cf. GOETZ, 1986, p. 43)

¹²⁰ Vergleiche Kap. 4. 2. 1 Abschnitt „Körperliche Selbstkontrolle: Fasten und *kiusche*“

¹²¹ So übersetzt EVA WILLMS *unkiusche*. (cf. WILLMS, 2004 a, p. 99)

4. 2. 2 Die ‚Winsbeckischen Gedichte‘

4. 2. 2. 1 ‚Der Winsbecke‘

Das ‚alte Gedicht‘

- **Ritterliche Körperlichkeit**

Ähnlich wie in der Hoflehre des ‚Welschen Gastes‘ finden sich – trotz der Zentralstellung des körperlich ausgetragenen Kampfes in der ritterlichen Lehre – auch im ‚Winsbecken‘ nur wenige Hinweise bezüglich eines konkreten korporalen Verhaltens. Dass die kämpferische Bewährung Voraussetzung für das Erringen weiblicher Gunst ist, legt der enge Konnex von Frauendienst und Waffendienst in Strophe 16 nahe: *sun, sît diu sælde lît an in, / diu nie mit lobe ir zil volmaz, / sô diene in gerne, hâstû sin, / dû lebest in êren deste baz. / [...] / dem stêt der schilt ze halse wol, / im kumt ze lône ein blanker arm, / dâ im der rieme ligen sol* (WE 16, 1 sqq.). Die Dame ist lediglich ein Vehikel zur Erreichung eines größeren Ziels, auf das das eigentliche Trachten des Ritters gerichtet sein soll. Der Text (*sît diu sælde lît an in*) erkennt der Frau zwar einen beachtenswerten Status zu, da der Autor die Frau als Quelle der *sælde* identifiziert, dennoch ist im Text eine wirkliche Vorrangstellung der Dame nicht auszumachen. *Sælde* ist der Dame schon immer innewohnend und entsteht dabei zugleich aus ihr. Indem sich Dienst im Waffendienst¹²² manifestiert, werden in dieser Strophe dessen Ziel und Voraussetzung genannt. Die Verse 16,3 und 16,4 bieten einen kleinen Interpretationsspielraum, da das eingeschobene *hastû sin* nicht eindeutig dem Vorhergehenden oder dem Folgendem zuzuordnen ist: ANDERSON übersetzt in seinem Kommentar „so serve them eagerly. If you are thinking straight, / you will live in honor all the more“¹²³, wohingegen RASMUSSEN und TROKHIMENKO wie folgt lesen „you should serve them gladly, if you have any sense, / and your life’s honour will be increased by that“¹²⁴. Es handelt sich zugegebenermaßen nur um eine Akzentverschiebung, die das Ergebnis in 16, 4 unangetastet lässt, nichtsdestotrotz ist Frauendienst auch als eine Verstandesleistung zu sehen, der ein ehrerfülltes Leben zur Folge hat. Göttliche Belohnung (*got sîn an sælden nie vergaz, / dem ir genâde wirt beschert / und er mit triuwen dienet daz* – WE

¹²² Die Beschreibung, wie ein Schild eingesetzt wird (*dem stêt der schilt ze halse wol, / [...] / dâ im der rieme ligen sol* – WE 16, 8 sqq.), schließt eine nur metonymie Verwendung im Sinne von ‚Ritter‘ aus.

¹²³ ANDERSON, 1981, p. 49

¹²⁴ RASMUSSEN et TROKHIMENKO, 2009, p. 76 – Irritierenderweise drucken sie jedoch – wohl auf Handschrift J basierend – als mittelhochdeutschen Text *so dien in gern und hastu sin / du lebest in eren dester baz* ab, was eigentlich ANDERSONS Übersetzung entspricht. KOCHS (im Durchschnitt eher mäßige) Übersetzung löst dieses Problem wie folgt „so diene gern den Frauen, wenn du weise bist, / du lebst in Ehren desto mehr“. (KOCH, 1994, p. 145)

16, 5 sqq.) unterstützt dieses Unterfangen. Alle für einen Mann erstrebenswerten Ziele sind in der Zusammenstellung von Ruhm, Ehre und göttlicher Gnade idealtypisch enthalten.

Der Vater/Autor stellt seinem Sohn/Publikum¹²⁵ sowohl himmlischen (*got sîn an sælden nie vergaz*) als auch weltlichen Lohn (*im kumt ze lône ein blanker arm*) als Konsequenz eines wahrhaft ritterlichen Lebens vor Augen¹²⁶. Dabei nimmt die Dame¹²⁷ die kleidende Funktion der Rüstung ein, ohne die der Ritter, wenn auch sonst völlig bekleidet, nackt erscheint – so BURNS am Beispiel des Artusromans: „Indeed, the properly socialized body in Arthurian romance results from encasing the male anatomy so fully in armor that no skin shows. Knights are by definition ‚totez armez‘ [...]. Conversely, visible flesh not only invites wounding but marks a knight’s formal defeat.“¹²⁸ Die Dame wird somit ein quasi körperlicher Bestandteil des Ritters, so dass ihre Funktion über die eines bloßen Zierrats hinausgeht. Weder das Werben noch der physische Umgang mit einer Frau werden auf die Weise geächtet und gelten keineswegs als einer ritterlichen Lebensführung unangemessen.¹²⁹

Im Folgenden widmet sich der Vater weiter den Vorzügen des Waffendienstes und spiegelt „mittelalterliche Alltagsrealität wider“¹³⁰, in der die Bewährung als Ritter soziale Aufstiegschancen bot.¹³¹ Er unterstreicht allerdings, dass nicht der *schilt* allein *werdekeit und êren vil* (WE 17, 2)¹³² mit sich bringt, sondern, dass es das Verdienst des rechten Trägers ist¹³³, das *hôchgemezzen vreuden zil* (WE 17, 7) zu erringen. Die Strophe behandelt hier mehrerlei: zum einen die intellektuelle Leistung der Einsicht dessen, was Rittertum ausmacht (*der im ze rehte volgen wil* – WE 17, 4), zum anderen das konkrete Handeln als Ritter (gleichsam als Konsequenz): Erkenntnis allein genügt freilich nicht, um der Gesellschaft zu beweisen, dass man sich des *schildes ambet* als würdig erweist; zudem der Autor konkret ‚Missbrauch‘ verurteilt: *nimt in ze halse ein tumber man* (WE 17, 8)¹³⁴ – die enge Verbindung von Einsicht

¹²⁵ Zur Problematik der Sprecherinstanz in den Didaxen vergleiche Kap. 4. 1. 3.

¹²⁶ Es handelt sich dabei um ein deutlich erotisches Bild, da der Körper einer Dame im Normalfall vollständig bekleidet war. MALCZYK führt aus, dass es in diesem Fall möglich ist, dass der Ärmel des Gewands dem Ritter als Minnepfand gewährt wurde oder aber eine (vollständig) nackte Frau den Ritter mit ihrem Körper bedeckte. (MALCZYK, 2013, p. 100 sq.)

¹²⁷ Dass es sich dabei um eine adlige Dame handeln muss, deren Arm den Ritter umfasst, legt der *blanke arm* nahe – helle Haut als Zeichen adliger Geburt. (cf. WINST, 2008, p. 337)

¹²⁸ BURNS, 2002, p. 135 sq.

¹²⁹ cf. MALCZYK, 2013, p. 100

¹³⁰ WEICHELBAUMER, 2003, p. 126

¹³¹ cf. *ibid.*, p. 126

¹³² Dabei bedient sich der Vater eines ähnlichen Vokabulars wie bei seiner Beschreibung der Frauen: *sun, si sint wunne ein berndez lieht / an êren und an werdekeit*. (cf. MALCZYK, 2013, p. 99)

¹³³ cf. WEICHELBAUMER, 2003, p. 126

¹³⁴ Die Wendung ‚*den schilt zu halse nehmen*‘ lässt auf den konkreten Aspekt des Kampfes schließen und definiert nicht das Rittertum per se (mit all seinen Verpflichtungen jenseits des Schlachtfeldes). (cf. FRIEDRICH, J.; 2006, p. 352)

und körperlicher Handlung wird durch den Nachsatz in Vers 9 (*der im sîn reht erkennet niht*) verstärkt. WEICHELBAUMER spricht daher dem Ritter gewisse Gestaltungsmöglichkeiten zu, durch die er „die Qualität des Rittertums“¹³⁵ beeinflussen könne. Allerdings muss man hier die vom Vater vorgenommene Kontrastierung von verständigem Ritter (*den ritter tugende niht bevilt, / der im ze rehte volgen wil* – WE 17, 3 sq.) und nicht erkennendem Mann (*nimt in ze halse ein tumber man, / der im sîn reht erkennet niht* – WE 17, 8 sq.) berücksichtigen. Die „Möglichkeit [...] durch Taten und Tugenden gesellschaftliche Akzeptanz zu erwerben“¹³⁶ trifft nur auf einen bestimmten Teil der männlichen Jugend zu. Es ist richtig, in diesem Zusammenhang die von der Primogenitur benachteiligten Söhne anzuführen¹³⁷. Allerdings gehen die Ermahnungen über die einfache Aufforderung an eine homogene Gruppe, den Vorstellungen eines Ritters gerecht zu werden, hinaus, wenn ritterliche Ehren nur demjenigen winken, der diesen Dienst ‚zu Recht‘ ausführt. Die Integrität des Rittertums bleibt schließlich unangetastet, wenn ein ‚tumber‘ Mann, der die mit dem Rittertum einhergehenden Verpflichtungen nicht erkennt bzw. kennt, sich dieses Amtes bemächtigt. Nicht nur Geburt, sondern auch Einsicht und Akzeptanz der mit der Ritterschaft einhergehenden Verpflichtungen definieren einen Ritter.

Wie sehr der Vater auf die diesseitige Wirkung des Rittertums abzielt, verdeutlichen die Verse 17, 5 sq.: *die wârheit ich dich niht enhil: / er ist zer werlte sunder wân / ein hôchgemezzen vreuden zil*. Im Gegensatz zur vorhergehenden Strophe steht aber allein der Verteidigungszwecken dienende *schilt*, Quelle ritterlich-männlicher Ehren, im Mittelpunkt. Ausschließlich die persönliche Leistung definiert den Ritter, weder weibliches noch göttliches *sælde*-Versprechen werden als Ansporn genannt. Ebenso wenig ist es die Anerkennung der Gesellschaft, die dem *schilt* seine *werdekeit* verleiht – all diese Attribute besitzt er bereits von sich aus. Daher ist der *dienst* wohl die einzige Möglichkeit, sich seiner Ehre und eines hohen Ansehens zu vergewissern; alternative Lebensentwürfe werden nicht genannt und somit auch nicht verurteilt, es ist aber eindeutig, dass nur ein ritterliches Leben Glückseligkeit verheißt.

Für eine auch ständische Konnotation spricht der Beginn von Strophe 18, wenn der Vater bittet: *sun, lâd dich got geleben die zît, / daz er mit rehte wirt dîn dach, / waz er dir danne vreuden gît, / wiltû im baltlich volgen nâch* (WE 18, 1 sq.). Damit geht der Vater von einer Disposition für den Ritterstand aus – schließlich ist der Ritterstand dem Sohn bereits von Geburt an ein ‚Dach‘

¹³⁵ WEICHELBAUMER, 2003, p. 126

¹³⁶ *ibid.*, p. 126

¹³⁷ *cf. ibid.*

–, die jedoch eine gewisse Zeit der Ausbildung¹³⁸ und Bewährung erfordert. Die Konzentration auf den zeitlichen Aspekt, nicht aber auf weitere korporale oder intellektuelle Eigenschaften, bestätigen den Befund aus Strophe 17, dass eine ständische Abgrenzung vorgenommen und nicht vor dem Misslingen ritterlicher Bewährung auf Grund persönlicher Unzulänglichkeiten gewarnt werden soll. Wieder steht die besondere, schützende Funktion des Schildes (*wirt dîn dach*) im Vordergrund, wobei auch seine Rolle als Quelle (weltlichen) Lohns herausgestellt wird. Voraussetzung hierfür ist beständige Tapferkeit, dargestellt am Beispiel Gahmurets.

In Strophe 20 finden sich dann konkrete Handlungsanweisungen für das Körperverhalten: *sitz ebene und swende sô den walt, / als dir von arte sî geslaht* (WE 20, 5 sq.). Aufrechtes Sitzen und das akkurate Führen der Lanze sind eng mit der Herkunft, dem Ritterstand, verwoben. Die bereits im Vorhergehenden hergestellten Bezüge zum Ritterstand als Voraussetzung einerseits und als Distinktionsmerkmal andererseits werden an dieser Stelle bestätigt und aufgegriffen. Körperhaltung und insbesondere Kampfesmut gelten als Konstituenten des höfischen Ritters, wie das im Anschluss angeführte Beispiel des Vaters nahelegt: *mîn hant hât manegen abegevalt: / des selben muoz ich mich bewegen* (WE 20, 7 sq.). Fast resignativ erscheinen die Worte des Vaters¹³⁹, der sich selbst als Beispiel und Garant eines vorbildhaften Lebens und – wie er bereits in seiner Einleitung in Strophe 1 angekündigt hatte – als Vermittler einer zu bewahrenden Norm präsentiert. Damit zitiert er einen Diskurs, der trotz eines Generationenwechsels und möglicherweise damit einhergehender Veränderungen konserviert werden muss, um weibliche Gunst (*gedenke an reiner wîbe blic, / der gruoz man ie mit dienste galt* – WE 20, 3sq.) zu erringen¹⁴⁰.

Dem vorgeschaltet sind zwei Verse, die zwar auf die Gesinnung des Rittertums abzielen, deren Wortwahl aber auf den körperlichen Vorgang des Helmanlegens bezogen ist: *sun, als dîn helm genem den stric, / zehant wis muotic unde balt* (WE 20, 1 sq.). Mit dem Akt des Helmanlegens, dem Sich-Bereitmachen zum Kampf, geht die Aufforderung einher, Mut und Tapferkeit zu zeigen – nicht zuletzt, um die Blicke der Damen auf sich zu ziehen. Bei Mut und Tapferkeit handelt es sich um nicht-korporale Phänomene, die aber ihren Ausdruck in einer genuinen

¹³⁸ Die Ausbildung zum Ritter lag allein im Verantwortungsbereich der Familie. „Die Geburtsfamilie begründete die Standeszugehörigkeit und war der soziale Ursprungsort der persönlichen Ehren, die für das Selbstverständnis und die Verhaltensorientierung der Ritter eine zentrale Rolle spielte.“ (VOWINCKEL, 1986, p. 197)

¹³⁹ An dieser Stelle lässt sich MUNDHENKS Urteil, es handle sich um einen „seßhaft und alt gewordene[n] Ritter“ (MUNDHENK, 1969, p. 270), der trotz Zurückgezogenheit noch von einem gewissen Standesethos getragen wird, am ehesten nachvollziehen, auch wenn er dabei die nicht zu unterschätzende Steuerungsfunktion des Vaters vernachlässigt.

¹⁴⁰ Auch WEICHELBAUMER verweist auf das zu erringende Ziel weiblicher Aufmerksamkeit und Zuwendung (cf. WEICHELBAUMER, 2003, p. 127). Dass jedoch all dies keine Garantie für das Gelingen und ein glückliches Leben ist, schiebt der Autor noch in den letzten beiden Versen nach: *guot ritterschaft ist topelspil: / diu sælde muoz des siges phlegen* (WE 20, 9 sq.).

Körperlichkeit finden. Bereits die Figur des pars pro toto vom ‚Helmanlegen‘ zeigt, wie sehr der Autor die Korporalität in dieser Szene betont. Bemerkenswerterweise ist nicht der Sohn derjenige, der sich seinen Helm selbst festzurrt, es handelt sich vielmehr um einem vom Individuum losgelösten Akt, der gleichsam selbständig (ausgeführt vom Helm) vonstatten geht. Das Sich-Bewähren, sich dem Kampf zu stellen, ist kein Akt, der einer willentlichen örtlichen und zeitlichen Steuerung seitens des Sohnes – oder eines Ritters im Allgemeinen –, unterliegt, vielmehr handelt es sich um eine vom Subjekt losgelöste Situation der Bewährung, die stets angenommen werden muss, um gesellschaftlichen und moralischen Konventionen zu genügen.

Genaue Hinweise, wie in einem Turnier zu verfahren sei, finden sich in Strophe 21. Deutlich schildert der Vater die Abläufe eines Turniers und ruft bei seinem Sohn Erinnerungen an gemeinschaftlich Erlebtes hervor: *sun, nim des gen dir komenden war / und senke schône dînen schaft, / als ob er sî gemâlet dar. / lâz an dîn ors mit meisterschaft, / ie baz und baz rüere im die kraft. / ze nageln vieren ûf den schilt / dâ sol dîn sper gewinnen haft, / oder dâ der helm gestricket ist: / die zwei sint rehtiu ritters mâl / und ûf der tjost der beste list* (WE 21, 1 sqq.). An keiner Stelle sonst findet sich eine solch detaillierte Handlungsbeschreibung. Im höfischen Turnier bietet sich für den (jungen) Ritter die Möglichkeit, „in seiner genuinen Funktion als Krieger an der höfischen Kultur teil[zu]haben“¹⁴¹. Die Sprache der Verse ist von körperbezogenen Bildern geprägt, die er der konkreten Erlebenswelt entnimmt und die die Grundqualifikationen (Kämpfen und Reiten¹⁴²) eines Ritters vor Augen führen: Es ergibt sich ein Zusammenspiel von Perzeption und Aktion, in der der Gegner im Mittelpunkt steht. War es zuvor noch *reiner wibe blic*, der den Ritter zum Handeln antrieb, so ist der junge Mann nun in einer Situation, in der nur er und sein Gegner zählen. Aufmerksamkeit, Beherrschung von Körper und Pferd (*meisterschaft*), aber auch die richtige Platzierung eines Treffers weisen einen echten Ritter aus. Der scheinbar spielerische Kontext dieses Schaukampfes darf jedoch keinesfalls über die Gefahren einer solchen Auseinandersetzung hinwegtäuschen. Verletzungen und Tod waren häufig die Folgen eines Turniers. Dieses Risiko einzugehen, wurde im Streben nach Ehre in Kauf genommen und diente zur Sicherung der eigenen Position als Mann in der höfischen Gesellschaft.¹⁴³

Anders als Passagen, die die Konsequenzen eines bestimmten Verhaltens aufzeigen, bringt die Strophe die einen Ritter definierenden Eigenschaften zum Ausdruck, erschafft ihn im Rahmen seiner kämpferischen Handlung quasi als höfisches Subjekt. Darüber hinaus wird deutlich, dass

¹⁴¹ ARENTZEN et RUBERG, 2011, p. 20

¹⁴² cf. ACKERMANN-ARLT, 1990, p. 231 sqq.

¹⁴³ cf. SCHUH, 2015, pp. 118; 105 sqq.

die konkrete Situation der ritterlichen Auseinandersetzung eine rein männliche ist. Weder ein allgemeines Publikum noch eine bestimmte Dame beeinflussen den Kämpfenden in seinem Handeln; es liegt allein an ihm und seinem Können, zu bestehen und sich gegenüber dem Herausforderer durchzusetzen, so dass der Text in seiner Eindringlichkeit die Aufführungsbedingungen eines echten Zweikampfes reflektiert.

Mit seiner indirekten Ansprache an alle ‚echten Ritter‘ fokussiert der Autor erneut ein ständisches Publikum. Darüber hinaus verschränkt er in den letzten beiden Versen (*die zwei sint rehtiu ritters mâl / und ûf der tjost der beste list* – WE 21, 9 sq.) praktische Unterweisung (die ein hohes Gelingenspotential bietet) mit einer ethischen Komponente (‚*rehter ritter*‘) und knüpft somit wieder an den Anfang der Belehrung über den Ritterdienst an.

Das im ‚Winsbecken‘ formulierte hohe Ideal des körperlich disziplinierten und moralisch gefestigten Ritters erfährt in der Winsbecken-Parodie eine Umkehrung, die speziell den korporalen Aspekt unziemlichen Betragens hervorhebt. Diese liest sich aber eher wie eine Parodie des ‚Welschen Gastes‘, wenn statt der dort empfohlenen Raumbeschränkung zu grober Raumbeanspruchung (und grotesker Gesichtsverzerrung¹⁴⁴) geraten wird: *ich main: so du von bette stast, / brist ungesegnet für die tür; / daz mau du spitz alsam ein stür / oder zerr ez weiten auf, / darinne mit der zungen stür. / so sprichet aber dirr und der: / ‚wir sullen treten ab dem pfat, / dort get der narr, der esel her.‘* (Par WE 1, 3 sqq.)

Statt der gezielten Handhabung von Waffen in einem Turnier geht es in der Parodie um rohe Gewaltanwendung (*nach ainer plischen plæschen sen / un dwozz für war, hastu den sit, / daz du vil unrehten tot / maht dienen oder lait damit.* – Par WE 3, 7 sqq.). Eine andere Variante empfohlenen Verhaltens ist es, sich vor einer ehrenhaften kämpferischen Auseinandersetzung zu drücken und ins Wirtshaus zu fliehen (cf. Par WE 12, 1 sqq.).

Auf das Trinken, d.h. den Verlust der Kontrolle über Körper und Geist, wird in dem Fragment mehrfach eingegangen, so auch am Ende: *da man die becher læren sol, / da werd wir trunken unde vol / und mag auch uns ain fotzebrem / dawider varen harte wol* (Par WE, 40, 4 sqq.).

Während im ‚Winsbecken‘ das Körperliche kaum erwähnt wird, wird es in der Parodie geradezu genüßlich ausgebreitet – auch in seinen unappetitlichen Ausprägungen (*Kint swer dir biet den*

¹⁴⁴ Nach BACHTIN ist der wichtigste Gesichtsteil der Groteske der Mund: „Das groteske Gesicht läuft im Grund auf einen aufgerissenen Mund heraus.“ (BACHTIN, 1990, p.16)

*becher sein, / den hab vil lang an deiner hant / und spreng von munt die spæne drein – Par WE 10, 1 sqq.)*¹⁴⁵.

- **Kritik am Müßiggang – *verligen***

Gegen Ende seiner Ausführungen geht der Vater auf den Müßiggang, das Nichtstun oder die *verlegenheit* ein (WE 42 und 43).¹⁴⁶ Neben allgemeiner Pflichtvergessenheit enthält *verligen* auch eine konkrete korporale Komponente: das Vernachlässigen von Pflichten „durch zu langes Liegen“¹⁴⁷. Bereits einleitend konstatiert er, dass ein bequemes Leben nur auf Kosten der Ehre geführt werden kann (*sun, wil dir lieben guot gemach, / sô muostû êren dich bewegen – WE 42, 1 sq.*), denn *an jungen man ich nie gesach / diu zwei gelîcher wâge wegen* (WE 42, 3 sq.). *Êre* bzw. der Gewinn derselben stellt für einen Ritter eine Verpflichtung dar. Mit bewusster Ablehnung und Negation von *êre* würde er sich den ständischen Normativa seines Geschlechts widersetzen. Auch spielt der Vater indirekt auf seine eigene Erfahrung und seinen Status als Garant des Wissens an, wenn er zu bedenken gibt, dass er nie einen jungen Mann gesehen habe, der Ehre und Müßiggang miteinander vereinen konnte. Andererseits lassen die Worte des Vaters auch den Schluss zu, dass ein älterer Mann sehr wohl in der Lage ist, *gemach* und Pflicht miteinander zu verbinden, so dass er hier seine Rolle als nicht mehr aktiver Ritter zu rechtfertigen sucht.

Es liegt hier keine konkrete Anweisung vor, sondern ein Aufruf zu ausdauerndem und angemessenem Handeln im Allgemeinen: *waz touc ein junger lîp verlegen, / der ungemach niht lîden kan / noch sinneclîch nâch êren stegen?* (WE 42, 5 sqq.) und *sun, wizze daz, verlegenheit / ist gar dem jungen manne ein slac* (WE 43, 1 sq.). Mit Nachdruck schildert der Vater ein den Konventionen entsprechendes Leben, das von Mühen und Ehrgeiz geprägt ist. Seine Worte richten sich an einen ‚jungen Mann‘, dessen Aufgabe es ist – da er auch noch körperlich dazu in der Lage ist –, sich ritterlicher Pflichterfüllung zu stellen. Erst die ständige, angemessene Betätigung bestätigt den Ritter in seiner Existenz. Der Verlust bzw. das Nichterreichen essentieller Bestandteile des Lebens kommt einem Ausschluss aus der Gesellschaft gleich, der einem Mann alles verwehrt: Weder Ansehen noch Liebe können ihm zuteilwerden, so dass ein Leben als Ritter nicht mehr in Frage kommt. Formuliert man hingegen die vom Vater genannten

¹⁴⁵ Auch hier greift die Parodie ein Thema bzw. einen Gegenstand auf, der im ‚Welschen Gast‘ erwähnt wird – vergleiche oben Kap. 4. 2. 1. 1. Abschnitt ‚Der Körper im Raum‘.

¹⁴⁶ Vergleiche zum Thema *verligen* als *acedia* RANAWAKE, 1993, p. 19 sqq.

¹⁴⁷ LEXER, 1992, Bd. 3, Sp. 164 – Vergleiche dazu auch Hartmann von Aues ‚Erec‘, wo der Titelheld durch sein *verligen* bei Enite, die er im Turnierkampf gewonnen hat, seinen Aufenthalt am Artushof verwirkt, und dann auch Hartmanns ‚Iwein‘, wo Laudine Gawein rät, nicht wie Erec bei Enite zu *verligen*.

Begriffe als einen positiven Lebensentwurf (Verzicht auf weltlichen Ruhm und Ansehen bei den Damen, Sicherheit, Zufriedenheit), so drängt sich das Bild eines Klerikers auf, dessen Lebenswirklichkeit auf diese Weise diskreditiert und als quasi außerhalb der Norm befindlich dargestellt wird. In knappen Worten skizziert der Vater ein auf Konsens beruhendes Wahrheitsregime, dem der Sohn sich unterzuordnen hat, möchte er in der Gesellschaft Anerkennung finden. Indem der Vater seinem Sohn die Unmöglichkeit darlegt, gleichermaßen sich dem Müßiggang hinzugeben wie auch nach Ehren zu streben, bemüht er sich, systemdestabilisierende Elemente auszuschalten und die Handlungsmacht des Sohnes zu einzugrenzen.

Insgesamt ist Strophe 43 von körperbezogenen Metaphern durchzogen: *verlegenheit* wird als ein *slac* gewertet, so dass die korporale Komponente der *verlegenheit* in ihrer existenziellen Gefährdung geradezu spürbar wird. *kumber*, *nôt* und *klage* sind Ausdruck körperlicher Entbehrung und Anstrengung, die mit ritterlicher Pflichterfüllung einhergeht, so dass der Vater nur folgerichtig schließt: *swer sich vor schanden wil beviden, / der mac geborgen niht dem lîbe, / noch dem guote noch den liden* (WE 43, 8 sqq.) – körperliche Mühen (*geborgen niht dem lîbe*) sind untrennbar mit dem Gewinn von Ehre (*vor schanden wil beviden*) verbunden, wobei auch Mildtätigkeit (*geborgen ... noch dem guote*) ein wesentliches Element anerkannt standesgemäßer Lebensführung ist .

Die ‚Fortsetzung‘

- **Körperlicher Verfall und geschlechtsuntypisches Verhalten**

Wie der Vater nutzt auch der Sohn das Thema körperlicher Passivität als Mittel der Diskreditierung. Er stellt die Leistungen des Vaters in Frage, indem er auf die Verquickung von körperlicher und geistiger Stärke anspielt.¹⁴⁸ So gestaltet sich Strophe 59 fast als Anklage, in der Vergangenes mit Gegenwärtigem kontrastiert wird: *vater, alter lîp und müediu lit, / diu zwei sint dîn mit voller habe. / dû wære ê snel, nû gât dîn trit / ze nâhem leider bî dem stabe. / da grûset mir von schulden abe, / ob dîne schulde manicvalt / dem lîbe volgent hin ze grabe* (WE 59, 1 sqq.). Sah der Vater sein Verhalten noch als Beweis mustergültiger Lebensführung an (WE 20, 7)¹⁴⁹, deren Konsequenzen bzw. deren Glanz bis in die Gegenwart reichen, so nimmt der Sohn eine fast brutale Kontrastierung vor der Folie vergangener Virilität vor. Ziel des Sohnes ist es, die Leistungen des Vaters und damit die von diesem gelebten Ideale der

¹⁴⁸ Vergleiche Kap. 4. 1. 2. 1 Abschnitt „Umkehrung der Rollen von Ratgebendem und Raterhaltendem“

¹⁴⁹ cf. BEHR, 1985, p. 387

ritterlichen Gesellschaft in Frage zu stellen, indem er die körperlichen Aspekte des Alterns betont: Er reduziert den Vater auf dessen körperliche Schwäche, die diesen in toto (*diu zwei sint dîn mit voller habe* – WE 59, 2), auszumachen scheint. Plastisch schildert er die Gebrechen (*nû gât dîn trit / ze nâhem leider bî dem stabe* – WE 59, 3 sq.) und imaginiert ein auf diese Weise für die Rezipienten greifbares Bild, das sie ihrer täglichen Erlebenswelt zuordnen können. Untrennbar mit dem schwachen Körper sind auch die moralischen Verfehlungen des Vaters verknüpft, die ihn bis zum Grab verfolgen könnten (cf. WE 59, 7). So ist es dem Sohn möglich, ein Schreckbild zu zeichnen, in dem seinem Vater die Kompetenz eines weisen Ratgebers abgesprochen wird: *dîn rât ist kranc, ob daz geschihet / des mannes wistuom ist niht guot, / ist er im selben wise niht* (WE – 59, 8 sqq.). Mit dieser ‚Drohung‘ kann der Sohn eine Umkehrung der Verhältnisse bewirken und sich der väterlichen Dominanz entledigen. Bedenkt man, dass im Mittelalter körperliche sowie geistige Schwäche nicht selten als Voraussetzungen einer Entmündigung galten¹⁵⁰, ist die Argumentation des Sohnes geeignet, eine Umkehrung der Rollen im männlichen Dominanzgefüge herbeizuführen.

In Orientierung an Strophe 2 ([...] *minne reiniclîchen got* [...] / [...] / *nû sich der werlte goukel an* / [...] / *si* [die Welt] *wiget ze lône swindiu lôt. / der ir ze willen dienen wil, / derst lîbes und der sêle tôt* – WE 2, 1 sqq.) übertritt der Sohn nicht die vom Vater zuvor gesteckten normativen Grenzen, sondern lotet sie in Gänze aus. Der körperliche Verfall des Vaters als Indiz des nahenden physischen Todes birgt die Möglichkeit, sich durch ‚weises‘ Verhalten auf das ewige Leben vorzubereiten und greift darüber hinaus das Motiv des toten Körpers aus Strophe 2 auf, um im Anschluss, gleichsam warnend, die Möglichkeit zur Reue vorzubereiten und anzudeuten (cf. WE 59, 6 sqq.) Der Sohn bereitet seinem Vater kurz vor dem Tod den Weg, um dessen Leben noch in rechte Bahnen zu lenken und seine Rolle als Vorbild zu bewahren.

In diesem Zusammenhang ist auch die Kritik am unmännlichen Verhalten des Vaters zu sehen (*Ûz ougen muoste er wangen baden: / von herzensliebe das geschah. / der sun sprach: ‚vater, ir tuot schaden, / ir volget wibes siten nâch* – WE 64, 1 sqq.)¹⁵¹, der sich mit seiner körperlich sichtbaren Rührung gegen die Konventionen geschlechtstypischen Verhaltens stellt und somit seiner Rolle als Repräsentant (göttlichen) Geistes und des Verstandes widerspricht.¹⁵² Mit seinen Worten und der daraus resultierenden Sühnerede bewahrt der Sohn seinen Vater vor dem

¹⁵⁰ cf. KÖBLER, U., 2010, p. 61 – ISENMANN verweist auf mehrere Begebenheiten sowohl in Ulm als auch in Luzern, in denen der Rat der Stadt „wegen körperlicher Gebrechen vieler Mitglieder in Teilen nur noch für begrenzt geschäftsfähig“ erachtet wurde. (cf. Isenmann, 2014, p. 361)

¹⁵¹ WEICHELBAUMER wertet die Äußerung des Sohnes lediglich als Kritik an einer „Schwäche, die eigentlich nur an Kindern und Frauen geduldet wird.“ (WEICHELBAUMER, 2003, p. 132)

¹⁵² Vergleiche Kap. 1. 2. 1.

Verlust seines Status als vom Verstand gesteuertes und für andere mit dem Verstand wahrnehmbares (männliches) Subjekt; der kurzzeitigen Diskreditierung folgt der Umschwung in einer nur als konsequent erscheinenden Bußrede.

4. 2. 2. 2 ‚Die Winsbeckin‘

- **Primat des Wahrgenommenwerdens**

Stärker noch als der ‚Winsbecke‘ scheint die ‚Winsbeckin‘ auf das Visuelle, das Äußerliche ausgerichtet, wobei jedoch auch hier ein enger Konnex von äußerer Wahrnehmung und inneren Vorgängen besteht.¹⁵³ Im Sinne höfischer Repräsentation musste der körperlichen Wahrnehmung besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden, da der Adel im 12. und 13. Jahrhundert ein System durchzusetzen versuchte, „mit dem er sich nach innen verständigen und zugleich von außen abgrenz[en]“¹⁵⁴ konnte.

So wirken die ersten an die Tochter gerichteten Worte geradezu programmatisch: *wol mich, daz ich dich ie gesach* (WI 1, 3). Der Anblick der schönen Tochter fällt einerseits auf die Mutter zurück, die daraus persönliches Wohlbefinden gewinnt, und determiniert andererseits die Tochter in ihrem Wesentlichen, dem Wahrgenommenwerden. Damit belegt der mittelalterliche Anspruch an eine Frau bereits die von BOURDIEU formulierte These, die männliche Herrschaft konstituiere die Frauen als symbolische Objekte, deren Sein (esse) ein Wahrgenommenwerden (percepi) sei.¹⁵⁵ Nach BOURDIEU ist eine weibliche Existenz somit primär eine Existenz „für und durch die Blicke der anderen“¹⁵⁶. Auch im weiteren Fortgang reduziert die Mutter ihre Tochter auf das Äußerliche: *dîn anblic sî eins meien zît* (WI 1, 8) – ein Urteil, das die Mutter als individuelle, aber auch allgemeingültige Wahrheit formuliert (*sît ich mit ganzer wârheit wol / mit wîser volge sprechen mac* – WI 1, 6 sq.)¹⁵⁷ und das somit das „für ihr Sein konstitutiv[e]“¹⁵⁸ Abhängigkeitsverhältnis von anderen reflektiert. Die Reduktion auf das Äußerliche, verbunden mit der impliziten Aufforderung, gefallen zu sollen, festigt das Bild einer sich selbst zurücknehmenden Frau.

In Strophe 5 kommt die Mutter auf eines ihrer Hauptanliegen zu sprechen, das Unterlassen von ‚wildem Blicken‘: *schiuz wilder blicke niht ze vil, / dâ lôse merker bî dir sîn* (WI 5, 9 sq.). Diese vielzitierte Stelle wird meist als Ausdruck extremer weiblicher Verhaltenszwänge verstanden.¹⁵⁹ So setzt sich auch WENZEL in seinem Aufsatz „Wilde Blicke“ unter anderem mit

¹⁵³ cf. WENZEL, 2009, p. 123 sqq.

¹⁵⁴ WENZEL, 1994, p. 192

¹⁵⁵ cf. BOURDIEU, 2005, p. 117

¹⁵⁶ *ibid.*, p. 117

¹⁵⁷ Zum Redeverhalten in Strophe 1 vergleiche Kap. 4. 1. 2. 1 Abschnitt „Gemeinsame Geschlechtszugehörigkeit – Redesituation und Motivation“

¹⁵⁸ BOURDIEU, 2005, p. 117

¹⁵⁹ BOURDIEU beschreibt Aktionen wie jemandem entgegentreten, herausfordern, ins Gesicht, in die Augen sehen als typische, Männern zugeschriebene Verhaltensweisen in traditionellen androzentrischen Gesellschaften, die von Frauen erwarten, „sich nur mit zu Boden gesenktem Blick“ (*ibid.*, p. 35) zu bewegen.

den entsprechenden Passagen in der ‚Winsbeckin‘ auseinander.¹⁶⁰ Allerdings konzentriert er sich, ebenso wie beispielsweise RASMUSSEN¹⁶¹, KÄSTNER¹⁶², KELLERMANN¹⁶³, BOLL¹⁶⁴ und PALAU¹⁶⁵ auf den rein sanktionierenden Charakter dieser Verse. Die von der Mutter vorgenommene „kasuistisch wirkende Eingrenzung in der Lehre“¹⁶⁶, *nicht ze vil* (WI 5, 9) und *dâ löse merker bî dir sîn* (WI 5, 10), zeigt jedoch, dass ein vorsichtiges Umherblicken durchaus möglich ist¹⁶⁷. Bedauerlicherweise vernachlässigt WENZEL bei seiner Analyse seine eingangs getroffenen Feststellungen zum Themenkomplex „wilde und zam“¹⁶⁸, die „[d]ie Polarität, aber auch die unauflösbare Verbindung des Domestizierten und Undomestizierten“¹⁶⁹ aufzeigen. In einem Abschnitt über „wilde Minne“¹⁷⁰ definiert er *wilde* als Konzept, das in deutlichem Kontrast zu der dem Reglement der *zuht* unterworfenen Verhaltensweisen steht: „Die Opposition zwischen *wilde* und *zame* verweise auf die Zielsetzung des höfischen Kulturprogramms, auf die Überwindung des ‚Wilden‘, des Nicht-Zivilisierten, also auf die Etablierung von höfischer Kultur überhaupt. Deshalb zielten die Regeln der höfischen Lehrdichtung [...] auf eine Überformung des Wilden und Unzivilisierten, eine Überformung, die letztendlich *hövisch* und damit auch ‚liebens-würdig‘ macht.“¹⁷¹

Die Formulierungen in der ‚Winsbeckin‘ legen aber nahe, dass eher eine Verhaltenskontrolle (oder auch -regulation), keinesfalls aber eine totale Affektunterdrückung vorliegt. In starkem Kontrast zu dem vom männlichen ‚Logos‘ geordneten Leben steht das ‚Wilde‘, die weibliche, unberechenbare Kultur, und nicht zuletzt Sinnlichkeit – ihr muss Einhaltung geboten werden. Ein Blick, der emissionstheoretisch als ein „buchstäbliches ‚Begreifen‘ der Dinge, ein Auffassen,

¹⁶⁰ WENZEL, 1997 b, p. 257 sqq.

¹⁶¹ „This stanza reminds us of the behavioral constraints that the notion of womanly honor placed upon women. An honorable woman [...] does not watch, but instead looks away. She neither seeks eye contact nor surveys her world but instead veils her own glance in order to present herself as the modest object of other people’s looks.” (RASMUSSEN, 1997, p. 142)

¹⁶² „Bei den Ratschlägen [...] in der didaktischen Literatur fällt im übrigen auf, daß sie häufig im Zusammenhang mit Anweisungen zur Affektzügelung vorgetragen und an das tugendhafte Handeln gekoppelt werden.“ (KÄSTNER, 1999, p. 180)

¹⁶³ cf. KELLERMANN, 2005, p. 330

¹⁶⁴ „Die Anweisung des Mannes geht konform mit Normierungen weiblichen Verhaltens, wie sie in Texten didaktischen Inhalts zu finden sind.“ (BOLL, 2007, p. 169)

¹⁶⁵ „Bei den Lehrgesprächen der ‚Winsbeckin‘ handelt es sich um ein nach männlichen Interessen ausgerichtetes Erziehungsschema, das in die weibliche Figur der Mutter hineingelegt wird. Die weiblichen Figuren dieses Lehrdialogs fungieren somit nur als ‚Schablonen‘ für ein nach männlichen Wünschen festgelegtes Normverhalten.“ (PALAU, 2022, p. 456)

¹⁶⁶ EHLERT, 1998, p. 163

¹⁶⁷ BENNEWITZ legt nahe, dass die Mahnung der Mutter deutlich situativen Charakter besitzt, deren „Gültigkeit im Rahmen bestimmter gesellschaftlicher Voraussetzungen verortet“ wird. (BENNEWITZ, 1996, p. 231). Auch WEICHSELBAUMER unterstreicht – unter Verweis auf EHLERT –, „daß es unter Frauen sehr wohl ausgesprochen werden darf, daß diese Konventionen geschickt umgangen werden können.“ (WEICHSELBAUMER, 2002, p. 133)

¹⁶⁸ WENZEL, 1997, p. 257

¹⁶⁹ *ibid.*, p. 257

¹⁷⁰ *ibid.*, p. 260 sqq.

¹⁷¹ WENZEL, 1997 b, p. 262

das dem Anfassen gleichkommt“¹⁷² definiert wird, kann nach mittelalterlichem Verständnis nur als unschicklich gegolten haben, da die damit einhergehende Körperlichkeit nur als weibliche Anmaßung aufgefasst werden konnte. Darüber hinaus liegt die Funktion der *merker* und *melder* nicht nur in der des Überwachens; der generelle Hinweis auf Dritte soll vor dem Nachahmen schlechter Vorbilder bewahren.¹⁷³ Auffällig sind im Übrigen die Übereinstimmungen zwischen monastischen Regeln und der an Frauen gerichteten Moraldidaxe¹⁷⁴: Das Meiden schlechter Vorbilder, die Zurückhaltung und das Ausblenden körperlicher Versuchungen verbinden die beiden Gruppen und charakterisieren sie damit als nicht zur ‚normalen‘ männlichen Gesellschaft zugehörig.

Allerdings scheinen die Unterweisungen der Mutter nicht zu genügen; wohl deshalb benötigt die Tochter detailliertere Hinweise zu dieser sich offenbar nicht selbsterklärenden Regel: *bewîse, liebiu muoter, mich / der rede baz (ich bin nicht wîs), / wie wilde blicke sîn gestalt, / wie, wâ ich die vermîden sül, / daz si mich machen iht ze balt* (WI 6, 6 sqq.). Indem die Tochter Belehrung über die genauen Umstände sowie den genauen Ort wünscht, wo wilde Blicke vermieden werden sollen, wird klar, dass es sich um eine situative Einschränkung handelt, die womöglich in Frauengesellschaft nicht befolgt werden muss.

Dies scheint auch Vers 10 (*daz si mich machen iht ze balt*) nahezu legen, da es sich bei *balt* um ein hauptsächlich Männern beigegebenes Epitheton handelt.¹⁷⁵ Es ist daher verständlich, dass Frauen diese eher männliche Verhaltensweise, den wilden Blick, keinesfalls adaptieren sollen: „Er ist entkleidend, aggressiv, fast vergewaltigend und fügt sich damit ein in eine Persönlichkeitsstruktur von Kriegeradligen, deren soziale (und physische) Existenz auf der Mobilisierbarkeit aggressiver Potentiale beruht.“¹⁷⁶

Auch EHLERT verweist in diesem Zusammenhang auf eine Suppression weiblicher Bewegungsfreiheit zur Sicherung dynastischer Ziele, denen weibliche Freizügigkeit zuwider laufen würde.¹⁷⁷ Der schweifende Blick hat Signalwirkung und ist Zeichen der Bereitschaft, ein Liebesverhältnis einzugehen.¹⁷⁸

Das erklärte Ziel der Mutter ist das Sich-Einfügen in die Gesellschaft:

*ez heizent wilde blicke wol,
als ich ze hove bewîset bin*

¹⁷² THOMAS MACHO, zitiert in: WENZEL, 2009, p. 123

¹⁷³ cf. LENTES, 2002, p. 199

¹⁷⁴ cf. *ibid.*, p. 196 sqq.; vergleiche auch RUHE, 1996

¹⁷⁵ Vergleiche dazu ZWIERZINA, 1900, p. 84 sqq. oder auch WIESSNER, 1974, p. 239 sq.

¹⁷⁶ SCHRÖTER, 1987, p. 470 sq.

¹⁷⁷ cf. EHLERT, 1998, p. 167

¹⁷⁸ cf. CLASSEN, 2007, p. 169

*als ein wîp vür sich sehen sol,
daz ir diu ougen vliegert hin,
sam ob sie habe unstæten sin,
und âne mâze daz geschiht.
daz ist ir lobe ein ungewin:
die melder merket unser site.
twinc dîniu ougen deste baz,
daz râte ich, tohter, und bite (WI 7, 1 sqq.)*

Gesellschaftliche Rituale haben die Mutter in ihrem Verhalten geprägt, die nun ihrerseits ihre Erfahrungen an die Tochter weitergibt. Konkret charakterisiert sie den Hof als Ort der Zurückhaltung und Anpassung und weist damit den von ihr empfohlenen Verhaltensweisen einen öffentlichen Raum zu.

Unstæter sin und ein Leben *âne mâze* sind sowohl Grund als auch Ausdruck der ‚wilden Blicke‘. So ist die Mahnung der Mutter aus Strophe 5 nicht nur als Einschränkung im Sinne und Dienste der Sittsamkeit zu verstehen, sondern besitzt eine Art Schutzfunktion: „Das Auge als Fenster der Seele nahm eben nicht nur auf; es gab gleichermaßen auch Auskunft über den inneren Zustand des Menschen.“¹⁷⁹ In den Versen 5 und 6 paraphrasiert sie einen Hinweis, der dem Rat, ‚wilde Blicke‘ zu meiden in Strophe 5, vorausgeht: *und lâz in dînem herzen sweben / scham unde mâze ûf stæten pîn* (WI 5, 7 sq.). Wildes Umherblicken könnte als Ausdruck von Verderbtheit und Schamlosigkeit¹⁸⁰ gewertet werden: „The danger of wild looks has nothing to do with what a daughter might see; rather, it is about how she will appear to those watching her.“¹⁸¹ Die eindringliche Wiederholung zeugt von der hohen Relevanz dieses systemstabilisierenden Moments.

Fast eilfertig schließt sich die Tochter dem mütterlichen Verdikt an (*vür wâr dir, muoter, sî gesaget* – WI 8, 1), das ihr so plausibel erscheint, dass auch mangelnde Erfahrung (*swie kleine ich habe der jâre zal* – WI 8, 2) und somit fehlende Kenntnis höfischer Konventionen nur Zustimmung zulassen: *daz mir die vuore niht behaget, / swelch wîp diu ougen ûf, ze tal, / und über treit als einen bal* (WI 8, 3 sqq.). Sie hat die Norm bereits inkorporiert, da ‚wilde Blicke‘ ihr ‚Unbehagen‘ bereiten. Plastisch und auch lebensnah bringt die Tochter ihre Meinung zum Ausdruck: Wie wilde Blicke kann auch ein Ball in einem Spiel¹⁸² von einem zum anderen Punkt springen und außer Kontrolle geraten. BRÜGGEN vermutet, dass die persönliche Erfahrung es der Tochter verbietet, das thematisierte Verhalten gutzuheißen.¹⁸³ Allerdings ist nicht

¹⁷⁹ LENTES, 2002, p. 199

¹⁸⁰ Vergleiche auch BRÜGGEN, 2009, p. 214

¹⁸¹ MALCZYK, 2013, p. 103

¹⁸² Das Ballspiel war mehr oder weniger die einzige Sportart, die Frauen zugänglich war. (cf. STURM, 2014, p. 129 sqq.)

¹⁸³ cf. BRÜGGEN, 2009, p. 231

anzunehmen, dass die Tochter bereits das höfische Leben, den Bezugspunkt der Lehre, kennt – andernfalls wäre die Unterweisung der Mutter überflüssig. Vielmehr vermitteln die Verse den Eindruck eines artigen, rollenkonform agierenden Mädchens, das in Anerkennung mütterlicher¹⁸⁴ (und damit gesellschaftlicher) Dominanz die Sicht der Mutter teilt. Die Tochter könnte sich ihre Meinung durchaus im privaten Bereich (im Gegensatz zum öffentlichen Bereich des Hofes) gebildet haben. In der Annahme und Wiederholung des Gesagten¹⁸⁵ durch die Tochter werden gesellschaftliche Restriktionen als allgemeingültige Verhaltensweisen markiert, deren Ursprung kaum auszumachen ist, da sie einerseits auf den von der Mutter gemachten Erfahrungen fußen und andererseits einem der Tochter eigenen Gefühl entsprechen. Das Ziel der Mutter, das Meiden ‚wilder Blicke‘, ist bereits ihren eigenen Äußerungen vorgängig und in der Tochter als Norm existent.

Am äußerlichen Verhalten ist ein verfehltes Erziehungskonzept ablesbar: *ich wæne ouch, daz juncvrouwen muot, / diu âne vorhte wirt erzogen, / nâch ir gebærdē dicke tuot* (WI 8, 8 sq.). Damit spiegelt auch diese Stelle die mittelalterliche Vorstellung einer Kohärenz von innerer und äußerer Schönheit¹⁸⁶. Erziehende und Erzogene gehen ein symbiotisches Verhältnis ein, da es im Verschulden beider liegt, ob die Heranwachsende in der Gesellschaft zu bestehen vermag. Ohne direkt die Mutter bzw. die Gruppe der *praeceptorices* anzusprechen, fordert die Tochter eine angemessene Erziehung, die sie auf das Leben bei Hofe vorbereitet. Ein Teil der Verantwortung für das Bestehen in der Gesellschaft wird somit der Mutter zugewiesen, die durch ihre Lehre eine Verpflichtung gegenüber der Tochter eingeht. Mit dieser Äußerung variiert die Tochter ihre in Strophe 4 geäußerte Bitte, *rât, liebiu muoter, unde sprich, / wie und waz dîn wille sî* (WI 4, 1 sq.), adaptiert aber das mütterliche Argument, mit dem vor möglichem Ansehensverlust (oder ausbleibendem Ansehensgewinn) gewarnt worden war (*daz ist ir lobe ein ungewin* – WI 7, 7). Geschlecht entpuppt sich als eine Konstruktion gegenseitiger Bestätigung und Verpflichtung: Die Willfähigkeit einer Unterordnung geht mit dem Anspruch externer Formung einher. Der Text spielt auf verschiedenen Ebenen immer gleiche performative Muster durch, die dadurch, dass sie von zwei verschiedenen Sprecherinnen geäußert werden, an Gewicht und Aussagekraft gewinnen¹⁸⁷.

¹⁸⁴ Die Tochter wird damit ihrem selbstgewählten Anspruch gerecht: *vater und muoter suln diu kint / wol êren* (WI 2, 8 sq.)

¹⁸⁵ „The fact that the author of Winsbeckin delivers this condemnation through the younger woman’s statement is ingenious; it allows him to reaffirm the norm twice”. (TROKHIMENKO, 2014, p. 114 sq.)

¹⁸⁶ Vergleiche oben den Abschnitt „Primat des Wahrgenommenwerdens“.

¹⁸⁷ Diese ‚Vielstimmigkeit‘ dient nicht – wie bei BACHTINS Theorie der Dialogizität – der Darstellung von Gegensätzen (cf. BACHTIN, 1979), sondern der Verstärkung des Propagierten.

Das „fehlende[...] Bewusstsein für die Anstrengungen und Einschränkungen, die diese Verhaltensnormen der Frau abverlangen“¹⁸⁸, das BRÜGGEN moniert, ist jedoch insofern verständlich und nachvollziehbar, als die Tochter den Gefahren des höfischen Lebens noch nicht ausgesetzt war. Allerdings setzt sich der Text per se mit den Restriktionen des höfisch-öffentlichen Lebens auseinander: In Form der *merker* und *melder*, die über die ‚*site*‘ der Frauen urteilen, werden die engen Grenzen individueller Entfaltung fassbar. *Merker* und *melder* übernehmen nicht allein überwachende Funktion, sondern halten darüber hinaus Frauen zu einem gewissen Maß an Selbstkontrolle an. Die Wiederholung (WI 5, 10 und WI 7, 8) verdeutlicht die Grenzen des normativen Gefüges und beinhaltet zugleich den Ursprung der vorausgeschickten möglichen Konsequenz: *daz ist ir lobe eine ungewin* (WI 7, 7) – Weiblichkeit bedarf externer Zustimmung; sollte diese nicht gewährt werden, ist die gesellschaftliche Stellung gefährdet.

Das Konzept der externen Kontrolle zeigt sich erneut in Strophe 9¹⁸⁹: Eine Dame zeichnet sich auch durch ihre (für alle sichtbaren) Handlungen aus. So zieht die Mutter einen Vergleich zu einem zu früh flügge gewordenen und gequälten Vogel (WI 9, 5 sqq.), dessen Los auch die Tochter teilte, würde sie den Erwartungen der höfischen Gesellschaft nicht gerecht werden (*und lât dich tump an werken sehen* – WI 9, 10). Es bedarf einer gewissen Zeit der Reife und des Lernens, bis sich die Tochter der Gesellschaft stellen kann – andernfalls wäre sie nicht auf die strengen Blicke des Hofes vorbereitet, denen sie schmerzhaft nackt (wie der Vogel, nachdem ihm die Federn gezogen wurden) ausgeliefert wäre. Erziehung, angemessenes Verhalten und Körperkontrolle¹⁹⁰ bieten einer Frau die einzige Möglichkeit, ihre Reputation zu bewahren. Nur in der Befolgung gesellschaftlicher Normen kann sich die Tochter – als für ihre Umgebung kognitiv fassbar –im Bereich des Intelligiblen und Sagbaren bewegen: andernfalls wäre ihr gesellschaftlicher Tod¹⁹¹ die Folge.

Die Sichtbarkeit der anempfohlenen Verhaltensweisen wird auch in Strophe 10 (*sint mîniu wort wîs âne werc, / des lobe ich nicht: ez ist enwiht* – WI 10, 1 sq.) und Strophe 12 (*und lêre mich nâch êren leben, / gebâren unde sprechen eben, / daz ich den wîsen wol behage* – WI 12, 4 sqq.) evident, die den engen Konnex von Unterweisung, aber auch persönlichem Anspruch, und

¹⁸⁸ BRÜGGEN, 2009, p. 232

¹⁸⁹ Zu Strophe 9 vergleiche Kap. 4. 1. 2. 2 Abschnitt “Vorführung eines Umgangs mit mütterlichem Rat als Kommunikation zwischen Frauen”.

¹⁹⁰ „[B]y asking her [die Tochter] to prove with her deeds what she asserts with her words, the mother effectively reinforces the lesson about proper courtly behavior and the need to control the female body.“ (TROKHIMENKO, 2014, p. 115)

¹⁹¹ Das Ziehen von Federn kann ebenfalls zum Tod führen (vergleiche Kap. 4. 1. 2. 2 Abschnitt “Vorführung eines Umgangs mit mütterlichem Rat als Kommunikation zwischen Frauen”)

konkretem Handeln in den Vordergrund stellen. Interessanterweise nimmt im ersten Beispiel die Tochter zugleich die Funktion eines externen Korrektivs ein, so dass an dieser Stelle das von BRÜGGEN vermisste Bewusstsein für die Restriktionen weiblichen Lebens seitens der Tochter zum Ausdruck kommt: Erst im Bewusstsein der einschränkenden Verhaltensweisen ist eine Selbstüberprüfung möglich.

Dennoch scheint die Tochter auch wirklicher externer Kontrolle standhalten zu wollen, bittet sie doch die Mutter in Strophe 12 um weitere Unterweisung, die sie auch in den Augen der *wisen* bestehen lässt. Sie fügt sich zudem auf diese Weise wieder in das hierarchische Gefüge ein und ordnet sich mütterlicher Lehre unter, so dass kurzfristige Grenzüberschreitungen¹⁹² keinen wirklichen Bruch zur Folge haben. Die Ausbrüche der Tochter werden vielmehr in kurzer Folge entweder von der Mutter oder auch der Tochter dementiert, um das bestehende gesellschaftliche Konzept um so stärker erscheinen zu lassen. CLASSENS Urteil, „[m]edieval noble ladies would not have had, just like mothers today, any interest in raising their daughters as rebellious ladies who would have questioned the paradigm of courtly society and parental authority“¹⁹³, unterstellt der Mutter eine deutlich restriktivere Herangehensweise und der Tochter äußerste Passivität, verkennt jedoch das konsensuelle Miteinander der beiden Frauen sowie den höfisch-öffentlichen Charakter der Unterweisung.

Im Folgenden wird das besondere Gewicht äußerer Wahrnehmung weiter thematisiert. Wertschätzung konstituiert sich durch gesellschaftliche Anerkennung, die zu einem Großteil von körperlicher Schönheit beeinflusst wird: *soltû mit sælden werden alt / zuo der schæne, die dû hâst, / durch dich verswendet wirt der walt* (WI 13, 8 sq.). Es handelt sich dabei also nicht nur um bloße Anerkennung¹⁹⁴, vielmehr provoziert weibliche Schönheit (im Idealfall) eine echte Auseinandersetzung unter den Bewerbern, die im Verlauf eines Turniers, den „nicht allzu häufige[n] Höhepunkte[n] des höfischen Lebens“¹⁹⁵, ausgetragen wurde. Die Kontrastierung weiblicher Passivität mit männlich-kämpferischer Aktivität könnte nicht deutlicher ausfallen.¹⁹⁶

Ebenso brüsk wie drastisch – *sol, muoter, mir daz êre sîn, / ob man mîn wünschet ûf ein strô?* (WI 14, 1 sq.) – weist jedoch die Tochter eine solche Betonung äußerlicher Reize von sich – von einer bloßen Reduktion kann in diesem Falle nicht gesprochen werden, da Innen und Außen

¹⁹² Auch das forsche *die wehselrede ein end habe* (WI 12, 1) verkehrt die Verhältnisse von dominierender, Rat erteilender Mutter und passiver, Rat annehmender Tochter.

¹⁹³ CLASSEN, 2007, p. 170

¹⁹⁴ „Das Begehren wehrhafter Männer zu wecken und in die gewünschten Formen des ritterlichen Frauendienstes zu kanalisieren, stellt für die Frau die wichtigste Chance dar, ihren Wert und ihr Ansehen in der Gesellschaft zu steigern.“ (BRÜGGEN, 2009, p. 232)

¹⁹⁵ GOETZ, 1986, p. 198

¹⁹⁶ cf. RASMUSSEN, 1997, p. 142

eine symbiotische Beziehung eingehen, zudem der Rat der Mutter, *mahtû die tugend ûf gewegen, / dir wirt von manegem werden man / mit wûnschen nâhen bî gelegen* (WI 13, 5 sqq.), ein gewisses Primat innerer Werte postuliert. Vehement schließt die Tochter in Strophe 14: *ich wil dar an unschuldic sîn, / ob man mîn wûnschet ûf daz gras* (WI 14, 10). TROKHIMENKO deckt das Paradoxe der Szene auf: „[A]lthough an aristocratic woman’s value is closely connected to her being perceived as desirable, she nevertheless has to be watchful against men who might desire her and, consequently, make her loose her virtue.”¹⁹⁷ SCHANZE unterstellt der Tochter eine gewisse Altklugheit, „zudem spricht sie stets von einer moralisch ziemlich hohen Werte aus, obwohl sie offenkundig unerfahren und arglos ist.“¹⁹⁸ Dabei übersieht er das Spannungsfeld, in dem sich die Tochter – wie auch die mittelalterliche Dame per se – zu bewegen hat, dem Erwecken von Begierde sowie der Integrität gelebter (religiöser) Moralvorstellungen. Zweifelsohne kann die Tochter nur so und nicht anders agieren, da die Welt der erotischen Verstellung ihr gerade erst in der Lehre der Mutter zugänglich gemacht wird, so dass ihr Verständnis von weiblicher Ehre eher naiv als vorwitzig erscheint.

Allerdings liegt es nicht in der Macht der Tochter, als Objekt der Begierde wahrgenommen zu werden oder nicht: *gedanke sint den liuten vrî / und wûnschen sam: weistû des niht? / daz mahtû wol verstân dâ bî, / sô man ein wîp ie schœner siht, / der man in tugenden êre giht, / der wûnschet ir, wirt ims niht mê* (WI 15, 1 sqq.). Auch wenn der Beginn von Strophe 15 es auf den ersten Blick vermuten lässt, hält die Mutter hier kein Plädoyer für die Möglichkeit individueller Entfaltung¹⁹⁹, schon gar nicht sucht sie mit ihrer Äußerung die Empörung der Tochter zu legitimieren. Vielmehr baut der Gedanke eine Opposition zwischen ‚den liuten‘ und den Frauen auf und rechtfertigt, indem sie sich einem androzentrisch–normativen Gefüge unterwirft, männliche Begierde. Keinesfalls steht also eine freie weibliche Willensäußerung zur Debatte, zumal die Tochter in die Rolle der Unwissenden zurückgedrängt wird (*weistû des niht?*), die noch immer der Führung und Unterweisung bedarf (*daz mahtû wol verstân dâ bî*). Eine eindeutige Bestätigung dafür, dass Gedankenfreiheit und Begehren von Männern im Fokus stehen, findet sich schließlich in Vers 15, 6: *der wûnschet ir, wirt ims niht mê*. Zuvor hält die Mutter ihre Ausführungen noch unpersönlich allgemein (*sô man [...] siht, / der man [...] giht* – WI 15, 4 sq.) und präzisiert erst im Relativsatz von Vers 6. Diese Aussage ist vom Primat des Visuellen geprägt, geht doch das Wahrnehmen der Schönheit (*sô man ein wîp ie schœner siht*) der moralischen Einschätzung (*der man in tugenden êre giht*) voraus. Nichtsdestotrotz sind –

¹⁹⁷ TROKHIMENKO, 2005, p. 337

¹⁹⁸ SCHANZE, CH., 2012, p. 215

¹⁹⁹ cf. TROKHIMENKO, 2005, p. 341

wie bereits dargelegt – Äußeres und Inneres eng miteinander verwoben; das Äußere bietet jedoch die erste Möglichkeit der Anerkennung eines Subjekts. Die wiederholte Betonung weiblicher Schönheit, die zugleich Tugendhaftigkeit impliziert, geht mit dem Ziel einer allgemeiner Verstehbarkeit einher, die zum einem die weibliche Situation eines Wahrgenommenwerdens festigt und zum anderen die Verbindung innerer und äußerer Schönheit zu sedimentieren sucht.

4. 2. 3 Körperlichkeit in Bildern des ‚Welschen Gastes‘ und in den ‚Winsbeckischen Gedichten‘

Den insgesamt relativ geringen Anteil, den das Thema Körper im Werk von Thomasin einnimmt, steht die ausgiebige Verwendung von korporalen Vergleichen und Metaphern gegenüber. Sie werden genutzt, um eher abstrakte Konzepte auch weniger (theologisch oder philosophisch) Gebildeten nahezubringen und ihnen gewissermaßen vor Augen zu führen – ein rhetorisches bzw. homiletisches Verfahren, das Thomasin generell ausgiebig anwendet²⁰⁰. Die verbal evozierten Körper bieten den Lesenden und Zuhörenden eine im Text nicht enthaltene Unmittelbarkeit oder Präsenz²⁰¹, die sie als performative Elemente ausweist.

Gefahren für die Seele werden so oft mit körperlichem Schmerz verglichen. Bei der Wahl der Bilder kann auch geschlechtsspezifisch vorgegangen werden: So wird die Gefahr, in die ein Mann gerät, der sich von der Liebe zu einer Frau überwältigen lässt, mit einem Feuer verglichen, das seinen Bart versengt (cf. WG v. 1200 sq.)²⁰² und ihn so eines sichtbaren Attributs seiner Männlichkeit beraubt.

Vergleiche aus dem Bereich des Körperlichen schaffen für die abstrakt-moralischen Behauptungen eine Evidenz, die dann keines Beweises mehr bedürfen. Auch wenn in einem Beispiel explizit von einem Mann die Rede ist (was in der Herrenlehre ohnehin naheliegt), wird doch die allgemeine Anwendbarkeit deutlich, wenn mit dem Bild eines Kranken argumentiert wird: *„Lege den siechen sus und sô, / nu ûfem bet nu ûfem strô, / sîn siechtuom doch wol volgen kan. / Alsô kumt umbe den bæsen man, / er sî arm od er sî rîche: / sîn bôsheit vert mit im gelîche* (WG v. 2903 sqq.). Das gleiche ist der Fall, wenn das Bild des Badens benutzt wird, um die

²⁰⁰ Auf die biblische Tradition (hier auf: Eccl 10, 7) dieses Verfahrens beruft Thomasin sich in den Versen 6455 sqq.: *Der heilege wîssage sprach / daz er die schalke rîten sach, / dô die herren muosten gên. / Daz sol man alsô verstên / daz die bæsen habent êre.* Zur Körpersymbolik in der Bibel vergleiche SCHROER et STAUBLI, 2012.

²⁰¹ cf. GUMBRECHT, 2012 – Das Konzept der Interpretation zunächst ausklammernden Vergegenwärtigung ist in mehr oder weniger starken Annäherung an GUMBRECHT auch von der Mediävistik aufgegriffen worden (cf. HERBERICHS et KIENING, 2008, p. 9 sqq.).

²⁰² Auch die Bilder des ungleichen Haarschnitts und des ungleich langen Mantels, mit dem die Wichtigkeit der *stæte* vor Augen geführt werden (cf. WG vv. 2021 sqq., 2065 sqq.), dürften sich auf Männer beziehen.

Vorbereitung auf das Jenseits zu veranschaulichen: *Swer ze vrôn hove komen sol, / der sol sich paden harte wol: / mit tugenden und mit güete / sol er baden sîn gemüete* (WG v. 6763 sqq.).

Körperliche Bewegungen und Handlungen werden angeführt, um sie mit seelischen Vorgängen zu vergleichen. Das kann eine kaum merkbare Metapher wie das Aufsteigen und (Herunter-)Fallen sein. In Verbindung mit dem Bild der Himmelsleiter²⁰³, wo Aufstieg und Fall mit der Benutzung eines jedermann bekannten Alltagsgegenstands verglichen wird, gewinnen die Wörter Steigen und Fallen ihre in der Sprache verlorene Konkretetheit zurück²⁰⁴: Dem Leser wird so eindringlich vor Augen geführt²⁰⁵, wie der stetige, aber mühevollen Aufstieg über Tugendhaftigkeit, vor allem aber das dramatische Stürzen über Lasterhaftigkeit andererseits vonstatten geht: *Man wûrket in alter und in jugent / ein stiege ûz der untugent, / diu hât in dirre werlde ein ort / und daz ander hât si dort. / Die staffel sint gemachet gar / von untugenden, daz ist wâr. / Ein iegelîch untugent hât / von des nidersten ûbels rât. / Die staffel sint nider gekêrt, / wan ir iegelîcher gert, / swer drûf trete, daz er valle nider / unde kome ouch nimmer wider* (WG v. 5869 sqq.). Herangezogen wird hier das Bild einer eher von Männern ausgeübten körperlichen Handlung, die die Leser und Leserinnen des Buchs vielleicht nicht aus eigenem Erleben, wohl aber aus der Beobachtung heraus kennen.

Daneben werden auch Sachen verlebendigt und so auch mit einem Geschlecht versehen. Thomasin vergleicht sein Buch mit einem (männlichen) Gast aus der Fremde, dem er zuruft, sich auf die Reise zu machen, nicht bei einem Schurken Herberge zu nehmen, sondern sich bei einem anständigen Mann niederzulassen: *sitze ûf sîn schôz, daz hab ze lêhen* (WG v. 14694).²⁰⁶ Und seine Schreibfeder wird für Thomasin zu einem sprechenden und argumentierenden (weiblichen) Wesen, demgegenüber er seine Arbeit erklärt. Deren Körperlichkeit zeigt sich schon am Anfang ihrer Rede in Bemerkungen über Müdigkeit (*Lâ mich ruowen*) und körperliches Leiden (*Du hâst verslizen mînen munt, / wan du mich mêr dan zehen stunt / zem tage phlîst tempern unde snîden. / Wie môht ich daz sô lange erlîden* – WG v. 12231 sqq.).

Auch wenn Thomasin sich speziell in der Herrenlehre primär an Männer wendet, können auch Frauen als Vergleichsobjekte benutzt werden. So widmet sich der Autor der Vorbildfunktion der Herrschenden und fasst das Gemeinte mit dem Bild eines Spiegels zusammen, in dem sich die Untergebene bzw. die Leser (unter Einschluss des Autors) wie Damen (!) betrachten: *Wir*

²⁰³ Zur Geschichte und Bedeutung dieses Motivs cf. SCHANZE, CH., 2009, p. 205 sqq.

²⁰⁴ Vergleiche Kap. 4. 3. 3.

²⁰⁵ Intensiviert wird diese Vorstellung durch die den Handschriften beiliegenden Illustrationen. Vergleiche Kap. 4. 3. 3.

²⁰⁶ Vergleiche Kap. 4. 1. 1 Abschnitt „Sprechende und Angesprochene im ‚Welschen Gast‘ und in den ‚Winsbeckischen Gedichten‘

suln uns gar an iu schouwen: / ir sît der spiegel, wir die vrouwen (WG v. 1761 sq.)²⁰⁷. Das Bild nimmt in gewisser Weise die Analogie im Bild der Herrin auf, der der Autor sein Buch überreicht.²⁰⁸ Wie ungewöhnlich diese ein männlich dominiertes Publikum kennzeichnende Geschlechtszuweisung ist, mag darin gesehen werden, dass in zwei späteren Handschriften²⁰⁹ (gegen den hier eindeutigen Text) die Herrin durch einen Herrscher ersetzt wurde.

Anders als im schriftlichen Text ist die Dimension des Körperlichen in den auf den Text bezogenen Illustrationen die vorherrschende: Auf fast allen Bildern²¹⁰ sind konkrete Körper zu sehen: menschliche, aber auch vereinzelt tierische. Sie sind mehr oder weniger²¹¹ als Frauen oder Männer kenntlich, Attribute wie Bärte oder Kleidungselemente wie Hüte bzw. Hauben verdeutlichen Alter und Stand der Personen. Unbekleidet dargestellten Personen ist ihre Ehrlosigkeit ‚anzusehen‘.²¹²

Der ‚Welsche Gast‘ als Ikonotext kann als Möglichkeit gesehen werden, trotz räumlicher und zeitlicher Distanz zwischen Autor und Publikum körpergebundene Kommunikation zu ersetzen: ‚Begriffe bekommen einen Körper (*mâze, triuwe, bôsheit*) und in Form der Sprechbänder eine Stimme. Die medial vermittelte Körperlichkeit (imaginierte Performanz) verlangt jedoch noch immer nach Partizipation und Mimesis der Hörer oder Leser. Sie simuliert damit Formen des Lernens durch Teilhabe und Nachahmung [...].‘²¹³

Häufig sind es personifizierte Kräfte oder Denkweisen, die dargestellt werden, und zu denen sich als Männer und Frauen kenntliche Menschen verhalten. Um wen es sich handelt, wird aus der Anordnung der Bilder im Text sowie aus Titularen wie der fromme Mann, die Bosheit, der Bösewicht, Bezeichnungen der Tugenden bzw. Untugenden oder der sieben freien Künste ersichtlich. Nach der lateinischen Tradition werden Tugenden und Laster dem grammatischen Genus folgend als Frauen personifiziert. Abweichungen können als Indiz dafür gesehen werden, dass Geschlechtsstereotype zum Tragen kommen. Das betrifft beispielsweise auf die

²⁰⁷ Vergleiche dazu den Abschnitt oben ‚vürsten und herren als Vorbild‘

²⁰⁸ Vergleiche Kapitel 4. 1. 1

²⁰⁹ Vergleiche Cod. Aug. 37.19, fol. 94 und Cpg 320, fol. 7v

²¹⁰ Eine Ausnahme bildet Motiv 42, eine kreisförmige Darstellung des geozentrischen Weltbildes mit Bezeichnungen der Erde und der einzelnen Planeten (cf. VON KRIES, 1985, p.42 und p.79) Zum naturphilosophischen Hintergrund der Abbildung und des korrespondierenden Textes, in dem es darum geht, dass der tugendhafte Mensch die vorgezeichneten Wege – so wie nach damaliger Auffassung die Planeten ihre Bahnen – nicht verlassen soll vergleiche WIESINGER, 2017, p. 49 sqq.

²¹¹ Der Unterschied zwischen Frauen und Männern ist in den frühen Handschriften oft nur schwach ausgeprägt, am ehesten über die etwas längere Haartracht und das etwas längere Gewand erkennbar (cf. STARKEY, 2013, p. 99).

²¹² Vergleiche den *ruom* in Motiv 10, die *untugent* in Motiv 88, den schlechten Menschen im Höllenbad in Motiv 92 (in einigen Handschriften als Frau erkennbar) oder den lasterhaften Mann in Motiv 69.

²¹³ WENZEL, 2002 b, p. 6

Darstellung der *trunchenheit* als Mann²¹⁴ zu, in der auch STARKEY eine „gendered association of the vice“²¹⁵ sieht.

Es ist aber nicht nur die Verlebendigung durch die bildliche Darstellung von abstrakten Konzepten als Personen, die die Illustrationen bewirken. Darüber hinaus werden Einwirkungs- und Zugehörigkeitsverhältnisse durch Zuneigen und Handberührungen korporal dargestellt. Personifizierte Laster berühren oder umgreifen die betroffenen Personen, was dann als unziemlich erscheinen muss, wenn verschiedene Geschlechter im Spiel sind. Als Beispiel mag das Bild 12 gelten, auf dem zu sehen ist, wie eine ältere Frau, als *erge* gekennzeichnet, einen jungen Mann von hinten an der Schulter fasst und eine jüngere, die *lecherheit*, ihn von vorn mit beiden Händen berührt, und der junge Mann mit geneigtem Kopf diese am Oberarm berührt.



Motiv 12²¹⁶

Abhängigkeiten und Folgen werden auch als Mutter-Kind-Verhältnisse veranschaulicht. Motiv 37 greift den Vergleich im Text ([...] (*zorn, lüge sint / der unstæte kite* – WG v. 2029 sq.) auf und zeigt die *unstæte* als Mutter, deren Kinder, die Lüge mit dem Judenhut und der schwertzückende Zorn, auf ihrem Schoß sitzen. Das Motiv taucht auch dann auf, wenn kein Mutter-Kind-Vergleich im Text gezogen, aber ein Abhängigkeitsverhältnis thematisiert wird²¹⁷

²¹⁴ cf. Cpg 398 fol. 195v

²¹⁵ STARKEY, 2013, p. 100

²¹⁶ Cpg 398, fol. 6r

²¹⁷ Vergleiche Motiv 75 (Cpg 398, fol. 66r). Im Text ist eher abstrakt von Verbundenheiten die Rede (*Richtuom ist niht ân gireschet* – WG v. 4175 oder *Sô wizzt daz leckerheit ist / bî dem geluste zaller vris* – WG v. 4287 sq.).



Motiv 37²¹⁸

Die Illustrationen unterstützen die Aussagen des Textes und sollen – trotz der offenkundigen Unterschiede zwischen Text und Bild – dazu beitragen, den in ihm formulierten Lehren zu folgen. Einer der Unterschiede zwischen schriftlicher und bildlicher Darstellung besteht in der Differenz zwischen verbaler Vagheit und visueller Konkretheit. So kann ein Text geschlechtsübergreifende Formulierungen wählen, während das Bild geschlechtlich vereindeutigen muss: Beispielsweise ist in der Hoflehre die Mahnung, sich nicht der Trägheit hinzugeben, an das Kollektiv der jungen Leute bzw. an die Jugend gerichtet²¹⁹. In der beigegebenen Illustration, dem Motiv 9, ist die *tracheit* als Gestalt eines liegenden jungen Mannes, zu sehen, der nicht aufstehen, sondern liegen bleiben will („*Ja ist iz noch nicht tach*“).²²⁰



Motiv 9²²¹

²¹⁸ Cpg 389, fol. 32r

²¹⁹ Vergleiche Kap. 4. 2. 1. 1 Abschnitt „*untugent* und Körper“.

²²⁰ Dieser Aspekt wird auch in neueren Deutungen übersehen, wo es etwa heißt, dass „der von *acedia* befallene Mensch im Bett liegend dargestellt“ (Hervorhebung M.N.) (MANUWALD, 2022, p. 47) werde

²²¹ Cpg 389, fol. 3v.

Objekt der gegensätzlichen Kräfte von Gut und Böse ist der Körper des jungen Mannes, den die *frumcheit* mit einer Stange zum Austehen zu bewegen versucht („*Stan uf tracheit*“) und an dem die *geruorde* zieht, dessen Kopf aber die Inkarnation der Schlechtigkeit in der Schlinge hält („*Lig er stille lig er stille*“). Der unaufgeregten Sentenz des Textes „*muoze ist jungen liutn untugent; / trâkeit ist niht wol bi jugent*“ (WG v. 147 sq.) steht so die konkrete Darstellung gewaltsamer körperlicher Aktionen und erregter²²² Wechselrede gegenüber. Auf diese Weise wird die Lehre sicht- und gewissermaßen fühlbar und zweifellos besser erinnerbar²²³ als die Empfehlungen des Textes.

Aus dem tendenziell geschlechtsindifferenten Kollektiv ist ein einzelner junger Mann²²⁴, das Laster der Trägheit wird (eher) Männern als Frauen zugeordnet. Aus dem Vorwurf genereller Trägheit ist eine Szene entstanden, in der sich Alltagserfahrung mit einer Personifikation von Kräften mischt, die auf den Mann (seinerseits eine Personifikation) einwirken. Der Momentaufnahme der Miniatur steht außerdem der im Text geäußerte Gedanke gegenüber, dass müßiges und das heißt untugendhaftes Verhalten in der Jugend zu einem Alter in Schande führt. Die Folgerung lautet demnach: *Swer alter wil mit êren leben, / der sol nâch êren junger streben* (WG v. 163 sqq.). Wo der Text mit seinen Kollektiva allgemein und abstrakt bleibt und einen großen Zeitraum umfasst, wird das Bild (geschlechts-)spezifisch und konkret und bildet eine kurze Zeitspanne ab.

Ebenso wie der denkbare Widerstand wird auch das Befolgen der Ratschläge korporal visualisiert. In Bild 9 ist eine schöne junge Frau mit hellem Haar und tugendhaft körperbedeckendem Kleid zu sehen, die zwischen zwei Ratgebern steht: einem links stehenden guten und einem rechts stehenden schlechten Ratgeber. Der Mann links umfasst sie am Ellenbogen und ,spricht: *folge guoter ler*, der Mann rechts streckt die Hand nach ihr aus und fordert sie auf: *folge mir disen tach*. Die Frau scheint sich aber, was bereits ihre Körperhaltung ausdrückt, schon entschieden zu haben. Sie neigt sich dem guten Ratgeber zu und den schlechten mit ihrer Hand abzuwehren. Auf dem Spruchband ist zu lesen *ir schoene macht ir schande*. Die Problematik der schönen, Verführungen ausgesetzten Frau, wird durch Handgreiflichkeit sowie durch Kopfhaltungen, die auf das jeweilige Ziel der Agierenden gerichtet sind, verkörpert und verbildlicht.

²²² Die imperativischen Sätze kann man sich laut und erregt, die Antwort des Jünglings unwillig gesprochen vorstellen.

²²³ Zur Memorialfunktion von Bildern cf. WENZEL, 1995, p. 32 sqq.

²²⁴ Allein in der Handschrift D ist die liegende Gestalt ein Mädchen. (cf. VON KRIES, 1985, p. 53)



Motiv 18²²⁵

Auch hier ist das eine konkrete Szene vor Augen führende Bild von größerer Eindringlichkeit als der beigegebene allgemein gehaltene Text (*swa ein wîp hât einn reinen muot / hæret si dan übel ode guot / daz mag ir werren nihtes niht. / hæret si iht übeles ode siht / daz mant si daz si sich behuote. / dâ wider gît ir bilde dez guote/ daz si tuo reht unde wol / und zeigt ir waz si volgen so* – WG v.783 sq.).

Das Thema Schönheit wird im ‚Welschen Gast‘ einmal als die gewünschte Entsprechung von äußerer und innerer Schönheit und zum anderen als Warnung vor einer Ausrichtung auf körperliche Äußerlichkeiten behandelt. Diese beiden Themenstränge tauchen auch in den Illustrationen auf – generell bei der Darstellung positiver Werte durch ‚schöne‘ Menschen mit vollem gewelltem Haar und vollständiger, sitzsamer²²⁶ Bekleidung und der Darstellung negativer Werte durch hässliche Menschen mit struppigen Haaren, die teilweise nur unvollständig bekleidet sind.

Die Gefahr, die Männern von der Schönheit der Frauen drohen, wird im Text mit einem Netz verglichen, in das der verführte Mann gerät: *der tôren netze ist wîbes schæne/ swer kumt drin, der hât sîn hæne* / WG v.1003 sq.). Bild 23 zeigt eine große, schöne junge Frau, *daz schone wîp*, die mit Hilfe eines mit einer Kelle versehenen Stabs einen eher kleinen Mann (wie ein Tier) in ein Netz treibt. Die Schönheit ist also eine Gefahr sowohl für die Frau, die sie besitzt und nicht auf innere Werte achtet, als auch für den Mann, der sich ihr ausliefert. Das sprachliche Bild des Netzes, dessen Gebrauch kaum mehr an seinen konkreten Ursprung denken lässt, gewinnt durch die bildliche Darstellung an Dramatik und Schärfe. Die im Text angesprochen Verachtung (*hæne*) kann vom Betrachter – auch durch die Größenunterschiede zwischen Frau

²²⁵ Cpg. 389, fol. 13r

²²⁶ Eine durch *mâze* geprägte Kleidung ist durch einen gemäßigten Halsausschnitt, ein nicht allzu enges Oberteil und eine moderate Länge von Kleid und Ärmeln gekennzeichnet. (cf. BLASCHITZ, 2002, p. 221)

und Mann – unmittelbar empfunden werden. Die vom Text nahegelegte Verbindung von Schönheit und Falschheit wird durch eine Illustrationsvermischung in einer späteren Handschrift dem Zuschauer direkt vor Augen geführt: Dort wird die Allegorie der Falschheit (Motiv 22)²²⁷ als treibende Kraft hinter die den Mann einfangende Frau plaziert und diese im Titulus als *daz bose weip* bezeichnet.²²⁸



Motiv23²²⁹

Implizit scheinen Vorstellungen negativer Weiblichkeit auch beim Vergleich aufeinander folgender Motive in ein und derselben Handschrift zu Tage zu treten: Dem Motiv 76, das den ‚reichen Mann‘ unter dem Fuß der auf einer Thronbank sitzenden *girde* zeigt, folgt drei Seiten später Motiv 77 mit der Darstellung einer Peitsche schwingenden Frau, die einem unter ihr fast knieenden Mann befiehlt, ihr die Schuhe auszuziehen. In Motiv 76 ist die dominierende Frau eine Inkarnation des Lasters der Begierde, in Motiv 77 eine nicht näher bezeichnete ‚reale‘ (d.h. nicht-allegorische) Frau. Was im ersten Motiv noch als Darstellung von Lasterabhängigkeit gesehen werden kann, wird im Folgenden zu einer aggressiv über einen Mann herrschenden Frau und kann als Beispiel einer Rolleninversion gelten.

²²⁷ Vergleiche Kap. 4. 1. 1. 2 Abschnitt „Ungezügelter, lasterhafte und falsche Rede“.

²²⁸ Vergleiche hierzu auch HELLGARDT, 2019.

²²⁹ Cpg 389, fol. 16v und CPg 330, fol. 14r.

Motiv 76²³⁰Motiv 77²³¹

Der nackte Fuß einer weiblichen Allegorie über einer Person als Zeichen kritisierte Herrschaft und das einer Frau Zu-Füßen-Liegen eines Mannes als Zeichen kritisierte Unterwerfung verbindet beide Motive. Motiv 76 visualisiert die Verse *Ein herre der sînn muot verlât / an rîchtuom, wizzet daz er hât / die girescheit ze vrowen erkorn. / Solt mir dan niht wesen zorn* (WG v. 4221 sqq.) und ergänzt die über Händeklatschen ausgedrückte Zustimmung der thronenden Frauenfigur, Motiv 77 bezieht sich auf die Zeilen *Der machet ûz im selben spot, / der alle wege ligen muoz / under eines wîbes vuoz* (WG v. 4306 sqq.) und ergänzt die körperliche und verbale Aktivität der Frau, die laut Sprechband befiehlt *chlewel da schier* um eine erotisch getönte Komponente.

Wie dagegen das richtige Verhältnis zwischen einem Mann und einer Frau aussehen soll, verdeutlicht indirekt das Motiv 54, das eigentlich das Thema des unfähigen Herrschers behandelt. Der Text warnt, die Ehre (eines Herrscheramtes) nicht *âne lêre* auszuüben, da sonst Ehre in Unehre verwandelt werde:

*Alsam mag ich sprechen, swer
gerne wolt hân grôze êr;
kan er danne dermite niht,
unêr im von sîner êre geschicht.
Ez muoz ouch sînen liuten werren,
habent si einen bæsen herren.*

²³⁰ Cpg 398, fol. 66v.

²³¹ Cpg 398, fol. 68r.

*Diu êre meldet grôze unêre,
swer hêrschaft hât âne lêre. (WG v. 3151 sqq.)*

Illustriert werden *êr* und *unêr* als allegorische Frauengestalten, die jeweils mit als Männern dargestellte Personen ein Paar bilden: *êr* mit einem als thronenden Herrscher allegorisierten *sîn*²³², *unêr* mit einem als *der unêrenhaft* bezeichneten Mann.



Motiv 54²³³

Die Illustration visualisiert eine Sprachmetapher, die sie selbst durch das Sprechband des *sîn* einführt (*Er ist bechumbet mit unêre*). Das aus Unehre und dem unehrenhaften Mann gebildete Paar umfängt sich nämlich eng und gebraucht den Ausdruck auch in den dem Mann zugeordneten Worten (*Umbevah mich lieblich*). Der abstrakten Verbindung von *êre* und *sîn* entspricht das dicht beieinander plazierte, aber körperlich eher distanzierte Paar mit einem thronenden Mann als Ideal einer gegengeschlechtlichen Partnerschaft. Diesem Ideal steht die Verbindung des unehrenhaften Mannes mit der Unehre gegenüber, die beide stehend – fast gleichberechtigt – in enger Umarmung zeigt.

Dem Negativbild eines schwachen, von einer schönen Frau bezwungenen Mannes ist auch als Ideal der körperlich starke aggressive Ritter gegenübergestellt, der aber – und darauf legt Thomasin Wert – den Kampf für einen guten Zweck einsetzt: für einen konkreten Kreuzzug oder aber im übertragenen Sinn für die Bekämpfung der Laster. Eine der letzten, die Didaxe gewissermaßen resümierenden Illustrationen (Motiv 95) zeigt einen mit Kettenpanzer und Topfhelm ausgerüsteten Ritter auf einem galoppierenden Pferd, der mit gesenkter Lanze in einen Haufen von am Boden liegenden Kriegern sticht.²³⁴ Diese Kampfszene wird nur anhand

²³² Die als Synonym von *sin* aufgefasste Wendung *âne lêre* dürfte ihre Wahl dem Reim mit *unêre* verdanken.

²³³ Cpg 398, fol. 50r

²³⁴ Die Bildkonstellation des den Kampf gegen einzelne Laster symbolisierenden Ritters, der einen Gegner aus

des über dem Kriegerhaufen platzierten Schriftbandes *der untugend schar* in seiner symbolischen übertragenen Bedeutung deutlich. Der ritterliche Mensch bzw. Mann soll (und im Bild ist das Sollen bereits als Tun vorweggenommen) gegen sämtliche Untugenden ankämpfen und sie besiegen. Die Aktivität des Adressaten ist ebenso als körperliche konzipiert wie die Niederlage der personifizierten Untugenden.



Motiv 95²³⁵

Vergleicht man das Bild mit dem Text; auf den es sich bezieht, wird eine Verschiebung von der Grundaussage zum Vergleich sichtbar: Das Bekämpfen der Untugenden, dem Leser als schwere und ehrenvoll-männliche Arbeit durch den Vergleich mit einem Ritterkampf nahegebracht, wird in der Illustration ersetzt durch die Vergegenwärtigung einer siegreichen kämpferischen Attacke. Thomasins im Text leicht zu bewerkstelligende Absicht, einen geistigen Kampf mittels eines Vergleichs zu verdeutlichen, schrumpft in der Bebilderung notwendig zur Darstellung männlich-körperlicher Aggression. Seine darüber hinaus gehende Absicht, das reale Rittertum zu desavouieren und als wahres Rittertum den geistigen Kampf gegen die Laster zu bezeichnen, wird in der Illustration, die für sich genommen auch als Heroisierung ritterlichen Kampfes verstanden werden kann, gewissermaßen unterlaufen²³⁶.

Besondere Aufmerksamkeit in der Forschung hat die der antiken Tradition folgende Personifikation von Abstrakta hervorgerufen. Vor einer auf das biologische und soziale Geschlecht bezogenen Interpretation dieser Sonderform der Allegorie wird in der Regel

dem Sattel hebt, findet sich vorher in Motiv 44 und 68 sowie in dem Motivkomplex 4 bis 8, der allerdings in der Handschrift CPg 389 fehlt.

²³⁵ Cpg 389, fol. 116r

²³⁶ Das Bild nimmt die Illustration einer Textstelle auf, in der beschrieben wird, wie ein Mann von ritterlichen Siegen träumt. Dieser Traum wird detailliert anhand von Äußerlichkeiten wie Kleidung, Halsberge, Beinschienen und den Beinen selbst vor Augen geführt, um dann aber mit der Lehre zu schließen, dass wahrer Adel darin besteht, seinen Geist auf *rehte güete* zu richten (cf. WG v. 3860 sq.). Das unbeschriftete Randbild (Motiv 68) zeigt aber lediglich einen Ritter in voller Montur, der mit seiner Lanze einen anderen trifft und vom Pferd stößt.

gewarnt²³⁷ und darauf hingewiesen, dass Geschlechtszuordnungen in den Illustrationen der verschiedenen Handschriften nicht fest sind. Solche Genderwechsel können durch die Auftraggeber der jeweiligen Handschrift beeinflusst sein oder aber interpiktorial von Bildmustern, die sich gegen den Text durchsetzen.²³⁸ Die traditionelle Darstellung von Abstrakta mit grammatischem weiblichen Genus als Frau verliert aber vor allem auch dann ihre genderneutrale Bedeutung²³⁹, wenn sie in der konkreten bildlichen Gestaltung mit einem Mann konfrontiert und so der Geschlechtergegensatz evoziert wird. Als Beispiel kann die Passage dienen, in der Thomasin den Wert von Bildung mit dem Hinweis auf die sieben freien Künste (Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie) und ihre hervorragenden Vertreter beschwört²⁴⁰: Es sind diese Gelehrten, die im Zentrum und als Beispiel dafür stehen, dass man sich – wie die Rezipienten seiner Didaxe – belehren lassen soll. Im Text werden die Wissenschaften mit ihrem lateinischen Namen bezeichnet und bilden so wie auch die antiken Namen ihrer Hauptvertreter fremdartige Elemente in der volkssprachlich-deutschen Umgebung. In der bildlichen Darstellung (Motive 101 bis 107) sitzen ein Mann und eine Frau einander gegenüber und sind über die jeweilige Kunst repräsentierende Gegenstände oder Zeichen miteinander verbunden. Der Mann steht jeweils für einen der namentlich bezeichneten Vertreter der Disziplin – auch dann, wenn im Text mehrere Repräsentanten aufgezählt werden. Wenn WENZEL schreibt, dass im Text „der Auftritt der Künste als Aufmarsch einer militärischen Formation dargestellt“²⁴¹ wird, im Bild dagegen „Dialogszenen gestaltet“ werden, so ist zu ergänzen, dass es sich um Szenen zwischen einer Frau und einem Mann handelt. Es wird kein wörtlicher Dialog mittels Sprechbändern wiedergegeben, wie sonst häufig in den Illustrationen, sondern die körperliche Situation eines Dialogs dargestellt, wo beide Gesprächspartner eng beieinandersitzen und sich anschauen. Als Beispiel mag das Bild dienen, das Priscian und die Grammatica zeigt.

²³⁷ Vergleiche insbesondere die Ausführungen von STARKEY, 2013, p. 85 sqq.

²³⁸ cf. WENZEL, 2002 a, p. 90 sqq.

²³⁹ Auf einer tieferen Ebene sind Überlegungen angesiedelt, die von einer Kongruenz zwischen (der Figur der) Personifikation einerseits und (dem Bild von) Frauen andererseits ausgehen, da es sich jeweils um „nicht als eigenständig handelnde und sprechende ‚Subjekte‘“ (Rüthemann, 2022, p. 106) handele.

²⁴⁰ cf. WG v. 8937 sqq. – Zur Bedeutung dieser Passage für das Bemühen Thomasins, den klassischen Bildungskanon mit der christlichen Morallehre zu verbinden vergleiche SCHANZE, CH., 2018, p. 233 sqq.

²⁴¹ WENZEL, 1998, p. 20 sq.



Motiv 101²⁴²

Während die Grammatik, rechts auf einer Art Thron sitzend, ein Buch²⁴³ hochhält, das auf ihrem Schoß platziert ist, ergreift der links zu sehende Mann mit der Rechten das Buch und berührt fast die Beine der Frau. Die linke Hand ist in beherrschender Geste nach oben gerichtet. Die als Frau personifizierte Grammatik wird so als passive Hüterin eines Besitzes gezeigt, den der Mann ergreift und ‚anwendet‘. Beide sind nicht nur durch ihre Position im Raum, sondern auch durch dessen Begrenzungen eng miteinander verbunden – eine Form der Interaktion, die in der Didaxe nicht thematisiert wird, aber offensichtlich unter dem Schutzschild der Allegorie darstellbar ist. Die Darstellung der artes liberales als Frauen ist nicht ungewöhnlich, bemerkenswert ist hier die konkrete Ausführung der körperlichen Interaktion zwischen einem Mann und einer Frau innerhalb eines geschlossenen Raums.²⁴⁴ In dieser Form ist das Weibliche mit dem Männlichen auf Augenhöhe miteinander verbunden, wird aber der Gendernorm entsprechend als eher passives Reservoir gezeichnet, während dem Mann aktive Aneignung und Verbreitung zugeschrieben wird. Trotzdem ist hier eine Machtstellung imaginiert, die im realen Geschlechterverhältnis nicht denkbar ist.

Die hier beschriebenen Darstellungen zeigen die personifizierten Tugenden oder Laster als Frauen oder Männer, die in einer realistischen Haltung zu anderen Frauen oder Männern stehen

²⁴² Cpg 389 fol., 138v.

²⁴³ Es handelt sich offensichtlich um Priscians „Institutiones grammaticae“, aus dem der Satz „philosophi difiniunt uocem aerem esse tenuem“ wiedergegeben wird.

²⁴⁴ Wenn die Künste nicht allein dargestellt werden, dann sind sie meist von den sie ausübenden Männern deutlich getrennt. Man vergleiche beispielsweise die Darstellung „Die Philosophie thront inmitten der sieben freien Künste“ im „Hortus Deliciarum“ der Herrad von Landsberg, wo die Disziplinen als weibliche Allegorien innerhalb eines Kreises abgebildet sind und um sie herum, aber außerhalb des Kreises, gelehrte Männer mit Büchern und wissenschaftlichen Geräten zu sehen sind (cf. https://de.wikipedia.org/wiki/Hortus_Deliciarum).

und so ein genderbezogenes Verhalten wiedergeben. Eine Ausnahme bildet eine Visualisierung der *unstætekeit*, die diese als aufrecht stehende Frau en face zeigt.



Motiv 35²⁴⁵

Hier hat der Illustrator versucht, die Unbeständigkeit in ihrer durch Gegensätze zerbrochenen Gestalt zu zeigen und sich dabei des Bildes einer zerstückelten Frau bedient. Die Darstellung ist zwischen der Wiedergabe einer weiblichen Person und der eines Diagramms angesiedelt. Diese Mischung sollte vor einer vorschnellen Wertung als frauenverachtend bewahren, gleichzeitig aber auch die Möglichkeit zulassen, dass mit der Darstellung eines Frauenkörpers (männliche) Leser motiviert werden sollen, sich den komplexen Aussagen des Texts zu widmen, der erstaunlich genau zu transponieren versucht wurde:

*Swaz ist ganz, muoz sîn eine:
unstætekeit diu ist gemeine,
wan si allenthalben wil.
Si ist niht ganz und hât niht zil.
Si ist ze minnst in vier geteilt:
ein teil ist lieb, daz ander leit,
daz dritte jâ, daz vierde niht.
Si ist zebrochen und zebricht (WG v. 1965 sqq.)*

Im ‚Winsbecken‘ stehen neben illustrierenden Bildern, die metonymisierend einen (möglichen) körperlich konkreten Aspekt zur Verdeutlichung herausgreifen, körperbezogene Metaphern, mit deren Hilfe abstrakte Phänomene oder geistige Vorgänge veranschaulicht werden, sowie eher einfache Vergleiche.

²⁴⁵ Cpg 389, fol. 31v.

Das erste der illustrierenden Bilder in Strophe 3 thematisiert mittels der gerade verhüllten Nacktheit die Besitzlosigkeit im Tode: *dir volget niht wan alsô vil / ein lînîn tuoch vür dîne scham* (WE 3, 9 sq.). Im Gegensatz zu der später als höfische Qualität charakterisierten *scham*²⁴⁶ ist der Begriff in diesem Falle als konkreter Ausdruck für die (männlichen) Geschlechtsteile zu verstehen.²⁴⁷ Es handelt sich hierbei um ein recht starkes Bild, das die Nacktheit und Besitzlosigkeit – auch Gott gegenüber – in den Vordergrund stellt, war es im Mittelalter doch üblich, den Körper mehr oder weniger vollständig verhüllt (mittels Totenhemd oder Leichentuch²⁴⁸) zu bestatten²⁴⁹. Damit bedient sich der Vater eines Bildes, dessen Kern im Transzendentalen zu suchen ist: Ein gottgefälliges Leben, nicht Reichtum wird über einen Platz im Himmel entscheiden²⁵⁰.

Mit dem *minnevingerlîn* wählt sich der Vater erneut einen konkreten Gegenstand, der am Körper getragen wird: *dû solt sinneclîchen tragen / verholn dîn minnevingerlîn* (WE 9, 1 sq.). In diesem Fall geht es nicht nur allein um das physische Verbergen – dem eigentlich korporalen Ausdruck – eines Liebespfandes, sondern um den diskreten Umgang mit einem Minneverhältnis im Allgemeinen.

Zur Verdeutlichung von abstrakten oder nicht sichtbaren Sachverhalten verwendet der Vater neben anderen auch korporale Metonymien und Metaphern.

Mit den Worten *sun, wiltû erzenie nehmen, / ich wil dich lêren ein getranc* (WE 14, 1 sq.) setzt der Vater in Strophe 14 die Wirkungskraft seiner Lehren mit der einer Arznei gleich. Als Urheber und Kenner von Heilmitteln gibt er seinem Sohn ein Rezept an die Hand, mittels dessen er sein Leben gestärkt und an Leib und Seele gesund zu meistern vermag.

Unter unsichtbar machender Kleidung verbergen sich unaufrichtige Menschen: *die helkâppel sint enwiht, / diu bî den liuten kleident wol / und daz in kûndekeit geschiht. / nû ziehe er sîne kappen abe, / der alsô welle triegen dich, / und merke, waz er drunder habe* (WE 26, 5 sq.).²⁵¹

Um sich vor Täuschung und Betrug schützen zu können, ist es nötig, den Dingen auf den Grund

²⁴⁶ Vergleiche Kap. 4. 3.

²⁴⁷ cf. MALCZYK, 2013, p. 94 sq. – Hier ist auch an die Darstellung Christi am Kreuz zu denken, in der das die Scham bedeckende Tuch zugleich als Ausdruck der Besitzlosigkeit Jesu zu verstehen ist.

²⁴⁸ cf. STAECKER, 2000, p. 121

²⁴⁹ cf. HERRE, 2009, p. 140

²⁵⁰ In den Versen klingt auch Mt 19, 23 sq. „Jesus autem dixit discipulis suis: ‚Amen dico vobis: Dives difficile intrabit in regnum caelorum. Et iterum dico vobis: Facilius est camelum per foramen acus transire, quam divitem intrare in regnum Dei‘“) an, wobei auch Ecl 2, 11 (Cumque me convertissem ad universa opera, quae fecerant manus meae, et ad labores, in quibus sudaveram, et ecce in omnibus vanitas et afflictio spiritus, et nihil lucri esse sub sole“) die Vergänglichkeit bzw. Bestandslosigkeit irdischen Besitzes behandelt.

²⁵¹ Bei den ‚Leuten‘ dürfte es sich ausschließlich um Männer handeln: Als Träger mythologisch-literarischer Tarnkappen (Helme oder Umhänge) werden nur männliche Personen (Hades, Perseus, Siegfried) erwähnt, die das Objekt als Mittel kämpferischer List verwenden.

zu gehen bzw. aufmerksam darauf zu achten, welche Absichten das Gegenüber hegt. Die Schichten der Kleidung bilden eine geradezu greifbare Analogie zu dem aufgesetzten Verhalten hinter (bzw. unter) das geschaut werden muss.

Zur Veranschaulichung von Mäßigung und Selbstreflexion wählt der Vater ein Bild aus dem Bereich der körperlichen Arbeit und des Kampfes: *sun, hebe, daz dû getragen maht: / daz dir ze swære sî, lâ ligen. / swer gerne ie über houbet vaht, / der mohte deste wirs gesigen* (WE 33, 1 sqq.). Zwar handelt es sich hierbei um konkrete Anweisungen, die in der Tat auch Auswirkungen auf das Leben eines Ritters haben, doch zielen die Worte des Vaters auf die dem Körperlichen zugrundeliegende Geisteshaltung ab, die an diesem plastischen Beispiel vorgeführt wird. Ähnlich verhält es sich mit der Mahnung *des muotes alze gæher man / vil trægen esel rîten sol* (WE 33, 9 sq.), die Mäßigung und Zurückhaltung mit Hilfe eines Tieres zum Ausdruck bringt. Mit der Wahl eines von außen wirkenden Regulativs unterstreicht der Vater die Notwendigkeit einer sich notfalls externer Mittel bedienenden Selbstregulierung.

An anderer Stelle bedient sich der Vater eines Bildes aus dem Bereich der Medizin: So wird weibliche Güte in ihrer Wirksamkeit mit dem Theriak gleichgesetzt. Sie erlangt dadurch eine korporale Dimension, so dass es geradezu unumgänglich ist, sich weiblicher Güte zu versichern, um ein sorgenfreies Leben führen zu können: *ist ez an werdekeit verzaget, / als der triak daz eiter tuot, / ir wîplich güete dirz verjaget* (WE 14, 8 sqq.). Das Gegenteil wird in der Winsbecken-Parodie aufgezeigt: die Frau, die einen Mann zum Esel macht²⁵², ihn also nicht heilt, sondern lächerlich macht und ihn seines Menschseins beraubt.

Schminke, um körperliche Makel abzudecken, dient dem Vater in Strophe 26 als Metapher für Verstellung. Jedoch ist aufgetragene Schminke ebenso wenig von Dauer wie Verstellung: *sun, swer ze blicke vuoge entnimt, / daz decket doch die lenge niht: / geribeniu varwe niht enzimt, / dâ man den schaden blecken siht* (WE 26, 1 sqq.). Beide Fälle, die Verstellung und das Auftragen von Schminke, zeigen sich als willentliche Akte. Das Auftragen von ‚*geribener varwe*‘ stand in Verruf und wurde durch das „Decretum Gratiani“ gar „als ehebrecherische Lüge“²⁵³ definiert. Um seinen Worten Nachdruck zu verleihen, greift der Vater zu einer fast tautologischen Figur, da das Schminken per se mit Verstellung gleichgesetzt wurde. Er verbindet daher seine moralische Intention mit körperlicher Fassbarkeit.²⁵⁴

²⁵² cf. Par WE 4, 7

²⁵³ CARDELLE DE HARTMANN, CARMEN: Sinndimension der weißen Haut in der lateinischen Literatur des Mittelalters, in: BENNEWITZ, INGRID et SCHINDLER, ANDREA: Farbe im Mittelalter. Materialität – Medialität – Semantik, Bd. 1, Berlin, 2011, p. 648

²⁵⁴ ANDERSON verweist an dieser Stelle auf die gerötete Haut, die durch Abtrocknen nach einem Bad entsteht. Allerdings ist bei dieser Interpretation doch zweifelhaft, welche Aussage der Autor treffen möchte, damsl

Auch die Reue-Rede des Vaters ist von einigen Metaphern geprägt, die dem Bereich des Körperlichen entstammen.

Indem der Vater in Strophe 67 die Parabel von den Arbeitern im Weinberg²⁵⁵ heranzieht, bezieht er sich auf ein dem Sohn (und den Lesern) bekanntes Bibelwissen, das seinerseits die Entlohnung für körperliche Arbeit mit dem religiösen Vorgang der Gnade Gottes vergleicht:

*ich bin in den wîngarten brâht
durch bûwen, houwen und jeten
und hân mich leider überdâht
daz ich vil vruo wart dar gebeten,
daz ich den rât hân übertreten,
und hât daz alter mit gewalt
in sînem stricke mich geweten,
daz ich verzlâfen hân die zît.
dâ von muoz ich ze danke nehmen
ein lôn, daz mir der meister gît (WE 67, 1 sqq.).*

Die Reihe physischer Verrichtungen (*bûwen, houwen und jeten*), sind als Ausdruck religiöser Arbeit im Weinberg, d. h. in der Welt²⁵⁶, zu begreifen.²⁵⁷ Auch wenn der Vater offenkundig nicht von explizit körperlicher Betätigung spricht, ist es doch auffällig, dass er sich in der ganzen Strophe prägnanter Körpermetaphern bedient. Nicht nur die (von Männern ausgeführte) Arbeit im Weinberg, sondern auch die folgenden Ausführungen sind von einer deutlichen Körperlichkeit geprägt: Mit dem ‚Übertreten‘ des Rats (WE 67, 5) macht er sich einer moralischen Verfehlung schuldig, die aber ihren Ursprung und ihre Auswirkungen im konkreten korporalen Handeln hat. Die engen Bezüge zum und Auswirkungen auf den eigenen Körper werden in der darauffolgenden Strophe noch stärker zum Ausdruck gebracht: Mit ‚Gewalt‘ hat ihn das Alter mittels eines ‚Stricks‘ gefangengenommen. Körperliche Immobilität wird mit der Nichterfüllung christlich-moralischer Anforderungen gleichgesetzt.

Der Selbstanklage *ich bin in sünden gar verlegen: / daz riuwet mich und ist mir leit* (WE 74, 7 sq.) in Strophe 74 gehen zwei Hinweise auf biblische Wunder voraus, die gleichfalls von einer starken Körperlichkeit durchdrungen sind: *dîn ungemezzen kraft Jônam / (daz muoz man vür ein wunder wegen) / ûz eines visches wambe nam, / dar inne er was drî tage gelegen. / drîn kinden half dîn gotlîch segen, / daz in diu vlamme niht entet* (WE 74, 1 sqq.). Als tertium

üblicherweise die gerötete Haut nach dem Bade wohl nur wenigen Menschen ansichtig war und auch ein Makel nicht wirklich dadurch überdeckt werden kann (cf. ANDERSON, 1981, p. 70).

²⁵⁵ cf. Mt 20, 1-16

²⁵⁶ Zum Weinberg als Metapher für das Volk Israel bzw. die (christliche) Welt vergleiche z. B. HÄFNER, 2011, p. 193.

²⁵⁷ ANDERSON betont an dieser Stelle die deutlich klerikale Prägung der Fortsetzung, die mit Bücherwissen und Zitaten operiert und auch hier einen Bezug zu M. 20, 1 sqq., dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, herstellt. (cf. ANDERSON, 1981, p. 171)

commune findet sich die Rettung durch Gott aus auswegloser Situation. Dabei zeigen die genannten Episoden weniger eine Rettung aus einer moralischen Not (wie im Falle des Vaters), sondern konkrete körperliche Gefahren. Jonas wird von einem Fisch verschlungen und überlebt wie auch Sadrach, Mesach und Abed-Nego, die dem Feuertod entgehen²⁵⁸. Der Vater sieht sich in einer vergleichbaren Situation, die er als körperliche Bedrängnis empfindet, er ist *in sünden gar verlegen* (74, 7). Konsequenterweise schließt er daher: *dû maht ouch wunder an mir tuon, / sô kreftic ist dîn barmkeiteit* (WE 74, 9 sq.). Gerade Vers 9 verdeutlicht die Selbstwahrnehmung des Vaters, der die gleiche Gnade für sich erfleht, wie sie bereits den biblischen (Männer-)Gestalten zuteilwurde, um so nicht nur eine seelisch-moralische, sondern eine zugleich körperliche Rettung zu erfahren.

Anders als im ‚Winsbecken‘ reflektieren in der ‚Winsbeckin‘ Begriffe der körperlichen Bewegung inneren Druck und Unterordnung der beiden Akteurinnen.

Die Rede der Mutter in Strophe 3 kennzeichnen Sorge und Gespanntheit: *ûf den muot mîn triu mich jaget, / daz ich dirz beste râten sol* (WI 3, 3 sq.). Die Absichtserklärung der Winsbeckin, ihre Tochter auf das Beste auszubilden, ist von Zwang und Fremdbestimmtheit geprägt. Aus liebevoller mütterlicher Unterweisung wird gar ein Wettkampf, der das Äußerste von der Mutter abverlangt und in dessen Verlauf es um das gesellschaftliche Überleben geht. Das Bild der Jagd, als Hetzjagd auf Grund ihres Charakters als Wehrübung im Übrigen eine männliche Domäne²⁵⁹, verleiht den Worten der Mutter ein hohes Maß an Ernsthaftigkeit und Eindringlichkeit und verweist auf die innere Gespanntheit der Mutter, die aus ihrem Auftrag, ihre Tochter *in zühten* zu erziehen, resultiert.

Später übernimmt auch die Tochter dieses Bild: *daz ich der werden lop bejage, / dâ wil ich immer jagen nâch* (WI 16, 1 sq.). Allerdings wird in diesem Beispiel die Tochter selbst zur Jägerin, wohingegen die Mutter noch Gejagte ihres ‚eigenen‘ Pflichtgefühls war. Paradox erscheint die Aussage der Tochter, weil sie damit ein Handeln zum Ausdruck bringt, das auf Passivität und Wertschätzung durch Dritte beruht – ganz im Sinne der Mutter, die ihr rät: *sô man gedenket oft an dich / und wünschet dîn, sô bistû wert* (WI 15, 9 sq.). Die Gruppe der *werden* wird erst fassbar, indem sie der Tochter Aufmerksamkeit zollt und ihr Begehren kundtut. Durch die beiden Frequentative (*bejagen* und *immer jagen nâch*) geben die Verse ein gutes Bild von dem inneren Druck, dem die Tochter ausgesetzt ist, da sich ihr ganzes Trachten auf das Gewinnen von Ansehen richtet.

²⁵⁸ Das zweite Beispiel bezieht sich auf Dan 3. (cf. ANDERSON, 1981, p. 187)

²⁵⁹ cf. FIETZE, 2005, p. 11 sq. – Frauen übten wohl nur die Beizjagd mit eher kleineren Vögeln aus. (cf. *ibid.*)

Auf metaphorischer Ebene spielt auch das Thema der Wahrnehmung bzw. des Enthüllens und Verhüllens (mittels Kleidung) eine gewichtige Rolle:

Mit den Worten *swem aber mîn schapel werden sol, / der muoz vil wol gevieret sîn* (WI 16, 9 sq.) verhandelt die Tochter die Bedingungen, zu denen sie bereit ist, ihre Jungfräulichkeit zu opfern. Derjenige, der ‚*wol gevieret*‘ ist, erhält das *schapel*, den Kopfschmuck einer Jungfrau²⁶⁰. Bei diesem Bild fallen zudem zwei Dinge ins Auge: Das *schapel* ist ein Geschenk, um das sich der Bewerber verdient machen muss. Die unpersönliche Formulierung drängt die Tochter in die Rolle des Patiens. So liegt es nahe, dass erst äußere Einflüsse (das Urteil Dritter) den idealen Bewerber definieren, der schließlich von der Tochter angenommen wird. In Strophe 33 widmet sich die Mutter dem ‚*schapel*‘: *swem danne ein schapel schöner stê, / mîn kint, denne dir daz dîne tuo, / dâ man die werden schouwen gê, / daz lâze ich immer âne haz. / ez mac ein wip wol schæner sîn: / deheiniu lebet in zûhten baz* (WI 33, 5 sqq.). Allerdings steht hier das *schapel* nicht für die Jungfräulichkeit, sondern es wird die tatsächliche schmückende Funktion des Kranzes betont, somit die äußere Schönheit in den Vordergrund gestellt. Dabei versucht die Mutter, ihrer Tochter Trost zu spenden, indem sie deren Tugendhaftigkeit betont. Die unterschiedliche Bedeutung des *schapel* scheint nur konsequent, orientiert sich die Mutter doch stets am Lob Dritter, die zunächst nur Äußerlichkeiten beurteilen, wohingegen sich die Tochter vor allem um ihre moralische Reputation sorgt. Das *schapel* besitzt in gesellschaftlichem Kontext mehrfache Bedeutung, ist aber hinsichtlich der sozial-geschlechtlichen Funktion eindeutig, da es Kennzeichen einer jungfräulichen (somit tugendhaften) und jungen Edeldame ist, deren Status von Äußerlichkeiten markiert wird und auf diese Weise gesellschaftliche Intelligibilität erringt.

Die verhüllenden *helekäppel* der Männer und die von ihnen ausgehenden Gefahren sind das Thema von Strophe 17 und 18. Auf die Warnung der Mutter – *vil messewendic sint die man, / si tragent helekäppel an. / zu guoten wîben sîeziu wort / diu meiste menge sprechen kan, / doch mêrenthalp niht âne schaden. / versnîdent dich ir kâppelsnite / dû muost die wange ûz ougen baden* (WI 17, 4 sqq.) – reagiert die Tochter scheinbar gelassen: *waz ahte ich ûf ir kâppelîn, / dâ si ir vriunt versnîdent mite? / ich getrû dem stæten herzen mîn* (WI 18, 1 sqq.). Beide sind sich der Implikation der Verstellung bewusst, jedoch warnt die Mutter vor etwas Unsichtbarem, das nur über seine Auswirkungen zu begreifen ist, während die Tochter ein *helekäppel* als etwas stofflich Wahrnehmbares empfindet, das sie ‚beachten‘ (cf. WI 18, 1) kann. Dabei unterstreichen die Worte der Tochter den Unterschied zwischen der von Äußerlichkeiten

²⁶⁰ cf. SCHIER, 1953, p. 141 sqq.

bestimmten höfischen Welt, die auf das Visuelle abzielt – schließlich ist für eine psychisch-emotionale Verarbeitung von Sachverhalten (der Verstellung der Männer) eine physiologisch-konkrete Wahrnehmung Voraussetzung (*ahten*) – und einer davon getrennten inneren Moral, die ihr als Schutz dient. Wahrnehmbarkeit steht jedoch in krassem Gegensatz zur eigentlichen Funktion einer Tarnkappe, dem Unsichtbar-Machen; wäre auch ein äußerliches Kennzeichen zu erkennen, würde sich die nachdrückliche Warnung der Mutter erübrigen.

Die Tarnkappe als Mittel amouröser Täuschung findet sich bekanntlich bereits im Nibelungenlied, wobei auch hier die Gefahr weniger in einer harmlosen Liebelei besteht, sondern mit *käppelsniten* das Verletzen der Jungfräulichkeit angedeutet wird.²⁶¹ Auf Grund ihrer ‚genuinen‘ Tugendhaftigkeit scheint dies die Tochter jedoch nicht anzufechten, so dass die Ausführungen der Mutter wohl eher die Funktion einer Vergewisserung und Hinführung zum Thema besitzen.

Das Erkennen von Täuschung und Verstellung – zweier essenzieller Bestandteile courtoiser Höflichkeit – ist notwendige Voraussetzung, so dass es ein deutliches Anliegen der Mutter ist, dies ihrer Tochter zu vermitteln. „Da bei Höflichkeitsritualen die Aufhebung der Aufrichtigkeitsbedingung Usus ist, können faktisch nur diejenigen getäuscht werden, welche die Spielregeln des höfisch-galanten Gesprächs nicht kennen oder die Situation falsch einschätzen.“²⁶² Mit der fast dramatischen Behandlung des Themas erreicht die Mutter, um ihre Tochter vor Schaden zu bewahren, eine Explizierung impliziten höfischen Wissens. Die gleichgültige, fast ablehnende Haltung der Tochter spiegelt einerseits deren Kenntnisstand, andererseits aber auch ihre moralische Selbstsicherheit.

Dabei überrascht bei einer an Frauen gerichteten Unterweisung der Gebrauch einer bisweilen von Gewalt und Brutalität durchdrungenen Sprache:

Gerade die zuvor behandelten Strophen 17 und 18 geben ein besonders gutes Beispiel dafür: *versnîdent dich ir käppelsnite / dû muost die wange ûz ougen baden* (WI 17, 9 sq.) und in der Antwort der Tochter *waz ahte ich ûf ir käppelîn, / dâ si ir vriunt versnîdent mite? / [...] / ich vürhte niht ir spæhen snite* (WI 18, 1 sq.). Das in der ‚Winsbeckin‘ hapax verwendete Kompositum *käppelsnit*²⁶³ ist nicht nur Ausdruck einer tatsächlichen physischen Verletzung, der Zerstörung des Hymens²⁶⁴, sondern auch des daraus resultierenden Ausstoßes aus der

²⁶¹ cf. MALCZYK, 2013, p. 106 sqq.

²⁶² KÄSTNER, 1999, p. 178

²⁶³ „keppelsnit: schnitt, den man im helekäppel heimlich thut“ (LEXER, 1992, Bd. 1, Sp. 1550)

²⁶⁴ In diesem Zusammenhang enthält die Äußerung der Mutter, *dû muost die wange ûz ougen baden* (WI 17, 10), zugleich eine Warnung vor den mit der Defloration verbundenen Schmerzen und Verletzungen.

Gesellschaft. Auf Grund ihrer persönlichen Integrität glaubt die Tochter, vor den *spæhen sniten* gefeit zu sein.

Die personifizierte Minne erscheint als bedrohliches Wesen. Sowohl Mutter (*behalt si wol in dîner phlege, / daz dich diu minne iht mache blint* – WI 21, 3 sq.; *vil wîsiu herze enzündet sint / von ir gewalt, dëst mir wol kunt* – WI 21, 5 sq.) als auch Tochter (*ich wart nie von ir stråle wunt* – WI 22, 4); *vrou Minne weiz diu herzen wol, / diu si mac twingen an den grunt* – WI 22, 6 sq.) sind sich der Gefahren der Minne durchaus bewusst. Brutalität und Dominanz charakterisieren die Minne, die doch andererseits als das erstrebenswerte Ziel, gar als Konstituens einer Frau gilt. Zwar betonen beide Frauen den zerstörerisch-verletzenden Charakter der Minne, jedoch wird deren eigentlich zerstörende Wucht erst in dem männliche Aggressivität bezeichnenden Bild der Tochter (*diu si mac twingen an den grunt*) fassbar: Wer der Minne verfällt, ist vollständig besiegt.²⁶⁵ DE BOOR verweist in seinen Betrachtungen zur zerstörerischen Macht der Minne auf die Wechselhaftigkeit von physischer und psychischer Verfassung, einem „jäh[e] Wechsel von Erröten und Erbleichen, Hitze und Kälte“²⁶⁶ – ein Bild der Krankheit, das dramatisiert auch in der ‘Winsbeckin’ Verwendung findet (*herze enzündet sint* – WI 21, 5; *von ir stråle wunt* – WI 22, 4 und *ein wîser man Ovidîus / der tuot uns von ir wunder kunt: / er giht, si sî genant Vênus, / si mache sîeziu herzen wunt / und nâch ir willen wider gesunt, / diu selben aber wider siech* – WI 35, 1 sqq.).

Bei den der Minne in Form von Verbmetaphern zugeordneten Tätigkeiten (*wil si dir in dîn herze smiden* – WI 23, 8; *ê si mîn herze mit gewalt / alsam ein spiegelholz ergrabe* – WI 24, 6 sq.) handelt es sich um kraftaufwändige Arbeiten²⁶⁷, die zumeist von Männern ausgeführt werden²⁶⁸, so dass auf diese Weise das geschlechterübergreifende Supremat von ‚Frau Minne‘ aufrechterhalten wird. MALCZYK erkennt in den Worten der Tochter eine Gleichsetzung von *spiegelholz* mit deren Herzen, das trotz aller Beteuerungen sich als „a material highly vulnerable to attack“²⁶⁹ erweist. Dabei übersetzt sie, etwas bedeutungsverengend, *ergraben* als eine Tätigkeit der Metall- oder Steinbearbeitung und impliziert eine für das Herz zu heftige Bearbeitung, so dass es zersplittern würde. LEXER hingegen führt unter anderem auch „*der (spiegel) was von elfenbeine wæhe ergraben kleine*“²⁷⁰ als Beleg an, mithin also eine

²⁶⁵ Vergleiche zur zerstörerischen Macht der Minne DE BOOR, 1979, p. 25 sqq.

²⁶⁶ *ibid.*, p. 26

²⁶⁷ Das besonders harte Kernholz, das bei Spiegelrahmen zur Verwendung kommt, bedarf eines höheren Kraftaufwands bei der Bearbeitung. (Vergleiche DEHN, KÖNIG, et MARZAHN, 2003, p. 220 und WITTCHEN, JOSTEN, et REICHE, 2006, p. 305)

²⁶⁸ cf. MITTERAUER, 1992, p. 290

²⁶⁹ MALCZYK, 2013, p. 112

²⁷⁰ LEXER, 1992, Bd. 1, Sp. 632

Intarsienarbeit im Holz, so dass das handwerkliche Bedeutungsfeld von *ergraben* deutlich weiter gefasst werden kann. Auch ist der Bezug des Spiegelrahmens auf das Herz nicht eindeutig²⁷¹; das Bild demonstriert vielmehr die Fähigkeit und Kunstfertigkeit der Minne, sich eines harten, unbehauenen Herzens²⁷² zu bemächtigen. Die durch Körpermetaphern begreifbare Macht der Minne hat körperliche Konsequenzen – bis zur Auslöschung des Lebens. Die Aussage der Tochter *ich lâze ê tragen mich ze grabe, / ê si mîn herze mit gewalt / alsam ein spiegelholz ergrabe* (WI 24, 5 sqq.) zeigt endgültig, dass Minne eine wirkliche leibliche Gefahr darstellt.

Gemalte Bilder und bildhafte Sprache versuchen in ihrer Gestaltung, dem Ureigentlichen performativer Akte, der körperlichen Aufführung, nahezu kommen. „Die alltägliche Verwendung von gesprochener Sprache ist gekoppelt mit der Sichtbarkeit der Sprecher, und in der Konstruktion der Texte wirkt diese Verbindung von Hören und Sehen nach: Was das Auge des Zuhörers/Lesers sonst nicht sehen kann, suchen Visualisierungsstrategien zu imaginieren.“²⁷³ Im Rekurs auf bekannte Bilder bzw. erlebte Situationen werden über ein Drittes normative Vorgaben sedimentiert, deren Aussage durch die plastische Schilderung eine deutliche Konturierung und ein größeres Gewicht erhält.

Die Faktizität und Materialität des Körpers werden als Produkte eines Prozesses gesehen, in welchem der Körper Träger kultureller Bedeutungen ist. Körper gestalten sich als ein aktiver Prozess der Verkörperlichung kultureller und historischer Möglichkeiten²⁷⁴. So wie performative Sprechakte gender konstruieren²⁷⁵, erhalten auch korporale Akte, die Möglichkeit, Körper in ihrem (geschlechts-) binären Gefüge zu halten – ein Gefüge, welches das Subjekt erst produziert. Dies trifft auf unmittelbar geäußerte Akte ebenso zu wie auf schriftlich oder zeichnerisch fixierte und fingierte.

²⁷¹ Die Beobachtung „Her heart is not a mirror but its frame, and therefore cannot be a locus of superbia“ (MALCZYK, 2013, p. 112) ist zwar interessant, erscheint aber hier als abwegig.

²⁷² Kernholz ist auch unter dem Begriff Herzholz bekannt. (HUBER et RIETH, 1997, p. 231)

²⁷³ WENZEL, 1995, p. 9

²⁷⁴ BUTLER, 1988, p. 520

²⁷⁵ *ibid.*, p. 522

4.3 Emotionales Verhalten, Tugenden und Laster

Die in den Kapiteln 4. 1 und 4. 2 besprochenen Stellen zielen häufig auch auf eine Regulierung von Affekten ab, die eindeutig verbal oder optisch wahrnehmbar sind. Im Folgenden sollen hingegen solche Passagen untersucht werden, in deren Zentrum ein innerer emotionaler Zustand steht, dessen Konsequenzen weit über das hinausreichen, was über eine demgegenüber oberflächliche Disziplinierung leiblichen Verhaltens erreicht werden soll.

Dass Emotionen¹ zur menschlichen Natur gehören, aber dennoch weder universelle noch historisch unveränderte Kategorien sind, ist eine Einsicht, die sich in der Geschichtsforschung, speziell der des Mittelalters, erst spät, dann aber sehr erfolgreich durchgesetzt hat.² Mittlerweile scheint die damit verbundene Soziologie der Gefühle³ an Bedeutung die der Psychologie⁴ übertroffen zu haben, was wiederum Auswirkungen auf die übrigen Geisteswissenschaften hat.

Die Literaturwissenschaft hat sich des Phänomens der im Laufe der Geschichte veränderbaren Emotionen schon früher angenommen, ist aber durch den emotional turn zu einer neuerlichen und bewussteren Beschäftigung damit angeregt worden. Literatur wird in Anlehnung an die antike Rhetorik⁵ als Auslöserin von Gefühlen⁶ verstanden, kann aber eben auch als Dokument für die Thematisierung von Gefühlen und deren Zuordnungen zu bestimmten Personengruppen genutzt werden. Das betrifft hierarchische Gliederungen der Gesellschaft, aber auch die Zuordnung zum – auch damit performativ hergestellten – Geschlecht. Diese kann allgemein in der komplementären Zuordnung von Gefühl zum weiblichen Geschlecht und von Verstand zum männlichen auftreten⁷, sie kann aber auch bestimmte Gefühle ganz oder stärker mit einem der beiden Geschlechter assoziieren oder aber die äußeren Darstellungen von innerlich erlebten Gefühlen als genderspezifisch kennzeichnen und auf diese Weise Verhalten als ‚unmännlich‘ oder ‚unweiblich‘ erscheinen lassen. Die für die Moderne typische Feminisierung von Gefühlen ist allerdings relativ jung. Philosophische Passionslehren verhalten sich von der Antike bis in

¹ Im Anschluss an KASTEN (2003, p. XIII) wird hier vor allem (wenn auch nicht ausschließlich) der eher neutrale Begriff der Emotion im Gegensatz zu Gefühl oder anderen bedeutungsverwandten Begriffen wie Affekt oder Leidenschaft verwendet.

² Vergleiche KASTEN, STEDMAN et ZIMMERMANN, 2002 b, p. 9 sqq. sowie BOQUET et NAGY, 2018.

³ Von den inzwischen klassischen Autoren hat die Mediävistik zunächst insbesondere NORBERT ELIAS mit dem Konzept der Affektkontrolle und Ausführungen zur Rolle von Scham für die soziale Ordnung (cf. ELIAS, 1976) beeinflusst. Zur Kritik an ELIAS vergleiche EMING, 2006, p. 33 sqq.

⁴ cf. MERTEN, 2003. Zum fachübergreifenden Interesse am Thema haben auch die Neurowissenschaft und – forschung beigetragen.

⁵ cf. SANDERS et JOHNCOCK, 2016

⁶ Am prominentesten ist dieser Gedanke im Katharsis-Konzeption von Aristoteles vertreten (cf. FUHRMANN, 1992, p. 89 sqq.).

⁷ Vergleiche Kap. 1. 2. 1 und 4. 2. 1. 1 Abschnitt „*vürsten* und *herren* als Vorbild“. Zur Tradition und heutigen Bedeutung des Geschlechtermodells vom rationalen Mann und von der emotionalen Frau vergleiche SCHNELL, 2017, p. 325 sqq.

18. Jahrhundert gegenüber der Geschlechterfrage eher abstinenter – eine Haltung, die auch weitgehend von literarischen Texten übernommen wird, so dass der Blick auf Geschlechterzuordnungen weniger auf Explizites und eher auf Implizites gerichtet sein muss.⁸

Unter dem Gesichtspunkt der Performativität tritt einerseits der Handlungscharakter von Emotionen hervor, andererseits die Etablierung und Festigung von Normen durch Akte der Wiederholung.⁹ In diesem Rahmen sind in der Mediävistik Arbeiten über Emotionen und Emotionalitäten wie Zorn und Trauer, Lachen und Weinen, aber auch Neugier und Melancholie in der erzählenden Literatur entstanden¹⁰ – didaktische Literatur wurde dagegen eher selten in diesem Zusammenhang untersucht.¹¹

Es handelt sich bei Emotionen – im Gegensatz zum Wollen und Erkennen – um den Teil des Individuums, der „direkt nur der Introspektion des erlebenden Subjekts zugänglich“¹² ist, während ein Beobachter diese nur mittels verbaler und non-verbaler Äußerungen wahrzunehmen vermag. Eine über die bisherige Literatur hinausgehende begriffliche Erarbeitung mittelalterlicher Vorstellungen von verschiedenen Emotionen – wie sie BUMKE annahmt¹³ – scheint in diesem Rahmen nicht erforderlich, da die Autoren klar die zu kontrollierenden Emotionen benennen. Wie diese dann realiter ausgesehen haben dürften, ist spekulativ¹⁴ und für die vorliegende Analyse nicht von Bedeutung.¹⁵ Daher ist auch das deskriptive Vorgehen moderner Emotionsforschung¹⁶ hier zweitrangig: Es muss nichts erschlossen werden. Im Mittelpunkt steht nicht die Dechiffrierung und Beschreibung¹⁷ eines emotionalen Zustandes¹⁸, sondern das Aufzeigen performativer Mechanismen¹⁹ innerhalb

⁸ cf. NEWMARK, 2009

⁹ cf. KASTEN, 2003, p. XVIII sq.

¹⁰ cf. JAEGER et KASTEN, 2003; SIEBER et WITTSTOCK, 2009; BAISCH et KOCH, 2010

¹¹ Eine Ausnahme bildet der Beitrag von MÜLLER-OBERHÄUSER (2002) über Modelle der emotionalen Verhaltensregulierung, wie sie mittelenglischen Anstandsbüchern für junge Mädchen entnommen werden können.

¹² *ibid.*, p. 28

¹³ cf. BUMKE, 2003, p. 14

¹⁴ Vergleiche dazu auch SCHNELL, 2004, p. 211 sqq., SCHULZ, A., 2006, p. 472 sqq. oder auch MELLMANN, 2010, p. 110.

¹⁵ Zu den Problemen der historischen Emotionsforschung vergleiche SCHNELL, 2004, p. 173 sqq.

¹⁶ Vergleiche dazu ULICH et MAYRING, 2003.

¹⁷ ALTHOFF beschreibt in seinem Aufsatz „Gefühle in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters“ Emotionen als ‚Begleiter‘ bzw. verstärkende Faktoren einer Handlung (z. B. Freude, Trauer, Unterwerfung). (cf. ALTHOFF, 2000, p. 82 sqq.)

¹⁸ An dieser Stelle ist eine Diskussion um die Codiertheit von Emotionen (cf. SCHNELL, 2004; PHILIPOWSKI, 2006, p. 259 sqq. oder auch SCHULZ, A., 2015) gleichfalls unerheblich. Die Texte benennen Gefühle, die den Rezipienten bekannt sind und bekannt sein müssen, damit Verständnis und Fortbestand moraldidaktischer Literatur gewährleistet sind (dass dies gelungen ist, dies zeigt die lange Überlieferung der beiden behandelten Werke). Die phänotypische Ausprägung eines kleinsten gemeinsamen Nenners (der bei persönlichem Erleben als Referenzwert dient) genügt, so dass die beiden Werke als Didaxe verständlich bleiben und angenommen werden (zur historischen und kulturellen Variabilität von Emotionen vergleiche z. B. KASTEN, 2002, p. 52).

¹⁹ PHILIPOWSKI verweist zu Recht auf die problematische Auffassung von beschriebener Realität als authentisch – hinter den Äußerungen bzw. Handlungen von Figuren erzählender Literatur steht doch letztlich eine Intention des

moraldidaktischer Literatur. Auf Grund dessen bedarf es auch keiner Auseinandersetzung mit der Frage einer historischen Kontinuität von Emotionen²⁰.

Wenn im Folgenden Texte der hochmittelalterlichen Moraldidaxe nach den in ihnen behandelten Emotionen untersucht werden, geht es vor allem um deren (auch emotional getönte) Bewertung. Damit ist die Verbindung zu der vorwiegend christlichen Einteilung in Tugenden und Laster gegeben, wie sie – nach Vorgängern – vor allem Papst Gregor formuliert hat und wobei zwischen den sieben Tugenden (*prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia* sowie *fides, caritas, spes*) und den sieben Lastern (*superbia, invidia, gula, avaritia, acedia* bzw. *tristitia, ira* und *luxuria*) unterschieden wird.²¹

Die Gleichung Emotion (bzw. Affekt als deren ausdrucksstärkere und aktivere Variante) und Tugend/Laster mag nach einem neuzeitlichen Verständnis nicht ganz aufgehen²², doch ist der kirchliche Einfluss in der Entstehungszeit der Texte so groß, dass ein moderner psychologischer Begriff wie Emotion nicht genutzt werden kann, ohne ihn an das System der Tugenden und Laster bzw. Todsünden²³ zu binden: „Tugend-/Lasterkataloge lassen sich zugleich als Emotionslisten lesen.“²⁴

Die Verbindung von Emotionen einerseits zu Tugenden, die zu Gott hinführen, und andererseits zu Lastern, die von ihm wegführen, hat eine Zweiteilung zur Folge, die die Differenzen zwischen den einzelnen Tugenden und Lastern tendenziell verwischt. Trotzdem scheint es sinnvoll, einzelne Emotionen getrennt voneinander zu behandeln – auch um deren vom modernen Verständnis teilweise abweichenden Sinn zu berücksichtigen. Das Problem der historischen Semantik kann in diesem Rahmen allerdings eher thematisiert als gelöst werden.

Autors. (PHILIPOWSKI, 2006, p. 263 sqq.) Die von den Autoren vorliegender Didaxen vorgenommenen Beschreibungen zielen allerdings nicht auf eine Wertung der Darstellung als ‚echt‘ ab, sondern versuchen, in einer bewusst vorgenommenen und literarisch ausgefüllten Beispielhaftigkeit Anleitungen für ein tugendhaftes Leben zu vermitteln.

²⁰ Vergleiche dazu SCHNELL, 2004, p. 192 sqq.

²¹ Allerdings entspricht Thomasin dem Kanon Gregors (z. B. hinsichtlich der Anzahl) nur in Teilen: „Cette liste [die erste systematische Erfassung in den Versen 4175 – 4188 und 4221 – 4316 – M. N.] ne répond évidemment pas à celle des péchés capitaux que Grégoire le Grand avait mise au point dès le VI^{ème} siècle, à partir des enseignements de Cassien, et que les théologiens du XII^{ème} siècle, par lesquels Thomasin pouvait être influencé, avaient recueillie sans le modifier.“ (ROCHER, 1977, p. 525)

²² „Möglicherweise gibt es keine präzise semantische Übereinstimmung hinsichtlich der mittelalterlichen und modernen Oberbegriffe ‚Emotion, ‚Gefühl‘, ‚Affekt‘ sowie der Bezeichnung für einzelne Emotionen [...]. Zum Teil ist dies dem Umstand zuzuschreiben, daß zahlreiche mittelalterliche Diskurse des ‚Emotionale‘ mit ethischen oder moraltheologischen Kriterien belasten.“ (SCHNELL, 2004, p. 207)

²³ Vergleiche dazu insbes. Schnell, 2004, p. 207 sqq und p. 217 sqq. – Die Gleichsetzung von Emotionen mit moralischen Qualitäten zeigt sich beispielsweise in spätmittelalterlichen Bußsummen, in deren Zentrum eine ausführliche Betrachtung verschiedener sündhafter Emotionen bzw. Affekte steht (SCHNELL, 2004, p. 218).

²⁴ SCHNELL, 2004, p. 265

Die Tendenz zur Nutzung von Gefühlen zu religiösen Zwecken bestimmt die auf christlichem Gedankengut fundierenden Moraldidaxen – im ‚Welschen Gast‘ durchgängig, in den ‚Winsbeckischen Gedichten‘ mit einem Bruch zwischen dem alten, an ritterlichen Idealen orientierten Gedicht und der Fortsetzung mit der Ausrichtung auf Gott und das Jenseits. So ist das Gefühl der *vreude* meist als Freude über einen tugendhaften Menschen, das eigene tugendhafte Leben, als Freude über das Wirken Gottes und Vorfreude auf das Jenseits bezogen und sehr viel seltener auf die ritterliche *vreude* über einen gelungenen Wettkampf oder die gehobene Stimmung beim Anblick einer verehrten Frau. Christlich getönt ist auch die Ansicht, irdische Freude sei nichtig angesichts des Lebens nach dem Tod, auf das es sich durch ein tugendhaftes Leben vorzubereiten gilt.

Auch wenn mit Emotionen bzw. Tugenden und Lastern eher ein inneres Erleben verbunden ist, so manifestiert sich die Kontrolle (aber auch das Ausleben) derselben teilweise in konkreten körperlichen Akten. Der ‚Welsche Gast‘ legt ebenso wie die ‚Winsbeckischen Gedichte‘ nahe, dass innere Affektkontrolle an äußerlichen Zeichen ablesbar erscheint. Thomasin verweist gleich zu Beginn auf die Verquickung innerer Anlage und sichtbarer Taten: *ich hân gehæret lange vrist / daz in der werlde gevrunt ist / von vrumen liuten harte vil* (WG v. 21 sqq.). Die persönliche *vrümkeit*, jene moralische Qualität, die von „gutheit“ über „tüchtigkeit“ bis hin zu „tapferkeit“²⁵ eine Reihe innerer Anlagen umfasst, ist die Basis guten Handelns in der Welt. Indem Thomasin seiner Aussage eine Bekräftigung und einen Verweis auf (wenn auch nicht näher genannte) externe Quellen vorausschickt, markiert er diese als unumstößliche und allgemein bekannte Wahrheit. Der ‚Winsbecke‘ geht explizit auf die Kontrolle des Willens ein: *sun, twinc des dînen vrîen sin, / daz dû ze hûse rihtest dich. / [...] / den armen gip, snît unde brich / mit willen dîner reinen habe* (WE 47, 1 sqq.). Mit der Disziplinierung des Verstandes gehen Aufforderungen zu konkretem Handeln im Sinne der *caritas* einher. Die beispielhaft herausgegriffene Szene zeigt auf, dass der Kontrolle innerer Anlagen körperliche Akte folgen, die für die Umgebung eindeutig zu erkennen sind und die bei der performativen Konstruktion von Geschlecht ihre Wirkungsmacht entfalten. Doch auch an anderer Stelle werden körperliche Auswirkungen innerer Zustände thematisiert: *der ir [der werlte goukel] zu willen dienen wil, / derst lîbes und der sêle tôt* (WE 2, 9 sq.). Im Nacheifern des Betrugs, der einerseits die die Sinne betreffende Voraussetzung der Verstellung und andererseits auch einen konkreten Akt bezeichnet, verwirkt das Individuum sein konkret körperliches und auch sein ewiges Leben.

²⁵ LEXER, Bd. 3, Sp. 550

Handeln und innerer Affekt sind auf eine untrennbare Weise miteinander verbunden, so dass eine innere Gemütslage ihren äußeren Ausdruck zu finden vermag.²⁶

Neben der Bindung an das Tugend-Laster-Schema ist als weitere Besonderheit zu bedenken, dass Gefühle im Mittelalter auch in Form öffentlicher Gefühlsbekundungen präsent waren und der moderne Gegensatz zwischen Privatheit und Öffentlichkeit hier kaum angewendet werden kann.²⁷ Die in den Didaxen angestrebte Regulierung des emotionalen Verhaltens soll deshalb sowohl dem Seelenheil des einzelnen als auch dem Wohl der Gemeinschaft dienen.

Im Folgenden wird es darum gehen, den vorhandenen oder auch nicht vorhandenen, direkten und indirekten Bezug zwischen den dargestellten, empfohlenen oder verurteilten Emotionen zum Geschlecht in den beiden Didaxen nachzuzeichnen. Neben diesen primär diskursiven Äußerungen gilt es aber auch, die Evozierung von Emotionen beim Leser und der Leserin, Zuhörer und Zuhörerin sowie Betrachter und Betrachterin als performative Strategie der Werke zu berücksichtigen. Anders als in den vorhergehenden Kapiteln werden die normbezogenen Unterkapitel beim ‚Welschen Gastes‘ und bei den ‚Winsbeckischen Gedichte‘ nicht nach Geschlechtern und Werkteilen getrennt – mit Ausnahme des Themas Minne, das eine pronocierte Unterschiedlichkeit aufweist, die es zu beachten gilt.

²⁶ Dass in narrativen Texten Emotion und Emotionsausdruck mitunter divergieren, darauf verweist JUTTA EMING gerade in Bezug auf Verstellung und Schmeichelei am Hof. (EMING, 2006, p. 37 sq.)

²⁷ cf. BOQUET et NAGY, 2018, p. 248

4.3.1 Der ‚Welsche Gast‘

- **Gerechter und ungerechter Zorn**²⁸

Sowohl in der Hofzucht als auch in der Herrenlehre nimmt sich Thomasin des Zorns an. Dabei wird dieser einerseits als Folge bzw. Begleiterscheinung eines Fehlverhaltens²⁹ andererseits als Auslöser oder Vorbedingung einer bestimmten Handlung oder eines Zustandes³⁰ beschrieben.

Letztlich lassen sich *unmâze* und *unstæte* (auch in Form von Hoffahrt, Übermut oder Gier) als Ursprung von Zorn (und – wie Thomasin schreibt – aller Untugenden) ausmachen und gehen dabei eine geradezu biologische Verbindung ein: Bilder vom Zorn als Kind bzw. als naher Verwandter (*zorn ist niftel der trunkenheit* – WG v. 10081)³¹ von *unstæte* und Trunksucht verweisen auf eine fast zwingende Verbindung von moralischer Grunddisposition und Emotion. Thomasin spricht aber auch vom Zorn als Fähnrich (*zorn ist ir [übermuot] vaner* – WG v. 7391). Die Ehrenposition des Fähnrichs, dessen Verpflichtung, die Fahne, das Symbol seines Heeres und Zeichen des Standortes der Truppen, bis zum letzten zu verteidigen, offenbart die Referenz an das höfische und auch militärisch bewanderte Publikum und zeigt deutlich das starke, von einem Eid³² gefestigte, Band zwischen Zorn und *übermuot*.

Folgen auf den Zorn gewisse Aktionen, so sind diese tendenziell dem Bereich höfischen Ansehens zuzuordnen: Der Verlust der Zucht, unpassendes körperliches Gebaren³³ (bzw.

²⁸ Das mittelhochdeutsche Wort *zorn* umfasst einen wesentlich größeren semantischen Bereich als das neuhochdeutsche Wort. (cf. SCHANZE, CH., 2015, p. 49) Neben einem inneren emotionalen Furor kommt ihm auch die Bedeutung von Beleidigung, Zank oder auch Streit hinzu. (LEXER, 1992, Bd. 3, Sp. 1151) Gemeinsam ist diesen Bedeutungen ein nicht kontrolliertes Moment, das das Individuum zu einer quasi irrationalen Handlung veranlasst. BELE FREUDENBERG mahnt hierbei eine „unerlässlich[e] [...] Übersetzungs- oder mindestens Erläuterungsarbeit“ (cf. FREUDENBERG, 2009, p. 3) an, die natürlich auch für die Beurteilung anderer Emotionen Geltung hat. Eine umfassende Studie zum Zorn (mit Schwerpunkt auf die Neuzeit, jedoch einer gleichermaßen ausführlichen Besprechung antiker sowie christlicher Vorstellungen) in Literatur und Kultur liegt vor in LEHMANN, J., 2012. EVAMARIA FREIENHOFER widmet sich u.a. den christlich-antiken Voraussetzungen des Begriffs. (cf. FREIENHOFER, 2016)

²⁹ *daz spil gît hazzes, zornes vil* (WG v. 703); *zorn, lüge sint / der unstætekeite kint* (WG v. 2031 sq.); *swer sîn gelust niht rihten wil, / [...] / er ist [...] / an zorn ein marder zaller stunt* (WG v. 9801 sqq.); *unmâze ist des zornes kraft* (WG v. 9898); *der zorn scheidet von im niht, / wan im ze zürnen dicke geschiht / durch sîn hôhvert harte vil, / swenne man im niht tuon wil* (WG v. 11921 sqq.); oder auch *zorn kumt dick von girescheit* (WG v. 12705)

³⁰ *swer volget dem nide ode dem zorn, / der hât sîn zuht gar verlorn* (WG v. 671 sq.); *nît und zorn machent dicke / vil trüeben muot und krumbe blicke, / unnütze rede, dwerhen ganc, / seltsæne gebærde und vil gedanc* (WG v. 683 sqq.); *swelich man zornec ist, / der ist unmiëzic zaller vrîst* (WG v. 7183 sq.); *zorn ist ein untugende grôz, / er machet einn man sinnes blôz. / [...] / zorn ist bevangen mit unminne, / des wirt der zornege dicke inne* (WG v. 10079 sqq.); oder auch *von grôzem zorne und von haz / kumt ez [unreht] ouch dicke, wizzet daz* (WG v. 13441 sq.)

³¹ Die weibliche Bezeichnung *niftel* verwendet Thomasin gleichfalls zur Charakterisierung der *unmâze* (cf. WG v. 9898). Als Epitheton zu Zorn erscheint *niftel* auch im „Narrenschiff“ des Sebastian Brant. (cf. WACKERNAGEL, 1859, p. 131).

³² cf. Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie für die gebildeten Stände, Bd. 5, 1844, p. 184

³³ So auch in den Versen *vorht, nît, haz und girescheit, / lieb, leit, milt, erge unde zorn / hânt ir gebærde niht verlorn. / doch sint der liute reht genuoge / die dâ helnt mit gevuoge / beidiu haz und zorn mit sinne, / daz sîn niemen mac werden inne, / wan der wîsen liute schar / ist ûz der tôren regel gar* (WG v. 924 sqq.), verbunden mit der Warnung vor Verstellung.

Deformationen), Rastlosigkeit, oder auch *unminne* stehen in Kontrast zu dem von der höfischen Gesellschaft geforderten Verhalten. Die Reaktion auf den Zorn können nur gesellschaftliche Ächtung und sozialer Ausschluss sein. Allerdings scheint es einfacher, sich vor den Konsequenzen zu hüten bzw. diese wahrzunehmen als den Zorn selbst zu spüren (*zorn ist bevangen mit unminne, / des wirt der zornege dicke inne* – WG v. 10085 sq.). Thomasin nennt Merkmale des Zorns, streift jedoch nur kurz dessen Spezifik, wenn er von einer gewissen Rastlosigkeit (WG v. 7184) spricht – ein Gedanke, den er kurz darauf etwas weiter ausführt: *und wirt nimmer zornes ân, / wan er tobet zaller zît* (WG v. 7188 sq.). Erst recht spät kommt er auf ein wirkliches Charakteristikum des Zorns zu sprechen, so dass sowohl der Autor selbst wie auch seine Rezipienten sich dem Zorn auf eine induktive Weise nähern müssen, die sie schließlich mit der Behauptung konfrontiert, in einer Welt zu leben, die dem Zorn und darüber hinaus der *umâze* bzw. der *unstæte*³⁴ verfallen ist.

Affektkontrolle³⁵ ist auch hier Thomasins Bestreben, der in einem rechten Maß³⁶, nicht unbedingt in einer gänzlichen Unterdrückung aller Emotionen und Regungen, das erstrebenswerte Ziel sieht: *swer in zorn hât schæne site, / dem volget guotiu zuht mite* (WG v. 679 sq.). Daher ist auch ein gerechter Zorn durchaus zu vertreten: *swer sînen zorn kan mezzen wol / mit sinne, als er mezzen sol, / daz er in kêre an geriht / und zürne âne reht niht / und zürne wider die bôsheit, / der zorn gît im sælekeit: / diu untugende tugent ist, / swer si sô mizzet zaller vrist* (WG v. 10097 sqq.). Wird Zorn in den Dienst der Moral gestellt, verkehrt sich unter der Bedingung der Mäßigung das Laster in Tugend. Thomasin schöpft in seiner Beurteilung des Zorns nicht nur aus einer geistlich-kirchlichen Tradition³⁷, sondern nimmt auch Bezug auf

³⁴ Wie sehr Thomasin von der Vorstellung einer notwendigen Korrektur der Sitten und Moral überzeugt ist, zeigt sich in seinem Urteil über den gegenwärtigen Zustand der Welt: *diu werlt hât erwelt strît, / erge, lüge, spot, haz, nît, zorn: / die tugende sint nu gar verlorn. / diu werlt ist vol unstætekeit* (WG v. 2460 sqq.). Auch zählt er den Zorn, den er gerade in der Welt herrschen sieht, zu den Vorboten der Apokalypse (cf. WG v. 2511 sqq.).

³⁵ Thomasin appelliert an die Verstandesleistung des Menschen, mit der *zuht* zusammengehalten werden soll: *swer volget dem zorn, spricht unde tuot / daz in dar nâch niht dunket guot. / dâ von sol man sich wol bewarn / daz man sînn zorn niht lâz volvarn. / man sol in mit des sinnes bant / binden zuo der zûhte want* (WG v. 671 sqq.). Allein der Verständige ist in der Lage, sich und seine Affekte zu beherrschen und unterscheidet sich auf diese Weise vom Tier. Insbesondere ist es Thomasin ein Anliegen, dass das Individuum sich nicht seiner Handlungsmacht beraubt, indem es sich dem Zorn hingibt. Zorn, der gewissermaßen ‚dominiert‘ werden muss, ist unzweifelhaft Bestandteil des Lebens: Hierarchie spiegelt sich auch in der Trieb- und Verhaltenskontrolle des Menschen wider (*swer sînen zorn betwingen kan, / wizzet, der ist ein biderbe man. / er vihtet ein vil herten strît, / swer in bedwinget zaller zît. / swer im sînen zorn macht undertân, / er sol ez vür grôze buoze hân* – WG v. 12155 sqq.).

³⁶ *diu mâze di untugende machen kan / wol ze tugenden: swelich man / sînen zorn hât beleit / under die bescheidenheit, / swie grôz untugent zorn ist, / er ist tugende zuo der vrist* (WG v. 10073 sqq.) oder auch *zorn ist ein vil bæse untugent / beidiu an alter und an jugent, / unde mac man in doch, daz ist wâr, / mit mâze ze tugent bringen gar* (WG v. 10093 sqq.) und *swer aver hât sînn zorn beleit / under die bescheidenheit, / ir sult wizzen daz der man / untugent ze tugent machen kan. / daz muoz doch mit der mâze geschehen* (WG v. 10123 sqq.).

³⁷ FREIENHOFER verweist auf Johannes von Salisbury, dessen Verständnis von Herrschaft – in der Tradition Senecas – auf zornfreiem Agieren basiert. (cf. FREIENHOFER, 2016, p. 50)

Elemente heldischen Verhaltens³⁸. Allerdings vollzieht er eine deutliche Abgrenzung, um die Exklusivität kontrollierten Zorns zu wahren: *zorn ist des tærschen mannes tôt / und bringet den wîsen ûzer nôt: / der wîsen zorn kumt von guot, / der tôren kumt von übermuot* (WG v. 10105 sqq.). Legitim ist Zorn nur, wenn er von einem *wîsen* zugelassen wird, da nur dieser in der Lage ist, eine bewusste Kanalisierung vorzunehmen. *Tôr* und *übermuot* betonen die exaltierte Seite des Zorns, dem hier gar der Tod³⁹ folgt. Der Gegensatz von Salvation und Verdammung verdeutlicht die große, aber auch gefährliche Bandbreite des Zorns. So ist Zorn ein fester Bestandteil einer moralischen Vorstellungswelt, in der dieser unter Umständen durchaus seine Berechtigung hat: *Got gab uns zorn unde minne / daz der bêder phlægen sinne / und daz wir minten vast die tugent / und zurnten wider die untugent* (WG v. 10109 sqq.). Zorn hat eine schon von Aristoteles erkannte ambige Wesen⁴⁰, aus dem auch Gutes hervorgehen kann:⁴¹ Beide Emotionen sind einem Ziel – einem tugendhaften Leben⁴² – untergeordnet, indem der scheinbare Gegensatz dieses Begriffspaars aufgehoben wird.

Deutlich verwahrt sich Thomasin gegen einen vom Zorn geleiteten körperlichen Kampf. Zorn kanalisiert lediglich auf einer geistigen Ebene Empfindungen, darf jedoch keinen Niederschlag in einer brutalen Körperlichkeit finden (*er [Christus] wil daz man sich alsô kriuze / daz man sîm lîbe volge niht. / swelhem kriuzer daz geschicht / daz er volget sînem zorn, / der hât sîns herzen kriuze verlorn* – WG v. 11626 sqq.). Thomasin grenzt sich dabei deutlich vom ritterlichen Zorn ab, dessen Wesen als eine „ständige Bereitschaft zu gewalttätigem Handeln“⁴³ gesehen werden kann. Schließlich ist es die körperliche Seite des Zorns, die die Welt seit dem Verlust des Heiligen Landes in Chaos gestürzt hat, so dass Thomasins Aufruf zur Rückeroberung Jerusalems⁴⁴ zugleich eine Forderung nach Mäßigung impliziert.

³⁸ „Der zornige, aus der Aufwallung von Gerechtigkeitssinn und Ehrgefühl seine Kampf motivation und seine Kampfes kraft beziehende Held bleibt bis ins 15. Jahrhundert [...] dem Figurenarsenal deutscher Epik erhalten.“ (GRUBMÜLLER, 2003, p. 52) Vergleiche dazu auch FREIENHOFERS exemplarische Analyse des Rolandsliedes. (cf. FREIENHOFER, 2016, p. 61 sqq.)

³⁹ Auch in der Hofzucht droht Thomasin mit dem Tod als mittelbarer Konsequenz des Zorns. Er skizziert eine unausweichliche Reihung von negativen Eigenschaften und Emotionen, die ihren Niederschlag nicht etwa abstrakt in den Qualen ewiger Verdammnis findet, sondern zum physischen Tod führt: *bæser schimph macht haz, zorn, nôt, / zorn vîntschafft, vîntschafft tôt* (WG v. 667).

⁴⁰ Ebenso kann allerdings auch Zorn Produkt eines ambigen Zustandes sein: *swer zer vierden staffel komen ist, / den schündet sîn maht zaller vrist / daz er niemen vertragen sol / und ziuhet in alsô harte wol / von der senfte hin zem zorn, / sô hât er den strît verlorn* (WG v. 5973 sqq.).

⁴¹ cf. LEHRMANN, 2014, p. 172 sq.

⁴² Thomasin nutzt auch hier wieder seine Ausführungen für eine knappe Kritik an dem Zustand der Welt, die seinen Anforderungen an gerechtem Zorn nicht gerecht wird: *wir zürnen niht wider untugent: / unsern zorn hât diu tugent. / dâ von hât unser unsin / beidiu zorn unde minn / gemachet zuntugende gar, / daz geloubet wol vür wâr* (WG v. 10117 sqq.)

⁴³ RIDDER, 2004, p. 46

⁴⁴ *mich dunket sîn vür die wârheit, / ez sint wol zweir min drîzec jâr / daz wirz [das hl. Grab] verlurn: daz ist wâr, / sît ist ie gewesen strît, / zorn, vîntschafft unde nît, / vorhte, haz und andriu leit / zwischen der Kristenheit. / wir wellen durch Got strîten niht, / dâ von wæn daz uns geschicht / daz wir durch die vînde hân / sît manigen strît getân.*

Der gerechte Zorn Gottes⁴⁵ ist für Thomasin Mittel der Einschüchterung⁴⁶, in der Hoffnung, das Individuum so vor möglichen Verfehlungen zu bewahren:⁴⁷ *Got gap dem êrsten manne dô / stæte, dô er im gap sin. / do verlôs er der stæte gewin / von sîm willen und von schulde, / wan er verworhte gotes hulde / und viel dô an unstætekeit. / [...]/ er erwarp dermite gotes zorn* (WG v. 2551 sqq.). Das Beispiel des Sündenfalls dient Thomasin, um seinem Publikum die Konsequenzen göttlichen Zorns vor Augen zu führen. Der Verlust der Glückseligkeit mit der Vertreibung aus dem Paradies mag eine zwar ernstgenommene, aber eher vage Vorstellung für den mittelalterlichen Rezipienten gewesen sein, allerdings zeigt sich der Zorn Gottes auch konkret in Hunger, Tod oder auch schlechter Witterung.⁴⁸ Somit erhält, durch menschliches Fehlverhalten ausgelöst, göttlicher Zorn eine leibliche Komponente, die die Existenz eines Individuums beeinflusst. Ein blindes Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes provoziert in gleichem Maße himmlischen Zorn: *etlicher wænet, swaz er tuot, / daz imz vergebe diu gotes guot / unde gotes gnâde gar: / er triuget sich, daz ist wâr, / und ist durch den gelouben vlorn. / solt daz got niht wesen zorn / daz er im nîmt sîn geriht?* (WG v. 8371 sqq.). Hybris, die diesem Gedanken zugrundeliegende Anmaßung göttlicher Handlungsmacht, kann nur diese Reaktion nach sich ziehen: Eine solche metaphysische Verkehrung des *ordo* kann nicht ungestraft bleiben. Gottes Zorn grenzt sich auch insofern von dem des Menschen ab, da ihm keine Wut, kein ‚Toben‘ (s. o.) beigegeben ist – er resultiert allein aus dem Fehlverhalten des Individuums und manifestiert sich in einer gerechten Strafe.⁴⁹

Zorn ist dann gerechtfertigt, wenn er sich gegen diejenigen richtet, die Gottes Gebot missachten und sich gegen die davon imprägnierte Tugendlehre wenden. So kann auch der Autor von seinem eigenen Zorn sprechen: *Hie an müet mich und ist mir zorn / daz wir der milte namen hân verlorn / unde heizen milte daz / daz man untugent hieze baz* (WG v. 14063 sqq.).

/ nu ist uns komen wol diu zît / daz man durch unsern herren strît (WG v. 11716 sqq.)

⁴⁵ Gott allerdings ist nicht von Affekten und emotionalen Regungen bestimmt: „sicut ipse deus secundum scripturas irascitur, nec tamen ulla passione turbatur. hoc enim verbum vindictae usurpavit effectus, non illius turbulentus affectus.“ (Sancti Aurelii Augustini Episcopi De Civitate Dei Libri XXII, 1877 p. 376) So steht bei Gottes Handeln vielmehr das Ergebnis im Sinne einer gerechten Strafe und nicht die Motivation im Vordergrund. „‚Zorn‘ wird bezüglich Gottes metaphorisch gebraucht“: (BRUNGS, 2009, p. 35) Auch ENGELN weist auf die Verbindung von ‚zürnen‘ und ‚strafen‘ hin, so dass „der zürnende Gott, obgleich er von körperbezogenen Affekten frei ist, derjenige [ist], der den Menschen auf Grund einer Normenübertretung, die dieser begangen hat, straft.“ (ENGELN, 2008, p. 58; vergleiche dazu auch WEBER, K., 2013, p. 35 sqq.) Die prinzipielle Unvoreingenommenheit Gottes wird zudem offenkundig, da er erst nach Verletzung des Bundes am Sinai den Menschen seinen Zorn spüren lässt. (cf. LEHMANN, J., 2012, p. 96) In Folge des Vertragsbruchs muss Gott strafen: „Die Urszene des göttlichen Zorns ist nicht der Sündenfall, sondern das ‚Goldene Kalb‘.“ (BERGES, 2004, p. 306)

⁴⁶ Damit geht er mit den Klerikern der Zeit d’accord, die, wenn auch christlicher Sanftmut verpflichtet, Wut und Zorn predigen, um sich gegen adlige Suprematsansprüche zur Wehr zu setzen. (cf. WEBER, K., 2013, p. 44)

⁴⁷ cf. FREIENHOFER, 2010, p. 87 sq.

⁴⁸ FUHRMANN, 2004, p. 44

⁴⁹ cf. BADURA, 2013, p. 154 sq.

Thomasins Verständnis von der Ordnung der Welt ist stets präsent. So steht es einem, der *nicht mehtic* ist, nicht zu, sich seinem Zorn hinzugeben – dies erweist sich als Chimäre⁵⁰: Macht ist die Voraussetzung, um in akzeptabler Weise Zorn empfinden zu dürfen.⁵¹ Persönlicher Zorn kommt einer Auflehnung gegen Gott gleich und stellt hierarchische Machtgefüge in Frage: *swer den zorn mîden wil, / der sol gedenken daz er vil / wider got hât getân, / dem er solt sîn undertân* (WG v. 12143 sqq.). Sollte sich ein Herr der Untugend zuwenden, kommt dies einer Lossagung von Gott gleich, so dass in diesem Falle Zorn als angemessene Reaktion erscheint: *ein herre der sînn muot verlât / an rîchtuom, wizzet daz er hât / die girescheit ze vrowen erkorn. / solt mir dan niht wesen zorn, / ob mir der gebieten solde / der selbe eigen wesen wolde / und der selbe ligen muoz / under der girescheite vuoz?* (WG v. 4221 sqq.). Mit dem Bild des Mannes, der die Gier zur Herrin nimmt, werden auch Geschlechterhierarchien in Frage gestellt. Als Untertan einer Frau (das Bild des ‚Pantoffelhelden‘, der unter der *girescheite vuoz* liegt, drängt sich unweigerlich auf), kann er das männliche Vorrecht des Herrschens nicht mehr in angemessener Weise ausüben. Gleichsam entthront wird er durch diese Handlung als Herrscher angreifbar.

Neben dem Bemühen, das hierarchische Gefüge der Welt zu sichern, ist es dem Didaktiker gleichfalls daran gelegen, für eine geistlich-weltliche Parität zu sorgen, die er nicht zuletzt durch *zorn* (*zwischen phaffen unde leien ist / nît und ouch zorn zaller vrist. / ir ieglicher wænet daz, / daz dem andern sî baz* – WG v. 12711 sqq.) zwischen *phaffen* und *leien*⁵² gefährdet sieht. In dem daraus resultierenden Unwillen des Menschen, in seiner gegenwärtigen gesellschaftlichen Position zu verharren⁵³, erkennt er eine wechselseitige

⁵⁰ *sine læt ouch âne kumber niht / der nihtes niht mehtic ist, / dem ziuht si ouch zuo mit ir list. / [...] / dem herren ist dan harte zorn. / die vînde die sint gar verlorn. / swie schier er si erslagen hât, / swenner smorgens ûf stât, / sô siht er sîner vînde maht / die er sluoc durch die naht. / sô hât er zuo der selben stunde / niht erworven niwan sunde; / und wesse iemen den gedanc / den er hât die naht lanc, / ez tæte im wê in sînem muot.* (WG v. 3458 sqq.).

⁵¹ „Noch im 17. Jahrhundert wird der Zorn unter Rückgriff auf die antiken Texte vor allem als Affekt des Herrschers, d. h. im Rahmen von Politik und Staatsgewalt thematisiert.“ (LEHMANN, J., 2012, p. 37) Dies fußt unter anderem, wie FREIENHOFER darlegt, auf Laktanz’ Vorstellung von Herrschaft: „ubi ergo ira non fuerit, imperium quoque non fuerit“ (Laktanz, de ira dei 23,13). (cf. FREIENHOFER, 2010, p. 87) Zorn stellt in seiner Ambiguität ein wesentliches Element menschlichen Lebens dar, das stets – um als rational oder irrational erfasst zu werden – in Relation zu den Werten einer Gesellschaft zu setzen ist. (cf. WEBER, K., 2013, p. 21) So misst Thomas von Aquin beispielsweise Zorn sowohl positive als auch negative Eigenschaften bei: Der Zornige erfährt in seiner Rache ein Gefühl der Befriedigung, während das Opfer der Handlung Verletzungen erleidet. (cf. ENGELEN, 2008, p. 62). Darüber hinaus unterteilt er ihn in gerecht und ungerecht. (cf. *ibid.*, p. 62) Sieht Aristoteles Zorn als unabdingbare Voraussetzung im Kampf, so mahnt Seneca zur Besonnenheit (cf. WEBER, 2013, p. 22) – wie beide Autoren Umstände ihrer Zeit verarbeiten, so wertet auch die Moraldidaxe in ihren knappen Beispielen und gibt einen (idealisierten) Einblick, wie eine Gesellschaft mit diesem durchaus wandelbaren Konzept umgegangen ist.

⁵² Unter *leien* versteht Thomasin wohl nicht nur den nicht mit kirchlichen Weihen versehenen Menschen: „au couple phaffen/leien du vers 1211 se substitue quelques vers plus loin le couple phaffen/rîter (v. 1215), et ceux qui suivent montrent bien que l’auteur entend par ‘laïc’ le chevalier (v. 12722) au service d’un seigneur (vv. 12731-12735).“ (ROCHER, 1977, p. 761) [Unterstreichungen im Original]

⁵³ cf. RUFF, 1982, p. 254

Kompetenzüberschreitung – auch in der jeweiligen Gerichtsbarkeit⁵⁴ – und zeigt dabei erneut das systemdestabilisierende Wesen des *zorns* auf.

Weiblicher Zorn ist für Thomasin nicht von Relevanz. Zwar gelten seine Hinweise in der Hofzucht – je nach Kontext – mehr oder weniger für beide Geschlechter, doch kommt er nicht explizit auf Frauen und ihren Umgang mit Zorn zu sprechen. Sein differenzierter Umgang mit Zorn orientiert sich zum einen an ständischen und zum anderen (bisweilen sicherlich damit einhergehenden) intellektuellen Gegebenheiten. Zorn ist, mit Verstand und im Dienste des Guten ausgeführt, durchaus gerechtfertigt, so dass Gottes Zorn stets, der Zorn der Weisen und Herrscher meist⁵⁵, der Zorn des einfachen Mannes selten gerechtfertigt ist. Dabei sind der Zorn Gottes und die Mäßigung des persönlichen Zorns zwei miteinander verschränkte Phänomene, aus der einmal in Akzeptanz, einmal in Unterdrückung der Emotion ein sittlich moralisch handelndes Individuum hervorgehen soll. In der Unterwerfung unter Gottes unfehlbares Urteil fügt sich das Individuum einer bestimmten Variante des Zorns, und sichert sich im Gegenzug eine unversehrte leibliche Existenz⁵⁶. Der Zorn der Herrschenden wird auf diese Weise als in weiten Teilen gerechtfertigt charakterisiert, so dass dieses Mittel der Unterwerfung und Formung nur einer Elite zuteil wird, mit der Absicht säkulare Strukturen aufrechtzuerhalten. Die Auffassung von Zorn als gesellschaftlichem Störfaktor⁵⁷ spiegelt sich allerdings in eben jener Zweiteilung und auch in der nicht uneingeschränkten Befürwortung des Zorns wider. In den Illustrationen findet sich für diese differenzierte Behandlung des Zorns keine Entsprechung. Abschreckend dargestellt ist allein der Zorn als männlicher Kämpfer, erkennbar an seinem Attribut des Schwertes.⁵⁸

⁵⁴ *swer hât geistlich geriht, / der sol werltlich rihten niht. / swer ouch rihtet werltlichen, / der sol niht rihten geistlichen* (WG v. 12807 sqq.).

⁵⁵ „Durch seinen Zorn über Ungehorsam beweist der Herrscher nun seine Autorität [...]. Aber auch der Zorn eines ungerechten Herrschers [...] erfährt seine Duldung, weil er als Ausdruck von Gottes Zorn gedeutet wird, der den ungerechten Herrscher als Geißel für sein ungehorsames Volk einsetzt [...]“ (WEBER, K., 2013, p. 45) – So formuliert auch Thomasin: *ich weiz daz ez geschriben ist / daz man zetlicher vrist / durch sîn selbes missetât / einen bösen herren hât: / wîse liut suln zaller stunde / merken dâ bî ir selber sunde. / ist ir herre ein böse man, / der si niht wol/ rihten kan, / si suln in schelten niht, / sît ez von ir sünden geschicht.* (WG v. 11039 sqq.)

⁵⁶ In der Tat wurden Zorn und Wut als leiblich-stoffliche Elemente wahrgenommen, so dass „Gesundheitsregimina des Mittelalters [...] feuchte Wickel, milde, feuchte Kost, einen Aufenthalt in gemäßigten Temperaturen und eine ruhige Umgebung“ (WEBER, K., 2013, p. 48) zur Linderung empfehlen.

⁵⁷ cf. BADURA, 2013, p. 142 sq.

⁵⁸ Vergleiche Motiv 16 (Cpg. 389, fol. 11v.) und 111 (Cpg. 389, fol. 195v.) sowie als Darstellung eines Kindes Motiv 37 (Cpg. 389, fol. 32r.).

- **Neid⁵⁹ als Moment der Destabilisierung⁶⁰**

Auch Neid wird als Voraussetzung⁶¹ und als Ergebnis⁶² eines Prozesses wahrgenommen oder aber auch als eine Eigenschaft darstellt, die nicht nur auf Individuen zutrifft. So beklagt Thomasin den Niedergang von Städten und stellt sie bzw. ihre Macht- und Bedeutungslosigkeit in eine Reihe mit dem Schicksal Roms⁶³. Als ein aktuelles Beispiel sieht er Querelen und Kämpfe in Brescia (*Presse ist worden ouch unwert / durch urliuge und durch nît* – WG v. 2450 sq.), einer Stadt, die seit Mitte des 11. Jahrhunderts gegen Rom aufbegehrt und ihre Souveränität im lombardischen Städtebund zu behaupten sucht.⁶⁴ Er setzt damit die aktuellen zeitgenössischen Autonomiebestrebungen und die säkulare Kritik eines Arnold von Brescia⁶⁵ mit dem Fall Roms⁶⁶ durch die Heiden gleich und sieht im Dissens – dessen Ausdruck auch Neid ist – den Grund für Untergang und Verlust von Reputation. Die Lage mit Rom, dessen Untergang für Jahrhunderte Ausdruck von Macht- und Kulturverlust bleibt⁶⁷, zu vergleichen, stellt den Versuch der kirchlichen Propaganda dar, päpstliche Machtansprüche zu festigen. Thomasin spart an dieser Stelle einen deutlichen Bezug zu Kirche und Papst aus, vielmehr zielen seine Ausführungen auf konkrete persönliche Konsequenzen – der Fall der Städte trifft

⁵⁹ Dabei umfasst das mhd. *nît* einen deutlich größeren Bedeutungsrahmen als das nhd. Neid, so dass auch der Begriff des ‚Hasses‘ hier berücksichtigt werden muss.

⁶⁰ Neid als eine fremdaggressive Emotion (cf. BAISCH, FREIENHOFER, et LIEBERICH, 2014 a, p. 10) wird in den „meisten Kulturen der Welt als problematisch für das Zusammenleben angesehen.“ (WEBER, K., 2011, p. 7) Die Soziologie spricht von einer ‚anthropologischen Grundkategorie‘ (cf. KUTTER, 1998, p. 67), so dass sich in grundlegenden (z. B. mythologischen bzw. religiösen, aber auch neuzeitlichen) Erzählungen einer Kultur Beispiele der Ächtung von Neid finden, mit dem Ziel, gemeinsame moralische Tugenden und Werte darzulegen und zu stabilisieren. (cf. WEBER, K., 2011, p. 8) Daher ist die frühe alttestamentarische Erwähnung von Neid (nicht nur in der Geschichte von Kain und Abel, sondern auch in Sap 2, 24: „invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum“) und die damit einhergehende Konstituierung von Neid als „de[m] Ursprung aller Übel“ (KABLITZ, 1999, p. 533) für Spätantike und Mittelalter bestimmend. Bereits die antike Philosophie (cf. MILOBENSKI, 1964) mit Platon erkennt das systemdestabilisierende Moment (cf. SCHADADAT, 2016, p. 562 sq) des Neides und setzt gar göttliche Neidlosigkeit voraus. – Aristoteles hingegen erkennt den Göttern Neid zu. (cf. ONUKI, 2011, p. 59 sq.) Vergleiche dazu auch SCHOECKS Ausführungen zum „Neid der Götter und Schicksalsbegriff“. (cf. SCHOECK, 1966, p. 132 sqq.)

⁶¹ *nît und zorn machent dicke / vil trüeben muot und krumbe blicke, / unnütze rede, dwerhen ganc, / seltsæne gebærde und vil gedanc* – WG v. 683 sqq. (zu dieser Stelle s. o. unter „Gerechter und ungerechter Zorn“); *wan ez sint bî unser zît / von unvereinunge und von nît, / von urliuge und von ungeschiht / manege stete worden enwiht* – WG v. 2441 sqq.

⁶² *bæser schimph macht undr gesellen / græzern nît dan under gellen* – WG v. 669 sq.

⁶³ *die wil Rôme vereinte ir sin, / het si an ère grôzen gwin: / sît si sich niht vereinte mêre, / dô rûcket hinder gar ir ère* (WG v. 2426 sqq.)

⁶⁴ cf. BEUMANN, 1987, p. 336

⁶⁵ cf. BOSHOF, 2007, p. 34

⁶⁶ Indem Thomasin immer wieder konkrete Orte nennt, situiert er seine Lehre in der realen Welt seines Publikums und führt ihm die „Existenz einer ernsthaften Bedrohung“ vor Augen. (HÖFER, 2004, p. 49)

⁶⁷ SCHLOSSBERGER verweist auf die auch geistesgeschichtliche Bedeutung des Untergangs Roms und der damit verbundenen Frage nach der Vergänglichkeit von Größe. Allerdings gibt er zu bedenken, dass das Mittelalter Roms Untergang als „weniger einschneidend“ empfand, „da man die eigene Zeit in enger Kontinuität mit dem römischen Reich verstand, das der Vier-Reiche-Lehre zufolge gar nicht untergehen, sondern nur transformiert werden konnte.“ (SCHLOSSBERGER, 2013, p. 41) Jedoch legt Thomasins Referenz nahe, dass sich im Mittelalter sehr wohl ein Bewusstsein vom kulturellen und machtpolitischen Verlust Roms erhalten hatte.

schließlich auch deren Bewohner in ihrer Existenz. Neid, die Negation eines römischen Primats, schwächt eine Gemeinschaft aufs Äußerste, sie wird *unwert*. Auf diese Weise stellt er das Ausleben individueller Emotionen in einen größeren Zusammenhang und verhilft seiner Mahnung zum Vermeiden bzw. Unterdrücken von Neid zu einer ‚politischen‘ Bedeutung.

Thomasin führt etwas später die Gefährdungen eines innergesellschaftlichen Zusammenhalts konkreter und anschaulicher aus: Unzufriedenheit mit der eigenen Position sowie das Infragestellen von gesellschaftlicher Ordnung⁶⁸ haben ihren Ursprung im Neid: *der gebûre wolt sîn kneht, / wan in des leben dunket sleht. / der kneht wære gerne gebûr, / swenn in sîn leben dunket sûr. / der phaffe wolt gern rîter wesen, / swenn in betrâgt sîn buoch ze lesen. / [...] / swaz dem ist liep, ist disem leit, / [...] / daz ist noch alsô gemelîch, / daz sich deheiner niht enschampt, / ern well durch nît des andern ampt* (WG v. 2639 sqq.). In Anlehnung an die *civitas dei* konstruiert Thomasin ein geordnetes, ständisches Bild der Gesellschaft⁶⁹, dessen Verkehrung, das Streben nach Wandel, er mit Hilfe von Vergleichen aus der Tierwelt darstellt:⁷⁰ *wolt der hunt ziehen den wagen / und der ohse de hasen jagen* (WG v. 2661 sq.) und auch *der phaffe ist rîtr, der rîter phaffe: / der und der tuot als der affe, / wan der aff sich niht enschampt, / ern welle haben alliu ampt* (WG v. 2669 sqq.). Diese Vergleiche zeigen Unzulänglichkeiten auf, die das Unterfangen als unmöglich erscheinen lassen und sprechen darüber hinaus dem durch die Tiere repräsentierten Individuum eine genuine menschliche Fähigkeit ab, sich außerhalb seines Standes zu bewegen. Neid, so stellt es der ‚Welsche Gast‘ dar, verzerrt die Realität in einem solchen Maße, dass er sowohl das Individuum als auch ganze Gesellschaften bedroht.

Nît als Ausdruck einer allgemeinen feindseligen Gesinnung muss bekämpft werden, wenn der *ordo* gefährdet ist. Es handelt sich dabei nicht um das Unterdrücken einer Feindseligkeit – diese sollte vielmehr von vornherein nicht existent sein, so dass ein Leben *âne nît* Sinnbild eines ausgeglichenen und ertragenden Geistes ist⁷¹. Das Anerkennen der von Gott eingesetzten ständischen Ordnung, die Akzeptanz persönlicher Lebensumstände⁷² und auch das Ignorieren

⁶⁸ Die hier von Thomasin vorgenommene Aufteilung der Gesellschaft „ne correspond évidemment en rien au fameux schéma tripartite des oratores, bellatores et laboratores, devenu courant chez les écrivains religieux“ (ROCHER, 1977, p. 751), was jedoch insofern nicht erstaunlich ist („ne faut-il pas trop s’émouvoir“ – *ibid.*, p. 752), da auch andere Autoren des 12. Jahrhunderts individuelle Schemata beschreiben. (cf. *ibid.*, p. 752 sqq.)

⁶⁹ SUSANNE HÖFER hält hier fest, „daß man im ‚Welschen Gast‘ Aussagen bezüglich der gesamtgesellschaftlichen Ordnung nur im Zusammenhang brüchig gewordener Stabilität findet.“ (HÖFER, 2004, p. 51)

⁷⁰ cf. RUFF, 1982, p. 75 sq.

⁷¹ *swen uns got ze herren gît, / dem sol man volgen âne nît* (WG v. 10997 sq.) oder auch *jâ wil ich halt sprechen mêre, / würde ein guot man gemuot sêre / in dirre werlde gar sîn zît, / er möhtez lâzen âne nît, / wan im dar nâch ân ende sol / immer mêre geschehen wol* (WG v. 4887 sqq.) sowie *dâ von mac ein ieglich man / der sich wol verstên kan / lâzen ân nît, hært er niht / des ein man lachende giht* (WG v. 533 sqq.)

⁷² *swer wil zer dritten staffel komen, / daz hân ich ouch wol vernomen / daz in adel ziuhet dan, / wan ir sult wîzzen, swelich man / gedenket wie edel er sî, / er gewinnet einen nît dâ bî / daz einem andern man sî baz / denn im erboten, wîzzet daz. / alsô ziuht in zaller zît / adel von liebe hin zem nît* (WG v. 5961 sqq.) – Im Rahmen von Thomasins

von Geschwätz haben das Ziel, eine gesellschaftliche Struktur zu festigen, in der das Individuum seinen Platz kennt und wertschätzt. Auch Thomasins Hinweis an junge Frauen – *si suln hæren von Ênît, / daz si die volgen âne nît* (WG v. 1033 sq.) – ist so zu verstehen. Enites relativ große Passivität und Abhängigkeit⁷³ konstruieren sie als ein Ideal, das durch ihre ‚triuwe und Demut‘ alle Anforderungen einer höfischen Dame erfüllt und dem es nachzueifern gilt.

Bereits zu Beginn des ‚Welschen Gasts‘ wird die destabilisierende Eigenschaft des Neides offensichtlich: *swer guotiu mæer hæert ode list, / ob er danne unguot ist, / wizzet daz sîn übel und sîn nît / verkêrt daz guot zaller zît* (WG v. 7 sqq.). Die vorgegebenen positiven Strukturen werden durch individuelle Eigenschaften in ihr Gegenteil verkehrt, so dass es die Aufgabe des Individuums ist, sich den gängigen Normen und Vorgaben zu fügen. Später erinnert Thomasin an den Sündenfall – gleichfalls ein Ausdruck des Nicht-Anerkennens göttlicher Ordnung –, dessen Ursprung im *nît* begründet ist⁷⁴: *diu alt schrift phleget niht ze liegen: / der êrste man liez sich triegen, / wan in der vînt betwanc durch nît* (WG v. 7605 sqq.). Dies setzt sich im Bruderzwist von Kain und Abel fort (*Kâyn sluoc Âbeln durch nît, / von im kom manec unsælde sît* – WG v. 11989 sq.). Die gegenwärtige Situation der Welt (die Thomasin nur allzu oft beklagt) liegt nicht zuletzt in menschlichem Neid begründet. So erscheint es nicht von ungefähr, dass Thomasin seine Warnung vor *nît* prominent an den Anfang setzt. Sein Appell zur Mäßigung und Unvoreingenommenheit geschieht in dem Wissen, dass der Beginn der Menschheit von Neid bestimmt worden ist und dass es diesen soweit wie möglich zu unterbinden gilt.

Allerdings ist es nicht seine Absicht, ein gewisses Konkurrenzverhalten von vornherein auszuschalten⁷⁵. Neid kann sich zur Tugend verkehren, orientiert man sich an einem angemessenen Vorbild; gibt man hingegen dem Neid nach, geht dies mit einer Schwächung einher, die den persönlichen Status unterminiert. Hier erweist sich Neid gar als identitätsstiftend, da die Beziehung zwischen Neider, Beneidetem und gegebenenfalls auch dem Objekt des Neides in einem gemeinsamen Wertesystem zu verorten ist.⁷⁶ Indem Neid zeigt,

Tugend- und Lasterlehre bedeutet der Neid einen Sturz von der Stiege der Tugenden. Zur Tugendstiege vergleiche Kap. 4. 3. 3.

⁷³ Zwar erhebt sie ihre Stimme und bricht Erecs Schweigegebot, doch ist ihr beispielsweise eine individuelle Auseinandersetzung und Bewertung ihrer Umwelt versagt. (cf. GEROK-REITER, 2010, p. 234)

⁷⁴ Thomasin verweist auch auf den Neid des Teufels auf Gott: *ez enist niht wunder, sît / der vâlant het ze Gote nît, / daz er uns wil ziehen dan / danne er zôch den êrsten man* (WG v. 7727 sqq.).

⁷⁵ *swelich man sô nîdec ist / daz er swechet zaller vrist / swaz ein ander man getuot / und sprichet ez ensî niht guot, / und sprichet "ich hietz getân baz," / der mizzet sînn nît, wizzet daz, / sô daz er blîbet bæslîchen, / swenn ener vûr drînget vrûmeclîchen. / swelhem aver niene ist leit / eins andern mannes werdekeit / und swechet sich niht durch nît / und vûrdert die sînen zaller zît, / daz er sich zim müge gelîchen, / ir sult gelouben sicherlîchen / daz er sînen nît mizzet sô wol / daz er tugent heizen sol* – WG v. 10159 sqq.

⁷⁶ cf. NECKEL, 2001, p. 7

„welche Güter in einer Gesellschaft als wichtig erachtet werden“⁷⁷, ist deren Umwertung möglich, da nicht das zugrundeliegende Wertesystem oder das Objekt des Neides zur Diskussion stehen, sondern lediglich der Umgang mit diesen.

Daneben stehen allerdings auch konkrete Auswirkungen auf die körperliche Individualität und Unversehrtheit. Dabei kommt Thomasin auch auf den agonalen Charakter des Neides zu sprechen, der im Gegensatz zu der destruktiven Seite des Neides persönliches Fortkommen fördert.⁷⁸ Insgesamt fasst er mit seinen Ausführungen zum Neid vor allem sein männliches Publikum ins Auge – seine Beispiele reflektieren männliches Streben nach höheren Positionen. Setzt er sich hingegen mit weiblichem Neid auseinander, geschieht dies in einem festumgrenzten gesellschaftlichen Raum. Die Situation des Vorlesens, das angesprochene Sujet (Enite) und auch der Kreis der Rezipientinnen (*juncvrouwen*, wie er wenige Verse zuvor schreibt) verweisen auf die abgeschlossene Welt des Hofes (s.o.). Eine Außenwelt, in der andere Stände vorkommen, steht Frauen hier nicht offen – zumindest wird sie von der Didaxe nicht thematisiert. Der Hinweis Thomasins, denjenigen als Herrscher zu akzeptieren, der von Gott eingesetzt ist, kann zwar auch für den Bauern gelten, wird hier aber im Rahmen der ‚Herrenlehre‘ als Rat zur richtigen Art des Herrschens präsentiert.

Neid auf irdisches Gut wird von dem Kleriker Thomasin mit deutlichen Worten abgelehnt. In Buch 3 stellt er dar, wie unnütz die Anhäufung von irdischem Reichtum ist, der letztlich eine Belastung darstellt und vom eigentlichen Ziel, der Erlangung des *summum bonum* entfernt ist. Er zeigt auf, wie sehr der Reiche sich um seinen Besitz und seine Sicherheit sorgt und wie er mit den Neidern streiten muss, die ihm das Leben schwer machen: *Sô pâget er dan mit den nîdaren / die durchz guot in wellnt beswæren, / die in nîdent durch daz guot* (WG v. 3029 sqq.).

In der beigegebenen Illustration ist der Arme, der sich vorstellt, reich zu sein (*der riche man mit gedanken*) sitzend zu sehen, der zu einem Mann (vom Betrachter aus gesehen) links stehenden Mann sagt *wie mich die nident* und auf eine Gruppe aus zwei Personen rechts zeigt. Die eine von ihnen äußert (laut Sprechband) *Ich enchond nie niht gewinen*, bringt also ihre Enttäuschung über die eigene Erfolglosigkeit zum Ausdruck, die andere äußert mit dem Arm auf den in der Imagination Reichen zeigend: *Wi rich der ist worden*. Diese Frage ist aggressiv an den Sitzenden gerichtet, die Person zeigt mit dem Finger auf ihn wie auf einen Schuldigen. Vor solchen Invektiven scheint der links stehende, als *loser* titulierte Mann zu bewahren, der

⁷⁷ LIEBERICH, 2014, p. 210

⁷⁸ DECHER äußert sich zum kulturellen Bedeutungswandel von Neid wie folgt: „Während demnach frühere Zeitalter im Neid problemlos noch eine Tugend erkennen konnten, dominieren in der heutigen Verwendung des Wortes eindeutig die negativ aufgeladenen Bedeutungsschichten.“ (DECHER, 2015, p. 41)

sagt *Man nidet früm leute*. Seine Charakterisierung als Schmeichler macht aber klar, dass seinen Worten nicht zu trauen ist, dass also der ‚Reiche‘ sich dadurch nicht ablenken lassen sollte (Thomasin warnt an anderer Stelle ausdrücklich vor den Schmeichlern, die die Herrschenden etwas glauben machen wollen, das diese selbst eigentlich besser wissen – cf. WG v. 3601 sqq.).



Motiv 49⁷⁹

Der ‚Mehrwert‘ der Illustration besteht also in der Verbindung zum Thema der Schmeichelei, sie besteht aber darüber hinaus in der Konkretisierung des Neides durch zwei Formen: die selbstbezügliche und die auf den Besitzenden bezogene. Die genderneutral in Text und Bild als ‚Neider‘ bezeichneten Personen werden in der Illustration der Heidelberger Handschrift nur durch die unterschiedliche Haarlänge als Mann und Frau kenntlich gemacht, der Part der mit großer Geste auf den ‚Reichen‘ zeigenden Person somit einer weiblichen Gestalt zugeordnet. Was in der Heidelberger Handschrift eher zu ahnen ist, wird in anderen Handschriften zur unzweifelhaften Zuordnung zum weiblichen Geschlecht: in Handschrift D (Dresden) durch Kopfbedeckung und Gewand, in Handschrift E (The Pierpoint Morgan Library, New York City, München) durch Haartracht, Kleidung und Körperformung.⁸⁰

⁷⁹ Cpg 389, fol. 48r.

⁸⁰ Auf der Plattform „Welscher Gast digital“ wird in allen Fällen, also auch bei der Heidelberger Handschrift, die linke Figur als ‚Neider‘, die rechte als ‚Neiderin‘ gekennzeichnet. (cf. <http://wgdmateriale-textkulturen.de/illustrationen/motiv.php?m=49>)



Motiv 49 (Handschrift D) ⁸¹



Motiv 49 (Handschrift E) ⁸²

Was also der Text nicht enthält, zeigen die Illustrationen: eine geschlechtsdifferenzierende Darstellung von Neid, die den aktiveren und missgünstigeren Aspekt einer Frau zuordnet. Diese unausgesprochene Zuweisung mag einer misogynen Interpretation des Textes entspringen, sie kann aber auch auf eine allgemein verbreitete Meinung verweisen, deren sich die Illustratoren bedienen.

- **Hass der Männer, Hass Gottes**

Thomasin kommt mehrfach auf den *haz* zu sprechen, er sieht ihn zumeist als Resultat einer Handlung, allerdings definiert er ihn nie in seinem Wesenskern⁸³. Dem entspricht auch, dass er ihn häufig in Verbindung mit anderen Affekten nennt: *Bæser schimph macht haz, zorn, nôt, / zorn vîntschafft, vîntschafft tôt* (WG v. 667 sq.) oder *daz spil gît hazzes, zornes vil; / girde und erge ist bî dem spil. / dem muoz vil wê nâch guote sîn / der daz sîn wâget durch daz mîn* (WG v. 703 sqq.) und auch *der rîche durch sîn eigen guot / muoz dicke haben trüeben muot, / urliuige, zorn und grôzen haz: / im wær der âne lîhte baz. / der rîch durchz guot muoz vil vertragen / unwirde di ich niht wolt vertragen: / wil erz ave vertragen niht, / leit im amme guot geschicht* (WG v. 2691 sqq.).

Indem Thomasin nicht das Individuum als Inkorporation des Hasses darstellt, sondern dessen Tun, geht er mit mittelalterlichen Vorstellungen konform, wie sie wenig später Thomas von Aquin in der „Summa Theologiae“, einer „Integration des bis dahin gesammelten Wissens über

⁸¹Mscr.Dresd.M. 67, fol. 26r.

⁸²MS G. 54, fol. 18v.

⁸³ Laut einer modernen philosophischen Definition ist die „Grundtönung des Hasses Feindschaft, Widerstreben, Ablehnung, Gefühlseinstellung negativer Art.“ (KOLNAI, 2007, p. 100) Daher ist eine missbräuchliche Verwendung zur Demonstration eigener Positionen mehr als erklärlich (cf. *ibid.*, p. 100 sq.): Die Verquickung von Emotionen resultiert in deutlicher Aggravation. Ist der Hass jedoch ernst und absolut, so setzt er eine Tiefenbeziehung zum hassenswerten Gegenstand bzw. der hassenswerten Person voraus, er bedingt ein „Vollnehmen“ (*ibid.*, p. 102), das jedoch keineswegs ein Hassens des absoluten Ganzen impliziert.

Emotionen“⁸⁴ formuliert hat. Sowohl auf antiker Tradition als auch auf der Patristik basierend, wertet Thomasin Affekte als dem Verstand⁸⁵ unterworfen⁸⁶ und bemüht sich um einen nivellierten Umgang mit Emotionen, den auch schon Augustinus anzustreben scheint. So erklärt dieser: *securi ergo odimus in malis malitiam, et diligimus creaturam; ut quod ibi fecit Deus amemus, quod ibi fecit ipse homo, oderimus. fecit enim Deus ipsum hominem; fecit autem homo peccatum*⁸⁷. Das Seiende an sich kann nicht hassenswert sein, sondern lediglich die „Aspekte des Seins“⁸⁸. Das christliche Gebot der Nächstenliebe⁸⁹ verbietet daher bzw. erschwert es, sein Gegenüber zur Gänze zu hassen.

Nicht nur das Individuum selbst muss auf Grund seines Verhaltens unter Hass leiden, auch die Gesellschaft ist durch die Taten Einzelner dem Hass ausgesetzt. Dabei wird eine große Bandbreite menschlichen Handelns abgedeckt: Allgemeine Kommunikation (*bæser schimph*), bestimmte Formen sozialer Interaktion (*spil*) und auch das Verhalten bestimmter Gruppen (*der rîche*) kann zu Feindseligkeit führen. Wie insbesondere die Passage über den Reichtum zeigt, ist es nur schwer möglich, dem Hass zu entrinnen, wenn man an einer bestimmten Lebensweise festhält. Hass geht hier mit *unwirde* einher, was WILLMS mit ‚Kränkung‘ übersetzt⁹⁰. Gerade im Konnex von gesellschaftlichem Ausschluss durch Hass scheint dies zu schwach – mindestens ‚Schmähung‘, wenn nicht gar ‚Schande‘ (insbesondere, wenn der Autor anfügt, dass er sich *unwirde* eines solchen Ausmaßes sich selbst nicht wünsche) dürften treffendere Bezeichnungen sein.

Hass ist im ‚Welschen Gast‘ ein Phänomen der Welt der Männer. Frauen treten als Objekte nie, als Urheberinnen von Hass nur einmal in Erscheinung und provozieren mit ihrem Handeln Konflikte in der Welt der Männer: *ir [die Frau] ruom und ir lôsheit / vüegent ir manne grôzez leit / unde ir selben arcwân, / wan ir getrouwet wirs ir man, / und vüegent ir vriunden grôzen haz, / den in ir man treit, wizzet daz* (WG v. 281 sqq.). Bleiben sonst die Personengruppen meist vage, so handelt es sich hierbei um eine Feindseligkeit zwischen Mann und *vriunt*, mit dem eine Störung sozialer Regularien einhergeht. Aktives Handeln in Form von *ruom* und *lôsheit* seitens der Frau verursacht ein Ungleichgewicht in der Welt der Männer. Zwar hat auch die

⁸⁴ MARNEROS, 2007, p. 28

⁸⁵ cf. SCHÄFER, 2009, p. 141

⁸⁶ Daher zählt er Hass – im Gegensatz zu einer Reihe mittelalterlicher Theologen – nicht zu den Hauptlastern, da dieser (im Gegensatz zu z. B. Gerechtigkeit oder Neid) nicht willentlich beeinflussbar ist. (cf. *ibid.*, p. 143 sq. sowie KUTTER, 1998, p. 27)

⁸⁷ Augustinus: *Enarrationes in Psalmos*, 139, 2

⁸⁸ BOGACZYK-VORMAYR, 2012, p. 205

⁸⁹ *Omnis enim lex in uno sermone impletur, in hoc: diliges proximum tuum sicut teipsum.* (Gal 5, 14)

⁹⁰ cf. WILLMS, 2004 b, p. 69

Frau unter den Konsequenzen ihrer Indiskretion zu leiden, doch sind allein die an der Situation beteiligten Männer der Gefahr existenziell-gesellschaftlicher Gefährdung ausgesetzt.

Thomasins Verdruss über den gegenwärtigen Zustand seiner Welt⁹¹ sowie die Erwartung der bevorstehenden Apokalypse⁹² mischen sich immer wieder in seine Ausführungen: *diu werlt hât erwelt strît, / erge, lüge, spot, haz, nît, zorn: / die tugende sint nu gar verlorn* (WG v. 2640 sqq.) und auch *urliug, haz, zorn und nît, / daz sol ouch sîn vor der zît; / rîch wider rîch, lant wider lant. / dar nâch kumt niht zehant / der werlde ende alsô drât* (WG v. 2511 sqq.). Hass und andere Laster bzw. Affekte begleiten den nahenden Untergang der Welt. Die kumulierte Wirkung der von Thomasin zitierten Affekte scheint auf Grund ihres hohen Potenzials zu sozialer Destabilisierung die Apokalypse nach sich zu ziehen. In diesem Falle nimmt Hass wegen seines allumfassenden Charakters eine herausgehobene Stellung ein.

Der Hass Gottes besitzt in Thomasins Ausführungen einen besonderen Platz. *Gotes haz* führt nämlich zu Verdammung und Ausschluss aus dem Paradies: *swenn du kumst in der helle grunt, / dir wære lieber tûsent stunt / daz du nien hetest gewonnen daz / daz dir dâ vüezet gotes haz* (WG v. 7077 sqq.). Thomasin bemüht sich, den Hass Gottes in seiner gesamten Schärfe und Schonungslosigkeit darzustellen. Demnach ist überhaupt nicht existiert zu haben besser, als den Hass Gottes auf sich zu ziehen: *seht, mit der nôt erwirvet er daz, / daz er gewinnet gotes haz / und hât hie und dort verlorn: / er wære bezzer ungeboren* (WG v. 7175 sqq.). Mit dem Verlust göttlicher Gnade geht gleichermaßen das Recht auf Leben verloren.

Der ‚Welsche Gast‘ führt auch die negativen Verhaltensweisen bzw. Verfehlungen auf, die den Hass Gottes auf sich ziehen. Eher pauschal nennt Thomasin unrechtes Handeln (*swer aver gerne unrehte tuot, / der wirt dicke dermit gemuot / und erwirvet ouch dâ mit daz, / daz er hât immer gotes haz* – WG v. 7229⁹³ sqq.), aber auch etwas präziser das Lügen: *wizzet daz er muoz arbeiten vil, / der sich dar an [an Lüge] verlâzen wil, / und gewinnt doch gotes haz, / ir sult mir*

⁹¹ Vergleiche dazu auch BRALL-TUCHEL, 2011, p. 67 sqq.

⁹² Auch die bildenden Künste des 12. und 13. Jahrhunderts thematisieren eine unmittelbar bevorstehende Apokalypse (cf. BEER, 2004, p. 89), so dass das Warten auf das Weltenende in allen Bereichen des Lebens seinen Niederschlag fand. Seit Augustinus ging man von einem im Schöpfungsplan festgelegten Ende der Welt aus (cf. STRUVE, 2002, p. 207 sqq.), auch wenn die zahlreichen Berechnungen eines solchen Enddatums differieren. (cf. FRIED, 2007, p. 19) – Zur mittelalterlichen Vorstellung von der drohenden Apokalypse vergleiche auch GOETZ, 1988, p. 306 sqq.

⁹³ Prinzipiell wird Hass als Grund von Unrecht bzw. unrechtem Handeln gesehen: *daz êrste unreht daz man tuot / ân wizzen, kumt von tâerschem muot / und dicke von snelheit / und aller dickest von trâkeit. / von grôzem zorne und von haz / kumt ez ouch dicke, wizzet daz* (WG v. 13437 sqq.) und auch *daz unreht kumt dick von haz, / wan man geloubet, wizzet daz, / von sînen vînden harte drât / daz er unrehte getân hât* (WG v. 13463 sqq.).

wol gelouben daz (WG v. 7269 sqq.)⁹⁴. Dabei reflektiert Thomasin das biblische Lügenverbot⁹⁵ und wertet Gottes Hass⁹⁶ als Konsequenz des lügnerischen menschlichen Handelns.

Das Individuum bestimmt eigenverantwortlich sein Schicksal über den Tod hinaus. Allerdings hat das persönliche Verhalten nicht nur Auswirkungen auf das eigene Nachleben, sondern zieht auch Konsequenzen für die nächste Generation nach sich: *swem sîn kint erbarmen wil, / ob er im niht gewinnet vil, / dem solt erbarmen, hiet er sin, / daz er mit sînem böesen gwin / und mit sîner übeln getât / sîns kîndes sêle verworht hât. / der sun der sol gelten daz, / wil er niht haben gotes haz, / daz sîn vater unrehte gewan* (WG v. 7081 sqq.)⁹⁷ Thomasin entscheidet sich hier für eine biblische Tradition der Verurteilung⁹⁸ („non adorabis ea neque coles, quia ego sum Dominus Deus tuus, Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filiis in tertiam et quartam generationem eorum, qui oderunt me“ – Ex 20, 5) und beschwört das väterliche Gefühl des Erbarmens mit dem Sohn, um diesen vor ewiger Verdammnis zu bewahren.

Allerdings bietet Thomasin angesichts von *gotes haz* die Möglichkeit der Beichte: *swer wil rehte bihte hân, / den riuwe swaz er hât getân / ze übelen dingen und ze sunde / und sage ez zuo der selben stunde / sînem phaffen unde tuo daz / daz er in heize: gotes haz / wirt zehant von im genomen* (WG v. 8389 sqq.). Als Prämisse nennt er den Willen zur Reue⁹⁹, die Beichte gegenüber Priestern sowie die erfüllte Buße. Erst dann kann der Sünder wieder in die Gnade Gottes aufgenommen werden. Thomasin muss sich bewusst sein, dass die Fülle an kirchlich-moralischen Vorschriften kaum zu bewältigen ist, so dass Beichte und Reue als ein positiv sanktionierter Ausweg aus „der ausgesprochen repressiven normativen Struktur der mittelalterlichen Moral“¹⁰⁰ fungieren.

⁹⁴ Der Aufwand, der beim Lügen betrieben wird, scheint von solcher Qualität zu sein, dass nur die Weisen in der Lage sind, hinter dieses Konstrukt aus Verstellung zu blicken und Hass und persönliche Untugenden wahrzunehmen: *ich sagiu von der wârheit, / vorht, nît, haz und girescheit, / lieb, leit, milt, erge unde zorn / hânt ir gebærde niht verlorn. / doch sint der liute reht genuoge / die dâ helnt mit geuoge / beidiu haz und zorn mit sinne, / daz sîn niemen mac werden inne, / wan der wîsen liute schar* (WG v. 922 sqq.).

⁹⁵ Vergleiche Kap. 4. 1. 1. 1 Abschnitt „Lasterhafte und unehrenhafte Rede“

⁹⁶ Geht Hass von Gott aus, so wirft dies die Frage auf, ob Gott, als „Totalursache aller Akte“ (HEDWIG, 1992, p. 658) bzw. Gottes Wille per se böse oder hasserfüllt sein kann. Da Gott jedoch kein Mensch ist, ist ein Zusammenfall von Extrema wie Liebe und Hass in Gott möglich: „Es ist die merkwürdige Erscheinung, dass Begriffe, die wir mit dem Verstand als Gegensätze erfassen, von der Vernunft auf einer höheren Ebene, eben der als göttlich vorgestellten, als Einheit erkannt werden können.“ (LIEGNER, 2015, p. 65)

⁹⁷ Nicht nur die Tat an sich, sondern auch die Anstiftung zu einer Untat zieht Gottes Hass nach sich: *welle wir danne dar zuo / reizen, daz man übel tuo, / sît manz doch gerne tuot, / wir haben einn seltsænen muot / und werven dâ mit gotes haz, / ir sult mir wol gelouben daz* (WG v. 11341 sqq.).

⁹⁸ An anderen Stellen spricht die Bibel vom Gegenteil: „anima, quae peccaverit, ipsa morietur; filius non portabit iniquitatem patris, et pater non portabit iniquitatem filii. Iustitia iusti super eum erit, et impietas impii erit super eum“ (Deut 24, 16) und auch „anima, quae peccaverit, ipsa morietur; filius non portabit iniquitatem patris, et pater non portabit iniquitatem filii“ (Ezech 18, 20).

⁹⁹ Damit entspricht Thomasin dem Geist der Zeit. Ablassurkunden lassen beispielsweise selten die Formel „omnibus vere penitentibus et confessis“ vermissen. (cf. BÜNZ, 2000, p. 119)

¹⁰⁰ BOIADJIEV, 1992, p. 803

Der Autor, der nicht müde wird, den gegenwärtigen Zustand der Welt zu beklagen, sieht im Hass das dissonante menschliche Zusammenleben begründet¹⁰¹. Für Thomasin sind die Konflikte einerseits im Bereich der höfischen Gemeinschaft, andererseits als Streit zwischen Geistlichkeit und Laien, aber auch zwischen Christen und Heiden angesiedelt. Eine mittels Anaphern emphatisch gestaltete *laus temporis acti* erweckt das (idealisierte) Bild einer literatgebildeten¹⁰² Hofgesellschaft *âne nît und âne haz*, deren Verhaltens- und Umgangsformen einem vollendeten Bildungsregime zu Grunde lagen: *bî den alten zîten was / daz ein ieglich kint las: / dô wâren gar diu edeln kint / gelêrt, des si nu niht ensint. / dô stuont ouch diu werlt baz / âne nît und âne haz; / dô het ein ieglich man êre / nâch sîner kunst und sîner lêre* (WG v. 9197 sqq.). Der „spirituelle Verlust Jerusalems“¹⁰³ erschütterte alle Gesellschaftsschichten und trug – nach Thomasin – maßgeblich zu einer Zerrüttung der sozialen Ordnung bei: *mich dunket sîn vür die wârheit, / ez sint wol zweir min drîzec jâr / daz wirz [das Grab Christi] verlurn: daz ist wâr, / sît ist ie gewesen strît, / zorn, vîntschaft unde nît, / vorhte, haz und andriu leit / zwischen der kristenheit* (WG v. 11715 sqq.). Eroberung und gemeinsamer Kampf im dritten Kreuzzug nach dem Verlust des Heiligen Landes einten Kirche und weltliche Macht. Mit dem Anspruch von Innonzenz III., den Kirchenstaat und das Papsttum als unabhängige weltliche¹⁰⁴ wie spirituelle¹⁰⁵ Macht zu etablieren mit der Konsequenz einer eigenen Gerichtsbarkeit¹⁰⁶ änderte sich jedoch auch das Kräfteverhältnis, was Thomasin durchaus ausführlich¹⁰⁷ thematisiert. Als Resultat bzw. Ursprung der Verwerfung macht er auch hier den Hass (*seht, solch zorn und solch nît / gebent in zaller zît / under in grôzen haz* – WG v. 12739 sqq.) aus, der schließlich nicht nur eine allgemeine Zerrüttung der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern auch eine Destabilisierung tradierter Geschlechterbilder nach sich zieht: *die phaffen und die leien sint / an ir haz sô worden blint / daz si der wîbe site hânt gnomen: / ich hân harte*

¹⁰¹ Auch die Bibel legt nahe, dass es sich bei Hass um eine Emotion handelt, deren Konsequenzen das gemeinschaftliche Zusammenleben in seiner Basis erschüttern (vgl. die Ausführungen zum Töten mit Vorsatz, z. B. Num 35, 20; Dtn 19, 4; Dtn 19, 6 und Dtn 19, 11) und das daher zu vermeiden ist.

¹⁰² cf. WOLF, 2008, p. 39

¹⁰³ LEPPIN, 2012, p. 269

¹⁰⁴ Innozenz begründete dies in einer Predigt zu Beginn seiner Amtszeit mit dem Bibelwort „*ecce constitui te hodie super gentes et super regna, ut evellas et destruas et disperdas et dissipas et aedifices et plantes*“ (Jer 1, 10), das er auf das Papsttum angewandt verstehen wollte. (cf. HAENDLER, 1993, p. 13)

¹⁰⁵ Vergleiche dazu LEUSCHNER, 1983, p. 53 sqq. oder auch FRENZ, 2000.

¹⁰⁶ cf. DELBRÜCK, 2011, p. 71

¹⁰⁷ *bôsheit, erge, zorn und nît, / die machent daz bî unser zît / werltlich gerihte nien gestêt / dem geistlichen dâ von gêt / ouch daz reht vil bæslichen, / wan ez muoz dem unreht entwîchen / nît kumt von grôzer bôsheit; / wan wizzet vür die wârheit, / der dunket sich swacher daran, / da er an nîdet einen andern man. / zorn kumt dick von girescheit, / wan einem ist zorn unde leit, / ob ein ander erwirvet mêre / guotes, daz müet in hart sêre. / seht, disiu dinc machent haz / zwischen den liuten, wizzet daz [...] / ir mugt mir wol gelouben daz / dâ von ist daz reht wordn unreht / und daz krumbe ist worden sleht, / wan si gestênt ein ander niht, / geistlich und werltlich geriht. / daz machet nît, zorn unde haz / der zwischen in ist, wizzet daz, / die geistlich gerihte solden / und werltlich phlegen, ob si wolden* (WG 12695 sqq.).

dicke vernomen / daz si sich scheltent under in (WG v. 12751 sqq.). Die Blindwütigkeit des Hasses lässt Männer in einer ‚weibischen‘ Art agieren, die dem Erziehungsideal der Selbstbeherrschung zuwiderläuft. Die metaphorische Erwähnung der Blindheit erinnert daran, dass diese Behinderung vom Amt des Richters, des Ratsherrn,¹⁰⁸ aber auch des Priesters¹⁰⁹ ausschloss. Hass verwehrt Geistlichkeit wie auch Adel (eine Aufgabe des Adels ist schließlich das Richten, wie Thomasin selbst beschreibt) die Wahrnehmung der ihnen zugeordneten bzw. der sie determinierenden Tätigkeiten. Sie werden nicht nur ihrer sozialen Stellung beraubt, sondern auch in ihrer sexuellen Identität in Frage gestellt: Der Vorwurf des Schimpfens nach Frauensitte stellt eine gesellschaftliche Ächtung dar, die letztlich durch Hass hervorgerufen wird.¹¹⁰

Bei der nicht unbeträchtlichen Zahl an Stellen, die sich mit Hass und seinen Konsequenzen befassen, zeigt der ‚Welsche Gast‘ nur wenige Möglichkeiten auf, wie Hass zu begegnen bzw. wie ihm entgegenzuwirken sei. Thomasin sieht in der *milte* die Sicherung eines friedlichen Miteinanders, das nicht von einer Rechtsordnung allein (deren oktroyierten Charakter Thomasin als ‚Zwang‘ besonders hervorhebt) gewährleistet werden kann: *swie uns daz reht betwungen hât / daz einer den andern bî im lâ, / sô wær wir doch mit grôzem haz, / wær diu milt niht, wizzet daz* (WG v. 13649 sqq.). Mildtätigkeit ermöglicht ein harmonisches Miteinander und wirkt der spaltenden Kraft des Hasses entgegen.¹¹¹

Thomasins Ziel ist es, eine Welt im Gleichgewicht zu erschaffen, die nicht von Konflikten zwischen Klerus und Adel oder vom Kampf von Gut und Böse geprägt ist. Indem er die geschlechtliche und damit gleichermaßen die soziale Identität von Herren und Priestern in Frage stellt, verdeutlicht er die irdischen Konsequenzen von Hass. Materielles ist dabei für Thomasin kaum von Belang¹¹². Der Kern seiner Lehre liegt im Bereich des Metaphysischen: Gottgefälliges Handeln lässt die kurz skizzierten negativen Konsequenzen nicht entstehen. Thomasin bleibt dabei jedoch recht vage – kaum bietet er konkrete Anweisungen, welches Handeln zu vermeiden sei oder welche Lösungsmöglichkeiten bestehen. Es ist Aufgabe des Rezipienten, diese Stellen zu füllen. Wie auch immer dies geschehen mag, so soll es angemessen vonstattengehen: *swer in zorn hat schœne site, / dem volget guotie zuht mite* (WG v. 679 sq.). JAEGER erkennt darin eine Formulierung des Stoizismus und rechnet das Meistern

¹⁰⁸ cf. KNUST, 2007, p. 184

¹⁰⁹ cf. SÄGMÜLLER, 1914, p. 211 sq.

¹¹⁰ Vergleiche dazu auch Kap. 4. 1. 1 Abschnitt „Lasterhafte und unehrenhafte Rede“.

¹¹¹ Vergleiche unten den Abschnitt zur *milte*.

¹¹² Lediglich in den folgenden Versen setzt er sich mit dem Hass auf den Wohlstand anderer auseinander: *swenn er den nît erwischet hât, / wizzet daz er dâ niht bestât, / wan er gewinnet zorn und haz / ze den diez guot werwent baz* (WG v. 11953 sqq.).

der Gefühle zum höfischen *decorum*.¹¹³ Lediglich in Form der *milte* zeigt Thomasin seinem Publikum einen Weg, dem Hass zu begegnen. Hass ist für ihn an erster Stelle die zersetzende Macht in der Gesellschaft. Dass diese Gesellschaft vornehmlich von Männern dominiert bzw. komplett besetzt ist, legt eine Irrelevanz des Weiblichen nahe, so dass Frauen weder in ihrer sozialen Rolle noch als christliche Menschen berücksichtigt werden.

- **Gier und Geiz: Körperliche Amoral von Frauen, Unvernunft von Männern**

Mit den Begriffen Gier und Geiz erschließt sich ein Themenkomplex, den wir heute am ehesten als ökonomischen bezeichnen würden.¹¹⁴ Thomasin ist sich der gesellschaftlichen Ubiquität von Gier und Geiz¹¹⁵ deutlich bewusst und erkennt in diesen Untugenden menschliche Makel. In einer kurzen Narration¹¹⁶ zieht Thomasin einen Vergleich zwischen den Alexander verletzenden Pfeilen und dem Geiz, der Gier sowie der *unstæte*, ein Vergleich, der den abstrakten Lastern in ihrer verletzenden Wirkung eine körperliche Komponente¹¹⁷ zukommen lässt: *ez geschach zeiner stunt / daz Alexander wart wunt: / er sprach „man liuget vast dar an / daz ich sî got: ich bin ein man. / daz hât mir wol gemachet kunt / eines kleinen phîles wunt.“ / sô macht uns kunt diu girescheit, / diu erge und diu unstætekeit / daz wir niht sîn alsô volkomen* (WG v. 3547

¹¹³ cf. JAEGER, 2001, p. 189

¹¹⁴ Daher verwundert es auch nicht, dass die dazugehörige Sekundärliteratur häufig auf den Bereich der Wirtschaft bezogen ist. (Vergleiche z. B. BECK, 2010; SIEVERS, 2011, p. 263 sqq. oder auch HEROLD, 2015, p. 49 sqq.) Die mittelalterliche Gesellschaft brachte der Geldwirtschaft dagegen – nicht nur aus theologischen Gründen – erhebliches Misstrauen entgegen: Knappe Vorräte an Edelmetall und eine Gesellschaft, deren ‚Wohlstand‘ vor allem auf der Landwirtschaft beruhte, boten ökonomischer Verwaltung keine Basis. (cf. PITTIONI, 2016, p. 28) Nicht erst nach dem Untergang des römischen Reichs und dem Verlust einer funktionierenden Finanzwirtschaft äußerte sich gesellschaftliche Skepsis bezüglich einer Geldwirtschaft.

¹¹⁵ Geiz, die übertriebene und maßlose Sparsamkeit, und Gier bzw. Habsucht oder Habgier gehen insofern miteinander einher, als die Betroffenen nach immer mehr Besitztümern streben, obwohl sie diese oft gar nicht benötigen, aber nicht willens sind, ihren Besitz mit anderen Menschen zu teilen. Geiz und Habgier bzw. *girde* und *erge* können als zwei Seiten einer Medaille beschrieben werden: „Die Habgier, *avaritia*, verstößt nach Thomas [von Aquin] [...] gegen die Gerechtigkeit, indem man hier mehr anhäuft und in seinen Besitz überführt, als einem zusteht. Der Geiz, *illiberalitas*, verstößt gegen eine andere Form des gesunden Umgangs mit Geld, nämlich gegen die Freigebigkeit, *liberalitas*“ (SCHÄFER, 2009, p. 161). Gier bzw. der nicht angemessene Umgang mit Geld und Gut definiert dabei nicht nur eine emotionale, sondern auch eine soziale Kategorie, die anzeigt, wie gefährlich die Habsucht einzelner sowohl für ihr Seelenheil wie für den gesellschaftlichen Zusammenhalt sein kann. (cf. SIEVERS, 2011, p. 265)

¹¹⁶ Zur narrativen Ausgestaltung im ‚Welschen Gast‘ vergleiche: SCHANZE, CH., 2010, p. 139 sqq.

¹¹⁷ Laster verfügen über einen körperlichen Ausdruck: *vorht, nît, haz und girescheit, / lieb, leit, milt, erge unde zorn / hânt ir gebærde niht verlorn* (WG v. 923 sqq.). Vergleiche auch Kap. 4. 2. 1. 1 Teil 1, Abschnitt „Sehen und Lernen am Vorbild“.

sqq.). Alt und Jung¹¹⁸, Klerus und Laien¹¹⁹, Männer und Frauen¹²⁰ sind Opfer der Gier. Auffällig ist, dass der Klerus zwar als gierig beschrieben¹²¹, jedoch nicht weiter abgewertet wird; in ihrer sozialen Rolle werden *phaffen* nicht angegriffen.¹²²

Besitz ist dann verwerflich, wenn er nicht mit Ehre verbunden ist:

*swer niht mit êren mac hân guot,
der kêre dâ von sînen muot,
wan guot ân êre ist enwiht:
ich woldez alsô haben niht.
schâchære, diebe, untriu wîp
gebent durch guot êre und lîp.
si gebent gar ir sælikeit
und ir sêl durch girescheit.
unvertigiu wîp und diebe
die sint mir gelîche liebe (WG v. 1575 sqq.)*

Gier ist somit ein Attribut moralisch verwerflicher Personen (*schâchære, diebe, untriu wîp*). Den männlichen Dieben und Schacherern werden untreue Frauen gleichgestellt. Zwar implizieren beide Begriffe, Dieb und (mit antisemitischem Unterton¹²³) Schacherer, eine moralische Verfehlung, doch beansprucht *untriu wîp* eine vielmehr auf Geschlecht und Sexualmoral gerichtete Lesart, was Thomasin wenige Verse darauf nur deutlich bestätigt (*unvertigiu wîp und diebe / die sint mir gelîche liebe*). Die sexuell aufgeladene Begierde untreuer Ehefrauen wird der unrechtmäßigen Besitzgier von Männern gleichgestellt, beide

¹¹⁸ *nu merket noch wâ von daz geschiht / daz man die gird mac lâzen niht /weder an alter noch an jugende / sô lîht sô ander untugende. / diu girde diu hât einen site / daz man wænt volkomen dermite: / mit den andern truot man niht volkomen (WG v. 13821 sqq.)* sowie *swelch untugent zaller vrist / ganz und zuo nemende ist, / diu heizet ouch von reht untugent, / si schendet alter unde jugent: / daz tuot wol diu girescheit (WG v. 13747 sqq.)* oder – gewissermaßen ex positivo – auch *seht, daz sint diu underbant, / diu sol man schiuhn: swer stiuvêls hant / vliehen wil, der muoz gar / diu sehs dinc schiuhên, daz ist wâr. / si underbindent die untugent / beidiu an alter und an jugent. / wær niht rîchtuom unde guot, / sô wære girde und übermuot / ân underbant (WG v. 6727 sqq.)*.

¹¹⁹ *der bischof, daz er solde geben / den die ze schuol hânt armez leben, / daz gît er den die umbe in / strebent mit girde nâch gewin / unde ahtet dar ûf nihtes niht / waz dem armn ze schuole geschiht (WG v. 6553 sqq.)* – Thomasins Kritik zielt hier auf mehrerlei: Zum einen auf den den Bischof umgebenden Klerus und zum anderen auf die Vernachlässigung bzw. Unterfinanzierung von Unterricht. Deutlich wird Thomasin an späterer Stelle: *die phaffen und die leien sint / aller meist nu worden blint / nâch dem guot, wan girescheit / hât der bescheidenheit / ougen niht (WG v. 8655 sqq.)* oder auch *sô gît dem phaffen girescheit / zorn, wan im ist harte leit, / swenn ein man âne lêr / erwirvet guotes mêr dann er (WG v. 12723 sqq.)*. Dabei kann – in Anlehnung an die mittelalterliche Temperamentenlehre – von einer Zunahme des Geizes im Alter ausgegangen werden: *diu erge nimt zuo alle jâr, / des sult ir alle nemen war. / ez ist nieman in sîner jugent / sô bekumbert mit der untugent, / ern gwinne mêr girescheit, / swenner kumt von kintheit. / von kalter natûre kumt diu erge; / dâ von erwehset ouch ir sterke, / swenn der man eraltet ist, / wan er ist kelter zuo der vrist. / daz alter grôze erge bringet: / der kelt natûre ist daz si dwinget (WG v. 13783 sqq.)*.

¹²⁰ *schâchære, diebe, untriu wîp / gebent durch guot êre und lîp. / si gebent gar ir sælikeit / und ir sêl durch girescheit. / unvertigiu wîp und diebe / die sint mir gelîche liebe (WG v. 1575 sqq.)*.

¹²¹ Es handelt sich dabei um einen gängigen Topos mittelalterlicher Literatur. (cf. BENZINGER, 1968)

¹²² Generell klammert Thomasin den Klerus, um dessen Verfehlungen er weiß, keineswegs aus seiner Schelte aus (*die phaffen îlent hin zer helle* – WG v. 8443).

¹²³ Zur Vorstellung von den Juden als Schacherern vergleiche ROHRBACHER et SCHMIDT, 1991, p. 39 und WYSS, 1997, p. 248.

werden der gleichen Ehrlosigkeit bezichtigt. Der der Frau zugeordnete Bereich ist der privat-intime von Ehe und Sexualität, der des Mannes der öffentlich-ökonomische des Erwerbs und Handels von Gut.

Eng verknüpft mit Gier ist eine Trübung der Sinne, die sich sowohl in Tagträumen als auch in mangelndem Urteilsvermögen manifestiert: *Balââmes wîsen muot / betruoc girde unde guot* (WG v. 11987 sq.). Bileam fasst, trotz Rücksprache mit Gott, den Vorsatz, das auserwählte Volk gegen entsprechenden Lohn zu verfluchen. Es bedarf eines erneuten wunderbaren Eingreifen Gottes, um ihn schließlich von seinem Vorhaben abzubringen.¹²⁴ Mit der Erwähnung der „im ganzen Mittelalter [...] so beliebte[n] Bileam-Episode“¹²⁵ wird Thomasin dem Geschmack und den Vorkenntnissen seines Publikums gerecht, dem Bileams schändliches Handeln, nämlich sich aus Gier gegen Gott und sein auserwähltes Volk zu wenden, gut bekannt gewesen sein dürfte. Insbesondere zwei Punkte verleihen der Episode „Züge orientalischer Märchenliteratur“¹²⁶: Zum einen spricht Gott durch eine Eselin zu Bileam, zum anderen erkennt nur der Esel einen Engel, der sich Bileam in den Weg stellt. Bereits frühe Exegeten erkannten in dieser Episode ein Beispiel für die große Verblendung Bileams, dessen „selbstproklamierte Weisheit“¹²⁷ durch einen ‚dummen‘ Esel in Frage gestellt wird¹²⁸: „Esel und gotteskundiges Fleisch fallen ebenso zusammen wie die verblendete *ratio* des Menschen und Bileam. Im Esel manifestiert sich [...] die *gentilitas*, während dem Pharisäer und Schriftgelehrten Bileam das Evangelium verschlossen bleibt.“¹²⁹ Thomasin führt das Nichterkennen durch Bileam auf dessen Gier zurück und knüpft damit an die Bibelauslegung seiner Zeit an. Eine grundsätzliche ‚Amoral‘ Bileams verhandelt der ‚Welsche Gast‘ nicht – der *wîse muot* des Gelehrten wird von einer gleichsam personifizierten Gier betrogen.

Wiederholt erwähnt Thomasin Verblendung¹³⁰ und Realitätsverlust¹³¹ als Merkmale der Gier: *swer mit strô viuwer lischet / und mit horwe hor wischet, / daz dunket mich ein goukelspil: /*

¹²⁴ cf. Num 22 – 24

¹²⁵ HEINZLE, 1994, p. 73

¹²⁶ ROLING, 2013, p. 10

¹²⁷ *ibid.*, p. 13

¹²⁸ Die Exegese befasst sich lange Zeit mit der Frage des sprechenden Esels und der ‚Blindheit‘ Bileams. (*ibid.*, p. 11 sqq.)

¹²⁹ *ibid.*, p. 13

¹³⁰ Man ist nicht in der Lage, die zugrunde liegende Gesinnung eines Geschenks zu erkennen: *man merket niht waz in dem muot / sî: durch girde man daz tuot / daz man merket daz, wie vil / man gebe, und niht merken wil / mit welchem muote man daz tuo* (WG v. 13991 sqq.) oder auch *ir sult wîzen sicherlîchen / daz diu girde machet daz, / daz wir niht unterscheiden baz / waz sî milte ode niht. / swer merket unde siht / daz ein man gît vil, / ob er dan niht merken wil / von wanne ez komen ist, / der erkennt sîn milte niht zer vrist, / wan im hât diu girescheit / diu ougen der bescheidenheit / ûz gestochen, daz ist wâr, / daz er nien mac ersehen gar / waz man an der milte ersehen sol* (WG v. 14070 sqq.).

¹³¹ Allein der Gedanke an möglichen Gewinn bewirkt eine Trübung der Sinne: *mag er gedenken zuo der vrist / ze gewinnunge einen kleinen list, / in dunkt zehant, er habe daz guot / des er gert in sînem muot. / [...] sô suocht er*

swer daz kan, der kan ze vil. / sô getâne goukelære / sint alle wuocherære, / wan si wænent mit ir guot / vüllen ir girigen muot / und enzündent sich an girde gar (WG v. 12107 sqq.). Das trügerische Wesen der Gier gleicht physikalischen Unmöglichkeiten wie dem Löschen von Feuer mit Stroh oder auch dem Putzen mit Dreck. Solche „widersinnige[n]“¹³² Taschenspielerereien mögen nur einem Geldverleiher gelingen, der allerdings in seiner Unredlichkeit in einem unnatürlichen ‚circulus vitiosus‘ gefangen ist: Trotz seiner Gewinne wird seine Gier nie gestillt werden.¹³³ Damit kennzeichnet Thomasin sowohl die Voraussetzung als auch das Ergebnis im Handeln eines Wucherers¹³⁴ als Illusion.

Als unmündig und bar jeder Vernunft¹³⁵ skizziert die Lehre den (hier ausdrücklich genannten) Mann, der dem Geiz verfallen ist: *swelich man wænt haben sin, / der sich verlæzet an gewin / und an erge und an guot, / der wân kumt von tærschem muot. / der tôre der mac wizzen niht, / swenne im ze toben geschiht, / daz er tobe: daz selbe enkan / ouch niht verstên ein trunken man* (WG v. 8775 sqq.). Thomasin wertet den Gierigen ab, indem er das Urteilsvermögen des Betroffenen anzweifelt: In seinem *wân* ist er nicht in der Lage, einen vernünftigen Gedanken zu fassen. Zwei Zustände, die berechtigterweise das Urteilsvermögen trüben, vergleicht er mit

danne rât / und ouch liste in sînem muot, / wier bezzer daz selbe guot / und wier mêr derzuo gewinne, / [...]. / swenner dan hât in sînem muot / mit wân erworven grôzez guot, / sô zimbert er zuo der zît / hôhe bürge und stete wît / [...] / er hât urliuqe in sînem muot / und gedenkt ouch waz er tuo, / daz die dieb nien komen zuo / sîme guot daz er dâ hât / [...] / alsô hânt vil manege hînt / urliuqe gehabet âne vînt, / wan si kemphent die naht lanc / mit ir gireschem gedanc. / sine ruowent sâ niht zuo der zît, / swenn ir lîp vil sanfte lît. / ez ist reht daz girescheit / gebe vor dem guote leit, / wan si gîtz ouch mit dem guot, / ob ir sîn rehte war tuot, / unde gît ouch nâch dem guote leit (WG v. 2989 sqq.).

¹³² FRIEDRICH, J., 2006, p. 383

¹³³ Dieses unglückliche Streben thematisiert Thomasin auch an anderen Stellen: *wê über wê dem argen muot! / wan er gewinnet nimmer gnuoc, / und daz er des ie gewuoc / daz er sich wânde an girescheit / vüllen, daz mac im wesen leit, / wan ern mac nimmer volkomen* (WG v. 13886 sqq.) oder auch *war umbe ist rîchtuom guot genant, / von dem uns dicke kumt grôz schant? / swer in hât, treit zwô bürde swære. / daz ein ist daz er gerne wære / rîcher, diu heizt girescheit: / so ist der andern bürde leit / vorhte dier muoz immer kiesen, / wan er sîn dinc vürhtet vliesen* (WG v. 2910 sqq.) oder auch *sô sî wir des wol worden inn, / swenn man der gird vil guotes gît, / daz si ie mêr hungert zuo der zît* (WG v. 13756 sqq.).

¹³⁴ Bereits Aristoteles geht von dem Ideal eines *pretium iustum* aus, das übermäßige Wertschöpfung verurteilt. (cf. STROSETZKI, 2016, p. 309) Augustinus und in der Folge das Mittelalter setzten sich mit Hinblick auf die Nikomachische Ethik sowie auf christliche Quellen („si attenuatus fuerit frater tuus, et infirma manus eius apud te, suscipies eum quasi advenam et peregrinum, et vivet tecum. ne accipias usuras ab eo nec amplius quam dedisti: time Deum tuum, ut vivere possit frater tuus apud te“ – Lev 25, 35 sq. und „verumtamen diligite inimicos vestros et bene facite et mutuuum date nihil desperantes; et erit merces vestra multa, et eritis filii Altissimi, quia ipse benignus est super ingratos et malos“ – Lk 6, 35) gleichfalls mit der Frage des angemessenen Preises auseinander. (cf. FUHRMANN, p. 117) Die durch das Konzil von Niccäa, Leo den Großen (cf. SCHMOECKEL, 2008, p. 26) sowie das dritte Laterankonzil, das Wucherer endgültig mit Exkommunikation strafte (cf. PITTIONI, 2016, p. 30), verschärften kirchlichen Vorschriften sollten einerseits einen Ausgleich zwischen Angebot und Nachfrage schaffen, andererseits den Produzenten ein auskömmliches Leben gewähren, was sich in Krisenzeit jedoch als wenig realistisch erwies. Daher stellte sich die „Durchsetzung des so verstandenen ‚gerechten Preises‘ in der Praxis nicht selten als weit weniger idyllisch [dar], als es der Name nahe legen mochte.“ (LERCH et NUTZINGER, 2004, p. 40)

¹³⁵ Vergleiche auch: *wir wellen sîn alle wîs; / an erge suocht man sinnes prîs. / der wil nu sîn ein wîser man / der einem man abe brechen kan. / het er versuochet græzern sin, / in diuht ein tærscheit sîn gewin* (WG v. 8893 sqq.).

dem Handeln eines Geizigen: die Raserei des Narren und Trunkenheit¹³⁶. Unverständnis¹³⁷ und eine fehlende persönliche Selbsteinschätzung kennzeichnen den Narren, den betrunkenen, aber auch den gierigen Mann. Um als ein würdiges Subjekt der Gesellschaft anerkannt werden zu können, bedarf es jedoch Selbstdisziplin und des Erkennens sowie Einhaltens des rechten Maßes.

Die Sinnlosigkeit der Habsucht zeigt sich im schon von vornherein verlorenen Kampf um Besitz:

*diu erge kumt von zageheit:
gebrestes vorht macht girescheit.
dem wirt vil lîhte an gesît
der nâch dem guot strebt imme strît,
und sô hât er sich und ouch daz guot
verlorn durch sînen gireschen muot.
swaz imme strît vrunt zageheit,
daz selbe vrunt diu girescheit.
der mac dâ biderben wol sîn swert
demz guot strîtende niht dunkt wert
swer im strît daz guot übersiht,
vil dicke im guot dâ von geschiht (WG v. 7353 sqq.)*

Thomasin diskreditiert den von Männern ausgefochtenen *strît* gleich zu Beginn insofern, als ihn Feigheit und Angst bestimmen. „Feigheit ist ein sittliches Manko und steht im Gegensatz zu Mut. Man kann demnach nicht zugleich feige und mutig sein, wohl aber Angst und Mut haben.“¹³⁸. Der antithetische konstruierte weitere Verlauf der Stelle macht es überdeutlich: Das Schwert nützt nur dem, der im Kampf nicht auf Gewinn aus ist; nur der erhält schließlich auch seinen gerechten Lohn. Die Abhängigkeit von der Gier nach Besitz vergleicht Thomasin mit der freiwilligen Unterordnung einer Mannes unter die Herrschaft einer Frau: *ein herre der sînn muot verlât / an rîchtuom, wizzet daz er hât / die girescheit ze vrowen erkorn. / solt mir dan niht wesen zorn, / ob mir der gebieten solde / der selbe eigen wesen wolde / und der selbe ligen muoz / under der girescheite vuoz? / zwîu sint im bürge unde lant, / sît er selbe im ze schant / der girescheite eigen ist / und muoz ir dienen zaller vrist?* (WG v. 4221 sqq.).¹³⁹ Der Akt einer

¹³⁶ So zahlreich die Literatur zu mittelalterlicher Trink- und Feierkultur auch sein mag, so wird doch die Trunkenheit „nur selten berührt“. (KAISER, 2002, p. 19) Die Kirche aber bietet beispielsweise mit Paulus einige konkrete Zeugnisse, die sich nicht gegen maßvollen Weingenuss, wohl aber gegen Trunkenheit richten. (cf. *ibid.*, p. 45)

¹³⁷ Vergleiche auch: *mit dem guote wehset girescheit, / erge, vorht, sorge, müe, leit. / der ist wol ein târscher man / der daz niht verstên kan. / ich weiz wol daz der wuocherære / noch dehein samenære / nimmer daz ze verstên gert* (WG v. 8139 sqq.). In diesem Falle unterstellt Thomasin zudem, dass es sowohl dem *wuocherære* als auch dem *samenære* an Willen fehlt, sich mit ihren Verfehlungen auseinanderzusetzen. Es handelt sich somit nicht um ein von höherer Macht diktiertes Schicksal, sondern um eine bewusste Entscheidung.

¹³⁸ LEHMANN, A., 1991, p. 230

¹³⁹ Zu dieser Stelle vergleiche auch oben den Abschnitt „Gerechter und ungerechter Zorn“. Ähnlich auch: *man dient den herrn mit græzer êr / dan der bôsheit, wan swer / sînen sin an guot verlât, / die Bôsheit er ze vrouwen*

bewussten Wahl mündet in Leibeigenschaft – es handelt sich um eine selbstgewählte Abhängigkeit, die als Verstoß gegen Gottes Bestimmung gelten kann¹⁴⁰. Ansehen sowie sexuell-geschlechtlicher Status stehen auf dem Spiel.

Die misogynen Interpretation der Gier als einen Mann unterdrückende Frau wird in der Illustration als wörtlich genommene Fuß-Metapher (*under der girescheite vuoz*) aufgenommen. Das enge Verhältnis des Reichen zum Reichtum (*der sînn muot verlât an rîchtuom*) wird dagegen in eine Mutter-Kind-Beziehung überführt¹⁴¹ – mit der Konsequenz, dass aus dem (in der Illustration ausdrücklich so bezeichneten, also männlichen) Reichen eine Frau wird, die ein Kind auf dem Schoß hält wie die Gottesmutter ihren Sohn. Hier könnte man an einen quasi ausgleichenden Zusammenstoß von negativ und positiv konnotierter Weiblichkeit denken. Es ist aber zumindest ebenso plausibel, in der Darstellung eines reichen Mannes als Frau eine versteckte Herabwürdigung zu erkennen, die diesem ein unmännliches Verhalten zuschreibt.



Motiv 76 ¹⁴²

Habsucht ist darüber hinaus in der Lage, Machtstrukturen zu gefährden: *der râtgebe rætet niht nâch êre / der sînem herren gît die lêre / daz er kêre sînen vrîen muot / an erge unde wier daz guot / den liuten mûge abe gebrechen. / er ensol sich niht sô swechen / daz er volge solhem rât, / der niht wan girescheit hât.* (WG v. 8053 sqq.). Dem Ratgeber gereicht die *erge* zur Unehre,

hât, / der Erge er immer dienen muoz / und ligen ouch under ir vuoz (WG v. 8183 sqq.)

¹⁴⁰ Gen 3, 16: „mulieri dixit: „multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos: in dolore paries filios, et ad virum tuum erit appetitus tuus, ipse autem dominabitur tui”.

¹⁴¹ Vergleiche Kap. 4. 2. 3.

¹⁴² Cpg 389, fol. 66v.

den Herrscher schwächt sie, so dass auf diese Weise beider Position in Frage gestellt wird: Weder ein unehrenhafter Ratgeber noch ein schwacher Herrscher können bestehen oder Ansehen gewinnen. Erneut betont Thomasin die bewusste Entscheidung (*er kêre sînen vrîen muot*) und damit die Möglichkeit der bewussten Ablehnung.

Allerdings werden auch Ritter von der *erge* befallen, die damit dem Ideal von *zuht* und *hüfscheit* zuwiderhandeln:

*swenner solde sîne sinne
bringen an die gewonheit
der zuht und der hüfscheit,
sô sitzet er mit bein über beine
in einem winkel alterseine
und ervindt vil manege kerge,
dar zuo hilft im sîn vrowe, diu erge,
wie er den müge geswechen
unde dem sîn guot abe brechen,
ein hüebel ode einen acker. (WG v. 8708 sqq.)*

Auch hier zeigt sich der Geiz oder die Gier in der (misogynen) Darstellung der Gebieterin, die den Ritter in seinen Plänen unterstützt. Ganz dem Ausdenken von Listen verfallen, vergisst jener seine eigentlichen Pflichten und stellt sich dabei gegen das Ideal ehrenhafter ritterlicher Aktivität. Gier stellt Hierarchien und Identitäten in Frage und besitzt auf diese Weise das Vermögen, gesellschaftliche Strukturen zu erschüttern.

Neben der Endlichkeit und Nichtigkeit weltlichen Besitzes¹⁴³ gilt der befürchtete Verlust göttlicher Gnade¹⁴⁴ als ein Grund, Geiz und Gier zu überwinden. Dabei identifiziert Thomasin den Reichtum als Voraussetzung¹⁴⁵ der erwähnten Laster, der zugleich als Hilfsmittel des Teufels zu begreifen ist:

*man solt ûf rîchtuom ahten klein,
wan er ist stiuvels wetzestein,
sîn netze und sîn vederspîl.
Er væhet dermit gevügeles vil,
die ze himel vliegen solden,
ob si ze hell niht vallen wolden.
guot, du wetzest uns mit list,*

¹⁴³ *wertlich rîchtuom ist armuot, / er machet ermer armen muot / und macht den rîchen rîcher niht: / sîn name ist valsch und enwiht. / des himels rîchtuom der ist guot, / er machet rîch lîp unde muot (WG v. 2949 sqq.) und swer die girde verlâzen wil, / der sol dar an gedenken vil / wie schiere der rîchtuom ende hât (WG v. 12089 sqq.)*

¹⁴⁴ *aver swes erge und girescheit / und swes untugent und bôsheit / vertribet Got von sînem muot, / der mac gewinnen dehein guot / daz sô grôz sî noch sô edel / daz vûllen müge Gotes sedel (WG v. 13845 sqq.) oder ir sult gelouben wol vûr wâr, / ob si sich bekêrent niht, / daz in daz dervon geschiht / daz si ir erge und girescheit / hin ze helle noch beleit (WG v. 12116 sqq.).* Vergleiche auch 13851 sqq., z. B.: *sîn muot wære niht sô lære, / ob im got nâher wære, / den er vertribt mit girescheit (WG. v. 13864 sqq.)*

¹⁴⁵ *rîchtuom ist niht ân girescheit: / wan ir wizzt wol vûr die wârheit, / wir tobten niht sô hart nâch guot, / und hiete wir niht argen muot (WG v. 4175 sqq.).*

*daz wir snîden zaller vrist
 mit kûndekeit nâch dir, guot:
 du gîst uns vil listigen muot.
 swer wetzet sîn mezzet, wizzet daz,
 daz er snîdt ein wîle baz
 unz im diu snîde vellet gar.
 Alsô sage ich iu vûir wâr,
 swer sich verlæzet an gewin,
 der wetzet sô harte sînen sin
 mit girescheit nâch dem guote
 daz im diu snîde an sînem muote
 wirt abe gesliffen sêre.
 sone mag er dan nimêre
 an êre gedenken noch an got (WG v. 8065 sqq.)*

Reichtum besitzt eine passive wie aktive Komponente. Zum einen dient er als Wetzstein, um den Menschen zu ‚schärfen‘, zum anderen ist er selbst daran beteiligt, seine Opfer zu fangen. Thomasin billigt dem Reichtum nicht nur einen ambivalenten Charakter zu, sondern zeichnet das Bild eines belebt-unbelebten Zwitterwesens. Insgesamt changiert die Passage zwischen mehreren Extremen: belebt und unbelebt, hoch (*vederspil; vliegen solden*) und tief (das *netz* des Fischers; *vallen wolden*) sowie gut (*himel*) und böse (*hell*) und zeichnet dabei ein allumfassendes Bild, aus dem es nur schwerlich ein Entkommen gibt. Mehr noch bedeuten Geiz und Gier letztlich das Auflösen der eigenen physischen und psychischen Existenz – die Klinge schwindet und es gelingt nicht mehr, sich auf das wirklich Relevante (das Streben nach *êre* und die Liebe Gottes) zu konzentrieren. Indem Thomasin einen Perspektivenwechsel in den letzten Versen vornimmt (nun ist es nicht mehr der Mensch, der gewetzt wird, sondern der *sin*), versucht er, den Menschen in seiner Gänze zu fassen. Reichtum betont hierbei eine körperliche Ebene, die in physischer Auflösung mündet, während Gier auf den Intellekt abzielt, der durch selbigen unbrauchbar wird. Gier, Geiz und Reichtum symbolisieren allumfassende ubiquitäre Kräfte, deren Auswirkungen überall spürbar sind.

Festgehalten werden kann, dass Frauen in Thomasins Ausführungen zur Habsucht nur eine kurze Erwähnung finden, wobei nicht unbedingt das Streben nach materiellem Gewinn, sondern eine genuine körperliche Amoral Voraussetzung weiblicher Gier zu sein scheint. Im Gegensatz dazu verbindet er – erwartungsgemäß – eine im Psychisch-Moralischen verankerte Gewinnsucht mit einem männlichen Verhalten und knüpft damit an die bekannte Trennung von weiblicher Körperlichkeit und männlicher Ratio (in diesem Falle wohl eher die Trübung derselben) an. Prinzipiell erkennt er in dem Verlangen nach Materiellem ein menschliches Ur-Verhalten, dem zu widerstehen allerdings einem jeden freisteht. In dem Konflikt zwischen einem von Vernunft und klarem Verstand geleitetem Individuum und einem verblendeten und

von Gier bezwungenem Subjekt liegt für Thomasin das Dilemma der Habsucht begründet. Integres und gesellschaftlich akzeptiertes Handeln stehen dem beschränkten Verhalten eines Narren gegenüber: Mit den von Thomasin gezogenen Parallelen zu einem rasenden Tor sowie einem Trinker wird der geizige Mann als gesellschaftlicher Außenseiter definiert, dem auf Grund fehlender Selbstkontrolle allgemeine Anerkennung versagt bleibt. Nicht nur die emotionale Fokussierung, sondern auch das konkrete Kämpfen um Besitz erscheint als sinnlos und leer, entspringt es doch ritterlicher Feigheit, die verbunden mit der Vernachlässigung weiterer Pflichten das Individuum als seines Standes und somit der es umgebenden Gesellschaft unwert charakterisiert. Es ist Thomasins immer wieder vorgebrachtes prinzipielles Ziel, den geizigen Mann als außerhalb der Gesellschaft stehend zu definieren, der verblendet und tatenlos seinen Platz nicht im sozialen Gefüge einnehmen kann. Die habgierige Frau, deren Verhalten sie in die Nähe von Prostituierten rückt, findet gleichfalls keinen ehrenhaften Platz in der Gesellschaft.

Sehr deutlich thematisiert Thomasin den Verlust göttlicher Gnade: Geiz und Habsucht als Verführungen des Teufels verwehren himmlische Erlösung. Nicht nur die irdische, sondern auch – und ganz explizit – die himmlische Gesellschaft schließt jene aus, die der *erge* verfallen sind. Die Fülle der Belegstellen dokumentiert darüber hinaus den besonderen Stellenwert der Habsucht in der mittelalterlichen Lasterlehre des 13. Jahrhunderts.

- ***Hôhvert* und *übermuot*¹⁴⁶: Frivole Frauen, von der Macht verführte Männer**

In den ersten gut 4000 Versen seiner Tugendlehre kommt Thomasin dreimal auf die *hohvert* zu sprechen, wobei er sich jedes Mal auf Frauen bezieht: *etlichiu wænt tuon vröuwelichen / swenn si gebârt hôhvertlichen: / diu muoz sich vor hôhvert bewarn / diu vröuwelichen wil gebârn* (WG v. 211 sqq.) oder auch *ein vrowe sol vor unstætekeit / und vor untriuwen sîn behuot / und vor hôhvert, daz ist guot* (WG v. 990 sqq.) sowie *swelch vrouwe kiusche ist in ir jugent. / hât si dar zuo dan dise tugent / daz si vor hôhvert sî behuot. / und daz si meine ir man mit guot / und sî im ouch mit triwen holt, / diust ein gimm vür allez golt* (WG v. 1362 sqq.). Der Didaktiker fordert eine bewusste Auseinandersetzung mit dem persönlichen Verhalten, da das simple ‚Vermeiden‘ einer persönlichen Einstellung kaum möglich ist. Hochmütiges Verhalten wird als unangemessen, mehr noch als unweiblich und nicht standesgemäß wahrgenommen.

¹⁴⁶ Thomasin verwendet beide Begriffe meist synonym, wie ROCHER bereits anmerkt: „[...] hochvert et [...] übermuot [...] sont les deux noms du même vice“. (ROCHER, 1977, p. 539) EVA WILLMS differenziert in ihrer Auswahl an gegebener Stelle, während MARION GIBBS und WINDER MCCONNELL in ihrer Übersetzung *übermuot* fast durchgängig als „arrogance“ übersetzen. (vergleiche WILLMS, 2004 b und GIBBS et MCCONNELL, 2009) Eine Übersetzung aus dem Bedeutungsumfeld von „Arroganz“ ist meist zutreffend, so dass *übermuot* und *hohvert* gemeinsam behandelt werden.

Insbesondere das erste Beispiel bemüht sich in seiner Prägnanz um die Konstruktion idealer Weiblichkeit, die sich vor allem in einer Handlungseinschränkung manifestiert: Das *bewarn* kennzeichnet die Situation einer Frau, die ein nicht geringes Maß an Aufmerksamkeit verlangt, um ‚sorgfältig‘ ihr Verhalten und ihre Lage zu reflektieren und zu korrigieren.

Auch Leichtsinn und emotionaler Überschwang werden von Thomasin als *übermuot* bezeichnet, den er insbesondere im Umgang der Geschlechter miteinander erkennt: *swaz ich hie vor habe geseit, / ich sprich nu von der wârheit / und stætig ez mit mînem rât / daz die vrouwen wesen stât / an ir mannen, wan trûtschaft / hât nuo ze hüfscheit kleine kraft. / daz macht valsch, ruom, bæse huot, / unstætekeit und übermuot* (WG v. 1355 sqq.). Thomasin gewährt hier einen Blick auf höfische Realität, die nicht unbedingt von einem Minneideal der Entsagung bestimmt war.¹⁴⁷ Als Resultat verschiedener negativer Umstände identifiziert er das gegenwärtige Unvermögen, beständige Liebe im höfischen Leben zu behaupten. Unaufrichtigkeit und ‚Übermut‘ determinieren Thomasins Ansicht nach das Leben der adligen Gesellschaft, so dass er sich genötigt fühlt, ein bereits existierendes und gültiges (*wârheit*) normatives Liebesverständnis diskursiv zu stärken (*stætig ez mit mînem rât*), indem er eine Reihe von Negativa, die einer idealen *hüfscheit* deutlich entgegenstehen, aufzählt. *Unstætekeit und übermuot* bilden dabei eine innere Geisteshaltung von Frauen ab, die es zu korrigieren gilt, um das Individuum in die Grenzen des Normativen zurückzuführen. Weibliches Fehlverhalten ist vor allem ein Fehlverhalten gegenüber Männern, vor dem – wie auch in den späteren Jungfrauenzuchten¹⁴⁸ – eindringlich gewarnt wird. Dabei wird in der Jugend gezeigte *hôhvert* in die Nähe der *untriuwe* einer Frau gegenüber einem Mann gerückt.

Dieser Art von ‚frivolem Leichtsinn‘ bei Frauen scheint der *übermuot* zu entsprechen, den Männer bei ihren Annäherungsversuchen zeigen: *der ist ein wunderlîcher man, / swenner alrêst sihet an / eine vrouwen, daz er wil / daz si verlies durch in sô vil. / der vrouwen sol gevallen niht, / swenn ez durch übermuot geschihet / daz er alsô vaste gâhet / unde ir mit rede sô nâhet* (WG v. 1422 sqq.). Die Verse verdeutlichen die Komplexität zwischengeschlechtlicher Beziehungen in der höfischen Adelsgesellschaft. Zwar wird das Drängen des Mannes als *wunderlîch* abgetan, doch ist es Aufgabe der Frau, die Situation zu beurteilen: Ihr fällt es zu, die Intention des Werbers – das Werben an sich wird nicht unbedingt als unangemessen

¹⁴⁷ So schreibt BUMKE, indem er mit der Realität vergleicht, über den Minnesang: „Hier war alles anders: Statt Gewalt und Hemmungslosigkeit ein ausgesuchtes Benehmen nach Vorschriften der höfischen Etikette; statt einer Sexualität, die nur auf körperliche Befriedigung aus war, eine erotische Kultur, in der musikalische Begabung, Redegewandtheit und literarische Bildung einen hohen Stellenwert besaßen“. (BUMKE, 2002, p. 569)

¹⁴⁸ Vergleiche Barth, 1994, p. 106. In dem von BARTH ausführlich behandelten „Ritter vom Turm“ findet sich auch eine interessante biblische Ableitung, wonach Eva aus Hoffahrt gegen Adam den Sündenfall verursacht hat – cf. *ibid.*, p. 139.

charakterisiert – genauer zu bestimmen. Ob eine Frau ihr Missfallen äußern oder gar aktiv den Mann abwehren soll, bleibt offen bzw. wird deutlich eingeschränkt.

In der Herrenlehre kommt Thomasin auf körperliches Dominanzverhalten von Männern gegenüber Frauen zu sprechen, dessen Ursprung im *übermuot* zu suchen ist:

*Swaz ein man mit wiben tuot,
daz sol allez wesen guot.
[...]
der gewalt den man tuot
den wiben durch übermuot,
der mac nimmer wesen sô grôz,
im ensî doch wol genôz
der gewalt den wir vertragen,
daz kan ich iu vür wâr gesagen.
grôz gewalt von uns geschiht,
wir haben unser schant vür niht:
diu wîp tuont uns gewaltes mêre,
wand ir schande ist unsr unêre (WG v. 4063 sqq.)*

Mit seinem Vorspruch setzt Thomasin den Akzent für die Passage: Moralisches Handeln der Männer gegenüber den Frauen auch und gerade in sexueller Hinsicht ist gefordert.¹⁴⁹ Dahinter setzt sich wieder die Vorstellung einer weiblichen Passivität durch, denn nur Männern wird Macht zugesprochen. Ein aktives Abwehren seitens der Frau sieht Thomasin nicht vor, wohl aber die Möglichkeit eines Fehltretens¹⁵⁰. Ob Thomasin hier wirklich als Anwalt der Frauen auftritt, indem er Männer zur Mäßigung ihres übermütigen Verhaltens (*gewalt durch übermuot*) aufruft, ist fraglich. Denkbar ist, dass hier lediglich ein argumentativer Kunstgriff im Sinne einer *captatio benevolentiae* und einer diskursiv-intelligiblen Einfriedung zu Gunsten von Frauen¹⁵¹ vorliegt. Wenn männliche Macht und Gewaltausübung gegen Frauen in Frage gestellt werden, so nicht, um deren Unversehrtheit zu garantieren, sondern allein in dem Bestreben, die Männer vor Ansehensverlust zu bewahren und sie vor Leid zu schützen. In der Verurteilung von männlichem *übermuot* wird nicht die Herrschaft der Männer über die Frauen in Frage gestellt, sondern – wenn auch verdeckt – sogar noch bestätigt.

¹⁴⁹ ELISABETH LIENERT spricht von Sexualität als einem „wesentlichen[n] Bestand der Gewalt über Frauen.“ (LIENERT, 2003, p. 10)

¹⁵⁰ Im Fokus steht die *missetât* einer Frau, nicht ein gemeinschaftlicher Betrug mit einem anderen Mann: *Sus wænent aver sumeliche / daz ez sî hüfscheit unde êre, / swer der wibe gewinnet mêre. / dar umb von rehte in geschiht, / sît si ir schande hânt ver niht, / daz ir wibe missetât / kêrt an ir laster alsô drât.* (WG v. 4056 sqq.)

¹⁵¹ Allerdings lehnt Thomasin (sexuelle) Gewalt gegenüber Frauen deutlich ab: *Er hât gar einn unhüfschen muot, / der den wiben gwalt tuot.* (WG v. 1220 sq.) – anders als in den höfischen Romanen, wo „Gewalt gegen Frauen [...] nur sehr bedingt tabuisiert“ wird. (LIENERT, 2003, p. 55 – kritisch dazu wiederum CLASSEN, 2008 b, p. 49 sqq.)

Generell kommt Thomasin jedoch ab der Fürstenlehre kaum mehr auf die Frivolitäten des höfischen Lebens zu sprechen. Sein Interesse gilt einer strukturierenden emotionalen Reglementierung des (insbesondere männlichen) Publikums jeden Alters (*nu sol ich sagen von dem val, / wie man vellet über al / durch hōhvert an alle untugent / beidiu an alter und an jugent* – WG v. 11903 sqq.) – und bisweilen auch Standes¹⁵². Thomasin geht in seiner Beschreibung des normativen Horizonts weder chronologisch noch thematisch vor, sondern streut seine Bemerkungen an verschiedenen Stellen ein, so dass davon ausgegangen werden kann, dass sich das Publikum der prinzipiellen Umstände und Gründe von *hōhvert* und *übermuot* durchaus bewusst war, seine Einlassungen somit der Sedimentierung eines normativen Allgemeinwissens dienen. Neben dem Ursprung von *hōhvert* und *übermuot*, dem Fall Luzifers¹⁵³, führt er historisch-biblische Personen¹⁵⁴ und Gegebenheiten¹⁵⁵ an, die seine Ermahnungen auf ein

¹⁵² Thomasin beobachtet das Laster des *übermuots* sowohl bei Herren als auch beim einfachen Volk, gibt aber zu bedenken, dass *übermuot* bei letzterem häufiger anzutreffen sei auf Grund der zahlenmäßigen Überlegenheit (cf. WG v. 10957 sqq.).

¹⁵³ Gerade zwei der drei Passagen zum Fall Luzifers rechtfertigen eine synonyme bzw. gemeinsame Behandlung von *hōhvert* und *übermuot*: *diu himelisch natüre ist, / als wir sehen ze dirre vrist, / von gotes geriht und durch übermuot, / swer sîn rehte war tuot, / hin ze helle gevallen nider / [...]. / der tiuvel bæsert daz im gab / got, dâ von viel er her ab* (WG v. 7681 sqq.) und *dem vînt geschach sô zuo der stunt, / dô er vom himel viel nider: / sît enkom er nimer wider. / der was ein val, daz ist wâr, / den wir suln ervürhten gar. / sît er von himel durch hōhvert / in die helle viel sô hart, / sô mac wol vürhten zaller vrist / swer ûf der erd hōhvert ist* (WG v. 11884 sqq.). Beide Stellen behandeln den Fall Luzifers (*hin ze Helle gevallen* sowie *vom himel viel nider*), geben jedoch einerseits *übermuot*, andererseits *hōhvert* als Grund seines Ausschlusses aus der himmlischen Gemeinschaft an (vergleiche auch: *daz erste übel der tiuvel ist, / wan von dem kumt zaller vrist / swaz übel in der werlde geschiht; / dâ ist er âne teil niht. / den muge wir heizen wol / daz niderst übel, wan er sol / durch sînen grôzen übermuot / und daz ez daz oberist guot / wil, wesen zaller vrist / niderre dan dehein übel ist* – WG v. 5727 sqq.), so dass von einer weitgehenden Bedeutungsgleichheit von *hōhvert* und *übermuot* bei Thomasin ausgegangen werden kann. Trotzdem ist eine Berücksichtigung des Kontexts erforderlich, da gerade die kurz zuvor behandelten Stellen der Hofzucht weitere Bedeutungsnuancen mit einschließen.

¹⁵⁴ Thomasin führt als Beispiele für Personen, die für ihre *hōhvert* von Gott bestraft wurden, an: *den persischen Großkönig Chosrau II, der nach der Niederlage der Perser in der Schlacht bei Ninive ermordert wurde* (cf. WG v. 10681 sqq.), den neubabylonischen König Nebukadnezar II., der für sieben Jahre in Wahnsinn verfiel (cf. WG v. 11028 sqq.) sowie als Aufständische gegen Moses die an Aussatz erkrankte Prophetin Mirjam und die Brüder Abiram und Datan: *dô wurden dis zwêne man, / Abyrôn und ouch Dathân, / versenket durch ir übermuot, / daz si wänden sîn als guot / sô der den in got het gegeben, / daz er solde rihten gar ir leben* (WG v. 11028 sqq.).

¹⁵⁵ Zu den Beispielen und Namensnennungen im ‚Welschen Gast‘ vergleiche BRINKER-VON DER HEYDE, 2002, p. 15 sqq.

christliches Fundament stellen¹⁵⁶ und offeriert sogar eine etymologisch-poetische Erklärung für seine Sicht auf die *hōhvert*.¹⁵⁷

Während Thomasin so einerseits das verbindliche normative Archiv skizziert¹⁵⁸, kritisiert er andererseits – auch ganz konkret und politisch aktuell – die Zustände seiner Zeit, indem er Ottos Wappen mit seinem dreifachen Löwen ironisch kommentiert¹⁵⁹ und darin einen Ausdruck von kaiserlichem *übermuot* erkennt.¹⁶⁰ Thomasin hat an dem Beispiel wohl gewissen Gefallen gefunden, so dass er ca. 2000 Verse später¹⁶¹ erneut auf Otto zu sprechen kommt, um die Passage mit für den Adel mahnenden Worten abzuschließen: *Hüetet er [ein Herrscher] sich vor hōhvert wol, / sîn hōher muot niht werren sol. / zwischen hōhem muot und übermuot / ist daz, swer sîn war tuot: / der hōhe muot getar wol / nâch rehte tuon daz er sol, / der übermüetec man wil / ân reht begên harte vil* (WG v. 12367 sqq.). Thomasin geht es an dieser Stelle um eine deutliche Trennung der recht ähnlichen Begriffe *hōher muot* und *übermuot*, der adelsspezifischen ‚freudigen Hochgestimmtheit‘¹⁶² und der *superbia*¹⁶³. So bemüht er sich um

¹⁵⁶ Insbesondere Augustinus’ Sicht auf und Beurteilung von *hōhvert* und *übermuot* – oder *superbia* – gelten für das Mittelalter als bestimmend. (cf. MÜLLER, J., 2009, p. 352) Auch wenn *übermuot* meist nur in bestimmten (theologischen) Kontexten mit *superbia* gleichgesetzt werden kann, so bleibt gleichwohl eine negative Konnotation bestehen. (cf. MÜLLER, J.-D., 1998, p. 238) Mit der Auflehnung Luzifers gegen Gott als der ersten sündigen Handlung und dem damit verbundenen Anspruch, sich Gott gleichzustellen oder ihn gar zu übertreffen (cf. GOETZ, 2012, p. 180), wird die *superbia* als Ursprung aller Sünde definiert: „cum uero causa miseriae malorum angelorum quaeritur, ea merito occurrit, quod ab illo, qui summe est, auersi ad se ipsos conuersi sunt, qui non summe sunt; et hoc uitium quid aliud quam *superbia* nuncupetur? Initium quippe omnis peccati *superbia*“ (Sancti Aurelii Augustini Episcopi De Civitate Dei Libri XXII, 1877, p.359).

¹⁵⁷ *War umbe ist hōhvert sō genant? / daz ist mir genuoc erkant; / bî ir geverte erkenne ichz wol. / ze hōhe niemen varn sol: / der vetich hât ein man niht / die im ze vliegen helfen iht, / dâ von muoz er vallen hart / nider von sîner hōhvert* (WG v. 11849 sqq.).

¹⁵⁸ Trotz des Engagements, das Thomasin bei der Verkündung seiner Lehre an den Tag legt, kommt gelegentlich Skepsis durch. Er scheint dann an der Fähigkeit oder Bereitschaft der Menschen zu zweifeln, seiner für ihn offensichtlichen Argumentation zu folgen und ihr Verhalten zu ändern (*Waz hilfet daz, daz wir sehen, / als ich vür wâr mac gegehen, / daz übermuot zaller zît / gar ze jungist underlît? / wir bezzern uns dervon niht* – WG v. 10647 sqq.). Fast im gleichen Atemzug zeigt er sich aber davon überzeugt, dass die schriftlich überlieferten Beispiele aus der Geschichte gerade für die Herrschenden Grund genug sein müssten, ein für sie letztlich schädliches Verhalten aufzugeben: *welt aver ir umbe kêrn / diu alten buoch, ir muget lern / waz übermuot habe getân / hie vor und muget wol dar an / bilde, ob ir wellet, nemen, / und ob irz gerne welt vernemen* – WG v. 10675 sqq.

¹⁵⁹ cf. WG v. 10495 sqq.

¹⁶⁰ Bewusst wendet er das kaiserliche *signum* gegen seine Träger, in der Absicht, Otto der Lächerlichkeit preiszugeben. Dies ist nämlich ist weit mehr als bloßes Dekor, sondern vergegenwärtigt den Kaiser (cf. WENZEL, 1995, p. 137) und leistet einer Polemik Vorschub (cf. HUBER, 2009, p. 394). Zu den Interpretationsmöglichkeiten heraldischer Zeichen vergleiche HODER, 2023, zu Thomasins Spott an dieser Stelle KEUPP, 2010, p. 233 sq.

¹⁶¹ *ir muget noch gedenken wol / daz ich sprach daz niene sol / in iemens schilt drî lewen gar / ershînen und ein halber ar. / Ich sprach daz drî lewen übermuot / bezeichent, des einer niht entuot* (WG v. 12351 sqq.).

¹⁶² cf. KLEIN, D., 2015, p. 5

¹⁶³ *Superbia* als zusammenfassende Entsprechung von *hōhvert* und *übermuot*, enthält eine beachtenswerte Ambivalenz, da es Bedeutungen wie ‚Hoffart‘, ‚Hochmut‘, ‚Übermut‘, aber auch ‚Hochgefühl‘ und ‚stolzes Selbstgefühl‘ (cf. GEORGES, 2010, Sp. 2931) reflektiert. Hochmut als Begriff widerfuhr ein Bedeutungswandel, der sich vom mittelalterlichen ‚freudig gehobenen mut‘ zu einem (früh)neuzeitlichen ‚dünnkelhaftem stolz‘ entwickelte. (GRIMM, GRIMM, et HEYNE, 1991, Sp. 1627) Bei dieser Betrachtung fließen jüdisch-christliches und antik-sophistisches Gedankengut ineinander: Die jüdisch-christliche Tradition beruht auf der Vorstellung von Hochmut als Sünde, während ein – positiv gewerteter – griechisch-römischer Individualismus eher die zweite

einen fast sentenzhaften Aufbau der Verse, die in ihrer parallelen Gestaltung seine Intention verstärken: Rechtmäßiges Handeln auf Seiten jener, denen *höher muot* zu eigen ist und unrechtmäßiges Handeln auf Seite der ‚Übermütigen‘. Jedoch gibt die Stelle noch einen weiteren Blick preis, indem sie Thomasins disziplinierenden Anspruch verdeutlicht – der rechtschaffene Adlige tut, wie man ihm sagt (*sol*), während der ‚Übermütige‘ seinem eigenen Willen folgt (*wil*). Handeln außerhalb eines durch Zwang aufrechterhaltenen normativen Gefüges kennzeichnet die jeweiligen Akteure als *ân reht*, die somit Gefahr laufen, ihren gesellschaftlichen Platz¹⁶⁴ zu verlieren.

Neben weltlicher Politik ist auch die Kritik am Papsttum ein Thema des ‚Welschen Gasts‘.¹⁶⁵ Als „unschätzbare Zeugnis der Walther-Rezeption“¹⁶⁶ erweisen sich Thomasins Ausführungen zu den Opferstockstrophen:

*der schendet hart die Kristenheit
der durch sînen übermuot
sprichet ir houbet sî niht guot,
swer ze lange zungen hât,
ich wil im geben mînen rât
daz ers kürzen heizen sol.
ich wolt gerner sprechen wol
ân zunge danne ich mit zunge
wider got und êre runge.
der phlegt sîner zunge bæslîchen
der sînen vater geistlîchen
übel handelt âne schulde;
der verworht ouch gotes hulde.
jâ ist bî mir zehen jâr
ein man und weiz doch niht vûr wâr
ob er sî übel ode guot,
und spriche dan durch übermuot
daz der bâbest sî ein übel man (WG 11098 sqq.)¹⁶⁷*

SCHANZE nimmt sich der Auseinandersetzung Thomasins mit Walther in seiner Dissertation auf gut 30 Seiten an¹⁶⁸ und zeigt Thomasins fast pädagogisches Vorgehen¹⁶⁹ im Gegensatz zu

Bedeutung in Form einer positiven Selbstwahrnehmung geprägt hat.

¹⁶⁴ Die mit der *superbia* verbundene Egozentrik rückt nach mittelalterlicher Auffassung den Menschen aus dem göttlichen *ordo* und musste dementsprechend bekämpft oder aber an das christliche Weltbild angepasst werden. (cf. HEMPEL, 1970) Dabei kam es zu einem Nebeneinander von Diskursen: solchen, die ein Weiterbestehen ritterlicher *virtus*-Ideale befürworteten, solchen die diese bekämpften und schließlich anderen, die versuchten, beide Konzepte miteinander zu verbinden. (cf. *ibid.*, p. 12)

¹⁶⁵ Vergleiche Kap. 4. 1. 1. 1 Abschnitt „Lasterhafte und unehrenhafte Rede: Ruhmsucht, Lügen, Kritik an der Kirche“.

¹⁶⁶ HUBER et SCHANZE, 2011, p. 493

¹⁶⁷ Im Anschluss geht Thomasin auf die Beweggründe Innozenz' ein, die dieser in seiner Bulle „*Quia maior*“ dargelegt hatte. (cf. NOLTE, TH., 2000, p. 78 sqq.)

¹⁶⁸ cf. SCHANZE, CH., 2018, p. 272 sqq.

¹⁶⁹ Thomasin bemüht sich, die Situation der Kirche und die Finanzierung der Kreuzzüge zu erläutern. (cf. *ibid.*, p.

der Polemik Walthers auf. Wie so oft ist es auch hier Thomasins Anliegen, die gesellschaftliche Ordnung aufrecht zu erhalten, so dass er – anders als Walther – „das Amt des Papstes“ zu legitimieren sucht und es ihm „weniger um die Person Innozenz‘ III.“¹⁷⁰ geht. Maßlosigkeit¹⁷¹ und *übermuot* des Papstlästerers werden hier körperlich in einer überlangen Zunge manifest, der Thomasin seinen – hypothetischen – Verlust der Zunge entgegengesetzt, wobei dies keinesfalls in komplette Sprachlosigkeit mündete, sondern er im Gegenteil über ein ausreichend qualitativ gutes Sprechvermögen besitzt.¹⁷² Thomasin erhöht seine Kritik „zudem ethisch und ‚moraltheologisch‘“¹⁷³, bemüht sich allerdings auch um eine gewisse Nähe zu seinem Publikum, wenn er vom Papst als ‚geistlichen Vater‘ spricht. Im Kontext seiner Ausführungen scheint dies insofern notwendig, als Rom (und somit Papst und Kurie) allein schon geographisch in bedeutender Distanz zu dem *tiusche[n] lant* (WG v. 87) steht. Die Konsequenz ‚übermütigen‘¹⁷⁴, papstkritischen Sprechens wäre schließlich der Verlust göttlicher Gnade:¹⁷⁵ So verwundern auch Thomasins Ausführungen¹⁷⁶ zur Besetzung des Heiligen Landes¹⁷⁷ durch die „übermütigen“ Heiden¹⁷⁸ wenig – Heterodoxie gestaltet sich als eine Ausdrucksform von *übermuot*. Wenn nun der daraus resultierende Kreuzzug lediglich „als Chance“¹⁷⁹ für ein Leben ohne *muoze* und *trâkeit* beschrieben und nur als solches von SCHANZE

290) Auch DOROTHEA KLEIN verweist auf die Sachlichkeit von Thomasins Kritik. (cf. KLEIN, D., 2019, p. 138)

¹⁷⁰ cf. SCHANZE, CH., 2018, p. 287

¹⁷¹ Auf die enge Verbindung von Maßlosigkeit und *übermuot* geht Thomasin an mehreren Stellen ein, so z. B.: *unmâze ist [...] der übermuot / niftel* (WG v. 9895 sqq.) oder auch *diu mâze gât uns êre und guot, / unmâze ist an übermuot* (WG v. 9946 sq.)

¹⁷² SCHANZE verweist an dieser Stelle auf eine mögliche Anspielung auf den hl. Eusebius, der ohne Zunge weiterpredigte. (cf. *ibid.*, p. 288)

¹⁷³ *ibid.*, p. 288

¹⁷⁴ Es handelt sich hierbei auch um ein unfundiertes Sprechen, da den Wenigsten Innozenz und seine Beweggründe zur Gänze bekannt sein dürften (WG v. 11111 sqq.). (Vergleiche dazu auch *ibid.*, p. 288)

¹⁷⁵ Dass der Übermütige sich von Gott entfernt, wird mehrfach thematisiert: *Got sol untriuwe und übermuot / vellen, so er dicke hât getân. / wol dem der im ist undertân!* (WG v. 10582 sqq.) oder deutlicher *swenn ein man sînen muot / ie hôher hebt an übermuot, / so er ie verrer ist von got / nidere durch sîn gebot. / swenn er sich ie mêr nider lât / durch diumuot an guote getât, / so er dann ie hôher ist / bî got nâhen zuo der vrist* (WG v. 10639 sqq.) sowie *“ich sihe wol daz diu übermuot / under vellt: swer übel tuot, / der muoz ze helle varn nider* (WG v. 10940 sqq.) oder und insbesondere *von gotes hulde vallen sol / swer durch übermuot lît / in der schulde zaller zît* (WG v. 11877 sqq.), wobei Thomasin im Anschluss nochmals (s. o.) Bezug auf den durch *hōhvert* ausgelösten Fall Luzifers nimmt und damit eine Warnung an alle Menschen verbindet (*sît er von Himel durch hōhvert / in die Helle viel sô hart, / sô mac wol vürhten zaller vrist / swer ûf der erd hōhvertec ist* – WG v. 11891 sqq.).

¹⁷⁶ *Die heiden mit übermuot / habent unser lant besezen. / gotes grap sol man niht vergezen, / daz hânt si uns vor mit kraft. / nurâ, edele rîterschaft, / jâ sol dîn rîterlicher muot / vertragen niht ir übermuot* (WG v. 11356 sqq.). Nach Thomasins Auffassung stellen sich die Heiden gegen Gott: *Si habent uns geschendet hart: / ir unmâze und ir hōhvert / ist gestigen wider got* (WG v. 11369 sqq.). So kann er das gotteslästerliche Handeln erneut als Kriegsgrund legitimieren, da der Angriff auf das kollektive Publikum der Christenheit erfolgt.

¹⁷⁷ Im Sinne Augustinus‘ sah die Kirche darin einen legitimen Vorgang in Form eines ‚bellum iustum‘. (cf. BECKER, 2009, p. 105)

¹⁷⁸ Auch im Rolandslied findet sich an zahlreichen Stellen eine Beschreibung der Heiden als *übermüetec*. (cf. MÜLLER, J.-D., 1998, p. 238)

¹⁷⁹ SCHANZE, CH., 2018, p. 312 und auch WILLMS übersetzen *er hât uns ze materge geben / daz lant* (WG v. 11539 sq.) mit „er hat uns das Land als Chance gegeben“. (WILLMS, 2004 b, p. 143)

behandelt wird¹⁸⁰, so übergeht dieser dabei die folgenden Verse, in denen Gottes Aufforderung zum Kampf gegen die Heiden mit seinem Wunsch nach Beendigung des Konflikts *den wir hie zaller zît / durch unseren übermuot begên* (WG v. 1153 sq.) verbunden wird und der *übermuot* als Quelle falscher selbststüchtiger Entscheidungen erscheint.

Da sich Thomasin der Versuchungen der Macht bewusst ist, verwundern seine zahlreichen Beispiele, die *hōhvert* und *übermuot* im Kontext der Herrschaft thematisieren, kaum. Selbst ein anfänglich bemühter und redlicher Herrscher ist vor den Gefahren und Versuchungen¹⁸¹ der Macht nicht gefeit: *Wirt ein vrum man ein herre, / er diemüetet sich harte verre. / sô ist im sîn hêrschaft guot, / gwinnet er dervon niht übermuot. / gewinnet er dervon dehein hōhvert, / sô wûrre im sîn hêrschaft ze hart* (WG v. 4401 sqq.). Aufbau und Struktur der Passage spiegeln Thomasins Gedankengang wider: So beginnt er mit dem Ideal des redlichen und tüchtigen Mannes, dessen Demut eine gute Herrschaft garantieren kann. In der Mitte kippt allerdings Thomasins positive Darstellung und er beschreibt eine immer mögliche und drohende Vereinnahmung durch *hōhvert* und *übermuot*, die das Regieren für den Herrscher unmöglich machen würde, auch da er sich – wie Thomasin etwas später ausführt – in eine bewusste Abhängigkeit¹⁸² begibt, die ihn auf eine Stufe mit Unfreien¹⁸³ stellt: *swer an hêrschaft verlæt den muot, / daz enist im ouch niht guot: / wan der ist eigen der hōhvert. / er hât sich geschendt ze hart. / zwiu ist im dehein dienestman, / sît er selbe niht enkan / vliehen der hōhvert eigenschaft? / ern hât niht stætes herzen kraft, / sît er sô redet unde tuot / daz er dient der übermuot* (WG v. 4233 sqq.).

Obwohl Thomasin, deutlich einem ständischen Weltbild verpflichtet ist¹⁸⁴, verurteilt er sowohl den *übermuot* der Herrschenden als auch den *übermuot* derjenigen, die diesen unterworfen sind und sich dagegen auflehnen:

¹⁸⁰ In Bezug auf Innozenz' Bulle *Quia maior* und Berhard von Clairvaux' Kreuzzugsschreiben erörtert SCHANZE lediglich den göttlichen Auftrag, mit der Absicht seine Getreuen zu prüfen. (cf. SCHANZE, CH., 2018, p. 312)

¹⁸¹ Vergleiche auch: *wær niht rîchtuom unde guot, / sô wære girde und übermuot / ân underbant. Wær niht hêrschaft, / waz möhte dan hân solhe kraft / daz übermuot und smâcheit / möht underbinden sô gereit?* (WG v. 6734 sqq.) Reichtum, Besitz, aber auch Herrschaft als *Adiaphora* sind für Thomasin kaum positiv zu wertende Zustände, da von ihnen stets die Gefahr der Lasterhaftigkeit ausgeht. Dabei zeigt sich eine Parallele zu Thomas von Aquin, der eine ständische Distinktion vor allem in einer Tugendhaftigkeit und nicht in Besitz und Herrschaft verortet. (cf. SAILER-PFISTER, 2005, p. 71)

¹⁸² Bereits zuvor kommt Thomasin auf die freiwillige Aufgabe des Selbst zu sprechen, wenn er vor den *stricen* des Teufels (cf. WILLMS, p. 182) warnt: *der unmehtege ruowet dicke, / swenn der mehtege in dem stricke / louft den er niht brechen kan: / wan ist er ein mehteger man, / er wil die andern vâhen alle / durch übermuot in sîner valle / und kumt selber harte dick / in einen schentlichen stric* (WG v. 3295 sqq.).

¹⁸³ Vergleiche zum Problemfeld von Freiheit und Unfreiheit ZIEKOW, 1997, p. 22 sqq.

¹⁸⁴ Dabei kommt eine rigide Strukturierung und Trennung vor allem in theologischen Schriften zum Ausdruck. „In Urkunden und den Alltag betreffenden Texten ist die Differenzierung der Stände weniger auffindbar.“ (REINL, 2011, p. 40)

*hie wil ich iuch wizzen lân,
alsô ich gezeiget hân
daz der übermüetec ist
der anders hêrschet zaller vrist
dann er von rehte hêrschen sol,
alsô ist der hôhvertic wol
der niht enwil under wesen
dem under dem er sol genesen.
swer gebiut daz er niht sol,
der enhêrschet niht ze wol,
swer aver dem niht volgen wil
dem er sol, der hât hôhverte vil (WG v. 10985 sqq.)*

Hierbei recurriert er auf existierende vorherrschende – und später klar bei Thomas von Aquin definierte¹⁸⁵ – Vorstellungsmodelle einer Weltordnung, die den Menschen zwar genuin in seiner Gleichheit anerkennt, jedoch hierarchische Unterschiede¹⁸⁶ als zwangsläufige bestimmt, die aus göttlichem Willen und Urteil resultieren.

Neben Macht erscheint auch Reichtum als ein Verursacher von *übermuot*: *des wundert mich ouch harte vil / daz dehein vrumman wil / durch sîner vorvarn guot / und durch ir adel hân übermuot* (WG. v. 3873 sqq.). Thomasin unterstellt dem Adel eine prinzipielle Tugendhaftigkeit¹⁸⁷, indem er den *vrumman* in Beziehung zu *adel* setzt. *Übermuot* zeigt sich als ein Resultat freien Willens (*wil*), dem Unvermögen, sich in bestehende hierarchische Gefüge einzuordnen, und steht somit in deutlichem Gegensatz zu den Verpflichtungen seines Standes. Dabei ist *übermuot* als Zeichen moralischer Schwäche¹⁸⁸ und mangelnder Demut zu verstehen: *geschiht dem bæsen manne guot, / er gewinnet dâ von übermuot: / geschiht im niht daz er wil, / er klaget danne immer vil* (WG v.4501 sqq.).

Aus *übermuot* ergibt sich zum einen eine Reihe anderer Laster (wie z. B. *versmâcheit*, *üppekeit* und *girescheit*¹⁸⁹, oder auch Macht¹⁹⁰) die sich eher am klassischen Kanon der Untugenden orientieren, zum anderen ist *übermuot* auch Ausdruck persönlicher – negativer – Eigenschaften

¹⁸⁵ Thomas' Verdienst ist eine legitimisierende Darstellung der ständischen Ordnung, die weit über seine Zeit hinaus verbindliche Geltung beanspruchen konnte. (cf. THIEME, 2010, p. 192)

¹⁸⁶ cf. LUSCOMBE, 1979, p. 3 – Eine Rebellion aus *übermuot* birgt die Gefahr eines neuen, fremden (schlechteren) Herrschers (cf. WG v. 10997 sqq.)

¹⁸⁷ Dass es sich dabei nicht um eine persönliche Leistung handelt, schickt er voraus: *wan swer wol geborn ist, / sîn geburt gert zaller vrist / daz er wol und rehte tuo* (WG v. 3867 sqq.).

¹⁸⁸ Im Gegensatz dazu ist *vriimekeit* ein Garant dafür, dem *übermuot* zu entgehen: *Ist der arme und der rîche / vrum, sô sint si ouch gelîche, / wan der vrume swechet niht / sîn herze durch der armuot geschiht / und gewinnt niht durch daz guot / deheine wîse übermuot* (WG v. 4377 sqq.).

¹⁸⁹ Vergleiche dazu WG v. 11907 sqq.

¹⁹⁰ *Swer ze der milte und zer diumuot / stîgen wil, hêrschaft unde guot / ziehent in snelle wider: / sô muoz er zer erge nider / vallen und ze der übermuot* (WG v. 5947 sqq.), oder *ân hôhvert ist diu hêrschaft niht: / von übermuot uns daz geschiht / daz wir sô toben nâch hêrschaft* (WG v. 4179 sqq.)

eines Individuums. Die Assoziation mit *torheit*¹⁹¹ und *tumpheit*¹⁹² verfolgt das Ziel, den Übermütigen als außenstehend zu definieren¹⁹³, mehr noch: das Menschsein des *tôren* wird in Frage gestellt¹⁹⁴. In diesem Zusammenhang greift Thomasin auch körperliche Eigenschaften heraus, die mit *übermuot* in Verbindung gebraucht werden. Es verwundert allerdings, dass neben der *blæde*¹⁹⁵ auch die (Frauen und Männer betreffende) Schönheit genannt wird: *Hât ein man ode ein wîp / vlætigen und schænen lîp, / die vallent zehant an übermuot, / des ein vihe niht entuot* (WG v. 9783 sqq.). Kann *blæde*¹⁹⁶ durch Mühe und persönliche Formung überwunden werden, so ist Schönheit eine (vorübergehende) Gegebenheit. Thomasin folgt hier nicht dem Ideal der Kalokagathie¹⁹⁷, auch relativiert¹⁹⁸ er nicht oder weist äußerer Schönheit nur eine „nachgeordnete Position“¹⁹⁹ zu, will aber die Hochmütigen treffen, wenn er ihnen die von *übermuot* freien Tiere als Vorbilder hinstellt.

Selbstreflexion²⁰⁰, wie Thomasin an mehreren Stellen fordert²⁰¹, ist Voraussetzung, um die per se impulsive *hôhvert* zu überwinden. Das damit einhergehende bzw. daraus resultierende

¹⁹¹ *Zorn ist des tærschen mannes tôt / und bringet den wîsen ûzer nôt: / der wîsen zorn kumt von guot, / der tôren kumt von übermuot* (WG v. 10105 sqq.).

¹⁹² *Hât ein man ân sin grôzez guot, / der gwinnet dâ von übermuot: / des entuot ein vihe niht. / würde ein ros tumber iht, / swer dem rosse wær sô holt* (WG v. 9750 sqq.) Ebenso vermag es der *tumbe* nicht, sein Verhalten richtig einzuschätzen, da er – von *hôhvert* verblendet – den Bogen überspannt: *Sô gedenket er aver denne: „alsô redet ich etewenne / wider den herrn: ich bin ein man / derz dâ getar und derz dâ kan.“ / in genüegt sîn übermuot / niht den er hât: / in dunket guot / daz er vor des getân hât / von des übermuotes rât / und dunket sich dâ von wert / daz er hôhverticlichen vert / hât geredet: von tumpheit / kumt solhiu nerrischeit* (WG v. 7145 sqq.).

¹⁹³ Etwas später als der ‚Welsche Gast‘ bezeichnet Thomas von Aquin die Dummheit als Sünde, so dass auch hier wieder der theologische Aspekt einer christlichen Gemeinschaft bzw. der Ausschluss aus dieser im Mittelpunkt steht. (cf. GROSS, 1990, p. 56 sq.) Zum Begriff der Dummheit bei Thomas von Aquin vergleiche auch KRAUS, 1971.

¹⁹⁴ *Swer diu zehen [die jeweils fünf im und außerhalb des Körpers gelegenen Dinge] niht rihten kan / mit sinne, der sol niht heizen man* (WG v. 9741 sq.) (cf. GROSS, p. 80). Kurz darauf wird Thomasin noch deutlicher: *Dâ von hân ich iu geseit, / swer niht mit bescheidenheit / diu zehen dinc berihten kan, / ist baz ein vihe dan ein man* (WG v. 9787 sqq.).

¹⁹⁵ *Swer sich vor blæde hüeten wil, / der übertrete niht daz zil / der semfte und der diumuot, / daz er niht valle an übermuot* (WG v. 10015 sqq.)

¹⁹⁶ Eine genaue Übersetzung des Begriffes erscheint an dieser Stelle etwas schwierig. Es bieten sich zwei Möglichkeiten, deren Kern ‚Schwäche‘ ist, aber – über das Körperliche hinausgehend – kann *blæde* auch als ‚Zagheit‘ oder ‚Feigheit‘ gelesen werden. (cf. LEXER, 1992, Bd. 1, Sp. 312)

¹⁹⁷ cf. MICHEL, 1976, p. 89

¹⁹⁸ Wie bereits zuvor: *so ist ir ûzer schæn enwiht, / si ist schæne innerthalben niht* (WG v. 951 sq.)

¹⁹⁹ BUMKE, 2002, p. 452 – CORINNA LAUDE widmet sich in ihrer Untersuchung, einer mit der Belegstelle einhergehenden These, „dass Schönheit in der profanen Dichtung durchaus nicht immer eine positive kulturelle Norm darstellt“. (LAUDE, 2012, p. 82)

²⁰⁰ Mit der zunehmenden Verbindlichkeit der Beichte (vergleiche Kapitel 4. 1. 1. 1 Abschnitt „Situations-spezifische Redeformate: Totenklage und Beichte“) kam es zu einem „Schub der Selbstreflexion“. (cf. ANGENENDT, 2003, p. 103)

²⁰¹ *Swer die hôhvert schiuhên wil, / der sol dar an gedenken vil / waz er was und waz er sî. / er sol ouch gedenken dâ bî / waz ûz im werden sol. / wil er daz gedenken wol, / er mac wol sînen übermuot / genidern zeines mannes muot* (WG v. 12041 sqq.) oder auch *ob aver er niht træge ist, / sô merke zuo der selben vrist / [...] / sîn unkiusche ode sîn übermuot: / er tuot rehte, ob erz tuot. / swer einn andern schelten wil, / daz er begê undinges vil, / der gedenke waz er selbe tuot / und bezzet daz, ez dunkt mich guot. / swer schiltet eines mannes zorn, / der hât sîn schelten gar verlorn, / ist an im diu übermuot, / wan übermuot daz selbe tuot* (WG v. 12779 sqq.).

gottgefällige Leben²⁰² birgt die Gewissheit der Erlösung und der göttlichen Gnade.²⁰³ Die impulsives Gefühl statt bedächtiger Vernunft fördernde *hōhvert* dagegen verhindert, dass die Konsequenz des durch sie bedingten Handelns erkennbar wird, sie macht blind: *Ich sagiu daz ein guot man / der sol ahten niht dar an, / wan swie er kumt hin ze got, / er ist geêrt von sîme gebot. / aver die gar ir tage sint / an ir hōhverte gewesen blind, / die suln zem tôde niht gesehen / waz in dâ von müge geschehen* (WG v. 5493 sqq.). Deutlicher könnte Thomasin kaum für seine Sache werben – die Gewissheit göttlicher Gnade muss für den mittelalterlichen Menschen angesichts seiner Furcht vor einem zürnenden, gerechten Gott²⁰⁴ von immenser Bedeutung gewesen sein. Dem orientierungs- und hilflosen ‚Blinden‘ ist jedoch die Möglichkeit der Erlösung Abmilderung durch das Fegefeuer verwehrt.²⁰⁵ Der Tod verlangt aber eine ständige Vorbereitung und ein Gewähr-Sein des drohenden Endes²⁰⁶, dem eine Fokussierung auf das Diesseitige deutlich entgegensteht.

- **Trauer der Männer, Trauer der Frauen**

Stärker als in modernen Gesellschaften war im Mittelalter der Einzelne mit Sterben und Tod konfrontiert. Jene ‚Alltäglichkeit‘ bedingte nicht nur eine Weiterentwicklung und damit später einhergehende Kodifizierung von Begräbnisritualen oder auch Nachlassregelungen²⁰⁷, sondern auch eine Auseinandersetzung mit dem Trauerverhalten der Überlebenden in der fiktiven erzählenden Literatur sowie in Traktaten oder Homilien²⁰⁸. Thomasin befasst sich vor allem

²⁰² Ein Bezwingen von *hōhvert* und *übermuot* ist prinzipiell möglich: *Swie übel sî diu übermuot, / swer si mezzen kan mit guot / und mit sinne, wizzt vür wâr, / der bringet si an der tugent schar. / swenne sich ein höher muot nîget / und under gotes vorhte sîget, / wizzet, daz sîn übermuot / hât sich gekêrt an solhe guot / daz im versmâhet daz unrehte, / er beschermet arme knehte / vor unrehtem gewalt, / so ist diu übermuot gezalt / under der tugende schar* (WG v. 10129 sqq.). An anderer Stelle warnt Thomasin vor einem ‚Rückfall‘, der aber ein prinzipielles Überwinden des *übermuots* impliziert: *Der vellet wider an übermuot / und wirt aver untugenthafft, / swer ruom wil hân, daz er mit kraft / die untugent hât überkomen* (WG v. 7534 sqq.).

²⁰³ Thomasin präsentiert sich selbstbewusst als geschickter Didaktiker, dessen Aussagen umfassend gültig und über jeden Zweifel erhaben sind: *Mit reht hân ich gezeiget wol / daz niemen gelouben sol / daz uns untugent und übermuot / bringe zem oberisten guot, / wan ez muoz guot wesen gar / daz uns von reht sol bringen dar. / Ich zeigte ouch mit schœnem reht / daz uns den wec niht machet sleht / hin ze Helle zaller stunde / niwan untugent unde sunde* (WG v. 6027 sqq.).

²⁰⁴ cf. BRUGGISSER-LANKER, 2010, p. 197 sq.

²⁰⁵ cf. GROSSE, 1994, p. 217

²⁰⁶ cf. GURJEWITSCH, 1994, p. 129

²⁰⁷ Zum Komplex von Tod und Sterben im Mittelalter vergleiche OHLER, 1990.

²⁰⁸ Vergleiche FRENZEN, 1936 und KÜSTERS, 1991, p. 9 sqq. sowie ZAPPERT, 1854, p. 73 sqq.

mit dem adäquaten Verhalten bei dem Tod eines Freundes. Seine Ratschläge sind von Pragmatismus²⁰⁹, Zurückhaltung²¹⁰ und vor allem vom Prinzip des rechten Maßes²¹¹ bestimmt. In den Ausführungen des ‚Welschen Gastes‘ dominieren Wissen um das bessere Leben im Paradies²¹² sowie die Furcht vor einer Dominanz der Gefühle²¹³. Trotz dieser pragmatischen Haltung soll einer individuellen Trauer Raum gelassen werden, die in ihren Ausmaßen aber beschränkt sein muss, da der Tod nur als transitorische Station wahrgenommen und das gesellschaftliche Leben von einem Übermaß an Trauer gestört wird. Außerdem wird empfohlen, öffentliche Veranstaltungen (Turnier und Tanz) zu meiden und Selbstkontrolle zu üben, so dass für Trauer kaum ein öffentlicher Raum zur Verfügung steht. Der Aufruf zum ‚bereitwilligen‘ Meiden (*er sol ouch mîden gern*) öffentlicher Veranstaltungen impliziert als Mittel einer performativen Strategie eine bereits verinnerlichte Selbstkontrolle, die zwar Zugeständnisse an ein Trauerempfinden macht, dieses aber im Hinblick auf das erstrebenswertere Jenseits relativiert.

Im Weiteren widmet sich Thomasin dem Verhalten von Eheleuten beim Tod des Partners. Trauer ist allerdings nicht das bestimmende Thema der Unterweisung. Im Mittelpunkt steht vielmehr die mögliche Wahl eines neuen Partners: Männern wie Frauen wird geraten, ein Jahr vor einer erneuten Heirat zu warten.²¹⁴ Für Männer besitzt dies allerdings eher den Charakter einer eindringlichen Empfehlung, für Frauen gilt es als quasi ‚gesetzlich‘ verpflichtend:

*swelch man sîn wîp verlorn hât,
ob er danne zehant gât
und nimt ein ander, wie stêt daz?
ez wære ein jâr gemiten baz.
daz selbe ein wîp wizzen sol,
daz si niht entuot ze wol,
swelhiu nimt vor einem jâr
man: ez stêt ir übel gar
[...]
ez ist ouch geschriben wol*

²⁰⁹ *alsô sol man haben den rât / swer einen vriunt verlorn hât, / daz er nâch einem werven sol / der im kome reht unde wol* – WG v. 5575 sqq.

²¹⁰ *daz er habe sô tâerschen rât / daz er zehant var unde spil: / wan tæet er daz, des wær ze vil. / er mac die bluomen lâzen sîn / ein wîle, deist der rât mîn: / im stêt niht wol der bluomen kranz. / er sol ouch mîden gern den tanz, / den buhurt und daz seitespil* – WG v. 5596 sqq.

²¹¹ Gleich einleitend heißt es: *daz erz klage mæzeclichen* – WG v. 5549 und später im Text: *ich wil iu sagen daz ich wil / daz man sîn vriunt niht klage vil, / doch sol man niht ân klage lân / sîne vriunt von hinne gân* – WG v. 5579 sqq.

²¹² *wan ir sult gelouben mier / daz si sint verre gerner dort* – WG v. 5584 sq.

²¹³ *man sol durch vriunde leit hân, / doch sol daz leit sîn sô getân / daz wir im erloben ê / dannez uns* – WG v. 5555 sqq.

²¹⁴ Das anschließende Verhalten der Hinterbliebenen unterschied sich graduell insofern, als Frauen eher zu einem Leben in Witwenschaft, Männern hingegen eher zu einer Neuvermählung geraten wurde. (cf. KIENING, 1997, p. 33; JUSSEN, 2000, p. 164 sqq.)

*an der phaht ob manz tuon sol.
 dâ ist ez alsô geschriben,
 swelich wîp niht ist beliben
 ein jâr ân man, daz ir lîp
 ân guoten namen dan belîp (WG v. 5605 sqq.)*

Thomasin argumentiert an dieser Stelle nicht nur mit den Rechtsvorschriften der *phath*²¹⁵, sondern wertet auch moralisch²¹⁶. Neben dem Ehrverlust (*daz ir lîp / ân guoten namen dan belîp*) drohen einer Frau aber auch materielle Konsequenzen: *si sol ir mannes guotes haben niht, / ob ir diu unzuht geschiht* (WG v. 5619 sq.). Weibliche *unzuht*, die sich bereits auf eine Hochzeit vor Ablauf der Jahresfrist bezieht, dient Thomasin gleichermaßen als ein *Apropos* seiner Bemerkungen über außererhelicher Sexualität: *dâ bî sult ir merken wol, / sît man sich behüeten sol / ein jâr vor êlicher hîrât, / daz ez dan gar übel stât, / ob man eins vinstern winkels muot / und ân hîrât dâ iht getuot* (WG v. 5621 sqq.). Recht deutlich und bildhaft warnt er vor den dunklen Ecken der Gesinnung, die im Gegensatz zu göttlicher Helligkeit und Klarheit²¹⁷ stehen.

Augenfällig ist die fehlende Thematisierung (nach-)ehelichen Trauerverhaltens. Weder Männern noch Frauen gibt die Didaxe praktische Ratschläge, wie sie sich in der Zeit nach dem Tod des Ehepartners zu verhalten haben.²¹⁸ Am Ende der Passage bezieht sich Thomasin erneut auf die Trauer um einen Freund: *ich hân geseit daz ich niht wil / daz man sîn vriunt klage vil, / wan man sol in dar nâch gewinnen* (WG v. 5643 sqq.). Das Verbot exzessiver Trauer wird mit der Aussicht auf ein Wiedersehen im Jenseits begründet und damit einem Gefühl Rechnung getragen, das bei der ehelichen Verbindung zu fehlen scheint: In der Reduktion auf die Körperlichkeit einer ehelichen Beziehung lässt sich kaum ein gemeinschaftliches und ergänzendes Miteinander erkennen. Freundschaften unter Männern erscheinen als ungleich wichtiger als eine erneute Vermählung: Schließlich ermuntert Thomasin Männer zu neuen Freundschaften mit Männern, wohingegen neue Beziehungen zu Frauen eher zögerlich behandelt werden. Weder männliche noch weibliche Emotionen scheinen in der Ehe von Belang zu sein und es drängt sich geradezu der Eindruck eines Zweckbündnisses auf, das von

²¹⁵ Zur Bedeutung der *phath* für die Erziehung der Jugend am Hof vergleiche SCHRÖDER 1886, p. 29.

²¹⁶ Außerdem konnte der neue Ehepartner nach Jahresfrist ausschließen, dass ihm die Kinder des Verstorbenen als eigene untergeschoben würden.

²¹⁷ Vergleiche „et haec est annuntiatio, quam audivimus ab eo et annuntiamus vobis, quoniam Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae“ (1 Joh 1, 5).

²¹⁸ Mittelalterliches Trauerverhalten stellt sich als weniger konsistent heraus als zu erwarten wäre: Es reichte von (durchaus fröhlichen) Gesängen (cf. OHLER, 1990, p. 84) bis hin zu (von der Kirche verpönten) lautem Wehklagen und öffentlichen Tränen (cf. *ibid.*, p. 126 sqq. – Zur Trauer in erzählender Literatur vergleiche auch BRAUN, M., 2010, p. 53 sqq.). Augustinus gibt mit seinen „Confessiones“ Hinweise und Anleitung eines regulierten Trauerverhaltens, das jedoch auch von Kirchenmännern durchbrochen wurde, die ihrem Schmerz unabhängig von „kirchliche[r] Konsolationstopik“ (KIENING, 1997, p. 40) Ausdruck verliehen.

körperlichen Trieben bestimmt ist. An dieser Stelle wirkt Thomasin einer zur kirchlichen Lehrmeinung konträren freizügigen Sexualmoral entgegen, die auch außerehelichen Verkehr nicht als Sünde wahrnahm.²¹⁹

Auch wenn Thomasin hier wie so oft in seinen Ausführungen auf den Mann konzentriert ist, fällt auf, dass er im Hinblick auf Trauer nur der Männerfreundschaft, nicht aber der Ehe emotionale Bedeutung beimisst.²²⁰ Diese Haltung dürfte einerseits der zeittypischen Bevorzugung von homosozial-männlichen Bindungen entsprechen, die – anders als homosexuelle Beziehungen – die patriarchalische Grundstruktur nicht in Frage stellen, sondern im Gegenteil festigen.²²¹ Andererseits stellte eine adlige Ehe in der Vormoderne häufig kaum mehr als ein Vertrag zwischen zwei Familien dar,²²² so dass Gefühle in der Tat von geringer Bedeutung waren. Thomasin macht sich keine Illusionen über die Bedürfnisse von verwitweten Ehepartnern, misst jedoch ihren Trieben eine nicht unerhebliche Bedeutung bei, die daher kanalisiert werden müssen. Freundschaften unter Frauen²²³ kommentiert Thomasin nicht weiter – sie sind im öffentlichen Raum nicht präsent und daher nicht von Belang.

- **Scham und *vorhte* als inkorporierte Handlungskontrolle**

Das Gefühl der Scham ist im Mittelalter²²⁴ zwischen zwei Extremen angesiedelt: Zum einen stellt es das Ideal der Tugend als Voraussetzung eines konsensualen Miteinanders dar und zum anderen offenbart es – vor dem Hintergrund des biblischen Sündenfalls²²⁵ – menschliche Unzulänglichkeit und Nicht-Teilhabe an der göttlichen Gemeinschaft.²²⁶ Das Konzept der Scham erweist sich dabei als ein duales: Sie wird von innerem Empfinden und externer Bewertung definiert.²²⁷

²¹⁹ cf. SCHNELL, 1989, p. 259 sq.

²²⁰ Dass Trauer eher mit der Trauer eines Mannes als mit der Trauer einer Frau verbunden ist, zeigt auch die Illustration 21, in der der Begriff *leit* anhand der Figur eines jungen Mannes dargestellt wird, der mit der linken Hand seinen rechten Ellenbogen berührend und die rechte Hand über seine rechte Gesichtshälfte legend die Gebärde der Leids bzw. der Trauer vorführt. Die entsprechende Textstelle lautet: *Des libes gebærde uns dicke bescheit, / hât ein man lieb ode leit.* (WG v. 913 sq.) Vergleiche dazu auch Kap. 4. 2. 1. 1 Abschnitt „Sehen und Lernen am Vorbild“.

²²¹ Zur Homosozialität bzw. zum männlichen homosozialen Begehren vergleiche SEDGWICK, 2016; zur sozialen Rolle von Männerfreundschaften im Mittelalter vergleiche LASCH et THEBELIN, 2013 sowie BEDEKOVIĆ, KRASS et LEMBKE. 2014.

²²² cf. EICKELS, 2008, p. 47 oder auch HOFFMEISTER, 2001, p. 283

²²³ Es handelt sich dabei – auch auf Grund der schlechten Quellenlage – um ein noch wenig erforschtes Gebiet. Vergleiche YALOM et DONOVAN BROWN, 2017, p. 3 und MALAMUD, 2003, p. 219.

²²⁴ Zur *scham(e)* im Mittelalter vergleiche YEANDLE, 2001, SCHNEIDER, CH., 2008, p. 113 sqq. sowie EHRISMANN, 1995, p. 185 sqq.

²²⁵ Vergleiche dazu auch BÖHME, 2011, p. 27 sqq.

²²⁶ cf. GVOZDEVA et VELTEN, 2011 a, p. 1

²²⁷ cf. *ibid.*, p. 2

Scham ist im ‚Welschen Gast‘ ein deutlich regulatorisches Element.²²⁸ Bereits zu Beginn mahnt Thomasin:

*ich gibe den kinden dise lêre
[...]
si sulen schamen sich ze mâzen,
wan swer sich schamt, der muoz verlâzen
ruom, lûge, spot und schalkeit,
und manger slaht unstætekeit.
an drin dingen man haben sol
scham, swer ir wil phlegen wol:
ein, daz man niht spreche unêre,
diu ander, daz man habe die lêre
daz man gebâr reht unde wol,
diu drite, daz man tuo daz man sol (WG v. 185 sqq.)*

und bekräftigt kurz darauf, beide Geschlechter explizit erwähnend *si suln bêde schamec sîn, / juncherren unde vröuwelîn* (WG v. 215 sq.). Richtiges bzw. wahres Sprechen²²⁹, höfisches sowie ehrliches Verhalten²³⁰ und Pflichtbewusstsein resultieren aus der Scham, die sich so als für eine angemessene höfische Erziehung konstitutiv erweist.²³¹ Auch in der Herrenlehre erscheint Scham als ein Korrektiv angemessenen Handelns²³² und deckt gleichermaßen die Bereiche konkreten Tuns wie die des Sprechens ab.²³³ Scham wird nicht als „Gefühl eingeschätzt, das den Menschen überfällt, ihn ergreift und das nur in Maßen kontrollierbar ist“²³⁴, sondern als Haltung, die eine Verfehlung markiert und die somit auch gefordert werden kann (*Erkennt er niht an im vil gar / des der mit lobe von im giht, / er sol ân schame wesen niht.*

²²⁸ Aus moderner psychologischer Sicht speist sich Scham, als „Wärterin der Integrität des Selbst“ (JORASCHKY, 1998, p. 105) einerseits aus der Regulation des Selbst und andererseits aus einer vom Subjekt einzunehmenden bzw. eingenommenen Fremdperspektive. (cf. TIEDEMANN, 2013, p. 9). Aus philosophischer Sicht bezeichnet „Scham“ ein Gefühl, das die Tendenz hat, einen Handlungs- oder Redeimpuls zu hemmen, um möglichen Tadel und damit Minderung des Selbstwertgefühls zu vermeiden, oder Insuffizienz schmerzlich spüren zu lassen, weil diese Rücksicht verletzt wurde.“ (RUHNAU, 1992, S. 1208)

²²⁹ Vergleiche Kap. 4. 1. 1. 1 Abschnitt „Ungezügeltes Sprechen, lasterhafte Rede: Lärmen, Verspotten, Prahlen und Lügen“

²³⁰ *ein kint sol haben den muot / daz in dunke, swaz er tuot, / daz in sehe ein biderbe man: / er hüet sich baz vor schanden dan, / wan er sich vor im schamen muoz, / ob im zundingen slift der vuoz* (WG v. 641 sqq.)

²³¹ cf. REINL, 2011, p. 312

²³² „Scham entsteht an der Grenze von Selbst und Anderem“ (TIEDEMANN, 2013, p. 11) und fungiert dabei als gesellschaftliches Bindemittel, mittels dessen Konzepte allgemeinen Verhaltens überwacht und sedimentiert werden, jedoch ist Scham zugleich zugleich auch Grund einer deutlichen gesellschaftlichen Trennung. (cf. *ibid.*) „Scham“ bezeichnet ein Gefühl, das die Tendenz hat, einen Handlungs- oder Redeimpuls zu hemmen, um möglichen Tadel und damit Minderung des Selbstwertgefühls zu vermeiden, oder Insuffizienz schmerzlich spüren zu lassen, weil diese Rücksicht verletzt wurde.“ (RUHNAU, 1992, p. 1208)

²³³ *jâ möhtestu wol schamen dich, / geheizstu, hâstuz danne niht, / swenne dir ze geben geschiht* (WG v. 2082 sqq.), etwas allgemeiner *ein ieglicher möht sichs schamen vil, / der dem herrn niht volgen wil. / der mac sichs aver schamen mêre, / dem got hât gegeben maht und êre, / ob er dem herrn niht volgen wil / der im hât gegeben êren vil* (WG v. 6247 sqq.) und auch *swer die werlt hiete gar / behert mit unreht, daz ist wâr, / er hiet sich selben niht gewert, / wan unreht hiete in behert. / des möht er sich schamen mêre, / wolder haben sin und êre. / swer sich selben niht enkan / bewarn, swaz der selbe man / gewinnet, daz ist gar ze niht, / wan er ist doch ein bæsewiht* (WG v. 12171 sqq.).

²³⁴ ALTHOFF, 2011, p. 51

– WG v. 3558 sqq.; *ein ieglicher möht sichs schamen vil, / der dem herrn niht volgen wil* – WG v.6247 sq.). Ihr Lohn besteht in der Vergebung. Sie ist also höchst funktional. Um dies zu verschleiern, ist allerdings eine Demonstration nötig, die „Scham als spontane, selbstbestimmte Regung aufführt, die aus freiwillig vollzogenem Sinneswandel resultiert(e)“.²³⁵

Wird in der Hofzucht die Scham als Voraussetzung von Handeln definiert, die vor (künftigem) Fehlverhalten schützt, so tritt sie in der Herrenlehre als eine Empfindung auf, die vergangene Äußerungen oder Handlungen im Nachhinein bewertet. Mit dem Fortschreiten des Werkes geht auch eine veränderte Wahrnehmung der Adressaten einher. Müssen *juncherren* und *juncvrouwen* sich noch aktiv mit dem richtigen Konzept von *scham* auseinandersetzen und dies erwerben, so sollte sich *scham* in der Welt der Herren und Fürsten als bekanntes Konzept bereits festgesetzt haben.

In ihrer Führungsrolle tragen Herren und Fürsten Verantwortung für das Verhalten derjenigen, die von ihnen abhängig sind:²³⁶

*swelich man selbe guot ist,
der sol sich vlîzen zaller vrist
daz die die im sint undertân
tuon daz rehte sî getân.
swer aver des niht tuon wil,
der hât got zantwürten vil.
dâ bî muget ir wizzen wol
waz dem manne geschehen sol
der sîn liute zaller stunde
wil beleiten an die sunde:
man schamt sich der sünde niht.
swes sich der herr schamt, daz geschiht
zehant ze tuon dem knehte,
daz welle wir haben ze rehte (WG v. 7943 sqq.)*

Untätigkeit enttäuscht – oder verletzt sogar – die Erwartungen, die an einen Herrscher gestellt werden, so dass er sein Handeln bzw. Nicht-Handeln vor Gott verantworten muss²³⁷. Thomasin führt seinem Publikum die Konsequenzen aktiven Handelns vor Augen, wenn er beschreibt, dass das negative Vorbild für Abhängige und Untertanen handlungsorientierenden Charakter²³⁸

²³⁵ *ibid*, p. 57

²³⁶ WENZEL analysiert vorbildliches Herrschen (auch unter Berücksichtigung des ‚Welschen Gasts‘) und unterstreicht dabei die Aufgabe eines Herrschers, als „orientierende[s] Gesetz“ in Erscheinung zu treten. (WENZEL, 2002 c, p. 27)

²³⁷ Vergleiche auch: *hey waz er gedenkend ist / unnützer dinge zaller vrist! / und sæhe man waz er tuot / mit gedanke in sînem muot, / er müeste sich sîn schamen sêre. / nu möht er sich des schamen mêre / daz im der siht under d'ougen / dem dehein gedanc ist tougen / und der wol die kraft hât, / swenners nien wil haben râ, / daz er in versenken mac / dâ nimmer schînt der liehte tac* (WG v. 4129 sqq.).

²³⁸ Handelt der Herrscher gegen eine göttliche Ordnung, verstößt er als Diener Gottes gegen das ihn konstituierende sakrale Moment seiner Salbung und seines Herrscherauftrages. (Zur Sakralität des Herrschers vergleiche ERKENS, 2006)

besitzt.²³⁹ Allein das Schamgefühl ermöglicht eine Beurteilung von Taten und – für Thomasin zentral – das Erkennen von Sünde. Der Didaktiker sieht in einem mangelnden Schamgefühl die gesellschaftliche Gefahr einer instabilen Ordnung: Die Vorstellungen von Sünde spiegeln nicht nur kirchliche Gebote und Verbote wider, sondern sind in ihrem Wesen Grundlage von Recht und Gesetz²⁴⁰.

Es liegt allerdings auch im Verantwortungsbereich der Mächtigen, Anderen Schamgefühle zu ersparen:

*swer nâch rehte geben wil,
der sol sich sūmen niht ze vil.
swer sich ze lange biten lât,
wizzet daz er verkoufet hât
swaz er im danne gît.
man koufet tiure zaller zît
daz man mit scham koufen sol,
daz geloubet rehte wol.
swelch man schiere geben wil,
der gît mit kleinen dingen vil,
wan er in der scham erlât
und der vorhte die man bitende hât (WG v. 14259 sqq.)*

Die Stelle wechselt zwischen den Positionen: Zum einen spricht Thomasin den Gebenden an, zum anderen versetzt er sich in die Lage des Bittenden. Dem Gebenden legt er rasches Handeln nahe, um den Bittenden nicht zu beschämen.²⁴¹ Allgemeingültig formuliert er, dass man etwas für einen hohen Preis ersteht, wenn man es mit Scham bezahlen muss²⁴².

Auch wenn sich der Autor besorgt über das fehlende Schamgefühl in der Gesellschaft seiner Zeit äußert²⁴³, so unterstreicht er doch deren großes Potential: *swer diumüete ist, dem spricht hêrschaft / "dune hâst deheines herren kraft. / du möhtest dich schamen hart," / und bringet in in die hôchvart (WG v. 5955 sqq.)*. Herrschaft als personifiziertes Übel versucht, den

²³⁹ Thomasin sichert das Verhalten von Herrschern und Untertanen quasi doppelt ab, indem er an die Verpflichtung, dem ‚Herrn‘ zu folgen erinnert: *ein ieglicher/ möht sichs schamen vil, / der dem herrn niht volgen wil. / der mac sichs aver schamen mêre, / dem Got hât gegeben maht und êre, / ob er dem herrn niht volgen wil / der im hât gegeben êren vil (WG v. 6247 sqq.)*.

²⁴⁰ cf. ULLMANN, 1975

²⁴¹ Bittgesuche waren mitunter von Tränen und öffentlicher ‚Selbstentäußerung‘ verbunden (cf. ALTHOFF, 1996, p. 248), die sicherlich zeitlich begrenzt werden musste. Zur Bitte vergleiche auch GARNIER, 2008.

²⁴² Diesen Personenwechsel interpretiert STEFANIE KOLLMANN folgendermaßen: „Wenn man lange zögert, wenn man etwas kaufen will, so muss man mit Scham bezahlen. Wenn man jedoch rasch handelt, so Thomasin, kann man dem Bittenden die Scham ersparen.“ (KOLLMANN, 2009, p. 158) Es geht hier allerdings nicht um das Zögern oder Verzögern des Bittstellers (von Thomasin als ‚Käufer‘ dargestellt), sondern um eine Verdeutlichung der Notlage des Anderen und einen darauffolgenden Lösungsvorschlag, der beide Parteien das Gesicht wahren lässt. Dabei werden auch beide Seiten der *scham* thematisiert – höfische Zucht und Beschämung werden in einem Vorgang alternierend dargestellt.

²⁴³ *ich mag ez iu vür wâr gesagen / daz ez ist nu komen dar / daz man sich nien schamt umbe ein hâr / tuon vor den liuten offenlichen / unrehtiu dinc und bæslîchen (WG v. 2273 sqq.)*

Tugendhaften zum Hochmut zu verführen, indem sie mit der Scham als sozialem Druck operiert. Ihr wird eine Dynamik beigegeben, der sich ein rechtschaffener Mensch zwangsläufig beugen muss. Die personifizierte Herrschaft nutzt die Furcht vor einem Beschämt-Sein²⁴⁴, das möglichen gesellschaftlicher Ausschluss und Ansehensverlust²⁴⁵ nach sich ziehen könnte.

An anderer Stelle wird Scham als Voraussetzung für Buße²⁴⁶ beschrieben:

*er muoz sîne sünde gar
 einem sagen, daz ist wâr:
 sîn bihte er niht teilen sol,
 wan in sol einer erkennen wol.
 ein man spricht liht „ich schame mich“:
 er möht ave harter schamen sich,
 swenner tuot sô bæslîchen gar
 daz erz einem sagen niht getar.
 doch sol uns daz wesen suoze
 daz uns diu schame hilft ze buoze
 dar nâch und man gedenkend ist
 sol man sagen zuo der vrist
 waz man begie, wâ, wenne und wî (WG v. 8397 sqq.)*

Thomasin wirbt für die erst kürzlich im vierten Laterankonzil verpflichtend eingeführte Ohrenbeichte²⁴⁷, deren Konzept und deren sittliche Wertung in der Bevölkerung noch nicht gänzlich angenommen worden zu sein scheint. Daher weist er darauf hin, dass eine Beichte vor einem Mann der ‚Erkenntnis‘ abgelegt werden soll und dass diese *liht* vorzubringen sei. Es geht hier um eine mit dem Prozess des Bekennens einhergehende ‚Erleichterung‘, die in sich die beiden Seiten der *schame* vereint: als Ausdruck des Schämens wegen einer begangenen Sünde, aber auch als ein Beleg höfischer Zucht und Anerkennung moralischer Normen²⁴⁸. Auf diese Weise scheint auch der von Thomasin dargestellte Vorgang logisch: Der verpflichtenden Beichte vor einem Priester folgt eine persönliche Erleichterung in Anerkennung der Tat und im wirklichen Fühlen der Reue. Fortwährende Scham ereilt nur den, der sich nicht einem Priester anvertraut. Scham verfolgt letztlich nur den Zweck, den Sünder auf Buße vorzubereiten (*doch*

²⁴⁴ Scham ermöglicht es erst, Grenzverletzungen höfischen Verhaltens zu erkennen. (cf. MARTIN, 1984, p. 200 sq.)

²⁴⁵ cf. GVOZDEVA et VELTEN, 2011 a, p. 10 sqq.

²⁴⁶ Vergleiche Kap. 4. 1. 1. 1 Abschnitt „Situationsspezifische Redeformate: Totenklage und Beichte“.

²⁴⁷ cf. RUFF, 1982, p. 177

²⁴⁸ Anders interpretiert dies Kollmann, wenn sie schreibt: „Hier spricht Thomasin davon, dass man sich schämt, auch wenn man ein böses Verbrechen begangen hat, von dem man niemanden erzählen will.“ (KOLLMANN, 2009, p. 57) Sie geht in ihrer Interpretation von einem konzessiven Sinn der Verse 8402 – 8404 (*er möht ave... sagen niht getar*) aus, wobei es sich aber um einen adversativen Vergleich handelt. Problematisch erscheint vor allem das Adverb *liht*, das mit den Bedeutungen ‚leicht‘, ‚leichtlich‘ oder auch ‚wahrscheinlich‘ im LEXER (1992, Bd. 1, Sp. 1918) geführt wird, wobei letzteres als Ausdruck eines Potentialis nur schwer vorstellbar ist. Allerdings würde wohl auch ‚leichtlich“ bzw. ‚müheles‘ das Konzept einer ernsthaften Beichte, in der man sich mit seinen Sünden auseinandergesetzt haben sollte, konterkarieren.

sol uns daz wesen suoze / daz uns diu schame hilft ze buoze), die als wesentliche Voraussetzung der Absolution gilt.²⁴⁹

Das Konzept von Scham ist auch eine der vielfältigen Ausdrucksformen einer sozial einschränkenden und begrenzenden Repräsentation. Standesgemäßes Auftreten und Handeln ist Grundlage des ‚Welschen Gasts‘, so dass auch die Pein nachvollziehbar erscheint, wenn Thomasin berichtet: *sô spricht er dan: „noch wil ich mêr: / der andr ist rîcher danne ich, / des mac ich wol schamen mich, / wan ich bin edeler danne er.“* (WG v. 2930 sqq.)²⁵⁰.

Indem Thomasin das Fehlen von Scham in der ihn umgebenden Welt beklagt, misst er ihr eine nicht zu unterschätzende formende Kraft bei. Selbst als falscher Zwang funktioniert sie als Motor einer Handlung. Scham erscheint als notwendiger Regulator bzw. Indikator „selbstbilddiskrepante[r] Handlungen“²⁵¹. Dabei wirkt sie insofern formend, als Handlungen ausgeführt oder unterlassen werden sollen. Ziel des ‚Welschen Gastes‘ ist eine körperliche Einschreibung schamhaften Verhaltens, die alle Akte der leiblichen Existenz einem Regime der scheinbar selbstgewählten Kontrolle unterordnet.

Das Konzept der *vorhte* grenzt sich von dem der *scham* einerseits deutlich ab, ergänzt es aber auch. Exemplarisch auf das Redeverhalten bezogen, äußert sich Thomasin in der Hoflehre vergleichsweise differenziert zur *vorhte*:

*Daz kint mit vorhten lernen sol
swaz er dernâch wil sprechen wol.
Diu vorhte diu ist dâ vür guot
daz si dem kinde bereit den muot
ze hæren unde ze verstên.
Ez mag ein kint niht schiere vergên
swaz ez mit vorhten glêret ist,
wan sîn muot gert des zaller vrist.
Swelch kint wehset âne vorht,*

²⁴⁹ cf. *ibid.*, p. 58

²⁵⁰ KOLLMANN wertet dies etwas verkürzt als ein Beispiel dafür, „dass sich die Person ihres Standes nicht gemäß repräsentieren kann.“ (*ibid.*, p. 52) Allerdings lässt sie den Kontext weitestgehend außer Acht. Sicherlich erscheint die *scham* über eine nicht standesgemäße Repräsentation plausibel, doch KOLLMANN übersieht, dass es sich dabei um falsche *scham* handelt, wie die Passage in ihrer Gänze nahelegt: *swenne ein man genuoc hât, / so gedenket er: „mîn dinc stât / noch niht ze wol: mîn nâchgebûr / ist noch rîchr,“ und gwinnt ein sûr / leben durch eins rîcheit, / unz er gewinnt mit arbeit / daz er wirt alsô rîch sam er. / sô spricht er dan: „noch wil ich mêr: / der andr ist rîcher danne ich, / des mac ich wol schamen mich, / wan ich bin edeler danne er.“ / swenner dan gewinnet mêr, / sô spricht er aver: „ich bin niht rîche; / ich bin dem harte ungelîche / an rîchtuom,“ unde hât die nôt / immer unz an sînen tôt* (WG v. 2923 sqq.). Es wird ersichtlich, dass das dominierende Thema hier keinesfalls *scham* ist, sondern diese sich nur als Erfüllungsgehilfe der Gier erweist. Auch wird sie nicht wirklich als Motiv des Anhäufens von Reichtum bezeichnet, sondern dient lediglich in der Vorstellungswelt des Gierigen als Rechtfertigung. Indem Thomasin die Unentrinnbarkeit des falschen Handelns darlegt, skizziert er einen *circulus vitiosus*, der keineswegs auf ein Unvermögen adäquater ständischer Repräsentation abzielt, sondern seinen Ursprung in der Gier hat. Die Vorstellungen von *scham* mögen die Textstelle näher erläutern, ein gutes Beispiel für höfische Repräsentation ist sie jedoch kaum.

²⁵¹ ULICH et MAYRING, 2003, p. 180

*daz hât verlorn der lêre port.
 Dâ von suln diu edelen kint
 diu âne meisterscheft sint
 dar ûf gedenken unde wachen
 daz si in selben vorhte machen.
 Ir scham in vorhte machen sol,
 daz si niht sprechen min dan wol,
 nien wider zuht noch wider êre.
 Si suln haben dise lêre
 von ir sinne und von ir muot:
 der ist edel der daz tuot.
 Swâ meisterschaft noch vorht ist,
 zuht und êre dâ gebrist. (WG v. 591 sqq.)*

Furcht nämlich verhilft dem Kind zur Fähigkeit, zuzuhören, zu verstehen und zu behalten, was es gehört hat. Apodiktisch stellt Thomasin fest: *Swelch kint wehset âne vorht, / daz hât verlorn der lêre port* – WG 599 sq. Diese (Ehr-)Furcht, der Respekt vor dem Lerngegenstand, wird gewöhnlich durch eine Autorität ausgelöst, sie kann und soll aber auch von den Zöglingen – als eine Art Selbstzucht – eingesetzt, also inkorporiert werden. Voraussetzung hierfür ist die Scham (*Ir scham in vorhte machen sol*). Auch wenn dies zunächst auf das Redeverhalten abgestimmt ist, so weitet Thomasin doch den Geltungsbereich des Gesagten, indem er verkündet, dass *vorhte* zu den Voraussetzungen von *zuht* und *êre* gehört.

Die als Erziehungsmittel eingesetzte *vorht* wird durchweg positiv beurteilt. Sie reflektiert gewissermaßen die Furcht vor Gott, die den erwachsenen Menschen bei all seinem Tun leiten und ihn zu einem tugendhaften Verhalten bestimmen soll. In der Herrenlehre wird aber auch eine andere Furcht angesprochen: zum einen die Furcht des Reichen vor dem Verlust des Besitzes und zum anderen die Furcht des Richters, die ihn zu einem ungerechten Urteil verleitet²⁵².

In den Illustrationen treten die positiv gewertete und die verächtliche Furcht als Allegorien auf. Motiv 14 zeigt links die stehende *zuht*, die den sitzenden Lehrenden anweist, und rechts die sich neigende *vorhte*, die mit einer Hand die Schulter des educandus berührt. Die die *vorhte* repräsentierende schöne junge Frau ist – im Gegensatz zu dem Lehrmeister, der eine Rute in der Hand hält – als sanft unterstützend dargestellt. Ihre auf dem Sprechband notierte Aussage *merchez wol wiltu genesen* stellt dem Kind in Aussicht, durch das Befolgen dessen, was der Lehrmeister verlangt, eine positive Entwicklung zu nehmen. Die Furcht dient so dem Kindeswohl.

²⁵² Furcht (entsprechend dem Lateinischen *timor*) ist, wie auch diese Beispiele zeigen, immer objektbezogen – anders als die speziell im Neuhochdeutschen eher vage Angst.



Motiv 14²⁵³

In Motiv 46 ist die *vorhte* eine hagere Frau, die unterstützt von der *girde* einen Mann dazu bringt, sich der *erge* unterzuordnen. In beiden Fällen deutet die ausgestreckte Hand den Einfluss an, dem der jeweils dargestellte Mensch unterliegt.



Motiv 46²⁵⁴

Besitz ist nach Thomasin mit Furcht und Gier verbunden. Der Reiche ist deshalb ‚ärmer‘ als der Arme, der, wenn er den Reichen beneidet, lediglich der Gier ausgesetzt ist (*Der rîch treit vorhte und girescheit: / der arme niht anders entreit / den girescheit, diu ist gemeine, / die vorhte hât der rîche eine* - WG v. 3061 sqq.). Dass diese Aussage den Illustrator zu einer Bebilderung veranlasst hat, zeigt ihre Relevanz. Im Bild wird ein reicher Mann dargestellt, der auf seinen Armen quasi als Kinder *vorhte* und *girde* trägt. Neben ihm ist ein kaum bedeckter armer Mann zu erkennen, hinter dem eine Variante der als erwachsene Frau personifizierten *girde* steht. Die

²⁵³ CPg 389, fol. 10r.

²⁵⁴ CPg 389, fol. 43r.

Bedeutung der *vorhte* für den reichen Mann wird in einigen späteren Handschriften durch die Figur eines bärtigen Mannes unterstrichen, der das Bild kommentiert und die Textaussage auf die im Spruchband vermerkte Sentenz *vorchte ist bi richtûm* zuspitzt.



Motiv 50²⁵⁵

Der furchtlose Mann ist demnach ein freier Mann – so wie ein furchtloser Richter ein der Wahrheit verpflichteter Richter und ein furchtloser Ratgeber ein guter Ratgeber ist: *an disen dingn hân ich geseit / wie vorhte unde blædekeit / und wie diu gâbe und diu minne / den rihter machent âne sinne, / daz er nâch reht niht rihten wil* (WG v. 12585 sqq. und *ein wîser herr sol einen man / erbalden der im rætet, wan / ob er mit vorhten râten sol, / sô mac er selten râten wol* (WG v. 13143 sqq.).

Eindeutig positiv ist die Gottesfurcht, die Fehlverhalten wie den *übermuot* unterdrückt und nur dadurch zur Gnade und den Segen Gottes führen kann (*Man sols mezzen under sîne vorht: / swerz niht entuot, der hât verworht / Gotes hulde und sîn sælekeit* – WG v. 10153 sqq.). Dies ist zwar auf Männer bzw. ein neutrales ‚man‘ bezogen, es kann aber angenommen werden, dass die Gottesfurcht für beide Geschlechter gleichermaßen zentral sein sollte.

Scham wie auch (Ehr)Furcht in ihrer positiven wie negativen Form erscheinen als notwendiger Regulator bzw. Indikator „selbstbilddiskrepante[r] Handlungen“. Dass Thomasin beides primär auf Männer bezieht, hat mit der Tragweite des Handelns der von ihm angesprochenen Gruppe zu tun – als Herrschende und Richtende kommt ihnen eine öffentliche Bedeutung zu, von der Frauen ausgeschlossen sind.

²⁵⁵ Cod. Memb. I 120, fol. 28r.

- **Die Herrentugend *milte* als *der tugende vrouwe***

Im 10. Teil seines Werks behandelt Thomasin ausführlich die Freigebigkeit und Barmherzigkeit miteinander verbindende *milte*²⁵⁶, in der bekanntlich pagane und christliche Ursprünge zu entdecken sind.²⁵⁷ Allerdings finden sich auch in der Hofzucht einige wenige Stellen, in denen er auf die *milte* zu sprechen kommt, z.B.: *Sô stât milte allen liuten wol: / ein ieglich vrowe milt wesen sol; / doch zimt diu milt den rîtern baz / denne den vrouwen, wizzet daz* (WG v. 973 sqq.). Auf den ersten Blick entsteht der Eindruck, dass Thomasin *milte* vor allem als eine männliche Tugend interpretiert,²⁵⁸ wobei jedoch allenfalls eine qualitative Gewichtung, nicht jedoch ein geschlechterspezifischer Ausschluss vorgenommen wird. Dabei bewegt Thomasin sich in dem eng gefassten sozialen Raum des Adels, wenn er *vrouwen* und *rîter* besonders anspricht – wobei die gesellschaftliche Allgemeingültigkeit seiner Aussage keineswegs geschmälert wird²⁵⁹ – und er damit dem (jugendlichen) Rezipientenkreis eine Möglichkeit der Identifikation und der rollenkonformen Vorbereitung bietet. Auch werden hier, indem die Betonung der *rîter* die finanzielle Verfügungsgewalt²⁶⁰ reflektiert, auf eine subtile Art und Weise soziale und ökonomische Vorstellungen von Geschlecht vermittelt und sedimentiert.

Relativ unverbunden erscheint eine Stelle gegen Ende der Hofzucht: *Swie rîche sî ein arger man, / man bit in harte lützel, wan / bit man in, er gît doch niht. / dem milten manne dem geschiht, / swie arm er sî, daz man in bite: / daz tuot man durch sîn milte site* (WG v. 1448 sqq.). Um so kryptischer erscheint die Passage zudem, wenn man die folgenden Verse berücksichtigt, die als Vergleich anschließen: *Umbe ein vrowen ist semelîch./ diu dâ ist der tugende rîch, / swie vrô si sî und swie schône, / treit si der stætekeit krône, / sine getar ein bæsewiht / noch ein valscher biten niht. / ob si arm der tugende ist, / man ziuht ir zuo zaller vrist* (WG v. 1454 sqq.). Der reiche, aber geizige Mann und die schöne, dabei aber tugendhafte Frau werden mit Unzugänglichkeit konnotiert, der arme, aber großzügige Mann und die lasterhafte Frau mit Zugänglichkeit. Es ist wohl kaum davon auszugehen, dass Thomasin diese

²⁵⁶ BERENIKE KRAUSE, die sich in ihrer Arbeit zur „milte-Thematik in der Sangspruchdichtung“ auch mit Thomasins Konzept der *milte* befasst, widmet sich hauptsächlich, CHRISTOPH SCHANZE ausschließlich dem 10. Teil des Werks. (cf. KRAUSE, B., 2005, p. 23 sqq; SCHANZE, CH., 2018, p. 379 sqq.)

²⁵⁷ Es handelt sich vor allem um den Einfluss Senecas oder des „Moralium dogma philosophorum“ aus dem 12. Jahrhundert. (cf. SPARTZ, 1960, p. 167 sqq.; KRAUSE, B., 2005, p. 25 sq.) KRAUSE verweist auch auf Übereinstimmungen mit der erzählenden Literatur des Mittelalters (z. B. „Cligès“ oder auch „Erec“). (cf. *ibid.*, p. 26 sq.)

²⁵⁸ So z. B. MARTIN SCHNEIDER, der diese Stelle gleich als erste in seinem Kapitel „*milte* als männliche Tugend“ anführt. (cf. SCHNEIDER, M., 2020, p. 136)

²⁵⁹ Zur *milte* als ständeübergreifender Tugend vergleiche z. B. KRAUSE, B., 2005, p. 10 und die dort angegebene Literatur.

²⁶⁰ Die Sangspruchdichtung gibt mit ihren Heischstrophen einen Einblick in das hierarchische Gefüge von Herrschenden (Männern) und Abhängigen. *Milte* fungiert als Bindemittel der höfisch-ritterlichen Welt: „Wer die Macht hat zu geben, dem steht auch die Pflicht zu, auszuteilen.“ (KISLING, 1926, p. 72)

konträren Paare zusammenspannen möchte, vielmehr bedient er sich bildhafter Vergleiche in dem Bemühen um Anschaulichkeit. Wenn Thomasin nun den geizigen Mann und die liederliche Frau miteinander verbindet, so geht es ihm vornehmlich darum, seinem Publikum die Art der leichten Zugänglichkeit zu demonstrieren. Männliches Geben erstreckt sich auf den materiellen Bereich, während weibliches Entgegenkommen sexualisiert erscheint. Die Vorstellung der leicht verfügbaren, lasterhaften Frau muss dem Publikum als Vergleichsgegenstand deutlich präsent sein. *Milte* als „höchste Herrentugend“²⁶¹ setzt eine Art der Zugänglichkeit voraus, die positiv auf die freigebige Person zurückfällt – über sie definiert sich schließlich die „Herrschaftsfähigkeit“²⁶².

Mit Nachdruck bemüht sich Thomasin, *milte* als den Kern einer Tugendhaftigkeit zu definieren, die eine generationenumfassende Gültigkeit²⁶³ besitzt. Dabei beschreibt er sie als *ein gezierde der jugent* (WG v. 13574) und als *des alters krône*. (WG v. 13575). Es überrascht, dass Thomasin nicht bereits in der Hofzucht ausführlicher auf die *milte* eingegangen ist, wenn er ein solches Gewicht auf ihre Bedeutung auch für die Jugend legt, doch gibt er die Erklärung selbst: *Ob manz vür guot haben sol, / sô sag ich iu gern unde wol / wâ von ich her ze jungest hân / der milte mâterge verlân: / dâ sol der besten tugende schîn / hin nâch schînen, daz ist mîn / rât unde ouch mîn will* (WG v. 13661 sqq.). Des Weiteren erscheint ihm wohl das statische Wesen²⁶⁴ der *milte* als hinreichender Grund, auf weitere Ausführungen zu Beginn seines Werkes zu verzichten.

Zweifelsohne ist sie insofern ein Charakteristikum der Älteren, als diese die Gruppe der Herrschenden und Mächtigen bilden. Zunächst lediglich ein Schmuckstück der Jugend, krönt sie im Alter ihren Träger, der sich erst auf Grund seiner Jahre als krönungswürdig erweist. Es ist zu vermuten, dass Thomasin hierbei nicht unbedingt auf die Erfahrung und Kompetenz des Alters abzielt, sondern auf die (im Verlauf des Lebens meist zunehmenden) Macht- und Vermögensverhältnisse seines Publikums, dessen Pflicht es ist, Gutes zu tun²⁶⁵.

²⁶¹ KRAUSE, B., 2005, p. 10

²⁶² ORTMANN, 1989, p. 28

²⁶³ *Swer hât tugenthaften muot, / diu vümf dinc sint im harte guot, / wan si offent sîne tugent / beidiu an alter und an jugent.* (WG v. 4471 sqq.) und auch *daz reht hât mich gemant vil / daz ich nâch im schribe von der tugent / diu an alter und an jugent / nâch reht behalt und geben kan: / die hât ein ieglich milte man. / milte heizt diu selbe tugent* (WG v. 13568 sqq.) sowie *ob im sîn muot die milte bringet / und er durch ruom sich niht endwinget / und ob er hât ouch den sin / daz er niht milte ist durch gewin, / sô wizzet daz er milte ist / alter und junger zaller vrist. / swem sîn milt von herzen gât, / wizzet daz erz glîche hât / beidiu in alter und in jugent, / daz entuot dehein ander tugent* (WG v. 13709 sqq.) und auch *swer aver milte hât in sîner jugent, / der hât ein sô getâne tugent / daz er si niht mac haben baz, / swenner eraltet, wizzet daz: / [...] / swelch man in sîner alten zît / von rehter milte gerne gît, / im wær ze behalten vil unmære / nâch unreht, ob er junc wære* (WG v. 13729 sqq.).

²⁶⁴ SCHANZE, CH., 2018, p. 389 – Auch später spricht Thomasin von der wohl gemäßigten *milte* (*si ist getempert wol ze wâr* – WG v. 13776), die im Gegensatz zur nimmersatten Gier steht (cf. WG v. 13753 sqq.).

²⁶⁵ Mit dem Versprechen auf Gnade und Erlösung versucht Thomasin, sein Publikum zur *milte* zu bewegen: *Dâ*

Es ist Thomasin sehr daran gelegen, die herausgehobene Stellung der *milte* zu betonen²⁶⁶, so dass er auch im weiteren Verlauf wiederholt auf ihren Glanz zu sprechen kommt. Damit geht das Bestreben einer Visualisierung des Unsichtbaren einher: *Milte* vergoldet das Handeln²⁶⁷, *milte* lässt andere Tugenden²⁶⁸ erstrahlen, sie ist Zierde und verleiht der Gesinnung eines Menschen Glanz²⁶⁹, was jedoch den Augen des Gierigen²⁷⁰ verborgen bleibt. Im Gegensatz zu körperlich erkennbaren Äußerungen – wie beispielsweise dem Erröten (vor Zorn oder Scham)²⁷¹ – ist der von Thomasin beschriebene Glanz der *milte* für das Auge nicht wahrnehmbar. Vielmehr bewegt er sich im Bereich des Metaphysischen und rückt *milte* in die

sol vliezen ûz den handen / der edelen vürstn von Tiuschen landen / rîchlich silber unde golt. / swer durch êre hie gap solt, / der sol sich des dâ vlîzen sêre, / wan dâ gewinnet er guot und êre (WG v. 11775 sqq.). Dabei ist Thomasins Aufruf hier nicht unbedingt sozial – im Sinne der Nächstenliebe – motiviert, sondern verfolgt realpolitische Interessen, indem auf diese Weise die Finanzierung des Kreuzzugs gewährleistet werden soll. (vergleiche dazu SCHANZE, CH., 2018, p. 310 sqq. – insbes. p. 317) Dies tritt deutlich zutage, wenn er eine Freigebigkeit „dort“ im hl. Land einfordert, die den Geiz „hier“ vor Ort zu salviaieren vermag: *Swer sich der erg hie hât ergeben, / der sol dâ milteclîchen leben. / man mac gebende mêr hürten dâ / danne sammende anderswâ. / dâ mac man gern ze schuole varn, / swer sich vor erge wil bewarn, / wan swer dâ lernt die milte niht, / der muoz immer sîn ein bæsewiht. / dâ sol vliezen ûz den handen / der edelen vürstn von Tiuschen landen / rîchlich silber unde golt. / swer durch êre hie gap solt, / der sol sich des dâ vlîzen sêre, / wan dâ gewinnet er guot und êre* (WG v. 11767 sqq.). Auch RÖCKE sieht in Thomasins Aufruf zur *milte* weniger den christlichen Gedanken der Nächstenliebe, sondern eine „wechselseitige Unterstützung aller Feudalherren“. (RÖCKE, 1978, p. 103) Jedoch argumentiert Thomasin auch sehr weltlich, wenn er ausführt, dass ein Geiziger mit Diebstahl rechnen muss: *Wizzet daz ein milte man, / der nâch rehte geben kan, / dem nimt man selten, wan er gît / von sînem danke zaller zît. / aver swelich man arc ist, / dem nimt man zaller vrist, / wan er gît selten iht, / wil manz im nemen niht. / wie möhte der eim andern geben / der bî rîchtuom hât arm leben?* (WG v. 7309 sqq.)

²⁶⁶ Dabei gilt der Weg zur *milte* als beschwerlich: *Swer ze der milte und zer diumuot / stigen wil, hêrschaft unde guot / ziehent in snelle wider: / sô muoz er zer erge nider / vallen und ze der übermuot* (WG v. 5948 sqq.). Als Bestandteil der Tugendstiege wird die Güte deutlich situiert. Mittels ihrer Helfer, *hêrschaft unde guot*, zieht die *erge* das Individuum zu sich hinab, das sich geradezu körperlich der weltlichen Versuchungen erwehren muss.

²⁶⁷ *Man sol erzeigen tugende vil / einem man, ê man im gebe iht, / und swenne dan daz geschiht / daz er im gevellet wol / ode daz er von im scheiden sol, / sô sol man übergulden gar / mit der milte, daz ist wâr, / swaz tugende man erzeiget hât, / deist mîn und der zûhte rât* (WG v. 13668 sqq.). Der LEXER gibt als zweite Bedeutung „übertreffen“ und bezieht sich in seinem Eintrag auch explizit auf diese Stelle im ‚Welschen Gast‘, die Anspielung auf „Gold“ (und eine Anlehnung an die erste im Lexer aufgeführte Bedeutung) ist jedoch kaum zu übersehen. (cf. LEXER, 1992, Bd. 2, Sp. 1621 und Sp. 1623)

²⁶⁸ *Si macht die andern tugende schône / unde lieht: daz ist wâr* (WG v. 13576 sq.), aber sie dient auch als Spiegel, dessen glänzende Oberfläche die anderen Tugenden reflektiert: *si ist der tugende spiegel gar* (WG v. 13578). BERENIKE KRAUSE verweist an dieser Stelle auf die Vorbildfunktion der *milte*. (cf. KRAUSE, B., 2005, p. 24)

²⁶⁹ *Si ist des rîchen muotes schîn* (WG v. 13954). *Milte* zeichnet auch den Armen aus, dessen gute Absicht von den Wolken der Armut verdunkelt wird: *swaz diu sunne tuot, deist wâr, / ob den wolken, daz tuot gar / eines milten mannes muot / der niene hât grôzez guot. / her abe muoz vil vinster sîn, / swenn diu wolken der sunne schîn / undervâhent: daz ist wâr, / so ist dâ oben lieht gar. / diu sunne erliuchtet zaller vrist / swaz oberhalbe der wolken ist: / daz selbe diu milte tuot / in eins milten mannes muot. / si machet sîn herze lieht gar / und mac doch niht, daz ist wâr, / schînen ûz des mannes muot. / diu wolken diu sint armuot, / diu den schîn benement wol, / daz er niene schînt ûz als er sol* (WG v. 14041 sqq.).

²⁷⁰ *Swer merket unde siht / daz ein man gît vil, / ob er dan niht merken wil / von wanne ez komen ist, / der erkennt sîn milte niht zer vrist, / wan im hât diu girescheit / diu ougen der bescheidenheit / ûz gestochen, daz ist wâr, / daz er nien mac ersehen gar / waz man an der milte ersehen sol* (WG v. 14074 sqq.).

²⁷¹ Insbesondere die Epik ist bemüht, dem Publikum anhand äußerer Zeichen das innere Empfinden der Protagonisten zu verdeutlichen. (cf. PHILIPOWSKI, 2013, p. 314)

Nähe des Göttlichen²⁷². Die scheinbare Anschaulichkeit seiner Beschreibung erweist sich jedoch als eine nur den Einsichtigen fassbare sinnliche Erfahrung²⁷³.

Etwas später widmet sich der ‚Welsche Gast‘ erneut der ornamental-krönenden Funktion²⁷⁴ der *milte*, die allerdings nur dann ihre volle Wirkungsmacht entfalten kann, wenn das Individuum sich um die anderen Tugenden bemüht²⁷⁵. Indem sich Thomasin eines „bildhaften Vergleich[s] mit Bezug zur Lebensrealität“²⁷⁶ seiner Rezipienten bedient, verdeutlicht er seinem Publikum das abstrakte Bild von Wechselbeziehung und Vorherrschaft²⁷⁷ der *milte*: *Der juncvrouwen gesinde hât / reht daz ez ûz der kemenât / vor der vrouwen treten sol. / dâ von stêt ouch daz harte wol / daz man die milte hinder schouwe, / wan si ist der tugende vrouwe. / diu milte ist wol vrouwe der tugent* (WG v. 13689 sq.). Dabei vollzieht die *milte* im Laufe des Kapitels einen erstaunlichen Wandel: von einem (Werk-)Stoff über ein Ornament bis hin zu einer allegorischen Person durchläuft die Freigebigkeit verschiedene Stadien. Die große Bandbreite in der Bildhaftigkeit²⁷⁸ dient einer gründlichen Vermittlung und Festigung des Status der *milte*, wozu nicht nur die leicht variierte²⁷⁹ Wiederholung als *der tugende vrouwe* im Text, sondern auch die Illustration der Stelle (Motiv 112) beiträgt. Die *milte* ist hier dem Text entsprechend allegorisch als feudale Herrin dargestellt, die ihre Wohnstatt verlässt und der drei als Tugenden gekennzeichnete Frauen vorangehen.

²⁷² Auch Gott ist ganz von Licht umgeben: „Domine Deus meus, magnificatus es vehementer. Confessionem et decorem induisti, / amictus lumine sicut vestimento“ (Ps 104, 1 sq.).

²⁷³ Später kommt Thomasin auf eben jene fehlende Möglichkeit der Wahrnehmung zu sprechen: *Swer merket unde siht / daz ein man gît vil, / ob er dan niht merken wil / von wanne ez komen ist, / der erkennt sîn milte niht zer vrist, / wan im hât diu girescheit / diu ougen der bescheidenheit / ûz gestochen, daz ist wâr, / daz er nien mac ersehen gar / waz man an der milte ersehen sol. / er kan daz ersehen wol / waz man im gît zaller vrist: / ern ruoht wâ ez genomen ist* (WG v. 14074 sq.).

²⁷⁴ *Die tugende die sint gar enwiht, / ziert mans mit der milte niht* (WG v. 136777 sq.).

²⁷⁵ *Sîn milt hât ouch niht milte kraft, / swer anders ist untugenthafft* (WG v. 13679 sq.).

²⁷⁶ SCHANZE, CH., 2018, p. 389

²⁷⁷ *wan als ich gesprochen hân, / die andern tugende suln gân / vor und diu milte sol / nâch gên, sô vert diu schar wol* (WG v. 13683 sq.). Vergleiche. dazu auch *ibid.*, p. 388

²⁷⁸ Vergleiche dazu auch WENZEL, 1995, p. 415 sqq.

²⁷⁹ Die Variation ist offensichtlich den Reimpaaren *schouwe – vrouwe* (v. 13693 - 94) und *tugent – jugent* (v. 13695 – 96). geschuldet.



Motiv 112²⁸⁰

Die weibliche Allegorie darf nicht als Zuordnung dieser Tugend zum weiblichen Geschlecht verstanden werden.²⁸¹ Hier ist vielmehr die Stellung ausgedrückt, die der *milte* zukommt. Im Schutz der Allegorie ist aber eben auch eine Darstellung ständischer weiblicher Macht möglich, die im Text so nicht zu finden ist.

Thomasin bedient sich der *milte* zudem in ihrer Funktion als „gemeinschaftbildende[s] und gemeinschaftstiftende[s]“²⁸² Moment. In seiner Argumentation dient ihm der göttliche Wille als Ausdruck eines „Heilsplan[s]“²⁸³, der die gesellschaftliche Ordnung mit ihrer ungleichmäßigen Verteilung von Macht und Besitz legitimiert.²⁸⁴ Auf diese Weise sedimentiert er ständische Unterschiede als eine Notwendigkeit der Tugend. Erst durch *milte* bzw. die Weigerung, *milt* zu sein, gibt sich der *bæse* zu erkennen: *ob dehein arme wesen solde, / der arc man sich bereden wolde / daz er nien hiete wem ze geben, / sus muoz er offenlîchen leben / bæslîchen, als er ist / bæse mit sîm argen list* (WG v. 11524 sqq.).

Indem Thomasin etwas später das Verhältnis von *reht* und *milte* (ab WG v. 13565) thematisiert²⁸⁵, setzt er seine Bemühungen fort, das Ungleichgewicht von Arm und Reich sowie Mächtigen und Abhängigen zu erläutern. Die enge Verbindung von *milte* und *reht*²⁸⁶ ist keineswegs Ausdruck einer entsprechenden Unterordnung (*diu milte ist gar des rehtes kint* – WG v. 13580), sondern verweist auf die Notwendigkeit, „das *reht* und seine Prinzipien gänzlich

²⁸⁰ CPg. 389, fol. 210r.

²⁸¹ Vergleiche Kap. 4. 2. 3.

²⁸² SCHANZE, CH., 2018, p. 387

²⁸³ KRAUSE, B., 2005, p. 53

²⁸⁴ *Ich wil dir sagen ein gelîche / rede: got möht machen rîche / die armen alle, ob er wolde; / nu sage mir wie man danne solde / erzeigen daz man milte wære, / ob dehein biutel wære lære? / got hât dem rîchn materge geben, / dô er macht daz arme leben, / daz er hiete wâ er solde / durch in geben, ob er wolde. / diu milte diuhete gar enwiht, / wære dehein arme niht. / ob dehein arme wesen solde, / der arc man sich bereden wolde / daz er nien hiete wem ze geben, / sus muoz er offenlîchen leben / bæslîchen, als er ist / bæse mit sîm argen list* (WG v. 11513 sqq.).

²⁸⁵ cf. SCHANZE, CH., 2018, p. 387 sq.

²⁸⁶ Zu den Quellen Thomasins an dieser Stelle vergleiche auch KRAUSE, B., 2005, p. 31 sqq.

durchdrungen zu haben, um sich der *milte* widmen zu können.“²⁸⁷ Im Folgenden unterscheidet Thomasin zwischen Recht (*von reht* – WG v. 13588) und Gerechtigkeit (*nâch reht* – WG v. 13588): *Merket, daz reht von reht zaller vrist / gît eim ieglichen daz sîn ist, / sô wizzet daz diu milte gît / nâch reht niht von reht zaller zît* (WG v. 13585 sqq.). In ihrer Selbstlosigkeit²⁸⁸ orientiert sich *milte* an der individuellen Bedürftigkeit: *diu milte machts niht alle genôz: / dem gît si kleine und disem grôz, / eim ieglichn nâch sîner werdekeit* (WG v. 13595 sqq.). SCHANZE spricht hier (*dem gît si kleine*) von einem „eigenständig[en] und eigenwillig[en]“²⁸⁹ Agieren der personifizierten *milte*, wodurch der Anschein eines gewissermaßen unbeteiligten Individuums erweckt wird. Allerdings erweist sich das Handeln der *milte* doch eher als eine Reaktion, die persönlichem Wohlverhalten (*nâch sîner werdekeit*) folgt. Im Gegensatz zum *reht* erweist sich *milte* als eine mit dem Gefühl der Freude ausgeübte Tugend (*daz reht wil niht zunrehte hân, /so ist diu milte sô getân / daz si daz ir gerne gît /und vrælîchen zaller zît* – WG v. 13659 sqq.) die aber auch den Status des Gebenden erhöht.²⁹⁰

Schließlich bilden *milte* und *reht* die Basis eines friedvollen Zusammenlebens:

*dâ von verstêt daz ez geschiht
von dem rehte zaller vrist
daz ein man bî dem andern ist
und von der milte geschehen sol
daz einer sî bî dem andern wol.
swie uns daz reht betwungen hât
daz einer den andern bî im lâ, /
sô wær wir doch mit grôzem haz,
wær diu milt niht, wizzet daz.
swaz daz reht tuon sol,
daz zieret dan diu milte wol,
wan diu milt vert nâch dem reht* (WG v. 13644 sqq.)

Auch wenn dem *reht* ein Vorrang eingeräumt wird, ist der Anteil der *milte* im Rahmen der Sicherung sozialen Friedens nicht von der Hand zu weisen; sie ist jenes Mehr, das dem Individuum ein Leben ohne *haz* ermöglicht. Hinzu kommt die Sicherung des mittelalterlichen Feudalsystems, dessen Ursprung *milte* ist.²⁹¹

²⁸⁷ SCHANZE, CH., 2018, p. 387

²⁸⁸ *sî nimt niht, daz ist wâr* (WG v. 13618). Vergleiche dazu auch SCHANZE, CH., 2018, p. 388 Auch kann der Arme *milt* sein: *Ist eines mannes biutel lære, / swie gerne er danne milte wære, / er mac her ûz geschütten niht, / swie lange im daz ze tuon geschiht. / swer hât die vrûmkeit und den muot / daz er gæb, hiet er daz guot, / der ist niht minner tugenthaf / danne der sîner milte kraft / mit gâbe hât gebreitet wît, / wan er hât daz er dâ gît* (WG v. 14025 sqq.).

²⁸⁹ SCHANZE, CH., 2018, p. 394

²⁹⁰ *Von der milte wirt ein man / vil wert, der nâch reht geben kan* (WG v. 13903 sqq.).

²⁹¹ Vergleiche. dazu auch RUFF, 1982, p. 270

Im Kontext einer Unterweisung an Herren und Fürsten strebt Thomasins Argumentation danach, soziale Ungerechtigkeit durch „menschliche Wärme“²⁹² zu legitimieren. Diese Ungerechtigkeit betrifft allerdings das angesprochene Publikum eher selten, da er ja gerade dieses zur *milte* aufruft. Anzunehmen, Thomasin beziehe explizit niedrigere Stände in seine Unterweisungen mit ein, scheint abwegig. Vielmehr entwickelt er ein für seine Rezipienten rationales Gefüge, das diesen als Argumentationshilfe zu dienen vermag, um ihren gesellschaftlichen Status zu sichern.

Die Sedimentierung eines gottgewollten Ordo im Bereich des Intelligiblen ist Ausgangspunkt für Thomasins Ausführungen zum unangemessenen Bitten und Geben: *Swer einen vürsten biten wolde / umb ein vierteil brôtes, er solde / daz von reht vür übel hân: / er wære geswachet wol dar an. / já hetez sîn spîser niht vür guot, / het er eins herren spîsers muot. / swer bitet Got umb werltliche / gâbe, der bitet swachliche / und hât ouch einen swachen muot* (WG v. 10301 sqq.). Die *milte* Gottes ist unermesslich, sie bezieht sich aber nicht auf weltliche Güter, so dass der Neid auf den *übelen man*, der diese trotz seiner Laster erhält, unsinnig ist:

*Got ist sô milte und sô guot,
swer bitet umbe sîn rîche,
daz er im gît ouch sicherliche
guot, daz er mac geleben.
[...]
swer hât ze ganzem brôte heil,
dem wirt ouch daz vierde teil.
got wil daz man græzlîche
bite, wan er vil rîchliche
von sîner rîchen kamer gît,
swer im dienet zaller zît.
ob ir sehet daz got dicke gan
werltliches guots dem übelen man,
sô muget ir wîzen wol dâ bî
daz werltlich guot ein niht sî (WG 10310 sqq.)*

Trost und Verheißung auf Belohnung im Jenseits sollen dazu beitragen, die bestehende Ordnung zu festigen. Trotz einer gewissen ‚Kapitalismuskritik‘²⁹³ (*daz werltlich guot ein niht sî*) liegt die Kompetenz der Verteilung von Almosen und Gaben eben bei jener Gruppe der

²⁹² KRAUSE, B., 2005, p. 33 – Ähnlich formuliert auch SCHANZE: „Gesamtgesellschaftlich gesehen hat die *milte* die Aufgabe, die bisweilen harte gemeinschaftsstiftende Funktion des *rehts* abzumildern.“ (SCHANZE, CH., p. 388) Etwas pointierter schreibt ROCHER: „le reht permet la coexistence sociale par les lois qu’il impose“ (ROCHER, 1977, p. 444).

²⁹³ Maßnahmen wie beispielweise das (biblisch legitimierte) Zinsverbot (Deut 23, 19 sq.) reflektieren das Misstrauen von Kirche und Gesellschaft gegenüber dem Anhäufen von Vermögen. (cf. KOCKA, 2013, p. 41 oder auch LE GOFF, 2011) Thomasin kritisiert das Gewinnstreben auch an anderer Stelle: *wan du hâst dîne milte verlorn, / die erge hâstu dir erkorn, / die tugent umb untugent gegeben, / und wænest nâch gewinne streben* (WG v. 8115 sqq.).

Mächtigen und Besitzenden. Eine klare Trennung wird vollzogen, wenn Gott und Herrschende dem Bittenden das ihrer Meinung nach Notwendige zukommen lassen – einer aktiven Macht steht ohnmächtige Abhängigkeit gegenüber²⁹⁴, in der *milte* der Herrschenden spiegelt sich die *milte* Gottes.

Um das Wesen der *milte* stärker zu konturieren, kontrastiert Thomasin sie mit *erge*.²⁹⁵ Stärke der *milte* liegt in ihrer sozialen und sozialisierenden Funktion begründet: Ansehens-²⁹⁶ und Freundesgewinn²⁹⁷ sind Ausdruck der Freigebigkeit: *niemen behalt sô gern daz guot, / im entuo wol in sînem muot, / sprichet man daz er gerne gît; / daz geschihet zaller zît. / dehein man sô arc ist, / im entuo wol zaller vrist, / sprichet man daz er milte sî. / dâ muget ir ouch wizzen bî / daz milte ein reine tugent ist: / man sol si minnen zaller vrist* (WG v. 13920 sqq.). Bei der Konstruktion des idealen mildtätigen Menschen finden konkrete Akte in Form des Gebens ihren Niederschlag in emotional-psychischer Belohnung und Bestätigung. Die öffentliche Wahrnehmung und Beurteilung wird angeführt, um dem Publikum zu verdeutlichen, dass es sich bei *milte* um eine *reine tugent* handelt, deren Bedeutung durch ein Wahrgenommen-Werden manifest wird.

Gegen Ende seines Werks kommt Thomasin auf die Umstände und die Arten des Gebens zu sprechen (*Hinne vür sol ich iu sagen mêr / waz milte sî und ob der / der niht enhât müg milte sîn. / dar nâch ist der wille mîn / daz ich sage wie man geben sol, / swer nâch reht wil geben wol* – WG v. 13945 sqq.).²⁹⁸ Zunächst hält sich Thomasin noch mit den falschen Motiven²⁹⁹ des Gebens (Ruhmsucht³⁰⁰) und auch Gaben fragwürdiger Herkunft³⁰¹ auf, bis er seinem

²⁹⁴ An anderer Stelle definiert Thomasin das Wesen der *milte*, das sich durch angemessenes Geben auszeichnet: *Diu milte gêt die mittern strâze, / si behaltet unde gît nâch mâze. / swer den durst schiuhen wil, / der hüete daz er niht trinke vil. / swer den hunger schiuhen wolde, / den vrâz er ouch vliehen solde* (WG v. 10031 sqq.). Dieses Gleichgewicht der *milte* reflektieren auch die folgenden Verse: *Diu milte sô getempert ist / daz ir kelte niht erviulen kan. / ir schât ir hitze ouch niht dar an, / daz si daz ir verwerfe gar: / si ist getempert wol ze wâr* (WG v. 13772 sqq.).

²⁹⁵ *Man verstêt aver baz / der milte güete und werdekeit / bî der erge bôsheit* (WG v. 13780 sqq.) und auch *bî der erge bôsheit / verstêt der milte werdekeit, / wan si ir widerwertec ist / an allen dingen zaller vrist* (WG v. 13895 sqq.).

²⁹⁶ *Ist ein man anders tugenthafft, / sîn tugende habent niht die kraft / daz man im spreche wol, / ern habe die milte als er sol* (WG v. 13915) oder auch *von der milte wirt ein man / vil wert, der nâch reht geben kan, / und von der erge unwert vil* (WG v. 13903 sqq.).

²⁹⁷ *Diu milte bejaget uns vriunde mêre / dan dehein tugent, wan ir lère / machet ouch daz man übersiht, / hât ein man die tugende niht* (WG v. 13910).

²⁹⁸ Seine Absicht *Nu sage waz milte müge sîn?* (WG v. 13953) löst er dagegen an dieser Stelle nicht ein: „Thomasin bietet keine „echte[.] Definition“ der *milte*, sondern bietet mit „ihrem Urgrund ‚richen muot‘ nur den Aspekt an, unter dem er das Verhältnis von arm und *milte* sehen will.“ (SPARTZ, 1960, p. 161)

²⁹⁹ *Gît man aver anders iht, / die gâbe sint wâriu zeichen niht / der milte, wan si valschlîchen / die milte bezeichent* (WG v. 13963 sqq.).

³⁰⁰ *Dâ von wizzet daz diu gâbe ist / der milte zeichn niht zaller vrist, / wan swelich man durch ruom gît* (WG v. 13977 sqq.).

³⁰¹ *Wir heizen milte swer daz gît / daz er roubet zaller zît / und daz er nimt übelîchen* (WG 14067 sqq.). – Vergleiche dazu auch SCHANZE, CH., 2018, p. 395

Publikum konkrete Regeln an die Hand gibt: Wem, was und auf welche Art zu geben ist, wird in den Versen 14161 bis 14402 behandelt. Dabei zeigt sich *milte* nicht als eine auf nur Bedürftige beschränkte Tugend, sondern dient in ihrer Berücksichtigung der Festigung wechselseitiger Bindungen. Einerseits ist sie Ausdruck einer diskreten³⁰² Armenfürsorge³⁰³, andererseits³⁰⁴ dient sie, wenn Vermögenden publikumswirksam³⁰⁵ *seltsæniu dinc* (WG v. 14168) überreicht werden sollen, der höfischen Gesellschaft als Mittel zur „Sicherung einer Beziehung“³⁰⁶ und der Ehrbezeugung³⁰⁷. Ein deutlicher Unterschied hinsichtlich der allgemeinen Verteilung von Vermögen ergibt sich zwischen Ritter und Herren: *Wan ob ein rîter wil zem jâr / des jâres gelt zern gar, / des enist niht ze vil. / ob ez aver ein vürste tuon wil, / daz gevellt mir niht ze wol, / wan ein ieglich herre sol / etwaz zem jâre legen / in sîn kamer* (WG v. 14209 sqq.).³⁰⁸ Indem es allein der besitzenden Klasse zukommt, eine Distinktion sowie eine Verteilung der Vermögen vorzunehmen – freilich in Anlehnung an die reale wirtschaftliche Situation der Empfänger – wird das im Mittelalter allgemein akzeptierte Gegensatzpaar³⁰⁹ von ‚arm‘ und ‚reich‘, aber auch ‚mächtig‘ und ‚abhängig‘ (im Falle der Ritter) im gesellschaftlichen Gefüge sedimentiert.

Die Voraussetzungen richtigen Gebens konzentrieren sich mit Vernunft und Augenmaß³¹⁰ auf den Bereich der ratio. Hierbei stehen insbesondere Selbstschädigung³¹¹ und die Schädigung anderer³¹² einer Freigebigkeit *ân leit* (WG v. 14200) und *ân girescheit* (WG v. 14202) im Wege. Um seinen Worten Nachdruck zu verleihen, gibt Thomasin etwas später beinahe anekdotische

³⁰² *Swaz dâ hilft der armuot, / phenninge od sô getân guot, / daz sol man tougenlîchen geben: / ez êret niht, ez hilft dem leben* (WG v. 14605 sqq.). Sollte die Regel des diskreten Gebens verletzt werden, so provoziert dies den Undank des Empfängers: *noch wil ich iu sagen mêre: / der macht undancnæme sêre / einn man, der im gît offenklichen / daz er solde geben tougenlîchen* (WG v. 14584 sqq.).

³⁰³ *Jâ sol man geben [...] / [...] dem armen zaller vrist / daz im guot und nütze ist* (WG v. 14163 sqq.). – KRAUSE verweist an dieser Stelle auf den Einfluss Senecas. (KRAUSE, B., 2005, p. 41) Almosen und Armenfürsorge waren für Wohlhabende eine Möglichkeit, seelisches Heil zu erlangen, auch wenn ihre Lebenssituation dem Armutsgebot widersprach. (cf. HOFFARTH, 2018, p. 180)

³⁰⁴ *Hie sult ir wîzen daz man sol / sumelîche gâbe geben wol / vor den liuten offenklichen / und sumelîche tougenlîchen* (WG v. 14589 sqq.).

³⁰⁵ *Hie sult ir wîzen daz man sol / sumelîche gâbe geben wol / vor den liuten offenklichen / [...] / man sol geben sicherlîchen / rîterlîche gâbe offenklichen* (WG v. 14589 sqq.).

³⁰⁶ HAFERLAND, 1988, p. 151

³⁰⁷ *Man sol geben sicherlîchen / rîterlîche gâbe offenklichen. / swaz dem der dâ nîmt bringet êr, / daz sol offenklichen der / geben der dâ geben sol, / daz ist getân rehte wol* (WG v. 14595 sqq.).

³⁰⁸ Eine Trennung von persönlichem Vermögen und Staatshaushalt erfolgte zumeist erst ab dem 17. Jahrhundert, so dass die Rücklagenbildung der Fürsten einem realpolitischen Zweck diente; der Ritter als abhängiger Lehnsman nahm eher den Status eines ‚Privatmanns‘ ein. (zur Finanzverwaltung vergleiche ALBERS et al., 1981, p. 134)

³⁰⁹ cf. HOFFARTH, 2018, p. 180 sq.

³¹⁰ *Swer bescheidenlîchen geben wil, / gebe niht ze lützel noch ze vil. / der hât sîn gâb ze sîner hab / gemezzen der nâch rehte gab* (WG v. 14177 sqq.).

³¹¹ *der roubt sich selben, daz ist wâr, / swer daz sîne vertuot gar* (WG v. 14181 sq.).

³¹² *man sol einem geben sô / daz von der gâb nien werde unvrô / der dem manz genomen hât* (WG v. 14195 sqq.).

Beispiele³¹³, die ihren Höhepunkt in der Vorstellung einer bewaffneten Frau finden: *swer wiben wâfen geben wolde, / der gæbe anders danner solde* (WG v. 14621 sq.). Wurde falsches Geben zuvor lediglich als *übel* oder auch als die Taten eines *bæsewiht* bezeichnet, so rückt der traditionelle Gendervorstellungen bestätigende Verweis auf die ‚Widernatürlichkeit‘ des konkreten Aktes den Vorgang aus dem Bereich des Intelligiblen hinaus.

Thomasin gibt im letzten Abschnitt seines Werks eine Reihe zum Teil recht konkreter Ratschläge, um seinem Publikum Sicherheit zu vermitteln: *Swelich man milte ist, / der wart der stat und der vrist, / wâ ode wenne er gelten sol / und geben, daz gevellt mir wol* (WG v. 14561 sqq.). Es ist allerdings auffällig, dass *milte* als eine äußerst voraussetzungsreiche Tugend beschrieben wird, deren Basis insbesondere *maze* ist, die unter anderem ihren Niederschlag in konkreten körperlichen Akten findet, wenn Thomasin die angemessene Art des Gebens und Annehmens thematisiert: Ein rasches³¹⁴, umstandsloses³¹⁵ (schweigendes) und freudiges Handeln, das von freundlicher³¹⁶ Schweigsamkeit³¹⁷ gekennzeichnet ist, charakterisiert den *milten* Mann. Im Gegensatz dazu findet Thomasin deutliche Worte, erfüllen Gabe und Geber nicht die von ihm geforderten Merkmale: Der Geber bewegt sich nicht mehr im Bereich des Rechts³¹⁸, er erweist sich als ein *unedel*³¹⁹ *koufman*³²⁰. Die Sedimentierung der Trennung der mittelalterlichen Gesellschaft zwischen adlig und nicht-adlig³²¹ ist Anliegen des Autors. Indem der auf schlechte Weise Gebende mit Begriffen bezeichnet wird, die nicht der höfischen Gesellschaft zuzuordnen sind, markiert der Text ihn als außenstehend. Jedoch konzentriert sich Thomasin nicht nur auf den Geber, sondern strebt gleichwohl – in angemessener Behandlung des reziproken Beziehungsverhältnisses – nach einer Darstellung und Problematisierung des Empfangens. Einerseits betont er die Dankbarkeit³²² des Empfängers, bringt aber andererseits

³¹³ *Swer gît dem drunken manne wîn / unde dem derz vieber hât / wazzer und dem kinde den grât / und dem tobenden daz swert, / er hât si alle übel gewert* (WG v. 14613 sqq.).

³¹⁴ *Swer nâch rehte geben wil, / der sol sich sûmen niht ze vil / swer sich ze lange biten lât, / wizzet daz er verkoufet hât / swaz er im danne gît* (WG v. 14259 sqq.) Die Konsequenzen des Warten-Lassens erläutert Thomasin an anderer Stelle, indem er die Rolle des Empfängers beleuchtet: *Man sûmet ouch vil sîner dinge, / swer hanget lange amme gedinge* (WG v. 14419 sq.).

³¹⁵ *Swer verwîzet zaller zît / daz er gap od daz er gît, / der machet undancnæme gar / die den er gap, daz ist wâr. / swenn ein man gegeben hât, / sô sol er danne alsô drât / vergezzen daz er hât gegeben* (WG v. 14463 sqq.).

³¹⁶ *Swer mit zorn und leide gît, / dem danke ichs zuo deheiner zît* (WG v. 14289 sq.).

³¹⁷ *Der sol swîgen der dâ gît* (WG v. 14473).

³¹⁸ *Swelich man mër geben wil, / der muoz zunrehte nemen vil; / er muoz swern unde liegen / unde rouben unde triegen. / swer zunreht iht hât genomen, / der ist dâ ûz der milte komen* (WG 14187 sqq.).

³¹⁹ *Swelich man unedel ist, / kumt er zetlicher vrist / ze èren, wizzet daz erz tuot, / daz machet sîn unedel muot. / er spricht alle tage "morgen", / wan er wil daz er mit sorgen / koufe swaz er im gît, / und müet in alsô zaller zît* (WG v. 14425 sqq.).

³²⁰ *Ob er nâch reht niht geben kan, / so ist er niht ein milte man. / der ist ein koufman gar / der durch gewin gît, daz ist wâr* (WG v. 14329 sqq.).

³²¹ Vergleiche dazu OEXLE et PARAVICINI, 1997 oder auch OEXLE, 1990.

³²² *Swer aver nimt, sol gar sîn leben / gedenken harte wol dar an / daz im der man liep hât getân* (WG v. 14470 sqq.). Auch der (vormalige) Geber soll dankbar sein: *Man sol dem danken vlîzeclîchen / umbe kleine gæbe*

auch durchaus Verständnis für die prekäre Situation desselben auf³²³ und unterstreicht zudem das notwendige partnerschaftliche Verhältnis von Geber und Empfänger. PHILIPOWSKI spricht an dieser Stelle von einer „Interessenlosigkeit“³²⁴ der *milte*, die allerdings durch wechselseitige Verpflichtungen und Dankbarkeit³²⁵ konterkarikiert wird. Wie auch SCHANZE in einer kurzen Replik auf PHILIPOWSKI moniert, bildet dies jedoch nicht den „zentrale[n] Punkt seines [Thomasins] *milte*-Diskurses“³²⁶. Die Häufung konkreter Beispiele, das Beleuchten des Gebens aus sowohl Geber- wie auch Empfängerperspektive lassen nicht auf die Behandlung eines moralphilosophischen Dilemmas in nuce schließen, vielmehr – dies legt auch die Überleitung zum Schluss seines Werkes nahe³²⁷ – wirkt Thomasin äußerst konkret auf die Ordnung einer adligen Lebensführung ein: *Milte* als das formende Element des Individuums und als „Kitt“ des Feudalsystems“³²⁸.

Die christliche Bedeutung der *milte* berührt Thomasin im Zusammenhang mit der Verurteilung der Ruhmsucht.³²⁹ In zwei ähnlichen Bildern, unterbrochen durch den Ausruf *ouwê armiu êre girescheit!* (WG v.3734) führt Thomasin seine darauf bezogene Ansicht vor: zum einen am Mann, der einem Armen einen Pfennig verweigert, dafür aber einem Mann, der auch ohne es auskommen kann, ein Pferd schenkt, weil dieser ihn rühmen wird, zum anderen am Mann, der einem Armen nichts, dem aber Kleidung gibt, der davon schon genug hat: *Dem armen der dâ nacket gât / dem gît er deheinen rât / und kleidet den zaller vrist/ der genuoc gekleidet ist* (WG v.3735 sqq.). In einer begleitenden Illustration (Motiv 66) werden beide Beispiele miteinander verschränkt. Zu sehen ist der nach Ruhm strebende Mann, der einem Mann mit Leier einen Mantel gibt, einen halbnackten Alten mit Bettelstab aber, der ihn um eine kleine Gabe bittet (*herre gib mir einen phennich*) abschlägig bescheidet. Konkretisiert wird die Verführung durch Lobreden in der Person eines Spielmanns, der beherzt das Gewand ergreift, das der Herr ihm reicht.³³⁰ Die vom Beschenkten zu erwartende Lobeshymne ist hier durch ein Musikinstrument

sicherlîchen / dem man græzlichen geben hât, / daz ist gar der milte rât (WG v. 14497 sqq.).

³²³ Das rasche Geben (s. o.) hat unmittelbare Konsequenzen auf die Persönlichkeit des Empfängers: *Swelich man geheizen wil / und sûmt sich lange unde vil, / daz er enem niht engît / und lât in hangen zaller zît / amme gedinge, daz ist wâr, / er wirt undancnæme gar* (WG v. 14407 sqq.).

³²⁴ PHILIPOWSKI, 2011, p. 456

³²⁵ Zur Reziprozität der Gabe als Prinzip sozialer Kohäsion vergleiche MAUSS, 1990.

³²⁶ SCHANZE, CH., 2018, p. 385

³²⁷ Beständigkeit als ideales Kriterium der Gabe (WG v. 14622 sqq.) zeichnen auch sein Werk, den ‚Welschen Gast‘, aus, das allerdings nur von einem höfisch gebildeten Publikum (*Swer nien hât zuht und schœne site, / der sol niht umbe varn dermite. / dehein lêre hât die kraft / daz si mache tugenthafft / den an dem tugent niht enist* (WG v. 14639 sqq.)) entsprechend auf- und angenommen werden kann.

³²⁸ SCHANZE, CH., 2018, p. 385

³²⁹ Vergleiche Kap. 4. 1. 1. 1

³³⁰ Von *varnden liutn*, die man beschenkt, damit sie Lügen über den Gebenden verbreiten, ist weiter unten im Text die Rede (cf. WG v. 3791).

dargestellt. Während Männer durch ihre sichtbaren Taten auf öffentliche Anerkennung spekulieren können, ist dieser Bereich Frauen verwehrt.

Mit dem Kleidungsstück, der einem Bedürftigen gereicht werden sollte, spielt der Illustrator zusätzlich auf das Bibelwort „nudus et operuistis me infirmus et visitastis me ... quamdiu fecistis uni de his fratribus meis minimis mihi fecistis“ (Mt 25, 35–40) und den Heiligen Martin an, auf den der Text wenig später ohne Namensnennung (cf. WG v. 3778 sqq.) eingeht. Diese Allusion stellt für den mit der christlichen Ikonographie vertrauten Betrachter die Ruhmgier in einen diametralen Gegensatz zur christlichen Lehre der *caritas*. Die Mantelspende des Heiligen Martin als Urbild christlicher Nächstenliebe und Barmherzigkeit war ein weit verbreitetes Bildmotiv, das seine besondere Bedeutung aus der Tatsache gewann, dass das Werk eines Militärs dargestellt wird, dessen Tat ihn zum christlichen Glauben führte.³³¹ Thomasins Bemühen, den ritterlichen mit einem christlichen Verhaltenscode zusammenzuführen, findet hier ein Vorbild. Das von ihm nahegelegte Verhalten der nicht-öffentlich demonstrierten Hilfe für wirklich Bedürftige bietet eine die Tat selbst weit transzendierende Möglichkeit wahrhaft christlichen Verhaltens, das als Überwindung des Ideals kämpferischer Gewalt eine besondere Bedeutung für Männer enthält.



Motiv 66³³²

Die christliche Begründung der *milte* zielt zwar stärker als die antike auf das Gefühl des Mitleids, ordnet sich aber gleichfalls dem Gebot der Vernünftigkeit und der Angemessenheit unter. Sie ist damit paradigmatisch für die mittelalterliche Vorstellung emotional getönter Tugenden und für die wie selbstverständlich dargestellte Vormachtstellung des Mannes. An der *milte* als einem Grundpfeiler des Tugendsystems zeigt sich dieses als ein Männern

³³¹ cf. HELAS, 2007

³³²CPg 389, fol. 59r.

entsprechendes Regularium für öffentliches Auftreten, dem aber eine innere Haltung der Aufrichtigkeit entsprechen muss.

- **Minne: Rationale Begrenzung, Treuegebot und Warnung vor weiblicher Übermacht**

Minne erweist sich für den Kleriker Thomasin als notwendiges, aber schwieriges Thema.³³³ Gleich bei der ersten Erwähnung des Verbs *minnen* tritt der Autor selbst als Protagonist auf: *Tiusche lant, enphâhe wol, / als ein guot hûsvrouwe sol, / disen dînen welhs chen gast / der dîn êre minnet vast* (WG v. 87 sqq.). Mit dem Gebrauch höfischer Vokabeln gibt er sich als dem Stand seiner Adressaten zugehörig zu erkennen³³⁴, begrenzt aber das Thema Minne, indem er lediglich eine *hûsvrouwe*³³⁵ anspricht, um angemessene Aufnahme bittet und auf seine vorliegende Gabe der *zûhte mære* (WG v. 91)³³⁶ verweist. Thomasin ist vom Gelingen seines Unterfangens überzeugt: Kein Flehen oder Bitten ist in seinen Worten zu erkennen, denn fast befehlend fordert er guten Empfang.³³⁷ Dabei rühmt er nur die *êre*³³⁸ seiner Gastgeberin und spart weitere weibliche Attribute³³⁹ aus. Mit *êre* definiert er die Voraussetzung, um sich der Erziehung durch den ‚Welschen Gast‘ als würdig zu erweisen. Indirekt präsentiert er hier die Basis seiner Minnelehre, nämlich die rationale Begrenzung³⁴⁰ von Liebe.

Im Mittelpunkt stehen Regulation und Beherrschbarkeit einer selbst durchaus als genuin positiv aufgefassten Emotion³⁴¹, deren *kraft* ihrerseits positive wie negative Eigenschaften des Liebenden verstärkt³⁴². So konfrontiert er sein männliches Publikum beispielsweise mit den negativen Konsequenzen einer allzu feurigen Leidenschaft³⁴³, die in allen Bereichen einer

³³³ „Verbote und Verhaltensregeln“, nicht unbedingt Ausführungen zum Wesen und Wirken der Minne (stets erfolgt der selbstreferentielle Verweis auf sein provenzalische Bûchlein), charakterisieren Thomasins Minnelehre, so dass INGEBORG GLIER hier gar von einer „verpaßten Chance“ der deutschen Minnerede um 1215“ (GLIER, 1971, p. 30) spricht.

³³⁴ cf. MALCZYK, 2013, p. 66 – ähnlich spricht RUFF von einer „Nähe zu Genreszenen der minne“ (RUFF, 1982, p. 23), während WENZEL in seinem Kapitel „Personalisierung des Buches“ (WENZEL, 1995, p. 204 sqq.), aber auch interessanterweise SCHOLZ in seinem Aufsatz „Die ‚Hûsvrouwe‘ und ihr Gast“ (SCHOLZ, 1972, p. 247 sqq.) auf das Verhältnis des Autor-Ichs zur *hûsvrouwe* kaum eingehen.

³³⁵ *Hûsvrouwe* meint Herrin im Hause oder Ehefrau. (vergleiche dazu LEXER, 1992, Bd. 1, Sp. 1407)

³³⁶ Während Minnesänger „ihren Damen dadurch gedient [haben], daß sie Lieder zu ihrem Ruhm verfasst haben“ (BUMKE, 2002, p. 508), ist Thomasins Lehre eher als Weg zu einem ruhmreichen und ehrenvollen Leben hin zu verstehen, als dass er ein solches beschreibt.

³³⁷ Auch fehlt ein gewisses agonales Moment, das den Werber erst zu seinen Leistungen anspricht. (cf. DUBY, 1989, p. 89)

³³⁸ Mit der Betonung der Ehre als weibliche Tugendhaftigkeit wird ein (auch sexuell) erfülltes Minneverhältnis ausgeschlossen. (cf. PODLECH, 2007, p. 402 sqq.)

³³⁹ Hier ist vor allem die Schönheit zu nennen „dem „erste[n] und unfehlbare[n] Grund für den Mann, sich ungeachtet aller Hindernisse zu verlieben“. (GOETZ, 1996, p. 57) – Zur begehrenden Liebe im Mittelalter vergleiche auch PODLECH, 2007, p. 206 sqq.

³⁴⁰ Vergleiche dazu auch BUMKE, 2002, p. 516 sqq.

³⁴¹ *Swer ir niht unrehte tuot, / ich schilt die minn niht, diu ist guot* (WG v.855 sqq.).

³⁴² *Der minn natûre ist sô getân: / si machet wîser wîsen man, / und gît dem tôrn mër nârrischeit, / daz ist der minne gewonheit* (WG v. 1179 sqq.)

³⁴³ *Daz viwer ist nütze unde guot, / swer im niht unrehte tuot. / gewinnt daz viwer überkraft, / daz man im læt die*

Existenz manifest werden: Schande³⁴⁴, Verblendung sowie Schaden an Körper, Seele und Besitz³⁴⁵. Mittels Selbstkontrolle und Erkenntnis ist es jedoch möglich, dem entgegenzuwirken.³⁴⁶ Dies fordert von beiden Geschlechtern ein gewisses Maß an Intellekt (*Ein vrouwe sol haben die sinne, / swer mit ir ret von minne* – WG v. 829 sq.), um sich auch auf dem Gebiet der Minne sicher bewegen zu können. Andererseits wird Frauen Bildung und Wissen eher eingeschränkt empfohlen (*einvalt stêt den vrouwen wol* – WG v. 849), womit auf eine „größere Erziehungsbedürftigkeit von Mädchen und Frauen“³⁴⁷ verwiesen wird, die deutlich mit der Forderung nach männlichem Wissenserwerb (*Ein man sol haben künste vil* – WG v. 845) in Kontrast steht und Beispiel einer „thoroughly orthodox stance with respect to the relationship between the sexes in the High Middle Ages“³⁴⁸ ist. *Sinn* stellt sich als regulatorisches Moment für beide Geschlechter dar, der Männern im Allgemeinen, Frauen jedoch nur dann zugesprochen wird, wenn er dem Erkennen von *unminne* dient.³⁴⁹ Es wird also nicht eine weibliche Inferiorität proklamiert, sondern es wird dazu aufgerufen, mit einer zweifellos vorhandenen Fähigkeit geschickt umzugehen. Dass dies ein Zeichen patriarchaler Macht und ein sublimierender Unterdrückungsmechanismus ist, steht außer Frage, ist aber eben nicht zu verwechseln mit der Annahme einer naturgegebenen Minderwertigkeit der Frauen.

Die von Thomasin postulierte *einvalt* stellt sich als recht komplex dar, wenn die Frau in den Dienst statusorientierter Männlichkeit gestellt wird: *si sol halt haben den muot, / swaz man ret übel ode guot, / daz si antwurte zuo der vrist / dar nâch unde der man ist / und dar nâch und er habe gegert, / sô ist diu vrouwe und er gewert* (WG v. 831 sqq.).³⁵⁰ Das Ansehen des Paares ist von der situationsadäquaten Reaktion der Frau abhängig. Doch die Verse geben noch einen

meisterschaft, / so ist verlorn und wüeste gar / swaz ez begrîfet, daz ist wâr (WG v. 1189 sqq.). Ähnlich äußert er sich auch in der Herrenlehre: *Swer einem wib ze holt ist, / dem ist wê zaller vrist. / swenners niht gesehen mac, / sô tobet er naht unde tac. / hey waz er gedenkend ist / unnützer dinge zaller vrist!* (WG v. 4125 sqq.) – Zur Darstellung der (männlichen) Minnekrankheit bei Thomasin vergleiche WIESINGER, 2017, p. 45 sqq. Es hat den Anschein, als ziele Thomasin vor allem auf den körperlich-lustvollen Aspekt der Minne ab (insbes. die Thematisierung von ‚Oberflächlichem‘ wie weiblicher Schönheit oder dem Gewähren körperlicher Nähe legen dies nahe), da ein erotisches Sehnen nicht verhandelt wird. Die im Minnesang besprochene Lähmung und Verwirrung von Körper und Geist basiert dagegen auf einem ‚Denken an‘, das hier nicht zu finden ist. (vergleiche dazu KARTSCHOKE, p. 139 sqq.)

³⁴⁴ *Ich seit daz man der minne kraft / mit schænem sinne tragen sol, / swer âne schant wil leben wol* (WG v. 1176 sqq.).

³⁴⁵ *Al dazselbe ist umb die minne, / ob si undermacht die sinne; / si blendet wises mannes muot / und schendet sêl, lîp, êre und guot* (WG v. 1195 sqq.). Als negative Beeinflussung erscheint Minne auch, wenn sie einen Richter zu einem parteilichen Urteil verführt – cf. WG v. 12587 sq.

³⁴⁶ *Ist ein man ân sin wol geborn, / sîn edeltuom ist gar verlorn. / eins mannes rîchtuom ist enwiht, / wirt er mit sinne geteilt niht* (WG v. 863 sqq.).

³⁴⁷ MEIER, 2015, p. 56

³⁴⁸ GIBBS et MCCONNELL, 2009, p. 220

³⁴⁹ Für alle übrigen Bereiche gilt ein „Unsichtbarmachen des [...] Intellekts“. (BENNEWITZ, 1996, p. 225): *Ob si dan hât sinnes mêre, / sô hab die zuht und die lère, / erzeig niht waz si sinnes hât* (WG v. 841 sqq.)

³⁵⁰ Vergleiche auch Kap. 4. 1. 1. 2 Abschnitt „Sprechen mit Männern, Sprechen über Frauen“

weiteren Einblick in das von Thomasin propagierte Geschlechterbild. Männlichkeit zeigt sich in den verbalen Äußerungen, mittels derer sich der Mann als rationales Wesen zu erkennen gibt.³⁵¹ Auch wenn weiblicher Verstand (in dem einer Frau zugebilligten Rahmen) Voraussetzung für die Anerkennung von körperlicher Schönheit ist³⁵², um den prototypischen Anforderungen Thomasins zu genügen, richtet sich der Fokus primär auf das Äußerliche. Gefahr und Amoral³⁵³ sind mit dem weiblichen Körper verbunden: *Ist âne sinne ein schæne wîp, / diu hât zwei gebende an ir lîp / diu si ziehent zundingen, / ir mac ouch nimmer wol gelingen. / diu schæne macht daz man si bite, / sô hilfet der unsin vast dâ mite / daz er ræt der vrouwen wol / ze tuon daz si niht tuon sol* (WG v. 873 sqq.). Verstandesleistungen wie das ‚Hinwegsehen‘ über Schönheit³⁵⁴ und eigene Triebkontrolle ermöglichen es einem Mann erst, die ideale Partnerin zu erkennen. Dies bedeutet zwar nicht, dass männliche Körperlichkeit³⁵⁵ negiert wird³⁵⁶, doch ist die wiederholte Verbindung weiblicher Äußerlichkeit mit moralischen Verfehlungen (bzw. Unwissen) Ausdruck einer Körper-Geist-Dichotomie, die hegemonial-männlichen Strukturen Vorschub leistet.

Thomasins Auffassung von der mit Hilfe des Verstands zu bändigenden Minne wird durch Vergleiche bekräftigt, die dem Arsenal klassischer Liebesmetaphorik entnommen ist. Minne wird mit einem Feuer verglichen³⁵⁷, an dem man sich verbrennen kann (*Daz viwer ist nütze unde guot, / swer im niht unrehte tuot. Gewinnt daz viwer überkraft, / daz man im læt die meisterschaft* – WG v. 1189 sqq. und *Swer zem viwer nâht ze hart, / der besengt dick sînen bart* – WG v. 1199 sq.) oder einem Pferd, das ohne Zaum wild davonstürmt (*Die sporn vüerent durch die boume / daz ros daz dâ vert âne zoume: / alsam vert der der âne sinne / wænt spiln mit der vrouwen minne. / Si vüert in hin über die boume, / riht ers niht mit des sinnes zoume* – WG v.

³⁵¹ Dass heißt nicht, dass alle Äußerungen des Mannes sich als treffend und klug erweisen müssen (Ein *man ân sin* gibt schlechten Rat und verwirkt seine edle Herkunft – cf. WG v. 863 sqq.). Seine Fähigkeit und sein Recht zu reden, kennzeichnen ihn aber als Verstandeswesen.

³⁵² *schæne ist ân sin ein swachez phant* (WG v. 827) oder *schæne ist enwiht, dâne sî / sin und ouch zuht bî* (WG v. 859 sq.) und auch *wîp schæne ân sin und ân lêre, / diu hât ir lîp mit kleiner êre. / diu schæn vil lîhte den êren scheid, / wirt si niht mit dem sinne beleit* (WG v. 869 sqq.).

³⁵³ *Ist ein wîp schæn ân ander güete, / vor der mich unser herre behüete / daz ich ir nimmer wol getriuwe. / swerz tuot, er kumts in grôze riuwe, / wan er ervert ir valsch vil gar / und ir untriuwe, daz ist wâr. / swenn si im aller liebest ist, / so erzeigt si im ir bæsen list. / der tôren netze ist wîbes schæne; / swer kumt drin, der hât sîn hæne* (WG v. 995 sqq.) – vergleiche dazu auch Kap. 4. 1. 2 Abschnitt „Ungezügelte, lasterhafte und falsche Rede“.

³⁵⁴ Damit verbunden waren mitunter auch realpolitische Interessen, denen Männer sich zu beugen hatten, wenn sie nicht ihrer Neigung entsprechend heiraten konnten. (cf. BUMKE, 2002, p. 537)

³⁵⁵ Vergleiche dazu das Zeigen des männlichen Beines (WG v. 433 sqq. und 457 sq.), behandelt in Kap. 4. 2. 1. 1 Abschnitt „Umgang mit Frauen“.

³⁵⁶ Schönheit wird zwar auch allgemein – und nicht nur bezogen auf Frauen – behandelt allerdings findet sich keine Stelle, die in gleichem Maß männliches Aussehen mit intellektueller Leistung verbindet (oder kontrastiert): *Schæne, vriunt, geburt, rîchtuom, minne / sint umberihet âne sinne. / schæne ist enwiht, dâne sî / sin und ouch zuht bî* – WG v. 857 sqq.

³⁵⁷ cf. SCHAUER, 2018

1183 sqq.). Was aber als Einsicht in die Kraft der Liebe verstanden werden kann, der man nicht entgehen kann und will³⁵⁸, wird bei Thomasin zur eindringlichen Warnung, dieser Gewalt zu begegnen. Er steht insofern der zur Sentenz ‚Liebe macht blind‘ verkürzten Auffassung Platons nahe, wonach Liebe (bzw. Selbstliebe) die Fehler des Liebesobjekts nicht erkennt und so gegen das Wahrheitsgebot verstößt.³⁵⁹ Im Text wird dies insofern aufgegriffen als es heißt: *si blendet wises mannes muot / und schendet sêl, lîp, êre und guot* (WG v. 1197 sq.)

Die begleitende Illustration (Motiv 25) greift – wie auch der Eneasroman – auf die römische Mythologie des Pfeile auf Menschen schießenden Amor auf, ersetzt aber die männliche Figur des Amor durch die weibliche Figur der Minne. Statt eines halbwüchsigen nackten Knabens ist eine junge unbedeckte Frau zu sehen – einmal links mit Bogen und Pfeil auf einen jungen Mann zielend, zum anderen rechts mit der nach unten gerichteten und damit unschädlichen Waffe gegenüber einem Mann, der ein Zaumzeug in der erhobenen Hand hält.

Es werden falsches und richtiges Verhalten bzw. falsche und richtige Machtverhältnisse dargestellt. Links herrscht die (Minne als) Frau und blendet den Mann („*Ich bin blind und mache blind*“), rechts herrscht der Mann und zäumt die (Minne als) Frau („*Ich wise dich baz*“). Wörtlich genommen (und das betrifft die Wörter der Tituli) ist es die Macht der Minne, nicht die der Frau, vor der der Mann sich bewahren und der er entgegentreten muss.³⁶⁰ Die bildliche Darstellung suggeriert aber eine Mann-Frau-Beziehung und lässt eine Interpretation zu, die dem biblischen Gebot „mulieres viris suis subditae sint sicut Domino“ (Eph 5, 22) entspricht. Der Warnung vor einem affektiven Überwältigt-Werden im Text wird so eine frauenfeindliche Wendung gegeben.

³⁵⁸ Diese Haltung ist etwa bei OVID zu finden, von dem (neben der Feuermetapher) das Bild des durchgehenden Pferdes übernommen ist („ut rapit in praecipua dominum spumantia frustra / frena retentantem durior oris equus“ OVID, Amores, IX b, v. 5 sq.)

³⁵⁹ „Das größte aller Übel aber wurzelt von Natur in den Seelen der meisten Menschen, und da sich jedermann dasselbe verzeiht, sinnt niemand auf Mittel sich davon zu befreien. Dies ist nämlich der Grundsatz, dass jeder Mensch von Natur sich selber liebe und auch von Rechts wegen lieben müsse, denn in Wahrheit ist derselbe vielmehr allemal und für einen jeden wegen der übermäßigen Selbstliebe die Quelle aller Fehlritte. Denn auch diese Liebe macht blind gegen die Fehler des geliebten Gegenstandes, so dass man demzufolge über das, was recht und schön ist, ein verkehrtes Urteil fällt und sich selber stets höher als die Wahrheit schätzen zu müssen glaubt.“ (Platon: Die Gesetze, V, 4)

³⁶⁰ Die Zuordnung der Macht zu einem allegorisierten Gefühl löst auch das Problem, das der dem Mann angeblich natürlich unterlegenen Frau eigentlich eine solche Macht nicht zukommen kann. Vergleiche dazu KARNEIN, 1989.



Motiv 25 ³⁶¹

Ausführlich widmet sich Thomasin dann aber einer Reihe von Gewaltverboten³⁶² gegenüber Frauen: Einsperren³⁶³ und körperliches Bedrängen³⁶⁴ verurteilt er explizit³⁶⁵. Anzunehmen, Thomasin trete hier als Anwalt der Frauen auf³⁶⁶, greift jedoch zu kurz. Sein primäres Anliegen ist die Einführung und Sicherung von Verhaltensnormen, mit dem Zweck, agonal-aggressives männliches Verhalten zu begrenzen³⁶⁷ und als unhöfisch³⁶⁸ zu verurteilen.³⁶⁹ Auch hier ist es aber wieder die Aufgabe einer wohlerzogenen Frau, sich gegen Übergriffe fremder Männer zu wehren: *Ich lêrt daz dehein biderbe wîp / sol ane grîfen lân ir lîp / deheinn man der sîn niht reht hât; / daz ist der wîbe zuht rât* (WG v. 1392 sq.). Diese Verhaltensvorschrift könnte – wie das bis heute geschieht – dann zu Ungunsten von Frauen und zu Gunsten gewalttätiger Männer ausgelegt werden, wenn keine Abwehr nachgewiesen werden kann. Die Ansicht, dass bei Thomasin kaum von von „echtem Minnedienst“³⁷⁰ gesprochen kann, bezieht sich darauf, dass

³⁶¹ CPg 389 (Sigle: A), fol. 19r.

³⁶² Hinsichtlich der angemessenen Behandlung von Frauen reagiert Thomasin mit dem Verweis auf sein erstes Werk etwas ausweichend: *Ich lêrt daz man mit guoten dingen / solt sîn vrouwen des betwingen / daz si an im stæte wære* (WG v. 1201 sq.).

³⁶³ *Swer si sperret sunderbære, / der sparte si mit dienste baz* (WG v. 1204 sq.). Dieses Vorgehen verurteilt schon Ovid. (cf. WEDDIGE, 1996, p. 110)

³⁶⁴ *Er hât gar einn unhüfschen muot, / der den wîben gwalt tuot* (WG v. 1219 sq.) oder *ich lêrt ouch daz dar zuo / daz ez [ane grîfen] dehein man tuo* (WG v. 1396 sq.).

³⁶⁵ Thomasin versteht sich insofern eher als Warner vor *unminne* denn als „Propagandist höfischer Liebe“. (RUFF, p. 44)

³⁶⁶ Der besondere Schutz von Frauen zeigt sich bereits im ‚Pactus legis Salicae‘, der verschiedene Strafen und Bußen bei Gewalt gegen Frauen auflistet. Frauen stehen dabei unter dem Schutz, aber auch unter der Vormundschaft eines Mannes (Vater, Ehemann, ...). (cf. GOETZ, 1996, p. 50) Ob Gewaltverbrechen gegen Frauen jedoch immer und auch gleich gerecht verhandelt wurden, ist fraglich und nicht zuletzt vom Status des Mannes abhängig. (cf. *ibid.*, p. 59 und auch SCHNYDER, 2005, p. 365 sq., insbes. p. 375 sq.)

³⁶⁷ Dabei muss Thomasin gegen das „effektive[.] Konfliktlösungsmuster“ vehement vorgehen. (SCHEUBLE, 2005, p. 94) Auch WENZEL verweist auf Aggressivität, als „einen Kern männlicher Identität“, dem entgegengesteuert werden muss. (WENZEL, 2000, p. 316)

³⁶⁸ Vergleiche dazu auch ERLEI, 2010, p. 198.

³⁶⁹ cf. ROECKE, 1978, p. 111

³⁷⁰ RUFF, 1982, p. 43

er eher auf das eheliche Zusammenleben von Mann und Frau abzielt, in dem die Frau sich ihrem Partner unterordnen muss.³⁷¹

In diesem Zusammenhang ist auch die Bewertung der Treue zu sehen, die er als Gebot sowohl für Männer als auch für Frauen behandelt:

*ich sprich nu von der wârheit
und stætig ez mit mînem rât
daz die vrouwen wesen stât
an ir mannen, wan trûtschaft
hât nuo ze hüfscheit kleine kraft.
daz macht valsch, ruom, bæse huot,
unstætekeit und übermuot.
swelch vrouwe kiusche ist in ir jugent.
hât si dar zuo dan dise tugent
daz si vor hôhvert sî behuot.
und daz si meine ir man mit guot
und sî im ouch mit triwen holt,
diust ein gimm vür allez golt.
daz selbe sprich ich umbe den man:
ja ensol er sich niht kêren an
ander wîp; swer eine hât,
der mac der andern haben rât (WG v. 1354 sqq.).*

Auffällig ist der Unterschied im Umfang der genderspezifischen Unterweisung: Den gut zehn an Frauen adressierten Versen stehen nur vier an Männer gerichtete Verse gegenüber. Aber auch inhaltlich weichen die Passagen voneinander ab. Thomasin bemüht sich, Frauen von den Vorzügen der *stæte* zu überzeugen, indem er die damit einhergehende gesellschaftliche Reputation unterstreicht. Auch reflektiert er dabei durch die Wortwahl die Möglichkeiten geschlechterdifferenter Mobilität, wenn es Männern per se möglich (nicht aber gestattet) ist, sich an andere Frauen zu *kêren*, Frauen jedoch, gefangen in ihrem festen Rahmen, Beständigkeit zeigen sollen.

Untreue ist eng mit Falschheit³⁷² verbunden. Der Aussage *Mir ist an einer vrowen ez liebest / daz si vor valsche sî behuot* (WG v. 1375 sq.) folgt eine mit Parallelismen arbeitende Beschreibung der Wirkung von Falschheit, die alles ins Gegenteil verkehrt, *minne* in *unminne*, Gutes in Schlechtes verwandelt. Was die Passage bemerkenswert macht, ist außerdem der Gedankengang, der mit einem (vor allem) Frauen zugeschriebenen Verhalten beginnt, um dann in eine Aussage über das Verhalten aller Menschen überzugehen: *Valscher liute rede, gebærde, will, / diu driu hânt ungelîchez zil. / Schilt valscher liute wesen muoz / schœne gebærde und*

³⁷¹ SCHEUBLE verweist darauf, dass Vergewaltigung in der Ehe nicht den justiziablen Tatbestand der Notzucht erfüllte. (cf. SCHEUBLE, 2005, p. 97)

³⁷² Vergleiche Kap. 4. 1. 1. 2 Abschnitt „Ungezügelte, lasterhafte und falsche Rede“

rede suoz – WG v. 1385 sqq. Die textbegleitende Miniatur (Motiv 27) zeigt einen als solchen bezeichneten ‚falschen Mann‘, der – so das Sprechband – zu einer rechts von ihm stehenden Frau sagt: *des nim min triwe*. Sie erwidert: *Ich getrowe dir wol*. Die Falschheit der Rede des Mannes wird von der hinter dem Mann stehenden als *untriuwe* bezeichneten Frauengestalt gekennzeichnet. Diese reicht nämlich dem Mann eine Rute und fordert ihn auf, die Frau damit zu ‚belohnen‘ (*loner ir damit*). Falschheit wird illustrativ auf die Minne und auf einen Mann bezogen, die Textaussage also thematisch akzentuiert und die Falschheit (gewandelt zu Untreue) von der Zuweisung als typische Eigenschaft von Frauen befreit. Die Treue ist ein für beide Geschlechter gleichermaßen verbindliches Gebot.



Motiv 27³⁷³

Männliches Bedrängen³⁷⁴ und weibliches Nachgeben werden als wert- und ehrlos³⁷⁵ verurteilt, ohne Kontakte zwischen den Geschlechtern unterbinden zu wollen³⁷⁶. Vor allem geht es dem Autor um ein maßvolles Miteinander³⁷⁷, in dem Übergriffe³⁷⁸ reduziert werden – denn nur

³⁷³ Cpg 389 fol. 221

³⁷⁴ Zum männlichen Bedrängen und Begehren im Minnesang vergleiche HERBERICHS, 2005, p. 341 sqq.

³⁷⁵ *Dâ bi sol ein ieglich man / der guotiu dinc erkennen kan / merken daz er lange sol / mit zuht einr vrouwen dienen wol, / ê er si des dinges bite / [..] / der ist ein wunderlicher man, / swenner alrêst sihet an / eine vrouwen, daz er wil / daz si verlies durch in sô vil. / der vrouwen sol gevallen niht, / swenn ez durch übermuot geschiht / daz er alsô vaste gâhet / unde ir mit rede sô nâhet* (WG v. 1410 sqq.).

³⁷⁶ s. o. WG v. 1392 sqq.

³⁷⁷ *Swelhiu wil hân guote minne, / diu sol hân ouch die sinne / daz si zir genôzen kêre, / daz ist der guoten minne lêre* (WG v. 1589 sq.).

³⁷⁸ Wenn schon Blicke (speziell von Frauen – vergleiche Kapitel 4. 2. 1. 2 Abschnitt „Wahrnehmen und Primat des Wahrgenommenwerdens“) einschränkt werden, so ist die Berührung als deutliche Distanzüberschreitung zu werten. (vergleiche dazu auch: LECHTERMANN, 2003, p. 252 sowie FRITSCH-RÖBLER, 2002, p. 32)

*boesewihte, diebe*³⁷⁹ und *petelære*³⁸⁰ übertreten auf diese Weise die Grenzen des Höfischen³⁸¹. Schützen soll sich die Frau dabei nicht durch Gegenwehr, sondern durch eine Übeltäter von vornherein abschreckende Tugend.³⁸²

Thomasins Minnelehre oszilliert zwischen weiblicher Wahl und männlichem Trieb (bzw. dessen Beschränkung), so dass die Lehre einerseits zum Handeln und Gewähren ermutigt, auf der anderen Seite für die Beschneidung körperliche Triebe eintritt. Ganz traditionell bindet Thomasin dabei die Frau an die Funktion des Zulassens, wohingegen Aktivität mit Männlichkeit gleichgesetzt wird. Weibliches Zulassen und Erdulden darf an dieser Stelle allerdings nicht mit Passivität gleichgesetzt werden, schließlich trifft die Dame ihre Wahl und muss daher über eine gewisse Versiertheit in Minne und Partnerschaft verfügen: *Swelhiu wil hân guote minne, / diu sol hân ouch die sinne / daz si zir genôzen kêre, / daz ist der guoten minne lêre. / ist er niht ir genôze gar, / hât si ervarn wol vür wâr / daz er sî biderbe unde guot, / ich wilz vertragen, ob siz tuot* (WG v. 1589 sqq.). Letztlich beugt sich also auch Thomasin weiblicher Sachkundigkeit.

Ziel der Didaxe ist das Zustandekommen einer von echtem Gefühl getragenen Beziehung zwischen Mann und Frau. Es geht um „die rechte Art und Weise, wie Minne zu üben sei“³⁸³. Programmatisch hält Thomasin fest: *Gezoubert und betwungen minne / und gekouft sint unminne* (WG v. 1213 sq.). Kaufmännisches Gebaren³⁸⁴ als Ausdruck unhöfischen Handelns verurteilt Thomasin auf das Schärfste³⁸⁵ – zu groß ist zudem die Gefahr, an eine unaufrichtige Frau zu geraten, die es womöglich nur auf das Vermögen des Mannes abgesehen hat³⁸⁶. Auch hier geht das aktive Werben vom Mann aus, Frauen reagieren auf Angebote und Taten von Männern.³⁸⁷ Auffällig ist, dass die „sozial tolerierte[n]“³⁸⁸ Gaben in ihrer schmückenden

³⁷⁹ Weibliche Tugend wird mit der Schatzkammer eines Königs verglichen: *Des küneges kamer ist bewart / wol vor den diebn, si vürhtent hart. / swie si dem silber sîn holt, / dem edeln gesteine und dem golt, / si wellent zuo der kamer niht, / wan in dâ nemen niht geschiht. / swâ si wizen einn armman / der sich niht behüeten kan, / si brechent sînn zûn und sîn want / und nement dâ ein lihtez gwant* (WG v. 1472 sqq.)

³⁸⁰ *Diu wîp tuont durch nieman sô vil / sô durch den der sis biten wil. / ist ein man ein petelære, / daz sint kleiniu hovemære* (WG v. 1509 sqq.)

³⁸¹ Dies trifft auch für die körperliche Gewalt im Minnesang zu, die – obwohl Gewalt und Liebe dort einen Nexus bilden – sich „[j]enseits des Höfischen“ (HERBERICHS, 2005, p. 363) befindet.

³⁸² *Diu dâ ist der tugende rîch, / swie vrô si sî und swie schône, / treit si der stætekeit krône, / sine getar ein bæsewiht / noch ein valscher biten niht* (WG v. 1455 sqq.).

³⁸³ RÖCKE, 1978, p. 110

³⁸⁴ Das Ausblenden merkantiler und machtpolitischer Interessen mag um so mehr verwundern, da Adelshochzeiten der Mehrung und Sicherung von Ansehen und Vermögen dienten. (cf. SHAHAR, 1981, p. 132)

³⁸⁵ *Swer mit hüfscheit niht werven kan, / der wirt billîch ein koufman* (WG v. 1239 sq.).

³⁸⁶ *Swer umbe minne wirbt mit guot, / der erkennet niht des wîbes muot, / ob si im sî von herzen holt / od ob si neme vür in golt* (WG v. 1223 sqq.).

³⁸⁷ cf. STARKEY, 2006, p. 110

³⁸⁸ BENNEWITZ, 1996, p. 33

Funktion³⁸⁹ alle einen Bezug zum Körper haben, so dass eine Reduzierung von Frauen auf das Körperliche bereits in diesen einfachen Gesten und Gaben zu erkennen ist.³⁹⁰

Mit dem Motiv 26 führt die Handschrift Thomasins Gedanken hinsichtlich erkaufter Minne weiter aus, denn nur *mit liebe sol man liebe wern* (WG v. 1254). Dieser an Männer gerichtete Rat wird zur Darstellung eines ‚*unsteten wip*‘, deren Zuneigungsgesten nicht vertraut werden kann. Dargestellt ist eine Frau, die mit der linken Hand das Gesicht eines Werbers, mit der rechten die Hand eines anderen hält und mit dem rechten Fuß den Fuß eines Dritten berührt. Ein vierter Mann schließlich, der sich in einiger Entfernung aufhält, ist sich ihrer Gunst sicher (*Sie sieht nieman niewan mich*).³⁹¹ Die Veränderung des Fokus des Textes auf einen Mann durch die Fokussierung der Illustration auf eine Frau verschiebt die Schuldzuweisung vom Mann auf die Frau und rückt die Aufforderung an den Mann, Liebe mit Liebe und nicht mit Geld zu erringen, zugunsten einer (für damalige Verhältnisse) drastischen Darstellung³⁹² weiblicher Unbeständigkeit in den Hintergrund.



Motiv 26 ³⁹³

Geschlechterspezifische Unterschiede bei der Behandlung des Themas Minne sind aber nicht nur auf der inhaltlichen Ebene zu beobachten. Eine geschlechterspezifische didaktische Herangehensweise liegt vor, wenn Vorgaben für Männer eher apodiktisch-auktorial ausgeführt

³⁸⁹ *Ich lert waz einer vrouwen zeme / daz si von ir vriunde neme: / hantschuoch, spiegel, vingerlin, / vürspangel, schapel, bliemelín. / ein vrouwe sol sîn wol behuot / daz si niht neme græzer guot, / ezn wær daz sis bedorfe wol* (WG v. 1338 sqq.).

³⁹⁰ cf. BENNEWITZ, 1996, p. 33

³⁹¹ Die Darsteller der Werber bzw. Liebhaber ist komplex. Neben zwei großen Gestalten sind zwei deutlich kleinere platziert, die dialogisch die Gesten der Frau deuten (*Waz meint das. – Daz ist güetlich getan.*)

³⁹² Eine ähnliche Drastik ist in Motiv 12 zu sehen – vergleiche Kapitel 4. 2. 3 Abschnitt „Körperlichkeit in Bildern“.

³⁹³ Cpg 389, fol. 20v.

werden³⁹⁴, weibliches Fehlverhalten aber immer wieder mittels (fingierter) Gedankenrede³⁹⁵ erläutert wird. Falsches männliches Verhalten scheinen Autor und (männlichem) Publikum unmittelbar verständlich, das Verhalten von Frauen muss dagegen erklärt werden. Die Teilhabe an der (von einem männlichen Autor fingierten) Introspektion gibt dem Publikum die Möglichkeit, weibliches Fehlverhalten nachzuvollziehen. Der öffentlich kaum sichtbaren und schweigenden Dame wird auf diese Weise eine Stimme gegeben, die sich aber männlicher Imagination verdankt.

Eher am Rande werden Liebe und Beziehung zwischen Mann und Frau in der Herrenlehre behandelt. Hier steht weniger das Werben im Vordergrund, sondern die Probleme des ehelichen Miteinanders – mit Fortschreiten des Werks reift in gleichem Maße das angesprochene Publikum. Den Fokus der Ausführungen bildet die (eheliche) Treue: *Ich wolt daz ieglichr sînen lîp / behüeten solt, man unde wîp: / daz wære getân gezogenliche* (WG v. 4053 sqq.). Bemerkenswerterweise richtet sich Thomasin an beide Geschlechter, betont dabei aber die negativen Konsequenzen weiblichen Fehlverhaltens für die Männer: *wan missetritet unser wîp, / sô ist gelastert unser lîp* (WG v. 4069 sq.).

Weibliches Fehlverhalten wird aus der Perspektive eines männlichen Autors³⁹⁶ und männlichen Publikums thematisiert. Thomasin ist bemüht, die emotionalen Verletzungen weiblicher Untreue sichtbar zu machen. Der Mann wird als empfindsames³⁹⁷ und auch kränkbares Wesen dargestellt³⁹⁸, das jedoch – trotz weiblicher Ehrlosigkeit³⁹⁹ – durch eigene Tugend seine gesellschaftliche Stellung bewahren kann: *Wan ez mac dehein wîp / mit ir undinge ir mannes lîp / schenden sô vil, er müge mêre / mit sîner tugent bejagen êre* (WG v. 4101 sqq.). Männliche Selbstbehauptung und Handlungsmacht liegen diesen Ausführungen zu Grunde, so dass es nicht verwundert, wenn Thomasin unterordnendes Verhalten von Männern verurteilt⁴⁰⁰ und gar

³⁹⁴ z. B.: *Der ist ein wunderlicher man, / swenner alrêst sihet an / eine vrouwen, daz er wil / daz si verlies durch in sô vil* (WG v. 1421 sqq.)

³⁹⁵ *Swenne ein wîp in ir bette lît, / sô gedenkt si zuo der zît* (WG v. 1434 sq.); *ein wîp gedenket lîhte daz* (WG v. 1607) und auch *ein vrouwe sol gedenken niht* (WG v. 1625). An zwei weiteren Stellen verwendet Thomasin das Verb *sprechen* (*sprichtet dort ein altez wîp* – WG v. 1523 und *doch spricht alsô etelîch* – WG v. 1639), wobei allerdings nicht klar ist, ob es sich dabei um laute Rede handelt oder die Äußerungen (wie der Kontext an dieser Stelle nahelegt!) gleichfalls als Gedankenrede angesehen werden können. (vergleiche dazu auch MIEDEMA, 2008, p. 121)

³⁹⁶ *Ob ich ein wîp haben solde* (WG v. 4097).

³⁹⁷ Der Mann ist *vrô* (WG v. 3984), wenn er eine angemessene Partnerin findet, die *im lieb ist* (WG v. 3987 und auch 3996) und in gleichem Maße *unvrô* (WG v. 3985), sollte sich diese anderen Männern zuwenden, denn eine große Liebe birgt stets die Möglichkeit von *grôz[em] leit* (WG v. 3990 und auch 3997).

³⁹⁸ Thomasins Empathie reicht sehr weit: *Swer ein unstæte wîp hât, / ist si im liep, bî liebe stât / grôzez leit und grôzîu swære: / ichn wolde niht daz ich ez wære* (WG v. 3995 sqq.).

³⁹⁹ *Swelhiu ir êr niht wil bewarn, / diu lât ir mannes tugent varn / und ahtet ûf sîn tugent niht, / swenn ir unreht ze tuon geschihet* (WG v. 4007 sqq.).

⁴⁰⁰ *Der machet ûz im selben spot, / der alle wege ligen muoz / under eines wîbes vuoz* (WG v. 4306 sqq.).

in die Nähe des Unmoralischen (*huorgelust* – WG v. 4286) rückt. Dadurch gefährdet ein Mann nicht nur seine moralische Position, sondern geht möglicherweise seiner generellen Herrschaftsansprüche verlustig (WG v. 4304 sqq.). In lenkender Vorwegnahme der Reaktion des Lesers bewertet der Autor den, der sich zum Sklaven sexueller Begierde macht: Jener kann weder die Rolle eines Herrschenden noch die eines Genossen ausüben. Die Folgen der Nachgiebigkeit gegenüber dem Laster betreffen nicht nur die Stellung innerhalb der Gemeinschaft, sondern auch die enge Verbindung zu gleichgestellten Männern. Damit wird nicht nur das Laster verurteilt, sondern auch dessen positive Anerkennung durch die peer-Gruppe. Im Gegensatz dazu scheint männliches Fehlverhalten keinen Einfluss auf das Ansehen der Frau zu besitzen, sie wird bei männlicher Untugend lediglich dazu angehalten, dass *si tuot* [...] *daz si tuon sol* (WG v. 4013). Männlicher Status und männliche Reputation können von Männern und Frauen beschädigt werden – für weibliche Ehre ist allerdings allein die Frau verantwortlich.

Diese doppelte Perspektive, die Darstellung des unwürdigen Lasters und die Beurteilung durch die (männliche) Umgebung, nimmt auch die Illustration (Motiv 77) auf.



Motiv 77 ⁴⁰¹

Der obere Teil des Bildes zeigt einen unter dem Fuß einer Peitsche schwingenden Frau stehenden unterwürfigen Mann.⁴⁰² Im unteren Teil sind zwei weitere Personen zu sehen: Der linke der beiden die Szene beobachtenden Männern stellt die Frage, ob der Unterwürfige sein *genoz* sein sollte, der rechte verneint sie mit dem Hinweis auf Gott. Im linken Beobachter scheint der Illustrator den Leser bzw. den sich in seiner Beurteilung unsicheren Mann darzustellen, im rechten den Autor als sich auf Gott berufenden Ratgeber. Das die Frau misogyn als Unterwerfung einfordernde Herrin zeigende Bild stützt dessen Aussage.

Neben der geschlechtlichen Liebe bezeichnet *minne* auch das Verhältnis von Gott und Mensch, wobei Thomasin dies nur an einigen wenigen Stellen als solches beschreibt. Dabei erweisen sich Glaube⁴⁰³ und Tugend als für das Minne-Verhältnis konstituierend: *Swer ze vrôn hove komen sol, / der sol sich paden harte wol: / mit tugenden und mit güete / sol er baden sîn*

⁴⁰¹ CPg 389, fol. 68r.

⁴⁰² Vergleiche Kap. 4. 2. 3.

⁴⁰³ *Swer aver minnet got niht, / sîn geloube ist enwiht, / wan er mac den glouben niht hân / daz got habe durch uns vil getân. / minne kumt, als ich hân geseit, / vome gelouben* (WG v. 8515 sqq.)

gemüete. / daz pat sol heiz werdñ von minne, / wan er sol hân wol die sinne / daz er Got minnen sol / und die liut, sô kan er wol / sîn bat heizen, daz ist wâr (WG v. 6763 sqq.). Neben dem Pechbad, der Strafe für begangene Sünden⁴⁰⁴, existiert offenbar noch ein Bad der Liebe, für das der Fürst oder Herr eigenverantwortlich erscheint. Wird dem Sünder das Pechbad bereitet⁴⁰⁵, so ist es hier die Aufgabe der *minne*, ein heißes Bad für das *gemüete* (und nicht den Körper) vorzubereiten. Wenn Thomasin an dieser Stelle Liebe, Gesinnung und inneres Empfinden miteinander als Bedingung und Ausdruck göttlicher Liebe zugleich verbindet, so kontrastiert er den sündigen Körper mit einer tugendhaften Innerlichkeit. Der Körper als manifester Ausdruck der Sünde erhält die (äußerliche) Strafe, während Liebe und Tugend mit Seele und Geist verknüpft sind. Insgesamt gestaltet sich die Liebe zu Gott als eine Aufgabe, die der Mensch zu bewerkstelligen hat – ein stetiges Auseinandersetzen und Reflexion mit dem Selbst: *Swer nien wil büezen sîne sunt / die wîle und er ist gesunt, / der minnet got niht, der ân nôt / durch uns wolde ligen tôt* (WG v. 8311 sqq.).

Die Liebe zu Gott gründet auf dessen Liebe zu den Menschen, darf aber nicht mit Sorglosigkeit verwechselt werden. Der Mensch soll Gott lieben und fürchten: *Swer dienet Got durch vorhte und minne, / der hât tugende unde sinne / unde ist gar Gotes kint* – WG v. 8337 sqq.) Die Liebe Gottes zu den Menschen wiederum ist eine ideale, weil uneigennützig – im Gegensatz zu der auf materielle Güter oder immaterielle Ehre gerichtete eigennützig Liebe der Menschen: *Daz ist wâr daz ich schribe, / daz er uns minnet durch sîn guot, / wan durch sîn durft erz niht entuot. / Aver wir wellen niemen minnen, / wir entrouwen daran gwinnen / eintweder guot ode êre* – WG v. 10817 sqq.

⁴⁰⁴ WG v. 6676 – Vergleiche dazu Kap. 4. 1. 1 Abschnitt „Lasterhafte und unehrenhafte Rede“

⁴⁰⁵ WG v. 6670 sqq.

4.3.2 Die ‚Winsbeckischen Gedichte‘

- **Gezügelter Zorn, gerichteter Hass⁴⁰⁶**

Mit Zorn und Hass werden zwei Emotionen oder Laster behandelt, die „im mittelalterlichen Sündendiskurs eng verwoben sind.“⁴⁰⁷ Es handelt sich hierbei um negative, nach außen gerichtete Emotionen, die allerdings auch das hassende und zürnende Individuum betreffen.⁴⁰⁸

Zorn, „zentrales Laster der mittelalterlich-christlichen Laster- oder Sündenreihe“⁴⁰⁹, galt im Mittelalter⁴¹⁰ als Motivation menschlichen und insbesondere auch heldischen⁴¹¹ Handelns. Auch wenn es sich bei den ‚Winsbeckischen Gedichten‘ wohl kaum um die Propädeutik eines Heroen handelt, muss der Vater mahnen: *gezoumet rehte si dîn zorn* (WE 24, 6). Dass *zorn* hier nicht nur als Antrieb einer Handlung dient (dienen muss), legt die enge Verbindung zur Rede⁴¹² nahe – es geht auch um die Mäßigung zornigen Sprechens.⁴¹³ Eine gänzliche Unterdrückung von Zorn scheint aber auch dem Vater fremd, befähigt das ‚Zäumen‘ doch in der Tat zu einem kanalisiertem und zielgerichtetem Zorn.⁴¹⁴ Das Individuum bleibt handlungsmächtig und zeigt sich somit als ein von freiem Willen regiertes Wesen⁴¹⁵, das – im Rahmen gesellschaftlicher

⁴⁰⁶ Das deutlich geringere Textkorpus der ‚Winsbeckischen Gedichte‘ zieht zwangsläufig eine Beschränkung im Umfang der dargestellten Aspekte nach sich, so dass (im Gegensatz zum ‚Welschen Gast‘) mehrere Emotionen hier und im Folgenden zusammengefasst werden.

⁴⁰⁷ BAISCH; FREIENHOFER et LIEBRICH, 2014 a, p. 9

⁴⁰⁸ cf. *ibid.*, p. 9 sq.

⁴⁰⁹ RÖCKE, 2015, p. 149

⁴¹⁰ Allerdings steht bereits in der Antike Zorn am Beginn eines zentralen Werks der Literatur: „Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος / οὐλομένην“. (Homer, *Ilias*, 1, 1 sq.

⁴¹¹ Vergleiche dazu KNÄPPER, 2015, p. 89 sq. und KOCH, E., 2006, p. 1. Zorn als eine der grundlegenden Bedingungen zum Fortgang der Erzählung tritt beispielweise im Nibelungenlied auf. Sein Zorn macht Siegfried erst zum Herrn über den Schatz. In diesem Abschnitt des Werks ist „Zorn in einer quasi wertfreien Zone angesiedelt“ (GEPHART, 2009, p. 44), was jedoch der späteren Handlung am Hof in Worms entgegensteht, „wo derjenige über Herrschaft verfügt, der seinen Zorn zu zügeln vermag.“ (*ibid.*, p. 45)

⁴¹² *Sun, dû solt dîner zungen phlegen* (WE 24, 1) und direkt im Anschluss an oben besprochene Stelle heißt es weiter *si [= diu zunge – M.N.] gæbe umbe êre niht ein hâr* (WE 24, 7). Vergleiche dazu auch Kapitel 4. 1. 2 Abschnitt „Unüberlegtes Sprechen gegenüber Männern als Gefahr“.

⁴¹³ Auf die unterschiedliche Beurteilung von Zorn – ja nach den „religiösen, juristischen und ethischen Beweggründen des Zürnenden“ (JAVOR BRIŠKI, 2012, p. 92) – verweist auch MARIJA JAVOR BRIŠKI. Prinzipiell erweist sich Zorn als legitime „Antriebskraft zur Darstellung „körperliche[r] Stärke, sexuelle[r] Potenz, militärische[n] Können[s] und revolutionäre[r] Energie“ (SIEBER, 2003, p. 223). Ähnlich formuliert BARBARA HAUPT: „Der Zorn bleibt in eine kriegerisch lebenden Elitekaste prinzipiell positiv bewertet, was die Situation des Kampfes selbst anbetrifft, er wird aber eingedämmt und durch Reflexion gebändigt, wo es um gesellschaftliche Interaktion geht, etwa im Verhalten Frauen gegenüber, oder um gesellschaftlich akzeptierte Werte wie zivilisatorische Errungenschaften“. (HAUPT, B., 2014, p. 265.)

⁴¹⁴ Kontrollierter Zorn als Voraussetzung zum Herrschen, wenigstens aber um gesellschaftliche Anerkennung zu erlangen, ist eine Vorstellung, die bereits in der Antike präsent war. (cf. ENGELN, 2008, p. 41 sqq.) Gelebter und erlebter Zorn sind nicht unbedingt Ausdruck eines unkontrollierten Rasens, sondern haben mitunter die Funktion einer gezielten Meinungsäußerung (wenn auch in Form einer Provokation). (cf. ALTHOFF, 1997, p. 264) Zur unterschiedlichen, darunter auch positiven Wertung des Zorns im Mittelalter vergleiche z. B. den Sammelband ‚Anger’s Past‘ von BARBARA ROSENWEIN oder auch den Beitrag von KLAUS GRUBMÜLLER (‚Historische Semantik und Diskusgeschichte: *zorn*, *nî* und *haz*‘) sowie den Aufsatz von VALENTIN BLAAS (‚Überlegungen zu einer Codierung der Emotion "Zorn" im "Willehalm" Wolframs von Eschenbach‘).

⁴¹⁵ „[A]ls Träger wie auch als Objekte des Zorns [kommen] nur verantwortlich handelnde Personen in Frage, das

Konvention – in der Lage ist, zu reagieren. Regulierter Zorn diene somit als öffentliche Demonstration eines Affekts, aus dem sich dann auf legitime Weise Konsequenzen ergeben konnte.⁴¹⁶ Damit ist der in Strophe (WE 24,7) angesprochene Ehrverlust – auch wenn er sich (zumindest grammatisch) nur auf unüberlegtes Sprechen bezieht – gleichermaßen als Konsequenz ungezügelter *zorns* zu verstehen.

Von ungleich größerer Bedeutung sind Konsequenzen, wenn es sich bei *zorn* um den Zorn Gottes handelt: *si* [unangemessenes Redeverhalten] *setzet dich in gotes zorn* (WE 24, 9). Dem bereits schon angesprochenen Problem einer Emotionalität und Leiblichkeit Gottes steht die Annahme von Zorn als göttliche Emotion entgegen. Da jedoch weniger der Zorn, sondern das Resultat desselben, nämlich die Strafe, im Mittelpunkt steht, ist es möglich, von Zorn zu sprechen, „ohne damit einen Affekt Gottes zu bezeichnen, der zu seiner Entfaltung auf einen Körper angewiesen wäre.“⁴¹⁷ Für das Individuum bedeutet dies letztlich nicht nur jenseitige Verdammnis, sondern auch gesellschaftliche Ächtung, denn so heißt es direkt im Anschluss: *und dienet dir der werlte haz* (WE 24, 10).

In der die ‚Fortsetzung‘ abschließenden Gebetsequenz⁴¹⁸ kommt der Vater erneut auf den Zorn Gottes zu sprechen: *vor dīnem zorn, den ich hân / verdienet, herre, mich bewar* (WE 75, 9 sq.). Die „dualistische Ironie“⁴¹⁹ der Verse, wenn der Vater Gott darum bittet, ihn vor seinem verdienten Zorn zu bewahren, steht im Gegensatz zu dem Verhalten des Vaters im ‚alten Gedicht‘. War der Vater zuvor (im ‚alten Gedicht‘) noch überzeugt, er könne – gleichsam einem Handel – Gottes Gunst durch wohlgefälliges Verhalten erreichen, so bröckelt nun diese Zuversicht.⁴²⁰ Das Anerkennen von Gottes Macht⁴²¹ und das in der Strophe vorausgehende Negativbeispiel Nebukadnezars⁴²² definieren den Menschen als ein der Gnade Gottes bedürftiges schuldhaftes Wesen. Dabei ist die Sünde (auch mit der Ursünde als Grund allen Übels) die Voraussetzung heilsgeschichtlicher Erlösung, denn „der Sündenfall schafft [...] erst die Geschichte“⁴²³. Ob der Vater nur auf eigene Verfehlungen Bezug nimmt⁴²⁴ oder ob hier vielleicht auch die Ursünde aller Menschen thematisiert wird, ist nicht ganz auszuschließen.⁴²⁵

heißt Wesen freien Willens, denen allein ja ihr Verhalten in einem moralisch relevanten Sinne zugeschrieben werden kann.“ (BRUNGS, 2009, p. 35)

⁴¹⁶ cf. ALTHOFF, 1997, p. 274

⁴¹⁷ ENGELEN, 2008, p. 57

⁴¹⁸ Vergleiche Kap. 4. 1. 2. 1 Abschnitt „Gebetsrede des Vaters an Gott“

⁴¹⁹ cf. ANDERSON, 1981, p. 190

⁴²⁰ cf. *ibid.*

⁴²¹ *Dîn kraft ist allen kreften vor* (WE 75, 1).

⁴²² *Waz half, daz Nabuchodonosr / gewaltes hete und rîchheit vil?* (WE 75, 3 sq.)

⁴²³ GOETZ, 2014, p. 4

⁴²⁴ cf. *Got herre, dû weist wol, daz ich bin / in sünden ein vertiefter man* (WE 66, 1 sq.).

⁴²⁵ Die Ambiguität mag an dieser Stelle kein Zufall sein, schließlich bedarf der Zorn Gottes „keiner Begründung“ (GRUBMÜLLER, 2003, p. 54), so dass ein auch nur vages Schuldbewusstsein den Strophen stets inhärent ist.

Es liegt allerdings nahe, individuelle Untugend vorauszusetzen, da diese und auch vorhergehende Strophen mit Beispielen biblischer Figuren⁴²⁶ aufwarten.

Prinzipiell ordnet sich Thomasin als Individuum einer kirchlich-religiösen Struktur unter, indem göttliche erschaffene Welt⁴²⁷ und göttliche Omnipräsenz anerkannt werden. Der Zorn Gottes, der Unwille über das Böse und „richterliches Eingreifen dagegen“⁴²⁸ umfasst, hebt aber nicht die Barmherzigkeit Gottes auf. Das Bewusstsein, einem ebenso barmherzigen wie zürnendem Gott ausgesetzt zu sein, bestimmt das Handeln des Vaters (und auch der mittelalterlichen Gesellschaft im Allgemeinen)⁴²⁹. Wenn der Vater nun seine Schuld anerkennt, so bewegt er sich in einem intelligiblen Nicht-Intelligiblen⁴³⁰, da seinen Sünden Vergebung durch Gott, aber – indem er es als sagbar schriftlich kodifiziert – auch durch die Gesellschaft zuteil werden kann. Doch nicht nur Sünde, sondern auch Buße⁴³¹ des Vaters ist kirchlich und sozial sanktioniert: Er gibt sich damit als Mitglied einer Gemeinschaft zu erkennen, die gewillt ist, ihn als einen der ihren zu akzeptieren, auch wenn er ein Sünder ist.

Im ‚Winsbecken‘ stellt sich Hass (im Gegensatz zu Zorn) als durchweg menschliche Emotion oder Verfehlung dar. Zunächst wird dort Hass in seiner spaltenden Funktion dargestellt: *Sun, ez was ie der leien site, / daz si den phaffen truogen haz* (WE 7, 1 sq.), wobei der Vater gleich im Anschluss die Schwere des Vergehens betont – *dâ sündent si sich sêre mite* (WE 7, 3). Werden Laien und Klerus angesprochen, so umfasst der Autor damit die beiden Gruppen der mittelalterlichen Gesellschaft. Die besondere Rolle des Klerus – so sieht es auch der Vater – besteht in dessen Mittlerfunktion zwischen Göttlichem und Irdischem⁴³²: Mit einer Auflehnung gegen den Klerus setzt der Sohn seine Erlösung im Tode aufs Spiel (cf. WE 7, 6 sqq.). Wenn der ‚Winsbecke‘ eine ganze Strophe der Kirchenkritik widmet⁴³³, so trägt er einer Stimmung Rechnung, die sich mehr und mehr in volkssprachlicher Literatur widerspiegelt. Es zeigte sich, „daß der Klerus sich vom Idealbild des homo religiosus weit entfernt ha[tte] und aufgrund

⁴²⁶ WE 73: Maria Magdalena und WE 74: Jonah sowie Sadrach, Mesach und Abed-Nego.

⁴²⁷ Gott herrscht mit absoluter Macht über Arme und Reiche sowie Sünder und jene, die nah bei Gott sind, allerdings kann sich kein Mensch seines Status gewiss sein: *Dîn kraft ist allen kreften vor: / dû niederst, hæhest, swen dû wil* (WE 75, 1 sq.),

⁴²⁸ KLEINKNECHT, 2019, p. 425

⁴²⁹ Die mitunter „katalogartig[en]“ (FUHRMANN, 2004, p. 44) Aufstellungen der Beispiele göttlicher Milde und göttlichen Zorns verweisen auf ein alltägliches und allumfassendes Bewusstsein menschlicher Schuld.

⁴³⁰ Unter der Prämisse, dass ein sündhaftes Leben einen Menschen als außerhalb der Ordnung stehend definiert.

⁴³¹ Das Befolgen kanonischer Bußregeln sedimentiert den Anspruch der Kirche auf ihre Rolle als heilsgeschichtliche Vermittlerin zwischen Gott und dem Menschen, so dass Abweichungen nicht toleriert werden können – sie beschädigen die bestehende soziale Ordnung. (cf. ANGENENDT, 1994, p. 52 sq.)

⁴³² cf. IMBACH, 1989, p. 16 sqq.

⁴³³ Um 1200 setzt eine erste volkssprachliche einsetzende Kirchen- und Papstkritik ein (cf. QUAST, 2014, p. 201), wobei in lateinischer Literatur diese schon länger bekannt war (cf. SCHÜPPERT, 1972).

seiner Verwicklungen in profane Geschäfte nicht mehr in der Lage [war], wirklich für Heil zu sorgen.“⁴³⁴

Etwas später kontrastiert der ‚Winsbecke‘ erneut zwei Gruppen: die *biderben* und die *bæsen*. Selbst bei tugendhaftem Lebenswandel ist man (idealerweise der Sohn, der hier zu der Gruppe der *biderben* gerechnet werden soll) vor Anfeindung und Neid⁴³⁵ nicht sicher: *der bæsen haz / die biderben selten ie vermeit* (WE 31, 6 sq.). „[S]toische‘ Leidensfähigkeit“⁴³⁶ – wie PATSCHOVSKY es formuliert – war Teil mittelalterlicher Lebensgestaltung und -erfahrung⁴³⁷ und so fordert auch hier der Vater den Sohn auf, die damit verbundenen Unannehmlichkeiten zu erdulden. Der gesellschaftliche Gegensatz spitzt sich in den nächsten Versen zu, indem er seinen Sohn (als Vertreter der *biderben*) zu *tugentlichem* Leben anhält, während er die hasserfüllten *bæsen* als *krancgemuot*⁴³⁸ bezeichnet. Einer (möglichen) aktiven Lebensgestaltung seitens des Sohnes stehen Verzagtheit und Hass entgegen. Der Gedanke der Annahme und des Formens irdischen Lebens, um Erlösung zu erreichen⁴³⁹, steht hinter den Worten des Vaters. Dennoch – und auf diese Weise lässt sich die gesuchte Konfrontation erklären – besitzt *haz* in dem Maße eine „Existenznotwendigkeit“⁴⁴⁰, wie er das eigene Leben (des Sohnes) erst als gottgefällig und gut erscheinen lässt. Das Subjekt kann sich selbst erst in Abgrenzung zum Anderen definieren und konturieren, ihm allein, als dem moralisch integren Individuum, kommt Handlungsmacht zu.

Um sich diese Handlungsmacht auch bewahren zu können, mahnt der Vater etwas später direkt: *trac niemen nît und langen haz* (WE 39, 5). Zu dem christlichen Gebot der Nächstenliebe⁴⁴¹ gesellt sich eine Festigung sozialer Strukturen⁴⁴², der negative Gefühle entgegenstehen. Letztlich garantieren „personale Bindungen als institutionelle Arrangements“⁴⁴³ den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Der *lange* (bzw. kurze) *haz* steht dabei im Einklang mit der

⁴³⁴ FISCHER et KOBELT-GROCH, 1997, p. 6

⁴³⁵ Augustinus spricht in Bezug auf Neid vom ‚Hass auf fremdes Glück‘, so dass die beiden Begriffe – ja nach Kontext – durchaus als synonym betrachtet werden können. (cf. BAISCH; FREIENHOFER et LIEBRICH, 2014 b, p. 16) Auch GRUBMÜLLER verweist auf die oft beliebige Reihung der Begriffe *nît*, *zorn* und *haz*, „[z]ur Bezeichnung feindseliger Erregtheit“, (GRUBMÜLLER, 2003, p. 49), die nur in begrifflicher Abgrenzung genauer differenziert werden.

⁴³⁶ PATSCHOVSKY, 1998, p. 392

⁴³⁷ cf. REINL, 2011, p. 29

⁴³⁸ *lebe du in tugentlicher aht / und lâ die krancgemuoten leben, / als in von arte sî geslaht* (WE 31, 8 sqq.)

⁴³⁹ Dabei ging es nicht um individuelle Entfaltung, sondern darum, „das ursprüngliche, von Gott intendierte Selbst zu entwickeln, das durch den Einfluss des Widersachers verdorben worden war.“ (HEIL, p. 69)

⁴⁴⁰ PATSCHOVSKY, 1998, p. 393

⁴⁴¹ Sed vobis dico, qui auditis: Diligite inimicos vestros, bene facite his, qui vos oderunt (Lc 6, 27) – in diesem Sinne schließt sich auch der folgende Vers an: *wis gen den vînden hōchgemuot* (WE 39, 6).

⁴⁴² cf. MÜNKLER, 217, p. 56

⁴⁴³ *ibid*, 2017, p. 64

bereits angesprochenen Gefühlskontrolle⁴⁴⁴ und dem legitimen Handlungsmovens, so dass auch hier eine Unterdrückung von Emotionen nicht Inhalt der Didaxe sein kann. Hass erscheint als ein blindes, allumfassendes Gefühl, dass – im Gegensatz zu Zorn – nicht gerecht und angemessen das Gegenüber trifft.⁴⁴⁵

Die Beschneidung dieses Gefühl macht das Individuum erst handlungsfähig. Dabei ist ein gerechtfertigtes und kontrolliertes Nebeneinander von Tugend und Laster Ausdruck eines auf Erlösung gerichteten kollektiven Trachtens, das das Subjekt als zwar defizitäres, aber auch reagierendes Wesen zeigt. Es bewegt sich mitunter an den Grenzen des Intelligiblen, wo die *mâze*⁴⁴⁶ als Medium gesellschaftlicher Anerkennung und Regulation dient. Ein Übertreten der Grenze oder auch ein gänzlichliches Sich-Gehen-Lassen kommt für den *biderben* nicht in Frage, wo genau allerdings diese Grenze verläuft, ist nicht genau festgelegt. Das Zulassen von negativen Emotionen erlaubt also keineswegs ein uneingeschränktes Brechen mit gesellschaftlichen Konventionen, ist vielmehr sozial kalkuliert und sagbar.

In der ‚Winsbeckin‘ ist die Restriktion gegenüber negativen Affekten deutlich stärker. Hass wird in der ‚Winsbeckin‘ aber nicht nur als ein zu vermeidendes, sondern auch als situativ legitimes Gefühl thematisiert: Mit Blick auf die *unstæte* der Männer fordert die Tochter: *wir wîp wir solten stæter sîn, / ob ichz in hulden reden getar, / und trüegen in gemeinen haz, / die niht ir zuht an uns bewarnt* (WI 19, 6 sq.). Ihre Mahnung richtet sich dabei an ein weibliches wie auch männliches Publikum, wobei diese von ersterem als Affirmation konsequenten Verhaltens und von letzterem als deutliche Warnung zu verstehen ist. Mittels „Ächtung der Missetäter“⁴⁴⁷ soll zu einer normativen Verankerung von Vorgaben beigetragen werden, deren Nichtbefolgung durchaus gesellschaftliche Konsequenzen nach sich ziehen kann. Wenn kollektiver *haz* zu Ausschluss und Vertreibung führt, kann der abschließende Vers – *si schônten unser deste baz* (WI 19, 10) – gleichermaßen als Warnung wie auch als allgemeine Bitte aufgefasst werden. Allerdings scheint diese Verhaltensweise eine Ausnahme darzustellen, weicht doch das Resümee der ‚Winsbeckin‘ entschieden von der Vorstellung legitimen Hasses ab: *Diu dritte regel uns lêret, daz / wir sîn in zühten wolgemuot, / gar âne nît, gar âne haz, / wîplicher site, wîplichen guot, / dar under tugentlichen vruot* (WI 45, 1 sq.). Die beiden Belegstellen zeigen mehrerlei auf: Zum einen verdeutlichen sie das große Spannungsfeld des mittelhochdeutschen Wortes *haz*, zum anderen zeichnen sie das Bild einer Gesellschaft, in der

⁴⁴⁴ An dieser Stelle nennt der ‚Winsbecke‘ auch den Neid, den er gleichermaßen als systemdestabilisierend charakterisiert. Weitere Erwähnungen von Neid finden sich im ‚Winsbecken‘ nicht.

⁴⁴⁵ ENGELN, 2008, p. 63

⁴⁴⁶ *die mâze gît / vil êren unde werdekeit* (WE 31, 1 sq.)

⁴⁴⁷ Ehlert (1986), p. 58

weibliche Zurückhaltung und Beständigkeit ein sich ergänzendes Ideal bilden. So löst sich auch die scheinbare Unvereinbarkeit der beiden Verse auf, berücksichtigt man für *haz* eine Vielzahl von Bedeutungen, die neben ‚Feindseligkeit‘ auch Begriffe wie ‚Tadel‘ oder ‚Vorwurf‘⁴⁴⁸ umfassen⁴⁴⁹, da der den Männern gegenüber geäußerte Vorwurf weder Ausgeglichenheit noch Friedfertigkeit⁴⁵⁰ ausschließt. Es ist jedoch auffällig, dass der sonst verdammungswürdige weibliche *haz* im Rahmen körperlicher und auch moralischer Reinheit von Frauen sanktioniert ist. Weibliches Agieren wird durch das Streben nach der Bewahrung von Tugendhaftigkeit gerechtfertigt.

Jene gerade erwähnte Zurückhaltung wird in WI 45, 3 noch verstärkt, wenn die ‚Winsbeckin‘ mahnt, eine Frau solle ihr Leben auch *âne nît* gestalten⁴⁵¹. Kurz zuvor findet sich die erste Erwähnung von *nît* in der ‚Winsbeckin‘: *ein wîp, die lobes und êren sî, / diu nîde ein ander drumbe niht, / diu ouch sî missewende vrî* (WI 43, 8 sq.). Interessanterweise wird an dieser Stelle gleichgeschlechtliches Verhalten thematisiert und nicht der Umgang mit einer die Dame umgebenden männlichen Gesellschaft. Dabei geht der Text von einer Frau aus, die bereits einen gewissen Grad der Vollkommenheit erreicht hat und die diesen durch Neid auf andere gefährden könnte. Dieses explizit als *der minne regel* (WI 43, 5) ausgewiesene Gebot verhandelt in erster Linie weibliche Reputation,⁴⁵² wobei weniger eine individuelle Person als die Sedimentierung stereotyper Rollenbilder im Mittelpunkt steht⁴⁵³. Wenn MALCZYK allerdings eine Beurteilung der Dame durch eine männliche und auch weibliche Umgebung als beinahe gleichwertig darstellt,⁴⁵⁴ übersieht sie den unmittelbaren männlichen Einfluss auf die Welt der Frauen: Verweise auf *werde* (WI 15 u. 16) und von Begierde erfüllte Männer (WI 13, 6 sq.) stärken ein dependentes Beziehungsgefüge der Geschlechter, das von einer männlich-höfischen Welt bestimmt ist.⁴⁵⁵

⁴⁴⁸ KÖBLER, G. [http://www.koeblergerhard.de/mhd/mhd_h.html]

⁴⁴⁹ EHLERTS Charakterisierung der Verse (WI 19, 6 sq.) als „Ächtung“ (s. o.) eröffnet weitere Bedeutungsperspektiven.

⁴⁵⁰ Der Lexer gibt für *âne haz* u. a. „friedlich“ an (LEXER, Bd. 1, Sp. 1198).

⁴⁵¹ Her ist allerdings zu berücksichtigen, dass es sich um eine geläufige, auch im ‚Winsbecken‘ (s.o.) gebrauchte Wendung handelt. JESKO FRIEDRICH nennt in seinem phraseologischen Wörterbuch – gleichsam als Hendiadyoin – „friedlich; ohne Streit/Feindschaft“ als Übersetzung für *âne nît, âne haz* (FRIEDRICH, J., 2006, p. 206).

⁴⁵² cf. MALCZYK, 2013, p. 120

⁴⁵³ cf. BARTH, 1994, p. 83

⁴⁵⁴ „And reputation is dictated not just by what those of the opposite sex think, but also by what other women think.“ (MALCZYK, 2013, p. 120)

⁴⁵⁵ Vergleiche dazu auch BARTH, 1994, p.83 – BENNEWITZ und WEICHELBAUMER merken an, dass ein guter Ruf lediglich die „Voraussetzung dafür ist, den geeigneten Heiratskandidaten zu finden.“ (BENNEWITZ et WEICHELBAUMER, 2003, p. 46)

- **Vorhte, Scham und Reue**

Mit *vorhte* und *scham* werden zwei Emotionen behandelt, die beide positiven Charakter besitzen. Auch wenn der Status der Scham als Tugend unterschiedlich interpretiert wurde⁴⁵⁶, so definiert sie doch – wie auch *vorhte* – ein innerweltliches Erleben, dass an ein höheres Gut gekoppelt ist. *Vorhte* wird hier daher insbesondere als Gottesfurcht oder Ehrfurcht zu verstehen sein.

Zwei Strophen des ‚Winsbecken‘ befassen sich mit dem Begriff der *vorht* bzw. dem des *vürhtens*.⁴⁵⁷ So gibt der Vater in Strophe 5 die Charakteristik eines nicht gottesfürchtigen Menschens: *Sun, alliu wîsheit ist enwiht, / die herzen sin ertrahten kan, / hât er ze gote minne niht / und siht in niht mit vorhten an* (WE 5, 1 sqq.). Eindeutig wird hier auf biblische Lehren⁴⁵⁸ Bezug genommen, wenn fehlende Gottesfurcht⁴⁵⁹ als Grund der in Vers 1 angesprochenen Nichtigkeit gilt. Dabei sind Gottesliebe und Gottesfurcht eng miteinander verbunden und gestalten sich ähnlich der Beziehung zwischen einem guten Sohn und seinem geliebten Vater. Es gilt jedoch zu berücksichtigen, dass gegenüber Gott irdische Weisheit prinzipiell nicht bestehen kann: *ez sprach hie vor ein wîser man, / daz dirre werlte wîsheit sî / vor gote ein tôrheit sunder wân* (WE 5, 5 sqq.).⁴⁶⁰ Gott allein ist Weisheit und Wahrheit – das Vertrauen in göttliche Weisheit führt zur Erlösung⁴⁶¹. Furcht, wirkungsvolles Instrument christlicher Lehrer⁴⁶², dient hier auch dem Vater als sozial-religiöses Druckmittel. Verdammung resultiert aus einem Ausschluss aus der christlichen Gemeinschaft, der dem Sohn im Diesseits, aber auch im Jenseits, schaden könnte.

⁴⁵⁶ Wie Aristoteles sieht Thomas von Aquin die Scham eher als eine aus Angst vor Erniedrigung und Unehrenhaftigkeit entstandene „lobenswerte Emotion“, die aber dadurch, daß sich jemand häufig schämt, zu einer Art der erworbenen Tugend wird. (cf. ENGELEN, 2008, p. 63)

⁴⁵⁷ WE 5 und WE 30

⁴⁵⁸ Principium sapientiae timor Domini (Prov 9, 10).

⁴⁵⁹ Die für den modernen Menschen eher abstrakte Furcht vor Gott oder dem Teufel gestaltete sich als konkretes Erleben, da Krankheiten, Schicksalsschläge, etc. als realer Ausdruck eines (möglichen) persönlichen Fehlverhaltens gewertet wurden. (cf. DINZELBACHER, 1996, p. 11 sq.)

⁴⁶⁰ Paulus, der *wîse man*, kontrastiert in seinem Brief an die Korinther weltliche mit göttlicher Weisheit: *Quis videtur inter vos sapiens esse in hoc saeculo stultus fiat ut sit sapiens. Sapientia enim huius mundi stultitia est apud Deum.* (Cor I 3, 18 sq.) Lehrer oder Philosophen, die sich mit Glaubensfragen auseinandersetzen, beurteilen demnach „auf der Grundlage menschlicher Weisheit“ und „haben das Heilshandeln Gottes in der Kreuzigung Jesu nicht erkannt.“ (SCHNABEL, 2010, p. 122)

⁴⁶¹ *Dâ von rihte dînen sin, / daz dû in sînen hulden lebest, / und lâ dich aller dinge an in* (WE 5, 8 sqq.) und so auch die zweite Stelle zur *vorhte* im ‚Winsbecken‘: *vürhte got, / sô gât dîn leben mit sælden hin* (WE 30, 9).

⁴⁶² cf. DINZELBACHER, 1996, p. 16

Die ‚Winsbeckin‘ widmet sich vor allem an zwei Stellen dem Gefühl der *vorhte*⁴⁶³: im Sinne der Gottesfurcht (WI 2,4) und im Kontext der Erziehung (WI 8, 9)⁴⁶⁴. Mit der Bekräftigung von Gottesliebe bzw. -furcht (*Des volge ich, liebiu muoter dir; / des lobe in, sô ich beste kan. / er sol der sinne helfen mir; / daz ich in sehe mit vorhten an* – WI 2, 1 sqq.) greift die Tochter die Lehre der Mutter⁴⁶⁵ auf, bekräftigt diese⁴⁶⁶ und situiert sich darüber hinaus als ein Objekt der herrschenden gesellschaftlichen Ordnung⁴⁶⁷. Sie grenzt sich aber auch insofern von der Mutter ab, als sie das Gebot der Gottesliebe zwar aufnimmt, es aber durch das (im mittelalterlichen Denken durchaus dazugehörnde) Gebot der Gottesfurcht ergänzt. Sie markiert damit gewissermaßen ihre auch im Folgenden ausgedrückte größere Ernsthaftigkeit. Allerdings ist diese Furcht kein genuin dem Individuum inhärentes Gefühl; es handelt sich eher um eine Leistung des Verstandes⁴⁶⁸, deren Auslöser Gott selbst ist.⁴⁶⁹ Im Mittelpunkt steht also ein – womöglich als demütige Bitte verbrämtes – Empfinden, zu dem die Frau von sich aus zunächst nicht in der Lage ist. Was bei der Mutter noch nach einem recht einfachen Tauschgeschäft klingt, bei dem die Liebe zu Gott von diesem belohnt wird, gewinnt bei der Tochter den Charakter einer ernsthaften Bemühung, die nicht allein von ihr selbst, sondern von der Hilfe und Gnade Gottes abhängig ist. Furcht oder Ehrfurcht ist nicht Ausgangspunkt, sondern das erhoffte Ergebnis einer an Gott gerichteten Bitte..

Die Annahme, *daz juncvrouwen muot, / die âne vorhte wirt erzogen, / nâch ir gebærdn dicke tuot* (WI 8, 8 sq.), resultiert aus einer prinzipiellen Unsicherheit und Unwissenheit der Tochter,

⁴⁶³ Als Ausdruck einer von außen wirkenden, disziplinierenden Macht findet die *vorhte* kurz in Strophe 8 Erwähnung: *diu [die Frau] âne vorhte wirt erzogen, / nâch ir gebærdn dicke tuot* (WI 8, 9 sq.). Damit ähnelt diese Art der *vorhte* jener des ‚Welschen Gasts‘, die als Synonym für Strafe oder externen Druck aufgefasst werden kann. Als ein aus einem Individuum selbst hervorgehendes Gefühl kann die *vorhte* hier nicht bezeichnet werden und grenzt sich somit von der oben behandelten *vorhte* ab, die zum einen Gottesfurcht, zum anderen individuelles Zögern und Zurückschrecken beschreibt.

⁴⁶⁴ Eine weitere Stelle (*ich vürhte niht ir [der Männer] spæhen snite* WI 18,7) verwendet den Begriff nicht im Sinn eines tiefempfundenen Gefühls, sondern im Rahmen der selbstbewussten, vielleicht auch naiven Haltung, die die Tochter „with characteristic bravado“. (MALZYK, 2013, p. 108) gegenüber den Gefahren einnimmt, die einem jungen Mädchen von Seiten aufdringlicher Männer drohen.

⁴⁶⁵ *got sul wir immer gerne loben, / der alsô rîche gâbe gît* (WI 1, 9 sq.).

⁴⁶⁶ Die Tochter selbst bekennt freimütig: *vater und muoter suln die kint / wol êren, daz hât er geboten* (WI 2, 8 sq.). Die Gestaltung der Tochter als ein ‚unschuldiger Einfaltspinsel‘ („innocent simpleton“ – LINDEMANN SUMMERS, 2013, p. 33) erscheint jedoch konzeptionell notwendig, um das Publikum von einer prinzipiellen Anerkennung hierarchischer Strukturen zu überzeugen, innerhalb derer die Tochter – durchaus auch vehement – aufbegehren kann. Das allgemeine Rollenverständnis wird im Folgenden daher nicht in Frage gestellt. (vergleiche dazu auch BRÜGGEN, 2009, p. 230)

⁴⁶⁷ Aegidius Romanus betont in seinem Traktat „De ecclesiastica potestate“, dass „[w]er sich außerhalb der von Gott getragenen hierarchischen Ordnung befinde, könne nur ein Ketzer oder Ungläubiger sein.“ (POLLACK, 2013, p. 26)

⁴⁶⁸ Zur Gottesfurcht als Verstandesleistung vergleiche auch Prov 1,7: „Timor Domini principium scientiae.“

⁴⁶⁹ Im Folgenden ist von der „transzendente Verankerung“ in Gott kaum mehr etwas zu erkennen, was davon zeugt, „daß im Verständnis des Verfassers oder der Verfasserin die innerweltlich gerichteten Normen und Werte bereits ein relatives Eigengewicht gewonnen haben, - auch wenn nicht in Abrede gestellt werden soll, daß diese Normen und Werte als Gesamtheit zu dem übergeordneten Wert der Gottgefälligkeit nicht in Widerspruch geraten, sondern sich im Gegenteil implizit auf diese hinordnen.“ (EHLERT, 1986, p. 56)

schließlich kann sie – als wohlerzogene *juncvrouwe* – nur mutmaßen (*ich wæne* – WI 8, 8), welche Konsequenzen eine nachlässige Erziehung mit sich brächte. CLASSEN übersetzt an dieser Stelle *vorhte* mit Scham⁴⁷⁰ und fokussiert damit den sexuellen Aspekt der Erziehung einer Frau. Der Kontext bestätigt diese Lesart nicht unbedingt, negiert sie aber auch nicht, da im Vorhergehenden übermütiges Verhalten wie wildes Umherblicken (WI 8, 4 sq.) sowie häufiges Lachen (WI 8, 6) generell verurteilt wird. Mit der Aneignung des Blicks geht eine erotische Komponente einher, wenn die Frau nun in der Lage ist, Blicke nicht nur auf sich zu ziehen, sondern sie auch zu erwidern. Da die Erziehung der Frau letztlich auf männliche Anerkennung ausgerichtet ist, scheinen Sexualität und Erotik die einzig vorstellbaren (wenn auch für Damen⁴⁷¹ missbilligten) Möglichkeiten aktiven Handelns zu sein.

Scham wird im ‚Winsbecken‘ unter anderem in Verbindung zu Rede- und Schweigegeboten gebracht: *und swer dir sînen kumber klage / in scham, über den erbarme dich* (WE 10, 3sq.) sowie *kumst aber dû dar von vriundes bete, / sô sliuz die scham vür dînen munt, / daz sich die zunge iht übertrete* (WE 44, 8 sqq.)⁴⁷². Sie wirkt als kanalisierendes Medium⁴⁷³ der Kommunikation, die sowohl den Zuhörer (WE 10) als auch den Sprecher (WE 44) betrifft. Die ‚symbolische Unterwerfung‘ des (höhergestellten, herrschenden) Zuhörers in Strophe 10⁴⁷⁴ wird von der Macht des Zuhörers in Frage gestellt. So setzt der Akt des Erbarmens ein Abwarten voraus, in dem sich schamhaftes Verhalten, das „zum festen Repertoire der Unterwerfungsrituale gehörte[n]“⁴⁷⁵, manifestiert. Es bleibt jedoch der Zuhörer stets das wirkungs- und handlungsmächtige Subjekt der Situation.

Allerdings wirkt die Scham, anders als der Text vermuten ließe, in zwei Richtungen: Der Klagende muss sich in einem normativ-festgelegten Rahmen bewegen⁴⁷⁶, in dem er sein Gegenüber mit seinen Belangen behelligen kann.⁴⁷⁷ In schamvoller Kenntnis der Grenzübertretungen muss er seinem Gegenüber die Möglichkeit geben, nicht-beschämt zu reagieren.⁴⁷⁸

⁴⁷⁰ cf. CLASSEN, 2000, p. 77

⁴⁷¹ Zur strengeren Sexualmoral adliger Frauen vergleiche RASMUSSEN, 1997 und in kritischer Auseinandersetzung damit MEYER, 2021.

⁴⁷² Vergleiche Kap. 4. 1. 2. 1 Abschnitt „Umgang mit dem Rat Anderer“

⁴⁷³ Dabei orientiert sich derjenige, der Scham empfindet an seinen eigenen Maßstäben, aber auch der vermeintlichen Erwartung des Gegenübers. (cf. BEHRENS, p. 17)

⁴⁷⁴ SCHNYDER bezieht sich in ihren Ausführungen zwar auf den Tristan (Tr. 239 – 42), ergänzt jedoch mittels Fußnote ihren Gedanken: „So verbindet auch die Ermahnung im ‚Winsbecke‘ das richtige Zuhören einer Erzählung mit dem Zuhören einer Klage.“ (SCHNYDER, 2003, p. 184)

⁴⁷⁵ Althoff, 2011, p. 57

⁴⁷⁶ Thomas von Aquin definiert Scham als „Bestandteil der Tugend der Mäßigkeit“. (MÜLLER, J.-D., 2011, p. 63)

⁴⁷⁷ Es handelt sich also um eine Reaktion aus Furcht vor „Unachtsamkeit [...] einen Normenverstoß begangen zu haben“. (ALTHOFF, 2011, p. 50)

⁴⁷⁸ Ein ausgefeiltes System von Ehren und Ehrbezeugungen regelte den alltäglichen und kommunikativen

Ob es sich bei der Mahnung in Strophe 44 (*sô sliuze die scham vür dînen munt* – WE 44, 9)⁴⁷⁹ wirklich um ein Schweigegebot handelt, wie SCHNYDER annimmt⁴⁸⁰, ist diskutabel: So ist *sliuze* durchaus auch als ein Anheften (im Sinne eines Vorschaltens) zu verstehen⁴⁸¹, wie auch der folgende Vers (*daz sich die zunge iht übertrete* – WE 44, 10) eine prinzipielle Bewegung der Zunge konzidiert. Gleichwohl ist die von SCHNYDER beschriebene Domestizierung eines Affekts durch die *schame* folgerichtig (auch wenn sich das in diesem Zusammenhang erwähnte ‚Verschließen‘ als fragwürdig erweist).⁴⁸² Scham fungiert als Korrektiv der Kommunikation, keineswegs unterbindet sie diese vollständig, zumal der ‚Winsbecke‘ die Situation einer Ratsversammlung (zweier oder mehrerer Freunde) imaginiert, so dass in diesem Zusammenhang ein absolutes Schweigegebot kaum plausibel erscheint.

Allerdings beschränkt sich *scham* nicht auf ihre Funktion als Regulativ von Rede, sondern bestimmt auch innerlich gefühlte Reue. In Strophe 46 geht der Vater auf selbstzugefügtes Leid ein⁴⁸³, das wohl – in Fortführung von Strophe 45 – als *luoder* und *spil* zu verstehen ist⁴⁸⁴. Als angemessenes Mittel zur Kompensation erscheint eine Reue, *ob si von herzen rehte vert* (WE 46, 5). Diese ist aber nicht selbstverständlich: *ein vol in einer wilden stuot / unûzgevangen wirt ê zam, / ê daz ein ungerâten lip / gewinne ein herze, daz sich scham* (WE 46, 7 sqq.). Ursprungsort wahrer Reue ist das Herz, das hier aber nicht allein Fühlen, sondern auch Wollen und Denken umfasst.⁴⁸⁵

Als konkretes gesellschaftliches Distinktionsmerkmal begegnet *schame* in Strophe 11. *Wunne* (WE 11, 5) und *tugent* (WE 11, 4) werden als besondere Attribute der Frau gepriesen. Jene, die diese nicht anerkennen, werden vom Vater scharf kritisiert: *er hât niht zuht noch rehter scham, / der daz erkennet niht an in: / der muoz der tôren einer sîn, / und hete er Salomônes sîn* (WE 11, 7 sqq.). Erneut wird mangelndes sittliches Empfinden mit Torheit in Verbindung gebracht, wobei MALCZYKS Beobachtung, dass Weisheit zwar eine lobenswerte Eigenschaft, aber kein Ersatz für *zuht* und *rehte scham* sei⁴⁸⁶, etwas befremdlich wirkt: Die Eigenschaften *zuht*, *scham* und *wisheit* werden keineswegs miteinander kontrastiert, so dass letztere doch nur als exemplarische Charakterisierung der Situation zu verstehen ist. Die Abwertung bzw.

Umgang. Diese Ehrensysteeme bewahrten vor Regelverletzungen, die ein Schamverhalten nach sich gezogen hätte. (cf. ALTHOFF, 2011, p. 48 sqq.)

⁴⁷⁹ Vergleiche Kap. 4. 1. 2. 1 Abschnitt „Umgang mit dem Rat Anderer“.

⁴⁸⁰ „Ausdruck der *schame* ist Schweigen“. (SCHNYDER, 2003, p. 207)

⁴⁸¹ So nimmt auch der LEXER explizit Bezug auf die erwähnte Stelle, wenn er *sliezen* als „fügen, zusammenfügen, aneinander befestigen“ (LEXER, Bd. 2, Sp. 976) definiert.

⁴⁸² cf. SCHNYDER, 2003, p. 207

⁴⁸³ *Sun, swen sîn sin verleitet sô, / daz er unreht im selben tuot* (WE 46, 1 sq.).

⁴⁸⁴ cf. ANDERSON, 1981, p. 120

⁴⁸⁵ Zur Bedeutung der Herzmotapher in der mittelalterlichen Dichtung vergleiche RÜTHEMANN, 2022.

⁴⁸⁶ „Wisdom is fine, but it is no substitute for zuht and rehter scham.“ (MALCZYK, 2013, p. 98)

Umkehrung salomonischer Weisheit lässt die Situation als nicht intellegibel erscheinen. *Tôrheit* erweist sich als gesellschaftliches Negativum, das nicht nur auf Grund irdisch-sozialer Schranken und Konnotationen⁴⁸⁷, sondern auch – als Ausdruck von Gottesferne⁴⁸⁸ – mit gesellschaftlichem Ausschluss gleichzusetzen ist.

Eine gegenüber der das korrekte Benehmen in Gesellschaft fördernden Scham ungleich tiefere und ernstere Empfindung ist die Reue. Es scheint kein Zufall zu sein, dass diese in den ‚Winsbeckischen Gedichten‘ für Männer, hier den am Ende seines Lebens stehenden Vater, reserviert ist. Reue ist zwar ein Gefühl, setzt aber, da es sich auf ein selbst verschuldetes Fehlverhalten bezieht, für das man Verantwortung übernimmt, kognitive Einsicht voraus.⁴⁸⁹ Das Thema wird vom Sohn, dem primären Adressaten der Lehre, angesprochen. Er drückt seine Sorge über das Schicksal des Vaters aus, wenn dieser am Ende eines (notwendig) schuldvollen Lebens stehend kein sichtbares Zeichen seiner Reue hinterlässt. Deshalb rät er ihm, seinen Besitz für ein Armenspital zu verwenden und mit ihm zusammen dort zu leben (WE 61, 4 sqq.) und Buße zu tun (WE 62, 10).

Auffällig ist, dass der Sohn das Wort ‚Reue‘ nicht ausspricht. Hätte er den Vater direkt zur Reue aufgefordert und dieser ihm zugestimmt, hätte dies wie ein reines Lippenbekenntnis wirken können. Indem der Vater aber das vom Sohn Gesagte auf den Begriff, nämlich: Reue, bringt, demonstriert er die Aneignung des vom Sohn angeratenen Verhaltens: Die perlokutive Kraft der Sohnesrede wird durch die Reaktion des Vaters erkennbar. Dies geschieht durch den verbalen Akt der Zustimmung (*dins râtes wil ich sin volleist* – WE 62, 5), die sich zudem als Zustimmung zu dem ohnehin schon vom Vater Gewollten erweist (WE 62, 8 ff), aber auch durch den emotionalen Akt des Weinens (WE 64, 1), den der Sohn als weiblich (WE 64, 4) ablehnt.

Das Weinen wird von einem extradiegetischen Erzähler berichtet und – quasi mitfühlend – auf das Gefühl der *herzenliebe* zurückgeführt (*Ûz ougen muoste er wangen baden: von herzenliebe daz geschach* – WE 64, 4 sq.), dann aber in direkter Rede vom Sohn als unpassend verurteilt:

*des libes ungemach.
ez ist niht ein kindes spil,
der mit des libes arbeit
ze rehte sünde bûezen wil.* (WE 64, 3sqq.)

⁴⁸⁷ Vergleiche dazu Parzivals Weg aus der *tumpheit* hin zu einem Mitglied der höfischen Gesellschaft. (cf. TREECK, 2012, p. 44)

⁴⁸⁸ Vergleiche dazu z. B. Thomas von Aquin, der sich in Quaestio 46 seiner Summa Theologiae mit dem Wesen der Dummheit auseinandersetzt.

⁴⁸⁹ Vergleiche dazu aus philosophischer Sicht MCCONNELL, 2018.

Indem der Sohn das Weinen des Vaters als weibisch verurteilt, wertet er gleichzeitig das Weinen der Frauen als *ie lihte* ab. Er sieht das Weinen des Vaters im Hinblick auf die (bei aufrichtiger Buße) zu erhoffenden jenseitigen Freuden als Zeichen, dass dieser die christliche Heilserwartung nicht verstanden hat. Die Ernsthaftigkeit der Mühlen einschließenden Buße trennt sie von der oberflächlichen, hier Frauen zugeschriebenen Art des Bedauerns, das – wie die Konstruktion der Strophe suggeriert – unernst wie das Spiel von Kindern ist.

In der Folgestrophe nimmt der Vater seinen Monolog wieder auf und stellt die vom Sohn bezweifelte Ernsthaftigkeit seiner Umkehr dar, indem er Gott darum bittet, sich seiner Missetat(en) zu erbarmen und ihm *staete riuwe* (WE 65, 5) zu geben. Eine von Gott kommende und vom Mensch erbetene Reue kann nicht mehr angezweifelt werden. Die Rede des Vaters führt so die Glaubwürdigkeit seiner Empfindung vor.

In immer neuen Varianten spricht der Vater von seinen Sünden und seiner Reue, begründet und beschreibt sie. Reue wird so als eine den ganzen Menschen erfüllende dauerhafte Haltung (WE 71, 10) vorgeführt, die nichts mit einer kurzfristigen emotionalen Reaktion zu tun hat⁴⁹⁰. Dem tiefen Ernst der Reue und den weitreichenden Konsequenzen, die sich aus ihr ergeben, entspricht deshalb nicht der demgegenüber oberflächliche Akt des Weinens. Die solcherart charakterisierte Reue ist die Grundlage für die die Rede des Vaters abschließenden Ankündigungen, die den radikalen Bruch mit dem bisherigen Leben als glaubwürdig erscheinen lassen.

Der mentalen Reue folgt die praktische Buße. Auch diese muss – den kirchlichen Lehren entsprechend – ernsthaft gewollt werden (WE 71, 8) und noch vor dem Tod erkennbar werden. Die Entscheidung des Vaters, auf seinen irdischen Besitz zu verzichten, ist auch unter dem Gesichtspunkt zu verstehen, dass er durch diese Handlung einen größeren ‚Reichtum‘ im Jenseits bzw. die Huld Gottes (WE 78, 8) zu erhalten hofft. Diese Hoffnung wird nachvollziehbar, wenn der Vater die biblische Figur der Maria Magdalena anführt, die trotz ihrer Sünden durch die Fußwaschung Jesu (WE 73, 3) Gottes Barmherzigkeit erlangte. Die Tatsache, dass der Vater an erster Stelle auf Maria Magdalena⁴⁹¹ verweist (bevor er Hiob,

⁴⁹⁰ Sein Verhalten entspricht damit einem von Thomas von Aquin geprägten Verständnis von Reue, das Freiwilligkeit und Ernsthaftigkeit voraussetzt, dabei aber keine Garantie auf Gnade sichert (cf. HOLTUM, 1906).

⁴⁹¹ Gemeint ist hier die im Lukas-Evangelium erwähnte Sünderin, die Jesus die Füße wusch und von diesem – zur Überraschung des Pharisäers Simon – Vergebung für ihre Sünden erfuhr (cf. Luc 7, 37 sqq.) Diese anonyme Frauenfigur wurde im Mittelalter von der katholischen Kirche mit Maria Magdalena gleichgesetzt, die als Erste dem Auferstandenen begegnet war und ausersehen wurde, die Botschaft seiner Auferstehung den Jüngern zu verkünden. Nicht unerheblich in diesem Zusammenhang ist vielleicht auch, dass die Sonderstellung von Maria Magdalena als *apostola apostolorum* im apokryphen Thomasevangelium noch gesteigert wurde durch den Ausspruch Jesu (Logion 114) „Siehe, ich werde sie ziehen, um sie männlich zu mache, damit auch sie ein lebendiger Geist wird, vergleichbar mit euch Männern. Denn jeder Frau, die sich männlich macht, wird in das

Johannes und Jonas erwähnt) zeigt, dass hier der Unterschied zwischen den Geschlechtern und gesellschaftlichen Positionen keine Rolle spielt. Hatte der Vater mit einer Ermahnung an den Sohn begonnen, wie dieser sein weltliches Leben als Mann (Ehemann, Ritter) führen und wie er mit seinen Gefühlen umgehen soll, endet er mit dem alles und alle (auch die Geschlechter) überwölbenden und auf das ewige Leben ausgerichteten Gefühl der Reue.

- ***Hôchvart* und *übermuot* als Ursachen von Ehrverlust und Grund für göttliche Strafe**

In einem Komplex von mehreren Strophen⁴⁹² thematisiert der Vater anhand verschiedener Beispiele das Laster der *hôchvart* und *übermuot* zusammenfassenden *superbia*⁴⁹³. Die Selbstüberschätzung zeigt sich im Rahmen einer Aufgabenbewältigung: *nimstû dich an, des dû niht maht / volenden und dir ist ze vil, / daz muostû ligen âne êre lân* (WE 32, 6 sqq.) und *sun, hebe, daz dû getragen maht: / daz dir ze swære sî, lâ ligen. / swer gerne ie über houbet vaht, / der mohte deste wîr gesigen* (WE 33, 1 sqq.) sowie *sun, dû solt selten schaffen iht / âne dîner wîsen vriunde rât: / ob dir dar an gelunge niht, / daz wære niht ein missetât* (WE 34, 1 sqq.). Alle Strophen folgen (leicht variierend) dem Muster von These bzw. Darstellung des problematischen Verhaltens, den daraus resultierenden Konsequenzen (Ehrlosigkeit – WE 32, 8; unnötige Mühsal – WE 33, 4 und Versagen von Anerkennung⁴⁹⁴, ‚strafbares‘ Verhalten – WE 34, 4) und einer Handlungsempfehlung (Unterlassen der Handlung⁴⁹⁵ sowie Ersuchen und Befolgen von Rat⁴⁹⁶). Bei den im ‚Winsbecken‘ thematisierten Formen der *hôchvart* handelt es sich um eine ‚*superbia ex se*‘⁴⁹⁷ oder auch – insbesondere in Strophe 34 – um eine ‚*superbia plus omnibus*‘⁴⁹⁸. Ordo und auch das Verhältnis zu Gott werden in Frage gestellt⁴⁹⁹, wenn

Himmelreich gelangen.“ (SCHNEEMELCHER, 1990, p. 113) – ein Beleg für die Mischung von Erhöhung einer Frau bei gleichzeitiger Abwertung ihrer Geschlechtszugehörigkeit.

⁴⁹² Bestimmendes Thema der Ausführungen ist die *mâze* (*sun, merke, daz die mâze gît / vil êren unde werdekeit* – WE 31, 1 sq.), jene Mittlerin zwischen „den zwei Übeln der Über- und Untertreibung.“ (HEMPEL, 1970, p. 111) Dabei übernimmt die *mâze* die Funktion der aus der Theologie bekannten *humilitas*. (cf. *ibid.*, p. 170)

⁴⁹³ Vergleiche Kap. 4. 3. 1 Abschnitt „*Hôchvart* und *übermuot*“.

⁴⁹⁴ *Dir ist der wîsen lop verzigen* (WE 33, 5).

⁴⁹⁵ *Sô wære verre bezzer dir, / und wærez nie gevangen an* (WE 32, 9 sq.).

⁴⁹⁶ Zunächst etwas indirekt: *dir ist der wîsen lop verzigen, / wiltû ze gæhes muotes sîn / âne allen rât und unverswigen* (WE 33, 5 sqq.) sowie deutlicher im Folgenden: *swer wîser liute lêre hât / und in mit willen volget nâch, / dem gêt ze sælden ûf sîn sât. / diu mære dicke zweient sich: / dâ von soltû daz beste weln / und volge dem, daz êret dich* (WE 34, 5 sqq.).

⁴⁹⁷ (Übermäßiges) Selbstvertrauen und Unabhängigkeit (von Gott) definieren diese Form der *superbia*. Sie gilt „als der ärgste Feind der christlichen *humilitas*“. (HEMPEL, 1970, p. 17) Die Einteilung der *superbia* in ein Quaternal-System geht auf Gregor den Großen zurück. In Form eines Merkverses („*Notandum quod inter VII peccata criminalia superbia est prior, per quam peccat homo in quattuor modis, qui in hoc versus continentur; versus ‘EX SE, PRO MERITIS, FALSO, PLUS OMNIBUS INFLAT.*“) hat diese Gliederung Eingang in Literatur und Theologie gefunden. (cf. *ibid.*, p. 16)

⁴⁹⁸ Motivation dieser Form der *superbia* ist eine Selbsterhöhung über alle anderen Angehörigen des eigenen ordo. (cf. *ibid.*, p. 17)

⁴⁹⁹ Die Charakterisierung von *hôchvart* als Auswuchs des Bösen unterstreicht diese Annahme: *Sun, hôchvart und*

übermäßiges Autonomiestreben die Oberhand gewinnt. Das Laster der *hōchvart* wird in Strophe 40 zusammen mit dem der *gîtikeit* als Ausbund des Bösen geschildert, und denjenigen, die ihm verfallen sind, ein Aufenthalt in der Hölle vorhergesagt (*der in den schulden vunden wirt, / dem git in sinem hüse rum / der selbe swarze hellewirt.* – WE 40, 8 sqq.). In der folgenden Strophe wird diese aufs Jenseits bezogene Prophezeiung auf die weltliche Sphäre angewandt, dabei aber dem Sohn die Aussicht auf ein ehrenvolles Leben eröffnet, wenn er dem Laster der *hōchvart* nicht nachgibt.

*Sun, ich hân lange her vernomen,
swer über sich mit hōchvart wil,
daz im sîn leben mac dar zuo komen,
daz sich vervellet gar sîn spil.
ein ieglich man hât eren vil,
der rehte in sîner mâze lebet
und übermizzet niht sîn zil.
swer sich sô ziuhet und ie zôch,
daz in sîn vuore machet wert,
der wirt an êren billich hoch.* (WE 41, 1 sqq.)

Der Kontext und die vorangegangenen Ausführungen machen deutlich, dass im Bedeutungsspektrum von *hōchvart* hier Hoffart gemeint ist und nicht die äußere Pracht⁵⁰⁰. Dem Vater ist es hier um gesellschaftliche Anerkennung und weniger um das Seelenheil des Sohnes zu tun. In Verbindung mit der vorhergehenden Strophe wird aber deutlich, dass der hoffärtige Mensch nicht nur auf gesellschaftlicher Ebene Ächtung und Ausschluss riskiert, sondern dass er auch gewahr sein muss, die Gnade Gottes zu verlieren. Der Verstoß gegen das Gebot der *humilitas*⁵⁰¹ ist gleichzusetzen mit einer Auflehnung gegen die von Gott bestimmte Ordnung.⁵⁰² Das Thema wird in der Reuerede des Vaters noch einmal aufgegriffen und am Beispiel des wahnsinnig gewordenen Nebukadnezar die dramatischen Folgen der *hōchvart* dargestellt (*waz half, daz Nabuchodonosor / gewaltes hete und rîcheit vil? / von hōchvart sich verviel sîn spil, / daz er ze walde wilde lief / der tage ein lanc gemezzen zil, / an allen vieren, kleider bar* – WE 75, 3 sqq.).

gîtikeit, / diu zwei sint bæse nâchgebûr (WE 40, 1 sqq.). In diesen Zeilen offenbart sich ganz zugespitzt das Dilemma des *superbia*-Komplexes – wenn *superbia* auch Eigenschaften wie Selbstbehauptung und Durchsetzungskraft umfasst (die in heutiger Zeit positiv aufgefasst werden), so mündet dies in einem moralisch-theologischen Konflikt, der sich auf die Formel ‚cum Deo aut contra Deum‘ reduzieren lässt. (cf. HEMPEL, 1970, p. 165) „Hochmut hat ihre höchste Stufe erreicht, wenn der Hochmütige niemanden über sich anerkennen will – auch nicht Gott.“ (WEBER, 2011, p. 14)

⁵⁰⁰ cf. LEXER, 1992, Bd.1, Sp. 1317

⁵⁰¹ „Superbia hominis humiliabit eum, et humilis spiritu suscipiet gloriam“ (Prov 29, 23).

⁵⁰² Dabei diene der Kirche der Vorwurf der *superbia* auch immer dazu, eigene Machtinteressen gegenüber weltlichen Autoritäten durchzusetzen. (cf. HEMPEL, 1970, p. 98 sq.) Doch auch die Staatsgewalt operierte mit den ethisch-moralischen Vorstellungen von *superbia* und der damit einhergehenden Unterordnung. *Superbia* entwickelt sich „zum juristischen Terminus für Gesetzesbruch.“ (ibid., p. 100)

Die moderne Sicht setzt den Begriff der Hoffart oder des Hochmuts mit dem der Arroganz gleich⁵⁰³, die mitunter aus mangelndem Selbstwertgefühl resultiert⁵⁰⁴ und dabei ungerichtet erscheint. Erweist sich Stolz als ein „Fühlen von Werten“, so ist „Hochmut dagegen eine Haltung, die sich am Eigenwert der Person orientiert.“⁵⁰⁵ Die Verbindung zur hier zu Tage tretenden mittelalterlichen Vorstellung liegt auf der Hand, die Konsequenzen des abgewerteten Verhaltens unterscheiden sich aber deutlich hinsichtlich ihrer Schwere.

In der ‚Winsbeckin‘ ist die Perspektive auf Hochmut eine etwas andere. Eilfertig und bemüht skizziert dort die Tochter ihre Einstellung zur *hōchvart*: *die hōchvart velwet êren zwî: / ich wil mîn herze lazen nider* (WI 4, 7 sq.). Ihr Wunsch, jugendlichem Frohsinn und Freiheit abzuschwören⁵⁰⁶, scheint für eine unerfahrene educanda ungewöhnlich, erwartete man solcherlei Ermahnungen doch eher von einer älteren Autoritätsperson⁵⁰⁷. Allerdings scheint die Mutter zu ahnen, dass die Tochter das Problem der *hōchvart* nur zum Teil richtig erfasst hat, so dass sie sich bemüht fühlt, in der folgenden Strophe klarzustellen: *Trût kint, dû solt sîn hōchgeuot, / dar under doch in zühten leben / sô wirt dîn lop den besten guot* (WI 5, 1 sq.). Der Mutter geht es darum, *hōchvart* deutlich von *hōhem muot* abzugrenzen, da sie die Gefahr einer übertriebenen Zurückhaltung erkennt. Die anempfohlene Verhaltensweise gestaltet sich als Balanceakt zwischen persönlicher Tugend und freudiger Hochgestimmtheit in der Gesellschaft, die die Chancen der Tochter auf Heirat mit einem geeigneten Mann erhöht.

- **Unvernünftiger Geiz vs. vernünftige *milte***

So wie *superbia* ist auch *avaritia* bzw. *cupiditas* eine Todsünde. Der Geiz wird im 1. Brief des Paulus an Timotheus als ‚Wurzel allen Übels‘ verdammt⁵⁰⁸. Die Bibelstelle wurde von Augustin in zwei Fassungen verwendet, in denen abwechselnd von *superbia* und *avaritia* die Rede ist⁵⁰⁹, so dass es nicht verwundert, dass auch der ‚Winsbecke‘ beide Laster eng nebeneinanderstellt (cf. WE 40, 1 sq.). „Ob *superbia*, *avaritia* oder *cupiditas* gebracht wird, es handelt sich stets um das Überschreiten der Grenze des richtigen (sic!) Masses, um eine Genugtuung, in der nichts fehlt oder zu viel ist.“⁵¹⁰

⁵⁰³ cf. BRANDSTÄTTER, p. 17

⁵⁰⁴ cf. *ibid.*

⁵⁰⁵ VRENDELL FERRAN, p. 254

⁵⁰⁶ *diu jugent wil vrô sin unde vrî: / der beider hân ich mich bewegen* (WI 4, 5 sq.).

⁵⁰⁷ “One usually expects an older person invested with authority to use such proverbs as an admonition to a younger one or when pointing out a transgression.” (TROKHIMENKO, 2004, p. 335)

⁵⁰⁸ *radix enim omnium malorum est cupiditas* (1Tim 6, 10)

⁵⁰⁹ cf. BRUNING 2006, p. 469

⁵¹⁰ *ibid.*

Der Vater äußert sich in zwei aufeinanderfolgenden Strophen zum Thema des Festhaltens am und des Verprassens von Besitz:

*Sun, dû solt haben und minnen guot,
alsô daz ez dir niht lige obe:
benimtz dir tugent und vrien muot,
sô stêt dîn herze in krankem lobe.
guot ist gîtekeit ein klobe:
swem ez ist lieber danne got
und werltlîch êre, ich waene, er tobe,
swen ez alsô gevazzet vür,
der ânet sich der beider lieber,
ê daz er daz eine verlür.
[...]
ob dir daz guot ze nâhen gât
und ob dûz âne tugent vertuost,
diu beidiu mâchent missetât.
wirf in die mitte dînen sin,
habe und henge, vürhte got,
sô gât dîn leben mit sælden hin. (WE 29; WE 30, 5 sqq.)*

Nach einer zunächst positiven Bewertung von Besitz (*Sun, dû solt haben und minnen guot* – WE 29, 1)⁵¹¹, erfolgt eine dem Gebot der *mâze* und der christlichen Lehre⁵¹² geschuldeten Einschränkung. Übermäßiges Festhalten am Besitz bringt den Verlust von Tugend und von Freiheit im Denken und Handeln hervor und bringt einen schlechten Ruf ein. Wer sein Gut über Gott und weltliche Ehre stellt, kann nur – so der Vater – von Sinnen sein. Freiheit meint hier ein interdependentes Verhältnis zwischen Individuum und übergeordneter Macht⁵¹³, die in einem regulierenden Gefüge das Subjekt als akzeptiert etabliert. Für Besitz ist die Gier (*gîtekeit*) wie ein Kloben, ein Schraubstock, der die Bewegungsfreiheit verhindert und den von ihr Befallenen wie Gefesselte hinter sich herzieht. Der Gierige ist also in höchstem Grade unvernünftig.

Diese Unvernunft wird mit dem Begriff des Tobens beschrieben, der auch die Bedeutung von ‚nach etwas leidenschaftlich verlangen‘⁵¹⁴ annehmen kann. Dieser Leidenschaftlichkeit steht die Gemessenheit entgegen, die der Vater empfiehlt. Toben gehört zum Feld der Begriffe, „die

⁵¹¹ Eine Parallele zu WE 2,1 (*Sun, minne reinclîchen got*) ist deutlich zu erkennen.

⁵¹² Reichtum und Besitz werden in der Bibel bekanntlich kritisch gesehen: *nihil enim intulimus in mundum haut dubium quia nec auferre quid possumus / habentes autem alimenta et quibus tegamur his contenti sumus* (1Tim 6, 7 sq.) oder *facilius est camelum per foramen acus transire quam divitem intrare in regnum Dei* (Mc 10, 25).

⁵¹³ cf. GRUNDMANN, p. 26 – Das Konzept von Freiheit als „Eingefügt-sein und Sich-einfügen in eine gottgewollte, hierarchisch gestufte Ordnung [...], die jedem das seine gibt, auch seine Freiheit, immer im Verhältnis zur Freiheit der anderen als eine relative, bedingte, gestufte, nie als absolute Freiheit, die nur Gott und dem Jenseits zukommt.“ – *ibid.*), erinnert an moderne Definitionen von Macht, die nicht starr zwischen Machthabenden und Machtlosen unterscheiden (vergleiche dazu Kap. 2).

⁵¹⁴ LEXER, 1992, Bd. 2, Sp. 1453

insbesondere die expressiven Elemente des Wahnsinns umkreisen“⁵¹⁵, die als körperliche Zeichen den ver-rückten Zustand für die Umgebung sichtbar machen und erkennen lassen, dass die Betroffenen sich den gesellschaftlichen Normen entziehen. Die auf solches Verhalten folgende ‚Entmündigung‘⁵¹⁶ beraubt das Individuum seines gesellschaftlichen Status, den es hier schon damit verlässt, indem es irdischen Besitz über Gott stellt (cf. WE 29, 6).

Es ist aber nicht nur die übertriebene Lust am Haben und Behalten von Gütern, die verworfen wird, sondern auch deren Verschwenden, wenn es nicht einem tugendhaften Zweck dient. Beide emotional imprägnierte Verhaltensformen können demnach dann gerechtfertigt werden, wenn sie vernünftig gehandhabt werden, also nicht nur dem persönlichen Wohlbefinden oder einer momentanen Laune dienen.⁵¹⁷

Einen solchen ebenso vernünftigen wie tugendhaften Umgang mit Besitz ermöglicht die *milte*, auf die der Vater gegen Ende des ‚alten Gedichts‘ im Rahmen der *hûsêre*⁵¹⁸ zu sprechen kommt: *Swer daz hûz wol haben wil, / der muoz driu dinc ze stiure hân, / guot, milte, zuht, sô lît sîn spil* (WE 49, 1 sqq.). Auch hier wird also das *guot* nicht als per se verwerflich gekennzeichnet: Es kommt aber auf den durch *milte* und *zuht* ermöglichten richtigen Umgang damit an. Der pejorativ bewerteten Verschwendung wird positiv die Mildtätigkeit gegenübergestellt.

Insgesamt widmen sich die Strophen 49 bis 51 dem ‚manorial management‘⁵¹⁹ und einer angemessenen, von Männern bestimmten, patriarchalischen Gastfreundschaft, die eine Gutgestimmtheit beim Gebenden verlangt und auf eine solche beim Empfänger rechnen kann: *ist er dâ bî ein vrælich man, / derz wol den liuten bieten kan, / sô tut sîn brôt dem nemenden wol / und lachent beide ein ander an* (WE 49, 4 sqq.) Die Verquickung von *milte*, als kanonischem Bestandteil adliger Tugenden, und der als eher ‚bürgerlich‘⁵²⁰ aufgefassten *hûsêre*

⁵¹⁵ MATEJOVSKI, 1996, p. 26

⁵¹⁶ „Obwohl das mittelalterliche Recht keine förmliche Entmündigung kannte, lief die Beschränkung der Handlungsfähigkeit von Geisteskranken, Verschwendern und Verkrüppelten de facto auf ein solches Verfahren hinaus.“ (ibid., p. 62)

⁵¹⁷ Die scheinbare Paradoxie eines vernünftig zu handhabenden Gefühls kennzeichnet insgesamt das von Aristoteles geprägte mittelalterliche Verständnis von Emotionen, tritt aber hier in besonders starkem Maße hervor.

⁵¹⁸ Zur *hûsêre* im Winsbecken vergleiche MUNDHENK, 1969, p. 285; DALLAPIAZZA, 1981, p. 38 sqq. oder auch STORP, 1994, p. 98.

⁵¹⁹ ANDERSON, 1980, p. 131

⁵²⁰ Bürgerlich hier in Abgrenzung zu adlig. Das Haushalten genoss in der ritterlichen Blütezeit wenig Ansehen: „*Hûsêre* ist im Unterschied zu den außerhalb des Hauses auf der Heerfahrt und im Turnier erworbenen Ehren das Ansehen, das man durch freigebige Verwaltung des Hauswesens und gastfreundliche Bewirtung gewinnt.“ (MUNDHENK (1969), p. 285) STORP verweist auf antike Vorbilder (z. B. Xenophon) hinsichtlich guter Hausführung, gibt aber zugleich zu Bedenken, dass ein Bezug auf diese nicht als gesichert gelten kann, wenn auch der ‚Winsbecke‘ in eben jener Traditionsreihe steht. (STORP, 1994, p. 98 sq.). DALLAPIAZZA (1981) betont den Zusammenhang von *hûsêre* und *hûsvrouwe* und umreißt die begriffsgeschichtliche Entwicklung (insbes. am Beispiel der *hûsvrouwe*) von einem Terminus der adligen Lebenswelt hin zu dem Begriff des ‚Bürgertums‘. Der Begriff der *hûsêre* ist nach 1500 nicht mehr zu finden. (DALLAPIAZZA, 1981, p. 41 sqq.)

findet ihren Höhepunkt im hypothetischen Vergleich mit einem Mann, der am Stock geht, also gebrechlich ist, der aber für Gott und die Welt von Wert ist⁵²¹, wenn er sein Haus maßvoll freigiebig führt.

In der Fortsetzung tritt eine andere Dimension der *milte* in den Vordergrund. Sie ist nicht mehr eine erwünschte Verhaltensform des Menschen, sondern eine Eigenschaft Gottes:

*Du bist genaedic unde guot,
milte und erbarmic, herre got,
dem sündler, ob er sinen muot
von sünden nimt durch din gebot. (WE 69, 1 sqq.)*

Die Gnade Gottes erscheint hier zwar als gesichert, sie ist aber von dem Verhalten des Sünders abhängig – ein Gedanke, der dem Vater, der seine Sünden bereut und seinen Besitz aufgeben will, Hoffnung auf jenseitiges Heil geben dürfte. Den durch seine Sünden angerichteten Schaden kann der Vater allerdings nicht vollständig wieder gutmachen; er ist also auf die *milte* Gottes angewiesen und bittet deshalb darum, dass dieser ihm wie ein Pfandleiher seine Schulden erlassen möge (cf. WE 70, 9 sq.)

Zweifellos besteht eine Spannung zwischen dem weltlichen Verständnis von *milte*, das der Sohn dem Vater predigt, und der *milte* Gottes, um die der Vater schließlich für sich bittet. Kontinuität wird aber formal durch die Metapher des Steuers hergestellt, als das die *milte* gelten soll: *Sun, swer daz hûs wol haben wil, / der muoz driu dinc ze stiure hân, / guot, milte, zuht, sô lit sîn spil.* (WE 49, 1 sqq.) und *hilf, herre, ich mac vergelten niht: / din milte sol mir stiure geben.* (WE. 70, 8 sq.) Eine inhaltliche Kontinuität ist erkennbar, wenn man die Maßgabe des vernünftigen und tugendhaften Umgangs mit Besitz mit dem Vorhaben des Vaters vergleicht, seinen Besitz ganz aufzugeben. Dieses Vorhaben ist aus Sicht der Protagonisten ebenso sinnvoll und an der christlichen Tugendlehre orientiert wie der maßvolle Umgang eines Hausherrn mit seinem Besitz. Was der Vater seinem Sohn als unbedingt zu beachtende Lebensregel mitgeben will, erweist sich in der ‚Fortsetzung‘ als Richtschnur für den Rest seines eigenen Lebens.

Die enge Verbindung zwischen der hier als männliche Verhaltensnorm präsentierten Tugend der *milte* und ihrem göttlichen Muster suggeriert ein weiteres Mal eine größere Nähe des Mannes, auch des gebrechlichen, zu Gott. Es ist aber auch richtig, dass das Gefälle zwischen den Geschlechtern an keiner Stelle direkt ausgedrückt wird.

⁵²¹ *und krüche der an einem stabe / gote und der werlte wære er wert* (WE 50, 5 sq.) Zur Stellung von körperlich Behinderten im Mittelalter vergleiche MATEJOVSKI, 1996, p. 62

- **Liebe aus männlicher Sicht: Zweck- und Treuebündnis**

Beziehungsverhältnisse der emotionalen Zuwendung im ‚alten Gedicht‘ betreffen drei Konstellationen: die Beziehung zwischen Männern, hier vor allem zwischen Vater und Sohn, die Beziehung des Sohnes zu Gott und die Beziehung des Sohnes zu Frauen, wobei die Passagen, die sich mit Liebe und Partnerschaft zwischen Mann und Frau befassen den größten Raum einnehmen, die anderen Beziehungsverhältnisse aber davor behandelt werden.

Die Liebe des Vaters zum Sohn wird bereits am Anfang von einem neutralen Erzähler festgestellt, der nicht vergisst zu erwähnen, dass diese Liebe nicht ungewöhnlich ist (*Ein wiser man hete einen sun, / der was im liep, als maneger ist* – WE 1, 1 sq.) Damit wird dem Leser ein Identifikationsangebot gemacht, das die Aufnahme der folgenden Lehre erleichtert: Der Leser kann sich mit dem Sohn oder aber mit dem Vater identifizieren. Wenige Verse später bekräftigt der Vater die eingangs getroffene Feststellung: *dû bist / mir liep âne allen valschen list* (WE 1, 4, sq.) und stellt dabei sich (und indirekt auch seine Lehre) als vertrauenswürdig dar.⁵²² Auch im Folgenden wird auf diese Liebe, die für den Vater Motivation der Belehrung ist⁵²³, hingewiesen. So versichert er, seinen Sohn mit Liebe unterrichten zu wollen⁵²⁴ und akzeptiert – in der ‚Fortsetzung‘ – die Vorschläge seines *herzenliebe[n] kin[des]* (WE 63, 5)⁵²⁵.

Positive Verbindungen zu Männern zeichnen sich durch Zuneigung und Treue aus: Das betrifft den treuen Freund, den der Sohn auf Rat des Vaters nicht aufgeben soll (*Sun, dinen guoten vriunt behalt, / der dir mit triuwen bî gestât* – WE 30, 1 sq.), das betrifft aber auch das Verhältnis zu den Vertretern des Klerus, denen man die Treue bewahren soll (*dû solt in holt mit triuwen sîn* – WE 7, 6). Diese Beziehungen werden vom Vater als Mittel eingeschätzt, um in der Welt zu bestehen und in der Sicherheit einer ungestörten Ordnung zu leben.

An erster Stelle steht jedoch die gleichfalls utilitaristisch begründete Liebe zu Gott: *Sun, minne reiniclichen got, / sô enkan dir nimmer missegân:/ er hilfet dir ûz aller nôt* – WE 2, 1 sq.) Diese Liebe wird in Kontrast zur *werlte goukel* (WE 1, 4) gestellt und von *der wisheit* der Menschen abgehoben: *Sun, alliu wisheit ist enwiht, / die herzen sin ertrahten kan, / hât er ze gote minne niht / und siht in niht mit vorhten an* – WE 5, 1 sq.). Die am Anfang und am Ende des ‚alten Gedichts‘ plazierte Aufforderungen, Gott zu lieben (und zu fürchten)⁵²⁶ deuten deren

⁵²² Dies wird auch durch die Eingangszeile erreicht, in der der Vater als *wiser man* bezeichnet wird. Dass es wichtig ist, die Anerkennung der *wisen* zu erlangen, ist eines der Grundanliegen des ‚alten Gedichts‘ (cf. WE 12, 1 sq.; 34, 5 sq.; 25, 3 sq.; 33, 5 sq.; 46, 1 sq.)

⁵²³ Vergleiche dazu auch SCHANZE, CHR., 2012, p. 207 sq.

⁵²⁴ *mit liebe ich dich bescheiden sol* (WE 48, 3).

⁵²⁵ In Strophe 64 deutet erneut der bzw. ein extradiegetischer Erzähler die Beweggründe des Vaters: *Ûz ougen muoste er wangen baden: / von herzenliebe daz geschach* (WE 64, 1 sq.).

⁵²⁶ In der ‚Fortsetzung‘ wird der Gedanke der engen Verbindung von Gottesliebe und Gottesfurcht aufgegriffen,

Zentralstellung an und verweisen indirekt auch auf den ‚Bruch‘ zwischen dem Rat des ‚weisen‘ Vaters und dem von Gott bzw. einem ‚weisen Geist‘⁵²⁷ gelenkten Rat des Sohnes hin: Über der Liebe des Vaters zum Sohn steht die Liebe Gottes. Dies betrifft auch den Nutzen. Denn: *Sun, gip im, der dir hât gegeben / und aller gâbe hât gewalt: / er git dir noch ein immerleben / und ander gâbe manicvalt, / mêt danne loubes habe der walt.* (WE 4, 1 sqq.)

Dies steht im Widerspruch zu der biblischen Auffassung von göttlicher Unabhängigkeit, die dem do-ut-des-Prinzip zuwiderläuft. Allerdings näherte sich der Ritus der Eucharistie erneut jenem Nützlichkeitsprinzip an, das schließlich in der Möglichkeit des Almosens und der damit verbunden Aussicht auf Belohnung bzw. Ablass seinen konkreten Ausdruck fand. Ist der erste Teil von Strophe 4 noch eindeutig einer transzendentalen Ebene verhaftet, so wird der Autor in der zweiten Hälfte der Strophe konkret (*wiltû nû koufen disen hort, / in sînen hulden dich behalt / und sende guote boten vür, / die dir dort vâhen wîten rûm, / ê daz der wirt verslahe die tür –* WE 4, 6 sqq.) und schöpft aus den Erfahrungen und Erwartungen seines Publikums, wenn er den – etwas prosaischen – Akt des Kaufens beschreibt, aber auch das Senden von Boten erwähnt, deren Aufgabe nicht unbedingt das Überbringen einer konkreten Nachricht ist, sondern vielmehr eine diplomatische Mission, mit der Absicht, göttliches Wohlwollen zu erreichen. Das Verhältnis von Mensch bzw. Mann und Gott erscheint so als funktionales Zweckbündnis, das von wechselseitigen Anforderungen und Ansprüchen getragen wird.

Ähnlich zweckorientiert behandelt der ‚Winsbecke‘ auch die Beziehung zwischen Mann und Frau. Im Mittelpunkt steht kein Werbungs-, sondern ein Eheverhältnis, das beinahe ohne unmittelbare Beteiligung der Akteure zustande kommt, sondern seinen Wert durch den Einfluss Gottes erhält.

*Sun, ob dir got vüege ein wîp
nâch sînem lobe ze rehter ê,
die soltû hân als dînen lîp
und vüege, daz ez sô gestê,
daz iuwer beider wille gê
ûz einem herzen und darin
waz wiltû wunne mêt,
ob daz geschicht in triuwen phlege?
sæt aber die werre ir sâmen dar,
sô müezen scheiden sich die wege.* (WE 8, 1 sqq.)

Die primäre Fügung Gottes (Z. 1) soll dann aber durch ein Tun des Mannes (Z. 4) unterstützt werden, dessen Aufgabe es ist, die Eintracht zwischen Mann und Frau zu wahren. Mit der

indem der Vater sich selbst anklagt, nicht nach diesem Gebot gelebt zu haben: *ze wol ist mir gewesen ê :/ ich lie durch dîne vorhte niht, / durch dîne liebe alsam, ôwê!* (WE 72, 5 sqq.). Was wie ein Genitiv subiectus wirkt, ist tatsächlich ein Genitiv obiectivus (zumal die Furcht Gottes keinen Sinn machen würde).

⁵²⁷ *Sun, die rede ûz dem herzen dîn / gesprochen hât ein wîser geist* (WE 62, 1 sq.). Vergleiche dazu auch BEHR, 1985, p. 386 sq.)

Betonung der Religiosität und der (christlichen) Rechtmäßigkeit der Ehe (WE 8, 1) setzt sich der Autor von traditionellen germanischen Vorstellungen bezüglich Sexualität und Familie (Orientierung an der Sippe) ab. Es ist deshalb wahrscheinlich, dass er den Gedanken der leiblichen Einheit von Mann und Frau aus der Bibel⁵²⁸ übernimmt. Wichtig ist auch hier wieder die Treue (Z. 8), d.h. die Sicherheit gebende Verlässlichkeit des Partners. Dem zuwider läuft die *werre*, die neben Zwietracht auch Verwirrung oder Störung⁵²⁹ meint. Die Warnung vor der *werre* betrifft aber auch die Beziehung zwischen Männern. Hier wird sie sogar mit dem Verrat von Judas in Verbindung gebracht⁵³⁰.

Dass Zwietracht und damit wohl auch Treulosigkeit zu einer Scheidung im heutigen Sinne führen soll, ist eher unwahrscheinlich. Es erscheint geradezu abwegig, von einem „ungewöhnlichen und radikalen Eintreten für die Scheidung einer schlechten Ehe“⁵³¹ zu sprechen. Das Wort *scheiden* in Zeile 10 der Strophe verweist vielmehr auf die Möglichkeit einer „Trennung von Tisch und Bett“⁵³². Die von ROTH an dieser Stelle geäußerte Behauptung, der ‚Winsbecke‘ brächte hier „[a]ntiklerikale Tendenzen“, verbunden mit einer „Höherstellung der Frau“⁵³³, zum Ausdruck, erweist sich als kaum haltbar.

Auch scheint der Befund, der ‚Winsbecke‘ propagiere eine „gleichberechtigte Partnerschaft“⁵³⁴ (cf. WE 8, 4 sqq.), romantisch verklärt.⁵³⁵ Indem sich die Interpreten zu sehr auf den gemeinsamen Willen (cf. WE 8, 5 sq.) konzentrieren, übersehen sie den Auftrag des Winsbeckens: Die Handlungsmacht liegt beim Mann, er soll für einen partnerschaftlichen Konsens Sorge tragen; ob allerdings die Frau in diesem Zusammenhang wirkliches Mitspracherecht besitzt, wird nicht ausgeführt. Die Szene stellt eindeutig den Mann und die Erfüllung seiner Bedürfnisse (*waz wiltû wunne mê* – WE 8, 7)⁵³⁶ in den Mittelpunkt. Dies wird im Folgenden deutlicher, wenn der ‚Winsbecke‘ die Frau lediglich in ihrer „funktionalen Ausrichtung“⁵³⁷ auf den Mann und die Gesellschaft beschreibt. Jegliches männliches Wohlverhalten, alle Zeichen der Galanterie (Achtung vor Frauen, schönes Sprechen) fallen

⁵²⁸ *quam ob rem relinquet homo patrem suum et matrem et adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne una* – 1 Mos, 2, 24; *ita et viri debent diligere uxores suas ut corpora sua qui suam uxorem diligit se ipsum diligit* – Eph 25, 28

⁵²⁹ cf. LEXER, 1992, Bd. 3, Sp. 790

⁵³⁰ *ahte ûf die züngelære niht, / die werre zwischen vriunden tragen / und daz in Jûdas aht geschiht* (WE 9, 8 sqq.)

⁵³¹ ROTH, 2008, p. 23

⁵³² NOLTE, C., 2011, p. 61 – Von der Möglichkeit einer getrennten Lebensführung (Uta von Calw und Herzog Welf VI.) berichtet auch BUMKE. (cf. BUMKE, 2002, p. 545)

⁵³³ ROTH, 2008, p. 23 – Hinzu kommt, dass *werre* nicht als Grund einer Annulierung gilt.

⁵³⁴ *ibid.*, p. 113 und auch HÜFNER, 1994, p. 116

⁵³⁵ Vergleiche dazu WEICHELBAUMER, die zu einem ähnlichen Befund, allerdings nicht primärtextgestützt, kommt (cf. WEICHELBAUMER, 2003, p. 138)

⁵³⁶ Noch zwei weitere Male erwähnt der Vater den wohl wichtigsten Aspekt der Wirkung von Weiblichkeit, die *wunne* (WE 11, 5 und WE 12, 1).

⁵³⁷ EHLERT, 1986, p. 51

positiv auf den Mann zurück (*sô diene in gerne, hastû sin, / dû lebest in êren deste baz* – WE 16, 3 sqq.)⁵³⁸, dessen Handlungsmotivation weder aus dem Interesse an einer bestimmten Frau noch aus der (im Übrigen der Bibel fremden⁵³⁹) Absicht resultiert, ein wirklich gleichberechtigtes Miteinander zu verwirklichen.⁵⁴⁰

Seinen Höhepunkt erreicht der Gedanke der Funktionalisierung der Frau für den Mann in Strophe 15:

*Sun, ich sage dirz sunder wân:
eins mannes herze ist ungesund,
daz sich niht innan reinen kan
mit wîbes liebe zaller stunt.
ez was ein tugentlicher vunt,
dô guoter wîbe wart gedâht.
hât iemen sorgen swæren bunt,
den trûric muot bestricket hât,
der strîche wîplîch gûete dar:
alsam ein tou sîn nôt zergt. (WE 15, 1 sqq.)*

Die Fügung *wîbes liebe* kann als ‚von einer Frau ausgehende Liebe‘ oder als ‚Liebe zu einer Frau‘ gelesen werden. Im ersten Fall wird die Liebe einer Frau als existent vorausgesetzt und als medizinisches Mittel zur Linderung des Seelenzustands eingesetzt. Im zweiten Fall ist es die aktive Liebe eines Mannes zu einer Frau, die wiederum positiv auf ihn einwirkt. Das würde dem Rat in der vorhergehenden Strophe entsprechen (*lege in dîn herze ein reinez wip / mit stæter liebe sunder wanc* – WE 14, 6 sq.) und der Vorstellung, dass männliche Aktivität das Handeln von Frauen bestimmt. Im zweiten – wahrscheinlichen⁵⁴¹ – Fall wäre wohl auch die adverbiale Bestimmung *zaller stunt* auf die Liebe des Mannes zu beziehen und nicht auf die reinigende Kraft der Frau.

Dies entschärft die These von der Instrumentalisierung der Frau⁵⁴² aber, wie die folgenden Zeilen zeigen, nur geringfügig. Dass es gütige Frauen gibt, wird nämlich als gute Erfindung (*ein tugentlicher vunt*) bezeichnet und die weibliche Güte als Salbe, die den von Sorgen und

⁵³⁸ *Sun, willtû zieren dînen lip / [...] / sô minne und êre guotiu wîp* (WE 11, 1 sqq.) und auch die Aufforderungen, *den wîben allen schône sprich* (WE 10, 7) oder *sô diene in gerne, hastû sin, / dû lebest in êren deste baz* (WE 16, 3 sqq.), dienen nur einer gesellschaftlichen Demonstration von Tugend und Ehre der Frau. Vergleiche dazu auch EHLERT, 1986, p. 51 – Das angemessene Mann-Frau-Verhältnis hat allerdings nicht nur Auswirkungen auf den unmittelbar betroffenen Mann, denn kommt der Sohn nicht den Aufforderungen nach, *so muoz ich [der Vater] mich getraesten dîn* (WE 13, 10).

⁵³⁹ Die einschlägige Stelle aus Eph 5, 22 (vergleiche Kap. 4. 3. 3) steht im Kontext des Modells einer hierarchischen Ordnung, in der alle Menschen in der Furcht Gottes untertan sein sollen, und die Frau dem Mann untertan sein soll wie die Gemeinde Christus untertan ist.

⁵⁴⁰ Angemessenes, tugendhaftes Verhalten hat zwar *reiner wîbe seggen* (WE 22, 8) zur Folge, doch sagt auch dies weder etwas über weibliches Verhalten aus noch gibt es Auskunft über ein individualisiertes Bemühen, um die Zuneigung einer bestimmten Frau zu gewinnen.

⁵⁴¹ Vergleiche hierzu auch ANDERSON, 1981, p. 47.

⁵⁴² Vergleiche vor allem EHLERT, 1986.

Traurigkeit gefangenen Mann heilt. Frauen werden in ihren emotionalen Eigenschaften hier zu einer den Männern bzw. ihrer Freude⁵⁴³ dienlichen Sache herabgestuft. Die Wahl der Frau erscheint geradezu beliebig, da der Mann doch unter *tûsent oder mêr, / den tugent und êre wonet bî* (WE 10, 9 sq.) wählen kann.

- **Liebe aus weiblicher Sicht: Bedrohung durch *vrou Minne* und ständischer Rahmen**

Obwohl ein Großteil der 'Winsbeckin' dem Thema Liebe/Minne und dem Verhältnis zu Männern gewidmet ist, wird über die damit verbundenen Gefühle wenig ausgesagt. Stattdessen dominiert die Warnung vor der zerstörerischen Kraft der personifizierten Minne und vor betrügerischen Männern. Die Minne wird als von außen kommende Bedrohung vorgeführt.

Neben dieser gefährlichen Liebe, die zur Abschreckung immer wieder mit neuen Bildern beschworen wird, nimmt die Liebe, die von Herzen kommen soll (cf. WI 32, 6), im Text nur wenig Raum ein. Sie ist nicht mit einer betonten Gefühlsaufwallung verbunden, sondern mit treuer Pflichterfüllung (cf. WI 32, 7), unabhängig von Verlust und Gewinn (cf. WI 32, 8). Verlässlichkeit und Sicherheit sind ihre Kennzeichen, während die ‚andere Liebe‘ nicht fassbar wie hin- und hergleitenden Eis ist (cf. WI 32, 10). Diese vernünftige Liebe soll nicht zu gewaltsamen Veränderungen führen – weder in den betroffenen Personen selbst noch in der gesellschaftlichen Ordnung: *die hôhen solten hôhe gern, / die nidern nider, daz stüende baz* (WI 36, 9f).

Um die Lehre zu sedimentieren und einen vertrauensvollen Rahmen zu schaffen, thematisiert die ‚Winsbeckin‘ zunächst nur das von Liebe geprägte Verhältnis zwischen Mutter und Tochter.⁵⁴⁴ Zahlreiche Stellen⁵⁴⁵ belegen die wechselseitige Anerkennung und Zuneigung, mit dem Ziel, „ein patriarchales Ideal der Weiblichkeit [...] auf Kosten der Individuation und Differenzierung“⁵⁴⁶ zu inszenieren. Die regelmäßigen Bekundungen kumulieren in einer mehrzeiligen Liebesbezeugung der Tochter, die allerdings nicht nur das eigene Verhältnis zur Mutter zusammenfasst, sondern auch die Perspektive der Winsbeckin einnimmt, um jeden Zweifel an der Basis des Lehrgedichts auszuräumen. Dabei geht die Tochter beinahe parallel in der Gestaltung der Strophe vor, indem sie sowohl das von Liebe erfüllte Herz (*ich lige dir in dem herzen dîn* – WI 34, 3 und *der liebe ist gar mîn herze vol* – WI 34, 7) als auch wechselseitige Treue und Bindung (*dû lobest mich, liebiu muoter mîn, / alsam ir kint ein muoter sol* – WI 34,

⁵⁴³ *daz dir ir güete vreude gît* (WE 13, 5)

⁵⁴⁴ cf. WI 1 und 2

⁵⁴⁵ *Liebiu muoter* (WI 2, 1; 3, 1; 4, 1; 6, 6; 28, 8; 34, 1; 39, 1), *trût kint* (WI 5, 1), *liebiu tohter* (WI 13, 1), *liebez kint* (WI 17, 1; 21, 2)

⁵⁴⁶ RASMUSSEN, 1997, p. 15

1 sq. und *mîn triuwe ist ouch gen dir niht hol* – WI 34, 5) fokussiert. Die Charakterisierung mütterlicher Liebe geht über ein simples Resümee⁵⁴⁷ hinaus, wenn die Tochter von der Mutter angemessenes Lob einfordert. Die Stelle gibt einen Einblick in die Gestaltung intergenerationeller gleichgeschlechtlicher Beziehungen, denen ein reziprokes Anspruchsdenken zu Grunde liegt. Jenes In-Frage-Stellen „der mütterlichen Überlegenheit als Autorität“⁵⁴⁸ manifestiert sich hier nicht nur im Rahmen renitenter Bemerkungen, sondern ganz abstrakt als Beschreibung der Mutter-Tochter-Dynamik.

Wenn die ‚Winsbeckin‘ das erste Mal auf das Mann-Frau-Verhältnis zu sprechen kommt (WE 13 – 16), so nehmen weder Mutter noch Tochter eine aktive Subjektposition ein: Allein männliches Begehren ist Thema der Lehre.⁵⁴⁹ „Das Begehren wehrhafter Männer zu wecken und in die gewünschten Formen des ritterlichen Frauendienstes zu kanalisieren“⁵⁵⁰, um womöglich der Frau auf diese Weise auch Handlungsmacht im Gefüge der Geschlechter zuzuerkennen, ist leitender Gedanke der mütterlichen Ausführungen⁵⁵¹. Dabei operiert der Text mit absichtlicher Übertreibung und einem (gewollten?) Missverstehen seitens der Tochter, wenn diese sich auf die rein sexuelle Ebene⁵⁵² des Mann-Frau Verhältnisses bezieht. Dass weibliche Reize und Sexualität gezielt eingesetzt werden sollen, steht für die Mutter außer Frage, allerdings ist es keineswegs in ihrem Interesse, ihrer Tochter zu einem Schritt der letzten Konsequenz zu ermutigen. Das verheißungsvolle *gedanke sint den liuten vrî* (WI 15, 1) eröffnet geradezu augenzwinkernd den Weg hin zu einem – freilich begrenzten – weiblichen Einfluss. Erst die anfängliche Ablehnung der Tochter, sich ihrer weiblichen Reize zu bedienen⁵⁵³, ermöglicht es der Mutter, die Situation genauer zu erklären und vor- bzw. außereheliche Sexualität deutlich auszuschließen.

Der Fokus auf Ehre⁵⁵⁴ bedingt die überlegte Replik der Tochter, die das Begehren und Werben der *werden* nun anzuerkennen vermag⁵⁵⁵. Resümierend gibt die Tochter wenig später eine

⁵⁴⁷ Der Bezug von *ich [...] tuon dir in den ougen wol* (WI 34, 3 sq.) zu Strophe 1, *dîn anblic sî eines meien zît* (WI 1, 8) ist mehr als augenfällig. Bezeichnenderweise basiert die Liebe der Mutter zu einem Großteil auf der äußeren Erscheinung der Tochter, so dass gleich zu Beginn der Fokus auf einem Wahrgenommen-Werden liegt.

⁵⁴⁸ RASMUSSEN, 1997, p. 14

⁵⁴⁹ Vergleiche dazu auch Kap. 4. 2. 2. 2 Die ‚Winsbeckin‘: Primat des Wahrgenommenwerdens sowie 4. 1. 2. 2 Die ‚Winsbeckin‘: Vorführung eines Umgangs mit mütterlichem Rat als Kommunikation zwischen Frauen

⁵⁵⁰ BRÜGGEN, 2009, p. 232

⁵⁵¹ *dir wirt von manegem werden man / mit wünschen nahen bî gelegen* (WI 13, 6 sq.).

⁵⁵² *ob man mîn wünschet ûf ein strô* (WI 14, 2) und *ob man mîn wünschet ûf daz gras* (WI 14, 10).

⁵⁵³ Sie geht dabei sogar so weit, verführerische Augenbewegungen und die Gefühlsäußerung des Lachens als schamlos zu charakterisieren (cf. WI 8).

⁵⁵⁴ *sô man ein wîp ie schœner siht, / der man in tugenden êre giht, / der wünschet ir, wirt ims niht mê* (WI 15, 5 sq.).

⁵⁵⁵ *daz ich der werden lop bejage, / dâ wil ich immer jagen nâch* (WI 16, 1 sq.) – vergleiche dazu auch Kap. 4. 2. 3.

abschließende Definition des Mann-Frau-Verhältnisses, das von Respekt seitens der Männer⁵⁵⁶ und Selbstbeherrschung der Frau⁵⁵⁷ bestimmt ist. Unter Berücksichtigung dieser Erkenntnis mahnt nun die Mutter, dass nicht einmal einem ehrhaften Mann nachgegeben werden soll: *ob dir die minne des niht engan / und wil betwingen mit gewalt / dich, daz dû minnest einen man, / der sælden ist und êren wert, / der sol doch nâch dem willen mîn / von dir belîben ungewert* (WI 27, 5 sqq.). Hier fungiert die Mutter in Stellvertretung einer Gesellschaft, deren Streben nach Anerkennung und Ehre Zuneigung legitimiert. Mütterlicher Druck (*nâch dem willen mîn*) festigt ein auf ständischer Repräsentation basierendes Weltbild, das junge Mädchen dazu nötigt, einen Balanceakt zwischen sittsamer Zurückhaltung und öffentlicher Präsentation auszuführen.⁵⁵⁸

So amüsant die empörten Äußerungen der Tochter auch erscheinen mögen, so sehr fußen sie doch auf einem – wenn auch noch diffusen – Bewusstsein von der Kraft der Liebe. Mutter und Tochter thematisieren vielfach die verschiedenen (ver)störenden Eigenschaften der Minne: Körperliche Einschränkungen und Verletzungen⁵⁵⁹, aber auch psychische Gewalt sowie eine vollkommene Beherrschung des Individuums⁵⁶⁰ seien Folgen der Minne.⁵⁶¹ Die Macht der Minne ist ein Zeichen dafür, dass Vernunft allein noch kein Garant für ein tugendhaftes und dementsprechend emotional geordnetes Leben ist. Es wird so eine Spannung sichtbar zwischen der Möglichkeit, Gefühle zu kontrollieren oder zu unterdrücken, indem man sich den Nachteil des Ehrverlusts vor Augen führt, und dem Ausgeliefert-Sein an eine übermächtige Kraft, vor der nur Gott schützen kann (cf. WI 21, 9f.). Die vielfach beschworene übermäßige Macht und Gewalt der Minne kann, nimmt man die Personifikation und die Allegorie der *vrou Minne* (WI 22, 6) und der Venus (WI 35, 3) ernst, auch als Form weiblicher Stärke gedeutet werden. Diese ist aber gewissermaßen ins Reich der Allegorie verschoben – ein Hinweis darauf, dass

⁵⁵⁶ *Ez ist komen her in alten siten / vor manegen jâren und tagen, / daz man diu wîp sol gûetlich bîten / und lieplich in dem herzen tragen* (WI 20, 1 sqq.) – Die Winsbeckin beinhaltet an dieser Stelle auch eine direkte Unterweisung an Männer (zumindest einen Leitfadens für angemessenes männliches Verhalten), so dass ein gemischtgeschlechtliches Publikum durchaus auch intendiert gewesen sein kann.

⁵⁵⁷ *Sô suln si zûhtlich versagen / oder aber sô sinneclîch gewern, / daz sis her nâch niht enklagen* (WI 20, 5 sqq.).

⁵⁵⁸ BENNEWITZ und WEICHELBAUMER nennen als einzig relevantes Problem der ‚Winsbeckin‘ „(d)ie Bewahrung des guten Rufs der Tochter bei gleichzeitiger gesellschaftlicher Präsenz, wie sie notwendige Voraussetzung dafür ist, den geeigneten Heiratskandidaten zu finden.“ (BENNEWITZ et WEICHELBAUMER, 2003, p. 46)

⁵⁵⁹ *daz dich diu minne iht mach blint* (WI 21, 4); *ich wart nie von ir strâle wunt* (WI 22, 4)

⁵⁶⁰ *vil wîsiu herze enzündet sint / von ir gewalt* (WI 21, 5 sq.); *vrou Minne weiz diu herzen wol, / diu si mac twingen an den grunt* (WI 22, 6 sq.); *si hât vil starkiu herze erstigen* (WI 23, 5); *ê sie mîn herze mit gewalt / alsam ein spiegelholz ergrabe* (WI 24, 6 sq.); *ob minne twinget mînen sin / und von gewalte daz geschicht* (WI 26, 2 sq.); *und wil betwingen mit gewalt dich* (WI 27, 6); *si welle twingen mir den sin / wirs, dann ir zûhten wol an stât* (WI 28, 6 sq.); *sie mache sîeziu herzen wunt / und nâch ir willen wider gesunt, / die selben aber wider siech* (WI 35, 4 sq.);

⁵⁶¹ Vergleiche dazu auch Kapitel 4. 1. 2. 2 Abschnitt „Vorführung eines Umgangs mit mütterlichem Rat als Kommunikation zwischen Frauen“ sowie Kap. 4. 2. 3.

weibliche Macht zwar als möglich, aber nicht als im praktischen Leben ratsam eingestuft wird⁵⁶².

Zwar ist die Tochter bisher von den Verletzungen der Liebe verschont geblieben⁵⁶³, doch führen die Beschreibungen dieser gewissermaßen brutalen Eigenschaften auch ein archivisches Wissen des (vornehmlich weiblichen) Publikums vor Augen, das sich eben dieser Gefahren⁵⁶⁴ bewusst gewesen sein dürfte. So wirken die Auslassungen der Tochter in Strophe 14 natürlich amüsant, in diesen aber allein und ausschließlich kindliche Naivität sehen zu wollen greift womöglich zu kurz, wird doch wohl auch ein Alltagswissen bezüglich der Minne reflektiert.

Trotz allem Halbwissen und vorsichtiger Anleitung bewegt sich die Tochter noch immer auf unsicherem Terrain, dessen Anforderungen sie so gut wie möglich zu meistern sucht. Eingedenk dessen verwundert es auch nicht, wenn sie um Unterstützung der Mutter bittet, sollte die Minne sich ihrer bemächtigen: *vil liebiu muoter, sô ger ich, / ob dû die volge sehest an mir, / daz dû mit riemen bindest mich* (WI 28, 8 sqq.). Hier erweist sich die Tochter erneut als Unwissende, die Gewalt nur mit Gewalt zu begegnen weiß. Erst die Weigerung der Mutter, ihre Tochter zu überwachen (*Ich wil dîn tochter, hüeten niht* – WI 29, 1), ebnet den Weg für das, „was für die Interaktion am Hofe von größter Bedeutung ist: *hohen muot*“⁵⁶⁵. Somit wird der Tochter ein Freiraum zur Verfügung gestellt, es wird ihr aber auch die Möglichkeit der Hilfe von außen verschlossen: *huote* kann nur *einem wibe tumber site* (WI 30, 5) gewährt werden. Im Gegensatz zu anderen literarischen Äußerungen der Zeit⁵⁶⁶ zeichnet die ‚Winsbeckin‘ ein differenzierteres Bild der *huote*, indem sie diese nicht gänzlich ablehnt.

TROKHIMENKOS Beobachtung eines großzügigeren Umgangs mit der weiblichen Natur und deren vorgeblichen „in corrigibility“⁵⁶⁷, der schließlich einen stärker egalitären Blick auf Gender-Beziehungen⁵⁶⁸ zulässt, ist zum Teil richtig, lässt aber die grundsätzliche Opposition zwischen *wir/reiniu wîp*⁵⁶⁹ und den anderen/*wîben tumber sîte*⁵⁷⁰ außer Acht: Mutter und Tochter erscheinen moralisch und auch ständisch auf der Seite der ehrbaren Frauen, die *huote*

⁵⁶² Zur Minne als Liebesaggressorin und *mulier virilis* vergleiche KELLER, 1998, p. 17 sqq.

⁵⁶³ *der minnen kraft ist mir unkunt* (WI 22, 2)

⁵⁶⁴ Dass die Minne in der Lage ist, das ständische Gefüge auseinanderzureißen, wird in Strophe 36 thematisiert: *Sint alliu herzen in ir gebot, / der êren ich ir niht engan. / ez werden liehtiu ougen rôr, / suln hôhe gern die nidern man, / von den kein êre werden kan, / und suln die hôhen nider gewern* (WI 36, 1 sqq.).

⁵⁶⁵ BRÜGGEN, 2009, p. 234

⁵⁶⁶ Gottfried von Straßburg konstatiert: *huote ist verlorn an wibe* (Tristan, V. 17875), allein *zarten und güeten* (Tristan, V. 17907) sollen Ausdruck der *huote* sein. – Vergleiche dazu auch EHLERT, 1986, p. 60

⁵⁶⁷ TROKHIMENKO, 2008, p. 495

⁵⁶⁸ „a more egalitarian view of gender relations“ (TROKHIMENKO, 2008, p. 497)

⁵⁶⁹ *Ein reinez wîp in zugenden wert, / diu wol ir êren hüeten kan / und niht wan stæter triuwen gert, / die sol man selbe hüeten lân* (WI 30, 1 sqq.)

⁵⁷⁰ *man sol die huote heben an / an einem wibe tumber site, / diu niht ir selber êren gan* (WI 30 5 sqq.)

nicht nötig haben. Zwar erweist sich *huote* – wie TROKHIMENKO herausarbeitet – *swâ vriunt wil minnen vriundes rât* (WI 31, 2) als willkommen, doch kann in diesem Fall wohl nicht unbedingt von den im Text erwähnten einfältigen Frauen ausgegangen werden, die in ihrem Freiheitsdrang (*vrîheit* – WI 30, 9) gezügelt werden müssen.⁵⁷¹ Immerhin ist die zu behütende Person⁵⁷² in Strophe 31 so verständig, sich dem Rat eines Freundes zu öffnen und somit gewissermaßen schon zu Beginn ihre persönliche *vrîheit* aufzugeben. Nicht zuletzt handelt es sich bei der ‚Winsbeckin‘ um Ständedichtung, so dass tatsächliche und scheinbare Gestaltungsmöglichkeiten weiblicher Individualität und Existenz, wie an diesem Beispiel erkennbar, auch als Abgrenzung gesehen werden müssen. Das heißt nicht, solche Möglichkeiten zu ignorieren, wohl aber, sie zu kontextualisieren.

⁵⁷¹ Für BRÜGGEN spielt allein „die Eigenverantwortung der Frau“ eine signifikante Rolle, um deren „Selbstperfektionierung“ zu bewerkstelligen. (BRÜGGEN, 2009, p. 234)

⁵⁷² TROKHIMENKO spricht von einer ‚bemerkswerten gender-neutralen Sichtweise‘ (TROKHIMENKO, 2008, p. 496): Sowohl *hüeter* als auch Behüteter werden mit maskulinen Personalpronomina bezeichnet. Es ist jedoch zu bedenken, dass die vorhergehende und die nachfolgende Strophe sich auf Frauen beziehen (*Die huote ist wîben êren gram, / swâ si ûf kranken wân geschiht: / ir ende guot ich nie vernam. / betwungen liebe ist gar enwiht* – WI 32, 1 sqq.).

4.3.3 Emotionale Stimulierung und Affekterregung im ‚Welschen Gast‘ und in den ‚Winsbeckischen Gedichten‘

Die antike Rhetorik kennt drei Verfahren, den Zuhörer zu überzeugen und ihn gegebenenfalls zu einer Verhaltensänderung zu bewegen: Nach der ‚Institutio Oratoria‘ des speziell für das Mittelalter einflussreichen Quintilian⁵⁷³ sind dies die auf die intellektuellen Fähigkeiten der Angesprochenen zielende Belehrung (pragmata), die auf gemäßigte Affekte abhebende emotionale Stimulierung (ethos) und die Erregung von starken Affekten bzw. Leidenschaften (pathos). Eine Gattung wie die Moraldidaxe ist nicht nur auf die reine Belehrung beschränkt, sondern enthält auch Elemente der beiden anderen Verfahren. So gehört es im Sinne des ethos dazu, dass sich der Autor bzw. Redner als vertrauenswürdig präsentiert und so eine Anteilnahme hervorruft. Die Erregung von Leidenschaften wie Hass, Liebe, Neid, Hoffnung, Begierde, Freude, Trauer, Mitleid und nicht zuletzt Furcht wird nur dosiert angestrebt. Wenn dieser Teil aber am Schluss einer Argumentation oder Rede steht, dann kommt ihm große Bedeutung als letzter und nachhaltig erinnertes Versuchs der Beeinflussung des Publikums zu⁵⁷⁴.

Das bestimmende Element im ‚Welschen Gast‘ ist zweifellos die ruhige, sich wiederholende und dabei leicht variierende (christlich und höfisch) argumentierende Darlegung. Gefühlsauslösend sind die Versuche Thomasins, sich und seine Absichten als vertrauenswürdig, kenntnis- und ehrenhaft zu präsentieren und so eine wohlwollende Einstellung bei seinem Publikum zu erzeugen. Dabei stellt er sich nicht nur als literarisch gebildeter und bibelkundiger Kleriker und Kenner des adeligen Lebens seiner Zeit, sondern auch – was in der Literatur meist übersehen wird – als Mann mit gendertypischer Perspektive dar.

Das wird gleich zu Beginn klar, wenn er die Funktion seines Werks beschreibt und dabei das Bild eines aus weiter Ferne kommenden Mannes bemüht, der einer hochgestellten Dame⁵⁷⁵ ein Geschenk übergibt. Dem entspricht, dass er später den Kampf der Tugenden gegen die Laster mit dem Bild des ritterlichen Kampfes beschreibt. Die für die Aufnahme seiner Lehren wichtige emotionale Gestimmtheit der Adressaten wird in dieser Passage vor allem⁵⁷⁶ durch wiederholte, den Leser als kämpfenden Ritter anrufende Imperative erreicht, die eine unmittelbare Teilnahme am Geschehen suggerieren: *Nu tuo war, edel rîter, tuo / si rîtent allenthalben zuo. /*

⁵⁷³ cf. LEHMANN, P., 1941 ff., p. 1 sqq.

⁵⁷⁴ cf. UEDING et STEINBRINK, 1994, p. 281 sq.

⁵⁷⁵ Die Tatsache, dass in einigen späteren Handschriften – entgegen dem Text – die Dame auf dem Thron durch einen Mann ersetzt ist, deutet WENZEL als Durchsetzung der Standardformel der Überreichung eines Geschenks an einen Herrscher. (cf. WENZEL, 2002 a, p. 92)

⁵⁷⁶ LECHTERMANN verweist in diesem Zusammenhang auf „die Häufung von Verben des Sehens und Beschreibungen, die nur im Kontext eines gemeinsamen Blickfeldes funktionieren“ (LECHTERMANN, 2002, p. 150)

Hôhvert rîtet, daz ist wâr, / ze vorderst an der êrsten schar; / Unkiusche treit ein brinnet sper; / Erge ist gewâfent mit unêr; / Trâkeit ist mit bôsheit / vom houbt unz an die vûeze gekleit: / den vieren volget gar ir her. / Nu wer dich, edel rîter, wer! (WG v.7457 sqq.)

Auch das Gespräch mit der Schreibfeder führt den Autor in einer Situation vor, die vielen Lesern wenn nicht aus dem Alltag, so doch aus der Literatur⁵⁷⁷ bekannt sein dürfte: nämlich die Irritationen, die durch zwar hilfsbereite, aber selbständig handelnde Untergebene entstehen⁵⁷⁸. Auch dass Thomasin sich als jemanden darstellt, der daran gehindert ist, für eine bestimmte Zeit am Hofleben teilzunehmen, mag an eigene Erlebnisse oder Leseerfahrungen (vom Typ des Artusromans von Chrétien de Troyes) rühren. Frauen werden so nicht direkt aus dem Kreis der Angesprochenen ausgeschlossen, aber es wird deutlich, dass eher an die Gefühle von Männern appelliert wird.

Die Relevanz der Person des Lehrers für den Erfolg des Lernens ist eine didaktische Binsenwahrheit, die auch dann gilt, wenn dieser nicht direkt mit den Schülern interagiert, sondern in der notwendig distanzierten Kommunikation der Literatur auf die Schüler bzw. Leser einzuwirken versucht. Insofern der Autor als Lehrer die Rolle eines Vorbilds einnimmt, liegt es nahe, in dem männlichen Vorbild als Pendant auch den männlichen Adressaten zu sehen. Dass dies gelingt, obwohl Thomasin als Geistlicher und als Schreiber Merkmale aufweist, die ihn vom Großteil seines Publikums unterscheiden dürften, zeigen besonders deutlich seine Ausführungen zum Thema der *huote*.⁵⁷⁹

Bei der Empfehlung, eine Ehefrau nicht allzu sehr durch Überwachung einzuengen und stattdessen auf deren Selbstdisziplin zu setzen, wagt sich der Autor auf ein ihm eigentlich unvertrautes Gebiet. Indem er die Perspektive eines Ehemanns einnimmt, beginnt er seine Ausführungen, indem er die Lage eines Mannes schildert, der seine Frau liebt, diese aber einen anderen Mann begehrt. Sein Verständnis für den Unglücklichen verbindet er mit der Alltagsweisheit, dass große Freude immer mit großem Leid verbunden ist⁵⁸⁰, kommt dann aber wieder zu dem Beispiel zurück und kommentiert dieses quasi persönlich: *Swer ein unstæte wîp hât, / ist si im liep, bî liebe stât / grôzez leit und grôziu swære: / ichn wolde niht daz ich ez wære* (WG 3995 sqq.). Hier spricht weniger der geistliche Autor, dem die Liebe zu einer Frau und eine Heirat verboten sind, als vielmehr ein Mann, der sich in die Situation eines anderen Mannes und dessen Gefühle hineinversetzen kann. Im Folgenden geht es ihm darum, dass sich

⁵⁷⁷ Man denke etwa an den später entstandenen ‚Klugen Knecht‘ des Strickers.

⁵⁷⁸ Bekanntlich wird die Schreibfeder auch als Knecht bezeichnet (cf. WG v. 12225).

⁵⁷⁹ Zum Thema der *huote* (in der ‚Winsbeckin‘) vergleiche Kap. 4. 3. Abschnitt ‚Liebe aus weiblicher Sicht‘.

⁵⁸⁰ Die Verbindung von Liebe und Leid ist nach MIEDER ‚ein im Mittelalter sehr verbreitetes Sprichwort‘ (MIEDER, 1997, p. 9).

tugendhafte Männer nicht von ihren untugendhaften Frauen beirren lassen sollen und dass sie nicht für deren Fehlverhalten verantwortlich zu machen sind: *Ez ist ir mannes schulde niht, / swaz ir sô getâns geschiht: / sî et er dar an stæte wol / daz er tuo daz er tuon sol. / Des entuo wir aver niht: / der selbe ist ein bæsewiht, / der wil ein biderbe wîp hân* (WG 4027 sqq.). Mit dem *wir* in Vers 4031 ordnet sich Thomasin in die Gemeinschaft gutmeinender, aber dennoch falsch handelnder Ehemänner ein, um dann wieder über das Personalpronomen *ich* als deren Ratgeber zu sprechen: *Wolder sîne unzuht lân, / ich wæen daz wær ein bezzer list* (WG 4034 sq.) – ein raffiniertes Verfahren, mit dem er Nähe und Distanz zugleich herstellt und damit seine Autorität als Lehrende bewahrt. Nur wenige Verse danach greift er erneut das kollektive Männer-Wir auf und präsentiert sich sogar als potentiell Betroffener: *Daz reht habe wir uns gemacht / mit unsers gewaltes kraft / und mugen uns erwern niht / des unrehts daz uns geschiht, wan missetritet unser wîp ./ sô ist gelastert unser lîp* (WG v. 4065 sqq.). Damit hat er sich als auch in Liebes- und Ehefragen vertrauenswürdiger Ratgeber dargestellt, der die Situation in der Rolle des enttäuschten oder gar betrogenen Ehemanns sehen kann.

Um die Adressaten zu einem tugendhaften Leben zu bewegen, werden die Gefahren, die denen für Leib und (hier vor allem) Seele drohen, die diesen Ratschlägen nicht folgen, besonders drastisch geschildert. Die dadurch hervorgerufene Furcht⁵⁸¹ soll sowohl die Bestätigung bereits vorhandener Tugendhaftigkeit als auch eine Abkehr von ausgeübten Verhaltensweisen der Untugend bewirken.

Generell wird aber im Text primär kognitiv mit Hilfe von Argumenten zum sündenfreien Leben aufgerufen, in den beigefügten Illustrationen werden die Folgen eines sündhaften Lebens dagegen akzentuiert dramatisch vor Augen geführt. Der Unterschied zwischen argumentativem Text und affektauslösender Illustration mag an folgendem Beispiel deutlich werden:

Alle Menschen, so der Text, sind Gottes Kinder – ein Privileg, das diejenigen einbüßen, die sich mit bösen Taten gegen das Gute entschieden haben (*Got hât uns alle geschaft; / uns hât sînes willen kraft / ze der werlde brâht, daz ist wâr, / dâ von sî wir sîniu kint gar, / ân den derz verworht hât / mit sîner übelen getât* – WG v. 3895 sqq.). Der schlecht handelnde Mensch richtet sich damit gegen seinen Schöpfer. Deshalb kann auch nur der edel heißen, der das Rechte tut. Mit der Abstammung ist also keine Garantie für Privilegien verbunden, diese müssen vielmehr durch entsprechende Taten verdient werden. Dem theologisch-genealogischen Argument folgt ein quasi ökonomisches: Wer seinen Adel für *erge* und *bôsheit*, *lüge* und

⁵⁸¹ Vergleiche Kap. 4. 3. 1 Abschnitt „Scham und *vorhte* als inkorporierte Handlungskontrolle“. Zur Beziehung zwischen Furcht als Erziehungsmittel und der Furcht Gottes als Unterwerfung unter dessen Heilsplan, die vor dem Bösen schützt vergleiche SIEGERT, 1953, p. 29 sq.

unstætekeit, *unzuht* und *untugent* opfert, der hat einen schlechten Tausch gemacht (*Er hât bœsen kouf getân* – WG v. 3909), also ein höheres gegen ein niedrigeres Gut eingetauscht.

Die Illustration in Handschrift A (Motiv 69) zeigt einen fast nackten Mann, dem sein Gewand von der personifizierten Lüge, assistiert von der Bosheit und der *unstaete* über den Kopf gezogen wird. Der Blick des Betrachters wird auf den übergroßen nackten (und damit ehrlosen⁵⁸²) Mann und sein rotes Gewand gelenkt, die Peinlichkeit des Anblicks des Ausgezogenen und die Pracht des Adels bzw. der edlen Gesinnung vor Augen geführt. Der Betrachter mag so die Scham des würdelosen ‚Opfers‘ ebenso nachempfinden wie das Bedauern über den Verlust von dessen Besitz. Hinzu kommt die Empörung (oder auch Schadenfreude) darüber, dass er wehrlos einer Untugend⁵⁸³ ausgesetzt ist, die in Gestalt von Frauen auftritt. Bei aller Vorsicht gegenüber einer neuzeitlichen Interpretation und der gebotenen Rücksicht auf die vormoderne nicht sexuell verstandene Feminisierung der personifizierten Tugenden und Untugenden sowie die Variabilität der Geschlechtszuordnung⁵⁸⁴ mag doch der Verdacht geäußert werden, dass die Unterordnung einer männlichen unter eine weibliche Person die Beschämung steigert.



Motiv 69⁵⁸⁵

⁵⁸² Zur Bedeutung von Nacktheit in der mittelalterlichen Kultur vergleiche BIEBENECKER, 2008.

⁵⁸³ Eine antisemitische Verbindung zwischen Lüge und Judentum ist durch die Markierung der Person mit einem spitzen Hut erkennbar und die Absicht zu vermuten, die Entwürdigung durch die Darstellung der Unterordnung eines Christen unter einen Juden zu steigern.

⁵⁸⁴ Tatsächlich finden sich in den Illustrationen des Motiv 69 auch männliche Darstellungen der *lüge* sowie weibliche Darstellungen der *unstætekeit*. Jede Illustration muss deshalb für sich betrachtet werden.

⁵⁸⁵ Cpg 389, fol. 61v.

Das Bild provoziert auf diese Weise starke Emotionen, die im trockenen Lehrsatz des Textes (*Hie bī möht ir merken wol / daz niemen edel heizen sol / niwan der der rehte tuot* – WG v. 3901 sqq.) fehlen.

Die Lüge als Frau, die den Mann entehrt, knüpft an ein misogynies Bildmuster an, das auf andere Miniaturen verweist – z.B. an die Darstellung der Lüge als einer jungen Frau, die einem jungen Mann falsche Gefühle vorspielt, und dabei von einer die Untreue verkörpernden alten Frau unterstützt wird.



Motiv 38⁵⁸⁶

Die im Text formulierte Abscheu vor der Lüge (*lüge ist mir widerzæme gar* – WG v. 2044) wird in der Illustration auf die beiden Frauen, Personifikationen der Untreue und der Lüge, übertragen. Die verbal ausgedrückte Verleumdung, die die Lüge als Person darstellt, die in der einen Hand Freude, in der anderen Sorge und Leid trägt (*In einer hant si vreude treit, / in der andern sorge und leit* – WG v. 2045 sq.), wird bildlich am Beispiel einer jungen, einen Judenhut tragenden Frau vorgeführt, die mit der linken Hand einem jungen Mann Blumenstängel überreicht, in der rechten aber eine auf ihn gerichtete mächtige Schlange hält und damit – ähnlich wie in Motiv 22⁵⁸⁷ – auf die Unvereinbarkeit zwischen Handlung und Absicht hinweist. Sie selbst wird von einer als Untreue bezeichneten, durch ihre Haube als verheiratet gekennzeichneten Frau zu ihrer Handlung angestoßen. Der junge Mann streckt die rechte Hand nach der ‚Gabe‘ der Lüge aus. Die Gefahr, die von den beiden Frauengestalten ausgeht, drückt sich vor allem durch die Gestalt der großen Schlange aus, die sich direkt auf

⁵⁸⁶ CPg 389, fol. 32v.

⁵⁸⁷ Vergleiche Kap. 4. 1. 1. 2 „Ungezügelter, lasterhafte und falsche Rede“

den Mann ‚zubewegt‘. Mit der Figur der Schlange wird in Anlehnung an die Bibel auf den Komplex des Bösen, der Lüge und der Versuchung verwiesen. Der männliche Betrachter muss mit Schrecken eine Bedrohung sehen, die der junge Mann nicht wahrzunehmen scheint.

Ein besonders eindringliches Beispiel für eine Affekterregung stellt die Passage in Buch 5 dar, in der Thomasin das Bild von der Himmelsleiter bzw. der Tugendstiege ausführt. Das Bild der Himmelsleiter veranschaulicht den Weg des Menschen in den Himmel, der bereits im Leben beschritten wird.⁵⁸⁸ Den nach oben *hin zem oberisten guot* (WG v. 5849), zum Himmel führenden Sprossen wird *daz niderst übel* (WG v. 5852) der Hölle gegenübergestellt. Dem Menschen steht frei, ob er die Tugendleiter nach oben steigen oder den Weg der Lasterleiter nach unten gehen bzw. fallen will. Thomasin aber warnt: *Die staffel sint nider gekêrt, / wan ir iegelicher gert, / swer drûf trete, daz er valle nider / unde kome ouch nimmer wider* (WG v. 5877 sqq.). Und weiter: *Des Tiuevels haken* (WG v. 5919) ziehen an dem Menschen, der versucht, auf der Tugendstiege nach oben zu klettern. So wie die nach oben führenden Stiegen für Tugenden und die nach unten führenden für Laster, so stehen die Haken für die sogenannten *Adiaphora*⁵⁸⁹ *rîchtuom, maht, adel, name, gelust, hêrschaft* (WG v. 5929 sq.).

Angesprochen sind nicht immer explizit, aber erkennbar Männer. Bereits zu Beginn der Passage heißt es: *Nu habet ir vernomen wol / von wiu ein man machen sol / die stiege diu zem obersten guot / komen müge. / Swer hât den muot / daz er dar ûf komen wil, / der muoz gedenken harte vil / wier die stiege machen sol, / daz er dar ûf stîge wol* (WG v. 5809 sqq.). Die Illustrationen in den Handschriften machen endgültig klar, dass es um das Seelenheil von Männern oder allgemein um als Männer gedachten Menschen geht.

In der entsprechenden Illustration in Handschrift A sieht man einen Mann, der mit einem Bein in dem die Erde kennzeichnenden Kreis hängt, mit dem anderen aber bereits die vierte Sprosse (*senfte*) erklimmt (und damit die Sprossen *armuot*⁵⁹⁰, *milte* und *liebe* erreicht hat). Einer der Haken, und zwar Reichtum, hat das Gewand und das Bein des emporsteigenden Mannes erreicht und droht ihn herunterzuziehen. Dem den Haken reckenden Teufel wird der Satz in den Mund gelegt: *Helpet ich han in erwischet*.

⁵⁸⁸ cf. SCHANZE, CH., 2009, p. 207

⁵⁸⁹ Obwohl die *Adiaphora* in der antiken stoischen Tradition neutral bewertet werden, also zwischen Gut und Böse stehen (cf. GEMÜNDEN, O.J., p. 11 sq.), werden sie hier bei Thomasin negativ als Werkzeuge des Teufels dargestellt. Er knüpft damit an die kritische Sicht von Boethius' „*Consolatio philosophiae*“ auf äußere Güter wie Reichtum, Ruhm, Macht und Würden an.

⁵⁹⁰ In den Illustrationen zu den anderen Handschriften ist Armut durch Demut (*diumut*) ersetzt und damit eine Angleichung an den Text (*Swer ze der milte und zer diumuot / stîgen wil, hêrschaft unde guot / ziehent in snelle wider* – WG v. 5947 sqq.) vorgenommen worden.



Motiv 87⁵⁹¹

Das Bild zeigt also einen Moment, in dem der Kampf noch nicht entschieden ist: Der Mann hat zwar schon eine große Strecke auf der Himmelsleiter zurückgelegt, ist aber immer noch in Gefahr, nicht an das Ziel, den Himmel, über die Sprossen *recht* und *warheit*, zu gelangen: Wenn der eine Haken, der ihn erreicht hat, die Kraft hat, ihn herunterzuziehen, ist er den übrigen Haken ausgesetzt und fällt durch die geborstenen unteren Sprossen (gekennzeichnet als Übermut, Gier, Neid, Zorn, Unrecht, Meineid) direkt in die Hölle. Was ihn dort erwartet, zeigt das Bild auf drastische Weise: Ein Teufel umfasst mit beiden Händen die Fußknöchel eines kopfüber in einem Bottich oder Brunnen steckenden ausgezogenen Menschen. Um diesen

⁵⁹¹ Cpg 389, fol. 91v.

herum sind vier Köpfe von Menschen zu sehen, denen offenbar das gleiche Schicksal droht. Die konkrete und den Text dramatisierende Darstellung soll, so ist zu vermuten, Furcht und Schrecken hervorrufen und damit das Befolgen der Lehre mit ihren Warnungen sicherstellen. Der Aussicht auf Aufnahme im friedlich blauen Himmel steht die Folter in der schwarzen, an den Rändern rot flammenden Hölle gegenüber, so dass es mehr als naheliegt, es dem in den Himmel steigenden, wenn auch bedrohten Mann nachzutun und nicht in der feurigen Hölle Qualen zu erleiden.

Im Fokus der Illustration stehen die (im Text nicht erwähnten) sechs Teufelsgestalten mit Haken an der nach unten führenden Leiter und der Teufel in der Hölle – alle mit struppigen Haaren und rüsselhaften Nasen, die im Sinne der Adäquanzthese von Körper und Geist⁵⁹² nicht nur auf deren Schlechtigkeit verweisen, sondern vermutlich auch Abscheu erregen sollen.

Der abstrakte Gedanke, durch weltliche Güter und Macht zum Laster verführt zu werden und in der Hölle zu enden, erhält durch die Illustration eine konkrete, unmittelbar furchteinflößende Qualität. Dies geschieht vor allem über die Darstellung von situativ aktiven bzw. leidenden Menschen und menschenähnlichen Wesen – im Gegensatz zu der dieser Abbildung vorhergehenden Illustration (Motiv 86⁵⁹³), die die Beziehung zwischen Erde, Himmel und Hölle bzw. den Weg, der zum Himmel, und den, der zur Hölle führt, schematisch darstellt.

So wie das in den zwei unteren Dritteln der Miniatur Abgebildete Furcht und Abscheu hervorrufen sollen, so bietet sich der zum Himmel hinaufstrebende Mann im oberen Drittel als Identifikationsfigur und Objekt der Sympathie⁵⁹⁴ an. Anders als die farblosen Menschengestalten unten und die grünlichen Teufel im unteren Teil weist allein die blaue Farbe seines Gewandes ihn als zum himmlischen Gott gehörig aus, der sich aber aktiv bemühen muss, um den Attacken der Höllenbewohner zu entkommen. Dies ist nach Thomasin auch die Situation des Lesers, der bereits auf dem richtigen Weg ist, sich aber ständig bemühen muss, um nicht doch von den Kräften des Bösen ins Verderben gezogen zu werden.

Festgehalten werden kann, dass die Gestimmtheiten und die Gefühle, die Text und Bilder des ‚Welschen Gast‘ auszulösen beabsichtigen, – obwohl dies explizit nicht gesagt wird und der

⁵⁹² Vergleiche Kapitel 4. 2. 1 (einführende Bemerkungen).

⁵⁹³ cf. Cpg 389, fol. 86r.

⁵⁹⁴ Eine solche sympathetische Identifikation kann „als ästhetisches Verhältnis verstanden werden, das Distanz, die in der Bewunderung verharrt, wie auch Rührung, die im Selbstgenuß befangen bleibt, zu durchbrechen vermag und durch Soldarisierung zur Tatbereitschaft und Nachfolge führen.“ (JAUSS, 1975, p. 325) Da es nicht möglich ist, reales historisches Rezeptionsverhalten von Lesern und Zuhörern zu rekonstruieren, kann nur versucht werden, die Strategien von Text (und Bild-) Produzenten zu erfassen, die auf eine solche Rezeption abzielen. Zur Sympathielenkung im Drama vergleiche PFISTER, 1978 und in mittelalterlichen Texten (am Beispiel des Willehalm-Stoffes) BARTHEL, 2008.

Autor mit dem allgemeinen Anspruch auftritt, sich an beide Geschlechter zu wenden – auf männliche Leser und Betrachter bezogen sind.

In den ‚Winsbeckischen Gedichten‘ wird das Vertrauen des Lesers bzw. der Leserin stellvertretend durch die dort präsentierte als liebevoll markierte Vater-Sohn bzw. Mutter-Tochter-Konstellation hergestellt. Das Generationenverhältnis sichert dem Vater bzw. der Mutter zusätzlich einen Autoritätsbonus. Aber auch die Belehrtens verschaffen sich Autorität: Beide übertreffen ihre Lehrer an religiös motivierter Ernsthaftigkeit. Die tiefgreifenden Vorschläge des Sohnes und die kritischen Reaktionen der Tochter schaffen eine emotionale Spannung, die das Interesse der Leser-/Zuhörerschaft erhält. Ins Extrem der Werteumkehr fällt schließlich die Parodie des Winsbeckens, die die Reaktion des karnevalistischen, also temporär erlaubten, aber die verhöhnten Werte nicht ernsthaft gefährdenden Lachens hervorrufen soll.

Daneben nutzen die ‚Winsbeckischen Gedichte‘ – wie dies auch der ‚Welsche Gast‘ tut – das didaktische Mittel der Erregung von Furcht und Schrecken bzw. der Verheißung eines emotional befriedigenden Lohnes. Die an den Sohn, den Vater und die Tochter gerichteten Drohungen und Versprechungen stehen stellvertretend für das, womit eigentlich den Lesern und Zuhörern gedroht wird und was ihnen versprochen wird, wenn sie sich – wie die im Text Angesprochenen – an die Gebote halten.

Wer den weltlichen Werten dient – so der Vater in seinen Ermahnungen des Sohnes – wird körperlich und seelisch zerstört (*der ir ze willen dienen wil, / derst lîbes und der sêle tât* – WE 2, 9 sq.). Die Liebe tugendhafter Frauen und das Amt des ehrenhaften Ritters verheißen dagegen Wonne und Hochgestimmtheit: Frauen *sint der wunne ein berender stam* (WE 11, 5), das Ritteramt *ein hôchgmezzen vreuden zil* (WE 17, 7). Ein Verstoß gegen die Regeln der Zucht und Tugend wie unbedachtes Reden führt zum Zorn Gottes und zum Hass der Menschen ([...] *setzet dich in gotes zorn / und dienet dir der werlte haz* – WE, 24, 9), Spott zum Verlust der *sælde* (*ez ist ein sældenvlihtic mâl* – WE 27, 5). Dem, der die Gebote der höfischen Sitte verletzt, droht Ehrverlust und er muss wie Judas *ze helle baden* (WE 36, 7).

Bemerkenswerterweise werden die Konsequenzen eines lasterhaften Lebens auch in der Winsbeckens-Parodie benannt: Wer sich verhält, wie es der Sprecher der Parodie empfiehlt, muss damit rechnen, dass man ihn als *narr*, *esel* oder *huorensun* (Par WE 1, 8; 16, 10) tituiert bzw. dass eine Frau ihn zum Esel macht (cf. Par WE 4, 7). Wer keinen Rat und keine Hilfe annimmt oder wer sich sinnlos betrinkt, muss damit rechnen, geschlagen zu werden (cf. Par WE 19, 3; 40, 6). Wiederholt wird auf den Anerkennungs- und Ehrverlust durch (vorgeblich

empfohlenes) unstandesgemäßes und amoralisches Verhalten verwiesen: Das Fehlverhalten der angesprochenen junger Männer führt dazu, dass andere ihnen aus dem Weg gehen (cf. Par WE 1, 9; 9, 10), dass sie Schande auf sich laden (cf. Par WE 1; 20; 7; 5), von den ‚Weisen‘ missbilligt werden (cf. Par WE 17, 2). Das mag das Ausmaß und Folgen des Fehlverhaltens beschreiben, kann aber auch den wahren Sinn der Parodie enthüllen, nämlich das Unvernünftige und Selbstschädigende des angeblich empfohlenen Verhaltens in abschreckender Weise darzustellen. Dabei handelt es sich – im Sinne einer nicht allzu ernst zu nehmenden Parodie um vergleichsweise harmlose Verfehlungen. Es ist deshalb auch wohl kein Zufall, dass es zu der existentielle Fragen berührenden ‚Fortsetzung‘ keine parodistische Bearbeitung gibt.

Dort ruft der Vater, indem er die ‚Lehre‘ des Sohnes aufgreift, dazu auf, das jetzt zweifelhafte diesseitige Leben zugunsten eines aufs Jenseits ausgerichteten aufzugeben. Die vergangenen diesseitigen Freuden erscheinen nunmehr gegenüber der Freude, die er bei der vom Sohn geratenen Abkehr von einem sündhaften Leben empfindet, falsch (*Sun, swaz ich vreuden ie gewan, / die sindt bî disen vreuden blint* – WE 63, 1 sq.). Es geht jetzt darum, dieses *zwîvelleben* mit *vreuden willeclîche* (WE 63, 10) aufzugeben. Damit wird die ritterliche *vreude* umgestaltet zu einer gerade das Aufgeben weltlichen Lebens implizierenden christlichen.

Es ist aber auch die Angst vor der Strafe Gottes, die die Überlegung und das Handeln des Vaters bestimmt. Dabei greift er auf das biblische Beispiel Nebukadnezars zurück, den Gott damit bestrafte, dass er ihn aus der Gemeinschaft der Menschen verstieß und er sieben Jahre lang schutzlos auf dem Felde lebte, verwilderte und sich wie das Vieh von Gras ernährte. Die bildliche Szenerie wird im Text frei nach dem Buch Daniel wiedergegeben (cf. WE 75, 3 sqq.) und so der Entschluss des Vaters emotional nachvollziehbar gemacht und in den Dienst des Aufrufs zu einem tugendhaften Leben bzw. zur Reue gestellt wird.

Im Fall des Mutter-Tochter-Gesprächs entfällt diese Dimension. Zwar wird auch die Tochter im krassen Bild des Vogels, dem bei lebendigem Leib die Federn gezogen werden, davor gewarnt, die Lehren lediglich der Form nach anzunehmen und ihnen nicht durch Taten nachzukommen. Es wird aber stärker als im ‚Winsbecken‘ die emotionale Verbundenheit zwischen den beiden Gesprächspartnerinnen eingesetzt, um die beabsichtigte Wirkung zu erzielen. Die Mutter spricht von *mînes herzen dol* (WI 3, 5), wenn die Tochter in Schande fallen sollte, und von den Freuden, die sie empfinden würde, wenn diese ihren guten Ruf bewahren kann (*Waz wil ich dannne vreuden mê* – WI 11, 3). Die Liebesbezeugungen der Tochter machen es wahrscheinlich, dass dieses didaktische Kalkül aufgeht. Der Begrenzung auf das weltliche

Thema der Minne gemäß wird so auch die emotionale Stimulierung auf den Bereich des Diesseitigen bezogen.

Anders als im ‚Winsbecken‘, wo die Angst vor der Strafe Gottes im Mittelpunkt steht, ist es in der ‚Winsbeckin‘ die das irdische Leben betreffende Macht der Minne, die bei der Mutter Furcht auslöst und bei der Tochter auslösen soll. Von beiden Frauen wird diese Macht zunächst in Bildern der körperlichen Zerstörung beschworen: Die Minne – so die Mutter – mache blind, und entzünde auch die Herzen der Vernünftigen; die Tochter bekennt, noch nie vom Pfeil der Minne verwundet worden zu sein. Die Zuversicht der Tochter, verschont zu werden, bricht die Mutter, indem sie warnt: *wil si dir in dîn herze smiden / des mahtû nimmer dich erwern* (WI 23, 8 sq.). Abstrakter erscheint demgegenüber das von beiden benutzte Verb *twingen*, mit der die Minne *gewalte* ausübt. Indem bei Frauen wiederholt die Gewalt der Minne zum Thema machen, verstärkt sich die Absicht der Furchteinflößung und der Warnung von Unbesorgtheit und Unvorsicht mit ihren Folgen des Ehrverlusts.

5 Zusammenfassung

Die performative Konstruktion der Geschlechter im Rahmen der Moraldidaxe

Dass hochmittelalterliche Moraldidaxen (wie Moraldidaxen generell) ihre Rezipienten zu einem bestimmten, von akzeptierten Werten geleitetem Verhalten aufrufen, setzt voraus, dass dieses Verhalten nicht ein naturgemäß vorhandenes, sondern ein erlernbares ist. Das betrifft den ständischen Habitus, aber eben auch die dabei vorgenommenen Unterscheidungen in männliches und weibliches Verhalten. Die mehr oder weniger eindringlich formulierten Empfehlungen schaffen so Geschlechtsidentitäten – allerdings nicht ex nihilo, sondern aus einem Vorrat an bereits etablierten und in unterschiedlicher Weise präsentierten Normen, auf die sie sich ex- oder implizit beziehen, die sie variierend wiederholen oder fixieren und die ihre Empfehlungen für die Adressaten erst intelligibel machen. Neuerungen oder Neuaufwertungen wie hier die religiöse Ausrichtung können deshalb nur vorsichtig und in Einklang mit dem Etablierten – hier den ständischen Wertvorstellungen der ritterlichen Welt – vorgebracht werden. Das Befolgen der Ratschläge bzw. das Ernstnehmen der Warnungen vor einem Nicht-Befolgen soll eine Ordnung des Zusammenlebens sichern, die sich auf philosophische, literarische, religiöse, aber auch alltagsweltliche Kenntnisse beruft. Die damit verbundenen Legitimationen sichern die Lehren ab und zielen darauf, Einspruch oder ein Zuwiderhandeln zu verhindern. Verhindert werden sollen solche Oppositionen auch durch das Versprechen eines Nutzens, das sich entweder primär auf die weltliche Sphäre oder primär auf das jenseitige Leben bezieht.

Moraldidaxen stehen einerseits im Verbund mit anderen literarischen Gattungen, die wie Epik oder Lyrik stärker fiktional oder wie Predigten stärker religiös ausgeprägt sind, andererseits mit anderen nicht-literarischen Praktiken wie der häuslichen Erziehung, der ständischen Ordnung oder der Gerichtsbarkeit. Die damit verbundenen Diskurse umfassen literale, verbale, visuelle und korporale Elemente und bewegen sich in dem – im Sinne Foucaults – regulierenden System eines Dispositivs.

Statt einer prononcierten biologisch determinierten Geschlechterdichotomie wird im ‚Welschen Gast‘ vor allem eine ständische, an ritterlichen und christlichen Maßgaben orientierte Ordnung sedimentiert. Thomasins Morallehre richtet sich nach eigenen Angaben an ein beide Geschlechter umfassendes Kollektiv. Er nennt als Adressaten am Anfang seines Werks und am Ende ausdrücklich beide Geschlechter. Diesem Anspruch wird er vor allem in der Hoflehre gerecht, wo er immer wieder zwischen Männern und Frauen unterscheidet. Die Genderkonstruktion baut nicht auf einem Gegensatz auf, sondern auf einer prinzipiellen Unterordnung unter ein gemeinsames Normensystem, das sich aber durch nach Geschlechtern getrennte unterschiedliche Grade an Verbindlichkeit ausdrückt.

Dass in den folgenden Teilen primär von Männern die Rede ist, kündigt der Autor selbst an –

ein weibliches Pendant der Herrenlehre scheint undenkbar. Die Aretologie hat hier die Aufgabe, die anvisierten Leser bzw. Zuhörer zum rechten Gebrauch ihrer öffentlichen Stellungen und Ämter zu bewegen. Damit ist der Autor als Mann mit seinem Publikum verbunden, nimmt aber als gebildeter Kleriker eine Sonderstellung ein, die ihn als Kenner der christlichen Gebote ausweist und seine Stellung als Lehrender legitimiert. Er zeigt sich aber auch immer wieder vertraut mit der ritterlichen Lebenswelt und operiert mit Vergleichen aus dieser, seinem Publikum vertrauten Sphäre. Am deutlichsten erscheint dies, wenn er sich gleich zu Beginn als Gast darstellt, der den deutschen Landen, in Text und Bild dargestellt als *hûsvrouwe*, das Geschenk seines Buches macht.

Die Sicht auf die Welt und auf das zugleich gottgefällige und der Gemeinschaft nützliche Leben ist eine männliche. Frauen tauchen im Text der Herrenlehre, wenn überhaupt, als Objekte auf, die es zu fürchten gilt oder aber um die zu werben es sich lohnt. Es ist zudem ausschließlich von weltlich lebenden adligen Frauen die Rede, während als Männer neben Rittern und Herren auch Priester und Bauern erwähnt werden.

Der eher spärlichen Erwähnung von Frauen steht aber die Überfülle an weiblichen Darstellungen in den Illustrationen gegenüber – ein Umstand, der vor allem der Form der personifizierenden Allegorie geschuldet ist, in der die erwähnten Tugenden und Laster vor Augen geführt werden. Die weibliche Personifikation entspricht zwar häufig dem grammatischen Genus des entsprechenden Wortes, der Vergleich der verschiedenen Handschriften zeigt aber auch, dass die Möglichkeit eines Genderwechsels besteht, so dass eine vorschnelle Charakterisierung bestimmter Tugenden oder Laster als typisch weiblich oder männlich unangebracht ist, die hergestellten Konnotationen aber auch nicht übergangen werden sollten.

Auch muss bedacht werden, dass speziell in der frühesten, hier vor allem herangezogenen Handschrift die Darstellung von Frauen und Männer in den Illustrationen wenig geschlechtlich markiert ist, es in manchen Fällen sogar schwierig ist, das Geschlecht einer abgebildeten Person zu bestimmen. Damit gewinnen die allegorischen Darstellungen zumindest partiell einen geschlechtsneutralen Charakter, der einer normativen, sich neutral präsentierenden Männlichkeit entspricht. Generell ist aber der ‚Welsche Geist‘ deutlich von der Vorstellung der Binarität durchzogen, allerdings einer gegenüber der Moderne gewissermaßen reduzierten.

In den ‚Winsbeckischen Gedichten‘ ist anders als im ‚Welschen Gast‘ eine – auch in den Widmungsbildern vermittelte – Trennung der Unterweisung in die Lehre eines dem Hof, wenn nicht zugehörigen, so ihm doch nahestehenden Vaters an seinen Sohn und in die einer Mutter an ihre Tochter vorgenommen worden. Diese Geschlechterdichotomisierung bezieht sich bis zu einem gewissen Grad auch auf die Inhalte, beispielsweise die Fokussierung des Themas Minne in der ‚Winsbeckin‘, sie ist aber am auffälligsten in der Redekonstellation: Den aufeinander folgenden Monologen bzw. Halbdialogen von Vater und Sohn steht ein unmittelbar aufeinander Bezug nehmender Dialog zwischen Mutter und Tochter gegenüber. So wie der

‚Welsche Gast‘ in seiner umfangreichen Herrenlehre an erwachsene Männer in ehrbaren Positionen gerichtet ist, so ist in den ‚Winsbeckischen Gedichten‘ die ‚Fortsetzung‘ einem älteren Vater gewidmet – einmal in Form einer Belehrung des Sohnes, zum anderen in einem Bekenntnis des Vaters selbst. Die männliche Dominanz wird auch in der Winsbecken-Parodie sichtbar, die als Lasterlehre für junge Männer konstruiert ist.

In beiden Didaxen ist weniger eine explizit frauenfeindliche Haltung als vielmehr die Strategie des Auslassens und der Nicht-Erwähnung von Frauen zu beobachten. Frauen, in erster Linie junge Mädchen, werden primär in ihrer Bedeutung für Männer thematisiert: Ihr Verhalten in Gesellschaft und gegenüber Freiern (und später Ehemännern) ist relevant. Andere Lebensbereiche und Kommunikationssituationen finden kaum Beachtung und auch die Bedeutung der christlichen Religion mit ihrem Heilsversprechen bzw. ihrer Drohung ewiger Verdammnis wird nicht ausdrücklich in Bezug auf Frauen thematisiert, geschweige denn bildlich dargestellt. Das entspricht der antiken und mittelalterlichen Zuweisung der geistigen Sphäre an Männer und der materiellen an Frauen, ohne dass dieser Gegensatz explizit ausgeführt wird. Dass schließlich eine Umkehrung der Morallehre nur als Parodie auf männliches Verhalten existiert, macht den Abstand deutlich, den Frauen von Formen der Subversion auch dann noch trennt, wenn sie nicht ernst gemeint sind. Das Weibliche erscheint ebenso weit von den Höhen der Geistigkeit wie von den Tiefen der Amoral entfernt.

‚Welscher Gast‘ und ‚Winsbeckische Gedichte‘ spiegeln und befördern supremative Männlichkeit, die sich als Auslassen und Geschlechtsbinarität, die sich nicht als Gegensatz, sondern als Abstufung – etwa in Bezug auf die Bedeutung, die bestimmte Moralvorschriften für die Geschlechter haben – ausdrückt. Weiblichkeit tritt deshalb auch nicht als Opposition zum Männlichen oder als Abweichung auf.

Im ‚Welschen Gast‘ und im ‚Winsbecken‘ nebst seiner Parodie herrscht der männliche Blick, in der ‚Winsbeckin‘ wird – ungeachtet der Frage, ob ein Mann oder eine Frau diesen Text verfasst hat – eine weibliche Perspektive eingenommen, die aber den Objektcharakter von Frauen in einer patriarchalen Gesellschaft wiedergibt, wo es gilt, den *wisen* zu gefallen und den richtigen Ehemann für sich zu gewinnen. Trotzdem ist festzuhalten, dass hier ein weibliches (Sprach-)Handeln vorgeführt wird, das die männliche Norm hinsichtlich der Funktion des Ratgebens und des aktiven Ratempfangens auf Frauen anwendet und mit seinem paritätischen Dialog eine Art der Interaktion unter Frauen vorführt.

Damit wird die Bedeutung der strukturellen Performativität ersichtlich, die sich bei den Didaxen in den Verfahren der Apostrophierung (der direkten im ‚Welschen Gast‘, der mittelbaren in den ‚Winsbeckischen Gedichten‘), der Verlebendigung durch Ausrufe und Imperative, durch sprachliche Bilder und Illustrationen und auch der Selbstpräsentation eines Autors, eines Sprechers, einer Sprecherin zeigt. Die Simulation körperlicher Präsenz versucht den Mangel der Abwesenheit direkter Gesprächspartner auszugleichen und dient der Funktion der Moraldidaxe, die Rezipienten nicht nur argumentativ, sondern auch emotional

anzusprechen und eine quasi freiwillige Einschränkung ihres Verhaltens zu bewirken. Dabei werden sie in ihrer durch andere, nicht-literarische Praktiken beeinflussten sozialen Geschlechtsidentität bestätigt und zugleich aufgefordert, diese Identität durch ein entsprechendes Verhalten selbst weiter zu performieren. Den Männern wird dabei zu einem großen Teil – und dies betrifft in besonderem Maß das Verhältnis zu Gott – ein geschlechtsindifferentes quasi neutrales Menschsein zugesprochen, das Frauen nicht explizit einschließt. Im ‚Welschen Gast‘ werden gelegentlich Spannungen sichtbar zwischen den in den Illustrationen bestätigten Alltagsvorstellungen von typischen (meist negativen) Verhaltensformen der Geschlechter und der eher ausgleichenden Wort-Lehre des Textes sowie zwischen erotisch getönten Visualisierungen und den ihnen korrespondierenden abstrakten Ausführungen im Text.

Die in den Werkkomplexen explizierten, mehr oder weniger gegenderten Normen und die eher indirekt oder auch verhüllten Normüberschreitungen zeigen die Begrenzungen, aber auch den Spielraum und die Differenzierungen bei der Konstruktion von gender in der hochmittelalterliche Moraldidaxe am Beispiel ihrer beiden bedeutendsten Werke auf. Dabei wird klar, dass die gewählten Kategorien der Redekommunikation, der körperlichen Haltung und des Komplexes der vom Tugendsystem bestimmten Emotionalität nicht konkretistisch und individualistisch eng zu verstehen sind, sondern dem mittelalterlichen Denken entsprechende Erweiterungen aufweisen: Die Rede ist eng mit dem Denken, die äußere mit der inneren Haltung verbunden, die Gefühle sind von Konventionen geprägt, und das Verhalten insgesamt ist nicht Ausdruck von Einzelpersönlichkeiten, sondern Merkmal einer Gruppenzugehörigkeit.

Geschlechtsbezogene Normen und Normüberschreitungen im ‚Welschen Gast‘ und in den ‚Winsbeckischen Gedichten‘

Im Folgenden werden die Verhaltensregeln und -vorstellungen im ‚Welschen Gast‘ und in den ‚Winsbeckischen Gedichten‘ nach den Aspekte Redeverhalten, Körperverhalten und emotionales Verhalten, getrennt nach Männern und Frauen, abschließend zusammengefasst. Dieser Binarismus folgt dem Denken der beiden Didaxen, ohne die Idee der Zweigeschlechtlichkeit verabsolutieren zu wollen. Es soll vielmehr auch die Spannung zwischen der Proklamation einer für beide Geschlechter gültigen Moral und der tatsächlichen Lehre offengelegt werden, die zum einen Frauen gelegentlich explizit einschließt, aber auch ausschließt, sie bei manchen Verhaltensformen explizit hervorhebt oder aber auch unerwähnt lässt. Die in den Didaxen vertretenen Normen zum anzustrebenden Verhalten werden an einigen Stellen von ihnen selbst mehr oder weniger deutlich überschritten, allerdings eher an den Rändern des Textes, also in den Marginalillustrationen oder in Textvarianten. Dies deutet auf den begrenzten, aber eben doch auch vorhandenen Spielraum hin, den es bei der Betrachtung einer vorgeblich ebenso starren wie strikten Gattung wie der der Moraldidaxe zu berücksichtigen gilt.

- **Redeverhalten**

In beiden Didaxen wird jungen Männern geraten, ihre Rede zu kontrollieren. Im ‚Welschen Gast‘ geht es eher um ein höfisches Verhalten, das sich in einer wohlgeformten und wohlüberlegten Präsentation, in Zurückhaltung und Respekt gegenüber den Älteren ausdrückt. Im ‚Winsbecken‘ steht dagegen eher die Furcht im Vordergrund, sich falsch zu verhalten, das Gebot der Verschwiegenheit zu mißachten oder in den Bann von Verleumdern zu geraten. In beiden Didaxen wird die Wichtigkeit des Schweigens und Zuhören-Könnens hervorgehoben. Der Lohn für das korrekte angemessene Redeverhalten besteht in gesellschaftlicher Anerkennung durch die *wisen* – der ‚Winsbecke‘ weist darüber hinaus auf die Gottgefälligkeit dieses Verhaltens und den damit verbundenen himmlischen Lohn hin.

Der Autor bzw. das Text-Ich des ‚Welschen Gastes‘ verurteilt Gröhlen, übermäßiges Lachen und derbes Schimpfen beim Trinken und beim Glücksspiel im Wirtshaus. Hier sind junge Männer auch aus adligen Kreisen offensichtlich gefährdet. Das trifft auf den tugendhaften Sohn des ‚Winsbecken‘ nicht zu, der aber ermahnt wird, sich der von anderen Männer geäußerten Sorgen anzunehmen und über Frauen generell nur Gutes zu sagen. In der Winsbecken-Parodie, wo das Verhalten der groben Rede genüsslich ausgemalt wird, nimmt dieses Thema einen großen Raum ein.

Die Laster, vor denen junge Männer im ‚Welschen Gast‘ vor allem gewarnt werden, sind *ruom*, *lüge*, und *spot*. Auch hier ist es die Winsbecken-Parodie, die die Warnung vor Prahlerei und Lüge (in Form einer ausdrücklichen Empfehlung) aufnimmt, während der ‚Winsbecke‘ seinen Sohn lediglich vor der Versuchung des *spot* bewahren möchte. Thomasin geht auch auf die Gier nach Ruhm von *herren* und *vürsten* im Sinne offiziell geäußerten Lobes ein. Besonders verwerflich erscheint ihm die Ruhmsucht als Motiv vorgeblich uneigennütziger Taten wie das Spenden von Almosen oder das Kämpfen für Gott. Hier geht es dem Kirchenmann darum, den Sinn christlicher Gebote vor einem falschen Verständnis zu bewahren.

Der an den Sohn gerichtete Rat des ‚Winsbecken‘ zur generellen Vorsicht beim Reden und bei der Wahl von Gesprächspartnern sowie seine Empfehlungen, nicht schlecht von Frauen zu sprechen, taucht im ‚Welschen Gast‘ als Rat an Männer auf, die aufgefordert werden, anderen gut zuzuhören und überlegt (darunter auch: Recht) zu sprechen. Die auf Integrität gegründete Rede von Herren, aber auch Dichtern und Predigern, soll sorgfältig bedacht, die der Dichter wahrhaftig, die der Prediger verständlich sein.

Dieses Verhalten muss schon von Jugend an eingeübt werden. Ein junger Mann soll – so der ‚Winsbecke‘ – schlechte Gesellschaft meiden, gegebene Versprechen halten, sich um Klarheit bemühen und die Rede der anderen ernstnehmen. Dazu gehört auch, die rechten Ratgeber zu finden und sich nicht aufzudrängen – Empfehlungen, die die Parodie lustvoll ins Gegenteil verkehrt.

Das allgemeine Verbot der Lüge erhält in Bezug auf *herren* und *vürsten* besondere Bedeutung.

Thomasin warnt vor dem Wortbruch und hält seinem Publikum vor, dass die Wahrheit gottgewollt ist. Dem christlichen Gebot entspricht die weltliche Notwendigkeit, Vertrauen und Stabilität herzustellen. Der Tagespolitik und der Kirche geschuldet sind die Warnungen davor, Kritik an der Kirche und ihrem Oberhaupt zu üben. Zu dieser Parteilichkeit gehört auch Thomasins an Männer gerichtetes Plädoyer für die Beichte. Eher weltlichen Zwecken dient die Empfehlung, Trauer zeitlich zu begrenzen und so den Dienst an der Gemeinschaft nicht zu vernachlässigen. Trauer wird vor allem als Trauer eines Mannes um einen verlorenen Freund thematisiert. Beichte und Trauerklage geraten so als männliche Redeformate in den Blick.

Die im ‚Welschen Gast‘ angelegte Beziehung männlichen Sprechens zu Gott wird im ‚Winsbecken‘ verstärkt. Männer berufen sich in ihrer Rede auf göttliche Autorität, und Schuldbekennnisse als Voraussetzungen zur Erlangung des Seelenheils scheinen vor allem von Männern erwartet zu sein. Im ‚Winsbecken‘ steht in der Rede des Sohnes und in der Antwort des Vaters das Thema der Beziehung zu Gott im Vordergrund.

Wie bei jungen Männern, so zielt die Hoflehre im ‚Welschen Gast‘ auch auf die Kontrolliertheit der Rede bei jungen Frauen ab, die sie aber hier noch steigert: Das betrifft die Initiative (Frauen sollen nur sprechen, wenn sie gefragt werden), die Quantität (sie sollen nur wenig sprechen) und die Form (sie sollen sanft und leise reden). Während die jungen Herren von unflätigem Redeverhalten im Wirtshaus abgebracht werden sollen, ist es beiden jungen Damen das anzügliche Scherzen, das als unhöfisch verworfen wird. Eine gewisse Aktivität wird Frauen im Gespräch mit um sie werbenden Männern zugebilligt. Dann obliegt es ihrem Geschick, herauszufinden, inwieweit es diese ernstmeinen und moralisch gefestigt sind.

Vor den Lastern *ruom* und *lüge* sollen sich auch Frauen bewahren. Die weibliche Ruhmsucht betrifft allerdings nur den Bereich der Minne und ist vor allem dann problematisch, wenn sie den Männern schadet. Sie wird sogar noch schärfer als die männliche verurteilt. Die Sicht auf die Frau in ihrer Bedeutung für den Mann wird auch sichtbar, wenn alte Frauen kritisiert werden, die mit ihrer vergangenen Schönheit prahlen – eine Verurteilung, die frauenfeindliche Tendenzen mit altersfeindlichen verbindet.

Eine ähnlich strenge Beurteilung erfährt der *valsch*, wenn er als Eigenschaft von Frauen beschrieben wird. Hier tritt sogar der Autor selbst hervor, der seinen Abscheu äußert. Die im Text nicht oder nicht explizit gezogene Verbindung zwischen *valsch* und Frau wird in der Randminiatur zumindest nahegelegt. Als weiblich erscheint auch das abfällige Reden über andere Frauen und die damit verbundene Schadenfreude, mit der von eigenem Fehlverhalten abgelenkt werden soll. Schließlich ist einem Vergleich zu entnehmen, dass zänkisches Verhalten bei Männern offenkundig dann besonders wirkungsvoll kritisiert werden kann, wenn man es als weiblich (*der wibe site*) charakterisiert.

Die große Ähnlichkeit zwischen den männlichen Moralvorstellungen in Hoflehre und im ‚Winsbecken‘ fehlt beim Vergleich der Hoflehre mit der ‚Winsbeckin‘. Statt den von Thomasin formulierten restriktiven Empfehlungen zum Redeverhalten findet sich hier am Anfang die

Aufforderung der Mutter zur Wahrhaftigkeit, die der Aufforderung Thomasins an die Männer entspricht. Auch die Gebote, die Zunge zu hüten und Verleumder und Spötter zu meiden, entsprechen eher den Ratschlägen an Männer, wie sie im ‚Welschen Gast‘ und im ‚Winsbecken‘ vorgetragen werden. Schließlich wird auch die Tochter so wie im ‚Welschen Gast‘ die jungen Männer und im ‚Winsbecken‘ der Sohn ermahnt, sich der Autorität der *wîsen* zu beugen und deren Gefallen zu erringen. Das Gespräch von Frau zu Frau erhält so eine Wichtigkeit, die in den anderen Didaxen nur den Männern zuzukommen scheint. Das betrifft an erster Stelle den Verlust gesellschaftlicher Anerkennung, der den Frauen vor allem dann droht, wenn sie sich von den Reden falscher, d.h. unwürdiger Männer verführen lassen. Minne ist deshalb auch das Thema dieser Unterweisung – und zwar im Sinne einer Warnung vor den damit verbundenen Gefahren. Die zentrale Stelle, die dieses Thema einnimmt, steht seiner doch insgesamt eher marginalen Stellung im ‚Welschen Gast‘ und im ‚Winsbecken‘ gegenüber. Umgekehrt rückt das Thema der Beziehung zu Gott, das bei den Männern große, wenn nicht gar existenzielle Bedeutung hat, in den Reden der Frauen eher in den Hintergrund – ein Hinweis darauf, dass Männern hier zugestanden wird, der Sphäre des Geistigen mehr verbunden zu sein als Frauen.

Der Vergleich der männlichen mit den weiblichen Normen zeigt so weitgehende Übereinstimmungen in der Grundtendenz der ständisch geprägten Zurückhaltung und Unterordnung unter den *ordo* und die Autorität der *wîsen*. Ein wichtiger Unterschied betrifft die Räume und damit den Wirkungsradius des Sprechhandelns: Es sind bei Männern öffentliche Räume mit Auswirkungen auf die Gesellschaft, bei Frauen die Welt des Hofes und dabei vor allem der Kontakt mit um sie werbenden Männern. Normenwidriges Redeverhalten von Frauen erscheint dann gravierender als das von Männern, wenn es sich negativ auf deren Ansehen auswirkt. Als weiterer Unterschied ist die größere Bedeutung zu nennen, die Gott, d.h. ein gottgefälliges Leben für das jen- und diesseitige Leben bei Männern hat, und die größere Bedeutung des Themas der auf eine Ehe hinführenden Liebe zu Männern bei (jungen) Frauen. Dazu gehört auch, dass die Gebote für Männer (z.B. die Mahnung zur Aufrichtigkeit) eher religiös begründet werden als bei Frauen. Quer bzw. intersektional dazu steht der Unterschied, der zwischen alten und jungen Menschen gemacht wird, indem diese direkt oder indirekt angesprochen werden. Männer, bei denen zudem zwischen Priestern und Laien, Herren und Knechten, Armen und Reichen sowie Gebrechlichen und Gesunden unterschieden wird, werden in ihrem Verhalten als junge und reife Mitglieder der Gesellschaft beurteilt, Frauen vor allem als junge, für Männer attraktive in den Blick genommen.

Der ‚Welsche Gast‘ scheint an zwei Stellen aus dem normativen Rahmen auszubrechen, allerdings auf eine indirekte und damit nicht eindeutige und nicht rechenschaftspflichtige Weise. Das betrifft zum einen die Personifikation der Schreibfeder des Autors, die als weibliche Stimme im Dialog mit dem Schreiber zwar ihre Loyalität ausdrückt, aber auch begründete Kritik übt, auf die er ausführlich eingeht. Zum anderen wird der im Text vorherrschende Ton der Moderatheit durch eine in den Illustrationen suggerierte Misogynie konterkariert, die Laster

wie Falschheit oder die Lüge durch das Mittel der Personifikation als weibliche Eigenschaften und die Männer, die ihnen unterliegen, als verachtenswert erscheinen lassen.

In den ‚Winsbeckischen Gedichten‘ fällt eine Spannung auf zwischen dem Idealbild des zurückhaltenden, die Lehren des gleichgeschlechtlichen Elternteils annehmenden Kindes und der tatsächlichen Bedeutung, die Sohn und Tochter bei den Redewechseln einnehmen. Der Sohn erweist sich in einer Umkehrung als Lehrer des Vaters, die Tochter übertrifft die Mutter in ihren Ansichten zum züchtigen Redeverhalten und zeigt sich als ebenbürtige, die Lehrmeisterin zu Erklärungen herausfordernden Gesprächspartnerin. Die Macht der Konvention drückt sich aber in der expliziten Anerkennung elterlicher Autorität und dem Bekenntnis der Liebe zu Vater und Mutter aus. Dementsprechend wird das ‚aufmüpfige Verhalten‘ von Sohn und Tochter auch nicht von Vater und Mutter gerügt. Ein Geschlechtsunterschied ist in der Reichweite und Wirkung des ‚Protests‘ zu sehen: Der Sohn berührt Fragen des Seelenheils und bringt seinen Vater dazu, dass dieser seinen Besitz aufgibt, die Tochter verbleibt in dem von der Mutter vorgegebenen Themenkreis der Minne und bestärkt trotz ihrer Einwände letzten Endes die Lehre der Mutter. Ungeachtet dessen zeigt die ‚Winsbeckin‘ ein die Normen der Hoflehre überschreitendes Verhalten von Frauen: nämlich die von der Mutter eingenommene Rolle der älteren Frau als Ratgeberin und die von der Tochter vorgeführte kritische Initiativität eines jungen Mädchens. Eine solche Überschreitung ist aber auf den Bereich der Interaktion unter Frauen beschränkt und berührt nicht die Interaktion mit Männern.

Diese bedingte Sprengung der einengender Redevorschriften kann auch in der Winsbecke-Parodie festgestellt werden. Die direkten Aufforderungen zum Gegenteil der von den Didaxen formulierten Verbote des Lügens, Prahlers und des Ausplauderns von Geheimnissen offenbaren einen unter dem Deckmantel der Gattung sicher verstauten und damit ungefährlichen Ausbruch, der schon im Aussprechen als absurd gekennzeichnet und damit gleich wieder zurückgenommen wird, aber selbst in dieser Verkleidung nur Männern gestattet wird.

Eine fast offensive Überschreitung von Gendernormen liegt dagegen in der Einleitung der ‚Winsbeckin‘ in der Handschrift J vor. In diesen zwei Strophen wird das Kollektivum *wir frawen* als Redeinstanz eingeführt und selbstbewusst Lehren abgelehnt, wenn sie von in ihrer Moralität zweifelhaften Männern verkündet werden.

- **Körperverhalten**

Was das Körperverhalten betrifft, so sollen junge Männer – laut Thomasin – angehalten werden, ihren Respekt vor Älteren durch körperliche Distanz und Disziplin zum Ausdruck zu bringen und auffällige Bewegungen und eine Zurschaustellung ihrer Körper zu unterlassen. Stattdessen sollen sie aufmerksam das Gebaren der Älteren beobachten und sich an ihnen ein Beispiel nehmen. Dementsprechend lautet der Rat an die älteren Männer, die ihre Positionen bereits

eingenommen haben, sich als für alle sichtbare Vorbilder darzustellen. In ihrem eigenen Umfeld sollen junge Männer aktiv sein – *muoze* und *tracheit* sind zu vermeiden. Die mit dem ritterlichen Kampf verbundene Aktivität wird von dem Kirchenmann Thomasin nicht verurteilt, sondern dann gerechtfertigt, wenn sie religiösen Zielen dient – speziell dem Kreuzzug. Religiös begründet wird auch das Gebot der körperlichen Disziplin in Bezug auf Essen und Sexualität, dabei aber maßvoll zu sein – zum eigenen und zum Wohl der anderen. Den Neid älterer auf die körperliche Potenz junger Männer hält Thomasin für unangebracht.

Auch die Empfehlungen des ‚Winsbecken‘ zielen auf die Kontrolle körperlichen Verhaltens ab, dienen beim Ritterkampf ausdrücklich dem Ziel, die Gunst einer Dame und damit *sælde* zu gewinnen. Die körperliche Tapferkeit soll zusammen mit Verständigkeit gesellschaftliche Anerkennung, ein tätiges Leben den Erwerb von Anerkennung und Ehre bewirken. Die Verbindung von ritterlicher Ehre mit körperlicher Beherrschung und Rüstigkeit lässt Gebrechlichkeit als Abweichung erscheinen, die es dem Sohn erlaubt, den Vater zu belehren. Der Vater befindet sich in einer Lebensphase, in der es nicht mehr darum geht, weltliche Ehre zu erringen, sondern sich vor allem um das Seelenheil zu kümmern und durch ein dem Weltlichen entsagendes Leben Buße für Verfehlungen der Jugend zu tun. Generell wird dem Körperlichen bei den Belehrungen wenig Beachtung geschenkt. Dafür ist eine Überfülle an körperbezogenen Metaphern festzustellen, die die Lehre ‚verlebendigen‘.

Die an junge Männer gerichtete Forderung nach Körperdisziplin im gesellschaftlichen Umgang wird in der Hoflehre und in der ‚Winsbeckin‘ in Bezug auf junge Frauen verstärkt. Fast bewegungslos und den Körper schicklich bedeckt, werden sie so zum Objekt der Betrachtung von Männern, ohne sich selbst umschauchen zu dürfen. Die Blickrestriktion sichert den Ruf und ist daher unabdingbar. Junge Frauen dürfen sich aber auch nicht verbergen, sondern sollen sich – speziell beim Besuch von Gästen – sehen lassen. Ihrem Status als Objekte entspricht es, wenn Frauen weder als tätige Subjekte dargestellt und noch vor Untätigkeit gewarnt werden.

Die Anziehung, die Frauen allein durch ihre Schönheit auf Männer ausüben, ist dann problematisch, wenn die äußere Schönheit nicht mit Verständigkeit und Zucht gepaart ist. Schönheit kann dann den Frauen, aber auch den sie umwerbenden Männern die Ehre kosten. Die Macht, die Frauen allein aufgrund äußerlicher Attraktivität auf Männer ausüben, wird als gefährlich dargestellt, Schönheit in Verbindung mit Falschheit gebracht – im Text eher suggerierend, in einer der Illustrationen explizit ausgeführt. Als wichtigste Eigenschaft einer Frau wird demgegenüber die Treue hervorgehoben. Männer werden davor gewarnt, Opfer schöner, aber moralisch ungefestigter Frauen zu werden.

Aus weiblicher Sicht wird von der ‚Winsbeckin‘ demgegenüber die Problematik dargestellt, dass Schönheit einerseits auch verdienstvolle Männer anzieht und Anerkennung bewirkt, andererseits aber gefährlich ist. Der weiblichen Perspektive entspricht auch die Empfehlung der Mutter, Zurückhaltung zu üben und den *merkern* und *meldern* keinen Grund zu einer den guten Ruf gefährdenden Kritik zu geben.

Sexuelle Aktivität ist strikt der Ehe vorbehalten, in beiden Didaxen wird den jungen Mädchen eingeschärft, bis dahin ihre Jungfräulichkeit zu bewahren, ältere Frauen, die die jungen um ihr gutes Aussehen beneiden, werden kritisiert. Dies findet seine Entsprechung in den Mahnungen an alte Männer.

Die Einteilung der Menschen in weibliche oder männliche scheint unverrückbar. Sie kann aber dann aufgehoben werden, wenn Metaphern und Allegorien die Rede bestimmen. Das ist der Fall, wenn im ‚Welschen Gast‘ die *vürsten* und *herren* mit einem Spiegel, die ihnen Untergebenen mit *vrouwen* verglichen werden, die in diesen Spiegel schauen. Die Vorbildfunktion der Herrschenden und die innerständische Hierarchie werden bei diesem Vergleich beibehalten, die Geschlechterhierarchie genutzt, um Standeshierarchie zu verdeutlichen.

So wie die ständische Ordnung, so kann auch der geistige Inhalt der Religion die Zuordnung zu einem Geschlecht in den Hintergrund rücken lassen und einem Mann am Beispiel der Maria Magdalena die alle umfassende Barmherzigkeit Gottes verdeutlicht werden. Sich mit einer Frau zu identifizieren, stellt in diesem Zusammenhang weder eine Beleidigung noch eine Zumutung dar.

Die im realen Leben verlangte körperliche Distanz zwischen Männern und Frauen wird aufgehoben, wenn Nicht-Dingliches personifiziert und bildlich dargestellt wird. Wenn im ‚Welschen Gast‘ Laster wie die *erge* oder die *lecherheit* einen jungen Mann umfassen oder ein Gelehrter wie Priscian eng neben der ‚Grammatik‘ sitzt und die beiden zusammen ein Buch halten, zeigen die Illustrationen körperliche Konstellationen, die die gesellschaftlichen Normen überschreiten. Sowohl machtvolle Frauen als auch gleichberechtigte Verhältnisse zwischen den Geschlechtern lassen sich auf diese Weise darstellen.

So wie klar ist, dass eine solche Überschreitung genderbezogener Körpernormen im realen Leben undenkbar ist, so ist auch klar, dass die Empfehlungen in der Winsbecken-Parodie an junge Männer (rücksichtslose Raumbeanspruchung, Kontrollverlust durch übermäßiges Trinken) nicht ernst genommen werden sollen. Trotzdem drückt sich allein in der Existenz (und Verbreitung) des Textes eine Opposition gegen die höfische Zurichtung und Einengung des Körperlichen aus, wie sie vor allem in der Hoflehre des ‚Welschen Gastes‘ expliziert wird. Statt der Beherrschung des Körpers im Alltag und des gezielten Einsetzens von Gewalt im ritterlichen Kampf feiert die Parodie die Unbeherrschtheit von Bewegungen und Gesichtsausdruck und ruft zu roher Gewaltanwendung auf.

- **Emotionales Verhalten**

Die Spannweite zwischen starken Affekten wie dem Zorn oder dem Hass, von regulierenden Emotionen wie Scham und Furcht und nicht zuletzt emotional getönten Tugenden wie der *milte* wird in den beiden Didaxen ebenso gegendert wie das Rede- und das Körperverhalten, mit dem es wiederum Überschneidungen aufweist

Zorn, in den Illustrationen des ‚Welschen Gast‘ als Kämpfer mit einem Schwert abgebildet, ist vor allem ein affektives Fehlverhalten von Männern, das gesellschaftliche Ächtung nach sich ziehen kann. Zorn muss deshalb auch in seiner körperlichen Ausprägung kontrolliert werden. Während Thomasin den Zorn, in den Dienst der Moral gestellt, sogar rechtfertigt, wird der gewaltsame Handelnde einschließende ritterliche Zorn scharf von ihm kritisiert. Gerechter Zorn ist aber vor allem der Zorn Gottes, der vor menschlichem Fehlverhalten bewahren soll oder als nachträgliche Strafe auftreten kann. Insofern Zorn Ausdrucksmittel von Macht ist, erscheint weiblicher Zorn irrelevant.

Auch der Vater im ‚Winsbecken‘ mahnt seinen Sohn, Zorn (hier bezogen auf die Rede) nicht gänzlich zu unterdrücken, ihn aber zu zügeln, um gesellschaftlichem Ehrverlust zu entgehen. Vor Gottes Zorn warnt er ihn, um ihn vor jenseitiger Verdammnis zu schützen. Der Vater selbst bittet Gott, ihn vor seinem Zorn zu bewahren und hofft auf dessen Gnade.

Neid wird im ‚Welschen Gast‘ als politisches Phänomen thematisiert, als Missgunst, die zu Untergang und Reputationsverlust von Städten (und auch von damit verbundenen Reichen) führen kann. Aber auch der innergesellschaftliche Zusammenhalt ist durch Neid gefährdet, z.B. der zwischen Klerus und Adel: Generell sollen die Zuweisungen des Ständesystems nicht in Frage gestellt werden. Seine theologische Rechtfertigung erfährt die Verdammung des Neides durch den Verweis auf den durch Neid ausgelösten Brudermord Kains. Die Verachtung des Klerikers Thomasin richtet sich speziell gegen diejenigen, die anderen ihren Besitz neiden und sich so von der Erlangung des *summum bonum* entfernen.

Hass ist wie Zorn, mit dem er auch häufig zusammen genannt wird, ein Phänomen der Welt der Männer. Der Affekt widerspricht dem christlichen Gebot der Nächstenliebe und gefährdet das Zusammenleben. Zusammen mit anderen Lastern begleitet er den (von Thomasin befürchteten) nahen Untergang der Welt. Vor allem aber haben die Menschen den Hass (ebenso wie den Zorn) Gottes zu fürchten, der zu Verdammung und Ausschluss aus dem Paradies führen kann. Entgehen kann man Gottes Hass, indem man sich an Gebote wie das Lügenverbot hält und schließlich auch, indem man seine Sünden beichtet und um Vergebung bittet. Es gilt, weltliche Konflikte hervorrufende Affekte wie Neid und Hass so weit wie möglich zu vermeiden und sich stattdessen um eine friedliches, vom Gedanken der Mildtätigkeit geprägtes Miteinander zu bemühen.

Diese Haltung entspricht auch der des Vaters im ‚Winsbecken‘, der seinen Sohn auffordert, keinen Hass auf den Klerus zu pflegen, generell auf Neid und *langen haz* zu verzichten, aber selber den Hass der *bæsen* zu ertragen. Der Sohn soll seinen eigenen Zorn kontrollieren und sich vor dem Zorn Gottes zu hüten. Der Vater selbst bittet in der ‚Fortsetzung‘ Gott darum, ihn vor dessen Zorn, den er verdient habe, zu bewahren, appelliert also an den gütigen Gott, ohne den strafenden zu ignorieren.

Zorn kommt – wie schon im ‚Welschen Gast‘ auch in der ‚Winsbeckin‘ nicht als weibliche Gefühlsäußerung vor, Hass wird von der Mutter vehementer als im ‚Winsbecken‘ abgelehnt,

von der Tochter aber als Mittel im Sinne der Ächtung eines unmoralischen Verhaltens von Männern genannt. Dies ist an sich nicht verwunderlich – wird aber in Bezug auf Frauen an einem Beispiel als Neid auf die Tugend einer anderen Frau thematisiert.

Das schon im Zusammenhang mit dem Neid angesprochene Thema des Besitzes im ‚Welschen Gast‘ wird zentral bei der Behandlung der Laster Habgier und Geiz. Opfer der Gier sind Jung und Alt, Geistliche und Nicht-Geistliche, Männer und Frauen. Der Geiz nimmt im Alter zu. Besitz als solcher ist nicht verwerflich, wohl aber, wenn er unehrenhaft erworben und verwaltet wird. Thomasin wendet sich hier insbesondere gegen Diebe und Wucherer, die er mit untreuen Frauen gleichsetzt, da diese aus materiellen Gründen ihre Ehre missachten und aus Gier ihre Seligkeit aufs Spiel setzen.

Gier wird als in tieferem Sinn unvernünftig verurteilt, der Gierige als jemand, der die Realität nicht erkennt und in seinem Urteilsvermögen getrübt ist wie ein Narr oder ein Betrunkener. Sich unter die Herrschaft der Gier (in den Illustrationen dargestellt als Frau, die einen Mann unterwirft) zu stellen, bedeutet, die identitätsschaffenden Vorgaben des eigenen Standes, hier: der Ritterschaft mit ihrem Ehrbegriff, zu missachten und den Verlust göttlicher Gnade zu riskieren. Die Legitimation für diese Warnung bezieht Thomasin aus dem biblischen Beispiel des Bileam, der sich aus Gier gegen Gott und sein Volk gewandt hatte.

Höchvart und *übermuot* bei Männern werden zum einen als Übergriffe gegenüber Frauen, zum anderen und vor allem aber als ein unrechtmäßiges Verhalten von Reichen, Adligen, Herrschern gebrandmarkt – eine Verurteilung, die ihre biblische Rechtfertigung in der Figur des Luzifer erhält und auf diese Weise die Hoffart mit der Hoffart gegenüber Gott verbindet. Das Laster wird als unvernünftige Auflehnung gegen rechtmäßige Ordnungen interpretiert und kann so auch zur Charakterisierung der von Thomasin als unrechtmäßig empfundenen Kritik am Papsttum genutzt werden.

Diese Haltung ist auch im ‚Winsbecken‘ ausgedrückt, wo (vor allem gegenüber dem Sohn) irdischer Ehrverlust und (vor allem bezogen auf den Vater) göttliche Strafe für hoffärtiges Verhalten drastisch beschrieben werden.

Das Gefühl der Trauer angesichts des Todes eines nahestehenden Menschen behandelt Thomasin vor allem als Trauer eines Mannes um einen männlichen Freund und zeigt damit die Bedeutung der männlichen Homosozialität auf. Das Gefühl und sein Ausdruck werden in den Maßen zugelassen, in denen das gesellschaftliche Miteinander nicht gefährdet wird.

Scham wird in der Hofzucht für beide Geschlechter als Voraussetzung von Handeln definiert, die vor (künftigem) Fehlverhalten schützt; in der Herrenlehre tritt sie dagegen als eine Empfindung von Männern auf, die vergangene Äußerungen oder Handlungen im Nachhinein bewertet. Scham bewahrt die Herrschenden aber auch vor falschem Handeln und lässt sie zu Vorbildern für andere werden. Mangelndes Schamgefühl zeigt den bedenklichen Zustand einer Gesellschaft an. Scham ist auch Voraussetzung für Buße – in Form der kirchlichen Beichte verhilft sie – laut Thomasin – zur wirklich gefühlten Reue. Eine Disziplinierung wird auch

durch *vorhte* erreicht: In der Hoflehre wird sie als Voraussetzung der Scham gekennzeichnet und dient den zu Erziehenden dazu, das Gelehrte aufzunehmen und zu behalten. In der Herrenlehre teilt sich die Bedeutung von *vorhte* in eine negative verächtliche Sorge um den eigenen Besitz und seine Vermehrung und in eine das Richteramt störende und gerechte Urteile verhindernde Beeinflussung sowie eine positive Gottesfurcht, die vor dem Laster bewahrt und so ein tugendhaftes Leben ermöglicht.

Im ‚Winsbecken‘ mahnt der Vater zur Gottesfurcht ebenso wie zur Gottesliebe. Er sieht in der Scham ein Mittel, sich verbal und körperlich korrekt und das heißt standesgemäß zu verhalten. Ständisches Distinktionsmittel (aus Sicht der Männer) ist die Scham vor allem für Frauen. Dieser im Dienst des korrekten gesellschaftlichen Benehmens stehenden Kontrollinstanz steht mit der Reue eine ungleich tiefere und ernstere Empfindung gegenüber, die im ‚Winsbecken‘ zunächst dem Vater vom Sohn nahegelegt wird und dann von diesem glaubwürdig demonstriert wird. Wenn der Sohn den Vater rügt, dass er mit seinem reuigen Weinen das Verhalten von Frauen, die leicht in Tränen ausbrechen, zeige, wird hinter der Kritik eine Einstellung sichtbar, die Frauen als unfähig zur ernsthaften Reue darstellt.

Die *milte* als Kern der Tugendhaftigkeit wird im ‚Welschen Gast‘ primär auf das Zusammenleben von Männern bezogen. Sie wird vom *reht* abgegrenzt und dem *ruom* gegenübergestellt. Die Haltung der *milte* gegenüber Bedürftigen ist soziale, friedensichernde Notwendigkeit, soll aber auch von einem Gefühl des freudigen, dabei aber maßvollen Gebens getragen sein, das sie mit dem christlichen Ideal der Barmherzigkeit und Nächstenliebe, verkörpert durch den Heiligen Martin, vereint.

Auch im ‚Winsbecken‘ wird dem Sohn eindringlich zur *milte* geraten: generell und in Bezug auf die *husêrê* als patriarchalische Eigenschaft. Das freudige Geben an Bedürftige und die großherzige Gastfreundschaft sind ‚vernünftiger‘ als Geiz und Verschwendung. Sie festigen die Stellung des Mannes in der Gesellschaft und sind mit dem Muster der *milte* Gottes verbunden, an die der Vater beim Bekenntnis seiner Sünde appelliert. Im emotional getönten Verhalten des Mannes spiegelt sich so eine göttliche Eigenschaft. *Milte* als Kerntugend ist in beiden Didaxen eine emotional getönte Haltung von Männern (Frauen bleiben in diesem Zusammenhang unerwähnt), die auf deren Status als sozial Verantwortliche verweist und ihre größere Nähe zu Gott bzw. zur *milte* Gottes aufzeigt.

Minne wird im ‚Welschen Gast‘ vor allem als geschlechtliche Liebe behandelt und es werden auch keine Ratschläge zur Verführung offeriert wie in einigen genuinen Minnelehren. Thomasin geht es vielmehr darum, Männer zur vernunftgesteuerten Disziplinierung selbstschädigenden Überschwangs zu bewegen und sie vor der emotionalen Abhängigkeit von einer Frau zu bewahren. Ziel ist die Erlangung und Bewahrung des Ansehens von Mann und Frau durch eine auf wechselseitiger Treue gegründeten Ehe. Außereheliche Liebesverhältnis und das Bedrängen von Frauen gegen ihren Willen werden abgelehnt, Minne als Macht gesehen, die es zu zähmen gilt. Der Stellenwert, den Thomasin echten Empfindungen beimisst,

wird klar, wenn er sich gegen erzwungene und gekaufte Liebe wendet.

Die Liebe aus Berechnung wird angesichts des Vorbilds der uneigennützigsten Liebe Gottes zu den Menschen klar verurteilt. Die Liebe zu Gott ist eine Aufgabe, die es zu erfüllen gilt: Der Mensch soll Gott lieben, ihn aber auch fürchten. Wer aber Gott, der sich in Person Jesu für die Menschen geopfert hat und der am Ende über die Menschen richten wird, weder liebt noch fürchtet, ist verloren – eine allgemeine christliche Lehre, die für alle Menschen gilt, bei deren Erläuterung Thomasin aber Frauen nicht explizit erwähnt.

Im ‚Winsbecken‘ werden die Verhältnisse der liebevollen Zuneigung vorwiegend unter dem Aspekt der Nützlichkeit gesehen: Das betrifft auch die vor allem stehende Liebe zu Gott, die dem Sohn ein gutes Leben diesseits und jenseits des Todes sichern soll. Es betrifft aber auch die Liebe zu Menschen: Die Liebe des Vaters zum Sohn verhilft diesem zu einem vertrauenswürdigen Ratgeber und dient der Aufnahmebereitschaft für die erteilten Ratschläge, die (wahre) Liebe zu Freunden und zu Frauen ist wesentlich durch Treue gekennzeichnet. In einer Welt des *goukel*, in der man auf der Hut vor Betrug und Untreue sein muss, bewirken diese Beziehungen vor allem persönliche Sicherheit. Die (von Gott bzw. der Kirche sanktionierte) Ehe und die durch die Liebe des Mannes bewirkte Güte der Frau dient vor allem der *wunne* des Mannes und der Linderung seiner Seelenqualen. Es liegt deshalb in dessen Interesse, Zwietracht zu vermeiden und sich um ein harmonisches Eheleben zu bemühen.

Frauen werden im ‚Welschen Gast‘ bestimmte Gefühle zwar nicht explizit abgesprochen, sie werden aber bei der Befassung mit einem Affekt wie dem Zorn weder als Adressaten noch in den Beispielen erwähnt. Anders ist es beim Neid, der zwar auch als weibliches Fehlverhalten angesprochen wird, aber auf den privaten Bereich bezogen bleibt

Die Sonderstellung von Frauen wird häufig nur indirekt vermittelt. So treten Frauen als Urheberinnen von Hass im ‚Welschen Gast‘ nur einmal, als Objekt nie in Erscheinung. Thomasin sieht Frauen als (mögliche) Urheberinnen für sozialen Unfrieden und von Zwietracht unter Männern, enthält sich aber jeder Form von Frauenhass.

Auch die Gier von Frauen wird anders als die von Männern eher knapp behandelt und bezieht sich auf jeweils sexuell konnotierte Untreue und schlechtes Benehmen. Eine ähnliche Verengung ist bei Behandlung des Themas *hōchvart* und *übermuot* zu beobachten: Indem Thomasin sie bei Frauen mit Untreue in Verbindung bringt, zeigt er, dass es ihm weniger um das Seelenheil oder die gesellschaftliche Anerkennung von Frauen geht, sondern um die Abwendung von einem Vernunft verheerenden, impulsiven Verhalten, das vor allem Männer schädigt. Die auf Frauen bezogenen Laster reduzieren diese auf ihre Körperlichkeit und auf ihren Status als Besitz ihres Ehemannes. Andererseits geißelt Thomasin den auf leiblicher Schönheit beruhenden *übermuot* nicht nur bei Frauen, sondern auch bei Männern.

Das Thema Trauer stellt sich – aus Sicht Thomasins – für Frauen als Verpflichtung dar, nach dem Tod des Ehemanns ein Jahr bis zu einer Neuverheiratung zu warten und bis dahin keusch zu leben. Andere Objekte der Trauer von Frauen werden nicht erwähnt.

Scham und *vorhte* sind als Disziplinierungsmittel der Jugend genderübergreifend, als Regularien des Herrschens und Richtens aber an die Männer gebunden, die die entsprechenden Positionen, die den Frauen verschlossen sind, innehaben. Dass die Gottesfurcht für beide Geschlechter gleichermaßen zentral sein sollte, kann angenommen werden, wird aber im Text nicht ausdrücklich erwähnt. In den ‚Winsbeckischen Gedichten‘ wird *vorhte* für beide Geschlechter vor allem als Gottesfurcht thematisiert, ohne die ein christlich tugendhaftes Leben nicht möglich ist.

Frauen werden im ‚Welschen Gast‘ vor allem als noch nicht oder bereits verheiratete sowie als Witwen beschrieben. Allein in der Form der Allegorie erscheinen weibliche Figuren unabhängig und machtvoll. Dem entspricht, dass eine so gut wie ausschließlich auf Männer bezogene Tugend wie die *milte*, der Thomasin am Schluss seines Werks mehr als 1000 Verse widmet, als *der tugende frouwe* bezeichnet (und illustriert) wird.

Dass der ‚Welsche Gast‘ aus der Sicht eines Mannes (und primär) für Männer verfasst wurde, wird speziell bei der Behandlung des Themas Minne deutlich. Frauen werden (wie auch Männer) zur Treue ermahnt, aber eindringlicher und primär, um das Ansehen des Mannes nicht zu gefährden. Sie sollen sich – auch hier den Männern vergleichbar – nicht von Gefühlen überwältigen lassen. Durch Tugendhaftigkeit sollen sie Annäherungsversuche unwürdiger Männer unterbinden (was die Männer in gewisser Weise ihrer Verantwortung enthebt). Dass die Vorgaben für Männer meist apodiktisch formuliert werden, Frauen aber, die sich untugendhaft verhalten, häufig in fingierter Gedankenrede ‚zitiert‘ werden, macht die unterschiedliche Behandlung der Geschlechter deutlich. Zu bedenken ist auch, dass die diesen Frauen gegebene ‚Stimme‘ der Imagination eines männlichen Autors entsprungen ist.

In der ‚Winsbeckin‘ nimmt das Thema Minne den zentralen Platz ein und markiert damit andere Bereiche als für (junge) Frauen weniger wichtig. Es geht aber nicht um die Zuneigungsgefühle von Frauen, sondern um deren Umgang mit dem Begehren der Männer und der als gewaltig und gewaltsam geschilderten Macht von Frau Minne. Dabei gilt es, zwischen dem Gebot der Zurückhaltung und der Notwendigkeit der öffentlichen Präsentation zu balancieren und der immer drohenden Gefahr eines Ehrverlusts zu entgehen. Dass dies weitgehend in die Eigenverantwortlichkeit der jungen Frauen gestellt wird, kann als – begrenzter – Freiraum begriffen werden, der aber nicht allen gewährt wird.

Passagen im Text des ‚Welsches Gastes‘, die bestimmte Laster geschlechtsübergreifend oder geschlechtsneutral charakterisieren, werden gelegentlich in den Bebilderungen auf ein Geschlecht bezogen und suggerieren so Zuordnungen, die von den Normen des Textes nicht gedeckt sind. Das betrifft beispielsweise den Neid, bei dem durch die Illustration nahegelegt wird, dass es eine frauentypische Missgunst gibt. Die bildliche Darstellung der im Deutschen – anders als im Lateinischen – weiblichen Minne, dargestellt als unbekleidete junge Frau, der sich ein Mann mit einem Zaumzeug nähert, unterstützt eine Interpretation, wonach es sich um die Zähmung einer Frau und nicht um die des allegorisierten Abstraktums Minne geht.

Thomasins Verurteilung erkaufte Liebe, eigentlich an Männer gerichtet, wird in der begleitenden Illustration zur Darstellung eines *unsteten wîp*. Das widerspricht nicht direkt dem Text, verschiebt aber seine Bedeutung und verleiht seiner Aussage einen misogynen Unterton.

Schließlich erscheint in den Darstellungen machtvoller weiblicher Allegorien ein im Text nicht enthaltendes Frauenbild, das diesen positive wie negative Eigenschaften zuschreibt und das entsprechende emotionale Reaktionen beim männlicher Rezipienten auslösen könnte: Das Bild des von einer weiblichen Person bloßgestellten, nämlich öffentlich entkleideten Mannes, dürfte beim männlichen Leser ebenso Schrecken auslösen wie das Bild eines Mannes, der von einer solchen weiblichen Personifikation unterjocht wird. Die hier benutzten Geschlechterstereotype sind in dieser Form kaum in Text nachweisbar und weichen so – in unterschiedlichem Maß – von ihm ab.

In der ‚Winsbeckin‘ kann als Abweichung einer ungeschriebenen Norm allein schon die Tatsache gelten, dass diese mit der Stimme einer Frau spricht und dementsprechend eine weibliche Perspektive einnimmt. Damit werden die Ängste junger Frauen vor sie bedrängenden Männern, vor dem Verlust gesellschaftlicher Anerkennung und Gottes Segen in ungewohnter Weise ebenso ernstgenommen wie die Sorgen der Mütter. Zudem wird hier eine Generationendifferenz ausagiert, die dem Idealbild der aus Liebe zur Mutter gefügigen Tochter auch dann widerspricht, wenn die Tochter – ähnlich dem Sohn im ‚Winsbecken‘ – ihre Folgebereitschaft explizit äußert, wenn sie einen strengeren moralischen Maßstab anlegt als die Mutter und wenn sie ihr – hier wiederum anders als der Sohn des ‚Winsbecken‘ – am Ende zustimmt.

Diese Übersicht macht deutlich, dass gender in den Werkkomplexen der beiden Didaxen immer präsent ist: explizit und als Allusion, in offener und in verdeckter Form, im Modus der Realität beschreibenden oder der metaphorischen Darstellung, in der monologischen und in der dialogischen Rede, im Medium der Schrift und im Medium des Bildes. Die dabei zutage tretende Ungleichheit steht in einem Spannungsverhältnis zu einer von beiden Textkomplexen zumindest vordergründig behaupteten oder suggerierten Parallelität der Geschlechter: Bei Thomasin sind dies die Versicherungen, dass sich sein Text an Männer und Frauen gleichermaßen richte, bei den Winsbeckischen Gedichte ist es die parallele Konstruktion von ‚Winsbecke‘ und ‚Winsbeckin‘, die, durch die den Handschriften beigegebenene Illustrationen noch verstärkt, eine tendenzielle Gleichwertigkeit suggeriert, die vom Inhalt nicht gedeckt wird.

Auch dann, wenn die Verhaltensvorschläge nicht geschlechtlich binär codiert sind, scheint das männliche Primat durch. Eine Transgression ist nur dann möglich, wenn die unmittelbare Realität verlassen wird. Unter dem Schutz der Metapher ist es möglich, dass männliches Verhalten mit dem von Frauen verglichen wird, als Allegorien können weibliche Gestalten machtvoll agieren, biblische Frauengestalten können auch Männern als Vorbild dienen.

Schließlich sind in den nicht-kanonischen Textvarianten der ‚Winsbeckischen Gedichte‘ Beispiele für Überschreitungen der mit einem bestimmten Geschlecht verbundenen Vorstellungen wie der der Autorschaft zu finden. Die Einteilung in Männer und Frauen wird gelegentlich durch den Hinweis auf standesmäßige oder körperliche Unterschiede innerhalb der Gruppe der Männer differenziert – bei Frauen fehlt eine solche Differenzierung. Allein das Alter wird in Bezug auf beide Geschlechter als Unterscheidungsmerkmal verwendet.

Die hier herausgearbeitete Vielfältigkeit der direkten und indirekten Präsentationen von gender und ihre Beziehung untereinander in zwei bedeutenden Werken der hochmittelalterlichen ständischen Moraldidaxe sollten bei der Gegenüberstellung mit zeitgenössischen Werken anderer Gattungen berücksichtigt werden. Die Arbeit mag aber auch als Aufforderung verstanden werden, andere moraldidaktische Werke in ihrer Gänze und Differenziertheit, in ihren Begrenzungen und den Möglichkeiten von deren Überschreitung, wahrzunehmen.

Literatur

Abkürzungen der Zeitschriften-, Jahrbuch- und Reihentitel

- Acta Philol. = Acta Neophilologica
 AKG = Archiv für Kulturgeschichte
 AfB = Archiv für Begriffsgeschichte
 ATB = Altdeutsche Textbibliothek
 DU= Der Deutschunterricht
 DVjs = Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
 Euphorion = Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte
 FMSt = Frühmittelalterliche Studien
 GAG = Göppinger Arbeiten zur Germanistik
 Germ. Bibl. = Germanische Bibliothek
 GrG = Grundlagen der Germanistik
 JEGP = The Journal of English and Germanic Philology
 JIG = Jahrbuch für Internationale Germanistik
 Leuvense Bijdr = Leuvense Bijdragen
 LexMA = Lexikon des Mittelalters
 L'Homme Z.F.G. = L'Homme. Europäische Zeitschrift für Feministische
 Geschichtswissenschaft
 LiLi = Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik
 MLST = Mittellateinische Studien und Texte
 MM = Miscellanea mediaevalia
 MTU = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters
 Paragrana = Paragrana. Internationale Zeitschrift für historische Anthropologie
 PhSt = Philologische Studien und Quellen
 PBB = Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur
 PhSt = Philologische Studien und Quellen
 PL = Patrologia Latina
 Poet. Today = Poetics Today
 RLW = Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft
 SM = Sammlung Metzler
 stw = suhrkamp taschenbuch wissenschaft
 Theatre J. = Theatre Journal
 TMP = Trends in medieval philology
 TRAST = Transatlantische Studien zu Mittelalter und Früher Neuzeit
 VL = RUH, KURT et al. (ed.): Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon,
 Berlin/New York 1978–2008, 2. völlig neu bearb. Aufl. (Veröffentlichungen der
 Kommission für Deutsche Literatur des Mittelalters der Bayerischen Akademie der
 Wissenschaften)
 WdF = Wege der Forschung
 ZfdA = Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur
 ZfdPh = Zeitschrift für deutsche Philologie
 ZfK = Zeitschrift für Kunstgeschichte
 ZPS = Zeitschrift für Psychodrama und Soziometrie

Nachschlagewerke

- ALBERS, WILLI et al. (edd.): Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft, Bd. 3, Stuttgart, 1981
- FRIEDRICH, JESKO: Phraseologisches Wörterbuch des Mittelhochdeutschen, Tübingen, 2006
- GEORGES, KARL ERNST: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Bd. 2, Hannover, 2010
- GRIMM, JAKOB; GRIMM, WILHELM et HEYNE, MORITZ: Deutsches Wörterbuch, Bd. 10, München, 1991
- GRIMM, JACOB et GRIMM, WILHELM: Deutsches Wörterbuch. Digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, [<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB>]
- HUBER, RUDOLF et RIETH, RENATE (edd.): Glossarium Artis. Dreisprachiges Wörterbuch der Kunst, Bd. 10 Holzbaukunst: Fachwerk, Dachgerüst, Zimmermannswerkzeug; systematisches Fachwörterbuch, Darmstadt, 1997
- KITTEL, GEORG (ed.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, 1990 (Nachdr. der Ausg. v. 1933)
- KÖBLER, GERHARD: Mittelhochdeutsches Wörterbuch, 2014, 3. Aufl. [<http://www.koeblergerhard.de/mhdwbhin.html>]
- LEXER, MATTHIAS: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. zugleich als Supplement und alphabetischer Index zum Mittelhochdeutschen Wörterbuch von Benecke-Müller-Zarncke, 3 Bände und Nachträge. Stuttgart, 1992 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig, 1872–1878) (vgl. auch die digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21 [<https://woerterbuchnetz.de/?sigle=Lex#0>])

Texte und Quellen

- ARISTOTELES: De la Génération des Animaux, ed. Pierre Louis, Paris, 1961
- GRATIAN: Decretum sive Concordia discordantium canonum, ed. Emil Friedberg, Leipzig, 1879
- HOMER: Homeri Ilias, 1: Rhapsodias I – XII continens, ed. Martin L. West, München, 1998
- HAUPT, MORIZ (ed.): Der Winsbeke und die Winsbekin, Leipzig, 1845
- KRIES, FRIEDRICH WILHELM VON: Textkritische Studien zum Welschen Gast Thomasins von Zerclaere (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, 147 = N.F., 23), Berlin, 1967
- KRIES, FRIEDRICH WILHELM VON: Thomasin von Zerclaere. Der Welsche Gast. Bd.4: Die Illustrationen des Welschens Gastes: Kommentar mit Analyse der Bildinhalte und den Varianten der Schriftbandtexte. Verzeichnisse, Namensregister, Bibliographie, Göppingen, 1985
- SENECA: Epistula morales ad Lucillum. Teil 2, ed. Hein Gunermann et al., Ditzingen, 2018
- WELSCHER GAST DIGITAL [<https://digi.ub.uni-heidelberg.de/wgd/>]
- WILLMS, EVA (ed.): Der Welsche Gast. Text (Auswahl), Übersetzung, Stellenkommentar, Berlin, 2004 b
- Winsbeckische Gedichte nebst Tirol und Fridebrandt, ed. ALBERT LEITZMANN et rec. INGO REIFFENSTEIN (ATB, 9), Tübingen, 1962

Forschungsliteratur

- ACKERMANN, CHRISTIANE et RIDDER, KLAUS: Trauer, Trauma, Melancholie. Zum Willehalm Wolframs von Eschenbach, in: MAUSER, WOLFRAM et PFEIFFER, JOACHIM (edd.): Trauer (Freiburger Literaturpsychologische Gespräche, 22), Würzburg, 2003, p. 83 sqq.
- ACKERMANN-ARLT, BEATE: Das Pferd und seine epische Funktion im mittelhochdeutschen ‚Prosa-Lancelot‘ (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung, 19), Berlin/New York, 1990
- ALBERTSEN, LEIF LUDWIG: Lehrdichtung, in: Das Fischer Lexikon Literatur, Bd. 2, ed. Ulfert Ricklefs, Frankfurt/Main, 1997, p. 937 sqq.
- Allgemeine Deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände, Bd. 5, Leipzig, 1844
- ALTHOFF, GERD: Colloquium familiare – Colloquium secretum – Colloquium publicum. Beratung im politischen Leben des frühen Mittelalters, in: FMSt 24, 1990, p. 145 sqq.
- ALTHOFF, GERD: Der König weint. Rituelle Tränen in öffentlicher Kommunikation, in: MÜLLER, JAN-DIRK (ed.): ‚Aufführung‘ und ‚Schrift‘ in Mittelalter und früher Neuzeit (Germanistische Symposien-Berichtsbände, 17), Stuttgart, 1996, p. 239 sqq.
- ALTHOFF, GERD: Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde, Darmstadt, 1997
- ALTHOFF, GERD: Spielen die Dichter mit den Spielregeln der Gesellschaft? in: PALMER, NIGEL F. et SCHIEWER, HANS-JOCHEN (edd.): Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster. Ergebnisse der Berliner Tagung, 9. – 11. Oktober 1997, Tübingen, 1999, p. 54 sqq.

- ALTHOFF, GERD: Gefühle in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters, in: BENTHIEN, CLAUDIA; FLEIG, ANNE et KASTEN, INGRID (edd.): Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle (Literatur – Kultur – Geschlecht. Kleine Reihe, 16), Köln, 2000, p. 82 sqq.
- ALTHOFF, GERD: Kulturen der Ehre – Kulturen der Scham, in: GVOZDEVA et VELTEN, 2011 b, p. 47 sqq.
- ALTHOFF, GERD: Kontrolle der Macht. Formen und Regeln politischer Beratung im Mittelalter, Darmstadt, 2016
- ALTHUSSER, LOUIS: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie (Positionen, 3), Hamburg/Berlin, 1977
- ANDERSON, RICHARD A.: Der Winsbecke – Translation and Commentary, Cincinatti, 1981
- ANGENENDT, ARNOLD: ‚Gesta Dei‘ – ‚gesta hominum‘. Religions- und theologiegeschichtliche Anmerkungen, in: SCHARER, ANTON et SCHEIBELREITER, GEORG (edd.): Historiographie im frühen Mittelalter (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 32), Wien, 1994, p. 41 sqq.
- ANGENENDT, ARNOLD: Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 68), München, 2003
- ANSORGE, CLAUDIA; DIETL, CORA et KNÄPPER, TITUS (edd.): Gewaltgenuss, Zorn und Gelächter. Die emotionale Seit der Gewalt in Literatur und Historiographie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Göttingen, 2015
- ANZULEWICZ, HENRYK: Perspektive und Raumvorstellungen in den Frühwerken des Albertus Magnus, in: AERTSEN, JAN A. et SPEER, ANDREAS (edd.): Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter (MM, 25), Berlin u.a., 1997, p. 249 sqq.
- ARENTZEN, JÖRG et RUBERG, UWE (edd.): Die Ritteridee in der deutschen Literatur des Mittelalters. Eine kommentierte Anthologie, Darmstadt, 2011, 2., durchges. und bibliogr. erg. Aufl.
- ARMANSKI, GERHARD: Die Bedeutung der Winsbekischen Gedichte in der Literatur. Eine fränkische Ritter- und Minnelehre, in: FRISCHEISEN, 1994, p. 67 sqq.
- ASSMAN, ALEIDA: Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen (Grundlagen der Anglistik und Amerikanistik, 27), Berlin 2008
- AUSTIN, JOHN L.: Performative Äußerungen, in: AUSTIN, JOHN L.: Gesammelte philosophische Aufsätze, 1986
- AUSTIN, JOHN L.: How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955, Oxford, 1972
- AUSTIN, JOHN L.: Zur Theorie der Sprechakte (Universal-Bibliothek, 9396), Stuttgart, 2002
- BACHORSKI, HANS-JÜRGEN: Lügende Wörter, verstellte Körper, falsche Schrift. Miß/gelingende Kommunikation, in: WENZEL, 1997, p. 344 sqq.
- BACHORSKI, HANS-JÜRGEN, RÖCKE, WERNER; VELTEN, HANS RUDOLPH et WITTCROW, FRANK: Performativität und Lachkultur in Mittelalter und früher Neuzeit, in: Paragrana 10, 2001, p. 157 sqq.
- BACHTIN, MICHAÏL M.: Die Ästhetik des Wortes, ed. RAINER GRÜBEL, Frankfurt/Main, 1979
- BACHTIN, MICHAÏL M.: Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur, Frankfurt/Main, 1990
- BACKES, MARTINA: Weder man noch wîp? Maskerade ind Geschlechtertausch in der mittelalterlichen Literatur, in: CHEAURÉ, ELISABETH et al. (edd.): Geschlechterkonstruktionen in Sprache, Literatur und Gesellschaft. Gedenkschrift für Gisela Schoenthal, Freiburg i. Br., 2002, p. 25 sqq.
- BADINTER, ELISABETH: XY. De l'identité masculine, Paris, 1992
- BADURA, BOZENA ANNA et WEBER, KATHRIN (edd.): Ira – Wut und Zorn in Kultur und Literatur (Imago), Gießen, 2013
- BADURA, BOZENA ANNA: Figuren der Wut, Figuren des Zorns, in: BADURA et WEBER, 2013, p. 141 sqq.
- BAEVA, GALINA: Rat als kommunikative Handlung im Mittelhochdeutschen, in: WIKTOROWICZ, JÓZEF; JUST, ANNA et GAWORSKI, IRENEUSZ (edd.): Satz und Text. Zur Relevanz syntaktischer Strukturen zur Textkonstitution (Zur Relevanz syntaktischer Strukturen zur Textkonstitution, 8), Frankfurt/Main, 2013, p. 9 sqq.
- BAISCH, MARTIN; FREIENHOFER, EVAMARIA et LIEBERICH, EVA: Einleitung, in: BAISCH, FREIENHOFER et LIEBRICH, 2014 a, p. 9 sqq.
- BAISCH, MARTIN; FREIENHOFER, EVAMARIA et LIEBERICH, EVA (edd.): Rache – Zorn – Neid. Zur Faszination negativer Emotionen in der Kultur und Literatur des Mittelalters (Aventiuren, 8), Göttingen, 2014 b
- BAISCH, MARTIN et KOCH, ELKE (edd.): Neugier und Tabu. Regeln und Mythen des Wissens (Scenae, 12), Freiburg Br., 2010
- BARTH, SUSANNE: Jungfrauenzucht. Literaturwissenschaftliche und pädagogische Studien zur Mädchenerziehungsliteratur zwischen 1200 und 1600, Stuttgart, 1994, p. 75 sqq.
- BARTHEL, VERENA: Empathie, Mitleid, Sympathie. Rezeptinslenkende Strukturen mittelalterlicher Text in Bearbeitungen des Willehalm-Stoffs, Berlin/New York, 2008
- BASTERT, BERND: *den wolt er lëren rehte tuon*. Der *Winsbecke* zwischen Didaxe und Diskussion, in: BRÜGGEN et al., 2012, p. 303 sqq.
- BEAUVOIR, SIMONE DE: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek bei Hamburg, 2000 [Orig. Le deuxième sexe, Paris, 1949]
- BECHER, MATTHIAS: ‚Cum lacrimis et gemitu‘. Vom Weinen der Sieger und Besiegten im frühen und hohen Mittelalter, in: ALTHOFF, GERD (ed.): Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter

- (Vorträge und Forschungen/Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte, 51), Stuttgart, 2001, p. 25 sqq.
- BECK, KLAUS: Gier, Scham, Stolz und andere „Bauchgefühle“ – Moralische Emotionen im beruflichen Handeln; Arbeitspapier des Lehrstuhls für Wirtschaftspädagogik der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, 2010 [http://www.wipaed.uni-mainz.de/ls/ArbeitspapiereWP/gr_Nr.61.pdf]
- BECKER, ANJA: Poetik der wehselrede. Dialogszenen in der mittelhochdeutschen Epik um 1200 (Mikrokosmo, 79), Frankfurt/Main, 2009
- BECKER, HANS-JÜRGEN: Die Stellung des kanonischen Rechts zu den Andersgläubigen: Heiden, Juden und Ketzer, in: GRENZMANN, LUDGER: Wechselseitige Wahrnehmungen der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. 1: Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden), Göttingen, 2009
- BECKER, RUTH et KORTENDIEK, BEATE (edd.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie (Geschlecht und Gesellschaft), Wiesbaden, 2004
- BEDEKOVIĆ, NATAŠA; KRASS, ANDREAS et LEMBKE, ASTRID (edd.): Durchkreuzte Helden. Das »Nibelungenlied« und Fritz Langs Film »Die Nibelungen« im Licht der Intersektionalitätsforschung (GenderCodes – Transkriptionen zwischen Wissen und Geschlecht, 17), Bielefeld, 2014
- BEER, ELLEN JUDITH: Die Apokalypse im Bild, in: MOSER, RUPERT et ZWAHLEN, SARA MARGARITA: Endzeiten – Wendezeiten, Bern, 2004, p. 81 sqq.
- BEHNKE, CORNELIA et MEUSER, MICHAEL: Gender and habitus. Fundamental securities and crisis tendencies among men, in: BARON, BETTINA et KOTTHOFF, HELGA (edd.): Gender in interaction. Perspectives on femininity in ethnography and discourse, Amsterdam 2001, p. 153 sqq.
- BEHR, HANS-JOACHIM: „Der werden lop“ und „Gottes hulde“. Überlegungen zur konzeptionellen Einheit des ‚Winsbecke‘, in: Leuvense Bijdr, 74, 1985, p. 377 sqq.
- BEHRENS, KATHARINA: Scham. Zur sozialen Bedeutung eines Gefühls im spätmittelalterlichen England (Historische Semantik, 20), Göttingen, 2014
- BEIN, THOMAS: Zum ‚Autor‘ im mittelalterlichen Literaturbetrieb und im Diskurs der germanistischen Mediävistik, in: JANNIDIS, FOTIS (ed.): Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, 71), Tübingen, 1999, p. 303 sqq.
- BEIRER, LEONORA: Die Beziehungen Walthers von der Vogelweide zu Thomasin von Zerclaere, Innsbruck, 1958
- BELLEBAUM, ALFRED: Acedia. Todsünde Trägheit – Gefährdeter Lebenssinn, in: BELLEBAUM, ALFRED et HETTLAGE, ROBERT (edd.): Missvergnügen. Zur kulturellen Bedeutung von Betrübnis, Verdruss und schlechter Laune, Wiesbaden, 2012, p. 35 sqq.
- BENNEWITZ, INGRID: Moraldidaktische Literatur, in: LIEBERTZ-GRÜN, URSULA (ED.): Aus der Mündlichkeit in die Schriftlichkeit. Höfische und andere Literatur 750 – 1300 (Deutsche Literatur, Bd. 1), Hamburg, 1988, p. 333 sqq.
- BENNEWITZ, INGRID (ed.): Der frauwen buoch. Versuche zu einer feministischen Mediävistik (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 517), Göppingen, 1989
- BENNEWITZ, INGRID: Der Körper der Dame, in: MÜLLER, JAN-DIRK (ed.): „Aufführung“ und „Schrift“ im Mittelalter (Germanistische Symposien – Berichtsbände, 17), Stuttgart/Weimar, 1996, p. 222 sqq.
- BENNEWITZ, INGRID: Eine Dame namens Ulrich, in: DROSTEL, FRANZ VIKTOR et MAIER, BARBARA (edd.): Ich, Ulrich von Liechtenstein. Literatur und Politik im Mittelalter: Akten der Akademie Friesach „Stadt und Kultur im Mittelalter“, Friesach (Kärnten), 2. – 6. September 1996, Klagenfurt, 1999, p. 349 sqq.
- BENNEWITZ, INGRID: Die Pferde der Enite, in: MEYER, MATTHIAS et SCHWIER, HANS-JOCHEN (edd.): Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters, Tübingen, 2002 a, p. 1sqq.
- BENNEWITZ, INGRID: Zur Konstruktion von Körper und Geschlecht in der Literatur des Mittelalters, in: BENNEWITZ, INGRID et KASTEN, INGRID (edd): Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter – Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur, Münster (Bamberger Studien zum Mittelalter, 1), 2002 b, p.1 sqq.
- BENNEWITZ, INGRID et TERVOOREN, HELMUT (edd.): Manlīchiu wīp, wīplich man. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper‘ und ‚Geschlecht‘ in der deutschen Literatur des Mittelalters (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie, 9), Berlin, 1999
- BENNEWITZ, INGRID et WEICHELBAUMER, RUTH: Erziehung zur Differenz. Entwürfe idealer Weiblichkeit und Männlichkeit in der didaktischen Literatur des Mittelalters, in: DU, 1, 2003, p. 43 sqq.
- BENTHIE, CLAUDIA et VELTEN, HANS RUDOLF (edd.): Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte, Reinbek bei Hamburg, 2002
- BENZINGER, JOSEF: Invectiva in Romam. Romkritik im Mittelalter vom 9. bis 12. Jahrhundert (Historische Studien, 404), Lübeck, 1968
- BERGES, ULRICH: Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen, in: Biblica. Commentarii periodici Pontifici Instituti Biblici, Bd. 85, Rom, 2004, p. 305 sqq.
- BERNS, JÖRG JOCHEN: Herrscherlob und Herrscherkritik in habsburgischen Fürstenspiegeln zu Beginn des 16. Jahrhunderts: Maximilian I. und Erasmus, in: BÉHAR, PIERRE et SCHNEIDER, HERBERT (edd.): Der Fürst

- und sein Volk. Herrscherlob und Herrscherkritik in den habsburgischen Ländern der frühen Neuzeit, St. Ingbert, 2004, p. 25 sqq.
- BEUMANN, HELMUT: Das Reich von den salischen Kaisern bis Friedrich III., in: SCHIEDER, THEODOR (ed.): Handbuch der europäischen Geschichte, Bd. 2: Europa im Hoch- und Spätmittelalter, Stuttgart, 1987, p. 280 sqq.
- BEUTIN, WOLFGANG: Sexualität und Obszönität. Eine literaturpsychologische Studie über epische Dichtungen des Mittelalters und der Renaissance, Würzburg, 1990
- BIEBENECKER, STEFAN: „Und sie erkannten, dass sie nackt waren.“ Nacktheit im Mittelalter, Bamberg, 2008
- BLAAS, VALENTIN: Überlegungen zu einer Codierung der Emotion "Zorn" im "Willehalm" Wolframs von Eschenbach, in: FREUDENBERG, 2009, p. 50 sqq.
- BLASCHITZ, GERTRUD.: Die Frauenkleidung in den Bildinszenierungen des ‚Welschen Gastes‘, in: WENZEL et LECHTERMANN, 2002, p. 216 sqq.
- BODMER, JOHANN JAKOB et BREITINGER, JOHANN JAKOB: Schriften zur Literatur, ed. VOLKER MEID, Stuttgart, 1980
- BOESCH, BRUNO: Lehrhafte Literatur. Lehre in der Dichtung und Lehrdichtung im deutschen Mittelalter (GrG, 21), Berlin, 1977
- BOGACZYK-VORMAYR, MALGORZATA: In die Wüste, in die Welt. Über altchristliche Lehren von der Seelenkraft, in: SEDMAK, CLEMENS et BOGACZYK-VORMAYR, MALGORZATA (edd.): Patristik und Resilienz. Frühchristliche Einsichten in die Seelenkraft, Berlin, 2012, p. 179 sqq.
- BÖHME, HELMUT: Urszenen der Scham, in: GVOZDEVA et VELTEN, 2011 b, p. 27 sqq.
- BOHN, CAROLIN: Dichtung als Bildtheorie. Sieben Studien zu Lessings Laokoon, Berlin, 2016
- BÖHNISCH, LOTHAR et WINTER, REINHARD: Männliche Sozialisation. Bewältigungsprobleme männlicher Geschlechtsidentität im Lebenslauf (Geschlechterforschung), Weinheim/München, 1993
- BOIADJIEV, TZOTCHO: Der menschliche Körper und seine Lebenskräfte in der Ideenwelt des Mittelalters. Ein Versuch über die mittelalterliche Erotik, in: ZIMMERMANN, ALBERT et SPEER, ANDREAS (edd.): Mensch und Natur im Mittelalter (MM; 21, 2), Berlin/Boston, 1992, p. 795 sqq.
- BOIADJIEV, TZOTCHO: Die Nacht im Mittelalter, Würzburg, 2003
- BOLL, KATHARINA: Alsô redete ein vrowe schoene. Untersuchungen zur Konstitution und Funktion der Frauenrede im Minnesang des 12. Jahrhunderts (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie, 31), Würzburg, 2007
- BÖNISCH, ANNEMARIE: Formengeschichte europäischer Kleidung, Wien, 2011
- BOOR, HELMUT DE: Hövescheit. Haltung und Stil höfischer Existenz, in: EIFLER, 1970, p. 377 sqq.
- BOOR, HELMUT DE: Die höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang. 1170 – 1250, rec. Ursula Hennig, München, 1979
- BOOR, HELMUT DE: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter 1250 – 1350. Erster Teil: Epik, Lyrik, Didaktik, geistliche und historische Dichtung, rec. Johannes Janota, München, 1997
- BOQUET, DAMIEN et NAGY, PIROSKA: Medieval Sensibilities. A History of Emotions in the Middle Ages, Newark, 2018
- BOSHOF, EGON: Europa im 12. Jahrhundert. Auf dem Weg in die Moderne, Stuttgart, 2007
- BOURDIEU, PIERRE: Die männliche Herrschaft, Frankfurt/Main, 2005
- BOWLBY, JOHN: Verlust, Trauer und Depression, Frankfurt/Main, 1983
- BRALL-TUCHEL, HELMUT: Der Reisende als Integrationsfigur? Arnold von Harff: Ein Pilger zwischen Regionalität und Expansion, in: KARG, INA (ed.): Europäisches Erbe des Mittelalters. Kulturelle Integration und Sinnvermittlung einst und jetzt, Göttingen, 2011, p. 67 sqq.
- BRANDSTÄTTER, EDUARD: Ambivalente Zufriedenheit. Der Einfluß sozialer Vergleiche, Münster, 1997
- BRANDT, HARTWIN; AUER, ANIKA M; BREHM, JOHANNES; BRASI, DEGO DE et HÖRL, LINA K. (edd.): genus & generatio. Rollenerwartungen und Rollenerfüllungen im Spannungsfeld der Geschlechter und Generationen in Antike und Mittelalter (Bamberger historische Studien, 6) Bamberg, 2011
- BRAUN, CHRISTINA VON: Gender, Geschlecht und Geschichte, in: BRAUN et STEPHAN, 2000, p. 16 sqq.
- BRAUN, CHRISTINA VON et STEPHAN, INGE: Gender Studien – Eine Einführung, Stuttgart/WEIMAR, 2000
- BRAUN, CHRISTINA VON et STEPHAN, INGE: (edd.): Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien, Köln, 2005
- BRAUN, EDMUND W. et SCHMITT, OTTO: Beichtstuhl (confessionale) (A. In der katholischen Kirche), in: Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte, Bd. II, Stuttgart, 1988, Sp. 183 sqq.
- BRAUN, MANUEL: Ehe, Liebe, Freundschaft. Semantik der Vergesellschaftung im frühneuhochdeutschen Prosaroman (Frühe Neuzeit, 60), Tübingen, 2001
- BRAUN, MANUEL: Trauer als Textphänomen. Zum Ebenenproblem der mediävistischen Emotionsforschung, in: KASTEN, 2010, p. 53 sqq.
- BRAUN, MANUEL: grüezen statt biligen. Verbale Tabus im Minnesang, in: DINGELDEIN, ALEXANDER et EMRICH, MATTHIAS (edd.): Text und Tabu. Zur Kultur von Verbot und Übertretung von der Spätantike bis zur Gegenwart, Bielefeld, 2015, p. 19 sqq.
- BRAUN, MANUEL: Wie anders war das Mittelalter? Fragen an das Konzept der Alterität (Aventiuren, 9), Göttingen, 2013

- BREULMANN, JULIA: Erzählstruktur und Hofkultur. Weibliches Agieren in den europäischen Iweinstoff-Bearbeitungen des 12. bis 14. Jahrhunderts (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit, 13), Münster, 2009
- BRINKER-VON DER HEYDE CLAUDIA: Geschlechtsspezifisch, Normen und Konflikte in mittelalterlichen Lehrgesprächen, in: JIG, 33, 1, 2001, p. 41 sqq.
- BRINKER-VON-DER HEYDE, CLAUDIA: Der ‚Welsche Gast‘ des Thomasin von Zerclaere. Eine (Vor-)Bildgeschichte, in: WENZEL et LECHTERMANN, 2002, p. 9 sqq.
- BROCKMANN, HARTMUT: Einführung in die Geschichte des Mittelalters, München, 2007
- BRÜGGEN, ELKE: Kleidung und Mode in der höfischen Epik des 12. und 13. Jahrhunderts (Euphorion. Beihefte, 23), Heidelberg, 1989
- BRÜGGEN, ELKE: Kleidung und adeliges Selbstverständnis. Literarische Interessenbildung am Beispiel der Kleidermotivik in der höfischen Epik des 12. und 13. Jahrhunderts, in: HEINZLE, JOACHIM (ed.): Literarische Interessenbildung (Germanistische Symposien-Berichtsbände, 14), Stuttgart, 1991, p. 200 sqq.
- BRÜGGEN, ELKE: Laienunterweisung. Untersuchungen zur deutschsprachigen weltlichen Lehrdichtung des 12. und 13. Jahrhunderts, Köln, 1994 [masch.]
- BRÜGGEN, ELKE: Minne im Dialog, in: LÄHNEMANN et LINDEN, 2009, p. 223 sqq.
- BRÜGGEN, ELKE; HOLZNAGEL, FRANZ-JOSEF; COXON, SEBASTIAN et SUERBAUM, ALMUT (edd.): Text und Normativität im Deutschen Mittelalter. XX. Anglo-German colloquium, Berlin, 2012
- BRUGGISSER-LANKER, THERESE: Musik und Tod im Mittelalter. Imaginationsräume der Transzendenz, Göttingen, 2010
- BRUNING, BERNARD: Die "Avaritia" in 1 Timotheus 6,10, in: Augustiniana, 56, 3/4, 2006, p. 469 sqq.
- BRUNGS, ALEXANDER: Charakteristische Aspekte des Zorns in seiner Darstellung durch Philosophen, in: FREUDENBERG, BELE (ed.): Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Furor, zorn, irance. Interdisziplinäre Sichtweisen auf mittelalterliche Emotionen; Bd. 14, 1, Berlin, 2009, p. 28 sqq.
- BRUNNER, OTTO: Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter, Darmstadt, 1973
- BUHL, WOLFGANG: Fränkische Klassiker. Eine Literaturgeschichte in Einzeldarstellungen, Nürnberg, 1971
- BULLOUGH, VERN L.: On being a Male in the Middle Ages, in: LEES, CLARE A. et al.: Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages, University of Minnesota (Medieval cultures, 7), 1994, p. 31 sqq.
- BUMKE, JOACHIM: Studien zum Ritterbegriff im 12. und 13. Jahrhundert (Euphorion. Beihefte, 1), Heidelberg, 1964
- BUMKE, JOACHIM: Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter (Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter, 2), München, 2000, 4. Aufl.
- BUMKE, JOACHIM: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, München, 2002
- BUMKE, JOACHIM: Emotion und Körperzeichen. Beobachtungen zum ‚Willehalm‘ Wolframs von Eschenbach, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 8, 1, Berlin, 2003, p. 13 sqq.
- BÜNZ, ENNO: „Die Kirche im Dorf lassen ...“. Formen der Kommunikation im spätmittelalterlichen Niederkirchenwesen, in: RÖSNER, WERNER (ed.): Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft vom Mittelalter bis zur Moderne, Göttingen, 2000, p. 77 sqq.
- BURNS, JANE E.: Courtly Love Undressed. Reading Through Clothes in Medieval French Culture (The Middle Ages Series), Philadelphia, 2002
- BUTLER, JUDITH: Performative Acts and Gender Constitution. An Essay in Phenomenology and Feminist Theory, in: Theatre J., 40, 4, 1988, p. 519 sqq.
- BUTLER, JUDITH: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/Main, 1991
- BUTLER, JUDITH: Bodies that matter, New York, 1993
- BUTLER, JUDITH: (ed.): Imitation und die Aufsässigkeit der Geschlechtsidentität, in: HARK, SABINE (ed.): Grenzen lesbischer Identität, Berlin, 1996, p. 15 sqq.
- BUTLER, JUDITH: Körper von Gewicht, Frankfurt/Main, 1997
- BUTLER, JUDITH: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt/Main, 2001
- BUTLER, JUDITH: Changing the Subject. Judith Butler's Politics of Radical Resignification, in: SALIH, SARAH (ed.): The Judith Butler Reader, Oxford, 2004, p. 326 sqq.
- BUTLER, JUDITH: Haß spricht. Zur Politik des Performativen, Frankfurt/Main, 2006
- BUTLER, JUDITH: Imitation und Aufsässigkeit der Geschlechtsidentität, in: HARK, SABINE: Butler, Judith. Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen, Frankfurt/Main, 2009
- CADDEN, JOAN: Meanings of sex difference in the Middle Ages (Cambridge history of medicine), Cambridge, 1993
- CADUFF, CORINA et PFAFF-CZARNECKA, JOANNA (edd.): Rituale heute. Theorien, Kontroversen, Entwürfe, Berlin, 1999
- CARDELLE DE HARTMANN, CARMEN: Sinn dimension der weißen Haut in der lateinischen Literatur des Mittelalters, in: BENNEWITZ, INGRID et SCHINDLER, ANDREA: Farbe im Mittelalter. Materialität – Medialität – Semantik (Akten des 13. Symposiums des Mediävistenverbandes, Bd. 1), Berlin, 2011, p. 647 sqq.

- CARP, TERESA C.: "Puer senex" in Roman and Medieval Thought, in: *Latomus*, 39, 3, 1980, p. 736 sqq.
- CASTRO, ANN: *Die Vogelschule. Erste Hilfe für Papageien, Sittiche und andere Vögel*, Hattersheim, 2011
- CHUANG, CHING-HO: Neid und Eifersucht aus kulturpsychologischer Perspektive, in: KREUZER, TILLMANN F. et WEBER, KATHRIN (edd.): *Invidia – Eifersucht und Neid in Kultur und Literatur*, Gießen, 2011, p. 31 sqq.
- CLASSEN, ALBRECHT (ed.): *Frauen in der deutschen Literaturgeschichte: Die ersten 800 Jahre. Ein Lesebuch (Women in German Literature, 4)* New York, Frankfurt/Main 2000
- CLASSEN, ALBRECHT: The Winsbeckin – Female Discourse or Male Projection? New Questions to a Middle High German Gendered Didactic Text in Comparison with Cristine de Pizan, in: CLASSEN, ALBRECHT: *The Power of a Women's Voice in Medieval and Early Modern Literatures. New Approaches to German and European Women Writers and to Violence Against Women in Premodern Times (Fundamentals of medieval and early modern culture, 1)*, Berlin/New York, 2007, p. 159 sqq.
- CLASSEN, ALBRECHT: Thomasin von Zerclaere's *Der Welsche Gast* and Hugo von Trimberg's *Der Renner*: Two Middle High German Didactic Writers Focus on Gender Relations, in: Ruys, Juanita Feros (ed.): *What nature does not teach. Didactic literature in the medieval and early modern periods (Disputatio, 15)* Turnhout, 2008, p. 205 sqq.
- CLASSEN, ALBRECHT: Diskursthema ‚Gewalt gegen Frauen‘ in der deutschen Literatur des hohen und späten Mittelalters. Mit besonderer Berücksichtigung Hartmanns von Aue Erec, Wolframs von Eschenbach *Parzival* und *Wirnt von Grafenbergs Wigalois*, in: GREULE, ALBRECHT; HERRMANN, HANS-WALTER; RIDDER, KLAUS et SCHORR, ANDREAS (edd.): *Studien zu Literatur, Sprache und Geschichte in Europa*, St. Ingbert, 2008 b, p. 49 sqq.
- COLEBROOK, CLAIRE: *Gender (Transitions)*, Basingstoke u.a., 2004
- CONNEL, REAWYN: *Gender (Geschlecht und Gesellschaft, 53)*, Wiesbaden, 2013
- CONNELL, ROBERT W.: *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten (Geschlecht und Gesellschaft, 8)*, Opladen, 1999
- CULLER, JONATHAN: *Philosophy and Literature. The Fortunes of the Performative*, in: *Poet. Today* 21, 3, 2000, p. 503 sqq.
- CULLUM, PATRICIA et GOLDBERG, PETER JEREMY Piers: *Gender Ideologies*, in: SCHAUS, MARGARET (ed.): *Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopedia*, New York, 2006, p. 308 sqq.
- CURSCHMANN, MICHAEL: *Wort – Schrift – Bild. Zum Verhältnis von volkssprachigem Schrifttum und bildender Kunst vom 12. bis 16. Jahrhundert*, in: HAUG, 1999, p. 378 sqq.
- CURTIUS, ERST ROBERT: *Mittelalterliche Literaturtheorien*. in: *Zeitschrift für romanische Philologie*, 62 ,1, 1942, p. 417 sqq.
- CURTIUS, ERNST ROBERT: *Das „Ritterliche Tugendsystem“*, in: EIFLER, 1970, p. 116 sqq.
- DALLAPIAZZA, MICHAEL: *minne, hûsere und das ehelich leben. Zur Konstitution bürgerlicher Lebensmuster in spätmittelalterlichen und frühhumanistischen Didaktiken*, Frankfurt/Main, 1981
- DALLAPIAZZA, MICHAEL: *Artusroman als Jugendlektüre? Thomasin von Zirklaria und Hugo von Trimberg*, in: SCHULZE-BELLI, 1996, p. 29 sqq.
- DECHER, FRIEDHELM: *Das gelbe Monster. Neid als philosophisches Problem*, Springe, 2015
- DEHN, FRANK; KÖNIG, GERT et MARZAHN, GERO: *Konstruktionswerkstoffe im Bauwesen*, Berlin, 2003,
- DELBRÜCK, HANS: *Das Mittelalter. II. Teil*, Paderborn, 2011
- DENICKE, HARRY: *Die mittelalterlichen Lehrgedichte Winsbeke und Winsbekin in kulturgeschichtlicher Beleuchtung*, Rixdorf, 1900
- DERRIDA, JACQUES: *Signatur Ereignis Kontext*, in: ENGELMANN, PETER (ed.): *Randgänge der Philosophie*, Wien, 1988, p. 325 sqq.
- DIETL, CORA: *Aristoteles und die sehs dinc. Zum VIII. Buch des ‚Wälschen Gasts‘*, in: SCHULZE-BELLI, 1996, p. 39 sqq.
- DIETL, CORA: *Der Griff zum Optischen. Zur Entwicklung des deutschen geistlichen Spiels im 13. Jahrhundert*, in: AERTSEN, JAN A. et SPEER, ANDREAS (edd.): *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin, 2000, p. 467 sqq.
- DILLIG, JANINA et HUFNAGEL, SABINE: *Under helm und under schylde. Inszenierungen von Maskulinität in Kunst und Literatur des Mittelalters*, in: SCHINDLER, ANDREA et MEYER, EVELYN (edd.): *Geschichten sehen, Bilder hören. Bildprogramme im Mittelalter. Akten der Tagung Bamberg 2013 (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien, 8)*, Bamberg, 2015, p. 157 sqq.
- DINZELBACHER, PETER: *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, Paderborn, 1996
- DREWS, FRIEDEMANN: *Menschliche Willensfreiheit und göttliche Vorsehung bei Augustinus, Prolos, Apuleius und John Milton, Bd 1: Augustinus und Proklos*, Frankfurt a. Main, 2009
- DRONKE, PETER: *Women Writers of the Middle Ages. A critical study of texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*, Cambridge, 1984
- DROSTEL, JANINA: *Des gerte diu edele herzoginne. Möglichkeiten und Voraussetzungen weiblicher Teilhabe am mittelalterlichen Literaturbetrieb unter besonderer Berücksichtigung von Mäzenatentum (Kultur, Wissenschaft, Literatur, 13)*, Frankfurt/Main, 2006
- DUBY, GEORGES: *Die Frau ohne Stimme. Liebe und Ehe im Mittelalter*, Berlin, 1989

- DUCA, PATRICK DEL: Das Motiv der Torheit im Pfaffen Amis und in einigen Kurzerzählungen des Strickers, in: SCHILLINGER, JEAN (ed.): *Der Narr in der deutschen Literatur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit* (JIG. Reihe A, Kongreßberichte, 96), Bern, 2009, p. 29 sqq.
- DÜLMEN, RICHARD VAN: *Der ehrlose Mensch. Unehrlichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit*, Böhlau, 1999
- EHLERT, TRUDE: Die Frau als Arznei. Zum Bild der Frau in hochmittelalterlicher deutscher Lehrdichtung, in: *ZfdPh*, 105, 1986, p. 42 sqq.
- EHLERT, TRUDE: Ein vrowe sol niht sprechen vil. Körpersprache und Geschlecht in der deutschen Literatur des Hochmittelalters, in: EHLERT, TRUDE (ed.): *Chevaliers errants, demoiselles et l'autre. Höfische und nachhöfische Literatur im europäischen Mittelalter. Festschrift für Xenja von Ertzdorff zum 65. Geburtstag* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 644), Göppingen, 1998, p. 145 sqq.
- EHLERT, TRUDE: Tischzuchten, in: ANGERMANN, NORBERT (ed.): *Lexikon des Mittelalters*, Weimar, 1999, Sp. 807 sqq.
- EHN, BILLY et LÖFGREN, ORVAR: *Nichtstun. Eine Kulturanalyse des Ereignislosen und Flüchtigen*, Hamburg, 2012
- EHRISMANN, GUSTAV: Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems, in: *ZfdA*, 56, 1919, p. 137 sqq.
- EHRISMANN, GUSTAV: *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters Bd. II, I*, München, 1966 (unveränd. Nachdr. d. 1. Aufl. 1922)
- EHRISMANN, GUSTAV: *Ehre und Mut, Âventiure und Minne. Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter*, unter Mitarbeit von Albrecht Classen, München, 1995
- EICKELS, KLAUS VAN: Hingerichtet, Geblendet, Entmannt, in: BRAUN, MICHAEL et HERBERICHS, CORNELIA (ed.): *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen*, München, 2005, p. 81 sqq.
- EICKELS, KLAUS VAN: Ehe und Familie im Mittelalter, in: RUPPERT, GODEHARD (ed.): *Geisteswissenschaften im Profil. Reden zum Dies Academicus aus den Jahren 2000 – 2007*, Erlangen, 2008, p. 43 sqq.
- EIFLER, GÜNTER (ed.): *Ritterliches Tugendsystem* (WdF, 56), Darmstadt, 1970
- EIGLER, FRIEDERIKE: *Frauen und Männer im Gespräch. Eine empirische Untersuchung des Kommunikationsverhaltens von nordamerikanischen Studentinnen und Studenten*, Marburg, 2002
- ELIAS, NORBERT: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 1, Frankfurt/Main, 1997
- EMING, JUTTA: *Emotion und Expression. Untersuchungen zu deutschen und französischen Liebes- und Abenteuerromanen des 12. und 16. Jahrhunderts*, Berlin (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, 39), 2006
- EMING, JUTTA; KASTEN, INGRID; KOCH ELKE et SIEBER, ANDREA: Emotionalität und Performativität in narrativen Texten des Mittelalters, in: *Paragrana* 10, 1, 2001 p. 215 sqq.
- EMMERLING, SONJA: *Geschlechterbeziehungen in den Gawan-Büchern des „Parzival“*. Wolframs Arbeit an einem literarischen Modell (Hermaea; N.F., 100), Tübingen, 2003
- ENGELEN, EVA-MARIA: Eine kurze Geschichte von ‚Zorn‘ und ‚Scham‘, in: *ArchBegriffsGesch*, Bd. 50, Bad Langensalza, 2008, p. 41 sqq.
- ERKENS, FRANZ REINER: *Herrschaftsakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit*, Stuttgart, 2006
- ERLEI, STEFAN: *„Höfisch“ im Mittelhochdeutschen. Die Verwendung eines Programmworts der höfischen Kultur in den deutschsprachigen Texten vor 1300*, Frankfurt/Main u.a., 2010
- ERNST, ULRICH: Die Auseinandersetzung mit häretischen Strömungen in der deutschen Literatur des 13. Jahrhunderts, in: AERTSEN, JAN A. et SPEER, ANDREAS: *Geistesleben im 13. Jahrhundert* (MM, 27), Berlin u.a., 2000, p. 362 sqq.
- FABIAN, BERNHARD: Das Lehrgedicht als Problem der Poetik, in: JAUß, HANS ROBERT (ed.): *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen* (Poetik und Hermeneutik, 3), München, 1968, p. 67 sqq.
- FIEHLER, REINHARD: *Kommunikation und Emotion. Theoretische und empirische Untersuchungen zur Rolle von Emotionen in der verbalen Interaktion* (Grundlagen der Kommunikation und Kognition), Berlin, 1990
- FIETZE, KATHARINA: *Im Gefolge Dianas. Frauen und höfische Jagd im Mittelalter (1200 – 1500)* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 59), KölnWeimar/Wien, 2005
- FINCKH, RUTH: *Minor Mundus Homo. Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur* (Palaestra, 306), Göttingen, 1999
- FISCHER, NORBERT et KOBELT-GROCH, MARION (edd.): *Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans-Jürgen Goertz zum 60. Geburtstag* (Studies in medieval and Reformation thought, 61), Leiden, 1997
- FISCHER-LICHTE, ERIKA: *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt/Main, 2010
- FISCHER-LICHTE, Erika: *Performativität. Eine Einführung* (Edition Kulturwissenschaft, 10), Bielefeld, 2012
- FISCHL, THOMAS: *Mitgefühl – Mitleid – Barmherzigkeit*, München, 2017
- FLÜELER, CHRISTOPH et RHODE, MARTIN (edd.): *Laster im Mittelalter. Vices in the Middle Ages* (Scrinium Friburgense, 23), Berlin, 2009

- FÖLLINGER, SABINE: Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis in der Sicht griechischer Philosophen des 4. bis 1. Jahrhunderts v. Chr. (Hermes. Einzelschriften, 74), Stuttgart, 1996
- FOUCAULT, MICHEL: Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen, Frankfurt/Main, 1977
- FOUCAULT, MICHEL: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit (Internationaler Merve Diskurs, 77). Berlin, 1978
- FOUCAULT, MICHEL: Archäologie des Wissens (stw, 356), Frankfurt/Main, 1981
- FOUCAULT, MICHEL: Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt/Main, 1991
- FOUCAULT, MICHEL: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. I. 1954 – 1969, edd. DANIEL DEFERT et FRANÇOIS EWALD, Frankfurt/Main, 2001
- FOUCAULT, MICHEL: Die politische Funktion des Intellektuellen, in: FOUCAULT, MICHEL: Schriften. Bd. 3. 1976-1979, Frankfurt/Main, 2003, p. 145 sqq.
- FOUCAULT, MICHEL: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften (stw, 96), Frankfurt/Main, 2012
- FRANK, PETRA: Weiblichkeit im Kontext von potestas und violentia. Untersuchungen zum Nibelungenlied, Würzburg, 2005
- FREIENHOFER, EVAMARIA: Tabuisierung von Zorn als Herrscherhandeln im König Rother, in: KASTEN, 2010, p. 87 sqq.
- FREIENHOFER, EVAMARIA: Verkörperungen von Herrschaft. Zorn und Macht in Texten des 12. Jahrhunderts (TMP, 32), Berlin, 2016
- FRENZ, THOMAS (ed.): Papst Innozenz III. – Weichensteller der Geschichte Europas, Stuttgart, 2000
- FRENZEN, WILHELM: Klagebilder und Klagegebärden in der deutschen Dichtung des höfischen Mittelalters (Bonner Beiträge zur deutschen Philologie, 1), Würzburg, 1936
- FREUD, SIGMUND: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: FREUD, SIGMUND: Studienausgabe. Bd. V. Sexualleben, Frankfurt/Main, 2000
- FREUDENBERG, BELE (ed.): Furor, zorn, irance. Interdisziplinäre Sichtweisen auf mittelalterliche Emotionen. Einführung, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 14, 1, 2009, p. 3 sqq.
- FREVERT, UTE: „Mann und Weib, und Weib und Mann“. Geschlechterdifferenzen in der Moderne (Beck'sche Reihe 1100), München, 1995
- FREY STEFFEN, THERESE: Gender, Leipzig, 2006
- FREY, WINFRIED: die rede ich in din herze grabe. Zur Vermittlung von Herrenethik im ‚Winsbecke‘, in Ebenbauer, Alfred (ed.): Philologische Untersuchungen Philologica Germanica, 7), Wien, 1984, p. 176 sqq.
- FRIED, JOHANNES: Zu Gast im Mittelalter, München, 2007
- FRIEDRICH, UDO: Die Ordnung der Natur. Funktionsrahmen der Natur in der volkssprachlichen Literatur des Mittelalters, in: DILG, PETER (ed.): Konzeption – Erfahrungen – Wirkungen. Akten des 9. Symposiums des Mediävistenverbandes), Berlin, 2003, p. 70 sqq.
- FRISCHEISEN, JOHANN FRIEDRICH: Franken und Minnesang – ein Zufalls-Konnex?, in: FRISCHEISEN, 1994 a, p. 50 sqq.
- FRISCHEISEN, JOHANN FRIEDRICH: Sprache und Lebensumfeld aus den Winsbeckischen Gedichten, in: FRISCHEISEN, 1994 b, p. 10 sqq.
- FRISCHEISEN, JOHANN FRIEDRICH (ed.): Winsbecke. Der Windsbacher Beitrag zum Minnesang des Hochmittelalters (Theorie und Forschung. Literaturwissenschaft, 21), Regensburg, 1994 c
- FRITSCH-RÖBLER, WALTRAUT (ed.): Frauenblicke – Männerblicke – Frauenzimmer. Studien zu Blick, Geschlecht und Raum. St. Ingbert, 2002
- FUCHS-JOLIE, STEPHAN: Gewalt–Text–Ritual. Performativität und Literarizität im ›König Rother‹, in: PBB 127, 2, 2005, p.183 sqq.
- FUHRMANN, MANFRED: Dichtungstheorien der Antike. Aristoteles - Horaz - 'Longin'. Eine Einführung, Darmstadt, 1992
- FUHRMANN, HORST: Willkommen und Abschied, in: HARTMANN, WILFRIED (ed.): Mittelalter. Annäherungen an eine fremde Zeit (Schriftenreihe der Universität Regensburg, 19), Regensburg, 1993, p. 111 sqq.
- FUHRMANN, HORST: Einladung ins Mittelalter (Beck'sche Reihe, 1357), München, 2004, 3. Aufl.
- GAMPP, AXEL: Antikendämmerung. Vom einschränkenden Gebrauch der Gesten als Bildsprache im frühen Mittelalter, in: BIERENDE, EDGAR; BRETFELD, SVEN et OSCEMA, KLAUS (edd.): Riten, Gesten, Zeremonien. Gesellschaftliche Symbolik in Mittelalter und Früher Neuzeit (TMP, 14), Berlin, 2008, p. 3 sqq.
- GARNIER, CLAUDIA: Die Kultur der Bitte. Herrschaft und Kommunikation im mittelalterlichen Reich (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne), Darmstadt, 2008
- GEMÜNDEN, PETRA: Stoa, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, [<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/53988>]
- GEPHART, IRMGARD: Der Zorn der Heroen. Heldenepische Formen der Wut im ‚Nibelungenlied‘, in: Perspektiven mediävistischer Forschung. Furor, zorn, irance. Interdisziplinäre Sichtweisen auf mittelalterliche Emotionen, 14, 1, Berlin, 2009, p. 41 sqq.

- GEROK-REITER, ANNETTE: Körper-Zeichen: narrative Steuermodi körperlicher Präsenz am Beispiel von Hartmanns *Erec*, in: WOLFSZETTEL, FRIEDRICH (ed.): Körperkonzepte im arthurischen Roman. Beiträge der deutschen Sektionstagung der Internationalen Artusgesellschaft vom 23.- 26.2. 2005 in Rauschholzhausen, Tübingen, 2007, p. 405-439
- GEROK-REITER, ANNETTE: Angst – Macht – Ohnmacht. Emotionscrossing in Hartmanns *Erec*?, in: KASTEN, 2010, p. 218 sqq.
- GERVINUS, GEORG GOTTFRIED: Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen. Bd. 1, Leipzig, 1843
- GIBBS, MARION et MCCONNELL, WINDER (edd.): Thomasin von Zerklære: Der Welsche Gast. The Italian Guest (Medieval German texts in bilingual editions, 4), Kalamazoo, 2009
- GILDEMEISTER, REGINE: Doing Gender: Soziale Praktiken der Geschlechterunterscheidung, in: BECKER et KORTENDIEK, 2004, p. 132 sqq.
- GLASNER, PETER: ‚Textzeugin‘ und Medium für das (un-)rechte Maß. Die sprechende Feder im ‚Welschen Gast‘ Thomasíns von Zerclaere, in: ZfdPh, 137, 3, 2018, p. 381 sqq.
- GLIER, INGEBORG: Artes amandi. Untersuchung zu Geschichte, Überlieferung und Typologie der deutschen Minnereden (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 34), München, 1971
- GOETZ, HANS-WERNER: Endzeiterwartung und Endzeitvorstellung im Rahmen des Geschichtsbildes des früheren 12. Jahrhunderts, in: VERBEKE, WERNER; VERHELST, DANIEL et WELKENHUYSEN, ANDRIES (edd.): The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages (Mediaevalia Lovaniensia. Ser. 1, Studia, 15), Leiden, 1988, p. 306 sqq.
- GOETZ, HANS-WERNER: Leben im Mittelalter vom 7. bis 13. Jahrhundert, München, 1996, 6. Aufl.
- GOETZ, HANS-WERNER: Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters, Teil 1, Bd. 2 (Orbis mediaevalis; 13, 2), Berlin, 2012
- GOETZ, HANS-WERNER: Die mittelalterlichen Vorstellungen vom Sündenfall als Interaktion zwischen Gott, dem Teufel und den Menschen, in: HONEGGER, THOMAS; HUBER-REBENICH, GERLINE et LEPPIN, VOLKER (edd.): Gottes Werk und Adams Beitrag. Formen der Interaktion zwischen Mensch und Gott im Mittelalter (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beiheft 1), Berlin, 2014, p. 3 sqq.
- GOETZ, HANS-WERNER: Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil 1, Bd. 3 Die Geschöpfe: Engel, Teufel, Menschen, (Orbis mediaevalis, 16), Göttingen, 2016
- GÖTZ, REGINA: Der geschlechtliche Mensch – ein Ebenbild Gottes. Die Auslegung von Gen 1,27 durch die wichtigsten griechischen Kirchenväter (Fuldaer Hochschulschriften, 42), Frankfurt/Main, 2003
- GOFFMAN, ERVING: Interaktion und Geschlecht, Frankfurt/New York, 2001, 2. Aufl.
- GÖHLICH, MICHAEL: Performative Äußerungen. John L. Austins Begriff als Instrument erziehungswissenschaftlicher Forschung, in: WULF, CHRISTOPH; GÖHLICH, MICHAEL et ZIRFAS, JÖRG: Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln, Weinheim/München, 2001, p. 25 sqq.
- GOLDAST, MELCHIOR: Paraeneticorum veterum Pars I, ed. MANFRED ZIMMERMANN, Göppingen, 1980
- GÖRICH, KNUT: Die Ehre Friedrich Barbarossas. Kommunikation, Konflikt und politisches Handeln im 12. Jahrhundert (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne), Darmstadt, 2001
- GÖBMANN, ELISABETH: Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzenkommentaren des 13. Jahrhunderts, in: ZIMMERMANN, ALBERT (ed.): Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters, T.1 (MM 12,1), Berlin u.a., 1979, p. 281 sqq.
- GÖTTERT, KARL-HEINZ: Thomasin von Zerklære und die Tradition der Moralistik, in: ERNST, ULRICH et SOWINSKI, BERND (edd.): Architectura Poetica. Festschrift für Johannes Rathofer zum 65. Geburtstag (Kölner germanistische Studien, 30), Köln, 1990, p. 179 sqq.
- GÖTZ, REGINA: Der geschlechtliche Mensch – ein Ebenbild Gottes: die Auslegung von Gen 1,27 durch die wichtigsten griechischen Kirchenväter (Fuldaer Hochschulschriften, 42), Frankfurt/Main, 2003
- GRAGNOLATI, MANUELE et SUERBAUM, ALMUT (edd.): Aspects of the Performative in Medieval Culture (TMP, 18), Berlin, 2010
- GREENFIELD, JOHN: Wolframs zweifache Witwe. Zur Rolle der Herzeloide-Figur im ‚Parzival‘, in: MEYER, MATTHIAS et SCHIEWER, HANS-JOCHEN (edd.): Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag, Tübingen, 2002, p. 159 sqq.
- GRIMM, WILHELM: Vridankes Bescheidenheit, in: GRIMM, WILHELM: Kleinere Schriften, Bd. 2, ed. GUSTAV HINRICHS, Berlin, 1882, p. 449 sqq.
- GRISEBACH, AUGUST: Der Garten. Eine Geschichte seiner künstlerischen Gestaltung, Barsinghausen, 2013
- GROSS, ANGELIKA: La Folie. Wahnsinn und Narrheit im spätmittelalterlichen Text und Bild, Heidelberg, 1990
- GROSSE, SVEN: Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter (Beiträge zur historischen Theologie, 85), Tübingen, 1994
- GRUBMÜLLER, KLAUS: Historische Semantik und Diskursgeschichte: zorn, nît und haz, in: JAEGER et KASTEN, 2003, p. 47 sqq.

- GRUNDMANN, HERBERT: Freiheit als religiöses, politisches und persönliches Postulat, in: *Historische Zeitschrift*, 183, München, 1957, p. 23 sqq.
- GRUNDMANN, STEFFI: Geschlecht und Sexualität in den medizinischen Schriften Galens, in: HARTMANN, ELKE (ed.): *Sexualität, Medizin und Moralvorstellungen in der Antike*, Berlin, 2006, p. 78 sqq.
- GUMBRECHT, HANS ULRICH: *Präsenz* (stw, 1942), Berlin, 2012
- GÜNTNER, SUSANNE; HÜPPER, DAGMAR et SPIEB, CONSTANZE (edd.): *Genderlinguistik. Sprachliche Konstruktionen von Geschlechtsidentität*, Berlin, 2012
- GURJEWITSCH, AARON: *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, München, 1980
- GURJEWITSCH, AARON: *Das Individuum im europäischen Mittelalter (Europa bauen)*, München, 1994
- GVOZDEVA, KATJA et VELTEN, HANS-RUDOLF: Einleitung, in: GVOZDEVA et VELTEN, 2011 a, p. 1 sqq.
- GVOZDEVA, KATJA et VELTEN, HANS RUDOLF (edd.): *Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne (TMP, 21)*, Berlin, 2011 b
- HAAG, CHRISTINE: *Flucht ins Unbestimmte. Das Unbehagen der feministischen Wissenschaften an der Kategorie (Epistemata. Reihe Literaturwissenschaft, 454)*, Würzburg, 2003
- HABERMAS, JÜRGEN: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/Main, 1993, 5. Aufl.
- HAENDLER, GERT: *Die Rolle des Papsttums in der Kirchengeschichte bis 1200. Ein Überblick und achtzehn Untersuchungen*, Göttingen, 1993
- HAESSELI, CHRISTA M.: *Magische Performativität. Althochdeutsche Zaubersprüche in ihrem Überlieferungskontext (Philologie der Kultur, 4)*, Würzburg, 2011
- HAESNER, BERND; HUFNAGEL, HENNING S.; MAASSEN, IRMGARD et TRANINGER, ANITA: *Text und Performativität*, in: HEMPFER et VOLBERS, 2011, p. 69 sqq.
- HAFERLAND, HARALD: *Höfische Interaktion. Interpretationen zur höfischen Epik und Didaktik um 1200 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur, 10)*, München, 1988
- HAFERLAND, HARALD: *Hohe Minne. Zur Beschreibung der Minnekanzone (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie, 10)*, Berlin, 2000
- HÄFNER, GERD: *Erosion des Urgesteins? Zu Überlieferung und Auslegung der Gleichnisse Jesu*, in: BUSSE, ULRICH; REICHARDT, MICHAEL et THEOBALD, MICHAEL (edd.): *Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung (Bonner biblische Beiträge, 166)*, Göttingen, 2011, p. 181 sqq.
- HAFNER, SUSANNE: *Herzeloyses Hemd. Ein Dessous obenauf*, in: BUSCHINGER, DANIELLE et SPIEWOK, WOLFGANG (edd.): *Sexuelle Perversionen im Mittelalter (Greifswalder Beiträge zum Mittelalter, 31)*, Greifswald, 1994, p. 97 sqq.
- HAGEDORN, JENNIFER: *Der Heros und die starken Frauen*. In: Toepfer, Regina/ Burschel, Peter/Wesche, Jörg (edd.): *Übersetzen in der Frühen Neuzeit – Konzepte und Methoden /Concepts and Practices of Translation in the Early Modern Period. (Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit, 1)*, Berlin, 2021 (Open-Access-Publikation), p. 237sqq.
- HAGENLOCHER, ALBRECHT: *Der guote vride“ Idealer Friede in deutscher Literatur bis ins frühe 14. Jahrhundert (Historische Wortforschung, 2)*, Berlin, 1992
- HAMMER-TUGENDHAT, DANIELA et LUTTER, CHRISTINA: *Emotionen (Zeitschrift für Kulturwissenschaften, 2010, 2)*, Bielefeld, 2010
- HARMS, WOLFGANG: *Des Winsbeckes Genius. Zur Einschätzung didaktischer Poesie des deutschen Mittelalters im 17. Und 18. Jahrhundert*, in: WAPNEWSKI, PETER (ed.): *Mittelalterrezeption. Ein Symposium (Germanistische Symposien. Berichtsbände, 6)*, Stuttgart, 1986, p. 46 sqq.
- HASEBRINK, BURKHARD: *Erecs Wunde. Zur Performativität der Freundschaft im Höfischen Roman*, in: *Oxford German Studies* 38, 1, 2009, p. 1sqq.
- HASEBRINK, BURKHARD: *Zwischen Skandalisierung und Auratisierung. Über gemach und muoze in höfischer Epik*, in: HASEBRINK, BURKHARD et RIEDL, PETER PHILIPP (edd.): *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*, Berlin (Linguae & litterae, 35), 2014, p. 107 sqq.
- HAUBRICHS, WOLFGANG: *Von den Anfängen zum hohen Mittelalter. Die Anfänge: Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700 – 1050/60), Bd. I, 1 von HEINZLE, JOACHIM (ed.): Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*, Frankfurt/Main, 1988
- HAUG, WALTER: *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt, 1992, 2., überarb. und erw. Aufl.
- HAUG, WALTER (ed.): *Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze (Fortuna Vitrea, 16)*, Tübingen, 1999
- HAUPT, BARBARA: *Zorn, Trauer und Scham. Beobachtungen zur Emotionswelt der höfischen Kultur*, in: KANN, CHRISTOPH (ed.): *Emotionen in Mittelalter und Renaissance (Studia humaniora, 44)*, Düsseldorf, 2014, p. 243 sqq.
- HAUPT, MORIZ (ed.): *Der Winsbeke und die Winsbekin*, Leipzig, 1845
- HAYE, THOMAS: *Das lateinische Lehrgedicht im Mittelalter. Analyse einer Gattung (MLST, 22)*, Leiden, 1997

- HEDWIG, KLAUS: Das Isaak-Opfer. Über den Status des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin, Duns Scotus und Ockham, in: ZIMMERMANN, ALBERT et SPEER, ANDREAS (edd.): Mensch und Natur im Mittelalter (MM; 21, 2), Berlin u.a., 1992, p. 645 sqq.
- HEHL, ERNST-DIETER: Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit, Stuttgart (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 19), 1980
- HEIL, WERNER: Welt des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Stuttgart, 2012
- HEINZLE, JOACHIM (ed.): Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit, Bd. I: Von den Anfängen bis zum Hohen Mittelalter, Teil 2: Wiederbeginn volkssprachlicher Schriftlichkeit im Hohen Mittelalter, Tübingen, 1994
- HEINZMANN, RICHARD: Die Philosophie des Mittelalters (Grundkurs Philosophie, 7), Stuttgart, 2008
- HELAS, PHILINE: Darstellungen der Mantelspende des Heiligen Martin vom 12. bis zum 15. Jahrhundert als Indikator der Veränderung sozialer Praktiken, in: AKG, 2007, 89, 2, p. 257 sqq.
- HELLGARDT, ERNST: Probleme der Bilderkennung und des Text-Bild-Verhältnisses am Beispiel des ‚Welschen Gastes‘ Thomasins von Zerclaere, in: KÖSSINGER et WITTIG, 2019, p. 102 sqq.
- HEMPEL, WOLFGANG: Übermuot diu alte Der Superbia-Gedanke und seine Rolle in der deutschen Literatur des Mittelalters (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik, 1), Bonn, 1970
- HEMPFER, KLAUS W.: Performance, Performanz, Performativität. Einige Unterscheidungen zur Ausdifferenzierung eines Theoriefeldes, in: HEMPFER et VOLBERS, 2011, p. 13 sqq.
- HEMPFER, KLAUS W.: Literaturwissenschaft. Grundlagen einer systematischen Theorie (Abhandlungen zur Literaturwissenschaft), Stuttgart, 2018
- HEMPFER, KLAUS W. et VOLBERS, JÖRG (edd.): Theorien des Performativen (Edition Kulturwissenschaft, 6), Bielefeld, 2011
- HERBERICHS, CORNELIA: Auf der Grenze des Höfischen. Gewalt und Minnesang, in: BRAUN, MANUEL et HERBERICHS, CORNELIA (edd.): Gewalt im Mittelalter. Realität – Imaginationen, München, 2005, p. 335 sqq.
- HERBERICHS, CORNELIA: Lektüren des Performativen. Zur Medialität geistlicher Spiele im Mittelalter, in: KASTEN, INGRID et FISCHER-LICHTE, ERIKA (edd.): Transformationen des Religiösen. Performativität und Textualität im geistlichen Spiel, Berlin (TMP, 11), 2007, p. 169 sqq.
- HERBERICHS, CORNELIA et KIENING, CHRISTIAN: Literarische Performativität. Lektüren vormoderner Texte (Medienwandel, Medienwechsel, Medienwissen, 3), Zürich, 2008
- HEROLD, MAIK: Gier am Finanzmarkt? Eine Emotion und ihre Instrumentalisierung im aktuellen Krisendiskurs, in: KORTE, KARL-RUDOLF (ed.): Emotionen und Politik. Begründungen, Konzeptionen und Praxisfelder einer politikwissenschaftlichen Emotionsforschung (Veröffentlichungen der Deutschen Gesellschaft für Politikwissenschaft, 33), Baden-Baden, 2015, p. 49 sqq.
- HERRE, PAUL: Deutsches Mittelalter in Bild und Wort, Leipzig, 1912
- HIERONYMUS: Commentarium in epistolam ad Ephesios Libri Tres, in: PL, 26, p. XX sqq.
- HODER, MANUEL: Text – Wappen – Bild. Ikonographie und Poetik des Heraldischen im *Wigalois* Wirmts von Grafenberg und im Bildprogramm der Leidener Handschrift, in: DIETL, CORA; SCHANZE, CHRISTOPH et WOLFZETTEL, FRIEDRICH (edd.) Artusroman und Bildlichkeit, Berlin, 2023, p. 71 sqq.
- HÖFER, SUSANNE: Zur gesellschaftlichen Verortung und Funktion der Gelehrten und des gelehrten Wissens im Welschen Gast des Thomasin von Zerklære, in: MIEDEMA, NINE et SUNTRUP, RUDOLF (edd.): Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag, Frankfurt/Main, 2003, p. 865 sqq.
- HÖFER, SUSANNE: Zur räumlichen Makrostruktur der adeligen Lebenswelt im ‚Welschen Gast‘ des Thomasin von Zerklære, in: DARTMANN, CHRISTOPH; FÜSSEL, MARIAN et RÜTHER, STEFANIE (edd.): Raum und Konflikt. Zur symbolischen Konsituierung gesellschaftlicher Ordnung in Mittelalter und Früher Neuzeit, Münster, 2004, p. 39 sqq
- HÖFER, SUSANNE: Thomasin von Zerklære: 'Der Welsche Gast' Gesellschaftliche Werte und Normen und deren Umsetzung in Muster praktischen Handelns für den höfischen Adel nebst Traditionszusammenhang. Übersicht über die Vorrede, die Bücher 1-3 und 9, Münster, o. J. [<https://www.uni-muenster.de/SFB496/projekte/b4-projekt-thomasin.html>]
- HOFMEISTER, WERNFRIED: Literarische Provokation im Mittelalter am Beispiel der ‚Winsbecke-Parodie‘, in: Sprachkunst. Beiträge zur Literaturwissenschaft 22, 1991, 1. Halbbd., p. 1 sqq.
- HOFFARTH, CHRISTIAN: Die Reichtümer derer, die die Welt für Bettler hielt, in: SCHELLER, BENJAMIN et HOFFARTH, CHRISTIAN (edd.): Ambiguität und die Ordnung des Sozialen im Mittelalter (Das Mittelalter/Beihefte, 10), Berlin, 2018, p.175 sqq.
- HOFFMEISTER, DIETER: Mythos Familie. Zur soziologischen Theorie familialen Wandels, Wiesbaden, 2001
- HOLTUM, GREGOR: Die "Contritio" in ihrem Verhältnis zum Buss sakrament nach der Lehre des hl. Thomas, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 20, 1906, p.45 sqq.
- HORATIUS FLACCUS, QUINTUS: Opera, ed. DAVID ROY SHACKLETON BAILEY, Stuttgart, 1995, p. 310 sqq.
- HUBER, CHRISTOPH: Höfischer Roman als Integumentum? Das Votum Thomasin von Zerklære, in: ZfdA, 115, 1986, p. 79 sqq

- HUBER, CHRISTOPH: Die AUFNAHME und Verarbeitung des Alanus ab Insulis in mittelhochdeutschen Dichtungen. Untersuchungen zu Thomasin von Zerklare, Gottfried von Straßburg, Frauenlob, Heinrich von Neustadt, Heinrich von St. Gallen, Heinrich von Mügeln und Johannes von Tepl (MTU, 89), München/Zürich, 1988
- HUBER, CHRISTOPH: Herrscherlob und literarische Autoreferenz, in: HEINZLE, JOACHIM (ed.): Literarische Interessenbildung im Mittelalter (Mittelalter (Germanistische Symposien – Berichtsbände, 14), Stuttgart/Weimar, 1993, p. 452 sqq.
- HUBER, CHRISTOPH: der werlde ring und was man tuon und lassen schol. Gattungskontinuität und Innovation im moraldidaktischen Summen. Thomasin von Zerklare – Hugo von Trimberg – Heinrich Wittweiler und andere, in: HAUG, 1999, p. 187 sqq.
- HUBER, CHRISTOPH: Lehrdichtung, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 5, Tübingen, 2001, Sp. 107 sqq.
- HUBER, CHRISTOPH: Wappen und Privilegien. Standessymbolik im ‚Ritterspiegel‘ des Johannes Rothe, in: ACKERMANN, CHRISTIANE et BARTON, ULRICH (edd.): „Texte zum Sprechen bringen“: Philologie und Interpretation. Festschrift für Paul Sappeler, Tübingen, 2009, p. 391 sqq.
- HUBER, CHRISTOPH et SCHANZE, CHRISTOPH: Thomasin v. Zerklare, in: Kühmann, Wilhelm (ed.): Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes, Bd. 11: Si – Vi, Berlin, 2011, p. 493
- HÜFNER, MARGARETE: Die Geschlechterbeziehung des Hochmittelalters. Winsbekischer Beitrag zum Verständnis von Minne, in: FRISCHEISEN, 1994, p. 103 sqq.
- HÜLSEN-ESCH, ANDREA VON: Gelehrte im Bild. Repräsentation, Darstellung und Wahrnehmung einer sozialen Gruppe im Mittelalter, Göttingen, 2006
- ILLI, MARTIN: Begräbnis, Verdammung und Erlösung. Das Fegefeuer im Spiegel von Bestattungen, in: JEZLER, PETER (ed.): Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Bern, 1994, 2., durchges. Aufl., p. 59 sqq.
- IMBACH, RUEDI: Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema (Bochumer Studien zur Philosophie, 14), Amsterdam, 1989
- ISENMANN, EBERHARD: Die deutsche Stadt im Mittelalter 1150 – 1550, Köln/Weimar/Wien, 2014, 2., durchges. Aufl.
- ISIDOR VON SEVILLA: Liber Etymologiarum in: PL, 82, p. 76 sqq.
- JAEGER, C. STEPHEN: Ironie und Subtext in lateinischen Briefen des 11. und 12. JAHRHUNDERTS, in: WENZEL, 1997, p. 177 sqq.
- JAEGER, C. STEPHEN: Die Entstehung höfischer Kultur. Vom höfischen Bischof zum höfischen Ritter (PhSt, 167), Berlin, 2001
- JAEGER, C. STEPHEN et KASTEN, INGRID: Codierung von Emotionen im Mittelalter/Emotions and Sensibilities in the Middle Ages (TMP, 1), Berlin, 2003
- JANNIDIS, FOTIS; LAUER, GERHARD; MARTÍNEZ, MATÍAS; et WINKO, SIMONE (edd.): Texte zur Theorie der Autorschaft. Reclam, Stuttgart, 2000
- JAUSS, HANS ROBERT: Negativität und Identifikation. Versuch zur Theorie der ästhetischen Erfahrung, in: WEINRICH, HARALD (ed.): Positionen der Negativität. (Poetik und Hermeneutik, VI), München, 1975, p. 263 sqq.
- JAVOR BRIŠKI, MARIJA: Angst – Trauer – Zorn. "Emotionen" im Nibelungenlied, in: Acta Philol., 2012, Jg. 45, 1/2, 2012, p. 87 sqq./ 155 sqq.
- JERJEN, VERA: Struktur und Erfahrung im ‚Welschen Gast‘ Thomasins von Zerclaere, in: LUTZ, ECKART CONRAD; JERJEN, VERA et PUTZO, CHRISTINE (edd.): Diagramm und Text. Diagrammatische Strukturen und die Dynamisierung von Wissen und Erfahrung, Wiesbaden, 2014
- JERJEN, VERA: Strukturieren und Formen, Arbeiten am Welt- und Selbstbild im "Welschen Gast" Thomasins Zerclære (Scrinium Friburgense, Bd. 45), Wiesbaden, 2019
- JONES, GEORGE FENWICK: Honor in German Literature (University of North Carolina studies in the Germanic languages and literatures, 25), Chapel Hill, 1959
- JORASCHKY, PETER: Psychodynamische Therapie der Sozialphobie, in: KATSCHNIG, HEINZ (ed.): Wenn Schüchternheit zur Krankheit wird, Wien, 1998, p. 105 sqq.
- JUSSEN, BERNHARD: Der Name der Witwe. Erkundungen zur Semantik der mittelalterlichen Bußkultur, Göttingen, 2000
- KABLITZ, ANDREAS: Das Ende des Sacrum Imperium. Verhandlungen der Repräsentation von Geschichte zwischen Dante und Petrarca, in: HAUG, 1999, p. 499 sqq.
- KAGAN: JEROME: Galen's Prophecy. Temperament in Human Nature, Boulder, 1998
- KAISER, REINHOLD: Trunkenheit und Gewalt im Mittelalter, Köln, 2002
- KAPUST, ANTJE: Der Krieg und der Ausfall der Sprache, München, 2004
- KARNEIN, Alfred: Wie Feuer und Holz. Aspekte der Ausgrenzung von Frauen beim Thema Liebe im 13. Jahrhundert, in: LiLi, 19, 1989, p. 93 sqq.
- KARTSCHOKE, DIETER: Minneschmerzen und Wissensbisse. Reflexivität in der höfischen Dichtung, in: Mensching, Günther (ed.): Selbstbewußtsein und Person im Mittelalter (Contradictio, 6), Würzburg, 2005, p. 134 sqq.

- KASTEN, INGRID: Inszenierungen des Sichverliebens im höfischen Roman, in: Encomia-Deutsch. Sonderheft der deutschen Sektion der International Courtly Literature Society, Tübingen, 2002, p. sqq.
- KASTEN, INGRID: Einleitung, in: JAEGER et KASTEN, 2003, p. XIII sqq.
- KASTEN, INGRID (ed.): Machtvolle Gefühle (TMP, 24), Berlin, 2010
- KASTEN, INGRID; EMING, JUTTA; KOCH; ELKE et SIEBER, ANDREA: Zur Performativität von Emotionalität in erzählenden Texten des Mittelalters, in: Encomia – Deutsch. Sonderheft der deutschen Sektion der International Courtly Literature Society, Tübingen 2000, p. 42 sqq.
- KASTEN, INGRID; STEDMAN, GESA et ZIMMERMANN, MARGARETE (edd.): Kulturen der Gefühle in Mittelalter und Früher Neuzeit (Querelles, 7), Stuttgart, 2002 a
- KASTEN, INGRID; STEDMAN, GESA et ZIMMERMANN, MARGARETE: Lucien Febvre und die Folgen. Zu einer Geschichte der Gefühle und ihrer Erforschung, in: KASTEN et al., 2002 b, p. 9 sqq.
- KASTNER, GABRIELE: FrauenSzenen, in: ZPS, 15, 2016, p. 47 sqq. [<https://doi.org/10.1007/s11620-016-0359-4>]
- KÄSTNER, HANNES: Mittelalterliche Lehrgespräche. Textlinguistische Analysen. Studien zur poetischen Funktion und pädagogischen Intention (PhSt, 94), Berlin, 1978
- KÄSTNER, HANNES: Minnegespräche: Die galante Konversation in der frühen deutschen Lyrik, in: JUCKER, ANDREAS H.; FRITZ, GERD et LEBSANFT, FRANZ (edd.): Historical Dialogue Analysis (Pragmatics & Beyond New Series, 66), Amsterdam/Philadelphia, 1999, p. 167 sqq.
- KELLER, HILDEGARD ELISABETH: Diu gewaltaerinne minne. Von einer weiblichen Grossmacht und der Semantik von Gewalt, in: ZfdPh, 117, 1, 1998, p. 17 sqq.
- KELLERMANN, KARINA: Der Blick aus dem Fenster. Visuelle Äventuren in den Außenraum, in: VAVRA, ELISABETH (ed.): Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter, Berlin (Akten des 10. Symposiums des Mediävistenverbandes), 2005, p. 325 sqq.
- KESSLER, SUZANNE J. et MCKENNA, WENDY: Gender. An ethnomethodological approach, Chicago, 1978
- KEUPP, JAN: Die Wahl des Gewandes. Mode, Macht und Möglichkeitssinn in Gesellschaft und Politik des Mittelalters (Mittelalter-Forschungen, 33), Ostfildern, 2010
- KIENING, CHRISTIAN: Aspekte einer Geschichte der Trauer in Mittelalter und früher Neuzeit, in: SEGL, PETER (ed.): Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt (Kongreßakten des 6. Symposiums des Mediävistenverbandes), Sigmaringen, 1997, p. 31 sqq.
- KISSLING, HELMUT: Die Ethik Frauenlobs (Heinrichs von Meissen), Halle, 1926
- KLEIN, DOROTHEA: Mittelalter. Lehrbuch Germanistik, Stuttgart, 2015
- KLEIN, DOROTHEA: Gattungsinterferenzen und literarische Kontexte, in: KLEIN, DOROTHEA; HAUSTEIN, JENS et BRUNNER, HORST (edd.): Sangespruch / Spruchsang. Ein Handbuch, Berlin, 2019
- KLEIN, KURT: Zum dichterischen Spätwerk Walthers von der Vogelweide. Der Streit mit Thomasin von Zerclaere, in: Germanistische Abhandlungen. Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Bd. 6, 1959, p. 59 sqq.
- KLEIN, PETER K.: Rand- oder Schwellenphänomene? Zur Deutung der Randbilder in der mittelalterlichen Kunst, in: KNEFELKAMP, ULRICH et BOSSELMANN-CYRAN, KRISTIAN: (edd.): Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter (Symposium des Mediävistenverbandes, 11), Berlin, 2007, p. 166 sqq.
- KLEINKNECHT, HUBERT: ὀργή, in: Kittel, Georg (ed.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 5. Bd., Darmstadt, 2019 (Nachdr. der Ausg. v. 1933), p. 382 sqq.
- KLINGER, JUDITH: Gender-Theorien: Ältere deutsche Literatur, in: BENTHIEN et VELTEN, 2002, p. 267 sqq.
- KNAPP, FRITZ PETER: Historische Wahrheit und poetische Lüge. Die Gattungen weltlicher Epik und ihre theoretische Rechtfertigung im Hochmittelalter, in: DVjs 54, 1980, p. 581 sqq.
- KNÄPPER, TITUS: Darumb ist besser das man des zornes meister sy. Zur Ambiguität von vreude und zorn in Konfliktdarstellungen des Erec und des Prosa-Lancelot, in: ANSORGE, DIETL et KNÄPPER, 2015, p. 89 sqq.
- KNUST, CORNELIA: Vorbild der Gerechtigkeit. Jan Provosts Gerichtsbild in Brügge, Göttingen, 2007
- KOBELT-GROCH, MARION: Unter Zechern, Spielern und Häschern. Täufer im Wirtshaus, in: FISCHER et KOBELT-GROCH, 1997, p. 117 sqq.
- KÖBLER, ULRIKE: Werden, Wandel und Wesen des deutschen Privatrechtswortschatzes (Rechtshistorische Reihe, 406), Frankfurt/Main u.a., 2010
- KOCH, ELKE: Trauer und Identität. Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters (TMP, 8), Berlin, 2006
- KOCH, FRIEDRICH: Die Übertragung der Gedichte in die neue Sprache / neben der Original-Fassung (nach fast 800 Jahren), in: FRISCHEISEN, 1994, p. 141 sqq.
- KOCKA, JÜRGEN: Geschichte des Kapitalismus, München, 2013
- KÖHLER, THEODOR W.: Gleiche Menschennatur – naturgegebene soziale Unterschiede. Die Rezeption der aristotelischen Lehre vom *physeioulos*, in: FIDORA, ALEXANDER; FRIED, JOHANNES; LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS et SCHORN-SCHÜTTE, LUISE (edd.): Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, 23), Berlin, 2007, p. 47 sqq.
- KOHLHAAS, PETER: Diskurs und Modell, in: NENNEN, HEINZ-ULRICH (ed.): Diskurs. Begriff und Realisierung, Würzburg, 2000, p. 29 sqq.
- KÖHNLEIN, MANFRED: Gleichnisse Jesu – Visionen einer besseren Welt, Stuttgart, 2009

- KOLESCH, JUTTA: Galens Auseinandersetzung mit der aristotelischen Samenlehre, in: WIESNER, JÜRGEN (ed.): Aristoteles. Werk und Wirkung. Zweiter Bd. Kommentierung, Überlieferung, Nachleben, Berlin, 1987, p. 17 sqq.
- KOLLMANN, STEFANIE: „si suln bède schamec sîn, junherre unde vröuwelîn“. Emotionsgeschichtliche Ansätze zur Scham im Mittelalter, Diplomarbeit der Universität Wien, Wien, 2009 [<https://core.ac.uk/download/pdf/11586156.pdf>]
- KOLNAL, AUREL: Ekel – Hochmut – Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle, Frankfurt/Main, 2007
- KOPPENFELS, MARTIN VON et ZUMBUSCH, CORNELIA (edd.): Handbuch Literatur & Emotionen (Handbücher zur kulturwissenschaftlichen Philologie, 4), Berlin, 2016
- KÖPPE, TILMANN et WINKO, SIMONE: Neuere Literaturtheorien. Eine Einführung, Stuttgart/Weimar, 2013, 2.aktualisierte und erw. Aufl.
- KORTE, HERMANN et SCHÄFERS, BERNHARD (edd.): Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie, Wiesbaden, 2010
- KOSCHORKE, ALBRECHT: Die Heilige Familie und ihre Folgen. Frankfurt/Main, 2000
- KÖSSINGER, NORBERT et WITTIG, CLAUDIA (edd.): Prodesse et delectare. Case Studies on Didactic Literature in the European Middle Ages / Fallstudien zur didaktischen Literatur des europäischen Mittelalters, Berlin/Boston, 2019
- KOTETZKI, MELANIE: Männlichkeit als Gefahr für Leib und Leben. Intersektionale Betrachtung der Joie de la curt-aventure im Ereck Hartmanns von Aue, in: Euphorion 113, 2019, S. 293 sqq.
- KRÄMER, SYBILLE: Was haben Performativität und Medialität miteinander zu tun? Plädoyer für eine in der „Aisthetisierung“ gründende Konzeption des Performativen, in: KRÄMER, SYBILLE (ed.): Performativität und Medialität. München, 2004, p. 11 sqq.
- KRÄMER, Sybille: Gibt es eine Performanz des Bildlichen? Reflexionen über ‘Blickakte’, in: Schwarte, Ludger (ed.): Bild-Performanz. Die Kraft des Visuellen, München, 2011, p. 63 sqq.
- KRASS, ANDREAS: Geschriebene Kleider. Höfische Identität als literarisches Spiel (Bibliotheca Germanica, 50), Tübingen/Basel, 2006
- KRASS, ANDREAS: Der effeminierte Mann: Eine diskursgeschichtliche Skizze, in: POOLE, RALP J.; SEDLMEIER, FLORIAN et WEGENER, SUSANNE (edd.): Hard Bodies (American studies in Austria, 11), Wien, 2011, p. 35 sqq.
- KRASS, ANDREAS: Durchkreuzte Länder, verschobenes Begehren. Herzog Ernst als Brautwerbungserzählung, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Berlin, 2023 [<https://doi.org/10.1515/iasl-2023-0014>]
- KRAUS, ANNIE: Der Begriff der Dummheit bei Thomas von Aquin und seine Spiegelung in Sprache und Kultur (Aevum Christianum, 9), Münster, 1971
- KRAUSE, BERENIKE: Die milte- Thematik in der mittelhochdeutschen Sangspruchdichtung. Darstellungsweisen und Argumentationsstrategien (Kultur, Wissenschaft, Literatur; 9), Frankfurt/Main, 2005
- KRAUSE, BURKHARDT: Zur Problematik sprachlichen Handelns. Der gruoz als Handlungselement, in: KROHN, RÜDIGER (ed.): Stauferzeit. Geschichte, Literatur, Kunst (Karlsruher kulturwissenschaftliche Arbeiten, 1), Stuttgart, 1979, p. 394 sqq.
- KRAUSE, BURKHARDT: Scham und Selbstverständnis in mittelalterlicher Literatur, in: KINTZINGER, MARTIN; STÜRNER, WOLFGANG et ZAHLTEN, JOHANNES (edd.): Das Andere Wahrnehmen. Beiträge zur europäischen Geschichte, Köln, 1991, p. 191 sqq.
- KRAUSE, BURKHARDT: Scham(e), schande und ère: Selbstwahrnehmung zwischen Affekt und Tugend, in: KRAUSE, BURKHARDT (ed.): Emotions and cultural change. Gefühle und kultureller Wandel, Tübingen (Stauffenburg-Colloquium, 56), 2006, p. 21 sqq.
- KRIES, FRIEDRICH WILHELM VON: Textkritische Studien zum Welschen Gast Thomasins von Zerclaere (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, 147 = N.F., 23), Berlin, 1967
- KRIES, FRIEDRICH WILHELM VON: Thomasin von Zerclaere. Der Welsche Gast. Bd.4: Die Illustrationen des Welschens Gastes: Kommentar mit Analyse der Bildinhalte und den Varianten der Schriftbandtexte. Verzeichnisse, Namensregister, Bibliographie, Göppingen, 1985
- KROLL, RENATE (ed.): Metzler Lexikon. Gender Studies, Geschlechterforschung. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart, 2002
- KRUPPA, NATHALIE: Zur Bildung von Adligen im nord- und mitteldeutschen Raum vom 12. bis zum 14. Jahrhundert. Ein Überblick, in: KRUPPA, NATHALIE et WILKE, JÜRGEN (edd.): Kloster und Bildung im Mittelalter (Studien zur Germania sacra, 28), Göttingen, 2006, p. 155 sqq.
- KÜHLMANN, WILHELM: Lehrdichtung, in: RLW, Bd. II, ed. HARALD FRICKE, Berlin/New York, 2000, p. 393 sqq.
- KÜHLMANN, WILHELM: Wissen als Poesie. Ein Grundriss zu Formen und Funktionen der frühneuzeitlichen Lehrdichtung im deutschen Kulturraum des 16. und 17. Jahrhunderts, (Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext, 204), Berlin/Boston, 2016
- KUHN, HUGO: Kleine Schriften, Bd.2: Text und Theorie, Stuttgart, 1969

- KUSCH, ALEXANDRA: essen mit Anstand – Die Tischzucht in Thomasins von Zerclaere mittelalterlichen Tugendlehre *Der Welsche Gast*, in: HOLLERWEGER, ELISABETH et STEMMANN, ANNA (edd.): Narrative Delikatessen. Kulturelle Dimensionen von Ernährung (Schriftenreihe für Kulturökologie und Literaturdidaktik, 1), Siegen, 2015, p. 165 sqq.
- KÜSTERS, URBAN: Klagefiguren. Vom höfischen Umgang mit der Trauer, in: KAISER, GERT (ed.): An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters, München (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur, 12), 1991, p. 9 sqq.
- KUTTER, PETER: Liebe, Haß; Neid, Eifersucht: eine Psychoanalyse der Leidenschaften (Transparent, 13), Göttingen, 1998
- LACLAU, ERNESTO et MOUFFE, CHANTAL: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus (Passagen Politik), Wien, 1991
- LÄHNEMANN, HENRIKE et LINDEN, SANDRA (edd.): Dichtung und Didaxe. Lehrhaftes Sprechen in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin, 2009
- LANDWEHR, ACHIM: Historische Diskursanalyse (Historische Einführungen, 4), Frankfurt/Main, 2008
- LANGE, GUNDA: Nibelungische Intertextualität. Generationenbeziehungen und genealogische Strukturen in der Heldenepik des Spätmittelalters (TMP, 17), Berlin, 2009
- LASCH, KATJA et THEBELING, DENISE: Freundschaft, *triuwe* und *ère* – Leitsemantiken und konkurrierende Verpflichtungen im Engelhard und im Prosalancelot, in: Dreischer, Stephan u.a (edd.): Jenseits der Geltung. Konkurrierende Transzendenzbehauptungen von der Antike bis zur Gegenwart, Berlin/Boston, 2013, p. 197 sqq.
- LAUDE, CORINNA: wîs lûter sam ein îs – oder: Schwierige Schönheit. Überlegungen zur Etablierung ästhetischer Normen in der höfischen Epik, in: BRÜGGEN, ELKE; HOLZNAGEL, FRANZ-JOSEF; COXON, SEBASTIAN et SUERBAUM, ALMUT (edd.): Text und Normativität im Deutschen Mittelalter. XX. Anglo-German Colloquium, Berlin, 2012, p. 79 sqq.
- LAQUEUR, THOMAS: Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt/Main,
- LAUTENSCHLÄGER, GABRIELE: Hildegard von Bingen. Die theologische Grundlegung ihrer Ethik und Spiritualität, Stuttgart, 1993
- LAUTMANN, RÜDIGER: Buchbesprechung, in: Zeitschrift für Sexualforschung 25, 2, Juni 2012, p. 185 sqq.
- LECHTERMANN, CHRISTINE: Affekterregung und höfische Literatur im ‚Welschen Gast‘, in: WENZEL et LECHTERMANN, 2002, p.143 sqq.
- LECHTERMANN, CHRISTINA: Berührt werden. Narrative Strategien der Präsenz in der höfischen Literatur um 1200 (PhSt, 191), Berlin, 2005
- LE GOFF, JACQUES et TRUONG, NICOLAS: Die Geschichte des Körpers im Mittelalter, Stuttgart, 2007
- LE GOFF, JACQUES: Die Geburt Europas im Mittelalter, München, 2004 a
- LE GOFF, JAQUES: Das Lachen im Mittelalter, Stuttgart, 2004 b
- LEGOFF, JAQUES: Geld im Mittelalter, Stuttgart, 2011
- LEHMANN, ANGELIKA: Angst, Gefahr und Angstbewältigung, in: KAISER, GERT (ed.): An den Grenzen der höfischen Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur, 12), München, 1991, p. 211 sqq.
- LEHMANN, JOHANNES: Im Abgrund der Wut. Zur Kultur- und Literaturgeschichte des Zorns (Rombach-Wissenschaften. Reihe Litterae, 107), Freiburg i. Br., 2012
- LEHMANN, PAUL: Die Institutio Oratoria des Quintilianus im Mittelalter, in: Lehmann, Paul Erforschung des Mittelalters, Bd. 2, Stuttgart 1959. p. 1 sqq.
- LEHRMANN, HENDRIKJE: *liep âne zorn mac niht sîn?* – Vom Liebesglück und Rache-glück im Minnesang, in: BAISCH, FREIENHOFER et LIEBRICH, 2014, p. 171 sqq.
- LEITZMANN, ALBERT: *Alsam ein swal*, in: ZfdA 66, 2/3, 1929, p. 207 sq.
- LEITZMANN, ALBERT: *Zum Wälschen Gast*, in: PBB 63, 1939, p. 298 sqq.
- LENNOX, SARAH: Feministische Literaturwissenschaft, in: SCHNEIDER, JOST (ed.): Methodengeschichte der Germanistik, Berlin, 2009, p.133 sqq.
- LENTES, THOMAS: Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis in Frömmigkeit und Moraldidaxe des späten Mittelalters, in: SCHREINER, KLAUS et MÜNTZ, MARC (edd.): Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, München, 2002, p. 179 sqq.
- LEPPIN, VOLKER: Geschichte des mittelalterlichen Christentums (Neue theologische Grundrisse), Tübingen, 2012
- LERCH, ACHIM et NÜTZINGER, HANS G.: Effizienz und Gerechtigkeit in der Ökologischen Ökonomie, in: DÖRING, RALF et RÜHS, MICHAEL (edd.): Ökonomische Rationalität und praktische Vernunft. Gerechtigkeit, Ökologische Ökonomie und Naturschutz, Würzburg, 2004, p. 37 sqq.
- LERCHNER, KARIN: Narration im Bild. Szenische Elemente im Bildprogramm des ‚Welschen Gastes‘, in: WENZEL et LECHTERMANN, 2002, p. 65 sqq.

- LESKY, ERNA: Die Zeugungs- und Vererbungslehre der Antike und ihr Nachwirken, Wiesbaden (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse/Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 19), 1950
- LEUSCHNER, JOACHIM: Deutschland im späten Mittelalter (Deutsche Geschichte, 3), Göttingen, 1983, 2., durchges. u. bibliograph. erg. Aufl., p. 53 sqq.
- LIEBERICH, EVA: ‚Ä Tristan, waere ich also duo!‘ Tristan und die neidische Hofgesellschaft, in: BAISCH, FREIENHOFER et LIEBRICH, 2014, p. 209 sqq.
- LIEGNER, CHRISTOPH-MARIA: Esau und der Hass Gottes. Von der Bibel zum Esau-Effekt, Hamburg, 2015
- LIENERT, ELISABETH: Geschlecht und Gewalt Im 'Nibelungenlied', in: ZfdA, 132, 1, 2003, p. 3 sqq.
- LINNÉ, CARL VON: Systema vegetabilium secundum classes ordines genera species, Stuttgart, 1817
- LINDEMANN SUMMERS, SANDRA: Ogling Ladies. Scopophilia in medieval German literature, Gainesville, 2013
- LOBENSTEIN-REICHMANN, ANJA: Sprachliche Ausgrenzung im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit (Studia linguistica Germanica, 117), Berlin, 2013
- LUSCOMBE, DAVID. E.: Conceptions of Hierarchy before the thirteenth Century, in: ZIMMERMANN, ALBERT (ed.): Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters, 1. Halbbd. (MM, 12) Berlin u.a., 1979, p. 1 sqq.
- MALAMUD, SYBILLE: Die Ächtung des „Bösen“: Frauen vor dem Zürcher Ratsgericht im späten Mittelalter (1400 – 1500), Zürich, 2003
- MALCZYK, KATHRYN ANN: „A Lock upon All Conduct“. Modesty in German Courtly Literature (c. 1175 – 1220), (Publicly Accessible Penn Dissertations, 667), 2013
- MANUWALD, HENRIKE: Ich hân gehôrt unde gelesen, /man sol ungerne müezec wesen. Spuren der acedia-Tradition im Welschen Gast, in: SCHNEIDER, CHRISTIAN et al., 2022, p. 23 sqq.
- MARCANTONIO, DANIELA: Gesten im interkulturellen Vergleich. Deutsche in Italien und Italiener in Deutschland (Kulturen – Kommunikation – Kontakte, 22), Berlin, 2016
- MARNEROS, ANDREAS: Affekttaten und Impulstaten. Forensische Beurteilung von Affektdelikten, Stuttgart, 2007
- MARTIN, ANN G.: Shame and Disgrace at King Arthur's Court. A Study in the meaning of Ignominy in German Arthurian literature to 1300 (GAG, 387), Göttingen, 1984
- MARTÍNEZ, MATÍAS et SCHEFFEL, MICHAEL: Einführung in die Erzähltheorie, München 2019, 11. Aufl.
- MASET, MICHAEL: Diskurs, Macht und Geschichte. Foucaults Analysetechniken und die historische Forschung (Campus historische Studien, 32), Frankfurt/Main, 2002
- MATEJOVSKI, DIRK: Das Motiv des Wahnsinns in der mittelalterlichen Dichtung, Frankfurt/Main, 1996
- MAUSS, MARCEL: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (stw, 743), Frankfurt/Main, 1990
- MCCONNELL, TERRANCE: Moral Dilemmas, in: ZALTA, EDWARD N. (ed.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2018 [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-dilemmas/>]
- MEIER, MARKUS: Lernen und Geschlecht heute. Zur Logik der Geschlechterdichotomie in edukativen Kontexten, Würzburg, 2015
- MELLMANN, KATJA: Gefühlsübertragung. Zur Psychologie emotionaler Textwirkungen, in: KASTEN, 2010, p. 107 sqq.
- MERSCH, MARGIT: Gehäuse der Frömmigkeit – Zuhause der Nonnen. Zur Geschichte der Klausurgebäude zisterziensischer Frauenklöster im 13. Jahrhundert, in: EISERMANN, FALK; SCHLOTHEUBER, EVA et HONEMANN, VOLKER (edd.): Studien und Texte zur literarischen und materiellen Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter (Studies in medieval and Reformation thought, 99), Leiden, 2004, p. 45 sqq.
- MERTEN, JÖRG: Einführung in die Emotionspsychologie, Stuttgart, 2003
- MEYER, EVELYN: Teaching a Daughter Sexual Desire and Love Lore: Herzelayde's Mentorship of Sigune in Wolfram von Eschenbach's Titarel and Albrecht von Scharfenberg's Jüngerer Titarel, in: POOR, SARA S.; BERINGER ALISON L. et TROKHIMENKO, OLGA V. (edd.): Gender Bonds, Gender Binds. Women, Men, and Family in Middle High German Literature (Sense, Matter, and Medium, 3), Berlin/Boston, 2021
- MEYER-SICKENDIEK, BURKHARD: Affektpoetik. Eine Kulturgeschichte literarischer Emotionen, Würzburg, 2005
- MICHEL, PAUL: Formosa deformitas. Bewältigungsformen des Häßlichen in mittelalterlicher Literatur (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik, 57), Bonn, 1976
- MIEDER, WOLFGANG: liebe und leide. Sprichwörtliche Liebesmetaphorik in Gottfrieds 'Tristan', in: Das Mittelalter, 2, 2, 1997, p. 7 sqq.
- MIEDEMA, NINE: Gedankenrede und Rationalität in der mittelhochdeutschen Epik, in: KLAUS, RIDDER (ed.): Reflexion und Inszenierung von Rationalität in der mittelalterlichen Literatur. Blaubeurer Kolloquium 2006. Berlin, 2008, p. 119 sqq.
- MIEDEMA, NINE: Gesprächsnormen. Höfische Kommunikation in didaktischen und erzählenden Texten des Hochmittelalters, in: BRÜGGEN, ELKE; HOLZNAGEL, FRANZ-JOSEF; COXON, SEBASTIAN et SUERBAUM, ALMUT (edd.): Text und Normativität im Deutschen Mittelalter. XX. Anglo-German colloquium, Berlin, 2012, p. 251 sqq.
- MILLS, SARAH: Der Diskurs. Begriff, Theorie, Praxis, Tübingen, 2007
- MILOBENSKI, ERNST: Der Neid in der griechischen Philosophie (Klassisch-philologische Studien, 29), Wiesbaden, 1964

- MITTEIS, HEINRICH: Lehnrecht und Staatsgewalt. Untersuchungen zur mittelalterlichen Verfassungsgeschichte, Darmstadt, 1958 (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte, 15), 1958 (unveränd., fotomechan. Nachdr. der 1. Aufl. von 1933)
- MITTERAUER, MICHAEL: Familie und Arbeitsteilung. Historischvergleichende Studien (Kulturstudien, 26), Wien u.a., 1992
- MOOS, PETER VON: Das mittelalterliche Kleid als Identitätssymbol und Identifikationsmittel, in: MOOS, PETER VON (ed.): Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft (Norm und Struktur, 23), Köln/Weimar / Wien, 2004
- MÜLLER, JÖRN: Willensschwäche in Antike und Mittelalter. Eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus (Ancient and medieval philosophy. Series 1; 40), Leuven, 2009
- MÜLLER, JAN-DIRK: Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes, Tübingen, 1998
- MÜLLER, JAN-DIRK: Scham und Ehre, in: GVOZDEVA et VELTEN, 2011, p. 59 sqq.
- MÜLLER, JÖRN: Scham und menschliche Natur bei Augustinus und Thomas von Aquin, in: BAUKS, MICHAELA et MEYER, MARTIN F.: Zur Kulturgeschichte der Scham (AfB, Sonderheft 9), Hamburg, 2011, p. 55 sqq.
- MÜLLER, MARIO: Besiegelte Freundschaft. Die brandenburgischen Erbinungen und Erbverbrüderungen im späten Mittelalter (Schriften zur politischen Kommunikation, 8), Göttingen, 2010
- MÜLLER-OBERHÄUSER, GABRIELE: Gender; Emotionen und Modelle der Verhaltensregulierung in den mittelenglischen Courtesy Books, in: KASTEN, INGRID, STEDMANN, GESA et ZIMMERMANN, MARGARETE (edd.): Kulturen der Gefühle im Mittelalter und Früher Neuzeit (Querelles, 7), Stuttgart, 2002, p. 27 sqq.
- MUNDHENK, ALFRED: Der Winsbecke oder Die Erziehung des Ritters, in: JUNGBLUTH, GÜNTHER: Interpretationen mittelhochdeutscher Lyrik, Bad Homburg v. d. H., 1969, p. 269 sqq.
- MUNDHENK, ALFRED: Zur Kritik und Charakteristik des ‚Winsbecke‘, in: MUNDHENK, ALFRED: Walthers Zuhörer und andere Beiträge zur Dichtung der Stauferzeit, Würzburg, 1993, p. 145 sqq.
- MÜNKLER, MARINA: Sündhaftigkeit als Generator von Individualität. Zu den Transformationen legendarischen Erzählens in der Historia von D. Johann Fausten und den Faustbüchern des 16. und 17. Jahrhunderts, in: STROHSCHNEIDER, PETER (ed.): Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit (DFG-Symposium, 2006), Berlin, 2009, p. 25 sqq.
- MÜNKLER, MARINA: Transformationen der Freundschaftssemantik in Diskursen und literarischen Gattungen seit dem Mittelalter, in: BETTEN, ANNE; FIX, ULLA et WANNING, BERBELI (edd.): Handbuch Sprache in der Literatur (Handbücher Sprachwissen, 17), Berlin, 2017, p. 55 sqq.
- MURRAY, JAQUELINE: Femininity and Masculinity, in: SCHAUS, MARGARET (ed.): Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopedia, New York, 2006, p. 284
- MUTH, LAURA: „Das du in den unvletigen pfuol hast ein guldin hus gebuwen.“ Das fließende Licht der Gottheit von Mechthild von Magdeburg unter gender-orientierter Perspektive gelesen, in: MUTH, LAURA et SIMONIS, ANNETTE (edd.): Gender-Dialoge. Gender-Aspekte in den Literatur- und Kulturwissenschaften (Studia Comparatistica, 4), Verlib, 2014
- NAUMANN, HANS: Das Tugendsystem, in: EIFLER, 1970, p. 93 sqq.
- NECKEL, SIGHARD: Gier: Eine Emotion kommt ins Gerede. Über den Gefühlshaushalt der Wirtschaft und die normativen Grundlagen des Kapitalismus, in: Forschung Frankfurt, Bd. 2, 2012, p. 46 sqq. (Interview)
- NEUMANN, FRIEDRICH: Einleitung, in: Thomasin von Zirclaria: Der Wälsche Gast, ed. HEINRICH RÜCKERT et rec. FRIEDRICH NEUMANN, Berlin, 1965, p. I sqq.
- NEUMANN, FRIEDRICH: Zucht und Schöne Sitte, Eine Tugendlehre der Stauferzeit mit 36 Bildern aus der Heidelberger Handschrift Cod. Pal. Germ. 389 „Der Welsche Gast“ des Thomasin von Zerclaere, Wiesbaden, 1977
- NEWMARK, CATHERINE: Weibliches Leiden – männliche Leidenschaften. Zum Geschlecht in älteren Affektenlehren, in: FLICK, SABINE et HORNING, ANNABELLE (edd.): Emotionen in Geschlechterverhältnissen. Affektregulierung und Gefühlsinszenierung im historischen Wandel, Bielefeld, p. 43 sqq.
- NIEBERLE, SIGRID: Gender Studies und Literatur. Eine Einführung, Darmstadt, 2013
- NOLTE, CORDULA: Frauen und Männer in der Gesellschaft des Mittelalters, Darmstadt, 2011
- NOLTE, CORDULA; FROHNE, BIANCA; HALLE, UTA et KERTH, SONJA (edd.): Dis/ability History der Vormoderne. Ein Handbuch Premodern Dis/ability History. A Companion, Affalterbach, 2017
- NOLTE, THEODOR: Papst Innozenz III. und Walther von der Vogelweide, in: FRENZ, 2000, p. 69 sqq.
- NÜNNING, VERA et NÜNNING, ANSGAR (edd.): Erzähltextanalyse und Gender studies (SM, 344), Stuttgart, 2004
- NUSSER, KARL-HEINZ: Vom Neid der Götter zum globalen Neid. Zur Ideengeschichte eines Phänomens, in: Die Politische Meinung, Zeitschrift für Politik, Gesellschaft, Religion und Kultur, Bd. 434, Köln, 2006, p. 35 sqq.
- OAKLEY, ANN: Sex, Gender and Society (Towards a new society), London, 1972
- OEXLE, OTTO GERHARD: Tria Genera Hominum. Zur Geschichte eines Deutungsschemas sozialer Wirklichkeit in Antike und Mittelalter, in: FENSKE, LUTZ (ed.): Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag, Sigmaringen, 1984, p. 483 sqq.

- OEXLE, OTTO GERHARD: Aspekte der Geschichte des Adels im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, in: WEHLER, HANS-ULRICH (ed.): Europäischer Adel 1750 – 1950 (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 13), Göttingen, 1990, p. 19 sqq
- OEXLE, OTTO GERHARD et PARAVICINI, WERNER (edd.): Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 133), Göttingen, 1997
- OHLER, NORBERT: Sterben und Tod im Mittelalter, München, 1990
- OHST, MARTIN: Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter (Beiträge zur historischen Theologie; 89), Tübingen, 1995
- OKKEN, LAMBERTUS: Besprechung zu Thomasin von Zerklare: Der Welsche Gast. Ausgewählt, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von EVA WILLMS, in: PERRIDON, HARRY et QUAK, AREND (edd.): Amsterdamer Beiträge zur Älteren Germanistik. Oppa Swänzsko oc Oppa Dansko Studien zum Altnordischen, Bd. 62, Amsterdam, 2006, p. 272 sqq.
- ONUKI, TAKASHI: Neid und Politik. Eine neue Lektüre des gnostischen Mythos (Novum testamentum et orbis antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments), Göttingen, 2011
- ORLAND, BARBARA: Gender Studies, in: SOMMER, MARIANNE; MÜLLER-WILLE, STAFFAN et REINHARDT, CARSTEN (edd.): Handbuch Wissenschaftsgeschichte, Stuttgart, 2017, p. 68 sqq.
- ORTMANN, CHRISTA: Der Spruchdichter am Hof. Zur Funktion der Walther-Rolle in den Sangsprüchen mit milte-
Thematik, in: MÜLLER, JAN-DIRK et WORSTBROCK, FRANZ JOSEF (edd.): Walther von der Vogelweide. Hamburger Kolloquium 1988 zum 65. Geburtstag von Karl-Heinz Borck, Stuttgart, 1989, p. 17 sqq.
- OSTER, CAROLIN: Die Farben höfischer Körper. Farbattribuierung und höfische Identität in mittelhochdeutschen Artus- und Tristanromanen (Literatur – Theorie – Geschichte, 6), Berlin, 2014
- OTT, NORBERT H.: Mise en page. Zur ikonischen Struktur der Illustrationen von Thomasins „Welschem Gast“, in: WENZEL et LECHTERMANN, 2002, p. 33 sqq.
- PALAZZANI, LAURA: Identità di genere come problema di biogiuridico, in: D'AGOSTINO, FRANCESCO: Identità sessuale e identità di genere (Stelle inquiete. Interventi e confronti; Collana del Centro Studi Giuridici Di-con-per Donne, 2), Milano, 2012, p. 7 sqq.
- PALAU, INES: Bild – Macht – Gender. Blicke, Bilder und Geschlechterrollen in der höfischen Epik. Berlin, 2022
- PATSCHOVSKY, ALEXANDER: Toleranz im Mittelalter. Ideal und Wirklichkeit, in: PATSCHOVSKY, ALEXANDER (ed.): Toleranz im Mittelalter (Vorträge und Forschungen/Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte, 45), Sigmaringen, 1998, p. 391 sqq.
- PAULYS Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Bd. 7, ed. WILHELM KROLL, Stuttgart, 1912, p. 578 sqq.
- PERFETTI, Lisa: Women & Laughter in Medieval Comic Literature, Michigan, 2003
- PETERS, URSULA: Gender Trouble in der mittelalterlichen Literatur? Mediävistische Genderforschung und Crossdressing-Geschichten, in: BENNEWITZ et TERVOOREN, 1999, p. 284 sqq.
- PFISTER, MANFRED: Zur Theorie der Sympathielenkung im Drama, in: SCHABERT, INA (ed.): Sympathielenkung in den Dramen Shakespeares, München, 1978, p. 20 sqq.
- PHILIPOWSKI, KATHARINA: Wer hat Herzeloyses Drachentraum geträumt?, in: PBB 128, 2, 2006, p. 251 sqq.
- PHILIPOWSKI, KATHARINA: ‚*diu gab mir fūgende gīt*‘. Das gabentheoretische Dilemma von milte und Ion im hohen Minnesang, im Frauendienst und im Tagelied, in: DVs, 2011, 85, 4, p. 455 sqq.
- PHILIPOWSKI, KATHARINA: Die Gestalt des Unsichtbaren. Narrative Konzeptionen des Inneren in der höfischen Literatur (Hermaea. Neue Folge, 131), Berlin, 2013
- PILCH, MARTIN: Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten. Kritik des Normensystemdenkens entwickelt am Rechtsbegriff der mittelalterlichen Rechtsgeschichte, Weimar, 2009
- PINCIKOWSKI, SCOTT: Schmerzvolle Erinnerungen: Schmerz, Gedächtnis und Identität in der deutschen Literatur des Mittelalters, in: SCHIEWER, HANS-JOCHEN; SEEBER, STEFAN et STOCK, MARKUS (edd.): Schmerz in der Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit (Transatlantische Studien zu Mittelalter und Früher Neuzeit, 4), Göttingen, 2010, p. 23 sqq.
- PITTIONI, MANFRED: Die Gier und die Mildtätigkeit. Eine etwas andere Geschichte des Geldes, Wien, 2016, p. 28
- PLANGE, HUBERTUS: Zusammenstellung der bei Galen auftretenden wichtigsten Theorien über die Sexualität unter besonderer Berücksichtigung der Beziehung zwischen Temperament und Sexus, München, 1964
- PODLECH, ADALBERT: Sex, Erotik, Liebe. Der Umgang der Männer mit Frauen durch die Jahrtausende, ermittelt aus Sprachen und Texten. Arabisch – Mittelalterlatein – Minnesang, Bd. 3, München, 2007
- POLLACK, DETLEF: Die Genese der westlichen Moderne. Religiöse Bedingungen der Emergenz funktionaler Differenzierung im Mittelalter, in: Frühmittelalterliche Studie. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster, Bd. 47, 2013, p. 273 sqq.
- PÖLLMANN, KLAUS: Pädagogische Gesichtspunkte aus den Winsbekischen Gedichten, in: FRISCHEISEN, 1994, p. 92 sqq.
- PRESTIN, ELKE: Ironie in Printmedien, Wiesbaden, 2000
- QUAST, BRUNO: Prophetische Autorenschaft. Walthers von der Vogelweide Ich sach mit mīnen ougen (L 9,16), in: MEIER, CHRISTEL et WAGNER-EGELHAAF, MARTINA (edd.): Prophetie und Autorenschaft. Charisma, Heilsversprechen und Gefährdung, Berlin, 2014, p. 197 sqq.

- RAML, MONIKA MARGARETHE: Der ‚homo artificialis‘ als künstlerischer Schöpfer. Gentechnologie in Literatur und Leben, München, 2009
- RANAWAKE, SILVIA: verligen und versitzen. Das Versäumnis des Helden und die Sünde der Trägheit in den Artusromanen Hartmanns von Aue, in: JONES, MARTIN H. et WISBEY, ROY: Chrétien de Troyes and the german middle ages. Papers from an international symposium (Arthurian studies, 26), Cambridge, 1993, p. 19 sqq.
- RANKE, FRIEDRICH: Sprache und Stil im Wälschen Gast des Thomasin von Circlaria (Palaestra, 68), München, 1908
- RASMUSSEN, ANN MARIE: Mothers and Daughters in Medieval German Literature, Syracuse, 1997
- RASMUSSEN, ANN MARIE: Fathers to think back through. The Middle-High- German Mother-Daughter and Father-Son-Advice Poems known as Die Winsbeckin and Der Winsbecke, in: ASHLEY, KATHLEEN et CLARK, ROBERT L. A. (edd.): Medieval Conduct (Medieval cultures, 29), Minneapolis, 2001, p. 106 sqq.
- RASMUSSEN, ANN MARIE et TROKHIMENKO, OLGA: Winsbecke, Winsbeckin and Winsbecke Parodies, in: JOHNSTON, MARK D. (ed.): Medieval conduct literature. An anthology of vernacular guides to behavior for youths with English translations (Medieval Cultures, 29), Toronto, 2009, p. 61 sqq.
- REBLE, ALBERT: Geschichte der Pädagogik, Stuttgart, 2009, 22. Aufl.
- REDECKER, EVA VON: Zur Aktualität von Judith Butler. Einleitung in ihr Werk (Aktuelle und klassische Sozial- und Kulturwissenschaftler/innen), Wiesbaden, 2011
- REINL, AFRA: Lebensformung durch Medien im Mittelalter (Mittelalter (Reform und Innovation, 17), Münster, 2011
- REITER-GEROK, ANNETTE: Auf der Suche nach der Individualität in der Literatur des Mittelalters, in: AERTSEN, JAN A.: Individuum und Individualität im Mittelalter (MM, 24), Berlin/Heidelberg, 1996, p. 748 sqq.
- RIDDER, KLAUS: Kampfzorn. Affektivität und Gewalt in mittelalterlicher Epik, in: BRAUNGART, WOLFGANG (ed.): Wahrnehmen und Handeln. Perspektiven einer Literaturanthropologie (Bielefelder Schriften zu Linguistik und Literaturwissenschaft, 20), Bielefeld, 2004, p. 41 sqq.
- ROCHER, DANIEL: Thomasin von Zerclaere „Der Wälsche Gast“ (1215 – 1216), Paris, 1977
- RÖCKE, WERNER: Feudale Anarchie und Landesherrschaft (Beiträge zur älteren deutschen Literaturgeschichte, 2), Bern u.a., 1978
- RÖCKE, WERNER: Höllengelächter und Verlachen des Teufels. Inversionen von Lach- und Gewaltgemeinschaften im geistlichen Spiel des Spätmittelalters, in: ANSORGE, DIETL et KNÄPPER, 2015, p. 147 sqq.
- RÖCKE, WERNER ET NEUMANN, HELGA (edd.): Komische Gegenwelten. Lachen und Literatur und Mittelalter und Früher Neuzeit, Paderborn/München, 1999
- ROHRBACHER, STEFAN et SCHMIDT, MICHAEL: Judenbilder: Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile (Rowohlts Enzyklopädie, 498), Reinbek bei Hamburg, 1991
- ROLING, BERND: Physica sacra. Wunder, Naturwissenschaft und historischer Schriftsinn zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit (MLST, 45), Leiden, 2013
- ROMEYKE, SARAH: swaz ein herre spricht la oder niht, daz sol gar sin schephes schrift. Das Aufzeichnungsgebot in Bild Einundvierzig und seine Abschriften im ‚Welschen Gast‘ des Thomasin von Zerclaere, in: WENZEL et LECHTERMANN, 2002, p. 156 sqq.
- ROSENWEIN, BARBARA H. (ed.): Anger’s Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages. Ithaca, London, 1998
- ROTH, SEBASTIAN: Das Verhältnis von art und zuht in der Literatur des Hochmittelalters. Eine Analyse didaktischer und höfischer Dichtung des beginnenden 13. Jahrhunderts, Diplomarbeit, Universität Wien 2008 [http://othes.univie.ac.at/2180/1/2008-10-29_0106486.pdf]
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES: Emile ou de L’Education, edd. FRANÇOIS et PIERRE RICHARD, Paris,
- RUBERG, UWE: Beredtes Schweigen in lehrhafter und erzählender deutscher Literatur des Mittelalters. Mit kommentierter Erstedition spätmittelalterlicher Lehrtexte über das Schweigen (Münstersche Mittelalter-Schriften, 32), München, 1978
- RUFF, ERNST JOHANN FRIEDRICH: Der Wälsche Gast des Thomasin von Zerklære. Untersuchungen zu Gehalt und Bedeutung einer mittelhochdeutschen Morallehre (Erlanger Studien, 35), Erlangen, 1982
- RUHE, DORIS: Mönche, Nonnen und die ideale Frau, in: RÖDEL, DIETER und SCHNEIDER, JOACHIM (edd.): Strukturen der Gesellschaft im Mittelalter. Interdisziplinäre Mediävistik in Würzburg, Wiesbaden, 1996, p. 50 sqq.
- RUHE, DORIS: Ratgeber. Hierarchie und Strategie der Kommunikation, in: SPIEB, KARL-HEINZ: Medien der Kommunikation im Mittelalter (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte, 15), Wiesbaden, 2003 p. 63 sqq.
- RUHNAU, JÜRGEN: Scham, Scheu, in: RITTER, JOACHIM; GRÜNDER, KARLFRIED et GABRIEL, GOTTFRIED (edd.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8 R – Sc, Basel, 1992, p. 1208 sqq.
- RÜTHEMANN, JULIA: Die Geburt der Dichtung im Herzen. Untersuchungen zu Autorschaft, Personifikation und Geschlecht im Minnesang, im „Parzival“, in „Der Welt Lohn“ und im „Roman de Silence“. (Philologische Studien und Quellen 283), Berlin, 2022

- RZEPKA, VINCENT: *Sangspruch als cultural performance. Zur kulturellen Performativität der Sangspruchdichtung an Beispielen Walthers von der Vogelweide*. Berlin, 2011
- SÄGMÜLLER, JOHANNES BAPTIST: *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, Bd. 1, Freiburg i. Br., 1914
- SAILER-PFISTER, SONJA: *Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen. Sozialethische Untersuchungen im Anschluß an Marie-Dominique Chenu und Dorothee Sölle (Ethik im theologischen Diskurs, 12)*, Bamberg, 2005
- SANDERS, ED et JOHNCOCK, MATTHEW (edd.): *Emotion and persuasion in classical antiquity (Ancient history)*, Stuttgart, 2016
- SARASIN, PHILIPP: *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg, 2005
- SCHAHADAT, SCHAMMA: *Neid*, in: KOPPENFELS, MARTIN von et ZUMBUSCH, CORNELIA (edd.): *Handbuch Literatur & Emotionen*, Berlin, 2016, p. 562 sq.
- SCHÄFER, CHRISTIAN: *Die Hauptlasterlehre des Thomas von Aquin als philosophische Anthropologie: Das Beispiel des Zinsnahmeverbots*, in: FLÜELER et RHODE, 2009, p. 139 sqq.
- SCHANZE, CHRISTOPH: *Himmelsleitern. Von Jakobs Traum zum Welschen Gast*, in: LÄHNEMANN et LINDEN, 2009, p. 205 sqq.
- SCHANZE, CHRISTOPH: *Die Konstruktion von höfischer Öffentlichkeit im Welschen Gast Thomasins von Zerkläre und ihre Funktionalisierung in Wirnts von Gravenberg Wigalois*, in: DÄUMER, MATTHIAS; DIETL, CORA et WOLFZETTEL, FRIEDRICH (edd.): *Artushof und Artusliteratur (Schriften der Internationalen Artusgesellschaft, 7)* Berlin, 2010 a, p. 61 sqq.
- SCHANZE, CHRISTOPH: *Narratives im Nicht-Narrativen. Zur Funktion erzählender Passagen in der mittelhochdeutschen Lehrdichtung*, in: FORSTER, REGULA et GÜNTERT, ROMY (edd.): *Didaktisches Erzählen. Formen literarischer Belehrung in Orient und Okzident*, Frankfurt/Main, 2010 b, p. 133 sqq.
- SCHANZE, CHRISTOPH: *Orientierung für den Hof. Überlegungen zum Winsbecken-Komplex*, in: BRANDT, HARTWIN; POHL, BENJAMIN; SPRAGUE, W. MAURICE et HÖRL, LINA K. (edd.): *Erfahren, Erzählen, Erinnern. Narrative Konstruktionen von Gedächtnis und Generation in Antike und Mittelalter (Mittelalter (Bamberger historische Studien, 9)*, Nürnberg, 2012, p. 195 sqq.
- SCHANZE, CHRISTOPH: *Kampfzorn, Gewalteskalation und Gemeinschaftshandeln im Eneas Heinrich von Veldeke*, in: ANSORGE, DIETL et KNÄPPER, 2015, p. 45 sqq.
- SCHANZE, CHRISTOPH: *Tugendlehre und Wissensvermittlung. Studien zum ‚Welschen Gast‘ (Wissensliteratur im Mittelalter, 53)*, Wiesbaden, 2018
- SCHANZE, CHRISTOPH: *Thomasin und das Integumentum-Konzept. Neue Überlegungen zu einem alten Streit*, in: SCHNEIDER, CHRISTIAN et al., 2022, p. 71 sqq.
- SCHANZE, FRIEDER: *‚Winsbecke‘, ‚Winsbeckin‘ und ‚Winsbecken-Parodie‘*, in VL, 10, Berlin, 1999, Sp. 1224 sqq.
- SCHAUER, MARKUS: *Feuer der Liebe. Überlegungen zu einer Metapher im Spannungsfeld von Katachrese und Anachrese*, in: SCHAUER, MARKUS et ZENK, JOHANNES (edd.): *Text, Kontext, Klartext. Festschrift für Niklas Holzberg zum 70. Geburtstag*, Berlin/Boston 2018, p. 63 sqq.
- SCHUEBLE, ROBERT: *mannes manheit, vrouwen meister. Männliche Sozialisation und Formen der Gewalt gegen Frauen im Nibelungenlied und in Wolframs von Eschenbach Parzival (Kultur, Wissenschaft, Literatur, 6)*, Frankfurt/Main, 2005
- SCHIER, BRUNO: *Die mittelalterlichen Anfänge der weiblichen Kopftracht im Spiegel des mitteldeutschen Schrifttums*, in: *Beiträge zur sprachlichen Volksüberlieferung., Freundesgruß für Adolf Spamer (Veröffentlichungen der Kommission für Volkskunde, 2)*, Berlin, 1953, p. 141 sqq.
- SCHIPERGES, HEINRICH: *Hildegard von Bingen (Gotteserfahrung und der Weg in die Welt)*, München, 1997
- SCHLOßBERGER, MATTHIAS: *Geschichtsphilosophie (Akademie Studienbücher. Philosophie)*, Berlin, 2013
- SCHLOTENHEUBER, EVA: *„Nullum regimen difficilium est periculosius est regimine feminarum.“ Die Begegnung des Beichtvaters Frederik van Heilo mit den Nonnen in der Devotio moderna*, in: HAMM, BERNDT et LENTES, THOMAS (edd.): *Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis (Spätmittelalter und Reformation, N.R. 15)*, Tübingen, 2001, p. 45 sqq.
- SCHMID, ULRICH: *Diskurstheorie*, in: SCHMID, ULRICH: *Literaturtheorien des 20. Jahrhunderts (Reclams Universal-Bibliothek, 15232)*, Stuttgart, 2010, p. 246 sqq.
- SCHMOECKEL, MATHIAS: *Rechtsgeschichte der Wirtschaft seit dem 19. Jahrhundert*, Tübingen, 2008
- SCHNABEL, ECKHARD J.: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther Historisch-theologische Auslegung. Neues Testament*, Witten, 2010
- SCHNALL, JENS EIKE: *Didaktische Absichten und Vermittlungsstrategien im altnorwegischen „Königsspiegel“ (Konungs skuggsjá) (Palaestra, 307)*, Göttingen, 2000
- SCHNEEMELCHER, WILHELM: *Neutestamentliche Apokryphen. 1 Evangelien*, Tübingen, 1990
- SCHNEIDER, CHRISTIAN: *Hovezuht. Literarische Hofkultur und höfisches Lebensideal um Herzog Albrecht III. von Österreich und Erzbischof Pilgrim II. von Salzburg (1365 – 1396) (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte)*, Heidelberg, 2008
- SCHNEIDER, CHRISTIAN; SCHMIDT, PETER; ŠIMEK, JAKUB et HORSTMANN, LISA (edd.): *Der Welsche Gast des Thomasin von Zerkläre. Neue Perspektiven auf eine alte Verhaltenslehre in Text und Bild (KEMTE, 2)*. Heidelberg, 2022

- SCHNEIDER, MARTIN: Kampf, Streit, und Konkurrenz. Wettkämpfe als Erzählform der Pluralisierung in Mären (Aventiuren, 15) Göttingen, 2020
- SCHNEIDER, ROLF: Das Mittelalter, Berlin, 2009
- SCHNELL, RÜDIGER: Causa amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur (Bibliotheca Germanica, 27), Bern, 1985
- SCHNELL, RÜDIGER: Mittelalter oder Neuzeit? Medizingeschichte und Literaturhistorie. Apologie weiblicher Sexualität in Boccaccios ‚Decameron‘, in: SCHNELL, RÜDIGER (ed.): Gotes und der werlde hulde. Literatur in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Heinz Rupp zum 70. Geburtstag, Bern, 1989, p. 240 sqq.
- SCHNELL, RÜDIGER: Die ‚höfische Liebe‘ als Gegenstand von Psychohistorie, Sozial- und Mentalitätsgeschichte, in: Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft, 23, 3 – 4, München, 1991, p. 374 sqq.
- SCHNELL, RÜDIGER: Unterwerfung und Herrschaft. Zum Liebesdiskurs im Hochmittelalter, in: HEINZLE, JOACHIM (ed.): Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche (Insel-Taschenbuch, 2513), Frankfurt/Main, 1994, p. 103 sqq.
- SCHNELL, RÜDIGER: Text und Geschlecht. Eine Einleitung, in: SCHNELL, RÜDIGER (ed.): Text und Geschlecht. Mann und Frau in Eheschriften der frühen Neuzeit, Frankfurt/Main (stw, 1322), 1997, p. 9 sqq.
- SCHNELL, RÜDIGER: Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit (Geschichte und Geschlechter, 23) Frankfurt/Main, 1998
- SCHNELL, RÜDIGER: Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe, Köln/Weimar/Wien, 2002
- SCHNELL, RÜDIGER: Historische Emotionsforschung, in: FMSt 38, 1, 2004, p. 171 sqq.
- SCHNELL, RÜDIGER: Gastmahl und Gespräch. Entwürfe idealer Konversation, von Plutarch zu Castiglione, in: HAHN, ALOIS et al. (edd.): Norm und Krise von Kommunikation. Inszenierungen literarischer und sozialer Interaktion im Mittelalter (Geschichte – Forschung und Wissenschaft, 24), Berlin, 2006, p. 73 sqq.
- SCHNELL, RÜDIGER: Kommunikation unter Freunden vs. Kommunikation mit Fremden. Eine Studie zum Privaten und Öffentlichen im Mittelalter, in: KRIEGER, GERHARD (ed.): Verwandtschaft, Freundschaft, Bruderschaft (Akten des 12. Symposiums des Mediävistenverbandes), Berlin, 2009, p. 127 sqq.
- SCHNELL, RÜDIGER: Alterität der Neuzeit: Versuch eines Perspektivenwechsels, in: BRAUN, 2013, p. 41 sqq.
- SCHNELL, RÜDIGER: Geschlechtscharaktere in Mittelalter und Moderne. Interdisziplinäre Überlegungen zur Natur/Kultur-Debatte, in: FMSt 51, 2017, p. 325 sqq.
- SCHNYDER, ANDRÉ et SCHWARZ, ALEXANDER: Der Autor und seine kritische Feder. Zur ungewöhnlichen Ausgestaltung eines klassischen Musters bei Thomasin von Zerclaere, in: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 250, 1, 2013, p. 151 sqq. [<https://www.archivdigital.info/ARCHIV.01.2013.151>]
- SCHNYDER, MIREILLE: Topographie des Schweigens. Untersuchungen zum deutschen höfischen Roman um 1200 (Historische Semantik, 3), Göttingen, 2003
- SCHOECK, HELMUT: Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft, Freiburg i. Br., 1966
- SCHOLZ WILLIAMS, GERHILD: Konstruierte Männlichkeit. Genealogie, Geschlecht und ein Briefwechsel in Heldris von Cornwallis ‚Roman de Silence‘, in: WENZEL, 1997, p. 193 sqq.
- SCHOLZ, MANFRED GÜNTHER: Die ‚hûsvrouwe‘ und ihr Gast. Zu Thomasin von Zerclaere und seinem Publikum, in: SCHÄFER-MAULBETSCH, ROSE BEATE; SCHOLZ, MANFRED GÜNTHER et SCHWEIKLE, GÜNTHER (edd.): Festschrift für Kurt Herbert Halbach zum 70. Geburtstag am 25. Juni 1972 (GAG, 70), Göppingen, 1972, p. 247 sqq.
- SCHÖNHOF, JUDITH: Von ‚werden degen‘ und ‚edelen vrouwen‘ zu ‚tugentlichen helden‘ und ‚eelichen hausfrawen‘. Zum Wandel der Konzepte von Weiblichkeit und Männlichkeit in den Prosaauflösungen mittelhochdeutscher Epen (Germanistische Arbeiten zu Sprache und Kulturgeschichte, 47), Frankfurt/Main, 2008
- SCHRAUT, SYLVIA: Wahlrecht, in: KROLL, 2002, p. 397 sq.
- SCHREINER, KLAUS: Rituale, Zeichen, Bilder. Formen und Funktionen symbolischer Kommunikation im Mittelalter (Norm und Struktur, 40), Köln, 2011
- SCHRÖDER, RICHARD: II. Zur Kunde der deutschen Volksrechte. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung, 7, 1, 1886, pp. 17 sqq. (<https://doi.org/10.7767/zrgga.1886.7.1.17>)
- SCHROER, SYLVIA et STAUBLI, THOMAS: Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt, 2012
- SCHRÖTER, MICHAEL: Wildheit und Zähmung des erotischen Blicks. Zum Zivilisationsprozeß von deutschen Adelsgruppen im 13. Jahrhundert, in: Merkur 41, 460, 1987, p. 468 sqq.
- SCHÜPPERT, HELGA: Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts (Medium aevum, 23), München, 1972
- SCHUH, DOMINIK: Ernstes Spiel mit scharfen Waffen. Ritterliches Turnier und männlicher Wettbewerb, in: SIEBURG, HEINZ (ed.): ‚Geschlecht‘ in Literatur und Geschichte. Bilder – Identitäten – Konstruktionen, Bielefeld, 2015, p. 105 sqq.

- SCHUL, SUSANNE: HeldenGeschlechtNarrationen. Gender, Intersektionalität und Transformation im Nibelungenlied und in Nibelungen-Adaptionen, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 139, 3, 2017, p. 428 sqq.
- SCHULZ, ANNE: Essen und Trinken im Mittelalter (1000 – 1300). Literarische, kunsthistorische und archäologische Quellen, Berlin, 2011
- SCHULZ, ARMIN: Die Verlockungen der Referenz. Bemerkungen zur aktuellen Emotionalitätsdebatte, in: PBB, 128, 3, 2006, p. 472 sqq.
- SCHULZ, ARMIN: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive, Berlin, 2015
- SCHULZE-BELLI, PAOLA (ed.): Thomasin von Zirklare und die didaktische Literatur des Mittelalters (Studi Tergestini sul Medioevo. Nuova serie, 2), Triest, 1996
- SCHÜPPERT, HELGA: Bildschichten und ihre Funktion im ‚Wälschen Gast‘, in: SCHULZE-BELLI, 1996, p. 7 sqq.
- SCHWANDT, SILKE: Virtus. Zur Semantik eines politischen Konzepts im Mittelalter (Historische Politikforschung, 22), Frankfurt/Main, 2014
- SCHWARZ, WERNER: Gottfried von Straßburgs Tristan und Isolde, in: SCHWARZ, WERNER (ed.): Beiträge zur mittelalterlichen Literatur (Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, 54), Amsterdam, 1984, p. 47 sqq.
- SCHWEDLER, GERALD: Diplomatische Geschenke unter Königen im Spätmittelalter. Freundschaft und Gabentausch zwischen politischer Praxis und der schriftlichen Norm der Fürstenspiegelliteratur, in: GRÜNBART, MICHAEL (ed.): Geschenke erhalten die Freundschaft. Gabentausch und Netzwerkpflege im europäischen Mittelalter (Byzantinistische Studien und Texte, Bd. 1), Berlin, 2011, p. 145 sqq.
- SCHWEITZER, FRANZ-JOSEF: Das Lehrgedicht ‚Des Teufels Netz‘ und die Konzilien von Konstanz und Basel, in: FLÜELER et RHODE, 2009, p. 125 sqq.
- SCHWERHOFF, GERD: Das Gelage. Institutionelle Ordnungsarrangements und Machtkämpfe im frühneuzeitlichen Wirtshaus, in: MELVILLE, GERT (ed.): Das Sichtbare und Unsichtbare der Macht. Institutionelle Prozesse in Antike, Mittelalter und Neuzeit, Köln, 2005, p. 159 sqq.
- SCIOR, VOLKER: Monströse Körper: Zur Deutung und Wahrnehmung von *monstra* im Mittelalter, in: ANTUNES, GABRIELA et REICH, BJÖRN (edd.): (De)formierte Körper. Die Wahrnehmung und das Andere im Mittelalter, Göttingen, 2012, p. 31 sqq.
- SEARLE, JOHN: How Performatives work, in: Linguistics and Philosophy 12, 5, 1989, p. 535 sqq.
- SEDGWICK, EVE KOSOFSKY: Between men. English literature and male homosocial desire (Thirtieth anniversary edition), New York, 2016
- SEILER, FRIEDRICH: Die Entwicklung der deutschen Kultur im Spiegel des deutschen Lehnworts. 5. Teil: Das deutsche Lehnwort, Halle, 1924, p. 61 sqq.
- SEILER, PETER: Schönheit und Scham, sinnliches Temperament und moralische Temperantia. Überlegungen zu einigen Antikenadaptionen in der spätmittelalterlichen Bildhauerei Italiens, in: ZfK, 70, 4, 2007, p. 473 sqq.
- SHAHAR, SHULAMITH: Die Frau im Mittelalter, Königstein/Ts., 1981
- SIEBER, ANDREA: Die angst des Herkules. Zum Wandel eines emotionalen Verhaltensmusters in mittelalterlichen Trojaromanen, in: JAEGER et KASTEN, 2003, p. 222 sqq.
- SIEBER, ANDREA: Gender Studies, in: ACKERMANN, CHRISTIANE et EGERDING, MICHAEL (edd.): Literatur- und Kulturtheorien in der Germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch, Berlin u.a, 2015, p. 103 sqq.
- SIEBER, ANDREA et WITTSTOCK, ANTJE (edd.): Melancholie. zwischen Attitüde und Diskurs. Konzepte in Mittelalter und früher Neuzeit (Aventiuren, 4), Göttingen, 2009
- SIEBERT, HORST: Selbstgesteuertes Lernen und Lernberatung, Neuwied, 2001
- SIEBURG, HEINZ: Literatur des Mittelalters (Akademie Studienbücher – Literaturwissenschaft), Berlin, 2010
- SIEGERT, ERNST-PETER: Der Wälsche Gast des Thomasin von Zerklare. Didaktischer Gehalt und künstlerischer Aufbau, masch.schriftl. Diss., Frankfurt/Main, 1953
- SIEVERS, BURKHARD: Kapitalistische Gier. Einige sozioanalytische Überlegungen, in: HOYER, TIMO; BEUMER, ULRICH et LEUZINGER-BOHLEBER, MARIANNE (edd.): Jenseits des Individuums – Emotion und Organisation (Schriften des Sigmund-Freud-Instituts. Reihe 3: Psychoanalytische Sozialpsychologie, 6), Göttingen, 2011, p. 263 sqq.
- SOWINSKI, BERNHARD: Lehrhafte Dichtung des Mittelalters (SM, 103), Stuttgart, 1971
- SPARTZ, CHARLOTTE: Der Wälsche Gast des Thomasin von Circlaria. Studie zu Gehalt und Aufbau, Köln, 1960
- SPECHTLER, FRANZ VIKTOR: Winsbecke und Winsbeckin um 1210 – 1220, in: BUHL, WOLFGANG (ed.): Fränkische Klassiker. Eine Literaturgeschichte in Einzeldarstellungen, Nürnberg, 1971, p. 85 sqq.
- STAECKER, JÖRN: Die normierte Bestattung – Gotlands Kirchenfriedhöfe im Spiegel mittelalterlicher Normen und Gesetze, in: RUHE, DORIS et SPIEB, KARL-HEINZ (edd.): Prozesse der Normbildung und der Normveränderung im mittelalterlichen Europa, Stuttgart, 2000, p. 119 sqq.
- STÄDTLER, Katharina: Schule der Frauen. Altprovenzalische Liebeslehren, Lehrgedichte und Konversationsregeln für Mädchen und Frauen: Vorstufen einer weiblichen Ästhetik des Mittelalters? LiLi, 19, 74, 1989, p. 75 sqq.

- STARKEY, KATHRYN: From Symbol to scene. Changing strategies of representation in the manuscripts of the 'Welsche Gast', in: WENZEL et LECHTERMANN, 2001, p.121 sqq.
- STARKEY, KATHRYN: Das unfeste Geschlecht. Überlegungen zur Entwicklung einer volkssprachlichen Ikonographie am Beispiel des Welschen Gasts, in: WENZEL, HORST et JAEGER, C. STEPHEN: Visualisierungsstrategien in mittelalterlichen Bildern und Texten (PhSt, 195), Berlin, 2006, p. 99 sqq.
- STARKEY, KATHRYN: A Courtier's Mirror. Cultivating Elite Identity in Thomasin von Zerclaere's 'Welscher Gast', Notre Dame/Ind., 2013
- STERLING-HELLENBRAND, ALEXANDRA: Topographies of Gender in Middle High German Arthurian Romance (Medieval history and culture), New York, 2001
- STOLLER, ROBERT J.: Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Femininity (The international psycho-analytical library, 81), London, 1968
- STORP, URSULA: Väter und Söhne. Tradition und Traditionsbruch in der volkssprachlichen Literatur des Mittelalters (Item mediävistische Studien ,2), Essen, 1994
- STROSETZKI, CHRISTOPH: Zum Kaufmann bei Aristoteles und im Spanien der Frühen Neuzeit, in: STROSETZKI, CHRISTOPH (ed.): Ethik und Politik des Aristoteles in der Frühen Neuzeit (ArchBegriffsGesch, Sonderheft 12), Hamburg, 2016, p. 303 sqq.
- STRUVE, TILMAN: Enzelterwartungen als Symptom politisch-sozialer Krisen im Mittelalter, in: AERTSEN, JAN A. et PICKAVÉ, MARTIN (edd.): Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter (MM, 29), Berlin u.a., 2002, p. 207 sqq.
- STURM, ROBERT: Frauen & Sport in Antike und Mittelalter. Text- und Bildzeugnisse zur Bewegungskultur von Frauen in alter Zeit, Berlin, 2014
- TELLENBACH, HUBERTUS: Einleitung: Diachronische Stadien der Paternität, in: TELLENBACH, HUBERTUS (ed.): Das Vaterbild im Abendland 1. Rom – Frühes Christentum. Mittelalter, Neuzeit, Gegenwart, Stuttgart, 1978, p. 7 sqq.
- TESCH-MERTENS, PATRICIA: Viriliter age. Heilige Frauen in der Merowingerzeit, in: BRANDT et al., 2011, p. 153 sqq.
- TESKE, HANS: Thomasin von Zerclaere. Der Mann und sein Werk (Germ. Bibl. 2, 34), Heidelberg, 1933
- Thesaurus Proverbum Medii Aevi. Lexikon der Sprichwörter des romanisch-germanischen Mittelalters, ed. v.Kuratorium Singer der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, Bd. 10, Berlin/New York, 2000
- THIEME, FRANK: Kaste, Stand, Klasse, in: KORTE, HERMANN et SCHÄFERS, BERNHARD (edd.): Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie, Wiesbaden, 2010, p. 185 sqq.
- THOMASIN VON ZIRCLARIA: Der Wälsche Gast, ed. HEINRICH RÜCKERT et rec. FRIEDRICH NEUMANN, Berlin, 1965
- THORAU, PETER: Otto IV., in: LexMA, VI. Lukasbilder bis Plantagenêt, München, 2002, Sp. 1570 sqq.
- THRAEDE, KLAUS: Zwischen Eva und Maria: das Bild der Frau bei Ambrosius und Augustin auf dem Hintergrund der Zeit, in: AFFELDT, WERNER (ed.): Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen, Sigmaringen, 1990, p. 129 sqq.
- TIEDEMANN, JENS L.: Scham (Analyse der Psyche und Psychotherapie, 7), Wetzlar, 2013
- TORETTA, LAURA: Il 'Wälscher Gast' die Tommasino di Cerclaria e la poesia didattica des secolo XIII, in: Studi Medievali 1, 1904, p. 24 sqq.
- TORNAU, CHRISTIAN: Zwischen Rhetorik und Philosophie. Augustins Argumentationstechnik in De civitate Dei und ihr bildungsgeschichtlicher Hintergrund (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, 82), Berlin, 2006
- TREECK, WERNER VAN: Dummheit. Eine unendliche Geschichte. Stuttgart, 2012
- TROKHIMENKO, OLGA V.: Gedanken sint vrî? Proverbs and Socialization of Gender in the Middle High German Didactic Poems Die Winsbeckin and Der Winsbecke, in: FÖLDES, CSABA: Res humanae proverbiorum et sententiarum ad honorem Wolfgangi Mieder, Tübingen, 2004, p. 327 sqq.
- TROKHIMENKO, OLGA V.: Keeping up Appearances. Women's Laughter and the Performance of Virtue in Medieval German Discourse, Duke University, 2006
- TROKHIMENKO, OLGA V.: On the Dignity of Women. The "Ethical Reading" of Winsbeckin in mfg 474, Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, in: JEGP, 107, 4, 2008, p. 490 sqq.
- TROKHIMENKO, OLGA V.: Constructing Virtue and Vice. Femininity and Laughter in Courtly Society (ca. 1150 – 1300) (TRAST, 5), Göttingen, 2014
- TURNER, VICTOR: The Anthropology of Performance, New York, 1986
- UEDING, GERT et STEINBRINK, BERND: Grundriß der Rhetorik. Geschichte – Technik – Methode, Stuttgart, 1994, 3. überarb. und erw. Aufl.
- ULICH, DIETER et MAYRING, PHILIPP (edd.): Psychologie der Emotionen (Urban-Taschenbücher, 554), Stuttgart, 2003
- ULLMANN, WALTER: Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas (The sources of history), London, 1975

- UNGER, THORSTEN: *Differente Lachkulturen? Eine Einleitung*, in: UNGER, THORSTEN, SCHULTZE BRIGITTE et TURK, HORST (edd.): *Fremde Komik und ihre Übersetzung* (Forum modernes Theater, 18), Tübingen, 1995, p. 9 sqq.
- UNZEITIG, MONIKA; MIEDEMA, NINE et HUNDSNURSCHER, FRANZ (edd.): *Redeszenen in der mittelalterlichen Großepik. Komparatistische Perspektiven* (Historische Dialogforschung, 1), Berlin, 2012
- UNZEITIG, MONIKA; MIEDEMA, NINE et SCHROTT, MONIKA (edd.): *Stimme und Performanz in der mittelalterlichen Literatur* (Historische Dialogforschung, 3), Berlin / Boston, 2017
- VELTEN, HANS RUDOLF: *Performativität a) Ältere deutsche Literatur*, in: BENTHIEN et VELTEN, 2002, p. 217 sqq.
- VELTEN, HANS RUDOLF: *Schamlose Bilder – schamloses Sprechen. Zur Poetik der Ostentation in Heinrichs Reinhart Fuchs*, in: GVOZDEVA et VELTEN, 2011 b, p. 97 sqq.
- VOGT, SABINE: *Die ‚Widernatürlichkeit‘ des Kinäden: Zur Reflexion über sex und gender in der Antike*, in: FUHRER, THERESE et ZINSLI, SAMUEL (edd.): *Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Rollenkonstrukte in antiken Texten* (Gender studies in den Altertumswissenschaften Iphis, 2), Trier, 2003, p. 43 sqq.
- VOJTOVÁ, VĚRA; BLOEMERS, WOLF et JOHNSTONE, DAVID: *Pädagogische Wurzeln der Inklusion. Pedagogical Roots to Inclusion* (European inclusion studies, 10), Berlin, 2006
- VOLFING, ANNETTE: *Allegorie und Didaxe in Konrads „Büchlein von der geistlichen Gemeinschaft“*, in: LÄHNEMANN et LINDEN, 2009, p. 367 sqq.
- VOLLMANN, JUSTIN: *Performing virtue. Zur Performativität der Krone Heinrichs von dem Türlin*, in: PBB, 130, 1, 2008, p. 82 sqq.
- VOLLMANN, JUSTIN: *Wer wen wie behandeln soll. Formelhafte Moraldidaxe in mittelhochdeutscher Epik*, in: LÄHNEMANN et LINDEN, 2009, p. 55 sqq.
- VOLLMER, MATTHIAS: *Sünde – Krankheit – „väterliche Züchtigung“*. Sünden als Ursache von Krankheiten vom Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit, in: CLASSEN, ALBRECHT (ed.): *Religion und Gesundheit. Der heilkundliche Diskurs im 16. Jahrhundert* (Theophrastus-Paracelsus-Studien, 3), Berlin, 2011, p. 261 sqq.
- VOß, HEINZ-JÜRGEN: *Geschlechter in der Antike*, in: ROSA. Die Zeitschrift für Geschlechterforschung 37, 2, 2008, p. 45 sqq.
- VOß, HEINZ-JÜRGEN: *Making Sex Revisited. Dekonstruktion des Geschlechts aus biologisch-medizinischer Perspektive*, Bielefeld, 2011
- VOWINCKEL, GERHARD: *Vom edlen Ritter zum Bürger in Uniform. Sozio-moralisches Orientierungswissen über die bewaffnete Macht im Wandel*, in: VOGT, WOLFGANG R. (ed.): *Militär als Gegenkultur? Streitkräfte im Wandel der Gesellschaft*, Opladen, 1986, p. 193 sqq.
- VRENDELL FERRAN, INGRID: *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie* (Philosophische Anthropologie, 6), Berlin, 2008
- WACKERNAGEL, WILHELM: *Die deutschen Appellativnamen*, in: *Germania. Vierteljahresschrift für deutsche Alterthumskunde*, 4, 1859, p. 129 sqq.
- WACKERNAGEL, WILHELM: *Kleinere Schriften. Abhandlungen zur deutschen Alterthumskunde und Kunstgeschichte*, Bd. 1, Leipzig, 1872
- WALGENBACH, KATHARINA; DIETZE, GABRIELE; HORNSCHIEDT, LANN et PALM, KERSTIN (edd.): *Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*, Opladen, 2019, 2.Aufl.
- WALKER-BYNUM, CAROLINE: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women* (The new historicism), Berkley, 1987
- WANDHOFF, HAIKO: *Der epische Blick. Eine mediengeschichtliche Studie zur höfischen Literatur* (PhSt, 141), Berlin, 1996
- WANDHOFF, HAIKO: *Bilde und Schrift, Folgen und Versten. Medienorientiertes Lernen im ‚Welschen Gast‘ am Beispiel des ‚Lektürekatalogs‘*, in: WENZEL et LECHTERMANN, 2002, p.104 sqq
- WARD, DONALD: *Honor and Shame in the Middle Ages. An Open Letter to Lutz Röhrich*, in: *Jahrbuch für Volksliedforschung* 27/28, 1982/1983, p. 1 sqq.
- WATTA, SEBASTIAN: *Paradiesisch gekleidet: Nacktheit und Bekleidung in Hans Memlings Weltgerichtstriptychon in Gdańsk/Danzig*, in: *Nacktheit – transdisziplinäre anthropologische Perspektiven. Erträge der 7. Tagung des Zentralinstituts "Anthropologie der Religion(en)"*, Erlangen 11. – 13. Oktober 2017, Berlin / Münster, 2019, p. 139 sqq.
- WEBER, JOCHEN et CZARNETZKI, Alfred: *Schwertverletzungen des Schädels im frühen Mittelalter*, in: ZICHNER, LUDWIG (ed.): *Geschichte der Grenzgebiete der Orthopädie*, Darmstadt, 2002, p. 21 sqq.
- WEBER, KATHRIN: *Einleitung – Eifersucht und Neid zwischen Literatur und sozialer Situation*, in: KREUZER, TILLMANN F. et WEBER, KATHRIN (edd.): *Invidia – Eifersucht und Neid in Kultur und Literatur*, Gießen, 2011, p. 7 sqq.
- WEBER, KATHRIN: *Beeindruckende Emotionen. Wut und Zorn zwischen Leib und Seele, Individuum und Gesellschaft*, in: BADURA et WEBER, 2013, p. 19 sqq.
- WEDDIGE, HILKERT: *Mittelhochdeutsch. Eine Einführung*, München, 1996

- WEICHSELBAUMER, RUTH: Er wart gemerket unde erkant / durch seine unvrowliche site. Männliches Cross-dressing in mittelhochdeutscher Literatur, in: BENNEWITZ et TERVOOREN, 1999, p. 326 sqq.
- WEICHSELBAUMER, RUTH: Der konstruierte Mann. Repräsentationen, Aktion und Disziplinierung in der didaktischen Literatur des Mittelalters (Bamberger Studien zum Mittelalter, 2), Münster, 2003
- WEINAND, HEINZ GERD: Tränen. Untersuchungen über das Weinen in der deutschen Sprache und Literatur des Mittelalters (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft; 5), Bonn, 1958
- WEINFURTER, STEFAN: Canossa. Die Entzauberung der Welt, München, 2007
- WEINFURTER, STEFAN: Das Reich im Mittelalter. Kleine deutsche Geschichte von 500 bis 1500, München, 2008
- WENDE, WALTRAUD: Gender/Geschlecht in: KROLL, 2002, p. 141 sqq.
- WENDEHORST, ALFRED: Wer konnte im Mittelalter lesen und schreiben?, in: Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters, 1986, p. 9 sqq
- WENZLAFF-EGGEBERT, FRIEDRICH-WILHELM: Ritterliche Lebenslehre, in: EIFLER, 1970, p. 162 sqq.
- WENZEL, HORST: Frauendienst und Gottesdienst. Studien zur Minneideologie (PhSt, 74), Berlin, 1974
- WENZEL, HORST: Partizipation und Mimesis. Die Lesbarkeit der Körper am Hof und in der höfischen Literatur, in: GUMBRECHT, HANS ULRICH et PFEIFFER, K. LUDWIG (edd.): Materialität der Kommunikation (stw, 750), Frankfurt/Main, 1988, p. 178 sqq.
- WENZEL, HORST: Repräsentation und schöner Schein am Hof, in: RAGOTZKY, HEDDA et WENZEL, HORST (edd.): Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen, Tübingen, 1990, p. 171 sqq.
- WENZEL, HORST: Imaginatio und Memoria. Medien der Erinnerung im höfischen Mittelalter, in: ASSMANN, ALEIDA et HART, DIETRICH (edd.): Mnemosyne. Formen und Funktion der kulturellen Erinnerung, Frankfurt/Main, 1991 a, p. 57 sqq.
- WENZEL, HORST: zuht und ère. Höfische Erziehung im „Welschen Gast“ des Thomasin von Zerclaere (1215), in: MONTANDON, ALAIN: Über die deutsche Höflichkeit. Entwicklung der Kommunikationsvorstellungen in den Schriften über Umgangsformen in den deutschsprachigen Ländern, Bern, 1991 b, p. 21 sqq.
- WENZEL, HORST: Hören und Sehen. Zur Lesbarkeit von Körperzeichen in der höfischen Literatur, in: BRALL, Helmut; HAUPT, BARBARA et KÜSTERS, URBAN (edd.): Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur, Düsseldorf, 1994, p. 191 sqq.
- WENZEL, HORST: Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München, 1995
- WENZEL, HORST (ed.): Gespräche – Boten – Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter (PhSt, 143), Berlin, 1997
- WENZEL, HORST: Wilde Blicke. Zur unhöfischen Wahrnehmung von Körpern und Schriften, in: L'Homme Z.F.G. 8, 2, 1997 b, p. 257 sqq.
- WENZEL, HORST: Öffentliches und nichtöffentliches Herrschaftshandeln im „Erec“ Hartmanns von Aue, in: MELVILLE, GERT et MOOS, PETER VON (edd.): Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne (Norm und Struktur, 10), Köln, 1998, p. 213 sqq.
- WENZEL, HORST: Tisch und Bett. Zur Verfeinerung der Affekte am mittelalterlichen Hof, in: RUHE, DORIS et SPIEB, KARL-HEINZ: Prozesse der Normbildung und der Normveränderung im mittelalterlichen Europa, Stuttgart, 2000, p. 315 sqq.
- WENZEL, HORST: Repräsentation und Fiktion, in: SCHAEFER, URSULA et SPIELMANN EDDA (edd.): Varieties and Consequences of Literacy and Orality, Formen und Folgen von Schriftlichkeit und Mündlichkeit. Franz H. Bäuml zum 75. Geburtstag, Tübingen, 2001, p. 49 sqq.
- WENZEL, HORST: Der Dichter und der Bote, in: WENZEL et LECHTERMANN, 2002 a, p. 82 sqq.
- WENZEL, HORST: Einleitung, in: WENZEL et LECHTERMANN, 2002 b, p. 1 sqq.
- WENZEL, HORST: Spiegelungen. Zum schönen Schein des öffentlichen Herrschaftshandelns, in: FELDERER, BRIGITTE et MACHO, THOMAS: Höflichkeit. Aktualität und Genese von Umgangsformen, München, 2002 c, p. 25 sqq.
- WENZEL, HORST: Sagen und Zeigen. Zur Poetik der Visualität im „Welschen Gast“ des Thomasin von Zerclaere, in: ZfdPh, 124, 1, 2006, p. 1 sqq.
- WENZEL, HORST: Spiegelungen. Zur Kultur der Visualität im Mittelalter (PhSt, 216), Berlin, 2009
- WENZEL, HORST et LECHTERMANN, CHRISTINE (edd.): Beweglichkeit der Bilder. Text und Imagination in den illustrierten Handschriften des „Welschen Gastes“ von Thomasin von Zerclaere (Pictura et poesis, 15), Köln, 2002
- WERTHSCHULTE, LEILA: Erzählte Männlichkeiten im Nibelungenlied, in: BRANDT et al., 2011, p. 269 sqq.
- WETTERER, ANGELIKA: Konstruktion von Geschlecht: Reproduktionsweisen der Zweigeschlechtlichkeit, in: BECKER et KORTENDIEK, 2004, p. 122 sqq.
- WETTLAUFER, JÖRG: Das Herrenrecht der ersten Nacht. Hochzeit, Herrschaft und Heiratszins im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Frankfurt/Main, 1999
- WETZEL, RENÉ: Partizipation – Mimesis – Habitus. Pädagogisch-daktische Spiegeleffekte im „Welschen Gast“ (1215/16) Thomasins von Zerclaere, in: Japanische Gesellschaft für Germanistik (ed.): Religiöse Erfahrung – Literarischer Habitus. 2020, p. 232 sqq.
- WIESINGER, MICHAELA: Mischungsverhältnisse. Naturphilosophisches Wissen und die Elementenlehre in der Literatur des 13. Jahrhunderts (Hermaea; N. F., 142), Berlin, 2017

- WIESSNER, EDMUND: Wortschatzbewegungen in höfischer Zeit, in: MAURER, FRIEDRICH et RUPP, HEINZ (edd.): Deutsche Wortgeschichte, Bd. 1, Berlin / New York, 1974 p. 205 sqq.
- WILLMS, EVA: Einleitung, in: Thomasin von Zerklære: Der Welsche Gast, ed. EVA WILLMS, Berlin, 2004 a, p. 1 sqq.
- WILLMS, EVA (ed.): Der Welsche Gast. Text (Auswahl), Übersetzung, Stellenkommentar, Berlin, 2004 b
- Winsbeckische Gedichte nebst Tirol und Fridebrandt, ed. ALBERT LEITZMANN et rec. INGO REIFFENSTEIN (ATB, 9), Tübingen, 1962
- WINST, SILKE: Körper und Identität. Geschlechtsspezifische Codierungen von Nacktheit im höfischen Roman um 1200, in: BIEBENECKER, STEFAN (ed.): Und sie erkannten, dass sie nackt waren. Nacktheit im Mittelalter (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien, 1), Bamberg, 2008, p. 337 sqq.
- WIRTH, UWE: Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften (stw, 1575), Frankfurt/Main, 2002
- WITTCHEN, BERND; JOSTEN, ELMAR et REICHE, THOMAS: Holzfachkunde. Ein Lehr-, Lern- und Arbeitsbuch für Tischler/Schreiner und Holzmechaniker, Wiesbaden, 2006
- WITTIG, CLAUDIA: Zur Konstruktion des Ritters in der deutschen und französischen Moraldidaxe des Hochmittelalters, in: Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte 46, 2019, p. 469 sqq.
- WITTIG, CLAUDIA: Teaching Chivalry in the Empire (ca. 1150–1250), in: CROUCH, DAVID et DEPLOIGE, JEROEN (edd.): Knighthood and society in the High Middle Ages (Mediaevalia Lovaniensia – Series 1/Studia), Leuven, 2020, p. 251 sqq.
- WOLF, JÜRGEN: Buch und Text. Literatur- und kulturhistorische Untersuchungen zur volkssprachigen Schriftlichkeit im 12. und 13. Jahrhundert (Hermaea; N.F., 115), Tübingen, 2008
- WOOPEN, ALBERT: Die Zivilehe und der Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe in der Entwicklung des italienischen Zivilrechts, Köln, 1956
- WREDE, MARTIN (ed.): Zwischen Schande und Ehre. Erinnerungsbrüche und die Kontinuität des Hauses. Legitimationsmuster und Traditionsverständnis des frühneuzeitlichen Adels in Umbruch und Krise (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz. Beiheft, 7), Mainz, 2007
- WULF, CHRISTOPH; GÖHLICH, MICHAEL et ZIRFAS, JÖRG: Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln, Weinheim/München, 2001
- WYSS, DIETER: Kain. Eine Phänomenologie und Psychopathologie des Bösen, Würzburg, 1997
- YALOM, MARILYN et DONOVAN BROWN, THERESA: Freundinnen. Eine Kulturgeschichte, München, 2017
- YEANDLE, DAVID N.: „Schame“ im Alt- und Mittelhochdeutschen bis um 1210. Eine sprach- und literaturgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Herausbildung einer ethischen Bedeutung (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte), Heidelberg, 2001
- ZAPPERT, GEORG: Über den Ausdruck des geistigen Schmerzes im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Förderungs-Momente des Rührenden im Romantischen, in: Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Bd. 5, Wien, 1854, p. 73 sqq.
- ZIEKOW, JAN: Über Freizügigkeit und Aufenthalt. Paradigmatische Überlegungen zum grundrechtlichen Freiheitsschutz in historischer und verfassungsrechtlicher Perspektive (Jus publicum, 21), Tübingen, 1997
- ZIPS, MANFRED: „Reht tuon daz ist hüfscheit“. Der Gedanke vom Seelenadel im ‚Welschen Gast‘ des Thomasin von Zerclaere, in: BUSCHINGER, DANIELLE et SPIEWOK, WOLFGANG (edd.): Nouveaux Mondes et Mondes Nouveaux au Moyen Age. Actes du colloque du Centre d’Etudes Médiévales de L’Université de Picardie Jules Verne (Greifswalder Beiträge zum Mittelalter, 22), Greifswald, 1994, p. 171 sqq.
- ZITZMANN, RUDOLF: Der Ordo-Gedanke des mittelalterlichen Weltbildes und Walthers Sprüche im Ersten Reichston, in: EIFLER, 1970, p. 220 sqq.
- ZUMTHOR, PAUL: Essai de poétique médiévale (Collection poétique), Paris, 1972
- ZUMTHOR, PAUL: Mittelalterlicher ‚Stil‘. Plädoyer für eine ‚anthropologische‘ Konzeption, in: GUMBRECHT, HANS ULRICH/PFEIFFER et K. LUDWIG (edd.): Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements (stw, 633), Frankfurt/Main 1986, p. 483 sqq.
- ZUMTHOR, PAUL: Die Stimme und die Poesie in der mittelalterlichen Gesellschaft, München (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur, 18), München, 1994
- ZWIERZINA, KONRAD: Mittelhochdeutsche Studien, in: ZfdA, 44, 1900, p. 84 sqq.

Abbildungen

Kap. 4. 1:

WG, Motiv 10	74
WG, Motiv 28	95
WG, Motiv 22	97
WG, Motiv 2	130
Widmungsblatt Winsbecke	135
Widmungsblatt Winsbeckin	137

Kap. 4. 2:

WG, Motiv 12	185
WG, Motiv 37	185
WG, Motiv 9	186
WG, Motiv 18	187
WG, Motiv 23	188
WG, Motiv 76	189
WG, Motiv 77	189
WG, Motiv 54	190
WG, Motiv 95	191
WG, Motiv 101	193
WG, Motiv 35	194

Kap. 4. 3:

WG, Motiv 49	216/217
WG, Motiv 76	227
WG, Motiv 14	248
WG, Motiv 46	248
WG, Motiv 50	249
WG, Motiv 112	253
WG, Motiv 66	260
WG, Motiv 25	264
WG, Motiv 27	266
WG, Motiv 26	268
WG, Motiv 77	270
WG, Motiv 69	299
WG, Motiv 38	300
WG, Motiv 87	302

Lebenslauf