



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„si suln bêde schamec sîn, juncherre unde vröuwelîn“

Emotionsgeschichtliche Ansätze zur Scham im
Mittelalter

Verfasserin

Mag. phil. Stefanie Kollmann

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. A 312
Studienblatt:

Studienrichtung lt. Geschichte
Studienblatt:

Betreuerin / Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Karl Brunner

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|-----------------------------------------------------------------|------------|
| 1. Einleitung | 8 |
| 2. Emotionen – Geschichte – Scham | 10 |
| 2.1. Emotionsgeschichte | 10 |
| 2.2. Die Emotion Scham | 20 |
| 2.2.1. Forschungsstand zur Emotion Scham | 20 |
| 2.2.2. Definitionen und Begriffsbestimmungen der Emotion Scham | 23 |
| 2.2.3. Die Emotion Scham im Kontext mittelalterlicher Literatur | 28 |
| 3. Das Schamgefühl im Mittelalter | 33 |
| 3.1. Die Quellen | 33 |
| 3.2. Die Methoden | 37 |
| 3.3. Die Genres | 39 |
| 3.3.1. Die höfische Kultur und das Schamgefühl | 41 |
| 3.3.2. Religion und Schamgefühl | 52 |
| 3.3.3. Tugend und Schamgefühl | 66 |
| 3.3.4. Tabu und Schamgefühl | 92 |
| 3.3.5. Nacktheit und Schamgefühl | 98 |
| 3.3.6. Sexualität und Schamgefühl | 106 |
| 3.3.7. Minne und Schamgefühl | 112 |
| 3.3.8. Geschlecht und Schamgefühl | 127 |
| 3.3.9. Der Blick der Anderen | 136 |
| 3.3.10. Das Subjekt der Scham | 142 |
| 3.3.11. Codierungen von Scham | 146 |
| 3.3.12. Genre der nicht-eingeordneten Textstellen | 156 |
| 4. Zusammenfassung | 161 |

| | |
|--------------------------------|------------|
| 5. Literaturverzeichnis | 164 |
| 6. Anhang | 180 |
| Abstract | 180 |
| Lebenslauf | 180 |

Danksagung

Diese Diplomarbeit ist nicht alleine das Ergebnis meiner intensiven Beschäftigung mit mittelalterlicher Kultur und Literatur, sondern ist das Resultat von zahlreichen intensiven und arbeitsreichen Sitzungen mit Univ.-Prof. Dr. Karl Brunner und Univ.-Prof.ⁱⁿ Mag.^a Dr.ⁱⁿ Maria-Christina Lutter, denen ich zu großem Dank verpflichtet bin. Danken möchte ich vor allem Dr. Karl Brunner, der mir stets Freiraum für meine Gedanken und Vorstellungen ließ und mich dabei intensiv unterstützt und vorangetrieben hat. Ebenfalls möchte ich Mag.^a Dr.ⁱⁿ Maria-Christina Lutter meinen Dank aussprechen, die mir bei dieser Arbeit mit Rat und Tat, mit Korrekturen und wertvollen Hinweisen sehr geholfen hat, was keine Selbstverständlichkeit ist.

1. Einleitung

Die vorliegende Diplomarbeit beschäftigt sich mit dem Schamgefühl im Mittelalter.

In welchen Situationen schämt sich ein Mensch im Mittelalter? Warum empfindet der Mensch im Mittelalter Scham? Vor wem schämt er/sie sich? Wie wird die Emotion Scham ausgedrückt?

Diesen spannenden Fragen gehe ich in dieser Diplomarbeit nach, doch *[...]wie sollen wir, [...], etwas über die Empfindung toter Menschen in Erfahrung bringen?*¹, wie STEARNS bereits vor rund 20 Jahren fragten.

Vor dem Hintergrund der historischen Emotionsforschung, die in den letzten paar Jahren einen wissenschaftlichen Aufschwung erlebt, versuche ich mich dem Schamgefühl im Mittelalter über literarische und geistliche Werke jener Zeit anzunähern. Die Quellenauswahl ist dabei selbstverständlich beliebig, denn zahlreiche andere mittelalterliche Werke und Texte könnten für die vorliegende Analyse herangezogen werden.

Als ich mich zu Beginn mit der Emotion Scham in der mittelalterlichen Literatur beschäftigte, wollte ich Entwicklungen und Tendenzen nachgehen, wie sich das Schamgefühl im Mittelalter entwickelt hat und wie es im Zusammenhang mit dem neuzeitlichen Begriff „Prüderie“ steht. Dennoch blieb mir schließlich keine Zeit, mich für diese Arbeit angemessen mit dem Thema Prüderie zu beschäftigen, doch möchte ich an dieser Stelle betonen, dass in diesem Bereich ein wissenschaftliches Desiderat vorliegt.

Ich werde im folgenden Kapitel „Emotionen – Geschichte – Scham“ Theorien, Ansätze und Richtungen der historischen Emotionsforschung erläutern und erklären und dabei versuchen, einen Überblick über die aktuelle Forschungslage zu geben.

Daneben werden in diesem Kapitel auch die begrifflichen Bestimmungen der Ausdrücke „Scham“ und „Schamgefühl“ diskutiert und dabei wird die Emotion Scham auch im Kontext der mittelalterlichen Literatur besprochen.

Im dritten Kapitel „Das Schamgefühl im Mittelalter“ werden die herangezogenen Quellen beschrieben. Die Auswahl ist, wie schon erwähnt, selbstverständlich beliebig. Daher könnten zahlreiche andere mittelalterliche Werke, wie der Adaption des Prosalanzelots von Ulrich von

¹ Zitiert über: TREPP: Gefühle oder kulturelle Konstruktion?, 2002 S. 86.

Zatzikhoven oder der Eneasroman von Heinrich von Veldeke als weitere Quellen herangezogen werden. Die zitierten Textstellen werden in dieser Diplomarbeit im Mittelhochdeutschen den verwendeten Textausgaben entsprechend angeführt.

Nach Erläuterungen zur Methodik und zum Spannungsverhältnis von Literatur und Wirklichkeit werden die einzelnen Genres, die ich für diese Arbeit entwickelt habe, um die verschiedenen Situationen, in denen sich Menschen im Mittelalter schämen, vergleichbar zu machen, vorgestellt. Insgesamt wurden 12 Genres konzipiert, die im Wesentlichen viele Aspekte des höfischen Lebens umfassen. Im letzten Genre werden Textbeispiele angeführt, die thematisch nicht in die anderen Genres passen.

Nach einer Zusammenfassung über die verschiedenen Situationen, in denen sich Mensch im Mittelalter schämen, und einem Ausblick für weitere Forschungen und Untersuchungen in der Zukunft, folgt die vollständige Bibliographie mit Angaben zur Primär- und Sekundärliteratur. Im Anhang befinden sich der Abstract in deutscher Sprache, sowie mein Lebenslauf.

2. Emotionen – Geschichte – Scham

2.1. Emotionsgeschichte

Die Einbettung einer Geschichte des Schamgefühls in den Ansatz der Emotionsgeschichte kann man durchaus als zeitgemäß bezeichnen. Historische Emotionsforschung, Emotionsgeschichte oder Gefühlsgeschichte kann in der gegenwärtigen Forschung zur Kulturgeschichte Hochkonjunktur² verzeichnen - man spricht sogar von einem „Emotionsboom“ oder gar von einer „emotionalen Revolution“.³

Das Erforschen von Emotionen ist insofern ein neuer Ansatz, als man sich Gedanken macht, dass Gefühle keine natürlichen, angeborenen Konstanten sind und versucht, die starren Denkweisen- und Muster aufzuheben, denn wie DINZELBACHER in seiner Einführung zur Mentalitätsgeschichte bemerkt:

*Nichts ist einfacher, als den Menschen der Vergangenheit genau dieselben Denk- und Empfindungsweisen zu unterstellen, die wir von uns selbst kennen.*⁴

Historische Emotionsforschung setzt eine differenzierte, offene und vor allem dynamische Denkweise voraus, mit der man Emotionen und Ausdrücke von Emotionen in der Vergangenheit begegnet.

Die aktuelle Forschungssituation zur Emotionsgeschichte weist also zahlreiche und umfassende Publikationen auf. Doch ist diese wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Emotionen nicht völlig neu, wie BURKE in seinem Beitrag „Is there a Cultural History of Emotions?“ betont: *The idea that the emotions have a history is not a new one.*⁵

Bereits im 19. Jahrhundert denkt NIETZSCHE über eine Geschichte der Emotionen nach:⁶

² Einige aktuelle Beiträge: SCHNELL, Rüdiger: Historische Emotionsforschung, eine mediävistische Standortbestimmung, -In: Frühmittelalterliche Studien, 2004.; JAEGER, C. Stephen, KASTEN, Ingrid (Hrsg.): Codierungen von Emotionen im Mittelalter, 2003.; KASTEN, Ingrid (Hrsgin): Kulturen der Gefühle im Mittelalter und der Frühen Neuzeit, 2002.; BURKE, Peter: Is there a Cultural History of Emotions, - in: GOUK, Penelope (Hrsgin): Representing Emotions, 2004.; ROSENWEIN, Barbara: Emotional communities in the early middle ages, 2006.

³ TREPP, Anne-Charlott: Gefühl oder kulturelle Konstruktion?, -in: Querelles 2002:7, S. 86.

⁴ DINZELBACHER, Peter: Liebe/Sexualität, -in: DERS. (Hrsg.): Europäische Mentalitätsgeschichte, 1993, S. 70.

⁵ BURKE, Is there a Cultural History of Emotions?, 2004, S. 36.

⁶ Zitiert nach: BURKE, Is there a Cultural History of Emotions?, 2004, S. 35.

*Bisher hat alles Das, was dem Dasein Farbe gegeben hat, noch keine Geschichte: oder wo gäbe es eine Geschichte der Liebe, der Habsucht, des Neides, des Gewissens, der Pietät, der Grausamkeit?*⁷

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beschäftigt auch Lucien FEBVRE, ein französischer Historiker und der Mitbegründer der Annales-Schule, die Frage nach den Emotionen in der Geschichtswissenschaft. In seinem Aufsatz „Sensibilität und Geschichte“⁸ plädiert er für die Erforschung von Gefühlen innerhalb der neu gegründeten *nouvelle histoire*.⁹

Erst wieder in den 80er und 90er Jahren des 20. Jahrhunderts kann man von einer Wiederbelebung der Erforschung von Emotionen sprechen. Carol und Peter STEARNS beschäftigten sich in dieser Zeit mit Emotionsforschung und gaben 1985 folgende Einschätzung zum Forschungsstand ab:

*the history of emotion seems to be more complex than some of the most striking accounts have yet allowed [...]. We have, in fact, only begun to examine past emotional experience, and the inquiry promises to be arduous.*¹⁰

KASTEN betont in ihrem Beitrag aus dem Jahr 2003, dass trotz reichlicher wissenschaftlicher Tätigkeit die Einschätzung von STEARNS auch heute noch Gültigkeit besitzt.¹¹

In der neueren Zeit sind es vor allem Beiträge von KASTEN, ROSENWEIN, EMING oder TREPP,¹² die die Hochkonjunktur der historischen Emotionsforschung unterstützen. Auch einzelne Projekte verschiedener Universitäten, wie das Projekt „Emotionalität in der Literatur des Mittelalters“¹³ an der Freien Universität Berlin (FU Berlin) unter der Leitung von Ingrid KASTEN, bestätigen die tatkräftige Forschungssituation.

Die Geschichtswissenschaft weist laut TREPP gegenüber anderen Forschungsrichtungen, wie die Psychologie oder Kulturanthropologie, noch einige Defizite im Bereich der Erforschung von Emotionen auf.¹⁴ Sie stellt in ihrem Beitrag die Frage, die STEARNS schon formuliert haben, *Denn wie sollen wir, [...], etwas über die Empfindung toter Menschen in Erfahrung bringen?*¹⁵ Das Erforschen von Emotionen bleibt laut TREPP in der Geschichtswissenschaft ein spärlicher Forschungsgegenstand. Auch ROSENWEIN äußert in ihrem Aufsatz „Worrying

⁷ NIETZSCHE, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft, 1999 [1882/1887], S. 379.

⁸ FEBVRE, Lucien: Sensibilität und Geschichte, -in: DERS.: Das Gewissen des Historikers, 1988 [1941], S.91-107.

⁹ BURKE: Is there a Cultural History of Emotions?, 2004, S. 35; KASTEN: Einleitung, Lucien Febvre und die Folgen, -in: DIES. (Hrsgin): Kulturen der Gefühle in Mittelalter und Früher Neuzeit, 2002, S. 10.

¹⁰ Zitiert über: KASTEN: Einleitung, Codierungen von Emotionen, -in: JAEGER, C. Stephen, KASTEN, Ingrid (HrsgInnen): Codierungen von Emotionen im Mittelalter, 2003, S. XVI.

¹¹ KASTEN: Einleitung, Codierungen von Emotionen, 2003, S. XVI.

¹² Vergleiche: Fußnote 2.

¹³ <http://www.sfb-performativ.de/seiten/a2.html> (aktueller Zugriff: 06.05.2009)

¹⁴ TREPP: Gefühle oder kulturelle Konstruktion?, 2002, S. 86.

¹⁵ TREPP: Gefühle oder kulturelle Konstruktion?, 2002, S. 86.

about Emotions in History“ ihre Bedenken zur Erforschung von Emotionen in der Geschichtswissenschaft und schlägt dann die neue Kategorie „emotional communities“ vor.¹⁶ KASTEN sieht auch eine wichtige Aufgabe der literarhistorischen Forschung in der Beschäftigung mit der *Frage, ob im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit ein „Bruch“ in der Geschichte der Emotionen stattgefunden habe [...]*.¹⁷ Diese Aufgabe bzw. Herausforderung würde sich auch einer Untersuchung zum Schamgefühl an der Schwelle zur Neuzeit anbieten: Wie hat sich das Schamgefühl geändert? Welche Leerstellen im Mittelalter sind in der Neuzeit plötzlich besetzt?

Interdisziplinarität und Transdisziplinarität sind nicht nur feste Bestandteile innerhalb der Emotionsforschung, sondern nahezu Voraussetzung für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Emotionen. Verschiedene Forschungsrichtungen der Geisteswissenschaft, wie die Philosophie, Mediävistik oder Geschichte, sowie Disziplinen der Naturwissenschaften, hier sind es vor allem die Psychologie oder Medizin, sind auf diesem Forschungsgebiet tätig. Die naturwissenschaftlichen Disziplinen beschäftigen sich mit den neurologischen, psychischen und biochemischen Prozessen bei der Entstehung von Emotionen.¹⁸ Dabei werden die Emotionen oft als ahistorische Triebe und Effekte gedeutet und als angeborene Vorgänge verstanden, die konstant und universell beobachtbar sind.¹⁹ Die kulturwissenschaftlichen Forschungsrichtungen gehen nun davon aus, dass Emotionen sozial konzipiert und folglich kulturspezifisch und historisch variabel sind.²⁰

Das Verhältnis von Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften ist innerhalb der Emotionsforschung schwer zu denken. SCHNELL meint, dass sich letztendlich die Naturwissenschaften immer den Kulturwissenschaften unterordnen müssen, weil sie ohne kulturell vorgebende Interpretationsmuster nicht auskommen.²¹

¹⁶ ROSENWEIN: Worrying about Emotions, -in: American Historical Review, 2002, 107/3, S. 821-845; zu „emotional communities“ siehe auch Seite 14.

¹⁷ KASTEN: Einleitung, Codierungen der Emotionen, 2003, S. XV.

¹⁸ SCHNELL: Historische Emotionsforschung, 2004, S. 230. Vgl. auch WEIGEL, Sigrid: Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte, 2004, bes. Kapitel 8: „Pathos – Passion – Gefühl, Schauplätze affekttheoretischer Verhandlungen in Kultur- und Wissenschaftsgeschichte“ [IV. Von der Spur der Affekte in der Geschichte], S. 147-172.

¹⁹ KASTEN: Einleitung, Lucien Febvre und die Folgen, 2002, S. 13.

²⁰ LANDWEER: Einleitung Gefühle, -in: Gefühle, Feministische Studien, 2008, S. 3.; KASTEN: Einleitung, Codierungen der Emotionen, 2003, S. XIV.; BENTHIEN, Claudia: Einleitung, -in: BENTHIEN, Claudia, FLEIG, Anne, KASTEN, Ingrid (Hrsginnen): Emotionalität, zur Geschichte der Gefühle, 2000, S. 8.

²¹ SCHNELL: Historische Emotionsforschung, 2004, S. 230.

TREPP merkt in ihrem Beitrag an, *daß Gefühle weder auf neurobiologische Vorgänge zu reduzieren sind, noch als rein kulturelle Konstruktionen betrachtet werden können.*²² Dabei stellt sie fest, dass die neurobiologischen Vorgänge kulturell vermittelt werden und die Kultur dabei den Rahmen festlegt - und dieser Rahmen ist nicht allein kulturell, sondern auch historisch wandelbar.²³ Genau innerhalb dieses kulturellen Rahmens, der für eine bestimmte Zeit die Normen und Ausdrucksformen von Emotionen bestimmt, möchte ich das Schamgefühl im Mittelalter ausloten.

Einen weiteren Denkansatz zur Untersuchung von Emotionen bietet ROSENWEIN mit den bereits erwähnten „emotional communities“ an. Laut ROSENWEIN leben Menschen in sogenannten „emotional communities“ zusammen, in denen Menschen dieselben Normen und Vorstellungen von Emotionsausdrücken beachten.²⁴ Diese Gemeinschaften können auch gleichzeitig Subgruppen anderer sozialen Gemeinschaften sein – damit bricht ROSENWEIN die Vorstellung von der Geschlossenheit des Mittelalters auf.²⁵

Auch im Zusammenhang mit der Erforschung des Schamgefühls im Mittelalter sind derartige Denkstrukturen fruchtbar: das Schamgefühl von Kindern, Jugendlichen oder Erwachsenen, die jeweils solche „emotional communities“ könnten, ist wahrscheinlich weitgehend unterschiedlich.²⁶ Die Informationen über Kindheit und Jugend im mittelalterlichen Alltagsleben halte sich in Grenzen, dennoch ist der Ansatz der „emotional communities“ jedenfalls für die Erforschung einer Geschichte des Schamgefühls ertragreich, wenn man an das Empfinden der Emotionen von unterschiedlichen Gesellschaftsklassen denkt.

Der Begriff der Emotion ist überaus vielfältig, unscharf und, wie SCHNELL sagt, von einer terminologische Begriffsvielfalt gekennzeichnet.²⁷ Neben dem Ausdruck Emotion gibt es noch Termini wie Gefühl, Affekt, Empfindung, Trieb oder Leidenschaft.²⁸

²² TREPP: *Gefühle oder kulturelle Konstruktion?*, 2002, S. 87f.

²³ TREPP: *Gefühle oder kulturelle Konstruktion?*, 2002, S. 88.; Vergleiche auch: KASTEN, *Einleitung, Codierungen von Emotionen*, 2003, S. XIII.

²⁴ ROSENWEIN: *Worrying about Emotions*, 2002, S. 842.; ROSENWEIN: *Emotional communities in the early Middle Ages*, 2006, S. 2.

²⁵ KASTEN: *Einleitung, Codierungen von Emotionen*, 2003, S. XXVIII.

²⁶ Vgl. LIETZMANN, Anja: *Theorie der Scham, Eine anthropologische Perspektive auf ein menschliches Charakteristikum*, Tübingen: 2003, S. 149: „*In Abhängigkeit von seinem Alter gerät der Mensch in verschieden starkem Maße in Schamsituationen.*“ (v.a. in Verbindung mit Scham und Identität bzw. Identitätskrisen)

²⁷ SCHNELL: *Historische Emotionsforschung*, 2004, S. 202.

Ein sehr zentrales Problem der Emotionsgeschichte und auch dieser vorliegenden Arbeit scheint mir die Suche nach einem wissenschaftlichen oder alltagswissenschaftlichen Ausdruck von Gefühl bzw. im vorliegenden Fall von Scham zu sein. Wie soll man ein Gefühl wissenschaftlich definieren? Mit welchen Parametern lässt sich eine subjektive Wahrnehmung beschreiben? Die Schwierigkeit liegt vor allem darin, dass sich Forschungsrichtungen mit subjektiven Wahrnehmungen beschäftigen, über welche schließlich allgemeinen Aussagen gemacht werden sollen.

KASTEN rechtfertigt den Ausdruck Emotionen:

Der Terminus „Emotion“ wird hier wegen seiner relativen Neutralität gegenüber anderen, bedeutungsverwandten Wörtern wie Gefühl, Empfindung, Affekt, Trieb als Leitbegriff bevorzugt.²⁹

BURKE sieht jedoch nicht nur ein Problem in der Begriffsvielfalt, sondern auch vor allem darin, dass diese Begriffe auf unterschiedliche Konzepte, Modelle und Denkweisen zum menschlichen Verhalten verweisen.³⁰

Doch nicht nur innerhalb der Disziplin(en) der historischen Emotionsforschung gibt es keine Einstimmigkeit über die Verwendung von Begriffen, denn auch in anderen Sprachen tragen die Begriffe unterschiedliche Bedeutungen.³¹ „Emotions“ in der englischen Sprache hat nicht denselben Bedeutungsumfang wie der Ausdruck „Emotionen“ im Deutschen. Somit ist auch die internationale Forschung über Emotionen problematisch.

KASTEN spricht im Zusammenhang mit der Erforschung von Emotionen von dem Begriff der Codierung³² von Emotionen:

Der Terminus „Codierung“ bezieht sich zunächst explizit auf das Faktum, dass die Untersuchungsgegenstände der historischen Emotionalitätsforschung grundsätzlich medial vermittelt sind und Zeichencharakter haben.³³

Damit meint sie, dass jeder Ausdruck von Emotion selbst kodiert ist.

²⁸ Vgl.: SCHNELL: Historische Emotionsforschung, 2004, S. 203.; KASTEN: Einleitung, Codierungen von Emotionen, 2003, S. XIII.; BURKE: Is there a Cultural History of Emotions?, 2004, S. 38.; KASTEN: Einleitung, Lucien Febvre und die Folgen, 2002, S. 12.

²⁹ KASTEN: Einleitung, Codierungen von Emotionen, 2003, S. XIII.

³⁰ BURKE: Is there a Cultural History of the Emotions?, 2004, S. 38.

³¹ Vgl: SCHNELL: Historische Emotionsforschung 2004, S. 203-204.

³² Das Konzept der Codierung stammt ursprünglich von Niklas LUHMANN, ein deutscher Soziologe des 20.Jahrhunderts; zitiert über: BURKE: Is there a Cultural History of Emotions?, 2004, S. 42.

³³ KASTEN: Einleitung, Codierungen von Emotionen, 2003, S. XIII.

Scham über öffentlich erlittene Schmach wird in einigen mittelalterlichen Texten beispielsweise durch das Erröten des Gesichts oder durch das Absenken des Blickes angezeigt - das wird unter der Codierung des Schamgefühls verstanden.

Kritisiert wurde das Konzept der Codierungen von Emotionen von KASTEN vor allem von SCHNELL, der zwar die Ansätze des Konzepts lobt, aber die Unreflektiertheit und Unschärfe des Begriffs Codierung beklagt.³⁴ Für die vorliegende Arbeit möchte ich an dieser Stelle³⁵ nicht genauer auf die Kontroverse über den Ausdruck der Codierungen von Emotionen eingehen, sondern mich dessen ungeachtet an dem Konzept von KASTEN weitgehend orientieren, da es mir hierfür passend erscheint, zumal ich vor allem mit literarischen Texten des Mittelalters arbeite.

Emotionen sind also immer schon medial übermittelt, daher spricht man von Codierungen von Emotionen. Bei tiefergehenden Analysen in der Untersuchung gewinnt der Ausdruck spezifischere Bedeutung, so KASTEN:

*Bei der Analyse einzelner Zeugnisse erlangt der Terminus eine spezifischere Bedeutung, indem er auf verschiedene in ihnen aktualisierte Zeichensysteme (z.B. Kleidung, Gestik, Mimik, Körper-Inszenierungen) bezogen wird.*³⁶

Somit verfügt die Emotion Scham über mehrere Codierungen wie das Absenken des Blickes, das Erröten des Gesichts, das Abwenden des Körpers oder auch das Stottern.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem Schamgefühl in der Epoche des Mittelalters. Das Mittelalter wurde lange Zeit von der emotionsgeschichtlichen Forschung eher wenig beachtet,³⁷ wenn auch seit geraumer Zeit ein Anstieg an Forschungsthemen zum Mittelalter zu verzeichnen ist. KASTEN sieht die Gründe für die verzögerte Forschung über Emotionen im Mittelalter zum einen in der allgemeinen Vorstellung über die Romantik als die Zeitspanne der Empfindsamkeit, zum anderen aber auch in der weit verbreiteten Ansicht von der „Gefühlsarmut“ im Mittelalter und Früher Neuzeit.³⁸

Beim Umgang mit mittelalterlicher Literatur als Quelle für historische Untersuchungen ist zu bedenken, dass die mittelalterliche Kultur noch sehr stark von einer mündlichen Tradition

³⁴ Ausführliche Kritik: SCHNELL: Historische Emotionsforschung, 2004, S. 173-192.

³⁵ Vergleiche: Kapitel „Codierungen von Scham“, ab S. 146.

³⁶ KASTEN: Einleitung, Codierungen von Emotionen, 2003, S. XIV.

³⁷ Beachtet wurden überwiegend das 18. und 19. Jahrhundert, Vergleiche: Fußnote 36 bei KASTEN: Einleitung, Lucien Febvre und die Folgen, 2002, S. 14 bzw. 23.

³⁸ KASTEN: Einleitung, Lucien Febvre und die Folgen, 2002, S. 16.

geprägt ist und die Texte laut vorgelesen wurden.³⁹ Auch die Kommunikation läuft im Mittelalter in einem öffentlichen Raum ab, denn, wie ALTHOFF sagt, *der mittelalterliche Kommunikationsstil war ein ausgesprochen demonstrativ-gestischer, ein ritueller, bei dem mehr gezeigt als geredet wurde.*⁴⁰ Der Zeichencharakter der Kommunikation selbst hat eine große Bedeutung – in welchem Umfeld der mittelalterliche Mensch etwas sagt, ist nicht unerheblich.

Diese öffentliche Kommunikation, mit der man zum Beispiel den eigenen Rang oder diverse Konflikte deutlich machen kann, bestimmt weitgehend die mittelalterliche Kultur und ist in dem Kontext dieser Arbeit ebenfalls von großer Bedeutung. Ausdrücke von Emotionen passieren nicht zufällig, sie sind beabsichtigt – vor allem auch noch zusätzlich, wenn sie von einem/r AutorIn in einem Text beschrieben werden. Wenn sich eine Person in einem mittelalterlichen Text schämt, ist das aussagekräftig, denn wie ALTHOFF in seinem Beitrag sagt: *Emotionen hatten in den öffentlichen Ritualen des Mittelalters also eine Zeichenfunktion und wurden bewusst in dieser Funktion benutzt.*⁴¹

Die Quellen der vorliegenden Arbeit sind überwiegend Textzeugnisse der mittelalterlichen Literatur. Die Verwendung literarischer Texte als Quelle für die Erforschung von Emotionen rechtfertigt KASTEN:

*Für das skizzierte Untersuchungsinteresse haben literarische Gefühlsdarstellungen einen erstrangigen Erkenntniswert, weil sie Emotionen nicht nur „repräsentieren“, sondern auch einen ästhetischen Anspruch verfolgen und auf die Erzeugung von Emotionen angelegt sind.*⁴²

Die Textstellen präsentieren die Emotionen, genügen einem zeitgemäßen Anspruch und, einen sehr wichtigen Aspekt, der KASTEN hier anspricht und der bisher von keiner WissenschaftlerIn angesprochen wurde: die Literatur wurde gleichzeitig dazu gemacht, um Gefühle hervorzurufen. Der/die AutorIn möchte mit seinen/ihren Schilderungen über Emotionen etwas bewirken bzw. wieder Gefühle auslösen.

³⁹ Vgl.: KASTEN: Einleitung, Codierungen von Emotionen, 2003, S. XVII.

⁴⁰ ALTHOFF, Gerd: Gefühle in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters,- in: BENTHIEN, Claudia, FLEIG, Anne, KASTEN, Ingrid (Hrsginnen): Emotionalität, zur Geschichte der Gefühle, 2000, S. 83.

⁴¹ ALTHOFF: Gefühle in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters, 2000, S. 83.

⁴² KASTEN: Einleitung, Codierungen von Emotionen, 2003 XV.

Bei literarischen Texten erfolgt die Codierung von Gefühlen zuerst einmal auf der Ebene der Sprache.⁴³ In der Beschäftigung mit literarhistorischen Texten sieht SCHNELL das grundsätzliche Problem, dass man es mit einer doppelten Codierung zu tun hat⁴⁴: die erste Codierung ist der einfache Ausdruck des Gefühls der Person, also im Fall vom Schamgefühl wäre es hier das Erröten der Person. Die zweite Codierung meint die Darstellung des Ausdrucks der Emotion in Text und Bild:

Der alltagweltliche „Ausdruck“ von Emotion (Tränen, Jauchzen, Erblassen, Zittern, Erröten usw.) wird auf der Textebene nochmals „ausgedrückt“, im Sinne einer medial [...] bedingten Vermittlung.⁴⁵

In der Literatur sind es die Dichterinnen und Dichter, die den Hörenden und Lesenden beschreiben, wie sich die Figur fühlt bzw. wie diese ihr Gefühl ausdrückt. Literarische Texte entstehen darüber hinaus auch in bestimmten Kontexten und für bestimmte Publikumsgruppen.

Die DichterInnen haben durch Monologe auch die Möglichkeit dem Publikum Einblicke in das Innenleben der Person, die die Emotion empfindet, zu gewähren.⁴⁶ Doch nicht nur Monologe, auch Kommentare und Beschreibungen von Seitens des/der DichterIn, Dialoge zwischen den Personen oder Reaktionen der Umwelt auf die geäußerte Emotionen, die der/die DichterIn beschreibt, gehören zu den Ebenen des Ausdrucks von Emotionen, die der Untersuchung zu Verfügung stehen. Die Erforschung von Emotionen in mittelalterlichen, literarischen Texten kann auf diese zahlreichen Ebenen zurückgreifen und kann vor allem mittels Monologe eine Innenansicht von Emotionen gewinnen.

Dabei sind auch auf der Ebene der Handschriften in den Texten und/oder mit Bildern teilweise Anhaltspunkte und Hinweise verzeichnet, die auf Aufführungssituationen hindeuten.

In „Codierungen der Emotionen im Mittelalter und der frühen Neuzeit“ spricht KASTEN auch das Paradigma der Performativität an.⁴⁷ Emotionen werden zwar durch Handlungen und Interaktionen realisiert, können aber auch selbst Handlungscharakter haben. Mit dem Konzept

⁴³ KASTEN spricht auf S. XVI von den Kommunikationsträgern, die untersucht werden. Vgl.: KASTEN: Einleitung, Codierungen von Emotionen, 2003, S. XVI.; SCHNELL kritisiert u.a. an KASTENS Ausführungen, dass sie in bei den Zeichensystemen („Kleidung, Gestik, Mimik, Körper-Inszenierungen“) die Sprache vergisst. Vergleiche: SCHNELL: Historische Emotionsforschung, 2004, S. 176.

⁴⁴ SCHNELL: Historische Emotionsforschung, 2004, S. 177.

⁴⁵ SCHNELL: Historische Emotionsforschung, 2004, S. 177.

⁴⁶ Vgl.: SCHNELL: Historische Emotionsforschung, 2004, S. 188.

⁴⁷ KASTEN: Einleitung, Codierungen von Emotionen, 2003, XVIIIff.; auch SCHNELL spricht in seinem Beitrag von dem Handlungscharakter. Er unterscheidet zwei Emotionsbegriffe: „a. Emotion als Handeln bzw. als Verhaltensweise; b. Emotion (bzw. Gefühl) als inneres, nicht wahrnehmbares psychisches Ereignis.“ SCHNELL: Historische Emotionsforschung, 2004, S. 184.

der Performativität betont KASTEN auch die Notwendigkeit im Umgang mit mittelalterlicher Literatur die „besondere Kommunikationssituation“ zu beachten, *da die Literatur des Mittelalters im Rahmen einer noch weitgehend von Mündlichkeit bestimmten, performativen Kultur situiert ist.*⁴⁸

Ein sehr gutes Beispiel hierfür ist der „Erec“: dort ist schließlich das zentrale Handlungsmotiv die Wiedergutmachung der erlittenen Scham.

Emotionsgeschichte wird seit geraumer Zeit auch in einem engen Zusammenhang mit Geschlechtergeschichte gesehen. LANDWEER meint in der Einleitung zum Themenschwerpunkt „Gefühle“ der Feministischen Studien:

*Die Konstruktionen von Geschlecht und von Gefühlen sind in einer sehr engen Weise miteinander verflochten und können nicht kontextfrei untersucht werden.*⁴⁹

Auch KASTEN berichtet in ihrem Beitrag von einer wichtigen Gemeinsamkeit von Emotions- und Geschlechterforschung: Die angeborene, natürliche Konstante von Emotionen, die von der psychologisch-biologischen Fachrichtung als universell erachtet werden, kongruieren mit der biologischen Geschlechterdifferenz (*sex*).⁵⁰ Die Kategorie des sozialen Geschlechts (*gender*) entspricht der Forderung nach der Beachtung des sozialen Kontextes, der dem Gefühl erst seine Bedeutung gibt.⁵¹ Hier sind die Schnittstellen von Geschlechter- und Emotionsforschung klar erkennbar und schlüssig nachvollziehbar. Die Begriffspaare Kultur und Natur und Sex und Gender werden gegenübergestellt und in einem ähnlichen Verhältnis verortet.

Ein wichtiger geschlechtsspezifischer Aspekt in Zusammenhang mit Emotionsforschung ist der Stereotyp, dass Frauen als allgemein emotionaler und unkontrollierter und Männer als rational, kontrollierter und von Gefühlen weitgehend unabhängig gelten.⁵² Es werden den Geschlechtern also typische Verhaltensweisen und Gefühle zugeschrieben. Auch in Zusammenhang mit dem Schamgefühl sind geschlechterspezifische Aspekte bedeutend. Eine spezifisch weibliche Scham wird oft als eine Tugend der Frauen festgesetzt, aber auch eine Form von männlicher Scham entspricht dieser „tugendhaften“ Scham: wenn der Ritter zum Beispiel eine öffentliche Scham im Kampf erfahren hat.

⁴⁸ KASTEN: Einleitung, Codierungen vom Emotionen, 2003, XIX.

⁴⁹ LANDWEER: Einleitung Gefühle, 2008, S. 4.

⁵⁰ KASTEN: Einleitung, Lucien Febvre und die Folgen, 2002, S. 13., auch: LUTTER: Geschlecht, Gefühl, Körper, 2007, S. 12f.

⁵¹ KASTEN: Einleitung, Lucien Febvre und die Folgen, 2002, S. 18.

⁵² LANDWEER: Einleitung Gefühle, 2008, S. 4; NEWMARK: Weibliches Leiden, 2008, S. 7.; KASTEN: Codierungen von Emotionen, 2003, S. XIX (Fußnote 19), BENTHIEN: Einleitung, Emotionalität, 2000, S. 9f.

TREPP thematisiert in ihrem Beitrag noch einen weiteren Aspekt, der mir sehr wichtig erscheint. Sie spricht von den Emotionen zwischen Männern und Frauen, also Emotionsforschung in Hinblick darauf, wie solche Vorstellungen in tatsächlichen Geschlechterbeziehungen wirksam werden.⁵³ Auch in Verbindung auf das Schamgefühl wird dieser Aspekt interessant, wenn man überlegt, wer sich vor wem schämt. Für Erec ist die Scham unter anderem deswegen so groß, weil er Scham vor den Frauen erlitten hat.

KASTEN weist schließlich auch auf einen Gesichtspunkt aus dem Blickwinkel der Literaturgeschichte hin, denn die Kanonisierung von Texten erfolgt auch unter Rücksichtnahme auf die vorherrschenden Gefühlsnormen. KASTEN erzählt von Texten von Schriftstellerinnen aus dem 19. Jahrhundert, denen die Aufnahme in den Literaturkanon verwehrt wurde, weil sie nicht den typisch weiblichen Gefühlsnormen entsprachen.⁵⁴

Emotionsforschung als fächerübergreifendes Forschungsfeld vereinigt verschiedene wissenschaftliche Disziplinen, Ansätze und Denkmodelle. Emotionsforschungen brechen starre Denkmuster auf, versuchen neue Ansätze zu finden und Alternativen im Nachdenken über Emotionen anzubieten. Dabei werden unterschiedliche Gesichtspunkte, wie der Genderaspekt oder unterschiedliche Schwerpunkte, wie ein historischer Fokus gesetzt oder es werden auch unterschiedliche Modelle und Ansätze entwickelt, wie das Modell der Codierungen oder der Ansatz der „emotional communities“ von ROSENWEIN.

In der Geschichtswissenschaft ist die Emotionsforschung an ein Thema herangetreten, das eine neue und offene Herangehensweise fordert, *Denn wie sollen wir, [...], etwas über die Empfindung toter Menschen in Erfahrung bringen?*⁵⁵, wie TREPP in einem Aufsatz stellvertretend für STEARNS fragt. Emotionen sind keine starren Konstanten, die in allen Zeiten und Orten der Welt unveränderbar sind, sondern sie sind variabel, die historisch, sowie auch kulturell wandelbar sind. Und diese historischen Änderungen und Varietäten gilt es anhand von Überlieferungen, die Emotionen zwar nicht direkt zugänglich machen, sehr wohl aber die historisch und kulturell unterschiedlichen Modelle bzw. Codierungen von Emotionen zeigen, in der Geschichte zu suchen.

⁵³ TREPP: Gefühl oder kulturelle Konstruktion?, 2002, S. 93.

⁵⁴ KASTEN: Lucien Febvre und die Folgen, 2002, S. 18.

⁵⁵ TREPP: Gefühle oder kulturelle Konstruktion?, 2002, S. 86.

2.2. Die Emotion Scham

2.2.1. Forschungsstand zur Emotion Scham

Eine vollständige geschichtswissenschaftliche Behandlung der Emotion Scham wurde bislang noch nicht erarbeitet.

Mit der Monographie „Nacktheit und Prüderie“ von BOLOGNE⁵⁶ gibt es zwar eine aktuelle Bearbeitung der Geschichte des Schamgefühls von der Antike bis in das 20. Jahrhundert, aber dennoch umfasst dieses Buch weniger geschichtswissenschaftliche als kunsttheoretische Ansätze. Neben fast schon zu Klassiker avancierten Werken von ELIAS⁵⁷ und DUERR⁵⁸ über den Prozess der Zivilisation, deren Schwerpunkt auf Entwicklungen und Veränderungen von gesellschaftlichen Strukturen, nicht nur jene des Schamgefühls oder der Nacktheit, liegen, gibt es relativ wenige eigenständige Beschäftigungen mit dem Schamgefühl im Mittelalter. Abgesehen von Lexikoneinträgen wird die Scham meistens in einzelnen Teilkapiteln in größeren Monographien behandelt, so etwa in dem Werk von SCHNEIDER „Hovezuht“⁵⁹ aus dem Jahr 2008 oder in einem Standardwerk zur mittelhochdeutschen Begriffsgeschichte von EHRISMANN „Ehre und Mut, Âventiure und Minne“.⁶⁰

Mit dem Werk „Schame' im Alt- und Mittelhochdeutschen bis um 1210“⁶¹ von YEANDLE erfährt die Scham dennoch eine anschauliche Behandlung im Kontext der mittelalterlichen Literatur. Dabei untersucht er verschiedene althochdeutsche und mittelhochdeutsche Quellen, teilweise auch Quellen, die ich in dieser Diplomarbeit untersuche. Daher werde ich in den Genres die Ausführungen YEANDLES mit meinen Gedanken abgleichen und/oder ergänzen.

Dass sich die Untersuchung des Schamgefühls aus historischer Perspektive einer wissenschaftlichen Behandlung als lohnend erweist, zeigen neue Publikationen⁶² oder

⁵⁶ BOLOGNE, Jean-Claude: Nacktheit und Prüderie, Eine Geschichte des Schamgefühls, 2001.

⁵⁷ ELIAS, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation, 2001 [1939].

⁵⁸ DUERR, Hans-Peter: Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, 2002-2005 [1988-2002].

⁵⁹ SCHNEIDER, Christian: Hovezuht, literarische Hofkultur und höfisches Lebensideal um Herzog Albrecht III. von Österreich und Erzbischof Pilgrim II. von Salzburg (1365 – 1396), 2008.

⁶⁰ EHRISMANN, Otfried (Hrsg.): „schame“, Das Schloß höfischer Lebensart, -in: Ehre und Mut, Âventiure und Minne, 1995, S. 185-188.

⁶¹ YEANDLE, David N.: „Schame“ im Alt- und Mittelhochdeutschen bis um 1210, eine sprach- und literaturgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Herausbildung einer ethischen Bedeutung, 2001.

⁶² Eine unveröffentlichte Habilitationsschrift von MECKLENBURG, Michael: Evolution - Emotion - Literatur. Studien zur Scham in mittelhochdeutschen Erzähldichtungen, 2007.

Projekte und Kongresse⁶³, die sich mit dem Schamgefühl im Mittelalter und früher Neuzeit auseinandersetzen.

Auch die vorliegende Arbeit kann nicht den Anspruch erheben, die Geschichte des Schamgefühls im Mittelalter vollständig zu erzählen, doch weist sie auf Grenzen und Leerstellen der historischen Emotionsforschung zum Schamgefühl im Mittelalter hin und möchte Anregungen und Impulse geben, um sich mit Emotionen in der Vergangenheit aus Sicht der Emotionsforschung zu beschäftigen.

Diese Diplomarbeit wird also eine Emotion im Mittelalter untersuchen. Gefühlsräume der antiken Welt, sowie der Epoche der Neuzeit oder der nachfolgenden Jahrhunderte können nicht systematisch berücksichtigt werden, da dies den Rahmen einer Diplomarbeit sprengen würde. Der untersuchte Zeitraum erstreckt sich von 12. Jahrhundert (1140) bis ins 14. Jahrhundert (1312).

Die vorliegende Arbeit untersucht die Emotion Scham im Kontext mittelalterlicher Literatur. Dass literarische Werke sich sehr gut zu einer emotionsgeschichtlichen Untersuchung eignen, bestätigt auch KASTEN, da sie betont, dass literarische Werke nicht nur Emotionen darstellen, sondern einen ästhetischen Anspruch verfolgen und darüber hinaus auch die Aufgabe haben, Gefühle auszulösen.⁶⁴

Da die mittelalterliche Kultur, vor allem auch in der Literatur, ein hohes Maß an Inszenierungscharakter hat, wird ein wichtiges Anliegen sein, zu erfragen, wer sich wo und wann schämt. Dabei spielen auch Aspekte von Geschlechterbeziehungen eine wichtige Rolle, wie sich das Schamgefühl zwischen Frauen und Männer äußert. Auch andere geschlechtsspezifische Aspekte, wie Zuschreibungen von Emotionen an ein Geschlecht, werden in die Analyse der Textstellen miteinbezogen. Zu beachten sind auch immer die gattungsspezifischen Möglichkeiten in einem Text, die der/die AutorIn zur Beschreibung der Emotionen hat, ob es sich um einen Monolog oder Dialog handelt oder personenzentriert ist oder ob es Beschreibungen, Kommentare oder Reaktionen der Umwelt sind.

Letztendlich hat man es bei der Erforschung von Emotionen immer mit Codierungen zu tun. Die Codierungen von Emotionen können, wie schon erwähnt, verbal, wie mit Sprache oder nonverbal, wie mit Gestik, Mimik, Körper-Inszenierungen geäußert werden oder die

⁶³ Vergleiche: Tagung in Osnabrück im Jahr 2005, Informationen online unter: <http://www.shamestudies.de/>

⁶⁴ Vgl.: Seite 16.

Codierungen können im Paradigma der Performativität als Handlungsmotive auftreten. Sie können aber natürlich auch in einem Zusammenspiel dieser Faktoren auftreten.

Mittelalterliche Gefühle, die bisher beachtet worden sind⁶⁵, sind vor alle Emotionen, wie Liebe, Zorn, Wut, Trauer oder Langweile. Eine emotionsgeschichtliche Bearbeitung der Emotionen Eifersucht, Freude oder Scham und oder anderen stehen bislang aus.

Dass die vorliegende Arbeit unter anderem auch als ein Beitrag zur historischen Emotionsforschung gesehen werden kann, bestätigt EHRISMANN, wenn er sagt:

*Die mittelalterlichen Bedeutungsfacetten des Wortes gewähren einen Einblick in damalige Verhaltens- und Gefühlsstrukturen sowie in die Geschichtlichkeit des Schambegriffs, [...].*⁶⁶

Mein Interesse liegt vor allem in der Alltagsgeschichte, die sich mit den *historischen Lebenssituationen der Menschen* beschäftigt.⁶⁷ Wann wurde die Emotion Scham im alltäglichen Leben im Mittelalter empfunden? Wie erlebt und empfindet ein mittelalterlicher Mensch das Schamgefühl?

PAULER, der ein kleines Lexikon zum mittelalterlichen Alltagsleben verfasst hat, meint im Vorwort seines Werkes „Leben im Mittelalter“ über die Beschäftigung mit Alltagsgeschichte:

*Die Beschäftigung mit mittelalterlicher Alltagsgeschichte ist nämlich vergleichbar mit einer Reise in ferne, exotische Länder, in denen alles ganz anders ist, aber doch irgendwie an die Gegenwart bzw. Heimat erinnert.*⁶⁸

Schließen möchte ich diesen kurzen Abriss über die Geschichte des Schamgefühls mit einem passenden Zitat von KELLER, die einen Aufsatz zu Scham und Sexualität im Werk von Mechthild von Magdeburg geschrieben hat. Im Anfangsteil ihres Aufsatzes spricht KELLER davon, dass sich die Geschichte in die menschlichen Körper einschreibt. Am Beginn ihrer Ausführungen zum Schamgefühl sagt sie: *Anderswo in unseren Leibern hat sich eine Geschichte der Scham eingeschrieben.*⁶⁹

Das Schamgefühl hat sich in die Körper der Menschen eingeschrieben, denkt man nur an Beschreibungen von menschlichen Körperteilen wie Schambein oder Schamlippen.⁷⁰ An

⁶⁵Vergleiche: Weiterführende Literatur: BRUNNER, Karl: Zorn und andere Missverständnisse, -in: Emotions and Material Culture, 2003; KOCH, Elke: Trauer und Identität, Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters, 2006;

⁶⁶EHRISMANN: „schame“, 1995, S. 185.

⁶⁷JORDAN, Stefan: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 2008, S. 156.

⁶⁸PAULER, Roland: Leben im Mittelalter, ein Lexikon, 2007, S. 5 (Vorwort)

⁶⁹KELLER, Hildegard E.: „wan got geschuof inen nie schemelich lide“, -in: Comtemplata aliis tradere, 1995, S.19.

⁷⁰ Vergleiche: KELLER: „wan got geschuof inen nie schemelich lide“, 1995, S. 19.

diesem Aspekt kann man ein spezifisches, ontologisches Modell der Benennung eines Körperteils erkennen, denn hier schreibt sich das Gefühl namentlich tatsächlich in den Körper ein.

2.2.1. Definitionen und Begriffsbestimmungen der Emotion Scham

Bevor ich das Schamgefühl in der Epoche des Mittelalters anhand von Textstellen auslote, möchte ich zuerst erklären, was das Schamgefühl ist und auf einige Begriffsbestimmungen eingehen. Dabei werde ich mich von modernen Begriffsbestimmungen an das Phänomen Scham annähern und erst dann auf das Schamgefühl im Kontext mittelalterlicher Literatur eingehen.

Was ist Scham? Welche Faktoren begründen das Phänomen Schamgefühl? Wann und warum schämt man sich? Das Gefühl der Scham wird in vielen Bereichen des menschlichen Lebens empfunden – es ist ein alltägliches Gefühl. Daher sehe ich auch eine Notwendigkeit darin, das Schamgefühl im Mittelalter einer alltagsgeschichtlichen Untersuchung zu unterziehen.

Scham entsteht, wenn man etwas Falsches gesagt oder getan hat, unpassend gekleidet ist, bestimmte soziale Formen nicht beachtet oder wenn man von jemandem bloß gestellt oder nackt gesehen wird – das Feld der Scham ist dementsprechend überaus groß. Auf ein solches mannigfaltiges Spektrum weist auch der Beitrag von SCHEUER im „Bilderlexikon der Erotik“ hin, indem er am Anfang seiner Ausführungen betont: *Das gleiche Wort umfaßt mehrere verschiedenartige Tatbestände.*⁷¹

Es sind also unterschiedliche Faktoren, die das Phänomen des Schamgefühls bestimmen und konstituieren. Folglich beschäftigen sich auch viele unterschiedliche Forschungsrichtungen, wie die Psychologie, Soziologie oder Anthropologie, mit dem Phänomen Schamgefühl. Denn auch hier ist das Zusammenspiel von naturwissenschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Disziplinen nicht nur notwendig, sondern unabdingbar.

Eine erste Definition liefert die Online-Ausgabe des MEYER Lexikons, die vor allem auf eine psychologische Auslegung des Schamgefühls abzielt:

Psychologie: selbstbewertende unlustbetonte Gefühlsreaktion, die von vegetativen Erscheinungen (Erröten, Herzklopfen) und bestimmten Verhaltensreaktionen (Blickvermeidung, Abwendung des Gesichts) begleitet sein kann und durch einen

⁷¹ SCHEUER, Schamgefühl, -in: Ergänzungsband, Digitale Bibliothek Band 19, 2003, S. 58.

*sozialen Kontext bedingt ist: zum einen durch das Eindringen anderer in die eigene Intimsphäre, zum anderen durch die Einsicht in ein tatsächliches oder vermeintliches Versagen (v. a. auch dessen Bekanntwerden) gegenüber sozialen Erwartungen und Normen.*⁷²

Diese Definition konzentriert sich zunächst vor allem auf die sichtbaren Folgen der Emotion, auf die vegetativen Erscheinungsformen und Verhaltensweisen und führt dann Gründe für das Schamgefühl an, die überwiegend von einem sozialen Kontext bestimmt werden.

Die Ausgabe des BROCKHAUS aus dem Jahr 2006 hebt gleichfalls den Gefühlsstatus und den sozialen Kontext hervor, ebenso wie die körperlichen Reaktionen und spezifischen Verhaltensweisen des Schamgefühls.⁷³

Doch der Beitrag im BROCKHAUS konkretisiert seine Begriffsbestimmung. Innerhalb der psychologischen Definition werden auch entwicklungspsychologische Konzepte erwähnt:

*Entwicklungspsychologisch werden S.-Reaktionen als Regulierung von Erregungszuständen [...] interpretiert,*⁷⁴

Aber auch psychoanalytische Konzeptionen der Scham werden im BROCKHAUS angesprochen, denn ein Fehlen bzw. Übermaß von Schamgefühl wird demnach als eine narzisstische Störung verstanden.⁷⁵ FREUD selbst hat das Schamgefühl nicht als eine zentrale Einheit der Psychoanalyse verstanden. Für ihn bedeutet Scham, wie RUHNAU knapp formuliert:

*Sch. ist eine der Reaktionsbildungen eines verdrängten Erinnerungsinhaltes, nämlich der frühkindlichen Exhibitionslust.*⁷⁶

Zusätzlich erwähnt der BROCKHAUS auch einen zweiten möglichen Strang der Begriffsdefinition von Scham:

1) Anatomie: Vulva, Bereich der äußeren Geschlechtsorgane der Frau

Damit werden die körperliche Dimension der Scham und die Scham in Bezug auf das Geschlechtsorgan zum ersten Mal angesprochen – interessant ist hier auch, dass nur das weibliche Geschlechtsorgan mit Scham bezeichnet wird.

In dem Beitrag im MEYER Lexikon wird eine solche körperbezogene Scham lediglich in Form des Eindringens in die Intimsphäre angedeutet, wobei hier jegliche Art von psychischer, physischer oder sozialer Intimsphäre verstanden werden kann. MEYERS Lexikon führt aber

⁷² MEYER Online Lexikon: online unter: [http://lexikon.meyers.de/wissen/Scham+\(Sachartikel\)](http://lexikon.meyers.de/wissen/Scham+(Sachartikel)) (letzter Zugriff am 04.01.2009);

⁷³ Vergleiche, BROCKHAUS: Bd 24, 2006 150 b.

⁷⁴ BROCKHAUS: Bd 24, 2006, S. 150b

⁷⁵ BROCKHAUS, Bd 24, 2006, S. 150b

⁷⁶ RUHNAU, J.: Scham, Scheu,- in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd 8, 1992, S. 1215.

auch einen eigenen Eintrag zur Anatomie, in dem ebenfalls das weibliche Geschlechtsorgan angesprochen wird.

Eine sehr gezielte und weniger psychologische Beschreibung des Schamgefühls bietet RUHNAU im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ an:

„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.⁷⁷

In dieser Definition werden nicht die Ausdrücke der Emotion beschrieben, wie zuvor bei den anderen Definitionen, die betonten, dass das Erröten, das Absenken des Blickes oder erhöhter Puls Zeichen der Emotion Scham sind, sondern RUHNAU beschreibt die Folgen und Gründe von Scham. D.h. die Scham wird als „Gefühl“ und nicht als „Gefühlsreaktion“ im Sinne von psychologischen Ansätzen verstanden.

Er unterscheidet in seinem umfassenden Beitrag dann auch zwischen drei unterschiedlichen Intentionen des Schamgefühls:

Als Gefühl ist Sch[am]. Intentional bezogen 1) auf etwas, das geachtet oder respektiert werden soll (z.B. Gottheit, Autorität, Sitte, Forderungen der Humanität, Anstand usw.), 2) auf eine beurteilende Instanz (den Mitmenschen, die Gesellschaft, eine anerkannte Autorität, auch das eigene Ich bzw. Über-Ich), 3) auf das redende oder handelnde Subjekt, dem bei Verletzung der genannten Werte Bloßstellung, Blamage oder Schande droht oder zuteil wird.⁷⁸

Die Definition von RUHNAU, auf die ich noch des Öfteren zu sprechen kommen werde, umfasst viele verschiedene Aspekte: den gesellschaftlichen, den beurteilenden und den auf das Subjekt bezogenen Aspekt.

Bei der Vermeidung des Schamgefühls werden bestimmte Normen, die von einer sozialen Struktur vorgeben sind, eingehalten. Daher muss ich an dieser Stelle die sozialen und kulturellen Aspekte der Emotion Scham ansprechen.

Kulturen spielen bei der Konstituierung von Scham eine sehr wichtige Rolle, denn von ihnen ist abhängig, welche Typen von Schamgefühl in einem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext gebräuchlich sind bzw. welche gesellschaftlichen Verstöße sanktioniert werden. Wie schon erwähnt wurde, setzt die Kultur den Rahmen für die Vorstellungen und Normen von

⁷⁷ RUHNAU: Scham, Scheu, 1992, S. 1208b.

⁷⁸ RUHNAU: Scham, Scheu, 1992, S. 1208b.

einer Emotion und dieser Rahmen bestimmt in der jeweiligen Zeit, welche Faktoren bestimmend für das Empfinden einer Emotion sind.

RUHNAU betont auch besonders die kulturelle Dimension des Schamgefühls:

*Welcher Gegenstand das Gefühl von Sch. auslöst, hängt von den in einer Gesellschaft geltenden Wertungsmaßstäben ab.*⁷⁹

Es ist also von kulturellen Faktoren abhängig, was als Scham empfunden wird, d.h. Scham wird im Sozialisierungsprozess erworben. Durch die in einem kulturellen Kontext geltenden Erziehungsformen wird das Konzept Scham dem Menschen angelehrt.⁸⁰ Die Erziehung als Ort der Produktion und Reproduktion sozialer Normen nimmt daher eine zentrale Stellung innerhalb des sozialen Gefüges ein. Und somit spielen die Erziehungsformen eine gewichtige Rolle in Bezug auf den jeweiligen verwendeten Typus des Schamgefühls.

Doch nicht nur interkulturelle Schamkonflikte sind zu erwarten, dass also in unterschiedlichen kulturellen Kontexten unterschiedliche Ansichten des Schamgefühls vorherrschen, sondern auch intrakulturelle Unterschiede sind nicht selten. Innerhalb ein und derselben Kultur bzw. Gesellschaft gibt es verschiedene Arten der Scham, so zum Beispiel bei verschiedenen sozialen Gruppen. Die Scham unter Jugendlichen ist eine andere als bei Erwachsenen.⁸¹ Hierzu würde das Konzept von ROSENWEIN passen, die von „emotional communities“ ausgeht.⁸² Demzufolge wären die Gruppen Erwachsene und Jugendliche solche Gemeinschaften, die andere Normen von Scham beachten.

SCHEUER erläutert in seinem Beitrag im Bilderlexikon des Mittelalters die verschiedenen Typen des Schamgefühls in unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen, indem er anhand von den Ausführungen PESCHELS einige Beispiele anführt. So wurden den urzuständlichen Völkern fälschlicherweise jegliche Art von Scham abgesprochen, da sie es gewohnt waren, nackt zu sein.⁸³ Dieser Aspekt scheint mir hier sehr interessant. Das Schamgefühl wird bei solchen Annahmen, wie die von PESCHEL, weitgehend an den Körper gebunden, d.h. nur weil die Menschen nackt waren, hatten sie kein Schamgefühl. Oder ein anderes Beispiel von PESCHEL zeigt, wie Frauen in einem Bad in Konstantinopel von Männern überrascht wurden, sie jedoch dabei nur das Gesicht bedeckten und nicht die Geschlechtsorgane.⁸⁴ Dieses Beispiel zeigt gerade die Ambivalenz einer körperbezogenen Scham. Während in der einen

⁷⁹ RUHNAU, Scham, Scheu, 1992, S. 1208.

⁸⁰ Bei diesem Aspekt kann vor allem eine Untersuchung der Tugendlehren des Mittelalters interessante Beiträge liefern.

⁸¹ Vgl.: Fußnote 26

⁸² Vergleiche, Fußnote 16.

⁸³ SCHEUER: Schamgefühl, 2003, S. 740.

⁸⁴ SCHEUER: Schamgefühl, 2003, S. 740.

Kultur vor allem körperliche Merkmale das Schamgefühl konstituieren,⁸⁵ sind es in anderen Kulturen vielmehr gesichtswahrende, soziale Faktoren.

In der Anthropologie und Soziologie wird im Allgemeinen zwischen Scham und Schuldkultur nach MEAD und BENEDICT unterschieden.⁸⁶ In einer Schamkultur muss der einzelne Mensch sein Ansehen bewahren, aufrechterhalten oder bestärken. In einer Schuldkultur hingegen geht es um das Gewissen des Menschen, das Wissen Unrecht begangen zu haben. Dabei spielt selbstverständlich die Religion eine wichtige Rolle. In der jüdisch-christlichen Religion wird diese Schuld durch die Buße oder Beichte abgenommen. Auch der Sündenfall als Schuldempfinden wird in einem solchen Kontext bedeutsam.

Diese aus unterschiedlichen Disziplinen stammenden Definitionen illustrieren in ihren Unterschieden und Gemeinsamkeiten recht ausführlich, was mit dem Begriff zusammengefasst wird: Die Scham ist ein empfundenes Gefühl, das von vegetativen Erscheinungen, wie das Erröten des Gesichts oder erhöhter Pulsschlag, begleitet wird, und von verschiedenen Faktoren ausgelöst wird. Dies können soziale Faktoren sein, wenn die sozialen Normen und Erwartungen nicht eingehalten werden, wenn man öffentlich versagt. Auch das Eindringen in die Intimsphäre wurde einige Male als Auslöser für das Schamgefühl angesprochen. Der Rahmen für die Vorstellungen und Normen darüber, was sanktioniert wird, gibt die Gesellschaft vor. Das Schamgefühl wird in unterschiedlichen Kulturen und Zeiten auch unterschiedlich empfunden, daher kann man nicht von der einen Emotion Scham sprechen, die übergreifend und universal für alle Kulturen anwendbar ist. Man kann aber von verschiedenen Realisierungsformen vom Phänomen Scham sprechen.

Die Emotion Scham ist ein sozio-anthropologisches Phänomen, das ein dynamisches Konzept darstellt und nicht als universal gelten kann, denn dann wäre diese eine Emotion immer und überall gleich. Scham ist in einem Kontext von einem spezifischen sozialen Handeln zu verorten und dieser Kontext ist synchron und diachron unterschiedlich. Das Phänomen Scham ist daher als ein komplexes, spezifisches Konzept verstehen, das gleichzeitig auch an andere moralische und gesellschaftliche Konzepte gebunden ist.

⁸⁵ Im Falle der nackten Menschen, denen das Schamgefühl wegen ihrer Nacktheit abgesprochen wurde, muss man auch bedenken, dass die Forscher- und WissenschaftlerInnen bei der Erkundung fremder Kulturen stets von der westlichen Kultur als Maßstab ausgegangen sind.

⁸⁶ Vergleiche: BENEDICT: *The Chrysanthemum and the Sword, Patterns of Japanese Culture*, Bosten 1989.

Da es in der vorliegenden Arbeit um das Schamgefühl in der Epoche des Mittelalters geht, muss ich an dieser Stelle kurz eine historische Kontexteinschränkung vornehmen.

Das LEXIKON DES MITTELALTERS gibt folgende Auskunft:

*Scham (lat. pudor, verecundia, erubescencia) wird in den unterschiedl., sich stets wandelnden sozio-kulturellen und mentalitätsspezif. Kontexten des MA in differenzierter Intensität als Schamgefühl erlebt, [...]*⁸⁷

Zwar spricht das LEXIKON DES MITTELALTERS verschiedene Aspekte der Scham an, jedoch zumeist vor einem christlichen Kontext, wie im Kontext der Erbsünde oder der christlichen Tugendlehren.

Das Lexikon von PAULER „Leben im Mittelalter“ führt ebenfalls einen Beitrag zur Scham:

*S. gehörte zu den Tugenden der Geistlichkeit, insbesondere der Nonnen, aber auch der Damen der besseren Gesellschaft. Es bezog sich einerseits auf Körper (...) und Sexualität, andererseits auf ein mit dem Ehrenkodex verbundenes Tugendsystem. [...]*⁸⁸

Der knappe Beitrag von PAULER spricht aber schon einzelne Situationen der Scham im Mittelalter an. Scham wird in Bezug auf Körper und Sexualität empfunden, ebenso spielt Scham innerhalb der Tugenden und Geistlichkeit eine wichtige Rolle.

Der gesellschaftlicher Aspekt der Emotion Scham wird zwar in diesem Beitrag bereits mit dem Aspekt der Tugendlehren angesprochen, jedoch kommt dieser Aspekt m. E. hier ein wenig zu kurz, denn wie im dritten Kapitel gezeigt werden wird, ist die gesellschaftliche bzw. soziale Komponente für das mittelalterliche Schamgefühl wesentlich.

2.2.2. Das Schamgefühl im Kontext der mittelalterlichen Literatur

Das mittelalterliche Schamgefühl wird also im Kontext mittelalterlicher Literatur ermittelt, daher sollte ich an dieser Stelle die sprachliche Dimension von der Emotion Scham diskutieren.

Etymologisch bedeutete der Ausdruck Scham mhd. *scham[e]*, ahd. *scama* ursprünglich „Beschämung, Schande“ und steht in enger Beziehung zum Ausdruck „Schande“, die den gemeinsamen Wortstamm haben.⁸⁹

⁸⁷ GERWING, M.: Scham, - in: Lexikon des Mittelalters, Bd VII, 1995, S. 1436.

⁸⁸ PAULER: Schamgefühl, 2007, S. 162a.

⁸⁹ Vergleiche: DUDEN: Herkunftswörterbuch: Scham, 2001, 705b., GRIMM: Scham, 1991 [1893ff], S. 2107ff.

Im Griechischen bedeutet *αἰσχύνη* Scham und im Lateinischen gibt es die Bezeichnungen *pudor*, *verecundia*, *pietas* und später in der christlicher Schriftkultur auch noch den Ausdruck *erubescencia*.⁹⁰

Sprachhistorisch steht der Begriff Scham in der deutschen Sprache im Zusammenhang mit *Beschämung*, *Schuld*, *Schande*, *Schimpf*, *schämen*, *schmähen*.⁹¹

Der umfassende Beitrag im Deutsch Wörterbuch der Gebrüder GRIMM aus der Mitte des 19. Jahrhunderts, auf den ich noch des Öfteren zu sprechen kommen werde, ergänzt:

*in den älteren germanischen sprachen überwiegt die objective anwendung von scham (im sinne von schimpf, schande), möglicherweise geht das wort daher mit schade auf eine gemeinsame wurzel zurück.*⁹²

Damit entsteht zunächst der Eindruck, dass Scham als nur etwas Negatives verstanden wird. Scham hat aber auch eine positive Auffassung: man denke dabei an die Scham von jungfräulichen Frauen.⁹³ Das Griechische kennt zudem einen größeren Bedeutungsumfang des Begriffs, der auch Wortbedeutungen wie *Ehrfurcht*, *Mitleid*, *Rücksicht*, *Ehrgefühl* oder *Respekt* beinhaltet.⁹⁴ YEANDLE weist in seiner Einleitung auf die Ambivalenz von Scham hin, die in dieser Arbeit immer wieder eine Rolle spielen wird. Zum einen äußert sich Scham als eine unangenehme Empfindung, zum anderen wird es aber auch als eine Tugend verstanden.⁹⁵ YEANDLE spricht dabei grob von einer positiven und negativen Scham.⁹⁶

Wesentlich sind nicht nur die gerade vorgenommenen Begriffsdarstellungen- und Diskussionen, erforderlich sind vor allem die Abgrenzungen der einzelnen Begriffe im Kontext der Emotionsgeschichte.

Wie schon im Kapitel zur historischen Emotionsforschung angesprochen wurde, ist die Suche nach einem wissenschaftlichen Ausdruck einer Emotion, der sich von dem Alltagsausdruck und dem alltagswissenschaftlichen Ausdruck einigermaßen klar abgrenzt, unabdingbar. Daher werde ich in der folgenden Arbeit nicht von Gefühl oder Empfindung sprechen, da diese Begriffe sich meines Erachtens auf das Alltagsgeschehen beziehen. Um einem wissenschaftlichen Standard zu genügen, werde ich in dieser Arbeit also von Emotionen als wissenschaftlicher Ausdruck von menschlichen Gefühlen sprechen. Hiermit folge ich der Empfehlung von KASTEN. Sie rechtfertigt die Verwendung des Ausdrucks „Emotion“ mit

⁹⁰ RUHNAU: Scham, Scheu, 1992, 1208b.

⁹¹ Vergleiche: DUDEN, Herkunftswörterbuch: Scham, 2001, 705b.; GRIMM: Scham, 1991 [1893ff], S. 2107ff.

⁹² GRIMM: Scham, 1991 [1893], S. 2107.

⁹³ Vergleiche zum Beispiel, S. 133.

⁹⁴ RUHNAU: Scham, Scheu, 1992, S. 1209.

⁹⁵ YEANDLE: „Schame“, 2001, S. xiv.

⁹⁶ YEANDLE: „Schame“, 2001, S. xv.

seiner weitgehenden Neutralität.⁹⁷ SCHNELL hingegen verwendet die Begriffe „Gefühl“ und „Emotion“ in seinem Beitrag gleichbedeutend.⁹⁸

Ferner wird die Bezeichnung „Schamgefühl“ in dieser Arbeit synonym mit dem Ausdruck „die Emotion Scham“ verwendet, da in vielen wissenschaftlichen Beiträgen, Publikationen und Lexikoneinträgen jener Ausdruck verwendet wird.

In dieser Diplomarbeit wird das Schamgefühl, wie schon des Öfteren angesprochen, anhand von Textstellen aus der mittelalterlichen Literatur untersucht. Dabei unterscheide ich grundsätzlich zwei verschiedene Vorgehensweisen. Zum einen suche ich nach bestimmten Wortbeständen des mittelhochdeutschen Wortschatzes. Zum anderen versuche ich Textstellen zu finden, in denen das Phänomen Scham in unterschiedlicher Art und Weise beschrieben wird.

Ich suche in den Quellen nach mittelhochdeutschen Wörtern wie *scham*, *schame*, *schem*, *scam*, *gescham* oder ähnliche Varianten, wie in der folgenden Textstellen aus dem Nibelungenlied:

*In magtlîchen zûhten si **schamte** sich ein teil.* (V.615,1)

Es werden auch andere Begriffe der mittelalterlichen ritterlichen Morallehre, die im Zusammenhang mit dem Schamgefühl stehen, miteinbezogen, wie *kiusche*, *reine* oder *mâze*, aber auch Ausdrücke wie *blôz* bzw. *blæze* werden beachtet, da es schließlich auch um die Nacktheit des Körpers gehen wird. Die folgende Textstelle aus „Der arme Heinrich“ von Hartmann von Aue zeigt die Verbindung von *blôz* und *schame*:

*ich ziuhe dich ûz, sô stâstû **blôz**,
und wirt dîn **schame** harte grôz,
die dû von schulden danne hâst,
sô dû **nacket** vor mir stâst.* (1085-1088)

Da jedoch keine reine Wortfelderkundung im Vordergrund der Untersuchung steht, sondern das Phänomen des Schamgefühls an sich erfasst werden soll, muss das Feld der verbalen Ausdrücke noch um nonverbale Ausdrucksmöglichkeiten erweitert werden.

In der mittelalterlichen Literatur wird unter anderem auch oft mit Farbensymbolik gearbeitet. Man findet dabei auch Belege in Textstellen, die den Vorgang des Schamgefühls beschreiben: wenn jemand plötzlich von *wîz* zu *rôt* wird. Die Farbe Rot entfaltet ohnehin im Zusammenhang mit Emotionen eine gewaltige Darstellungskraft, denn nicht nur die Emotion Scham wird mit dieser Farbe in Verbindung gebracht, sondern auch Gefühle, wie Zorn, Liebe

⁹⁷ Vergleiche: Fußnote 29

⁹⁸ SCHNELL: Historische Emotionsforschung, 2004, S. 205.

oder sogar Freude bedienen sich der Symbolkraft der Farbe Rot, wie die folgenden Textstellen belegen. Im „Tristan“ von Gottfried von Straßburg wird von einer Situation berichtet, in der Isolde und ihre Mutter Zorn empfinden:

*ir varwe diu wart beide
von **zorne** und von leide
tôtbleich und iesâ **viuwerrôt**. (V.10090-2)*

Eine Textstelle aus dem „Nibelungenlied“ zeigt, dass auch die Emotion Freude mit der Farbe Rot beschrieben wird:

*Dô si diu swert gewonnen alsô diu maget gebôt,
der vil küene Dancwart vor **vréudén** wart **rôt**. (V.448,1-2)*

Der „Willehalm“ berichtet wiederum von einer Textstelle, in der die Farbe Rot im Zusammenhang mit Scham empfunden wird:

*der knappe wart von **schame rôt**,
daz manz im dâ sô wol erbôt. (V.274,9-10)*

Auch die kennzeichnende Farbe „schamrot“ kommt in manchen Textstellen vor, wie im „Erec“ von Hartmann von Aue:

*diu bete machete ihn **schamerôt** (V.111)*

Neben dem Erröten der Gesichtsfarbe wird auch das Absenken des Blickes oder des Kopfes bzw. des Hauptes in die Textanalyse miteinbezogen.

Im „Erec“ kommt folgende Textstelle vor:

*diu rôsen varwe ir entweich,
nû rôt und danne bleich
wart si dô vil dicke
von dem **aneblicke**,
ze gelicher wîse als ich iu sage: (V.1712-16)*

Eine andere Textstelle im „Erec“ zeigt das Absenken des Hauptes (mhd. *houbet*)

*Der küene ein wîle des gesweic:
Daz **houbet** im ze tal seic,
und saz ein teil in riuwen. (V.8390-2)*

Für die Untersuchung werden also verschiedene Arten der Darstellung von Scham im Text beachtet. Zum einen werden die einzelne Wörter und Termini untersucht, die Scham wörtlich und direkt beschreiben, wie mittelhochdeutsche Wörter *schame* oder *scame* oder mit dem Schamgefühl im Zusammenhang stehen, wie das Wort *blôz*. Zum anderen werden auch verschiedene Ausdrucksmöglichkeiten der Emotion Scham im Sinne des emotionsgeschichtlichen Begriffs „Codierung“ ins Blickfeld der Untersuchung genommen, wie das Erröten oder das Absenken des Blickes oder des Kopfes.

Dass die einzelnen Ausdrucksformen nicht immer alleine stehen, sondern in teilweisen komplexen Zusammensetzungen vorkommen, zeigen schon die oben angeführten Textstellen.

Im „Nibelungenlied“ wird das Erröten mit dem Blicken in Verbindung gebracht, wie in Vers 614,1 zeigt: *Von lieber ougen **blicke** wart Sifrits varwe **rôt***. Im „Erec“ passiert ähnliches (siehe oben, V. 1712-16), als Enite in ihrer Schönheit einer Schar von Rittern vorgeführt wird. Auch eine Textstelle im „Tristan“ zeigt das Zusammenspiel der unterschiedlichen Codierungsmöglichkeiten, als die Mutter von Isolde Tristan ansieht und davon rot wird:

*Îsôte muoter Îsôt
si **sach** in lange **an** und wart **rôt**. (10336)*

Die zentrale Frage, um sich dem mittelalterlichen Schamgefühl und dem dritten Kapitel dieser Arbeit anzunähern, heißt also: Wann, wie, wo und warum schämt man sich im Mittelalter? In welchen Situationen werden Gefühle beim mittelalterlichen Menschen hervorgerufen, die mit den Gefühlen der Scham, wie sie heute verstanden wird, übereinstimmen? Wie wird die Emotion Scham bezeichnet und zum Ausdruck gebracht?

3. DAS SCHAMGEFÜHL IM MITTELALTER

3.1. Die Quellen

Die Quellen für die Untersuchung sind aus den Bereichen der weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters entnommen. In die engere Quellenauswahl sind schließlich 12 Texte eingegangen, die im Zeitraum von 1140 bis 1312 verfasst wurden. Selbstverständlich ist die Quellenauswahl beliebig und zahlreiche andere mittelalterliche Texte wie zum Beispiel der Prosa-Lancelot würden für diese Untersuchung in Frage kommen,

Davon sind neun Texte literarische Zeugnisse, zwei Quellen sind geistliche Texte zum alttestamentarischen Hohelied und ein weiterer Text ist ein Lehrgedicht.

Den Beginn macht das „St. Trudperter Hohelied“ aus den 1140er Jahren von einem unbekanntem Verfasser. Es ist ein Kommentar zum Hohelied der Bibel in mittelhochdeutscher Sprache.⁹⁹

Der Text „Das fließende Licht der Gottheit“ von Mechthild von Magdeburg, einer deutschen Mystikerin des 13. Jahrhunderts, ist ebenfalls in mittelhochdeutscher Sprache verfasst und umfasst insgesamt sieben Teilbücher, in denen es auch um das Hohelied geht.¹⁰⁰

Das Lehrgedicht „Der Welsche Gast“ von Thomasin von Zerclaere soll in der Quellenauswahl die gesellschaftlichen Normen und Vorstellungen präsentieren. Entstanden ist das Lehrgedicht in den Jahren 1215/16 und es gibt Rat und Anweisungen zu richtigem gesellschaftlichen Verhalten.¹⁰¹

⁹⁹ Das St. Trudperter Hohelied: eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, hrsg. v. OHLY, Friedrich, unter Mitarb. v. KLEINE, Nicole, Frankfurt a.M.: Dt. Klassiker-Verl., 1998. (Bibliothek des Mittelalters, 2) (Bibliothek deutscher Klassiker, 155); Vgl. dazu auch: BRUNNER, Horst: Geschichte der deutschen Literatur des Mittelalters im Überblick, 2005, S. 79 und 81; NUSSER, Peter: Deutsche Literatur im Mittelalter, 1992, S. 33.

¹⁰⁰ Mechthild von Magdeburg: Das Fliessende Licht der Gottheit, hrsg. v. VOLLMANN-PROFE, Gisela, Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verl., 2003. (Bibliothek der Mittelalters, Bd 19); Vgl: BRUNNER: Geschichte der deutschen Literatur, 2005, S. 289, 352; NUSSER: Deutsche Literatur im Mittelalter, 1992, S. 74f.

¹⁰¹ Thomasin von Zerclaere: Der Welsche Gast, ausgewähl., eingel., übersetz., v. WILLMS, Eva, Berlin: de Gruyter, 2004.; Vgl: BRUNNER: Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter, 2005, S. 277f.; NUSSER: Deutsche Literatur im Mittelalter, 1992, S. 297.

Bei den literarischen Quellen steht „Erec“ am Beginn der Aufzählung. Hartmann von Aue verfasste den ersten deutschen Artusroman ungefähr in den 1180/90er und erzählt darin die Abenteuergeschichten des Artusritters Erec. In dem Text spielt das Schamgefühl eine ganz besondere Rolle, denn es wird zum zentralen Handlungsmotiv von Erec, da der Roman die Wiedergutmachung einer öffentlichen Scham immer wieder zum Thema hat.¹⁰²

Ebenfalls aus den 90er Jahren des 12. Jahrhunderts und von Hartmann von Aue ist „Der arme Heinrich“, in dem von der Geschichte eines Aussätzigen erzählt wird.¹⁰³

In der gleichen Zeit wie der „Arme Heinrich“ hat Hartmann von Aue den „Gregorius“ geschrieben, der von einer doppelten Inzestgeschichte erzählt.¹⁰⁴

Auch als eine Quelle wird das „Nibelungenlied“, das um 1200 von einem unbekanntem Verfasser geschrieben wurde, herangezogen.¹⁰⁵

Im „Parzival“ von Wolfram von Eschenbach von ungefähr 1210 ist das Schamgefühl,¹⁰⁶ wie schon beim „Erec“, ein sehr wesentlicher Aspekt der gesamten Geschichte, denn, wie EHRISMANN sagt, entwickelt Wolfram von Eschenbach „*die Lebensgeschichte seines Helden Parzival im Koordinatensystem von schame und êre*“.¹⁰⁷

Auch Textstellen aus dem „Tristan“, der von Gottfried von Strassburg am Beginn des 13. Jahrhunderts verfasst wurde und die Liebesgeschichte von Tristan und Isolde erzählt, werden in dieser Arbeit untersucht.¹⁰⁸

Im „Willehalm“, geschrieben in der Zeit 1210-1220, thematisiert Wolfram von Eschenbach in einigen Textpassagen auch das Schamgefühl, vor allem im Zusammenhang mit der Religion.¹⁰⁹

¹⁰² Hartmann von Aue: Erec, mittelhochdeutscher Text und Übertragung v. CRAMER, Thomas, 26. Aufl., Frankfurt a.M.: Fischer, 2005.; Vgl.: BRUNNER: Geschichte der deutschen Literatur, 2005, S. 195ff.; NUSSER: Deutsche Literatur im Mittelalter, 1992, S. 196-203.

¹⁰³ Hartmann von Aue: Der arme Heinrich, Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, übersetzt v. GROSSE, Siegfried, hrsg. v. Rautenberg, Ursula, durchges. und bibliograph. erg. Ausg., Stuttgart: Reclam, 2005. (Universalbibliothek, 456); Vgl.: BRUNNER: Geschichte der deutschen Literatur, 2005, S. 199.; NUSSER: Deutsche Literatur im Mittelalter, 1992, S. 195f., 211-215.

¹⁰⁴ Hartmann von Aue: Gregorius, der gute Sünder, Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, mhd. Text nach NEUMANN, Friedrich, übertrag. v. KIPPENBERG, Burkhard, Nachwort v. KUHN, Hugo, Stuttgart: Reclam, 2005. (Universalbibliothek, 1787); Vgl.: BRUNNER: Geschichte der deutschen Literatur, 2005, S. 199.; NUSSER: Deutsche Literatur im Mittelalter, 1992, S. 208-211.

¹⁰⁵ Das Nibelungenlied {unbekannt}, Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, nach dem Text v. BARTSCH, Karl, DE BOOR, Helmut, übersetz. und komm. v. GROSSE, Siegfried, durchges. und verbess. Aufl., Reclam: Stuttgart 2006. (Universalbibliothek, 644); Vgl.: BRUNNER: Geschichte der deutschen Literatur, 2005, S. 201-208.; NUSSER: Deutsche Literatur im Mittelalter, 1992, S. 128-134.

¹⁰⁶ Wolfram von Eschenbach: Parzival, mhd. Text nach der Ausgabe v. LACHMANN, Karl, Übersetzt v. KNECHT, Peter, Einführ. v. SCHIROK, Bernd, 2. Aufl., Berlin: de Gruyter, 2003.; Vgl.: BRUNNER: Geschichte der deutschen Literatur, 2005, S. 212-217.; NUSSER: Deutsche Literatur im Mittelalter, 1992, S. 217-228.

¹⁰⁷ EHRISMANN: schame, 1995, S. 187.

¹⁰⁸ Gottfried von Straßburg: Tristan, nach dem Text von RANKE, Friedrich, übersetzt v. KROHN Rüdiger, in 3 Bde [2005-2007], Stuttgart: Reclam. (Universalbibliothek); Vgl.: BRUNNER: Geschichte der deutschen Literatur, 2005, S. 223-230.; NUSSER: Deutsche Literatur im Mittelalter, 1992, S. 228-239.

Die Lyrik wird von Walther von der Vogelweide vertreten. Ich untersuche die Lieder, in denen das Schamgefühl angesprochen wird.¹¹⁰

In der Mitte des 13. Jahrhunderts verfasst Ulrich von Liechtenstein das „Frauenbuch“, in dem bereits der Zerfall der höfischen Gesellschaft im Streitgespräch zwischen einer Dame und einem Ritter thematisiert wird.¹¹¹

Der zeitlich letzte Text ist der Abenteuerroman von Heinrich von Neustadt „Apollonius von Tyrland“ aus dem Jahr 1312, also bereits im 14. Jahrhundert. Dieser Text ist vor allem deswegen interessant, weil er, wie immer wieder in der wissenschaftlichen Literatur betont wird, für eine neue Gesellschaftsschicht, das Bürgertum, geschrieben wurde. Auch Stil und Themen des Werkes, die im Gegensatz zu den höfischen Werken eher salopp wirken, sind von einer Eigenart gekennzeichnet.¹¹²

Durch die Schau an literarischen Quellen wird schon erkennbar, dass die höfische Kultur, die am Beginn des „Erec“, also am Ende des 12. Jahrhunderts, noch existent ist, im 13. Jahrhundert aber schon als Inbegriff des Verfalls im „Frauenbuch“ dargestellt und diskutiert wird. Schließlich wird am Beginn des 14. Jahrhunderts mit dem Werk von Heinrich von Neustadt schon eine andere AdressatenInnenschaft thematisiert.

Wie durch die generelle Auswahl der Quellen ersichtlich wird, konzentriere ich mich nur auf Quellen, die in mittelhochdeutscher Sprache verfasst wurden. Auffallend ist auch der überaus hohe Anteil an literarischen Textzeugnissen. Da es mir in dieser Diplomarbeit vor allem um die Darstellung des Schamgefühls im Alltagsleben geht, erschienen mir die literarischen Zeugnisse besonders geeignet, um ein Gefühl in der Vergangenheit fassen zu können. Daher muss ich auch an dieser Stelle kurz auf das spezifische Spannungsfeld zwischen Literatur und Historie eingehen.

¹⁰⁹ Wolfram von Eschenbach: Willehalm, Text nach SCHRÖDER, Werner, Übersetzung, Vorwort und Register v. KARTSCHOKE, Dieter, 3. durchges. Aufl., Berlin: de Gruyter, 2003.; Vgl.: BRUNNER: Geschichte der deutschen Literatur, 2005, S. 220-223.; NUSSER: Deutsche Literatur im Mittelalter, 1992, S. 167-173.

¹¹⁰ Walther von der Vogelweide: Werke, Gesamtausgabe, in 2 Bde [2005/6] hrsg., übersetz. und komm. v. SCHWEIKLE, Günther, 2. durchges. und bibliograph. Erg. Aufl., Stuttgart: Reclam. (Universalbibliothek); Vgl.: BRUNNER: Geschichte der deutschen Literatur, 2005, S. 178-186.; NUSSER: Deutsche Literatur im Mittelalter, 1992, S. 173-179.

¹¹¹ Ulrich von Liechtenstein: Das Frauenbuch, Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hrsg., übersetz. und komm. v. YOUNG, Christopher, Reclam: Stuttgart, 2003., Vgl.: BRUNNER: Geschichte der deutschen Literatur, 2005, S. 235.; NUSSER: Deutsche Literatur im Mittelalter, 1992, S. 268.

¹¹² Heinrich von Neustadt: Apollonius von Tyrland, nach der Gothaer Handschrift, „Gottes Zukunft“ und „Visio Philiberti“, nach der Heidelberger Handschrift, hrsg. v. SINGER, S., Berlin: Weidmansche Buchhandlung, 1906. (Deutsche Texte des Mittelalters, 7); Vgl.: BRUNNER: Geschichte der deutschen Literatur, 2005, S. 261f.

Die Verwendung von literarischen Texten als historische Quellen setzt zuerst einmal voraus, dass man die Fundstellen in den Texten mit Bedacht lesen und interpretieren muss, denn letztendlich handelt es sich bei literarischen Zeugnissen immer noch um Beschreibungen einer fiktiven Welt.¹¹³ Daher muss dieses Spannungsfeld zwischen Literatur und Wirklichkeit während der Arbeit an literarischen Quellen gedanklich stets gegenwärtig sein, da schließlich die Gesellschaft in einem Text inszeniert und für ein bestimmtes Publikum und für eine bestimmte Aufführungssituation konzipiert wird. Dennoch kann die Literatur für Fragen der Alltagsgeschichte herangezogen werden, da sie überliefert, was in der Gesellschaft erlaubt, denkbar und sagbar war und was nicht. BUMKE betont in seiner Monographie „Höfische Kultur“, *daß, wichtige Aspekte der Gesellschaftsgeschichte als auch der Literaturgeschichte im hohen Mittelalter verborgen bleiben, sofern man die Auswertung von ästhetisch strukturierten Texten ablehnt [...]*.¹¹⁴ Die mittelalterlichen Texte übermitteln zwar die Realität nicht unverfälscht und somit ist ihre Verwendung als historische Zeugnisse nicht unproblematisch, jedoch überliefern sie Vorstellungen, Wünsche und Normen mittelalterlicher gesellschaftlicher Gruppen,¹¹⁵ wodurch sie wieder fruchtbar für Kultur- und Mentalitätsgeschichte unter dem Aspekt der Alltagsgeschichte werden.

Sprache, Wirklichkeit und Geschichte eröffnen ein Spannungsfeld, das mindestens seit dem „linguistic turn“ in der Mitte des 20. Jahrhundert seine Berechtigung hat. Der „linguistic turn“ führte in zahlreichen wissenschaftlichen Disziplinen zu Paradigmenwechsel, wie auch in der Geschichtswissenschaft. Sprache und Wirklichkeit werden nun als unmittelbar zusammenhängend konzipiert. Sprache ist nicht nur einfach das Mittel der Kommunikation, sondern manifestiert und strukturiert die Wirklichkeit – eine Wirklichkeit ist nicht ohne Sprache möglich. Somit wird die Sprache zum Gegenstand und Untersuchungsmittel der Geschichtswissenschaft. JORDAN drückt den Sinngehalt des „linguistic turn“ wie folgt aus:

*Vereinfacht gesagt forderte der linguistic turn für die Geschichtswissenschaft eine Wendung von den historischen Fakten auf die Wahrnehmung und Deutung dieser Fakten.*¹¹⁶

¹¹³ BUMKE spricht von einem Gegenentwurf zur Realität, „in dem die düsteren Seiten des Alltags nicht in Erscheinung traten“, BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 12.

¹¹⁴ BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 20.

¹¹⁵ Vergleiche: BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 24f.

¹¹⁶ JORDAN: Theorien und Methoden, 2008, S. 187.

Die Fragestellungen, wie dieses Spannungsverhältnis zu denken ist bzw. wie sich diese Spannung verhält, sind Probleme der Geschichtswissenschaft, Germanistik und der Mediävistik, die bis heute diskutiert werden.¹¹⁷

Über die Frage der Fiktionalität der literarischen Werke und damit ihre Verwendbarkeit als historische Quellen gibt es zahlreiche Überlegungen und Kontroversen. HAUG hat 2002 in seinem Beitrag „Geschichte, Fiktion und Wahrheit“ die aktuellen unterschiedlichen Positionen vom Verhältnis von Geschichte und Fiktionalität innerhalb der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen aufgezeigt. Er berichtet von der Unvereinbarkeit von Geschichte und Fiktion, über eine Wechselwirkung und gegenseitigen Bedingungen bis hin zu den unterschiedlichen Darstellungsmöglichkeiten von Geschichte und Fiktion.¹¹⁸

WENZEL berichtet in seinem Werk „Höfische Repräsentation“ aus dem Jahr 2005 von den unterschiedlichen Qualitäten von historischen und literarischen Quellen. Dabei spricht er vom „Puppenstubeneffekt“: Damit meint WENZEL, dass historische Quellen öffentliche und politische Geschehnisse beobachten, wohingegen literarische Quellen *keine Mauern kennen, sie schauen in die Innenräume* und somit beleuchten sie Bereiche des menschlichen Lebens, die mit historischen Quellen nur schwer zugänglich wären.¹¹⁹

3.2. Die Methoden

Die Belegstellen über das mittelalterliche Schamgefühl wurden mit einer möglichst textnahen Analyse ausfindig gemacht. Diese methodische Vorgangsweise orientierte sich am „close reading“, das sich als eine genaue, textnahe Interpretation der Quellen versteht und aus dem New Criticism, eine Strömung der Literaturwissenschaft, erwachsen ist.¹²⁰ Die Textpassagen werden hinsichtlich ihres Themas, ihrer Syntax und ihrer Verwendung der Wörter untersucht. Jedoch soll keine reine literaturwissenschaftliche Untersuchung im Vordergrund stehen, sondern eine geschichtswissenschaftliche Untersuchung angestrebt werden. Daher wird vor

¹¹⁷ Zuletzt diskutierte etwa eine Reihe an WissenschaftlerInnen auf der Tagung „Literatur und Geschichte- Interdisziplinäre Ansätze zwischen Fakt und Fiktion“ im Jahr 2004 in Leipzig unter der Leitung von Dr.ⁱⁿ Martina Winkler. Vergleiche: Tagungsbericht: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/index.asp?id=583&view=pdf&pn=tagungsberichte>;

¹¹⁸ Genauer nachzulesen bei, HAUG, Walter: Geschichte, Fiktion und Wahrheit, -in: Historisches und fiktionales Erzählen im Mittelalter, hrsg. v. KNAPP, F.P., 2002, S. 115-119.

¹¹⁹ WENZEL, Horst: Höfische Repräsentation, 2005, S. 9.

¹²⁰ PROSS, Caroline, WILDGRUBER, Gerald: Dekonstruktion, -in: Grundzüge der Literaturwissenschaft, hrsg. v. ARNOLD, Heinz-Ludwig, 1996, S. 424.

allem auch der historische Kontext, im Sinne des New Historicism, eine Reaktion auf den literaturwissenschaftlichen New Criticism, der eine *Rückbesinnung auf die Berücksichtigung des historischen Kontextes von Texten* verlangt, beachtet.¹²¹

Wie man unschwer erkennen kann, bewege ich mich mit meiner Untersuchung im Bereich der interdisziplinären Mediävistik, weswegen ich mich der literatur- und geschichtswissenschaftlicher Methoden bediene.

Das mittelalterliche Schamgefühl wird in dieser Arbeit auf Basis dieser Textstellen geprüft und ausgehend von diesen Textstellen werden unterschiedliche Kategorien bzw. Genres begründet, um die einzelnen Situationen, in denen sich das Subjekt schämt, einordnen zu können.

Ursprünglich entwickelte ich vier Kategorien, das „christliche Schamgefühl“, das „soziale Schamgefühl“, „Nacktheit und Scham“ und schließlich „Körper und Scham“. Diese Kategorien erwiesen sich aber für die Arbeit an den Textstellen als zu weit und zu ungenau, da eine Einordnung der Textstellen in diese vier Kategorien nicht zulässig war. Darüber hinaus erübrigte sich das soziale Schamgefühl sehr rasch, da die soziale Komponente ohnehin in allen Kategorien wesentlich ist. Es ist das soziale Gefüge, welches Scham bestimmt und wesentlich prägt, sich aber auch an der allgemeinen Wertigkeit innerhalb eines sozialen Systems wieder an den Normen dieses Systems orientiert, was in einer Kultur erlaubt und verboten ist. Ich möchte an dieser Stelle noch einmal betonen, dass die Kategorie der sozialen Scham nicht aus Gründen der Belanglosigkeit aufgegeben wurde, sondern, dass die soziale Komponente ein maßgeblicher Faktor für alle Kategorien in dieser Diplomarbeit ist, sodass sie sich nicht so einfach auf eine eigene Einzelkategorie reduzieren lässt.

Neben diesen methodischen Entwicklungen verlagerte ich meine Einteilung auch von Kategorien zu Genres. Der Unterschied bei den Genres besteht darin, dass ich diesen Begriff der Einteilung als breiter und flexibler verstehe. Da am Anfang der Untersuchung nur die einzelnen Situationen des „Sich-Schämens“ im Vordergrund standen und das Subjekt noch nicht beachtet wurde, schien mir die Handhabung mit Kategorien angemessen. Eine Kategorie stellt eine Klasse von ein und denselben Dingen dar. Dies funktioniert bei einzelnen Kategorien, wie „Nacktheit und Scham“, „Körper und Scham“ oder „Sexualität und Scham“. Jedoch kamen bald weitere Aspekte der Scham hinzu, die vielmehr die Prozesshaftigkeit des Gefühls beschreiben, wie das „Subjekt der Scham“ im Hinblick auf die Fähigkeit, Scham zu

¹²¹ JORDAN: Theorien und Methoden, 2008, S. 184.

empfinden, „der Blick der Anderen“ oder die Tatsache, dass Emotionen in unterschiedlichen Graden codiert sein können. Daher entschied ich mich die Einteilungen nach Genres.

Die Verwendung von Genres schien mir also für die Beschreibung von einzelnen Situationen und Ereignissen, in denen sich eine Figur schämt, und für die Beschreibung eines Vorganges geeigneter, weswegen in den folgenden Kapiteln nunmehr von Genres und nicht mehr von Kategorien die Rede ist.

3.3. Die Genres des mittelalterlichen Schamgefühls

Schließlich wurden insgesamt zwölf Genres des mittelalterlichen Schamgefühls formuliert. Einzelne Textstellen, wie später noch mehrmals ersichtlich werden wird, werden in mehreren Genres behandelt werden, weil sich die Genres überschneiden und keine klaren Grenzen gezogen werden können. Die Genres sind eine von mir entwickelte Konstruktion, um die Textstellen vergleichbar zu machen, und verstehen sich keineswegs als absolut, sondern sind lediglich für diese Untersuchung von mir konstruiert worden.

Das Genre „Die höfische Kultur und das Schamgefühl“ ist sozusagen ein Überbleibsel der Kategorie des sozialen Schamgefühls. Darin wird die höfische Kultur an sich und der Umgang der höfischen Kultur mit Normen und Vorstellungen in Zusammenhang mit dem Schamgefühl vorgestellt.

Im Genre „Religion und Schamgefühl“ wird vor allem das christlich konnotierte Schamgefühl behandelt, aber auch heidnische Vorstellungen von Scham können kurz in den Blickwinkel dieses Genres genommen werden.

Im Genre „Tugend und Schamgefühl“ wird das Schamgefühl anhand von Tugendlehren und der Auffassung, die Scham sei eine Tugend behandelt. Es steht deswegen an dieser Stelle, da es die christlichen Tugendlehren und das ritterlich-höfische Tugendsystem miteinbeziehen soll.

Das Genre „Tabu und Schamgefühl“ präsentiert, wie schon der Titel sagt, das Schamgefühl im Zusammenhang mit verschiedenen Tabus.

In „Nacktheit und Schamgefühl“ wird über die Nacktheit bzw. den nackten Körper berichtet, wobei auch das Gegenteil beachtet wird. In diesem Genre soll es auch um die Kleidung und Schamgefühl gehen. Es steht hierbei die Verhüllung des Körpers im Vordergrund und nicht alleine die Kleidung, die selbst auch von Scham betroffen sein kann,

wenn sich zum Beispiel jemand schämt, weil man für den Anlass falsch angezogen ist. Dieser Fall der Scham würde meiner Ansicht nach in das Genre „Die höfische Kultur und das Schamgefühl“ gehören, weil die Kleidung als Repräsentationsakt innerhalb der höfischen Kultur eine wichtige Stellung einnimmt.

Das Genre „Sexualität und Schamgefühl“ handelt von Schamgefühl im Zusammenhang mit Sexualität oder vor, während oder nach dem tatsächliche sexuellen Akt. Das Interesse besteht darin, wann man sich für praktizierte und thematisierte Sexualität schämt. Auch hier ist wichtig darauf zu achten, wann man es nicht tut. Keine Bewertung von Sexualität ist nun mal auch eine Bewertung. Hier wird Walther von der Vogelweide und seine Lieder einiges zu erzählen haben.

Bei „Minne und Schamgefühl“ wird vor allem auf die unterschiedlichen Auffassungen von Minne und Scham eingegangen. Welche Rolle spielt die Scham innerhalb einer bestimmten Minneauffassung?

Das Genre „Geschlecht und Scham“ beschäftigt sich vor allem mit genderspezifischen Fragen rund um das Schamgefühl: wann schämt sich eine Frau, wann ein Mann? Dabei wird versucht, Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Vorstellung von Mann und Frau herauszukristallisieren. Und auch der Aspekt der Emotion Scham in Verbindung mit den Geschlechterbeziehungen, den TREPP in ihrem Aufsatz betont, wird in diesem Teil der Arbeit behandelt werden.

Im Genre „Der Blick der Anderen“ wird die Tatsache thematisiert, dass es sich beim Schamgefühl immer auch um Vorgänge unter Blicken des Anderen handelt. Auch hier ist es wichtig, Situationen und Ereignisse zu beachten, in denen zum Beispiel das Subjekt den Blick des Anderen nicht erkennt bzw. nicht bemerkt, aber dennoch ein Moment der Scham erzeugt wird.

Im Genre „Das Subjekt der Scham“ wird auf die Person, die die Scham empfindet, eingegangen. Die Fähigkeit überhaupt Scham erst zu empfinden macht die Person zum Subjekt der Scham. Dabei wird auch der Name eine wichtige Rolle spielen. In diesem Genre haben auch sprachliche Finessen, wie die Verwendung von Personifizierungen, ihren Platz. In einigen Stellen wird die Emotion Scham zur Person gemacht.

Und schließlich gibt es noch das Genre „Codierungen von Schamgefühl“, in dem abschließend die Textstellen noch einmal unter Berücksichtigung von Codierungen von Emotionen beachtet werden.

Abschließend gibt es noch ein Genre, in dem die Textstellen beschrieben werden, die nur schwer kategorisierbar sind.

Wie ersichtlich wird, liegen die Genres sehr nah aneinander, sodass es auch zu Überschneidungen kommen kann. Die Genres sollte nicht als klar abgrenzbare Einteilungen verstanden werden, da dies zu einer krassen Reduktion der Emotion Scham führen.

3.3.1. Die höfische Kultur und das Schamgefühl

In diesem Abschnitt möchte ich das Schamgefühl in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der „Höfischen Kultur“ diskutieren.

Die höfische Kultur stellt den kulturellen Rahmen dar, innerhalb dessen die Voraussetzungen zur Empfindung, Wahrnehmung und Konstruktion von Emotionen geschaffen werden.¹²² Daher erscheint sehr weit gegriffen, in einem eigenen Genre von der höfischen Kultur und dem Schamgefühl zu sprechen. In diesem Abschnitt möchte ich aber Situationen besprechen, in denen wesentliche Aspekte der höfischen Kultur, wie Umgangsformen oder Repräsentationscharakter, mit der Emotion Scham in Verbindung gebracht werden.

Die historische Voraussetzung der **höfischen Kultur und Gesellschaft**¹²³ ist die Tatsache, dass sich der Hof nicht nur als Mittelpunkt von Herrschafts- und Verwaltungsangelegenheiten, sondern auch als kulturelles und gesellschaftliches Zentrum versteht.¹²⁴ Der Ausdruck „Höfische Kultur“, wie BUMKE im Lexikon des Mittelalters anmerkt, *bezieht sich speziell auf die Entfaltung des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens an weltliche Fürstenhöfen seit dem 12. Jh.*¹²⁵ Kunstvolle Darstellung findet diese Kultur insbesondere in der mittelhochdeutschen Dichtungen, die seit 1200 und dann vor allem im Laufe des 13. Jahrhunderts an den verschiedenen Fürstenhöfen immer mehr geschrieben, gehört und gesehen werden.¹²⁶

Die höfische Kultur im Mittelalter ist vielmehr als Stilisierung der Lebenswirklichkeit zu verstehen, so spricht BUMKE zum Beispiel davon, dass die literarische Bearbeitung der höfischen Dichter als *Gegenentwurf zur Realität* zu verstehen ist, in der die unangenehmen Themen des alltäglichen Lebens ausgeklammert worden sind.¹²⁷

¹²² Vgl: TREPP: Gefühle oder kulturelle Konstruktion?, 2002.

¹²³ Vgl: BUMKE: Joachim: Höfische Kultur, 2005.

¹²⁴ Vgl: BUMKE: Joachim: Höfische Kultur und Gesellschaft, -in: Lexikon des Mittelalters, Bd 5, 1991, S. 1565.

¹²⁵ BUMKE: Höfische Kultur und Gesellschaft, 1991, S. 1565.

¹²⁶ Vgl: BUMKE: Höfische Kultur und Gesellschaft, 1991, S. 1566.

¹²⁷ Vgl: BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 12;

Ein Beispiel für Umgangsformen der höfischen Kultur im Zusammenhang mit dem Schamgefühl findet man im „Willehalm“. Rennewart darf an der Tafel des Markgrafen Willehalm neben der Herrin Gyburc sitzen. Für diese sehr zuvorkommende Behandlung, schämt er sich: *der knappe wart von schame rô, / daz manz im dâ sô wol erbôt.* (274,7-10).

Höfische und kultivierte Umgangsformen, Anstand, sowie Taktgefühl gehören zu den Anforderungen an den höfischen Menschen¹²⁸ und zeichnen seine/ihre adelige Erziehung und Abstammung aus. In der Textstelle im Willehalm ist Rennewart beschämt, dass er, der eigentlich ein Küchenjunge ist und oft verspottet wird,¹²⁹ nach höfischen Sitten behandelt wird.

Ein Paradebeispiel für falsche Umgangsformen mit der höfischen Kultur ist Parzival. Nachdem sein Vater in einer Schlacht gestorben ist, will ihn seine Mutter Herzeloide von der höfischen Kultur fernhalten, daher wächst er abseits davon in der Einöde von Soltane auf und erlernt die Spielregeln dieser Kultur nicht. Deswegen begeht Parzival an Jeschute ein schlimmes Vergehen, indem er ihr ihr Ringlein, ihre Spange und einen Kuss raubt. Für den Vorfall schämt sie sich, wie in der Textstelle 132,8 berichtet wird: *ir scham begunde switzen.* Parzival hingegen verspürt keine Scham, da er die Grenzen der gesellschaftlichen Ordnung noch nicht kennt. Wie EHRISMANN treffend anmerkt: *Die neue Kultur ist eine Kultur der Scham, deren Defizienz die Jeschute-Episode gezeigt hatte.*¹³⁰ Später wird Parzival erkennen, worin seine Schuld in der Jeschute-Szene liegt und sich dafür im Nachhinein schämen und somit die Fähigkeit zur Scham erlangen.¹³¹

Ein anderes Beispiel für höfische Umgangsformen überliefert der „Erec“. Ein Graf wirft Erec vor, gelogen und sich an Enite vergangen zu haben, und fordert ihn zum Kampf auf. Erec tadelt den Grafen in dieser Szene, dass er nicht der höfischen Lebensart entsprechend handelt:

*„ir enthöveschet iuch“, sprach Êrec,
„an mir harte sêre.
von wem habet ir die lêre
daz ir scheltet einen man
der ie ritters namen gewan?
ir sît an swachem hove erzogen.
nû schamet iuch: ir habet gelogen.
ich bin edeler dan ir sît.“* (4197-4204)

¹²⁸ Vgl: BUMKE: *höfische Kultur und Gesellschaft*, 1991, S. 1566.; Vgl: BUMKE, Joachim: *Höfische Körper – Höfische Kultur*, -in: *Modernes Mittelalter*, hrsg v. HEINZLE, Joachim, Frankfurt a.M.: Insel, 1994, S. 67-102.

¹²⁹ Rennewart ist der Küchenjunge von König Loys und ist eigentlich auch adelig.

¹³⁰ EHRISMANN: „schame“, 1995, S. 187.

¹³¹ Vergleiche „Subjekt des Schamgefühls“, S. 142.

Signalwörter in dieser Textstelle sind die Wörter *enthövescht* und *swachem hove*. Übersetzt wird *enthövescht* von CRAMER mit *Ihr vergeßt höfische Lebensart*.¹³² Erec bemängelt am Grafen, dass er ihn beschimpft, angelogen und nicht standesgemäß behandelt hat. Er spricht dabei die Erziehung an, die der Graf Erec zufolge an einem *swachem hove* genossen hat.

Da Erec den Ständeunterschied in Vers 4204 zwischen ihm und dem Grafen thematisiert, leitet diese Textstelle sogleich auf einen anderen Aspekt der höfischen Kultur über, auf die **Standesproblematik**. Indem Erec betont, dass er edler ist als er (*ich bin edeler dan ir sît*) thematisiert er den Ständeunterschied zwischen ihm als König und dem Gegenüber als Grafen.

Auch in der Riesen- Âventiure im „Erec“, in der Erec gegen zwei Riesen kämpft, um einen Mann zu befreien, werden Ständeunterschiede thematisiert. Nachdem die Riesen einen Mann entführt haben, will Erec von ihnen wissen, was der Mann ihnen getan hat. Wenn der Mann aber ein Ritter sei (*ritters namen träge*), sollen sie sich schämen, da er (gefesselt) nicht die Möglichkeit hat, sich standesgemäß zu verteidigen:

*doch wil ich iu zewâre sagen
(daz enmöhete ich niht verdagen),
hât dirre man ritters namen,
sô möhtet ir iuch immer schamen
daz er des niht geniuzet
und iuch niht bedriuzet
der grôzen unvuoge.* (5466-5472)

Beide Textstellen verwenden exakt die gleiche Wendung *ritters namen*. BUMKE hat in seinem Buch „Studien zum Ritterbegriff“ unter anderem diese Phrase untersucht und kommt zu dem Schluss, dass dabei nicht nur der soziale Stand des „Ritters“ angesprochen wird.¹³³ Der Ausdruck *ritters namen* kann sich zwar auf ritterliche Herkunft, Auszeichnung oder Ausbildung beziehen, jedoch drückt der Begriff auch, so BUMKE, moralische und ethische Verpflichtungen dieses Standes aus.¹³⁴ Grundsätzlich stimmt JACKSON BUMKE zu, jedoch plädiert er dafür, dass der Begriff *ritters name* beide Aspekte, den sozialen Stand und ethische Auffassungen eines Standes, bezeichnet: [...] *that ritters name is both an indication of social status (a „Standesbezeichnung“) and an ethically or ideologically loaded term*.¹³⁵

Der Ritterstand, der im Kapitel „Tugend und Schamgefühl“ in seinen Einzelaspekten noch genauer untersucht wird, kann also nicht einfach nur als sozialer Standesbegriff verstanden

¹³² CRAMER: Erec, 2005, S. 185.

¹³³ Vgl: BUMKE, Joachim: Studien zum Ritterbegriff im 12. und 13. Jahrhundert, 1964, S. 131.

¹³⁴ BUMKE: Studien zum Ritterbegriff, 1964, S. 131. BUMKE spricht auch den Reim von „name“ und „schame“ an, vergleiche dazu: Kapitel: „Tugend und Schamgefühl“ ab Seite 66.; „Subjekt des Schamgefühls“, S. XX.

¹³⁵ JACKSON, William Henry: Aspects of Knighthood in Hartmann’s Adaptations of Chrétien’s Romances and the Social Context, -in: Chrétien de Troyes and the German Middle Ages, hrsg. v. JONES, Martin H., Cambridge: Brewer, 1993, S. 41.

werden, da er sich im Zuge gesellschaftlicher Entwicklungen erst langsam herausgebildet hat.¹³⁶

Auch Willehalm wird wie im „Erec“ nicht standesgemäß behandelt. Er steht vor den Toren des Königs von Frankreich, der mit seiner Schwester verheiratet ist, und obwohl sie ihn erkennt, verweigert sie ihm den Gruß und weist ihn ab. Willehalm spricht in der Unterhaltung mit seiner Nicht Alyze darüber, dass sich ihre Mutter für ihn schämt:¹³⁷ *bin ich gedigen in ir scham, / die smaehe ich mir selbe erkôs, / dô ich den keiser Karl verlôs.* (158,22-4)

YEANDLE bestätigt, dass es sich in dieser Textstelle aus dem „Willehalm“ um *die nichtstandesgemäße Behandlung Willehalms durch seine überhebliche Schwester, die Römische Königin* handelt.¹³⁸

Nach unterschiedlichsten Kriterien wird die gesellschaftlichen Welt im Mittelalter geordnet: nach Abstammung bzw. Geburtstand, Beruf bzw. Berufsstand, dem Stand im Lehnswesen und teilweise auch nach dem Familienstand.¹³⁹ Eine Möglichkeit, die Leute in Stände zu gruppieren, ist auch die seit der Antike bekannte Dreiteilung der Menschen in Bauern, Ritter und Geistliche.¹⁴⁰ Eine andere Variante ist die „moralische Einteilung“ der Menschen in Jungfrauen, Witwen und Verheiratete.¹⁴¹ Die christliche Ständelehre teilt die Menschen in Arme und Reiche, Männer und Frauen, Sünder und Gerechte, usw. ein, was jedoch, wie BUMKE betont, *kaum als Modell für eine Beschreibung tatsächlich bestehender Unterschiede in der Gesellschaft* standhält.¹⁴²

Daneben wird auch noch die grundlegende Unterscheidung zwischen Herrschaft und Dienst getroffen, die mit verschiedenen Benennungen, die BUMKE anführt, bezeichnet werden kann: Fürsten, Ritter, Knecht oder Freie, Ritter, Eigenleute oder Grafen, Freie Dienstmannen.¹⁴³

¹³⁶ BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 70.; PAULER: Ritter, S.159., Vergleiche auch „Tugend und Schamgefühl“, S. 66.

¹³⁷ YEANDLE weist darauf hin, dass *bin ich gedigen in ir scham* „wenn sie sich meiner schämt“ meint: YEANDLE: Schame, 2001, S. 195.

¹³⁸ YEANDLE: Schame, 2001, S. 195.

¹³⁹ Vgl: MITSCH, R.: Stand, Stände, -Lehre, -in: Lexikon des Mittelalters, Bd 8, 1997, S. 45; BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 39f.; PAULER: Gesellschaft und Stand, 2006, S. 63.

¹⁴⁰ BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 39.

¹⁴¹ Vergleiche.: JUSSEN, Bernhard [Hrsg.]: Kulturelle Reformation, Sinnformationen im Umbruch, 1400-1600, 1999, S. 99

¹⁴² BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 40.

¹⁴³ BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 40-41.

Diese Standesordnungen und -Unterschiede werden in einigen Textstellen angesprochen. In der oben zitierten Grafen-Szene im „Erec“ problematisiert Erec diesen Unterschied, indem er in Vers 4204 sagt *ich bin edeler dan ir sît*. Er steht als König einem Grafen gegenüber.

Einen anderen Stand hat auch Jeschute angenommen als, sie Orilus heiratete. Orilus beklagt in seiner Rede, dass *irn welt iuch einer site schamn: / ir liezet küneginne namn / und heizt durch mich ein herzogin*. (134,2-4). Sie hat ihren königlichen Stand aufgegeben und ist nun eine Herzogin, wofür sie sich, laut Orilus, schämen müsste.

Im „Tristan“ ist Isolde traurig, weil sie ihre Heimat und ihre Eltern verlassen muss, um Marke zu heiraten und Königin von Kurnewal zu werden. Tristan versucht sie zu trösten, denn sie hätte in Irland einen Truchsessen heiraten sollen, was ihrem Stand als Prinzessin nicht entsprochen hätte: *jâ muget ir michel gerner sîn / in vremde ein rîchiu künigîn / dan in der künde arm unde swach. / in vremedem lande êre unde gemach / und schame in vater rîche, / diu smeckent ungelîche*. (11593-1158). Tristan erklärt ihr, dass sie in einem fremden Land eine reiche Königin sein wird anstatt zuhause mit Schmach (*schame*) zu leben. YEANDLE betont, dass sich diese Scham auf standesgemäße Aspekte bezieht, denn die Hochzeit mit einem Truchseß, der einen schlechten Ruf hat, wäre für sie als Prinzessin eine Schande, und darüber hinaus sieht YEANDLE in dieser Textstelle auch *noch Untertöne der Schmach der Armut*, die der Truchseß mit sich bringen würde.¹⁴⁴

In einigen Textstellen wird auch davon berichtet, dass die Ritter nach einem Kampf wissen wollen, gegen wen sie gekämpft haben. Nach dem Kampf mit Guivreiz will Erec keine Ehrerbietung, sondern lediglich seinen Namen wissen: *wan daz ir mir âne schamen / rehte nennet iuwern namen*. (4470-1). Nachdem Guivreiz erfahren hat, dass auch Erec adelig ist, *dô vreute der künec sich*. (4541). Guivreiz will nicht über die Niederlage klagen und sich nicht dieser schämen, wenn ein Adelige ihn besiegt hat: *[...] und wil es âne klage lân, / hâtz ein edel man getân, / und wil es immer wesen vrô*. (4532-4534).

Eine ähnliche Situation ereignet sich kurz später. Nach dem Kampf mit Keiin will Erec seinen Namen erfahren und bittet ihn: *ich wil wizzen dînen namen. /dû endarft dich niht sô sêre schamen*. (47452-3).

In diesem Kontext beschreibt der Name vor allem die Herkunft und den Stand der jeweiligen Personen. Auch im „Apollonius“ gibt es eine ähnliche Szene. Apollonius will eine Sirene vor einem Ungeheuer retten und holt über dieses Ungeheuer Erkundigungen ein. Die Sirene erzählt ihm alles Wissenswerte und will dann seinen Namen wissen: *Ir sult mir sagen ewren*

¹⁴⁴ YEANDLE: Schame, 2001, S. 184.

namen: / Des durft ir, herre, euch nit schamen. (5196), um seinen Stand und seine Abstammung zu erfahren.

Auch andere Stände werden in den Quellen thematisiert. Tristan fährt nach Irland, um Isolde als Braut für seinen Onkel zu gewinnen, und gibt sich als Handelsmann aus. Er sagt in Vers 8800 *wir sîn werbende liute / und mugen uns des niht geschamen*. Tristan betont hier, dass man sich des Standes der *werbende liute* nicht schämen muss. Möglicherweise betont Tristan dieses Faktum, weil er als Ritter sich als Händler ausgibt.

BUMKE zitiert in seiner Monographie die Ständeeinteilung von Berthold von Regensburg, der ein Franziskaner im 13. Jahrhundert war und der insgesamt 10 verschiedene Stände klassifiziert.¹⁴⁵ Dazu zählen unter anderem auch Handelnde, also *alle, die sich mit Handel beschäftigen*“ und auch Kaufleute *„alle, die Lebensmittel und Getränke verkaufen.“*¹⁴⁶

Ein Beispiel für Letzteres ist Gawan, der im „Parzival“ von Obie als Kaufmann angesehen wird. Obie und ihre Schwester erblicken von ihrer Burg aus Gawan, der den Berg hinauf reitet. Als die Mutter fragt, wer der Mann ist, antwortet ihre Tochter Obie, dass er bestimmt nur ein Kaufmann wäre. Sofort reagiert ihre Schwester und korrigiert sie: *swester, des mahtu dich schamen: / er gewan nie koufmannes namen. (352,21-22)*. In dieser Textstelle wird auch deutlich, dass es wichtig ist, sich dem Stand entsprechend erkennen zu geben, um nicht einen anderen Stand zugerechnet zu werden.

Im Mittelalter gibt es also keine klare Ständeordnung und -Einteilung, sondern es gibt verschiedene Klassifizierungsansätze und Versuche, die Gesellschaft in der Welt des Mittelalters zu ordnen. Dabei greift man auf verschiedene Klassifizierungsmuster zurück und teilt die Gruppen nach verschiedenen Aspekten ein. Ständeordnungen entwickeln und verändern sich aus gesellschaftlichen Änderungen heraus, wie schon beim Abschnitt über den Ritterstand deutlich gemacht wurde. Zwar wird immer wieder darauf hingewiesen, dass die theoretischen Schriften des Mittelalters über Ständeordnungen nicht der Wirklichkeit entsprechen,¹⁴⁷ jedoch, so betont MITSCH, lässt sich das Verhältnis zwischen Theorie und Realität nicht einfach auf die *Formel «Ideal und Wirklichkeit»* reduzieren, sondern lässt Bezüge zur Realität in den verschiedenen Modellen erkennen.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Vgl.: MERTENS, V.: Berthold von Regensburg, -in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, 1980, S. 2035f.

¹⁴⁶ BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 41.

¹⁴⁷ Vgl: BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 40.

¹⁴⁸ MITSCH: Stand, Stände, -Lehre, 1997, S. 47.

In diesen Textstellen wird die Emotion Scham vor allem dann mit der Ständeproblematik in Verbindung gebracht, wenn sich ein Adelliger, der eines höheren Standes ist, sich für einen anderen Stand ausgibt oder ihm ein anderer zugeschrieben wird.

Ein sehr wichtiger Aspekt der höfischen Kultur, der auch mit dem Namen zusammenhängt, ist die Abstammung, die **Genealogie**.¹⁴⁹

Wie wichtig Genealogie ist, zeigt zum Beispiel der „Gregorius“, in dem die Hauptfigur Gregorius immer eine Tafel mit sich trägt, die bestätigt, dass er von adeliger Herkunft ist.

Auch in „Willehalm“ will Gyburc von der Herkunft von Rennewart erfahren:

*[...] hastu vater oder muoter,
bruoder, oder swester?
wis dîner worte vester,
und sage mir gar ân allez schamn
etswaz dîns geslâhtes namn.* (292,4-8)

Er soll ihr sein Geschlecht nennen und darüber keine Scham empfinden. Gyburc ahnt zu diesem Zeitpunkt schon, dass er ihr Bruder und somit von hohem Adel ist.

Auch in „Parzival“ gibt es eine Szene, in der seine Herkunft diskutiert wird. Bei Parzival erhält die Genealogie noch eine weitere Facette, denn Parzival ist unter anderem auf der Suche nach seiner Abstammung, da seine Mutter nach dem Tod seines Vaters mit ihm in die Einöde gezogen ist, um die höfischen Kultur vor ihm fernzuhalten. Seine Kusine Sigune erzählt ihm aber, dass er sich nicht für seine Verwandtschaft schämen muss:

*si sprach „dâ bin ichz diu magt
diu dir ê kumber hât geklagt,
und diu dir sagte dînen namn.
dune darft dich niht der sippe schamn,
daz dîn muoter ist mîn muome.* (252,11-15)

Der „name“ hat in einigen bisher genannten Textstellen sehr unterschiedliche Bedeutungen und kann einen Stand oder die Herkunft meinen. Der „name“ als Personenbezeichnung, für die man sich nicht schämen muss, wird auch zwei Mal angesprochen.

Das Kind von Siegfried und Kriemhild wird nach seinem Onkel Gunther benannt: *en îlte man dô toufen und gap im einen namen, / Gûnther, nâch sinem oheim: des endôrft' er sich niht schamen* (716, 1-2).

¹⁴⁹ Ich arbeite mit dem Begriff „Genealogie“ im Sinne der Abstammungen von einem sozialen Stand. Andere Begriffsbestimmungen von „Genealogie“ sind zum Beispiel von Michel FOUCAULT, der in Anlehnung an Friedrich Nietzsche den Begriff als eine philosophische Analysemethode versteht, Vgl.: FOUCAULT: Was ist Kritik, S. 37.; FOUCAULT: *Von der Subversion des Wissens*, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1996 (1974), S. 69-91

Apollonius lässt seine Tochter in der Stadt Tharsis bei einem bekannten Herrscherpaar. Das Kind wird nach dieser Stadt benannt: *Dem kint gab man ainen namen / Deß es sich nymmer darff schamen:* (14961-2).

Der Name nimmt im Mittelalter eine besondere Rolle ein, denn, so wie SCHEIBELREITER bemerkt, *Er dient nicht bloß der Unterscheidung der Individuen, er gehört zum Menschen in einer schicksalhaften Weise und definiert die Existenz des einzelnen.*¹⁵⁰ Der Name begründet und beweist die Existenz des Einzelnen, daher trägt Gregorius immer seine Tafel mit sich.

Dass die höfische Literatur die Namensgebung der adeligen Schicht in der Realität beeinflusst, zeigt BUMKE, denn seit dem 13. Jahrhundert benannten adelige Familien ihre Nachkommen teilweise nach literarischen Figuren, wie Parzival oder Isalde/Isolde.¹⁵¹

Ein weiterer Gesichtspunkt, der innerhalb der höfischen Kultur einen hohen, repräsentativen Stellenwert einnimmt, ist die **Kleidung**. Die Kleidung hat eine sozial- distinktive Funktion, da mit ihr auch die Schichtzugehörigkeit ausgedrückt wird. VAVRA bemerkt im Lexikon des Mittelalters: *K. bedeutet für den ma. Menschen neben Schutz vor der Witterung auch Kennzeichnung von Rang, Stand, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schicht.*¹⁵²

Dass man sich dem Stand und Situation gemessen kleidet, weiß Rennewart, wenn er sich schämt, in seinem unpassendem Kleid vor Willehalm zu treten: *doch was im schamlîche leit / daz sô swach was sîn kleit: / ez versmâhte eime garzûne.* (192,3-5).

Auch Apollonius schämt sich, kein passendes Kleid zu haben, um auf ein Fest zu gehen:

*Deß ich mich hart scheme,
So han ich nicht gewantes an:
Wie soll ich fur den fursten gan?“. (1466-1468)*

Apollonius und Rennewart sind sich beide bewusst, dass sie unpassende Kleidung tragen und schämen sich dafür.

Parzival trägt jedoch ein *tôren kleit* (164,7), ein Narrenkleid, und schämt sich dafür nicht. Das Narrenkleid hat ihm seine Mutter gegeben, in der Hoffnung, dass er bald wieder zu ihr nach Soltane zurückkehrt. Als Parzival bei Gurnemanz sich beim Baden seiner Rüstung entledigt, können die Dienerinnen sehen, dass er darunter das *tôren kleit* trägt:

*si erschrâken die sîn pflâgen.
vil blûgez wart ze hove gesagt:*

¹⁵⁰ SCHEIBELREITER, Georg: Anthroponymie, Symbolik und Selbstverständnis, -in: Personenamen und Identität, hrsg.v. HÄRTEL, Reinhard, Graz: Akad. Druck- und Vlganstalt, 1997, S. 67.

¹⁵¹ BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 442, 711.

¹⁵² VAVRA, E.: Kleidung, -in: Lexikon des Mittelalters, Bd 5, 1991, S. 1198.; Vergleiche auch: BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 172f.; Vgl auch: KEUPP, Jan: Macht und Mode, Politische Interaktion im Zeichen der Kleidung, -in: Archiv für Kulturgeschichte, 86, 2004, S. 254f.

der wirt vor schame was nâch verzagt. (164,8-10)

Als die Dienerinnen die Kleidung sehen, erzählen sie es ihrem Herrn (*der wirt*), der sich daraufhin schämt. Ein sehr interessanter Aspekt ist hier, dass Parzival keine Ahnung davon hat, dass er sich dafür schämen sollte. Er weiß auch nicht, dass eine potentielle Fremdscham vorherrscht.

Schließlich wird in den Textstellen noch ein anderes Thema angesprochen, das mit dem Schamgefühl besetzt ist: die **Armut**.

Über eigentliche Armut im Mittelalter¹⁵³ erfährt man aus der höfischen Literatur relativ wenig, denn dort sind es Adelige, die, meistens ohne Selbstverschulden, verarmt sind und sich für diese Armut schämen. Das Interesse der höfischen Epik, wie KARTSCHOKE in seinem Beitrag zur Armut im Mittelalter betont, liegt allein in den *edlen Armen, in deren wechselnden Schicksalen sich die wirkliche, die „dürftige“ Armut nur spiegelt*.¹⁵⁴

Auch Koralus, der Vater von Enite, wird vom Erzähler als *einem edeln manne gelîch* (289) und Rual als *daz er ie hêrre wûrde* (3793).

Die Armut von Koralus und seiner Familie bedrückt ihn sehr:

*dem wirt was diu arbeit
die er von grôzer armuot leit
dâ wider sûeze als ein mete
dâ enegen und im diu schame tete.* (424-427)

Die Arbeit, die er aufgrund seiner Armut verrichten muss, ist nicht so bedrückend, wie die Scham darüber, die ihn belastet.¹⁵⁵

Auch Rual, der seit Jahren auf der Suche nach Tristan ist, ist beispielsweise als Adelige nicht mehr identifizierbar, da *von sînes lîbes schoene kam / und an der varwe als abe genam*: (3789). Seine Schönheit ist verblasst, seine Haut grau geworden, sodass man nicht mehr erkennen kann, dass er ein adeliger Mann (*hêrre wûrde*) ist. Er hat schwere Last zu tragen:

*die schamelîchen bûrde
die truoc der werde dan Rûalt
gelîche alsam ein art ribalt,
daz ime dekein sîn armuot,
als ez doch weizgot manegem tuot,
sînen guoten willen nie benam.* (3794-3799)

Die *schamelîchen bûrde* kann in dieser Textstelle zum einen die Armut bedeuten, die er ertragen muss, aber auch die Last, dass er Tristan nicht finden kann.

¹⁵³ Vgl: SCHLAGETER, J.: Armut und Armenfürsorge, -in: Lexikon des Mittelalters, Bd 1, 1980, S. 984-992.

¹⁵⁴ KARTSCHOKE, Dieter: Armut in der deutschen Dichtung des Mittelalters, -in: Armut im Mittelalter, hrsg. v. OEXLE, Otto Gerhard, Ostfildern: Thorbecke Verlag, 2004, S. 57.

¹⁵⁵ Vgl: KARTSCHOKE: Armut in der deutschen Dichtung des Mittelalters, 2004, S. 53.

In beiden Fällen entspricht die Armut nicht dem zugehörigen Stand, wofür sich die Figuren schämen, denn, um es in den Worten von KARTSCHOKE zu sagen *wo Armut in Gegensatz zum Stand trat, war sie eine Schande, deren sich die Betroffenen zu schämen hatten*.¹⁵⁶

In einer Textstelle im „Erec“ schildert der Erzähler, wie Reichtum an die Stelle von Armut tritt. Erec und Enite kommen zum Artushof und Enite wird kostbar eingekleidet:

*nû bedahte vrouwe Armuot
von grôzer schame daz houbet,
wan si was beroubet
ir stat vil vrevenlichen.* (1579-1583)

Hier ist es nun die personifizierte Armut, die sich schämen muss und vom Reichtum verdrängt wird.

Armut bei adeligen Personen ist im Allgemeinen, so betont KARTSCHOKE, *hier wie dort gleichbedeutend mit Statusverlust*.¹⁵⁷ Aus diesem Grund ist es nicht die Arbeit, die Koralus Sorgen macht, sondern die Scham über die Armut bedrückt ihn. Der Statusverlust bekräftigt Koralus auch darin, dass er seine Tochter anfangs nicht mit Erec verheiraten will und das Angebot Erecs auch für einen Scherz hält.

Als Enite neu eingekleidet wird, ist ihr Status wiederhergestellt. Der Zeitpunkt tritt jedoch relativ spät ein, denn der Status von Enite und ihrer Familie wurde schon beim Anhalten ihrer Hand und spätestens nach dem Sperberkampf, als feststeht, dass sie die Frau von Erec werden wird, wiederhergestellt. Warum Enite nicht schon früher neu eingekleidet wird bzw. warum Erec es ablehnt, sie einzukleiden, wird nicht offen gelegt. Der krasse Widerspruch in der Symbolik der Kleidung bei Enite beschreibt BUMKE: *Was in häuslichen Rahmen vielleicht nur Mitleid erweckt, hat bei Enites öffentlichem Auftreten am Hof von Tulmein etwas Beschämendes, zumal Erec für eine Frau in diesem Aufzug einen Schönheitspreis beansprucht*.¹⁵⁸

Ein zusätzlicher Aspekt, der in dieser Textstelle auch mitspielt, ist die Personifizierung der Armut als *vrouwe Armuot* (1579). Zwar sind Personifizierungen und Allegorien sehr beliebte Mittel der literarischen Darstellung im Mittelalter und kommen in den Texten des Mittelalters zahlreich als *vrouwe minne* oder *vrouwe schande* vor, dennoch ist die Allegorie der *vrouwe armout* im Mittelalter eher selten.¹⁵⁹

In einem Textbeispiel aus dem „Parzival“ sind die Leute von Pelrapeire so arm, dass sie Parzival nicht standesgemäß empfangen und versorgen können. Die Einwohner von Pelrapeire werden von einem Bewerber belagert, der um die Liebe der Königin Condwiramur

¹⁵⁶ KARTSCHOKE: Armut in der deutschen Literatur des Mittelalters, 2004, S. 46.

¹⁵⁷ KARTSCHOKE: Armut in der deutschen Dichtung des Mittelalters, 2004, S. 29.

¹⁵⁸ Vgl dazu: BUMKE, Joachim: Der Erec Hartmanns von Aue, 2006, S. 89-90.

¹⁵⁹ KARTSCHOKE: Armut in der deutschen Literatur des Mittelalters, 2004, S. 70.

wirbt. Als Parzival in die Stadt kommt, empfangen sie ihn mit Scham: *Si emphiengen schämliche / ir gast ellens rîche. / der dûhtes anders wol sô wert, / daz er niht dörfte hân gegert / ir herberge als ez in stuont:* (185,21-5). Die Bewohner schämen sich, da ihr Gast Parzival von edler Natur ist und es nicht nötig hätte, bei ihnen Quartier zu nehmen.

Auch Walther von der Vogelweide thematisiert die Armut in einem seiner Lieder. Er beschreibt im Lied 31,23 die Lebensverhältnisse von Sesshaften und Fahrenden:

„Sît willekomen herre wirt“ dem gruoze muoz ich swîgen,
„sît willekomen herre gast“, sô muoz ich sprechen oder nîgen.
wirt unde heim sint zwêne unschamelîche namen,
gast unde herberge muoz man sich dicke schamen. (31,23)

Die Armut, auf die sich Walther hier bezieht, steht im Zusammenhang mit dem Dasein der Fahrenden und bekommt somit einen neuen, realitätsnahen Kontext. Bisher wurden nur arme, adelige Personen aus höfischen Werken besprochen. Walther erweitert dieses Feld nun auf die fahrenden Dichter und bringt in diesem Zusammenhang auch die Emotion Scham ins Spiel: Wirt und Heim sind zwei Namen, deren man sich nicht schämen muss, jedoch für (diese Art von) Gast und Herberge muss man sich sehr schämen.

KARTSCHOKE bemerkt dazu in seinem Beitrag: *Im Allgemeinen aber sind die nichtsesshaften, besitzlosen, unbehausten Fahrenden unfreiwilliger, erzwungener Armut ausgeliefert.*¹⁶⁰ Mit Armutsklagen, die im 12. Jahrhundert nicht gänzlich neu waren, bezeugen fahrende Sänger ihre erbärmliches Dasein, äußern Lohnforderungen – was auch zum Topos werden kann – und, wie KARTSCHOKE betont, warnen auch vor den Gefahren falschen Reichtums.¹⁶¹

Die einzelnen Aspekte der höfischen Kultur, die in Zusammenhang mit dem Schamgefühl stehen und in diesem Abschnitt diskutiert wurden, haben deutlich gezeigt, wie wichtig **Repräsentation** in diesem gesellschaftlichen Gefüge ist. Die Emotion Scham kommt vor allem dann vor, wenn sich Mitglieder der adeligen Gesellschaft nicht mehr repräsentativ darstellen und ihrem Stand und Status nicht mehr gerecht werden können.

Die Repräsentation ist das Um und Auf dieser gesellschaftlichen Struktur. WENZEL betont in seinem Buch „Höfische Repräsentation“, wie wichtig Repräsentation wichtig: *In einer Gesellschaft, in der es noch keinen Ausweis gibt, muß der Mensch sich durch die Darstellung dessen ausweisen, was er ist oder zu sein beansprucht.*¹⁶²

¹⁶⁰ KARTSCHOKE: Armut in der deutschen Literatur des Mittelalters, 2004, S. 36

¹⁶¹ KARTSCHOKE: Armut in der deutschen Literatur des Mittelalters, 2004, S. 38.

¹⁶² WENZEL: Höfische Repräsentation, 2005, S. 11.

Symbolisch muss sich der Mensch im Mittelalter öffentlich seinem Status entsprechend oder dem Status, dem er entsprechen will, repräsentieren, damit er/sie auch als AngehörigeR der jeweiligen Gruppe wahrgenommen wird.¹⁶³

Thomasîn von Zerclaere erklärt in seinem Lehrwerk aus 1215/16, dass man nicht maßlos sein soll: *Sô spricht er dan: „Noch will ich mêr: / der andr ist rîcher danne ich, / des mac ich wol schamen mich, / wan ich bin edeler danne er.“* (2930-2933). Die Person in dieser Textstelle möchte mehr haben, weil der Andere reicher, aber nicht edler ist. Was Thomasîn in dieser Textstelle anspricht, ist die Tatsache, dass sich die Person ihres Standes nicht gemäß repräsentieren kann.

Innerhalb der höfischen Kultur gibt es einen weiten Rahmen, wofür sich die Figuren schämen können: sie können sich für die Einhaltung oder das Ausbleiben von höfischen Umgangsformen schämen, für den Stand, die Abstammung, die Kleidung oder für die Armut. Alle diese Aspekte bestätigen, dass Repräsentation, Selbstdarstellung und Inszenierung wesentliche Elemente des gesellschaftlichen Lebens im Mittelalter sind und dass bei Verlust, Mangel und Ausfall dieser Elemente das einzelne soziale Leben gefährdet ist.

In diesem Kapitel wollte ich den groben Rahmen für das Empfinden von Scham in der höfischen Kultur im Mittelalter darstellen. Wie das Schamempfinden detailliert innerhalb dieser Kultur realisiert wird, wird im Kapitel „Tugend und Schamgefühl“ genauer behandelt.¹⁶⁴

3.3.2. Religion und Schamgefühl

Innerhalb eines religiösen Kontextes spielt das Schamgefühl eine sehr wichtige Rolle. Welche religiöse und moralische Bedeutung dem Schamgefühl zukommt und wie stark es innerhalb einer kulturellen Gemeinschaft ausgeprägt ist, hängt von den *geltenden Wertungsmaßstäben* der jeweiligen Kulturen ab, so RUHNAU: *In einer geschlossenen Gesellschaft mit eindeutiger moralischer, religiöser und sozialer Autorität wird Sch. von größerer Bedeutung sein und weitere Bereiche umfassen [...].*¹⁶⁵

¹⁶³ WENZEL: Höfische Repräsentation, 2005, S. 32.

¹⁶⁴ Siehe „Tugend und Schamgefühl“, S. 66.

¹⁶⁵ RUHNAU: Scham, Scheu, 1992, S. 1208.

Seinen Ursprung hat das Schamgefühl in Kontext der christlichen Theologie in der Geschichte des **Sündenfalls** (Gen. 2,25 und 3,7 bzw. 10f). Der Mensch muss seit dem Sündenfall Scham empfinden. Schämen muss sich der Mensch vor allem wegen seines Hochmutes und seiner Hybris Gott gegenüber, was zum Sündefall geführt hat.¹⁶⁶ Im Mittelalter ist die Ansicht vom Menschen wesentlich von der Auslegung des Sündenfalls und der Erb- oder Ursünde beeinflusst.¹⁶⁷

Adam und Eva haben das Verbot Gottes missachtet und vom Baum der Erkenntnis gegessen. Damit wurde die Erbsünde begründet, in die jede/r Christ/in hineingeboren wird und der sich jede/r in Bezug auf die eigenen Geschichte bewusst sein muss.

Mechthild von Magdeburg hat diesen Verstoß auch in ihrem Buch aus 1250 beschrieben: *Mere do si assen die verbottenen spise, do wurden si schemlich verschaffen an dem libe als es úns noch an schinet.* (Buch III, IX, 176). Als Adam und Eva von der verbotenen Speise gegessen haben, wurden ihre Leiber verunstaltet, dass man sich schämen muss. Im nächsten Satz sagt Mechthild, dass die Heilige Dreifaltigkeit den Leib ursprünglich so geschaffen hat, dass er von edler Natur ist und nicht schamhaft ist: *Hette úns dú helige drivaltekeit alsust egeslich geschaffen, so enmohten wir úns von siner edelen nature siner geschafnisse niemer geschamen.* (Buch III, IX, 178). Die Textstelle ist für mich größtenteils unklar: Adam und Eva müssen sich ihrer verunstalteten Leiber schämen. Mechthild meint nur, dass wenn ihre Körper so erschaffen würden, sie sich nicht schämen müssen. Die Übersetzung von VOLLMANN-PROFE lautet: *Hätte uns die Heilige Dreifaltigkeit so abstoßend erschaffen, wäre er (der Leib) von edler Natur und wir bräuchten uns seines Aussehens nicht zu schämen.*¹⁶⁸ Das Stellenkommentar von VOLLMANN-PROFE meint zur Argumentation: *Die Körperteile, die jetzt Scham hervorrufen, sind nicht von Gott geschaffen, denn wenn sie dies wären, müßten wir uns ihrer nicht schämen.*¹⁶⁹

Der Körper wird über den Sündenfall, so HENTSCHEL, zum Motiv von Scham und Schuld: *Der paradies., „engelhafte“ Körper des Menschen, der in „heiliger Schamlosigkeit“ lebte, wird zum kranken und mit Mängeln behafteten Körper.*¹⁷⁰ Vor dieser Textstelle spricht Mechthild auch vom engelhaften, schamlosen Kostüm von Adam und Eva, welches sie vor

¹⁶⁶ Vgl.: RUHNAU: Scham, Scheu, 1992, S. 1211., SCHEFFCZYK: Sünde, „Sündenfall“ (I. Scholastik), -in: Lexikon des Mittelalters, Bd 8, 1997, S. 315.

¹⁶⁷ Vgl.: HENTSCHEL: Sünde, „Sündenfall“ (II. Wandel der Auffassung von Sünde und Erbsünde), -in: Lexikon des Mittelalters, Bd 8, 1997, S. 319.

¹⁶⁸ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit, 2003, S. 178.

¹⁶⁹ VOLLMANN-PROFE: Stellenkommentar, 2003, S. 756.

¹⁷⁰ HENTSCHEL: Sünde, „Sündenfall“ (Wandel), 1997, S. 319.

der Speise hatten: *Ire lichamen sollten reine wesen, wan got geschüf inen nie schemeliche lide, und si waren gekleidet mit engelscher werte.* (Buch III, IX, 176).¹⁷¹

Bekanntlich ist es die Frucht, in der europäischen Tradition der Apfel vom Baum der Erkenntnis gewesen, den Adam und Eva gegessen haben. Im St. Trudperter Hohelied aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts wird in einer Textstelle vom Erröten und dem roten Apfel gesprochen:¹⁷² *die mîne erwelten die schament | sich ir sünden unde ouch ander liute missetâte, | daz bezeichnenet die ROTE DES APFELES.* (48,20). Das „Rot-Werden“ der Emotion Scham wird in dieser Textstelle direkt mit dem roten Apfel aus dem Paradies in Verbindung gebracht.

Im „Willehalm“ von Wolfram von Eschenbach, der zwischen 1210 und 1220 verfasst wurde, thematisiert auch Gyburc, eine konvertierte Christin, in ihrer Rede den Sündenfall und das Schamgefühl. In einem Gespräch mit ihrem Vater, der sie wieder zum heidnischen Glauben bekehren will, sagt sie:

*Ei vater hoch unde wert,
daz din muot der tumpheit gert,
daz du mich scheiden wilt von dem,
der vrouwen Even gab die schem
daz si allrest verdact ir brust,
das was gewahsen ein gelust
der si brahte in arbeit,
in des tiuvels gesellekeit,
der unser immer varet.
Du bist wol so bejaret,
daz du der wissagen zal
bekennest um Adames val. [...]* (218, 1-12)

Gott hat Eva und infolge dem Geschlecht der Frauen die Scham gegeben und sie hat ihre Brüste verhüllt, nachdem in ihnen ein Begehren gewachsen ist. Sie befindet sich in *des tiuvels gesellekeit*, der der Christenheit bis heute nachstellt: *der unser immer varet*. Den Sündenfall spricht Gyburc wörtlich mit *Adames val* an. YEANDLE sagt zu dieser Textstelle: *Die Scham trat in der exegetischen Tradition infolge Evas Ungehorsam und dem Sündenfall ein, [...]*.¹⁷³ Die Verbindung von Scham, Sünde und Sündenfall stellt Gyburc dadurch her, dass sie die Brust der Frau als die schamhafte Stelle nennt, aus der, so YEANDLE, *der Gedanke erwachsen ist, Ungehorsam gegen Gott zu üben*.¹⁷⁴

Was Gyburc in der Textstelle auch anspricht, ist die Schuld und Verantwortung der Frau: aus ihrer Brust ist das Begehren erwachsen: *das was gewahsen ein gelust*.¹⁷⁵ Für das weibliche Geschlecht ist der Sündenfall von beständigen Folgen geblieben. Die Frau wird immer wieder

¹⁷¹ Vgl.: VOLLMANN-PROFE: Stellenkommentar, 2003, S. 755: Mechthild zufolge sind die schamvoll Glieder erst durch den Sündenfall entstanden.

¹⁷² Vgl.: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 65.

¹⁷³ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 200.

¹⁷⁴ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 200.

¹⁷⁵ Zur Sexualität des Schamgefühls: siehe ab S.106.

als schuldig und auch als unrein gesehen. Als Strafe des Sündenfalls wird fallweise die Menstruation der Frauen verstanden,¹⁷⁶ die auch bei Mechthild im 5. Buch angesprochen wird. Mechthild erzählt von dem sündigen menschlichen Saft, den Adam und Eva nach dem Biss vom Apfel in sich aufgenommen haben: *Aber das sündige mensclliche saft, das Adam us dem oppfel beis, das noch natúrlich allú únsrú lider durgat, und dar zú das verflúchte blút, das Even und allen wiben von dem oppfel enstúnt, [...]* (Buch V, X, 340). Dieser Saft bzw. dieses Blut ist die Folge der Speise. Mechthild bezeichnet einige Sätze später dieses Blut als schamhaftes Blut, das Eva und allen Frauen als Schande geblieben ist: *Eva und allú wip behielten dis vil schemlich blút.* (Buch V., X., 340).

Der Sündenfall spielt in der populären christlichen Theologie eine wichtige Rolle und das Schamgefühl ist demzufolge im Paradies entstanden. PERNLOCHNER-KÜGLER behandelt in ihrem Buch auch das Schamgefühl in Zusammenhang mit dem Sündenfall. Dazu sagt sie: *Man könnte sagen, die Geschichte vom Sündenfall erzählt etwas gerafft, wie Scham und Körperscham entstehen.*¹⁷⁷ Mit dem Sündenfall kommt die Erkenntnis über Verstöße und Regeln und, wie PERNLOCHNER-KÜGLER betont, es kommt zur *Bildung des Gewissens*, welches für die Entwicklung eines Schamgefühls von wesentlicher Bedeutung ist.¹⁷⁸ SCHNEIDER bringt diese Aussage ebenso auf den Punkt: *Indem der Scham- auf den Sündenbegriff bezogen wird, wird klar, daß Scham hier das Bewusstsein einer Verfehlung vor Gott, also einen religiös relevanten Normverstoß meint.*¹⁷⁹

Dass diese Erbsünde noch die Christenheit im Mittelalter belastet und eine sehr lange Wirkung hat, beschreiben sowohl Mechthild (*als es úns noch an schinet.* Buch III.,IX., 176) wie auch Gyburc (*der unser immer varet.* 218,9). Wie HENTSCHEL in seinem Beitrag betont: *Durch das Dogma der Erbsünde wird die Individualschuld zur vererbten Kollektivschuld.*¹⁸⁰ Jede/r Christ/in wird in diese Schuld hineingeboren und muss sein/ihr Leben lang sich dieser Schuld bewusst sein und damit leben lernen.

Die Ursünde bzw. Erbsünde ist laut der christlichen Theologie der Ursprung des Schamgefühls. Die **Sünde allgemein** und **das Bewusstsein über die begangene Sünde** werden auch sehr häufig mit dem Schamgefühl belegt. Die Sünde und/oder das Bewusstsein darüber und das Schamgefühl stehen in einem unmittelbaren Zusammenhang, oder wie

¹⁷⁶ Vgl.: MATUSCHKA: Menstruation, -in: Lexikon des Mittelalters, Bd 5, 1991, S. 528.

¹⁷⁷ PERNLOCHNER-KÜGLER: Körperscham und Ekel, 2004, S. 50.

¹⁷⁸ PERNLOCHNER-KÜGLER: Körperscham und Ekel, 2004, S. 50.

¹⁷⁹ SCHNEIDER: Hovezuht, 2008, S. 116.

¹⁸⁰ HENTSCHEL: Sünde, „Sündenfall“ (Wandel), 1997, S. 319.

SCHNEIDER sagt, ist der Begriff Scham *als das Resultat von Sünde, oder umgekehrt: Sündhaftes Verhalten artikuliert sich als Scham.*¹⁸¹

Mechthild spricht im 5. Buch von 17 Sünden, die *jagent den menschen* (Buch V., XIX. 354). Neben Unkeuschheit, Gier und Trägheit nennt sie unter anderem auch die Schamlosigkeit: *Lassen wir die nit, so rihtet sich unschemede uf* (Buch V., XIX, 354). Die Schamlosigkeit als eine der Sünden wird als etwas Schlechtes empfunden, die Fähigkeit sich zu schämen hingegen ist etwas Gutes.¹⁸²

Wenn die Seele in den Himmel fährt, so Mechthild im 3. Buch, dann erleidet sie große Scham, weil Gott ihr wegen ihrer Sünden (Sündenflecken) nicht nah ist: *Si wirt vor gerichte gezogen in bibender schemmede, das got ir von ir sünden vleben ist so dike vromede.* (Buch III, X., 182). Die Scham der Seele wird kausal durch die Sünden und das Bewusstsein über die Sünden ausgelöst.

Ebenfalls im 3. Buch erzählt Mechthild von Sündern, die vom heiligen Geist aufgeklärt werden, worauf sie erschrecken, ihre Sünden erkennen und sich dieser schämen: *Do erschraken sie albibende in grüwelicher schemmede und sprachen: «Ja, nu vorent si von hinnan. Wie unselig wir sin, wir müssen úch der warheit jehen.»* (III., XV., 196). In dieser Textpassage erfüllt die Scham eine läuternde Funktion, da der Weg zurück zu Gott und zum Glauben über die Scham ausgedrückt wird.

Thomasîn von Zerclaere berichtet in seinem Lehrwerk aus dem beginnenden 13. Jahrhundert, dass sich ein Mann, der seine Arbeiter unterdrückt, seiner Sünden nicht schämt: *man schamt sich der sünde niht. / swes sich der herr schamt, daz geschiht / zehant ze tuon dem knehte, / daz welle wir haben ze rehte.* (7953-6). Wenn sich der Mann dann aber schämt, so tut er es zu Recht.

Mechthild klagt im 6. Buch, dass sie vor den Augen Gottes gesündigt hat, ohne Scheu und Scham zu empfinden: *Herre, himmelscher vatter, nu klage ich diner heligen drivaltekeit, das ich vor dinen ogen gesündet han ane vorhte und ane schame.* (Buch VI., XXXVII., 506)

Das Schamgefühl hat in Bezug auf sündhaftes Verhalten eine läuternde Kraft, da in der Scham über das Vergehen schon eine Bereitschaft zur Reue und Buße erkennbar ist.

Für Sünden, die ungebüßt bleiben, empfinden die Menschen große Schande, wie Mechthild im 6. Buch erzählt: *[...], das ir schamme und ir pine deste grosser si von allen den sünden, die hie ungewandelt blibent.* (Buch VI., VIII., 448).

¹⁸¹ SCHNEIDER: Hovezuht, 2008, S. 116.

¹⁸² VOLLMANN-PROFE versteht die Textpassage 354-356 als „Sündenwarnung“, die von der Neigung der Menschen zu Sünden warnt; Vgl.: VOLLMANN-PROFE: Stellenkommentar, 2003, S. 800.

Im St. Trudperter Hohelied aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts und im Lehrwerk von Thomasîn von Zerklare aus dem beginnenden 13. Jahrhundert wird die läuternde Kraft der Emotion Scham konkret angesprochen.

Im St. Trudperter Hohelied heißt es, man solle sich den Sünden in Scham gegenüber Gott besinnen:

*memoria gehüget der sünden
in vorhte | ze deme herren,
in schame wider den vater. (5,16)*

Das Bewusstsein der Sünden steht im direkten Zusammenhang mit dem Schamempfinden über die Sünden vor Gott. YEANDLE kommentiert diese Textstelle: *Demzufolge handelt es sich um die Beschämung (als Gabe des Hl. Geists), die der Mensch beim Gedenken der eigenen Sünde empfindet.*¹⁸³

Thomasîn erklärt in „Der Welsche Gast“ von 1215/6, dass die Scham der Buße hilft. Im 6. Buch heißt es, dass man die Sünden beichten und darüber Scham empfinden soll, denn das Schamgefühl hilft der Buße:

*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
und durch wiu, daz der phaffe derbî
müge wîzen ob sîn sunde
sî kleine ode grôz zer stunde.
sô mag er dan wol geben rât:
anders man niht vervangen hât. (8401-8414)*

Hier spricht Thomasîn davon, dass man leicht sagen kann, dass man sich schämt, auch wenn man ein böses Verbrechen begangen hat, von dem man niemanden erzählen will. Die Scham hilft der Buße, die man bei einem Geistlichen ablegen soll, der dann die angemessene Vorgangsweise bestimmt. In dieser Textstelle ist es die Scham über die Sünde, die als Anstoß der Sühnung hilft.

Die Scham verhilft im diesem Kontext den sündigen ChristInnen zu bereuen, *diu schame hilft ze buoze* wie Thomasîn erklärt. Ebenso merkt RUHNAU an, dass es auch die Scham *des Sünders vor dem Bekenntnis seiner Sünden* ist.¹⁸⁴

¹⁸³ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 64.

¹⁸⁴ RUHNAU: Scham, Scheu, 1992, S. 1211.

Die **Reue über die Sünde** und die **Buße**, die man tut, um sich der Sünden zu bereinigen, sind wesentliche Bestandteile der Moral der christlichen Religion. Die Buße ist, wie PAULER im Lexikon „Leben im Mittelalter“ bemerkt, *im kirchlichen Sinne die Voraussetzung für die Vergebung der Sünden*.¹⁸⁵

Wie Thomasín im 6. Buch seines Lehrwerks aus 1215/16 erklärt, wird es ein „schamhafter“ Tag sein, wenn die Sünde, die nicht gebeichtet wurde, am Jüngsten Tag bekannt wird: *er wirt ein schemelicher tac, / wan die sünde die man hât / und die man âne bihte lât, [...]* (8268-70).

Im „Gregorius“, der gegen Ende des 12. Jahrhunderts entstanden ist, will die Mutter von Gregorius wissen, ob es eine Buße für die schamhafte Tat des Inzests gibt: *möhte aber dehein buoze wesen / über sus schemlich missetât* (2687). Sie wird sich daraufhin vom weltlichen Leben verabschieden und ins Kloster eintreten. Gregorius verbringt 17 Jahre in der Einöde.

Um Sünden zu büßen, so erklärt Mechthild im 5. Buch, gibt drei verschiedene Arten von Reue. Eine davon ist die Reue über die Schuld, die äußert sich ebenfalls dreifach: davon ist eine: *schamme in den sinnen, die der sünden gebruchet hant* (Buch V, XXXV, 318). Das Bewusstsein über die Sünde soll sich in Scham äußern.

Mechthild begegnet im 3. Buch in einer Vision einem Mann, der nach dem Tod nicht ins Himmelreich gekommen ist und sich seiner Sünden bewusst ist. Auf die Frage, warum er nicht in den Himmel aufgenommen wurde, antwortet er in büßender Scham: *Do antwürt er <mit al> verborgen worten in rúweclicher schamme [...]* (Buch III., XVII., 201).

Walther berichtet im Leich L 3,1 wie Gott in den Sündern das Begehren nach Reue weckt:

*Dem machet er die riuwe heiz.
ein wildez herze er alsô zamt,
daz ez sich aller sünden schamt.* (4,2a)

Er zählt ein wildes Herz, sodass es sich der Sünden schämt. Die Scham über die Sünden wird auch über die Reue vermittelt. Dieser Abschnitt des Leichs bezieht sich, so RANAWAKE und PAUL, auf die *Reue und Bitte um Stärkung durch den heiligen Geist*.¹⁸⁶ Auch REICHERT betont zum einzigen Leich¹⁸⁷ Walthers: *Von theologischer Seite ist bemerkenswert, daß Walther nur die contritio cordis, die Reue, als Voraussetzung für die Vergebung der Sünden nennt, [...], confession, ‚Bekennnis‘ und satisfaction ‚Buße‘ fehlen*.¹⁸⁸

¹⁸⁵ PAULER: Buße, 2006, S. 31a.

¹⁸⁶ PAUL/RANAWAKE: Walther von der Vogelweide, 1997, S. 139. zit. nach YEANDLE: Schame, 2001, S. 222.

¹⁸⁷ Walther von der Vogelweide hat neben Liedern des Minnesangs und der Sangspruchdichtung auch einen Leich (3,1), ein Lied von religiösem Inhalt, verfasst; Vgl.: BRUNNER, Horst: Geschichte der deutschen Literatur, 2006, S. 185f.

¹⁸⁸ REICHERT: Walther von der Vogelweide für Anfänger, 1998, S. 172: REICHERT sieht den Grund für das Fehlen der Bekenntnis und der Buße in der antiklerikalen Einstellung von Walther: „Da die beiden letzten des Priesters bedürfen, sieht man darin antiklerikale Tendenz.“

Mechthild von Magdeburg beschreibt im 6. Buch ein Gespräch mit Gott über die Buße der Sünde. Die Seele fragt Gott, wie sie seine Gnade erreichen kann, der antwortet: *Drissig hundert messen ist sin losunge, wan er nie ganze messe gehorte, er entete es durch schemme.* (Buch VI.; X, 452). Der Sünder oder die Sünderin muss 3000 Messen hören, weil er oder sie noch nie eine ganze Messe gehört hat – es sei denn er tat es aus Scham. Diese Textstelle ist mehrdeutig: entweder hat der oder der Sünder oder die Sünderin die Messen aus Scham nicht gehört oder er/sie hat die Sünde aus Scham begangen.

Die **Schuld und das Schuldbewusstsein** über das unsittliche Vergehen werden in einigen Textstellen im Zusammenhang mit dem Schamgefühl thematisiert. ADAM betont die zentrale Stellung der Schuld innerhalb der christlichen Religion in „Theologische Schlüsselbegriffe“: *Mit dem Begriffspaar „Schuld und Vergebung“ bewegen wir uns im Zentralbereich des christlichen Glaubens.*¹⁸⁹

In weiteren vier Textstellen im Werk von Mechthild werden Schuld und Scham angesprochen.

Mechthild von Magdeburg spricht von dem Propheten Moses und wie dieser in Schmach vor Gott getreten ist. Gott hat dem dichterischen Ich die Fähigkeit verliehen, ohne schuldige Scham den bösen Listen der Feinde zu begegnen: *Und got hat und will mir das geben, das ich durch aller miner vienden bosen list sindem beschirme ane schuldige schemme sol gan [...].* (Buch III., XX., 204). Hier wird die Scham ohne die eigene Schuld thematisiert.

Im 4. Buch erzählt Mechthild von der schuldbewussten Scham über das Töten von Tieren: *Mer nach irme tode, swa wir súndigen kummen in note und wir denn Gedenken, wie heleklich si lebten und wie getrúwelich si úns warneten, so kommen wir in súntlich schemede, das wir in waren so vromde* (Buch IV., XVIII., 282). In einen anderen Zusammenhang wird nun hier die Schuld und die Scham in Verbindung gebracht: nachdem die Sündigen die Tiere getötet haben, überkommt sie die Scham.

Im 5. Buch erklärt Mechthild, dass Gott die Menschen nach innen schön geschaffen hat, jedoch müssen sie sich wegen ihrem Verhalten nach außen und ihrem unbeständigen Herzen im Inneren schämen: *[...] so müssen wir úns schemmen uswendig únsere bosen sitten und inwendig únsere ungetrúwen herzen. Wir mogen úns och leider schamen an únsere sinnen, das wir die edelen manigvaltigen gottes gabe [...]* (Buch V, XXII, S. 360). Die Menschen sollten sich auch für ihre *sinnen* (Verstand) schämen, dass sie die Gaben Gottes nicht nach besten Willen gebrauchen.

¹⁸⁹ ADAM, G.: „Schuld/Vergbung“, -in: Theologische Schlüsselbegriffe, hrsg. v. LACHMANN, Rainer, 1999, S. 337.

Diesen Schmerz bezeichnet Mechthild als selbstverschuldet: *Owe miner schuldigen smerze!* (Buch V, XXII, 360)

Im 6. Buch spricht Mechthild schließlich von schuldbewusster Scham, mit der man vor Gott treten soll, damit die Sünden vergeben werden: *Man sol rehte vromelich hin treten mit creftiger gerunge und mit schuldiger schemunge [...]* (Buch VI, I, 428). Wenn man in dieser Weise vor Gott tritt, werden die Sünden vergeben bzw. verschwinden die Sünden: *Da verlúret dú sele alle ir schulde und allen iren jamer, [...]* (Buch VI.; I, 428). Hier sind es wieder das Schuldbewusstsein und die Reue, die als Voraussetzung für die Vergebung der Sünde wirken.

In drei der vier Textstellen wird die Schuld über ein Vergehen als eine selbstverschuldete Scham bezeichnet und verweist auf die Eigenverantwortung der ChristInnen.

Im „Armen Heinrich“, der gegen Ende des 12. Jahrhunderts geschrieben wurde, ist sich die Hauptperson Heinrich ihrer Schuld und Sünden bewusst. Er klagt über die Schande seines Aussatzes, den er vor Gott verdient hat: *Ich hân den schemelîchen spot / vil wol gedienet umbr git.* (383-4).¹⁹⁰

Mit der Erkenntnis der Schuld ist der erste Schritt zur Reue und Sühne getan. ADAM sieht in der Fähigkeit, die Schuld zu erkennen und auszusprechen nicht nur einen wichtigen Schritt, sondern sogar einen Durchbruch.¹⁹¹

Neben den Bezugspunkten Sünde, Schuld und Reue bezieht sich Scham auch oft in den Textstellen auf verschiedene **religiöse Tugenden** oder andere **ethische Begriffe**.

Im Mittelalter werden die Kardinaltugenden Platons „Weisheit“, „Tapferkeit“, „Mäßigkeit“ und „Gerechtigkeit“ mit den drei theologischen Tugenden „Hoffnung“, „Liebe“ und „Glaube“ zu einer Siebenzahl der Tugenden ergänzt.¹⁹²

Im St. Trudperter Hohelied aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts ist die Scham eine von sieben Gaben, die Gott bzw. der heilige Geist den Menschen gegeben hat: *[...] der | heilige geist uns bringet allez guot unde machent timor | unde pietas, die zwêne vüeze. / uorthlich sêr, guotliche schame* (5,4).¹⁹³ Neben Scham gehören auch Schmerz aus Furcht oder Nächstenliebe zu diesen Gaben.

¹⁹⁰ Vgl.: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 117.

¹⁹¹ ADAM: Schuld/Vergebung, 1999, S. 340.

¹⁹² SCHWEITZER: Tugend und Laster, 1999, S. 6f.

¹⁹³ Vgl.: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 64.

Die sieben Gaben des Heiligen Geistes aus dem Buch Jesaja (Jes 11,2) des Alten Testaments umfassen Weisheit (*sapientia*), Einsicht (*intellectus*), Rat (*consilium*), Tapferkeit (*fortitudo*), Wissen (*scientia*), Frömmigkeit (*pietas*) und Gottesfurcht (*timor*).¹⁹⁴

Auch Mechthild von Magdeburg thematisiert sieben Gaben im 5. Buch ihres Werkes „Das Fließende Licht der Gottheit“, das rund 100 Jahre nach dem St. Trudperter Hohelied verfasst worden ist, *Von siben dingen des gerihetes; von schemede und güttem willen, von siben Anforderungen an das Gericht. Eine dieser Anforderungen ist die Wahrhaftigkeit. Wenn der Mensch wahrhaftig ist, dann braucht er sich nicht zu schämen: das gotz oge in sin herze sihet, und sich des niergen mohte schamen, ob alle die lúte in sin herze sehent.* (Buch V., XXII., 360). Dann kann Gott in sein Herz sehen und der Mensch hat keine Gründe sich zu schämen.

Im 3. Buch berichtet Mechthild von *aht tugenden soltu gan zû gottes tische*. (Buch III., XV., S. 192), mit denen sie am Tisch Gottes Platz nimmt: *Do gieng ich zû gotz tische in einer edeln schar, die bewarten mich vil trúwelich und hielten mich doch vil sere ze vare. Dú warheit rugete mich, dú vorhte schalt mich, dú schamme geiselte mich, dú rúwe vertumete mich, [...]* (Buch III., XV., S. 194). Die Wahrheit tadelte sie, die Scham geißelte sie und die Reue klagte sie an.

Auch die **Demut** wird sinngemäß in einigen Textstellen angesprochen.

Mechthild berichtet zum Beispiel im 6. Buch davon, wie sie vor Gott und Jesus treten will. Sie will sich in Schmutz kleiden und die Krone der Schmach aufsetzen und so kann sie mit Ehre die Scham überwinden und vor Gott treten: *Wellen wir alle únsere scheme überwinden mit grossen eren, so müssen wir úns aber mit úns selben alsus kleiden.* (Buch VI., I, 428). Hier wird die Demut zwar nicht wörtlich angesprochen, dennoch hat das dichterische Ich Mechthilds das Verlangen, in demütiger Form vor Gott zu treten.

Und schließlich erzählt Mechthild im 5. Buch von den verschiedenen Formen der sinkenden Demut (*sinkenden diemutekeit*), denen die Seele ausgeliefert ist. Dabei ist die vierte Form der sinkenden Demut die Liebe (*diemutigen minne*). Die fesselt die Seele so sehr, dass sie sich weder fürchten noch schämen kann: *Alsus sere wirt die arme minnenrich sele mit der diemutigen minne gebunden, das si sich not vorhtet noch schamet denne alleine in gezogner wise [...]* Weiter sagt Mechthild, dass sich der Leib fürchten und schämen muss, da er noch nicht durch den Tod gegangen ist: *Mere der arme licham mûs sich vor vinsternisse sines herzen und vor krankheit siner uswendigen sinne beide vorhten und schemmen, wan er noch unverwandelt ist vom tode.* (Buch V, V, 328)

¹⁹⁴ Vgl.: SPITZ, Hans-Jörg: „*ez ist sanc aller sange*“, Das St. Trudperter Hohelied zwischen Kommentar und Dichtung, -in: Mediävistische Germanistik, hrsg. v. HONEMANN, Volker, TOMASEK, Tomas, 1999, S. 75.

In einigen Textstellen ist auch von der **Jungfräulichkeit** als Tugend die Rede.

Im St. Trudperter Hohelied heißt es, dass man sich der Jungfräulichkeit und der Unfruchtbarkeit nicht zu schämen braucht: *niemen schamet sich sines magetuomes noch siner | unberhaftekeit.* (33,16)

Mechthild sagt im 7. Buch, dass die Keuschheit eine besondere Tugend besitzt: Sie will in der Öffentlichkeit nicht gelobt werden: *Die kúsche schemede hat sunderliche tugent an ir; si ist gerne ungelobet in aller lúten gegenwertekheit.* (Buch VII., XLVIII., 626). Damit wird mit der Scham wiederum eine öffentliche Zurückhaltung betont.

Im ersten Kapitel im vierten Buch zählt sie fünf Eigenschaften, die reine Jungfrauen haben sollten: *Fúnf ding sont die lutern megde han:*

*so solt du diemuteclich swigen und minneclich kumber liden und in allen stetten alle
din tage megdlicher schemede pflegen; [...]* (IV., I., 228).

Eine reine Jungfrau soll in Demut schweigen, Qualen aus Liebe ertragen und auf die Scham bedacht sein und sie pflegen.

Im 5. Buch des „Fließenden Lichts“ erscheint der Jungfrau Maria der Engel Gabriel, der ihr das Wort Gottes verkündet. Jedoch ist sie in ihrem Wissen noch nicht befriedigt und sie stellt Nachfragen, wozu sie ihre jungfräuliche Scham brachte: *Iedoch vragete sin nach dem underscheide, da brahte si magdelichú schamede zú und gotlichú liebi.* (Buch V., XXIII., 364)

Im 5. Buch erzählt Mechthild, dass die Jungfrauen ihre Häupter nicht wie die irdischen Bräute schamvoll bedecken müssen, wenn sie dem himmlischen Vater begegnen: *Ja, si sollent ir hobet nit mit schemede bedeken als die irdenschen vrúte pflegent.* (Buch V., XXIV, 378). In der Mystik wurde auch die Metapher von der geistlichen Vermählung der Seele Braut und Gott/Christus als Bräutigam oft geschildert.¹⁹⁵ In dem XXIV. Kapitel des 5. Buches schildert Mechthild unter anderem auch einen Abriss der Kirchengeschichte¹⁹⁶ und dabei beschreibt sie, wie sich die Bräute Christi von den irdischen Bräuten kenntlich unterscheiden sollen.

In den Quellen werden auch einige **ethische Anweisungen für das richtige Verhalten** den Menschen und Gott gegenüber gegeben.

Man soll sich zum Beispiel, so Mechthild in ihrem 6. Buch, bei einer Ehrerbietung eines Anderen schamhaft zeigen: *Swenne din brúdere oder din swesteren dins conventes dir ere bietent, so soltu dich inwendig vorhten mit scharpfer húte dines herzen und solt dich uswendig schemmen mit gezogenlichem gelasse.* (Buch VI., I, 422)

¹⁹⁵ ZIMMERMANN, Ruben: Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis, 2001, 537.

¹⁹⁶ Vgl.: VOLLMANN-PROFE: Stellenkommentar, 2003, S. 804.

Thomasîn meint in seinem Werk aus 1215/6, dass die Schandhaften Scham über ihre Laster und Leid empfinden sollten und dass sie Gott, von dem sie Ehre haben, so wenig beachten: *Die sîn Laster und sîn leit / rehent mit nôt und mit arbeit, / die möhten sich schamen lân / daz si Got, von dem wir hân / elliū guot und alle êre, / übersehen alsô sêre.* (11743-7).

Man soll nicht nach Nichtigkeiten streben, wie es im 6. Buch von Mechthild heißt: *Si sol och also blint werden, das si sich schemet italkeit ze sehende.* (Buch VI., VIII., 446)

Ein Laster des Menschen ist die üble Nachrede. Die schämt sich vor Gott: *Die aftersprache schemmet sich vor den lúten und vor gotte nit, der doch allú ding horet und siht.* (Buch IV, V., S 250).

In dieser Textstelle geht es auch um Scheinheiligkeit, wie VOLLMANN-PROFE im Stellenkommentar anmerkt, denn die üble Nachrede will Schaden bringen, jedoch möchte der Verfasser unerkant bleiben.¹⁹⁷

Mechthild bittet Gott, ihr ein „Waffenkleid“¹⁹⁸ zu geben, damit man über sie klagen kann: *[...], das si sich denne müssen schammen aller ir arbeit, die si an mich habent geleit!* (Buch VII.; XXXV, 596). Sie sollen sich dann ihrer Mühsal schämen, dass sie über sie geklagt haben.

Mechthild meint im 7. Buch, dass man sich auch des Zornes schämen soll: *So müssen wir úns von schulden schemen; so hat der zorn únser maht verzert und hat únser vleisch verderret und so haben wir únsrú nützen zit verlorn, da wir got inne gedienet solten han.* (Buch VII.; IV., 540)

Thomasîn erklärt, dass sich derjenige schämen soll, der Gott nicht folgen will: *Ein ieglicher möht sichs schamen vil, / der dem herrn niht volgen wil. / der mac sichs aver schamen mêre, / dem Got hát gegeben maht und êre, / ob er dem herrn niht volgen wil / der im hát gegeben êren vil.* (6247-6252). Thomasîn spricht hier die Furcht und Beständigkeit Gott gegenüber an.

Und schließlich soll man Scham vor den Menschen und Furcht vor Gott haben. So heißt es im 7. Buch von „Das fliessende Licht der Gottheit“: *Menschliche schemede und gotliche vorhte mûs ich behalten alle mine tage!* (Buch VII.; IX., 550).

Die Furcht vor Gott thematisiert Mechthild auch im 3. Buch. Sie rügt die anderen Beginen dafür, dass sie nicht vor dem Herrn zittern, sie aber steht voller Scham vor Gott: *[...] wan ich miner bester frommekeit vor sinen ogen schemme.* (III., XV. 194). Auch hier wird die Furcht vor Gott mit dem Schamgefühl ausgedrückt.

Als im 5. Buch ihres Werkes von einem geistlichen Orden berichtet wird, erzählt sie auch, dass derjenige, dem es im Orden nicht gefällt und der nach irdischer Ehre strebt (*irdensch ere*), die Ehre mit Furcht und Scham behalten solle: *Eintweder er mûs die ere behalten mit vorhtender schemede und mit getrúwem vlisse und mit barmherziger helfe und mit milter vrode [...]* (Buch V., XXIV, 382).

¹⁹⁷ VOLLMANN-PROFE: Stellenkommentar, 2003, S. 774.

¹⁹⁸ Vgl.: GRIMM: Deutsches Wörterbuch, Bd 27, S. 308: mhd. *wâfenkleit, wâpenkleit*: „was zur ritterlichen rüstung gehört, namentlich panzer, harnisch“. Mechthild bittet also um eine „Rüstung“.

In zwei Quellen werden **Tod und Abschied von der Welt** im Zusammenhang mit dem Schamgefühl thematisiert.

Mechthild erzählt im 6. Buch, dass sie von der Welt Abschied nehmen will. Wenn sie noch länger auf der Welt bleiben würde, müsste sie sich ihrer Untugenden schämen: [...] *blibe ich langer hie, ich muste miner untugenden mich iemer schemmen, die si an mir erkennen.* (Buch VI., XXVIII., 486)

Im Gedicht L 66,21 nimmt Walther Abschied von der Welt. Er sieht, so REICHERT, *den peinlichen Erdenrest*, das Diesseits, schon von Jenseits:¹⁹⁹

*Werlt, ich hân dînen lôn ersehen:
swaz dû mir gîst, daz nimest dû mir.
wir scheiden alle blôz von dir,
schame dich, sül mir alsam geschehen!
ich hân lîp unde sêle – des was gar ze vil –
gewâget tûsent stund durch dich.
nû bin ich alt und hâst mir dîn gumpelspil,
und zürne ich daz, sô du lachest dû.*

In diesem Gedicht klagt Walther die personifizierte Frau Welt an, dass sie sich schämen solle, denn er wird *blôz* – ohne Lohn – von ihr scheiden. Dabei hat er tausend Mal seinen Leib und seine Seele aufs Spiel gesetzt.²⁰⁰ Walther denkt in dem Gedicht nicht nur über den Minnesang, die gesellschaftliche Anerkennung nach, sonder auch *über diese Welt selbst und das eigene Seelenheil.*²⁰¹

In drei Textstellen in den vorliegenden Quellen steht das Schamgefühl in Zusammenhang mit dem **Gebet**. Im Gebet, so RITTER, wenden sich die Gläubigen in persönlicher und intimer Beziehung an Gott.²⁰²

Die Motive für das Gebet können unterschiedlich sein: für die Gläubigen ist das Gebet in vielerlei Hinsicht entlastend, wie RITTER bemerkt, *kann das Beten verträsten, beschwichtigen, verdrängen, unselbstständig und unkritisch machen.*²⁰³

Mechthild schildert dem Publikum im 6. Buch, was zu tun ist, wenn man betet. Man soll sich in niedrigster Form zeigen: Das Kleid des Schmutzes anziehen und das Haupt schamvoll bekleiden: *Da nach nime ich umbe mich einen mantel der bosheit, der ich vol bin; so setze ich uf min hobet ein crone der heimlichen schemede, die ich wider got begangen han.* (Buch VI., I, 426). Damit spricht Mechthild wieder die Demut an, mit der man im Gebet vor Gott treten soll.

¹⁹⁹ REICHERT: Walther von der Vogelweide für Anfänger, 1998, S. 183.

²⁰⁰ Vgl.: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 222.

²⁰¹ EHRISMANN: Einführung in das Werk Walthers von der Vogelweide, 2008, Walther, S. 118.

²⁰² RITTER: Gebet, -in: Theologische Schlüsselbegriffe, hrsg. v. LACHMANN, Rainer, 1999, S. 76f.

²⁰³ RITTER: Gebet, 1999, S. 80

In einer anderen Textstelle im „Fließenden Licht der Gottheit“ erzählt Mechthild, wie die Seele schuldig geworden ist, weil die Gläubige durch furchtloses Handeln im Gebet „kühn“ geworden ist. Dafür schämt sie sich: *Do schemete ich mich vil sere.* (Buch V., XXXIV, 404)

Wie RITTER auch betont, gibt es keinen einheitlichen Begriff von Gebet. Neben dem Lobgebet, dem Bittgebet und dem Dankgebet gibt es auch noch das Klagegebet,²⁰⁴ das in den nächsten Textstellen vorkommt.

Nicht nur die Menschen empfinden Scham, auch **Gott kann Scham empfinden**. STEGER spricht in seinem Beitrag unter anderem auch davon, dass selbst Gott als Beschämender auftreten kann, denn *Gott [ist] als beschämender Akteur in Szene gesetzt und die göttliche Beschämung fungiert infolge eines vorausgegangenen Schuldigwerdens an Gott und Mitmensch [...]*.²⁰⁵

Im „Willehalm“ klagt Gyburc Gott in einem Klagegebet an, dass er sich schämen solle, weil so viele Menschen gefallen sind (*und daz wir vriunde han verlorn, [...] 101,5*). In Gottes Namen haben sie auf dem Schlachtfeld gekämpft: *[...] ûf Alischanz in dînem namn, / sich mac dîn gotheit wol schamn, / ob wirs werden niht ergetzet, / daz wir nu sîn geletzet [...]* (101,11-4). Gott soll sich dafür schämen, dass so viele Menschen in seinem Namen gestorben sind.

Auch Willehalm klagt Gott in einem Klagegebet an:

*Miner vlust maht du dich schamn,
der meide kint. in dime namn
was min verch, min habe geveilet. (456,1-3)*

Gott soll sich wegen dem Verlust, den Willehalm erleiden muss, schämen, denn er (Willehalm) hat in seinem Namen gekämpft.

Auch im „Parzival“ muss sich Gott schämen - für die Taten der Menschen: *Swâ werc verwurkent sînen gruoꝝ, / daz gotheit sich schamen muoꝝ, / wem lâten den menschlîchiu zuht?* (467,1-3)

Als die Seele im 3. Buch des „Fließenden der Licht der Gottheit“ ihre Qualen beklagt, erklärt ihr Gott, dass er auf Erden ähnliche Erniedrigungen erdulden musste: *und ich leit in schamme vil manig armût; [...]* (Buch III, VI, S. 170). Auch Gott musste die Scham und die Erniedrigung erleiden.

Im 5. Buch von Mechthilds Werk fragt das dichterische Ich den Teufel, ob er sich nicht schämen will: *„Owe, wie bist du so reht unselig, das du dich vor gotte nit schamest!“ Do sprach er: „Swer iht gûtes an ime hat, der ist nit alzemale bose, und swer sündet, der verlûret die schame; wan schamete er sich, so tete er der sünden nit. [...]*“ (Buch V, XXIX., 392). Der Teufel spricht

²⁰⁴ RITTER: Gebet, 1999, S. 75.

²⁰⁵ STEGER, Philipp: Die Scham in der griechisch-römischen Antike, -in: Scham- ein menschliches Gefühl, hrsg. v. Kühn, Rolf, 1997, S. 72

zweierlei Arten von Scham an: Wer sündigt, verliert die Scham, jedoch wenn er sich schämt, dann sündigt er nicht. Der Teufel spricht hier den Zusammenhang von Sünde und Scham an, wie es SCHNEIDER betont hat, ist Scham *das Resultat von Sünde, oder umgekehrt: Sündhaftes Verhalten artikuliert sich als Scham.*²⁰⁶

Das Schamgefühl steht in einem christlich-religiösen Kontext vor allem in einem Zusammenhang mit Schuld, Schande und Sünde und damit mit dem Bewusstsein und der Wiedergutmachung von Schuld und Sünde. Im Sündenfall liegt die Begründung für das Schamgefühl, die in einer langen Tradition die Geschichte des Christentums und des Schamgefühl beeinflusst und mitgeschrieben hat.

3.3.3. Tugend und Schamgefühl

Nachdem im letzten Genre das Schamgefühl im Zusammenhang mit religiösen Aspekten behandelt worden ist, möchte ich in diesem Genre das Schamgefühl in Bezug auf die „weltlichen“ Tugenden behandeln. Im ersten Teil werde ich die Tugenden im Allgemeinen besprechen, die sich generell auf die Verhaltensweisen der höfischen Kultur beziehen. Im zweiten Teil wird die ritterliche Morallehre und im dritten Teil Tugenden, die den Frauen zu geschrieben werden, behandelt. Einen genderspezifischen Aspekt spreche ich hiermit bereits in diesem Genre an, der jedoch im Genre „Geschlecht und Schamgefühl“ noch ausführlicher dargestellt werden sollte.

SCHNELL weist in seinem umfassenden Beitrag zur historischen Emotionsforschung auch darauf hin, dass Emotionen und moralische und ethische Vorstellungen eng miteinander verbunden sind und dass die *Tugendbegriffe auch als Emotionswörter [fungieren].*²⁰⁷

Tugenden spielen im Mittelalter eine wichtige sozial-ordnende und stabilisierende Rolle. Sie verstehen sich als gesellschaftliche Werte, die eine Orientierung für gutes und moralisches Verhalten in einem sozialen Gefüge geben. In den Lehren und Ansichten über Tugenden finden sich verschiedene antike und christliche Traditionen. EHRISMANN spricht dabei von

²⁰⁶ SCHNEIDER: Hovezuht, 2008, S. 116.

²⁰⁷ SCHNELL: Historische Emotionsforschung, 2004, S. 264.; Als einer der Tugendbegriffe, die auch als Emotionswörter auftreten, nennt SCHNELL die Scham. (S. 265.)

drei Traditionssträngen, die sich bedeutungsgeschichtlich in „*tugent*“ vereinigen: „*die heimische „Tauglichkeit“, die sich oft im physischen oder geistigen Sinne mit „Kraft“, „Stärke“, „Tapferkeit“ verbindet; die christliche von lat. „virtus“ (Tugend) und die antike im zweifachen Sinne: „virtus“ als „dynamis“ (Kraft) und als sittliche Tugend.*“²⁰⁸

Es wurden im Mittelalter Tugend- und Lasterkataloge erstellt, die als Listen von Sünden und moralischen Eigenschaften die Tugenden und Laster präsentierten und an denen sich der mittelalterliche Mensch innerhalb eines sozialen Gefüges orientieren konnte.²⁰⁹ Solche Kataloge präsentieren zumeist christlich-theologische Schriften und Vorsätze, jedoch weist TRACEY auf eine erhöhte Produktion von volkssprachlichen Tugend- und Lasterkataloge im späten Mittelalter hin, was auf die wachsende Notwendigkeit der religiösen Belehrung zurückzuführen ist.²¹⁰

Auch die mittelalterlichen DichterInnen orientierten sich stark an den christlichen Katalogen, wie BUMKE in seiner Monographie anspricht: *Die gemeinsame Grundlage bildete überall ein Fundus von christlichen Geboten, der den Dichtern aus geistlichen Quellen zugeflossen sein muß.*²¹¹

BUMKE betont jedoch, dass *es eine Systematik der höfischen Morallehre nie gegeben hat.*²¹² Höfische DichterInnen haben ethische Begriffe aus verschiedenen Gebieten der Religion oder Philosophie in ihre Dichtungen aufgenommen und damit gearbeitet, jedoch verfolgten sie keine einheitliche Systematik. Trotz der großen Bandbreite an ethischen Begriffen, Vorstellungen und Ansichten, sieht BUMKE erkennbare *Ordnungsgrundsätze.*²¹³

Diese umfassen viele Aspekte und Begriffe des höfischen Lebens.

In der Literatur werden die Personen von den DichterInnen mit ganzen Listen von Tugenden beschrieben.²¹⁴

Es gibt eine Menge an verschiedenen Tugenden, wie die *êre, milte, diemüete, mâze, triuwe, zuht* oder *staete*. Jedoch gibt es keine festgesetzte Anzahl an Tugenden in der höfischen Literatur,

²⁰⁸ EHRISMANN: zuht und tugent: Die höfische Bildung, 1995, S. 251.; Zur geschichtlichen Entwicklung der Tugendsysteme siehe auch: SCHWEITZER, Franz Josef: Tugend und Laster, 1993. (insb. Kapitel 2 „Überblick zur geistesgeschichtlichen Entwicklung verschiedener Tugend- und Lastersysteme“, S. 5-11)

²⁰⁹ Vgl: TRACEY: Tugenden und Laster, Tugend- und Lasterkataloge, - in: Lexikon des Mittelalters, B 8, 1997, 1997, S. 1085.

²¹⁰ TRACEY: Tugenden und Laster, 1997, S. 1087.

²¹¹ BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 417.

²¹² BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 416.

²¹³ BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 416-7.

²¹⁴ EHRISMANN: zuht und tugent, 1995, S. 250; BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 416.

denn, wie EHRISMANN betont, *Was davon im einzelnen wirklich als „tugend“ bezeichnet wurde, ist viel weniger fixierbar als der Tugendkatalog selbst.*²¹⁵

Die Mutter aller Tugenden²¹⁶ ist die „*Mâze*“. Die *mâze* verlangt das richtige Maßverhalten in allen Dingen und steht für den Mittelweg, den zu finden man bestrebt ist.²¹⁷ Sie steht über den anderen Tugenden auch deshalb, weil sie die anderen Tugenden normiert und in ein richtiges Gleichgewicht bringt.²¹⁸

Walther spricht zum Beispiel in Lied L 26,13 von der Straße, die ins Himmelreich führt. An dieser Straße lagern aber zahlreiche Feinde, die Schande über einen bringen. Unter diesen Feinden werden auch Neid, Hass und Habgier genannt: *nît und haz, die hânt sich ûf den weg geleit / unde diu verschamt unmâze gîtekeit.*

Auch die Scham muss im richtigen Maße gefühlt werden, wie Thomasîn von Zerklære berichtet. Im ersten Buch seines Lehrwerks aus 1215/16 lehrt er die Kinder (*Ich gibe den kinden diese lêre[...]* 185), dass sie sich maßvoll schämen sollen: *si suln schamen sich ze mâzen, [...]* (189).

Weiter beschreibt Thomasîn, wovon man ablassen soll, wenn man sich „richtig“ schämen will: *[...] wan swer sich schamt, der muoz verlâzen / ruom, lûge, spot und schalkeit, / und manger slaht unstatetekeit.* (190-2). Von Prahlerei, Lüge, Spott, Arglist und Unbeständigkeit soll man ablassen, wenn man sich schämen will. Dies wiederholt er einige Verse später, als er sagt, dass der Angeber keine Scham besitzt: *der ruomær ist aller schame vrî / die lûge sind im nâhen bî.* (227-8). Der Angeber ist schamlos und die Lüge steht ihm nahe. Auch bei solchen Ausführungen spielt das Maßhalten eine wichtige Rolle, da die Angeberei, wie Spott und Lüge Motive sind, die maßlos praktiziert werden. Hat man Ehre erhalten, kann man dies durchaus im gesellschaftlichen Gefüge darstellen und preisgeben, jedoch nur im richtigen Maße. Wird die Ehre maßlos verkündet, führt sie zur Prahlerei.

Auch in „Parzival“, der im gleichen Zeitraum wie „Der Welsche Gast“ entstanden ist, spricht der Erzähler über Menschen, die lügen und falsche Geschichten über andere erzählen. Sie würden erst gar nicht in die Versuchung kommen, zu lügen, wenn sie Scham empfinden

²¹⁵ EHRISMANN: zuht und tugent, 1995, S. 250.

²¹⁶ Vgl: BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 419: „*Myter aller tvgende Gezimet wol der Jvgende Mazze ist so genant*“ (Die Maze 1-3); EHRISMANN: zuht und tugent, 1995, S. 250: „*[...] schließlich galt die mâze als die oberste der Tugenden.*“

²¹⁷ Vgl: BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 419., EHRISMANN: zuht und tugent, 1995, S. 128.

²¹⁸ Vgl. auch: EHRISMANN: „mâze“ Die höfische Mitte, 1995, S. 128-136.; GERWING, M., KNOCH, W.: Mäßigkeit, -in: Lexikon des Mittelalters, Bd 5, 1991, S. 371-2.

könnten: *er mîdetz ê, kann er sich schemn: / den site sol er ze vogte nemn.* (338,25-30). Diese Tugend (*site*), die Scham, soll sich der, der über andere Lügengeschichten erzählt, zur Pflicht (*ze vogt*) nehmen. Somit wird die Scham, wie YEANDLE bemerkt, *als Gegenmittel für tōrichtes Benehmen empfohlen.*²¹⁹ Man kann die Scham hier auch als Gegenmittel bzw. Vorsichtsmaßnahme gegen die Lüge und Spott verstehen – ähnlich wie es Thomasîn in seinem Lehrwerk aus derselben Zeit (1215/16) verlautbart.

Thomasîn gibt dann weitere Empfehlungen darüber, was man machen soll, wenn man sich schämen will:

*an drin dîngen man haben sol
scham, swer ir will phlegen wol:
ein, daz man niht spreche unêre,
diu ander, daz man habe die lêre,
daz man gebâr reht unde wol, daz man sol.* (193-8)

Er empfiehlt drei Dinge zu beachten: nicht unehrenhaft zu sprechen, die Lehre zu befolgen und mit Recht und Wohl das zu tun, was von einem erwartet wird. Thomasîn spricht hier die gesellschaftliche Erwartung an jeden Einzelnen an – die auch mit der Scham übermittelt wird. Somit wird die Scham, wie SCHNELL erkennt, *als positiv konnotiertes permanentes ‚Grundgefühl‘* verstanden.²²⁰

Als Beispiel für das richtige und folglich schamvolle Handeln im sozialen Gefüge führt Thomasîn eine Frau an, die zwar recht handelt, aber da ihre Sprache nicht fein ist, fehlt ihr somit zu ihrem „richtigen“ Verhalten die Krone (*[...] ir guot getât ist âne krône,[...] 202*). Mit dieser Ausführung unterstreicht Thomasîn auch, dass alle *drin dîngen*, die drei Dinge wie das ehrenhafte Sprechen, das Befolgen der Lehre und das richtige Verhalten, das von einem erwartet wird, eingehalten werden müssen, damit man schamvoll sein kann.

Jedoch betont Thomasîn, dass nicht nur die Frauen schamhaft sein sollen, sondern auch die Männer, womit er die Scham als einen tugendhaften Parameter, der für alle Gültigkeit besitzt, in einem sozialen Gefüge bestimmt: *si suln bêde schamec sîn, / juncherren unde vröuwelîn* (215-6).

Die **Scham als eine eigene Tugend** innerhalb der höfischen Morallehre wird von BUMKE als *die Reinheit und Lauterkeit des sittlichen Empfindens* bezeichnet.²²¹ Dass die Scham als eine Tugend verstanden und angesehen wird, zeigen darüber hinaus einige Textstellen wörtlich. Das lyrische Ich im Gedicht L 59,10 von Walther von der Vogelweide nennt seine

²¹⁹ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 140.

²²⁰ SCHNELL: Historische Emotionsforschung, 2004, S. 265.

²²¹ BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 418.

Eigenschaften, die es besitzt, Tugenden: *zwô tugende habe ich, der si wîlent nâmen war: / schame und triuwe, [...]*.²²² Bei Wolfram von Eschenbach wird Scham oft als *site* bezeichnet.²²³

Die Emotion Scham ist selbst eine Tugend, die als Zurückhaltung und Schüchternheit der Sittlichkeit dient. Sie kann auch, wie YEANDLE betont, *als zu erstrebende Tugend* verstanden werden, wie die folgenden Textstellen zeigen.²²⁴

Im Prolog des 1. Buches in „Parzival“, der um 1210 geschrieben wurde, spricht Wolfram von den *guotiu wîp* und ihren Eigenschaften. Dabei spricht er auch das Schamgefühl an:

*scham ist ein sloz ob allen siten:
ich endarf in niht mêr heiles biten.
diu valsche erwirbet valschen prîs.
wie stæte ist ein dünnez îs,
daz ougestheize sunnen hât?
ir lop vil balde alsus zergât.* (3,5-10)

In dieser Textstelle kommen einige ethische Begriffe vor: *prîs* und *stæte* und kurz davor *mâze* (3,4) und *kiusche, triuwe* (3,2).²²⁵ Und diese Tugenden werden von einer Tugend umfasst, denn die *scham ist ein sloz ob allen siten*. YEANDLE betont bei dieser Textstelle: *Scham ist nicht nur eine von vielen Tugenden, die für Frauen geeignet wären, sondern ein Oberbegriff, das „Schloß“, das sowohl verschließt als auch Zugang zu andern gewährt.*²²⁶ EHRISMANN meint, dass dieses *sloz* vielleicht als eine Burg, die Denk- und Handlungsweisen beschützt, oder als ein Riegel, durch den man zur *site* gelangt, verstanden werden kann.²²⁷ Das *sloz* versteht REICHERT als „Schlussstein“: der Schlussstein wird beim Bau eines Gewölbes als letztes eingesetzt, der alles zusammenhält und ohne den das Gewölbe einstürzen würde.²²⁸

Dieses *sloz* hat auf jeden Fall nach Ansicht Wolframs eine schützende und/oder tragende Funktion im Gefüge der Tugenden oder wie EHRISMANN es formuliert: *Wie auch immer, das „Schloß“ schützt, die „schame“ ist also die Bedingung des höfischen Lebens.*²²⁹

Zunächst wird mit dieser Textstelle der Anschein erweckt, dass die Scham als eine erstrebenswerte Tugend, die über anderen Tugenden steht, sich nur auf das weibliche Geschlecht bezieht. Die nächste Textstelle aus „Parzival“ zeigt aber, dass Männer eine ähnliche Scham empfinden können:²³⁰

waz half in küenes herzen rât

²²² YEANDLE betont, dass Scham hier ausdrücklich zum ersten Mal (in seinem Korpus) als Tugend bezeichnet wird, YEANDLE: „schame“, 2001, S. 208

²²³ Mittelhochdeutsches Wörterbuch, BMZ: Bd 3, 1990, S. 322: „site“: „Sitte; 1. die art und weise wie man lebt und handelt, gewohnheit, brauch.“

²²⁴ YEANDLE: „Schame“, 2001, S. 137.

²²⁵ Vgl.: YEANDLE: „Schame“, 2001, S. 138.

²²⁶ YEANDLE: „Schame“, 2001, S. 138.

²²⁷ EHRISMANN: schame, 1995, S. 188.

²²⁸ REICHERT, Hermann: Wolfram von Eschenbach. „Parzival“ für Anfänger, 2007, S. 51.

²²⁹ EHRISMANN: schame, 1995, S. 188/188.

²³⁰ Vgl. YEANDLE: „Schame“, 2001, S. 139.

*unt wâriu zuht bî manheit?
 und dennoch mêr im was bereit
 scham ob allen sînen siten.
 den rehten valsch het er vermiten:
 wan scham gît prîs ze lône
 und ist doch der sêle krône.
 scham ist ob siten ein gûebet uop.* (319,4-11)

Parzival wird in dieser Szene von Cundrie beschimpft, weil er Anfortas nicht die „Mitleidsfrage“²³¹ gestellt hat. Jedoch hat Parzival die Frage nicht aus mangelndem Mitleid zu stellen verabsäumt, sondern weil er glaubt, dass die gesellschaftliche Lebensform edle Zurückhaltung und das Vermeiden persönlicher Fragen verlangt.²³² Wolfram betont an dieser Stelle auch, dass Parzival die Fähigkeit der Scham besitzt (*und dennoch mêr im was bereit / scham ob allen sînen siten*).²³³

Doch die Scham ist nun nach dieser Textstelle nicht mehr „nur“ ein Schloss der Tugenden, das über wesentliche gesellschaftliche Relevanz verfügt, sondern – um es in den Worten von EHRISMANN zu sagen – hat Scham als „*krône der sêle*“ einen neuen Status erreicht.²³⁴ Scham hat nun nicht mehr „nur“ eine maßgebliche gesellschaftliche Bedeutung, sondern ist als die Krone der menschlichen Seele ein wesentlicher Teil des einzelnen Menschen und seiner Unsterblichkeit.²³⁵ Betont wird dieser Sachverhalt im letzten Vers *scham ist ob siten ein gûebet uop.*, denn die Scham ist mehr als die anderen Tugenden (*siten*) eine beständige Sitte (*geüebet uop*).²³⁶

Scham kann also als eine eigenständige Tugend verstanden werden, die Scham kann aber auch wie die bereits angeführten Textstellen gezeigt haben mit anderen Tugenden auftritt. Bei Walther sind die Tugenden *schame und triuwe* (L 59,10) und bei Wolfram bringt Scham weltliche Ehre: *wan scham gît prîs ze lône* (319,9).

²³¹ Die Mitleidsfrage: Parzival hat es versäumt, Anfortas, den Gralkönig, nach seinem Leiden zu fragen.

²³² Vgl: REICHERT, Hermann: Wolfram von Eschenbach. „Parzival“ für Anfänger, 2007, S. 120., EHRISMANN: schame, 1995, S. 187.

²³³ Vgl.: EHRISMANN: schame, 1995, S. 187, REICHERT, Hermann: Wolfram von Eschenbach. „Parzival“ für Anfänger, 2007, S. 120.

²³⁴ EHRISMANN: schame, 1995, S. 187.

²³⁵ YEANDLE: „Schame“, 2001, S. 139-140., EHRISMANN: schame, 1995, S. 187.

²³⁶ Mittelhochdeutsches Wörterbuch, BMZ: **b. habe in beständigem gebrauche, in beständiger pflege**, Bd 4, S. 191.

Die „*triuwe*“, die ursprünglich auf die Lehens- und Vertragstreue des Vasallen an den Herren verweist,²³⁷ meint innerhalb des höfischen Tugendsystems, wie BUMKE formuliert, *die Aufrichtigkeit und Festigkeit der Bindungen zwischen Menschen überhaupt, die Liebe zu Gott und die Liebe Gottes zu den Menschen.*²³⁸

Von der Aufrichtigkeit und Zurückhaltung berichtet auch Walther im Lied L 59,10. Das lyrische Ich nennt zwei seiner Eigenschaften: *zwô tugende habe ich, der si wilent nâmen war: / schame und triuwe, [...]*. Neben der Scham hat das Dichter-Ich auch die Treue als Eigenschaft. Als Apollonius im gleichnamigen Abenteuerroman aus 1312 – also rund 100 Jahre später – nach Tharsis kommt, um seine Tochter zu sehen, begrüßt er das Herrscherpaar wie folgt:

*Got der grusse ew heutte,
Ir vil getrewen lewttē!
Ob ir pehalten habet den namen,
So durft ir euch sein nyndert schamen.* (16039-16042)

Wenn sie sich noch „treue Leute“ (*getrewen lewttē*) nennen können, so müssen sie sich nicht schämen. Damit appelliert Apollonius an die Treue des Herrscherpaars von Tharsis, die sie ihm vor seiner Abreise geschworen haben.

Ein anderer ethischer Begriff ist die „*staete*“. Dieser Ausdruck meint die Beständigkeit und *das Festhalten am Guten.*²³⁹ Sie gehört wie die *triuwe* zu den Kardinaltugenden²⁴⁰ und wird auch als Schwester oder Ratgeberin der Grundtugend *mâze* verstanden.²⁴¹

Zwar wird diese Tugend nicht wörtlich in den Textstellen angesprochen, jedoch sinngemäß vermittelt. In Lied L 81,7 denkt Walther über die Selbstbeherrschung im Sinne von eigener Beständigkeit nach. Dabei spricht er von Anstand und Zurückhaltung: *geligeniu zuht und schame vor gēsten / mugen wol eine wile erglesten: / der schîn nîmt drâte ûf unt abe.* Wie YEANDLE bemerkt, handelt es sich in dieser Textstelle um *eine Art falsche oder vorgetäuschte Scham* und führt dies auf das Wort *geligeniu* im Sinne von geliehener Zucht und Scham zurück.²⁴²

Man braucht eine starke Selbstbeherrschung, um die Tugenden zu erkennen.

Zurückhaltung fordert auch Mechthild von Magdeburg im „Das Fließende Licht der Gottheit“ aus der Mitte des 13. Jahrhunderts. Wenn jemandem Ehre geboten wird, dann soll man sich in Zurückhaltung schämen: *so man dir ere bûtet, so solt du dich schamen; [...]* (Buch I,

²³⁷ Vgl.: WEDDIGE, Hilbert: Einführung in die germanistische Mediävistik, 2006, S. 164.

²³⁸ BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 418.; EHRISMANN: triuwe: Zur ethischen Identität, 1995, S. 214: „Die „ethische“ triuwe hatte eine religiöse Dimension, die sie mit der „juristischen“ des Lehnswesens verband.“

²³⁹ BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 418.; EHRISMANN: staete: Der feste Charakter, 1995, S. 209ff.

²⁴⁰ Kardinaltugenden nach Platon sind die Weisheit, Tapferkeit, Mässigkeit und Gerechtigkeit; Vgl: SCHWEITZER: Tugend und Laster, 1993, S. 6.

²⁴¹ EHRISMANN: staete, 1995, S. 209.

²⁴² YEANDLE: „schame“, 2001, S. 209.

XXXII. S. 52). Mechthild appelliert hier an die Bescheidenheit und Zurückhaltung, die durch die Scham übermittelt wird.

Sehr beständig und bedacht ist Gregorius im gleichnamigen Werk von Hartmann von Aue aus den 90er Jahren des 12. Jahrhunderts. Er handelt immer mit Verstand und Weisheit, sodass er sich nie schämen muss: *er entet niht âne vüredanc, / als im diu wîsheit gebôt: / des enwart er nie schamerôt / von deheiner sîner getât.* (1256-9).

Eine der wichtigsten Tugenden innerhalb der höfischen Morallehre ist die ritterliche „*diemüete*“. Neben der Liebe zu Gott bezeichnet die ritterliche Demut auch die Barmherzigkeit und das Mitleid den Menschen gegenüber und den Schutz von Hilfsbedürftigen.²⁴³ Die ritterliche Demut bezieht sich auf die christliche Tugend *humilitas*, die christliche Demut.

In den vorliegenden Quellen wird eine solche Nächstenliebe und Barmherzigkeit im Sinne von Gastfreundschaft und Hilfe in der Not vermittelt.

Als Willehalm im gleichnamigen Werk, das zwischen 1210 und 1220 geschrieben wurde, vor den Toren seiner Burg steht und um Einlass bittet, verweigert ihm seine Frau Gyburc den Zugang, weil sie ihn nicht erkennt. Sie glaubt ihm nicht, der Markgraf zu sein, denn der Markgraf würde niemals den Gefangenen nicht helfen, die während des Gesprächs vorbeigehen:

*wæret ir herre diss landes,
ir schamt iuch maneges pfandes
als iuwer volc dort lidet.
ob ir helfe bi den midet
so weiz ich wol daz irz niht si.*

(90,19-23)

Der Markgraf würde sich schämen, sein Volk so leiden zu sehen. Damit appelliert Gyburc an die ritterliche Demut und an die Hilfsbereitschaft Willehalms, die er nach dem Gespräch auch zeigt, indem er die Gefangenen befreit. YEANDLE betont bei dieser Textstelle, dass *hier die Pflicht des Ritters, den Bedrängten in Not zu helfen* angesprochen wird.²⁴⁴ Auch Gyburc verspürt Barmherzigkeit gegenüber den Gefangenen, was der Dichter zwei Verse zuvor thematisiert: *daz waren die kristen armen. / die begunden sere erbarmen / Gyburge, die si horte und sach.* (90,15-7). D.h., dass die ritterliche Demut auch von einer Frau verspürt werden kann.

Als Willehalm in einer späteren Szene an den Hof seiner Schwester kommt, erkennt sie ihn zwar, aber lässt ihn abweisen. Bei einem Kaufmann erhält Willehalm Unterkunft. Der

²⁴³ BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 417.

²⁴⁴ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 189.

Kaufmann betont, dass sich die schämen sollen, die ihm Gruß und Unterkunft verweigerten:
die iuch hie grüezen hânt verswigen, / des mugen die werden sich wol schemn. (135,24-5)

Das **Sprechen** bzw. das **Schweigen** als Zeichen der tugendhaften Ehrerbietung oder der Zurückhaltung wird in den Textstellen auch einige Male angesprochen.

Gawan wird im „Parzival“ wegen seiner Güte und Galanterie von Keie verspottet. Es verschlägt ihm die Sprache: *[...] dem scham versliuzet sînen munt, daz dem verschamten ist unkunt.* (299,17-8). Als Bestandteil der höfischen Erziehung (*zuht*) verhindert die Scham, dass Gawan falsch und tadelnswert handelt.²⁴⁵ YEANDLE spricht hier auch von einer verinnerlichten Scham: *um die Anwendung eines inneren Wertmaßstabs des Anstands* bemüht ist.²⁴⁶ Es geht Gawan um seine innere Befindlichkeit der Scham und nicht um die Furcht öffentliche Schmach erleiden zu müssen.

Gawans verinnerlichte Scham hält ihn vom Sprechen ab. In einer anderen Szene im „Parzival“ erklärt auch Parzival, dass er aus Scham nicht erzählen will, warum er dem Gralskönig nicht nach seinem Leide gefragt hat: *hêrre und lieber æheim mîn, / getorst ichz iu vor scham gesagn, / mîn ungelücke ich solde klagen. / daz verkiest durch iwer selbes zuht: / mîn triwe hât doch gein iu flucht.* (488,4-8). Auch hier ist es die verinnerlichte Scham, die eine Person vom Sprechen abhält.

Parzival ist in einer anderen Szene im Roman Königinnen gegenüber sehr schüchtern. Als er seine Schüchternheit ablegt, verfliegt auch seine Scham: *[...] elliū scham ûz sîme herzen dô / âne blûkeit wart er vrô.* (696, 15). Parzival überwindet die Scham, die ihn abgehalten hat mit den Frauen zu sprechen und *vrô* zu sein.

Gawan versucht im „Parzival“ einen Streit zwischen den Schwestern Obie und Obilot zu ignorieren, was er aus Scham tut: *sol lûter herze sich niht schemen, / daz muoz der tôt dervon é nemen.* (358,15.6).²⁴⁷ Sein höfischer Anstand und seine Scham bewegen ihn dazu, den Zank der beiden Prinzessinen – möglicherweise auch aus Fremdscham – zu übersehen.

Ein anderes Beispiel zeigt Keie im „Erec“. Er wurde von Erec im Kampf geschlagen. Als er zurück an den Artushof kommt, verschweigt er nicht die Wahrheit, und die Schande (*schemeliches mære*- die schändliche Geschichte) wird daher als weniger schändlich aufgenommen.

*Keiîn hin ze hove reit,
und twanc in des sîn wârheit*

²⁴⁵ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 143.

²⁴⁶ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 143.

²⁴⁷ Vgl.: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 141.

*daz ers niht verdagete,
wan daz er rehte sagete
sîn schemelîches mære [...] (4836-40)*

In dieser Textstelle wird Keie belohnt, die Wahrheit gesagt zu haben und seine Scham wird abgeschwächt.²⁴⁸

Rennewart hingegen beschließt, im „Willehalm“ seine „Schande“ zu verbergen. Er hat seine Stange zum zweiten Mal vergessen. Rasch kehrt er um, um sie zu holen. Er verheimlicht dem Markgrafen und den anderen Rittern gegenüber, dass er die Stange geholt hat: *Ich liez durch zuht und durch scheme, / daz ich ze disem noch ze deme / niht sprach mîn wider kêren. / daz sol mîn laster mêren: / si waennt, ich si in entrunnen.* (318,1-5)

Thomasîn erklärt in seinem Lehrwerk „Der Welsche Gast“ aus 1215, dass die Scham Furcht auslösen soll, die die Kinder am Sprechen hindert: *Ir scham in vorhte machen sol, / daz si niht sprechen min dan wol, / nien wider zuht noch wider êre.* (605-7). Die Kinder sollen nicht gegen Anstand und Ehre sprechen, wovon die Scham sie abhalten soll.

Dass die Scham aber auch als ein **positiver Faktor** sein kann, zeigt auch die bereits erwähnte Textstelle 216, da der Angeber ohne Scham ist: *der ruomær ist aller schame vrî / die lüge sind im nâhen bî.* (227-8). Mit Scham würde der Angeber erst gar zur Prahlerei nicht verleitet werden.

Im „Parzival“ belehrt Gurnemanz Parzival, dass man niemals ohne Scham sein soll:

*sus heb ich an: lâts iuch gezemn.
ir sult niemer iuch verschemn.
verschamter lîp, waz touc der mêr?
der wont in der mûze rêr,
dâ im werdekeit entrîset
unde in gein der helle wîset. (170,15)*

Man soll nie unverschämt – ohne Scham – sein. Die Wichtigkeit der Scham eines Menschen bestätigt Gurnemanz, indem er nach der Tauglichkeit eines Menschen ohne Scham fragt: *verschamter lîp, waz touc der mêr?.*

YEANDLE interpretiert jedoch diese Textstelle nicht unbedingt als Verlust der Scham im Sinne von „die Scham verlieren“, sondern versteht den Rat von Gurnemanz als Anleitung für richtiges, maßvolles Schamgefühl: *Es handelt sich mit anderen Worten um den Verlust des richtigen Ausmaßes der Scham, [...].*²⁴⁹ Dabei verweist er auch auf die Worte von Thomasîn: *si suln schamen sich ze mâzen, [...]* (189).²⁵⁰

²⁴⁸ Vgl.: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 114.

²⁴⁹ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 141.

²⁵⁰ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 142.

Die **Laster** werden in den herangezogenen Quellen unter anderem durch die Abwesenheit der Tugenden ausgedrückt.

Walther von der Vogelweide beklagt zum Beispiel im Lied L 102, 15 den Verlust der Werte: Weisheit, Adel und Alter bzw. Respekt sind verloren gegangen. Daher ist das Recht, der Anstand und das Schamgefühl angeschlagen: *des hinket reht und trüret zuht und siechet schame. / diz ist mîn klage, noch klagte ich gerne mê.*

Thomasîn spricht in seinem Lehrwerk von Laster, indem er seine RezipientInnen ermahnt, dass man nicht dem anderen neidisch sein soll:

*[...] daz sich deheiner niht enschampt,
ern well durch nît des andern ampt.
Kneht gebûr, gebûre kneht,
daz und ditze ist unreht.
Der phaffe ist rîtr, der rîter phaffe:
Der und der tuot als affe,
wan der aff sich niht enschampt,
ern welle haben elliu ampt. (2665-72).*

Man soll nicht den Aufgabe (*ampt*) des Anderen begehren.

Auch Walther spricht in Lied L 26,13 von Neid und Hass: *nît und haz, die hânt sich ûf den weg geleit / unde diu verschamt unmâze gîtekeit.* Neid und Hass lauern auf der Straße, die ins Himmelreich führt und halten vom rechten Weg ab.

Die Maßlosigkeit als ein Laster spricht Thomasîn von Zerklære an: *Sô spricht er dan: „Noch will ich mêr: / der andr ist rîcher danne ich, / des mac ich wol schamen mich, / wan ich bin edeler danne er. (2930-2933).* Thomasîn verbindet in dieser Textstelle das Laster der Maßlosigkeit mit dem des Neids: die Person in der Textstelle will immer mehr als ein anderer haben, weil der reicher ist wie er. Diese Textstelle ist jedoch komplexer, da die Person edler aber ärmer ist und daher ihren Stand nicht angemessen repräsentieren kann.

Der Betrug als Laster thematisiert Walther in Lied L 28,21. Er spricht von Betrüger und wie sie die anständigen Leute mit ihren Betrügereien schamlos machen: *die selben machent uns die biderben âne schamen.*

Und schließlich ist die Ungeduld auch ein Laster, das den Schamlosen zugeschrieben wird. Walther sagt in Lied L 73,35, dass die Schamlosen keine Geduld besitzen: *Man sol sîn gedultic wider ungedult, / daz ist den schamelôsen leit.*

Als eine Paarformel werden „Schande“ und „Scham“ im Mittelhochdeutschen mehrmals verwendet.²⁵¹ Im mittelhochdeutschen Wörterbuch wird die Schande unter anderem auch mit

²⁵¹ Vgl. dazu: JESKO, Friedrich: Phraseologie Wörterbuch des Mittelhochdeutschen, 2006, S. 347: „*schame und schande: synonyme Paarformel, wie mhd. scham und schande*“.

Scham beschrieben: *thun oder leiden, des man sich zu schämen hat.*²⁵² Im Sinne von Schande wird die Scham in zahlreichen mittelhochdeutschen Texten angesprochen, jedoch werden Scham und Schande in den vorliegenden Quellen eher selten wörtlich verwendet.²⁵³

Rennewart verspürt beispielsweise im „Willehalm“ *schamlichiu leit* (293,18), weil seine Verwandten ihn nicht gut behandelt haben und seinem Ansehen geschadet haben: [...] *und ir pris an mir geschanden.* (292,26).

In einer anderen Szene im „Willehalm“ kehren einige Ritter auf dem Schlachtfeld um, als sie die großen Massen der Heiden erblicken. Der Erzähler bezeichnet ihre Flucht als Schande: [...] *die wurden almeistic da geschant.* (321,4).

Als Tristan im gleichnamigen Roman nach Tintajol kommt und die BewohnerInnen der Stadt sich nicht gegen die Vorherrschaft eines mächtigen Herrschers durchsetzen, fragt er sie, ob sie sich nicht der Schande schämen: [...] *schamt ir iuch der schanden niht, / diu disem lande an iu geschiht?* (6063-6068).

Im „Welschen Gast“ von Thomasîn von Zerklære warnt er die Kinder, dass sie sich vor Schande schützen sollen, damit sie sich nicht schämen müssen: [...] *er hüet sich baz vor schanden dan, / wan er sich vor im schamen muoz, [...].* (644-5).

Wie schon erwähnt, beschrieben die DichterInnen ihre Helden und Heldinnen mit zahlreichen Tugenden und Laster, jedoch gab es keine systematische Ordnung der Tugenden. Die Beschreibung von Tugend und Lastern von Personen zeigen Erwartungen und Anforderungen, die die Ritter erfüllen müssen.

Was ein Ritter ist, fragt auch Parzival als er in der Einöde von Soltane zum ersten Mal Ritter sieht: *du nennest ritter: waz ist daz?* (123,4).

Die Bezeichnung *ritter* für einen Krieger ist seit dem 11. Jahrhundert belegt.²⁵⁴ Neben den Ausdrücken *degen*, *wigant*, *helt* oder *recke* bezeichnete *ritter* einen Krieger, der zu Pferd im Dienst eines Herrn kämpft.²⁵⁵ FLECKENSTEIN betont jedoch in seinem Buch zum Rittertum, dass *das Rittertum auf der Basis des deutschen Wortmaterials nicht zureichend erfaßt werden kann.*²⁵⁶ Entstehung des Rittertums war ein anhaltender und langer Vorgang, wie die

²⁵² Mittelhochdeutsches Wörterbuch, BMZ: „schande“, Bd 3, 1990, S. 82.

²⁵³ Im Iwein werden Schande und Scham einmal wörtlich benannt: Vgl: Mhd. Wb BMZ: „schande“, Bd 3, 1990, S. 82: Iwein: „*schemelichiu schande tuot wê*“ (133).

²⁵⁴ Vgl.: EHRISMANN: „ritter“, Der höfische Krieger, 1995, S. 169.; BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 66.

²⁵⁵ EHRISMANN: „ritter“, 1995, S. 169.; Vgl.: FLECKENSTEIN, Josef: Vom Rittertum im Mittelalter, 1997, S.2ff*.

²⁵⁶ FLECKENSTEIN: Vom Rittertum im Mittelalter, 1997, S. 3*; Vgl.: HECHBERGER, Werner: Adel, Ministerialität und Rittertum im Mittelalter, 2004, S. 34.

Entwicklung zu einem sozialen Stand, dann die Entwicklung von einem Berufsstand zu einem Geburtsstand, etc. Auch die Aufgabenbereiche sowie auch die Lebensbereiche des sozialen Standes der Ritter, der sich sowohl auf weltliche, als auch auf geistliche Bereich bezieht, sind komplexe Vorgänge und Begebenheiten, die in dieser Arbeit nur angedeutet werden können.²⁵⁷

Zunächst wurden erlesene Reitertruppen als Ritter bezeichnet, jedoch wurden gegen Ende des 12. Jahrhunderts auch Dienstherren als Ritter benannt.²⁵⁸ Jedoch betont EHRISMANN, dass „*in der historischen Wirklichkeit [...] allerdings nobiles und ministeriales noch gut ein Jahrhundert lang getrennt [blieben].*“²⁵⁹

Im Genre „Höfische Kultur und Schamgefühl“ habe ich im Zuge der Ständeproblematik, die in einigen Textstellen thematisiert wurde, den Stand der Ritter bereits angesprochen, der oftmals mit *ritters namen* bezeichnet wird. Der Ritterstand, der sich als ein Berufsstand nur langsam aufgrund gesellschaftlicher Veränderungen herausgebildet hat,²⁶⁰ wird in einigen Textstellen, wie schon zuvor besprochen, mit *ritters namen* bezeichnet und hängt mit der Ehre und der Identität des Ritters als ritterlicher Held zusammen.

Als der unwissende Parzival einen Ritter des *ritters namn* fragt, antwortet dieser:

*daz tuot der küenec Artûs,
junchêrre, komt ir in des hûs,
der bringet iuch an ritters namn
daz irs iuch nimmer durfet schamn.
ir mugt wol sîn von ritters art.* “ (123,7-11)

König Artus bildet einen jungen Mann zum Ritter aus, damit dieser *ritters namn* erhält, wofür er sich nicht schämen braucht. Der Ritterstand ist ein zu erstrebender Stand, der mit Ehre und Anerkennung ausgezeichnet ist. In der ganzen Textstelle, in der Parzival den Rittern begegnet (122,29ff.), werden die wichtigsten Elemente des Rittertums angesprochen, so REICHERT: *Gott, Artushof, Frauen – damit sind drei zentrale Werte der ritterlichen Gesellschaft genannt.*²⁶¹

Der Ritter steht in einer moralischen Verbindlichkeit, die, wie BUMKE betont, oftmals mit dem Ausdruck „Scham“ verbunden wird: *Der adelige Herr trägt „ritters namen“ als eine ethische Verpflichtung: das zeigt schon der häufige Reim auf „schamen“.*²⁶² Wie BUMKE

²⁵⁷ Weiterführende Literatur: FLECKENSTEIN, Josef: Vom Rittertum im Mittelalter, Perspektiven und Probleme, 1997; OEXLE, Otto Gerhard/ PARAVICINI, Werner [Hrsg.]: Nobilitas, Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa, 1997; HECHBERGER, Werner: Adel, Ministerialität und Rittertum im Mittelalter, 2004.

²⁵⁸ EHRISMANN: „ritter“, 1995, S. 170.; FLECKENSTEIN: Vom Rittertum im Mittelalter, 1997, S. 5*.

²⁵⁹ EHRISMANN: „ritter“, 1995, S. 170.

²⁶⁰ Vgl.: BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 70; Vgl. auch „Höfische Kultur und Schamgefühl“, S. xx.

²⁶¹ REICHERT: Wolfram von Eschenbach, „Parzival“ für Anfänger, 2007, S. 78.

²⁶² BUMKE: Studien zum Ritterbegriff, 1964, S. 131.

hervorhebt, geht es in solchen Fällen nicht um die Geburt und Abstammung, sondern um die höfischen Moralvorstellungen, denen der Ritter entsprechen muss, um *ritters namen* zu erhalten.²⁶³ Daher ist der Ritter vor Versagen und Verlust seiner Ehre nie sicher.

Gawan bietet zum Beispiel Parzival im 6. Buch des Werkes aus dem beginnenden 13. Jahrhundert die Freundschaft an. Parzival fragt ihn nach seiner Identität und seinem Herrn (*[...] nu wer ist iur hêrre oder ir* 303,14) Gawan antwortet ihm, dass er im Dienst König Artus steht und seinen Namen *Gâwân mich die nennent. / iu dient mîn lîp und der name, / welt irz kêren mir von schame.* (303,28-30). Er nennt seinen Namen und bietet Parzival seinen Dienst an (*iu dient mîn lîp und der name*) und bittet ihn, nicht in Scham abzulehnen.

Bei *ritters namen* wird auch eine ethische Verpflichtung eines Ritters der höfischen Kultur gegenüber angesprochen und nicht nur ein Berufsstand. Diese ethische Verpflichtung und die Anforderungen an einen Ritter werden mit dem *namen* verknüpft und tragen somit maßgeblich zur Identität eines Ritters bei.

Wie gerade erwähnt wurde, ist der Hof von König Artus ein wichtiger und bedeutender Ort, an dem die Ritter ausgebildet werden. Der Artushof gilt als kultureller und höfischer Ort,²⁶⁴ auf den sich mittelhochdeutschen Dichter oftmals berufen haben und an dem das höfische Leben in all seinen Facetten beschrieben und erlebt wurde.²⁶⁵

Die Tafelrunde am Artushof ist eine Runde von höchsten und besten Rittern. Aber an der Tafelrunde muss man auch schamhaft sein. Im „Parzival“ soll Gawan mit Scham an der Tafelrunde Platz nehmen: *Hêr Gâwân sol sich nicht verschemn, / ob er gesellschaft will nemn / ob der tavelrunder* (322,1). Später heißt es im „Parzival“, dass ein schlechter Mann (*bæse man*) sich schämen muss, wenn er an der Tafelrunde Platz nimmt: *sich moht ein bæse man wol schamn, / ob er dâ bî den werden saz: [...]* (775,19-20).²⁶⁶

Die **ritterliche Ausbildung** im Mittelalter ist für die gesellschaftliche Identität und Akzeptanz des Ritters sehr wichtig. Der Ritter wird an einem Hof eines bedeutenden Herrn ausgebildet und lernt dort die wichtigsten Begriffe im höfischen Umgang: Frauendienst, Sitten und Manieren, militärische und künstlerische Ausbildung und Jagd.²⁶⁷ Dass diese literarische Beschreibung einer ritterlichen Ausbildung nicht unbedingt der historischen

²⁶³ BUMKE: Studien zum Ritterbegriff, 1964, S. 131.

²⁶⁴ Der Artushof hat einen mystischen Charakter.

²⁶⁵ Ausführlich dazu: WALLICZEK, W: Artus (mittelhochdeutsche Literatur) – In: Lexikon des Mittelalters, Bd 1, 1980, S. 1080-1083.

²⁶⁶ Vgl. YEANDLE: „schame“, 2001, S. 159.

²⁶⁷ EHRISMANN: „ritter“, 1995, S. 173.; Vgl.: FLECKENSTEIN: Vom Rittertum im Mittelalter, 1997, S. 81ff.

Wirklichkeit entspricht, betont EHRISMANN in seinem Beitrag: [...] *anders als sein des Schreibens und Lesens oft unkundigen Bruder aus der Wirklichkeit, [...]*.²⁶⁸

Im „Tristan“ aus 1210 bekommt der gleichnamige Held Tristan das Angebot, dass er die ritterliche Ausbildung am Hof seines Onkels Marke erhält. Er antwortet:

*haete ich sô rîchlichez guot,
daz ich wol nâch dem willen mîn
und alsô ritter möhte sîn,
daz ich mich ritterliches namen
noch er sich mîn niht dôrfte schamen
und ritterlichiu werdekeit
an mir niht würde nider geleit,
sô wolte ich gerne ritter sîn,
die müezige jugende mîn
üeben unde kâren
ze werltlichen êren.* (4406-4416)

Wenn er Besitz hätte, dass er Ritter werden könnte und sich ohne Scham *ritters namen* aneignen könnte, dann wäre er sehr gerne Ritter. Tristan spricht in dieser Textstelle wieder den Ritterstand, der mit *ritterlichiu werdekeit* – mit ritterlichem Ansehen²⁶⁹ – verbunden ist, an.²⁷⁰

Rennewart konnte zum Beispiel im „Willehalm“, der rund 10 Jahre später geschrieben wurde, keine ritterliche Ausbildung genießen, wofür er Scham verspürt: *eteswenne ich in den werken bin, / daz mir diu schame nimt den sin: / wand ich leb in lekerie*. (193,20-25).²⁷¹ Dem Markgrafen gefällt es, dass Rennewart sich schämt: *Dem marcgrâven wol behagete / daz der junge unverzagete / in alsô smaehlichem leben / mit zuht nâch wirde kunde streben*. (194,1-4). Willehalm sagt Rennewart, dass er seine Scham verbergen soll und ihm geben wird, wonach er strebt:

*er sprach „dîn schame gar verbir.
der künec hât dich gegeben mir:
ob du mich diens wider werst,
ich bereite dich schone swes du gerst.“* (194,1-8)

Diese Textstellen verweisen auf die Bedeutung der ritterlichen Ausbildung. Der Gebrauch der Begriffe legt nahe, dass ihr Fehlen mit Scham und Schande einhergeht.

Die Ernennung zum Ritter wird dann zeremoniell durch die Schwertleite – *durch die umgürtung mit dem Schwert*²⁷² - vollbracht, wobei nicht sicher ist, inwieweit formelle Aufgaben beachtet und vollzogen worden sind.²⁷³

²⁶⁸ EHRISMANN: „ritter“, 1995, S. 170.

²⁶⁹ Mittelhochdeutsches Wörterbuch: „1. hohes ansehen in dem man steht, ehre, herrlichkeit; das was ansehen, ehre verleiht“, Bd 4, S. 604.

²⁷⁰ Vgl.: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 184.

²⁷¹ Mhd WB BZM: **leckerie**: „die weise eines lecker“, BZM, Bd 1, S.957; **lecker**: „tellerlecker, fresser, schmarotzer, überhaupt ein sittenloser mensch.“, BMZ, Bd 1, S. 957; Die Übersetzung von „Willehalm“ von Kartschoke: „denn ich lebe fern jeder ritterlichen Bewahrung.“, Willehalm, S. 125b.

²⁷² HECHBERGER: Adel, Ministerialität und Rittertum, 2004, S. 36.

²⁷³ HECHBERGER: Adel, Ministerialität und Rittertum, 2004, S. 36.

Nachdem ein Ritter seine Ausbildung absolviert hat und sich mit *ritters namen* bezeichnen kann, sollte er die Erwartungen, die mit **ritterlichen Tugenden** ausgezeichnet sind, erfüllen, damit sich nicht schämen muss.

Eine recht ausführliche Beschreibung, welche Tugenden ein Fürst bzw. Ritter²⁷⁴ besitzen sollte, schildert Walther im Lied „Der Fürstenspiegel“ L 36,11:

*Sît milte, fridbære, lât iuch in wirde schowen,
sô lobent iuch die reinen sîezen frouwen.
scham, triuwe, êrebernde zuht sult ir gerne tragen.
minnet got und rihtet, swaz die armen klagen.
geloubt niht, daz iu die lügenære sagen,
und volget guotem râte; sô muget ir in himele bouwen.*

Ein ausgezeichneter Ritter verfügt über Milde, Scham, *triuwe*, *zuht* im Sinne von Anstand, liebt Gott und hört sich die Klagen der Armen an und hat somit ritterliche *demüete*. Darüber hinaus glaubt er den Lügern nicht und folgt gutem Rat. Somit verfügt dieser Ritter über Ehre, Ansehen vor den Menschen und vor Gott. Auch die Frauen werden ihn dafür loben und ihm ihren Gruß anbieten- womit der Frauendienst wieder eine wichtige Rolle spielt.

Diese Textstelle von Walther von der Vogelweide fasst die ritterlichen Tugenden und die Anforderungen an einen Ritter innerhalb der höfischen Kultur recht gut zusammen.

In einigen Textstellen im „Parzival“ heißt es, dass die Scham den Ritter „*prîs*“ schenkt: *wan scham gît prîs ze lône [...] (319,9)*. Das mittelhochdeutsche Wörterbuch beschreibt den Begriff *prîs* wie folgt: *die höhere geltung im urtheile anderer; die öffentliche anerkennung einer vortrefflichkeit; etwas preiswerthes.*²⁷⁵ Ritterliche *prîs* ist im Sinne der öffentlichen Bestätigung als Ruhm des Ritters zu verstehen.

Im „Parzival“ wird erklärt, dass Scham und Treue dem Ritter *prîs* bringen: *[...] rehtiu scham und werdiu triwe / gebent prîs alt unde niwe. (321,29-30)*. So wie früher und heute (*alt unde niwe*) verschaffte Treue und Scham den Rittern *prîs*. YEANDLE betont bei dieser Textstelle, dass es das *rehtiu* Schamgefühl ist, das Ruhm einbringt, d.h., dass Scham in unterschiedlichen Graden verspürt werden kann – die richtige, maßvolle Scham bringt Ruhm ein.²⁷⁶

²⁷⁴ Ich unterscheide in dieser Arbeit nicht zwischen Ritter, König, Fürst, Herzog oder Graf und gehe davon aus, dass grundsätzlich alle adeligen Männer, die nicht den geistlichen Lebensweg wählen, Adressaten für eine ritterliche Ausbildung gemeint sind.

²⁷⁵ Mittelhochdeutsches Wörterbuch, BMZ: „*prîs*“, Bd 2, 1990, S. 532.

²⁷⁶ YEANDLE: „*schame*“, 2001, S. 149.

Der Erzähler spricht im „Parzival“ auch von den Leiden von Jeschute und Cunnewâre.²⁷⁷ Doch sie haben ihre Erniedrigung überwunden und erwerben dafür *prîs*: *ir bêder scham hât prîs genomn.* (337,15-26). In dieser Textstelle erwerben auch Frauen über die Scham *prîs*.

Scham kann aber auch im Sinne von Schande die *prîs* gefährden. Parzival nimmt sich selbst den Schwur zur Ritterschaft (*rîterschaft* 269,7) ab und sagt, dass der Name der Ritterschaft schon hohen *prîs* erreicht hat: *des namen ordenlîchiu kraft, / als uns des schildes ambet sagt, / hât dicke hôhen prîs bejagt: / ez ist ouch noch ein hôher name.* (269,8-11). Sein Leib soll von Scham ablassen: *mîn lîp gein werltlicher schame / immer sî gewenket / und al mîn prîs verkrenket.* (269,12-14). Die Scham der Person wird durch *wertlîch* konkretisiert, so YEANDLE, und *der Gedanke ‚öffentliche weltliche Schmach‘ zeigt sich durch die Formulierung deutlich im Kontext des ritterlichen Ruhms.*²⁷⁸

Als Parzival wieder an den Hof von Artus kommt und erzählt er, wie er seinen Ruhm verloren hat: *[...] von prîse ich gap sô hôhiu pfant / daz ich von prîse nâch was komn.* (699,4-5). Nun haften wieder ein bisschen Ruhm an ihm. Er hofft, dass auch diejenige es glauben können, die von ihm Schande (*schamende*) erfahren haben: *[...] wold ez gelouben ander diet, / von den ich mich dô schamende schiet.* (699,11-12). Man versichert ihm noch einmal, dass sein Ruhm ohne Makel sei: *[...] das sîn prîs waer unverdorben.* (699,16). Parzival freut sich, dass er wieder Ruhm erreicht hat, vor allem dann, wenn diejenigen, die durch ihn in Mitleidenschaft gezogen worden sind ihn ohne Scham ansehen können.²⁷⁹

Ein ebenfalls sehr zentraler Wert des ritterlichen Tugendsystems ist die „*êre*“. *prîs* und *êre* von einander klar abzugrenzen, ist nur schwer möglich, da sie ein ähnliches Bedeutungsspektrum besitzen. In der Textstelle 699 in „Parzival“ wird zum Beispiel *prîs* einmal mit Ehre und einmal mit Ruhm übersetzt, was selbstverständlich an der Übersetzung liegt.²⁸⁰

Der wichtigste Begriff für höfische Vorbildlichkeit und gesellschaftliches Ansehen, das von den mittelhochdeutschen Dichtern verwendet wird, ist die *êre*.²⁸¹ EHRISMANN beschreibt den Ehrbegriff innerhalb der höfischen Kultur: *êre war der ‚Ehrenkodex‘, die Norm, die die*

²⁷⁷ Jeschute wurde von Parzival mit dem Raub des Kusses und des Ringes entehrt und infolge dessen von ihrem Mann schwer misshandelt. Cunnewâre wurde von an den Haaren gezogen und verprügelt.

²⁷⁸ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 160.

²⁷⁹ Vgl.: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 161.

²⁸⁰ Vgl.: Textausgabe: Wolfram von Eschenbach: Parzival, Übersetzung KNECHT, Peter, S. 703.

²⁸¹ BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 428.; EHRISMANN: „êre“ Die Norm des Adels, 1995, S. 65.

*adelige Gesellschaft in bezug auf das wünschenswerte Handeln ihrer Mitglieder setzte und die diese internalisiert hatten.*²⁸²

Im „Nibelungenlied“, das um 1200 verfasst wurde, kehren die Krieger nach der Schlacht gegen die Sachsen mit Freude und ohne Scham an den Hof zurück: *Si mohten grüezen hæren von friwenden âne scam.* (244,2). Sie haben im Krieg ehrenvoll gesiegt: [...] *daz si den sic nâch êren in sturme hêten genomn.* (245,4) – sodass sie sich nicht schämen müssen.

Rüdiger stellt sich im „Nibelungenlied“ in den Dienst von Kriemhild, der zukünftigen Frau von Hunnenkönig Etzel. Er wird alles tun, was sie von ihm verlangte, es sei denn, er müsse sich dafür schämen: *swenne ir mich mant der mære daz ich michs nimmér gescham.* (1266,4). Zwar bezieht sich diese Stelle nicht konkret auf die Ehre von Rüdiger, aber dennoch interpretiere ich diese Textstelle als Verweis auf die Ehre.²⁸³ YEANDLE spricht bei dieser Textstelle davon, dass das Verhalten Rüdigers gegenüber Kriemhild immer tadellos sein soll.²⁸⁴

Die **Ehre zu verlieren und Unehre** zu erleiden, bedeutet für den Ritter, sein ritterliches Ansehen zu verlieren, womit seine persönliche Identität bedroht ist. Ehre war nämlich mit Arbeit und stetigen Bemühen verbunden,²⁸⁵ denn wie EHRISMANN betont, war die Ehre *ohne arbeit, ohne Mut und Tapferkeit (manheit), ohne Einsatz des Lebens nicht denkbar.*²⁸⁶

Daher ist die Angst, im Kampf oder anderen Auseinandersetzungen seine Ehre zu verlieren, sehr groß und wird in einigen Textstellen in den Quellen beschrieben.

Erec droht im gleichnamigen Roman aus 1180/90 im Kampf gegen einen Ritter die Niederlage. Seine Angst, zu verlieren beschreibt der Erzähler: *schade und schame tete im wê, / daz sîn ie dehein man / solhe oberhant gewan.* (9223-9225). Noch nie hat Erec gegen jemanden im Kampf verloren und die Schande würde ihm Schmerzen bereiten. YEANDLE bemerkt zu dieser Textstelle, dass *die Möglichkeit einer beschämenden Niederlage womöglich als Ansporn wirkt, wodurch Erec zum Sieg verholfen wird.*²⁸⁷

Auch im „Nibelungenlied“, das rund 10 bis 20 Jahre später entstanden ist, hat Siegfried Angst, im Kampf gegen Brünhild zu verlieren und schämt sich, dass er nicht die Oberhand

²⁸² EHRISMANN: *êre*, 1995, S. 66.

²⁸³ Vgl: Textausgabe: Nibelungenlied: übersetz. v. GROSSE, Siegfried: „[...] vorausgesetzt, es geht nicht gegen meine Ehre.“, 2006, S. 383.

²⁸⁴ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 132.

²⁸⁵ EHRISMANN bemerkt dazu aber auch, dass man die Ehre zwar erarbeiten muss, dennoch „wächst“ sie an einem auch. EHRISMANN: *êre*, 1995, S. 66.

²⁸⁶ EHRISMANN: *êre*, 1995, S. 66.

²⁸⁷ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 115.

führt: *Sîfrit sich schâmte sêre, zürnen er began.* (674,2). Die Scham schlägt dann in Zorn um, und er kann sie besiegen.

Im „Parzival“ aus 1210 versucht Liddamus die Anwesenden zu überzeugen, dass sie sich schämen müssten, wenn Gawan hier und jetzt getötet wird: *die scham wir alle müesen klagn, / wurd er in iwerem hûs erslagn.* (425,27-8).²⁸⁸ In dieser Textstelle wird die öffentliche Schande angesprochen, die über diesen Hof kommen würde, würde ein ehrenvoller Ritter wie Gawan dort erschlagen.²⁸⁹

Neben diesen Textstellen, die die Angst oder die Bedrohung vor der Niederlage und dem Tod beschreiben, gibt es in den Quellen zahlreiche Textstellen, in denen die Ritter in **Unehre** gefallen sind, weil sie in irgendeiner Weise versagt haben oder im Kampf verloren haben. EHRISMANN beschreibt den Verlust des „lîp“ deckungsgleich mit dem der „êre“: *Die Verletzung des lîp, der Person, war gleichbedeutend mit der Verletzung der êre.*²⁹⁰

Im „Erec“ wird der Held zum Beispiel von einem Zwergen mit einer Geisel geschlagen: *als im der geiselslac geschach, [...] (108).* Da er unbewaffnet war konnte sich Erec nicht rechtmäßig wehren. Ihm ist sehr große Unehre widerfahren und er schämt sich dafür: *er gelebete im nie leidern tac / und schamte sich nie sô sêre / wan daz dise unêre [...] (104-7).* Diese Textstelle steht am Anfang der Geschichte und zeigt Erec nicht als *der strahlende Held, sondern ein von Schande Gezeichneter.*²⁹¹ BUMKE erläutert weiter: *Daraus erwächst ein neues Handlungsmotiv. Es geht jetzt darum, die Schmach zu rächen und das Ansehen in der Gesellschaft wiederherzustellen.*²⁹²

Die erlittene Schande muss Erec wiedergutmachen, um seinen Status wiederherzustellen. Kann er sich nicht rächen, ist sein (ritterliches) Dasein bedroht: *und enweiz zwiu mir daz leben sol, / ez ensî daz ich mich des erhol / daz mir vor iu geschehen ist.* (120-128).

In anderen Szenen im „Erec“ werden zwei Ritter von Erec im Kampf besiegt. Beide, Guivreiz und Keie, sollen, so Erec, ohne Scham ihren Namen nennen.²⁹³ Guivreiz gegenüber meint er:

*er sprach: „ich enmuote mêre
von iu deheiner êre,
wan daz ir mir âne schamen
rehte nennet iuwern namen.
ich enmuote ze dirre zît
wan daz ich wizze wer ir sît.“*

(4468-4473)

²⁸⁸ Vgl.: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 156.

²⁸⁹ Vgl.: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 157.

²⁹⁰ EHRISMANN: êre, 1995, S. 66.

²⁹¹ BUMKE: Der „Erec“, 2006, S. 23.

²⁹² BUMKE: Der „Erec“, 2006, S. 23.

²⁹³ Vgl.: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 116.

Erec will keine andere Ehre als die Namensnennung seines Gegners. Zu Keie sagt Erec, dass er seinen Namen nennen soll und sich nicht wegen der Niederlage zu schämen braucht: *ez enmac dir niht gewerren: / ich wil wizzen dînen namen. / dû endarft dich niht sô sêre schamen. / ez ist geschehen manegem man / der doch nie zagen muot gewan.* (4751-4755). Schon andere tapfere Männer, die auch keine Feiglinge waren, haben eine Niederlage erleiden müssen, daher muss sich Keie nicht so sehr schämen.

Der „Erec“ enthält eine weitere sehr interessante Textstelle, in der die Niederlage eines Ritters thematisiert wird: Nachdem Erec einen Ritter aus der Gefangenschaft von Riesen befreit hat, schämt sich der Ritter. Doch Erec erklärt er ihm, dass jeder Ritter auf Suche nach Abenteuern einmal Schande erleben wird:²⁹⁴

*„herre, enmissehabet iuch niht
umbe diese geschicht,
daz iu die risen hânt getân.
jâ enwirt es niemen erlân
swer sô manheit üeben wil,
in enbringe geschicht ûf daz zil
daz er sich schamen lihte muoz:
dar nâch wirt im es buoz....“*

(5666-5673)

Auch im „Gregorius“ von Hartmann von Aue, der ebenfalls ungefähr gegen Ende des 12. Jahrhunderts verfasst wurde, empfindet der Held Gregorius Scham, als sein Heer von einem Mann in der Schlacht besiegt wurde: *Nû erschamte sich Grêgôrjus, / daz in ein man alsus / hete geleit ein michel her / âne aller slahte wer.* (2023-6)

Im „Parzival“ aus 1210 erzählt Kaylet dem König von Gascone von seiner Niederlage: *[...] daz ir mich zeinem friwende nemt. / or möht iuch nu wol hân verschemt.* (90,3-4). Er hat Schande wegen der Niederlage erdulden müssen.

Auch Clias, der Grieche, hat im „Parzival“ in einer Tjost verloren, wofür er Scham empfindet: *der turkoyte mich tâ stach / hinderz ors, ich muoz mich schamn.* (334,14-5).

Wenn ein Ritter seine Ehre verliert, dann muss er auch mit der Scham kämpfen, wie der Erzähler im „Parzival“ betont: *der kumberhafte werde man / wol mit schame ringen kan.* (170,29-30).

Im „Willehalm“, der ebenfalls von Wolfram von Eschenbach im gleichen zeitlichen Rahmen geschrieben wurde, kann sich Rennewart in der Schlacht gegen die Heiden endlich beweisen, jedoch vergisst er seine Stange: *Rennewart sich schamte sêre: / ez dûhte in grôz unêre, / daz der stangen was vergezzen.* (314,25-6). Er verspürt (*duhte*) große Unehre über seine Vergessenheit und schämt sich dafür. Er will umkehren, um die Stange zu holen: *hêrre, ich wil die stangen*

²⁹⁴ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 115.

holn. / lât mich schamende arbeit doln: (315,13-4). Er möchte die schamhafte Mühsal/Arbeit verrichten, doch Willehalm lässt schließlich einen Knappen nach der Stange sehen. Am nächsten Tag vergisst Rennewart wiederum seine Stange: *Schamt er sich gestern sêre, / des wart hiut zwir mêre.* (317,1-2). Er verspürt am nächsten Tag noch mehr Scham über seine Vergessenheit. Er kehrt um, holt seine Stange und beschließt, niemanden davon zu erzählen (aus *zuht* und *anstand*).

In der großen Schlacht im „Willehalm“ zwischen den Christen und den Heiden versichert der Dichter dem Publikum, dass auch den Heiden Schaden zugefügt wurde. Auch Terramer, der König der Heiden, muss Verluste hinnehmen, die in mit Schmerz und Scham erfüllen: *er beginnt ouch schaden von in nemn, / des jâmert und dar zuo muoz schemn / sîn herze unde des gemüete.* (399,15-7)

Auch im „Tristan“ aus 1210 wird die Unehre eines Ritters angegriffen – jedoch in einem spezifischen Kontext. Gadin hat durch eine List Isolde gewonnen und wird dann selbst durch eine Falle besiegt. Darüber schämt er sich sehr: *im tete schade unde scham / vil sêre und inneclîche wê. / er kêrte wider über sê / mit schame und mit leide.* (13426-13429). Mit Scham und Leid über die Niederlage kehrt Gadin zurück über das Meer.

Als im „Apollonius“, der um 1312 geschrieben wurde, der gleichnamige Held nach Antiochas fährt, um die Tochter eines Königs zu befreien, trifft er auf einen Ritter, der gegen ihn kämpfen will. In der Tjost stößt er ihn vom Ross, wodurch er Schande erleidet und auf dem Pferd eines Knappen schamvoll davon reitet: *Taliarcus schamt sich: / Er rait enweg gar schemlich / Aines seines chappen pfard, / Das was wol zwayer pfund werdt.* (517-519).

Apollonius selbst schämt sich später, dass er auf hoher See durch Schiffsbruch seinen Namen verliert: [...] *Ich hab auff dem mer verloren / Meinen herlichen namen, / Deß ich mich ymer darffe schamen; ...* (1681-3). Apollonius hat nicht nur seinen Namen verloren, er hat seine Ehre verloren. Für ihn ist sein Name gleichbedeutend mit seiner Ehre, wie es EHRISMANN erklärt hat ist die Verletzung des „*lîp*“ identisch mit der der Ehre.²⁹⁵

In einer anderen Szene wird Apollonius in der Nacht seine Rüstung geraubt. Am nächsten Morgen wacht er auf und bemerkt, dass er bestohlen wurde und nichts mehr besitzt, wofür er sich sehr schämt: *Zu Nemrot, nu scham ich mich, / Wann ich pin ainem zagen geleich.* (8628-9). Er ist nun ohne Waffen und wie ein Feigling. Dass er sich wegen dieser Situation schämt, betont er einige Verse später noch einmal: *Und schamte sich der laster not. / Er wolt im selber tuen den dot.* (8660). Die Schande liegt in diesem Fall vor allem darin, dass er ohne Kampf bestohlen worden ist und ohne Rüstung gegen niemanden kämpfen kann.

²⁹⁵ EHRISMANN: *êre*, 1995, S. 66.

Diese Textbeispiele haben gezeigt, wie Ritter und Helden Niederlagen erdulden mussten, im Kampf verloren haben und beraubt worden sind, und sich für ihr Versagen schämen.

Der Verlust der Ehre bedroht das ritterliche Dasein des Helden und muss mit **Vergeltung und Rache** wiedergutmacht werden. EHRISMANN erklärt, dass die Verletzung der Ehre Motiv für zahlreichen Zweikämpfe, Turniere und Kriege war.²⁹⁶

Erec will sich für den Geiselschlag des Zwergs rächen. Er reitet dem Ritter und dem Zwerg nach und nimmt an einem Turnier teil, bei dem er gegen den Ritter antreten kann. Nach einem langen Kampf kann er ihn besiegen und ihm Scham bereiten:

*nû schamet iuch durch mîne bete,
als ich mich gester tete,
dô ich von iuwern schulden
die schame muoste dulden
diu mînem herzen nâhen gie.* (990-994)

Der besiegte Ritter soll sich nun durch den Befehl Erecs (*mîne bete.*) schämen, so wie er gestern durch ihn Schande erlebt hatte (*die schame muoste dulden*).²⁹⁷

Im „Willehalm“ erzählt Rennewart im Gespräch mit der Markgräfin Gyburc, dass er sich deswegen an den Heiden rächen will, weil man ihm seine adelige Zukunft genommen hat: *ich riche ouch schamlichiu leit, / da von mich die heiden / solten lange hân gescheiden.* (293,16-20). Im Gespräch betont er mehrmals, dass er von adeliger Abstammung ist: [...] *und doch vil werder liute vruht.* (290,25) oder *bin ich von werder diet erborn,* [...] (293,11). Seine Verwandten, die er seit seiner Kindheit nicht mehr gesehen hat, haben ehrlos an ihm gehandelt: [...] *der hat ouch an mir missetan.* (292,16) und [...] *und ir pris an mir geschanden.* (292,26). Seine Brüder haben ihn im Stich gelassen: [...] *sit bruoder am mir sint sus verzagt,* [...] (292,18). Für dieses Leid (*schamlichiu leit*) möchte er sich rächen (*riche*²⁹⁸). Rennewart hat zu seinen Verwandten keinen Kontakt, er kam in seiner Kindheit zu den Christen.

In einigen Textstellen werden **Feiglinge** bzw. „*zagen*“ als unehrenhaft und schändlich bezeichnet und mit dem Schamgefühl in Verbindung gebracht.

Im „Erec“ passieren Erec, Guivreiz und Enite eine geheimnisvolle Burg. Als Erec von Guivreiz wissen will, was sich in dieser Burg befindet, verweigert Guivreiz jegliche Auskunft und bittet Erec, dass sie umkehren mögen. Daraufhin meint Erec, dass er ein Feigling wäre,

²⁹⁶ EHRISMANN: *êre*, 1995, S. 66.

²⁹⁷ Vgl.: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 114.

²⁹⁸ Vgl: Wolfram von Eschenbach: Willehalm, übersetzt v. KARTSCHOKE, Dieter; „*Zugleich will ich die schmähliche Lage rächen, (...)*“, S. 189.

würde er umkehren, *sô wære ich ein verzaget man/ und hete des missewende.* (V. 7983). Er müsste sich schämen, würde er immer umkehren, wenn er etwas nicht kennt:

*muget ir mich lân bevinden,
waz ist ez oder wie hât ez namen?
ich müeste mich wol immer schamen,
solde ich vürhten ichn weiz waz.* (7987-7990)

Im „Nibelungenlied“ aus der Jahrhundertwende (1200) hat Hagen auf dem Weg zu den Hunnen nach der Rheinüberquerung das Boot zerstört, damit die Feiglinge, die umkehren wollen, einen schändlichen Tod erleiden müssen: *[...] der uns entrinnen welle durch zägelîche nôt, / der muoz an disem wâge doch lîden schamelîchen tô.* (1583,3-4) Hagen hat an dieser Stelle bereits eine Ahnung, dass es keine Rückkehr mehr geben wird.

König Ludwig hat im „Willehalm“ (1210-20) einige Männer in die Schlacht gegen die Heiden geschickt, die dem Markgrafen im Kampf beistehen sollten. Als die Männer die große Schar der Heiden sehen *[...] do si der heiden sölhe vluot / dort vor in ligen sahen, [...]* 321,6-7), entscheiden sie sich für einen Rückzug nach Frankreich *[...] si wilten wider gahen / gein dem lande ze Franchrîche* 321,8-9). Der Erzähler betont, dass sie Schande über sich gebracht hatten *[...] die wurden almeistic da geschant.* 321,4) und dass Scham und Reue sie überkommen soll: *daz gerou si mit schame sidr.* (312,12). Die feige Flucht der Männer bezeichnet der Dichter als *ir schemlich wider wenden[...]* (321,26).²⁹⁹

Im „Tristan“ begegnet Tristan den Einwohnern von Tintajol, die klagend und weinend um das Schicksal ihrer Kinder losen, da der Landherr als Tribut 30 ihrer Kinder als Leibeigene fordert. Tristan fragt sie, ob sie sich nicht dafür schämen, dass sie sich nicht zu Wehr setzen: *[...] schamt ir iuch der schanden niht, / diu disem lande an iu geschiht?* (6063-6068). Sie seien doch sonst so tapfer (*sô manhaft alse ir alle zît [...]* 6069) und auf Ehre bedacht *[...] und an den êren mêren!* 6074).

Im „Apollonius“ von 1312 will der gleichnamige Held auf Abenteuerfahrt gehen, um sich zu beweisen. In einem Gespräch mit seiner Frau Cirilla erklärt er ihr:

*Ich date geleich ainem zagen,
Sollte ich das voreis verdagen:
So sprach der von Syria
„Appolonius? Von Galacia?
Wie ligt das? Was ist der,
Das er nit kommen ist alher?
Er hatt gevorcht mich pey namen.“
Solt ich mich, frauwe, deß nit schamen?* (6153-6160)

Er würde einem Feigling ähnlich keinen Ruhm und keine Ehre erlangen, sodass man ihn bald nicht mehr kennen und ihm vorwerfen würde, dass er sich fürchte und Angst hätte. Dafür

²⁹⁹ Vgl.: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 200.

müsste er sich schämen: „*Solt ich mich, frauwe, deß nit schamen?*“. Diese Textstelle zeigt, dass die Ehre eines Ritters mit ständiger Arbeit und Bemühen verbunden ist.

In diesen Textstellen wird die Angst, zu einem Feigling zu werden, oder die Verachtung Feiglingen und Mutlosen gegenüber thematisiert und mit der Emotion Scham besetzt.

Das Schamgefühl spielt innerhalb der ritterlichen Morallehre dementsprechend eine wichtige Rolle, denn es ist gemeinsam mit anderen ethischen Begriffen wie *êre* und *prîs* stabilisierend für die Werteordnung des Ritterstands. Zwar erfüllt das Schamgefühl bei näherer Betrachtung eine sehr ambivalente Funktion, da es einmal durch Zurückhaltung, Bescheidenheit und Ehrerbietung eines Ritters dem Helden Ruhm und Ehre einbringt, dann wieder Schande und schadhafte Taten beschreibt. Jedenfalls zeichnet sich das Schamgefühl innerhalb der ritterlichen Morallehre vor allem durch seine wertende und normierende Funktion aus.

Die in den Textbeispielen dargestellte Scham soll dem Ritter zeigen, welche Werte und Erwartungen er zu erfüllen hat. EHRISMANN betont in seiner Monographie: *Die schame ist Teil des ritterlichen Ehrenkodex und bezieht sich hier auf das „ehrenhafte“ und „aufrichtige“ Verhalten im Gegensatz zu heimtückischen und feigem.*³⁰⁰

Neben der männlich konnotierten ritterlichen Morallehre berichten einige Textstellen von tugendhaften Anforderungen an das weibliche Geschlecht.

Im „Parzival“ (1210) und im „Welschen Gast“ (1215/6) wird die Scham als eine Tugend und eine Anforderung an das weibliche Geschlecht genannt. Auch wenn die Anforderungen auch an das männliche Geschlecht gestellt werden, stehen die Frauen im Zusammenhang mit dem Schamgefühl im Vordergrund, denn Thomasîn und Wolfram führen als paradigmatisches Beispiel für falsche Scham und falsches Benehmen jeweils eine Frau an.

Wie schon erwähnt, entwickelt Thomasîn seine Ausführungen zum Schamgefühl (*an drin dingen man haben sol [...] 193*) am Beispiel einer Frau: *swâ ein vrouwe reht tuot, / ist ir gebaerde niht guot / und ist ouch niht ir rede schône / ir guot getât ist âne krône, / wan schoene gebaerde und rede guot, die kroenent, daz ein vrouwe tuot.* (199-204). Thomasîn hat in den Versen zuvor von den drei Dingen gesprochen, mit denen man Scham als Tugend erreichen kann: nicht in Unehre sprechen zu sprechen, der Lehre zu folgen und das zu tun, was von einer/m erwartet

³⁰⁰ EHRISMANN: schame, 1995, S. 185f.

wird. In diesem Beispiel handelt die Frau zwar richtig, jedoch ist ihr Benehmen und ihre Sprache nicht fein. D.h. nach Thomasîn braucht die Frau, um sich höfisch korrekt zu verhalten, feines Benehmen, feine Sprache und richtiges Handeln.

Im „Parzival“ ist die Scham ein *sloz ob allen siten*. Auch Wolfram bezieht später das Schamgefühl in gleicher Weise mit den gleichen Anforderungen auf das männliche Geschlecht. Für seine Ausführungen, wie der Vers *scham ist ein sloz ob allen siten* (3,5) gemeint ist, gebraucht Wolfram aber ein Beispiel, dass sich auf das weibliche Geschlecht bezieht.

*vor gote ich guoten wiben bite,
daz in rehtiu mâze volge mite.
scham ist ein sloz ob allen siten:
ich endarf in niht mêt heiles biten.
diu valsche erwirbet valschen prîs.
wie stæte ist ein dünnez îs,
daz ougestheize sunnen hât?
Ir lop vil balde alsis zergât.* (3,3-10)

Eine falsche Frau im Sinne einer Verräterin erwirbet auch falschen Ruhm, so Wolfram. Die Textstellen von Thomasîn und Wolfram appellieren zwar an beide Geschlechter, stellen aber das weibliche Geschlecht in den Vordergrund und implizieren so, dass die Scham Frauen zugeschrieben wird.

Frauen werden oft als **schüchtern und scheu** bezeichnet, was mit der Emotion Scham beschrieben wird.

Im „Erec“ heißt es, dass die Damen *schamic* im Sinne von schüchtern sind wie Kinder: [...] *daz si zem êrsten schamic sint / unde blûc sam diu kint.* (1324-5). Am Anfang, wenn die Frauen einen Mann kennen lernen, sind sie so schamhaft wie Kinder. Bald jedoch bemerken sie, was ihnen gefällt und ziehen einen Kuss einem Schlag und die Nacht dem Tag vor: [...] *einen süezen kus vür einen slac / und guote naht vür übeln tac.* (1332-3). In dieser Textstelle zeigt Hartmann von Aue, dass die Scham in den Frauen Schüchternheit hervorruft.

Auch im „Parzival“ legt eine Frau ihre Schüchternheit ab. Als sie erfährt, dass ihr Bruder und ihr Geliebter gegeneinander kämpfen, besiegt der Jammer die Schüchternheit: *dô brast ir jâmer durch die schem.* (710,15). Sie verspürt Kummer und Leid und bringt dies zum Ausdruck, indem sie ihre Scham ablegt.

Die weibliche Zurückhaltung und Scheu verlangt auch, dass die Frauen mit niemand reden oder zumindest in einem Gespräch sehr zurückhaltend sind.

Im „Parzival“ spricht Gawain zum Beispiel mit einer Frau, die mit ihm zum ersten Mal mit einem Mann vertraulich spricht, wie sie meint: *hêrre, ir sît der êrste man / der ie mîn redegeselle wart:* [...] (369,4-5). Dabei hofft sie mit Anstand und Zurückhaltung zu sprechen: *ist mîn zuht*

dar an bewart, / und och mîn schamlîcher sin, / daz gît an freuden mir gewin: [...] (369,6-8), was die höfische Etikette von ihr verlangt.

Auch Itonjê spricht mit Gawain die ersten Worte einem Ritter gegenüber: *sît mir mîn êrster tag erschein / sô wart rîter nie dechein / ze dem ich ie gespræche wort [...] (632,3-6).*³⁰¹

Im „Tristan“ antwortet Blanscheflur, Tristans Mutter, Riwalin in einem Gespräch, in dem sie sich näher kennen lernen, mit Schüchternheit: *[...] und sprach vil schemelîche: (745).*

In diesen Textbeispielen sind die Frauen zurückhaltend und Scheu, was oft mit der Scham bezeichnet oder ausgedrückt wird. Sie überwinden aber zum Teil auch die Scham und ihre Schüchternheit.

Im „Parzival“ wird unter anderem auch die öffentliche Schmach einer Frau thematisiert. Gahmuret wird von Herzeloide und einer französischen Königin umworben. Da Herzeloide sich und ihre Land als Preis für das Turnier ausgeschrieben hat, das Gahmuret auch gewonnen hat, fordert sie ihr Recht, ihn zum Mann zu nehmen. Bis über dieses Recht entschieden ist, bittet sie ihn, dass er hier bei ihr bleibt, sonst würde sie öffentliche Schmach erleiden: *Nu êret an mir elliu wîp / Und lât ze rehte mînen lîp. / Sît hie unz ich mîn reht genem: / Ir lâzet anders mich in schem. (88,30).* Die öffentliche Schmach drückt sie unter anderem auch mit dem Begriff *êre* aus.

Die **Jungfräulichkeit der Frau** wird sehr oft als Scham bezeichnet und/oder mit dem Schamgefühl beschrieben.

In „Tristan“ ist es Isolde, bei der die Scham nach Minne begehrt. Wie später noch angesprochen wird, kann diese Scham von Isolde auch im übertragenen Sinne als ihre Jungfräulichkeit verstanden werden: *diu scham diu wolte minnen[...] (11829).*³⁰²

Isolde Weißhand vergisst Tristan gegenüber auch manchmal ihre Jungfräulichkeit:

*sô warf ouch eteswenne
der cranke magetliche name
sîne kiusche und sîne schame
zem nacken von den ougen. (19230-3)*

Das Schamgefühl als Tugend der Frauen verweist meistens auf die Zurückhaltung, Bescheidenheit und Schüchternheit, die man auch im Sprechen und im Umgang mit ihrer Sexualität von den Frauen verlangt wird.

³⁰¹ Vgl.: „Minne und Schamgefühl“, S. 112.

³⁰² Vgl.: „Minne und Schamgefühl“, S. 112.

In einem anderen Genre „Geschlecht und Schamgefühl“ soll noch detaillierter auf genderspezifische Formen des Schamgefühls eingegangen werden, die hier nur angedeutet wurden.

3.3.4. Tabu und Schamgefühl

In diesem Genre möchte ich das Schamgefühl in Bezug auf tabuisierte Themen behandeln.

Ein **Tabu** ist eine soziale Gesetzmäßigkeit, deren Verstoß in unterschiedlichen Dimensionen sanktioniert wird.³⁰³ Tabus, wie OSWALD treffend formuliert hat, *markieren die Grenze zwischen erlaubten und verbotenen Handlungen.*³⁰⁴ Tabus sind also unerlaubte, gesellschaftlich sanktionierte Handlungen, die mit Bestrafungen unterschiedlicher Art geahndet werden. Tabus im Mittelalter sind zum Beispiel Homosexualität, Ehebruch, Inzest und Blutschande, Vergewaltigung und Notzucht oder Suizid.

Das Tabu **Homosexualität** wird im „Frauenbuch“ thematisiert. Im „Frauenbuch“ von Ulrich von Liechtenstein³⁰⁵ diskutieren eine Dame und ein Ritter in einem Streitgespräch über den Zerfall der höfischen Kultur und bezichtigen einander gegenseitig, Schuld daran zu haben. Der Streit spitzt sich im Laufe des Gesprächs immer mehr zu. Der Ritter wirft dem Geschlecht der Frauen vor, dass sie ihren Körper für Geld verkaufen. Daraufhin entgegnet die Dame in ihrer Antwort mit dem Vorwurf der Homosexualität: *daz man mit manne daz begât, / dâ got iu zuo geschuof diu wîp* (660-1). Homosexualität sei etwas, was von allen Kreaturen der Welt als schrecklich empfunden werde, wenn sie fragt *stât daz wol, daz nû die man / mit ein ander daz begânt, / des vogel noch tier niht willen hânt /und alle créatiure / dunket ungehiure* (650-5).

³⁰³ Vgl.: MARSCHALL: Wolfgang: Tabu, -in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd 10, 1998, S. 877.

³⁰⁴ OSWALD, Marion: Tabubrüche – Choreographien ihrer Wahrnehmung zwischen „Heimlichkeit“ und „Öffentlichkeit“, -in: Visualisierungsstrategien in mittelalterliche Bildern und Texten, hrsg.v. JAEGER Stephen, WENZEL, Horst, 2006, S. 167.; Vgl. auch sozial-anthropologische Standardwerke zu „Tabu“: DOUGLAS, Mary: Ritual, Tabu und Körpersymbolik, sozialanthropologische Studie in Industriegesellschaft und Stammeskultur, 1998 [1970]; FREUD, Sigmund: Totem und Tabu, einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, 1998 [1913]; oder LÉVIS-STRAUSS, Claude: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, 1993 [1948].

³⁰⁵ Auch im „Frauendienst“ von Ulrich von Liechtenstein wird das Thema Homosexualität thematisiert; dazu vergleiche: MOSHÖVEL, Andrea: Ulrich von Liechtenstein – ein Transvestit? Überlegungen zu Geschlechterkonstruktion im Frauendienst von Ulrich von Liechtenstein, -in: ZfdPh 9, 1999, S. 342-369.; BRALL, Helmut: Homosexualität als Thema der mittelalterlichen Dichtung und Chronistik, -in: ZfdPh 9, 1999, S. 360-367.

Schamrot wird die Dame vor allem, weil sie dieses Thema in ihrer Rede anspricht:

*jâ muoz ich diu wort sprechen,
diu mir mîn herze brechen
möhten hie sô an der stunt
und diu nimmer vrouwen munt
gesprechen solte: daz ist wâr.
si hellent alsô swachlich gar,
daz si den luft verswachent
und mich ouch **schamerôt** mâchent.* (639-46)

Es sind die Worte, die sie in den Mund nimmt, die sie schamrot machen.

Das Sprechen über ein Tabu ist ein wesentlicher Aspekt des Tabus an sich. Denn ein Tabu geht so weit, dass man es nicht aussprechen will bzw. kann. Die Tatsache, dass man das Thema anspricht, es erst in den Mund nimmt, ist schon ein Tabubruch an sich. Somit ist jedes Sprechen über ein Tabu zugleich schon ein Tabubruch.³⁰⁶

Dessen ist sich auch die Dame im „Frauenbuch“ bewusst, weswegen sie das Sprechen über Homosexualität mehrmals in ihrer Rede thematisiert, wie in Vers 656 mit *ez ist sô gar unreine, / daz ich sîn niht genennen getar.* oder in Vers 667 mit *gern ich hie mit iu dâ von redete vil, / wan daz ich mîniu zuht niht will / mit bæsen Worten brechen, / dâ von hie minner sprechen.* Über solche *swacher dinge* (664) will niemand reden, selbst *ein ungezogner munt / mit Worten ungerne machet kunt* (665).

Es ist das Reden über das Tabu, das sie schamrot werden lässt. Hier thematisiert die Dame selbst, dass sie vor dem Thema „Homosexualität“ Scham empfindet.

Homosexualität wird im Mittelalter abgelehnt, geächtet und als Gefährdung des gesellschaftlichen Lebens gesehen. Sie steht gegenüber der menschlichen Fortpflanzung und somit gegen gottgewollte und naturgesetzliche Normen.³⁰⁷ Homosexualität gehört im Mittelalter zu den Formen der sexuellen „Unzucht“, die in verschiedene Grade unterteilt werden: zum ersten Grad wird die einfache Unzucht, wie Bordellbesuche, gezählt, der zweite Grad ist Ehebruch, der dritte Grad Blutschande und der vierte und letzte Grad der Unzucht ist die Sünde gegen die Natur, zu der auch die Homosexualität zählt.³⁰⁸ Homosexualität wird im Mittelalter also als ein schweres Vergehen gegen die Natur und gegen die Gesellschaft verstanden.

Innerhalb der höfischen Kultur wird das Thema Homosexualität politisch aufgeladen, da der Vorwurf zu homoerotischen Neigungen den persönlichen Ruf und das öffentliche Ansehen

³⁰⁶ OSWALD meint in ihrem Aufsatz, dass die Entdeckung bzw. Offenbarung eines Tabus „wiederum selbst Folge eines überschrittenen Verbots sein kann.“, OSWALD: Tabubrüche, 2006, S. 170.

³⁰⁷ HERGEMÖLLER, B.-U.: Homosexualität, -In: Lexikon des Mittelalters, Bd5, 1991, S. 113.; BRALL:, Homosexualität, 1999, S. 364.

³⁰⁸ HERGEMÖLLER: Sexualität, 1995, S. 1813.

gefährdet.³⁰⁹ Hier erhält, wie BRALL in seinem Aufsatz anmerkt, die *rede* eine wirkungsmächtige Funktion und gefährdet das soziale Ansehen.³¹⁰ Der doppelte Tabubruch wird auch im Kontext des „Frauenbuchs“ über die *rede* vermittelt: Der Inhalt der *rede* der Dame ist von gesellschaftlich sanktionierter Thematik – ein Tabu – und die *rede* über dieses Thema zugleich wieder ein Tabubruch darstellt. Hier wird auch wieder der Stellenwert des Repräsentationscharakters sichtbar, da der Ruf und der Status, den man innerhalb der Gesellschaft einnimmt, gefährdet sind.

Ab der Mitte des 13. Jahrhunderts werden Homosexuelle als Gegner der gesellschaftlichen Ordnung schlechthin verstanden und daher auch „Ketzer“ genannt.³¹¹ Das „Frauenbuch“ wurde 1257 von Ulrich von Liechtenstein verfasst und hat eben den Zerfall der höfischen Gesellschaft zu Thema und lässt sich daher sehr gut in die Überlegungen von BRALL zum Thema Sexualität einordnen.

In einem anderen Werk der höfischen Literatur des Hochmittelalters wird ebenfalls Homosexualität thematisiert. Im „Tristan“ ist eine eigentümliche, homoerotische Spannung spürbar, die von König Marke ausgeht. Marke ist von der Schönheit Tristans fasziniert und verzichtet auf eine Heirat mit einer Frau. Zwar konnte ich keine Textstellen finden, in denen die angedeutete Homosexualität in Verbindung mit dem Schamgefühl steht, aber dennoch möchte ich an dieser Stelle auf einige Literaturhinweise, die Homosexualität im „Tristan“ zur Sprache bringen, aufmerksam machen.³¹²

Ein weiteres Tabu, das in den Quellen vorkommt, ist der Fall von **Inzest**.

Am Beginn des „Apollonius“ wird die Geschichte von König Anthiochius und seiner Tochter erzählt. Sie ist ein junges, schönes und ehrbares Mädchen, um das viele Ritter werben. Doch will ihr Vater sie nach dem Tod seiner Frau nicht freigeben und begeht Inzest an ihr.

Der Dichter klagt die personifizierte Minne an und gibt ihr die Schuld: *Psâch, Mynne, ir sult euch sere schamen / Ir verlieset anders ewren namen* (160-1). Die Minne soll nicht solche Liebe zulassen, weil es keine *raine mynne* (154) ist. Für ein solches Vergehen soll sie sich schämen. Nachdem der Vater eines Morgens an seiner Tochter Inzest begeht, kommt die Dienerin der

³⁰⁹ BRALL., Homosexualität, 1999, S. 362.

³¹⁰ BRALL., Homosexualität, 1999, S. 362.

³¹¹ BRALL., Homosexualität, 1999, S. 364.

³¹² Weiterführende Literatur: DIEM, Albrecht: *nu suln ouch wir gesellen sîn*. Über Schönheit, Freundschaft und mann-männlich Liebe im *Tristan* Gottfrieds von Straßburg, -in: *Tristania* 19, 1999, S. 45-95.; KROHN, Rüdiger: Erotik und Tabu in Gottfrieds „Tristan“, -in: DERS. (Hrsg): *Stauferzeit, Geschichte, Literatur, Kunst*, 1978, S. 362-376.

Tochter zur Prinzessin und fragt sie, was passiert ist. Doch die Tochter möchte aus weiblicher Schamhaftigkeit³¹³ die Tat verschweigen:

*Durch rechte weypliche scham,
Und auch das es nicht enzam
Das Vatter solhe dât
Mit seiner tochter hatt.* (259-262)

Hier ist es (noch) ihre weibliche Scham, die das Sprechen über den Vorfall verbietet, was der Vater mit ihr getan hat. Auch hier ist es das Nicht-Sprechen über ein tabuisiertes Vergehen, das angesprochen wird. Die Tochter schämt sich zum einen wegen des Inzests und zum anderen, weil sie nicht darüber reden will.

Doch schließlich spricht die Prinzessin doch in einem Gespräch mit der Dienerin über den Inzest und erzählt ihr, dass etwas passiert ist, wofür man sich schämen muss:

*Deß ich mich pillich mueß schamen:
Ich was ain magett und vatter kind,
Die paide an mir verdorben sind:
Deß kind ich waß, des weib pin ich.* (288-291)

Hier wird das inzestuöse Vergehen direkt in Verbindung mit dem Schamgefühl gebracht. Die anderen Textstellen schlagen lediglich eine Brücke zum Vergehen über die weibliche Schamhaftigkeit oder die Anklage der personifizierten Minne. Auch wird die Tat von einer der Beteiligten thematisiert, wobei sie hier eindeutig die Opferrolle einnimmt und sich für etwas schämt, was ihr angetan wurde.

Im „Gregorius“, einer doppelten Inzestgeschichte von Hartmann von Aue, wird auch einmal der Inzest zwischen Mutter und Sohn angesprochen. Die Mutter fragt ihren Sohn, ob die begangene Sünde durch Buße wieder gutzumachen ist: *möhte aber dehein buoze wesen / über sus schemlich missetât* (2687).³¹⁴ Die Mutter als Beteiligte bringt den Inzest zur Sprache und bezeichnet die Tat als *schemlich missetât*, als eine Tat, für die man sich schämen muss. Der Unterschied zum Inzest im „Apollonius“ ist, dass die Mutter und der Sohn wie bei Ödipus nicht wussten, dass sie verwandt sind und somit nicht vorsätzlich gehandelt haben.

³¹³ weiterführend „Geschlecht und Scham“, S. 127.

³¹⁴ Zitiert nach YEANDLE, S. 106. Auch YEANDLE weist daraufhin, dass „*schemlich*“ in den verschiedenen Textausgaben nicht vorkommt. In der 12. Auflage von WOLFF wird „*schemlich*“ angeführt, in neueren Ausgaben, die einer anderen Handschrift folgen, wird „*schemlich*“ durch andere Wörter wie „*gewandte*“ ersetzt.

Inzest bzw. Blutschande bezeichnet im Mittelalter den Geschlechtsakt und/oder die eheliche Verbindung *unter nahen Angehörigen*.³¹⁵ Diese vage Definition von *nahen Angehörigen* hat ihre Berechtigung, wie EMING in der Einleitung des Sammelbands „Historische Inzestdiskurse“ betont, denn im Mittelalter war die Auffassung davon, was Inzest ist, nicht eindeutig. Inzest war nicht auf die Kernfamilie und die biologischen Verwandtschaft beschränkt, sondern konnte auch die angeheiratete Verwandtschaft und somit nicht-blutsverwandte Angehörige miteinbeziehen und betraf auch Patinnen und Paten.³¹⁶

Im Kontext der Theorie von Tabu nimmt Inzest einen besonderen Stellenwert ein. Sigmund FREUD und Claude LÉVI-STRAUSS sehen im Inzest den Auslöser für die Herausbildung von Tabus.³¹⁷ Nicht das inzestuöse Vergehen an sich bzw. die *Inzestneigung*³¹⁸ muss wissenschaftlich erklärt werden, sondern warum der Inzest ein Tabuthema ist und gesellschaftlich sanktioniert wird. FREUD und LÉVI-STRAUSS sehen den Grund für das Inzesttabu in einer kulturellen Verantwortung, da sich eine Kultur bei inzestuösem Verhalten selbst gefährde und sich selbst auslösche.³¹⁹ Oder, wie EMING in der Einleitung treffend formuliert: *Das Inzesttabu ist der zentrale Mechanismus, der Kultur ermöglicht und zivilisatorische Stagnation verhindert*.³²⁰

In den vorliegenden Fällen handelt es sich um Inzest in der Kernfamilie. Es handelt sich einmal um den Vater-Tochter-Inzest im „Apollonius“, und im „Gregorius“ um einen prekären doppelten Geschwister- und Mutter-Sohn-Inzest.

EMING spricht in ihren Ausführungen auch von einer eigentümlichen *Attraktivität der Inzestproblematik*: Inzest wird auch als ein Vergehen gesehen, das respektiert und geachtet wird und in einem religiösen Kontext sogar einer kirchlichen beruflichen Laufbahn dienlich ist, denn Inzest ist *nicht selten eine auszeichnende Tat, die Bewunderung erregt*, so EMING.³²¹ Letzteres ist im „Gregorius“ der Fall, in dem der Sohn sogar das höchste kirchliche Amt, den Papststuhl, erreichen kann. Im „Apollonius“ wird der Inzest zwar keineswegs bewundert oder geschätzt, da der Inzest von Anthiochius und seiner Tochter in der Figur des Apollonius seinen positiven Gegenspieler findet, der den Inzest mit seiner Tochter erfolgreich verhindern

³¹⁵ HOLZHAUER, H.: Blutschande, -in: Lexikon des Mittelalters, Bd 2, 1983, S. 290.

³¹⁶ EMING et al: Einleitung, -in: Historische Inzestdiskurse, hrsg. v. EMING, Jutta, 2003, S. 14.

³¹⁷ MARSCHALL: Tabu, 1998, S. 877f.; EMING et al: Einleitung, 2003, S. 10f.

³¹⁸ EMING, Einleitung, 2003, S. 10: die Inzestneigung erklärt sich daraus, dass sich das libidöse Verlangen auf Menschen in unmittelbarer Umgebung richtet.

³¹⁹ MARSCHALL: Tabu, 1998, S. 877f.; EMING et al: Einleitung, 2003, S. 10f.

³²⁰ EMING et al: Einleitung, 2003, S. 11.

³²¹ EMING et al.: Einleitung, 2003, S. 14.

kann³²², und der Dichter den Inzest scharf verurteilt, aber dennoch arbeitet der Dichter mit einem sprachlichen Vokabular, das der Beschreibung der Liebe dient, wenn er bei der Beschreibung des Inzest auf Wörter wie *myinne* oder *mynneklich* mehrmals zurückgreift. Ferner wird durch die Inzestneigung von Apollonius seiner Tochter Tarisia gegenüber eine Diskussion über die Mitschuld der Tochter eröffnet.³²³

Für die Tochter von Anthiochius bedeutet der Inzest ihren *soziale Tod*, um es in EMINGS Worten zu sagen, denn sie ist durch den Inzest entehrt und für eine zukünftige Herrschaftslegitimation unbrauchbar geworden.³²⁴ Ihr sozialer Tod endet schließlich in ihrem realen Tod: sie stirbt mit ihrem Vater auf hoher See auf einem brennenden Schiff bzw. wird von einem Blitz erschlagen. Ihre verlorene Ehre beklagt sie in der obigen Textstelle und bezeichnet diese durch den Inzest verlorene Ehre mit „Scham“.

Religiöse Motive werden in der *schemelichen* Tat im „Gregorius“ sichtbar, denn diese wirft Fragen nach Schuld, Wiedergutmachung und Buße auf und kann schließlich durch Reue, Buße und christliche Lebensführung korrigiert werden.

Die tabuisierten Vergehen, die in den Quellen nachgewiesen werden konnten, sind Homosexualität im „Frauenbuch“ und Inzest im „Apollonius“ und im „Gregorius“. OSWALD hat in ihrer Arbeit zu Tabubrüchen drei Stufen von einem Tabubruch ausfindig gemacht: die Entdeckung bzw. Offenbarung, die Veröffentlichung und die Stabilisierung.³²⁵ Im Moment der Veröffentlichung wird das Tabu gesellschaftlich existent und relevant und verlangt nach einer Stabilisierung der gesellschaftlichen Ordnung.

Im „Gregorius“ zieht sich die Mutter in ein Kloster zurück und entsagt jeder weltlichen Lebensführung und Gregorius verbringt 17 Jahre in der Einöde an einen Felsen gekettet. Im „Apollonius“ werden Vater und Tochter im (Höllens-) Feuer bzw. durch einen Blitzschlag getötet.³²⁶

³²² EMING: Inzestneigung und Inzestvollzug, 2003, S. 29-40.

³²³ EMING: Inzestneigung und Inzestvollzug, 2003, S. 35-36.

³²⁴ EMING: Inzestneigungen und Inzestvollzug, 2003, S. 31.

³²⁵ OSWALD: Tabubrüche, 2006, S. 187.

³²⁶ EMING: Inzestneigung und Inzestvollzug im mittelalterlichen Liebes- und Abenteuerroman, 2003, S. 33: In ihrer vorliegenden Textausgabe von METZLER ist es das „hellische feur“. Dazu meint EMING: „Die Anspielung auf die Hölle erinnert an das sündhafte Leben, das beide geführt haben, und für das die Tochter mit haftet“. In der mir vorliegenden Textausgabe von SINGER ist es ein „doner slag“ (2295) der sie erschlagen hat. Beide Todesarten verweisen auf Sünde und/oder Hölle.

3.3.5. Nacktheit und Schamgefühl

In diesem Kapitel wird das Schamgefühl in Verbindung mit dem nackten Körper untersucht. Dabei möchte ich jedoch nicht nur auf Nacktheit und Blöße des Körpers eingehen, sondern die Untersuchung auch auf das Schamgefühl in Bezug auf die Geschlechtsorgane ausweiten.

Die Emotion Scham steht in unserer Kultur häufig in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der **Nacktheit des Körpers**. Die Emotion Scham bezieht sich oft auf den nackten, entblößten Körper.³²⁷ GERWING meint zum Beispiel im „Lexikon des Mittelalters“: *Der nackte Mensch ist im MA stets der Scham und Schande preisgegeben.*³²⁸ Es ist jedoch nicht selbstverständlich, was „nackt“ jeweils bedeutet. LØGSTRUP ergänzt im Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“, dass es nicht unbedingt der nackte Körper an sich sein muss, der das Objekt des Schamgefühls ist, *sondern die dem Blick ausgelieferte Blöße.*³²⁹ BOLOGNE hat in seinem Buch „Nacktheit und Prüderie“ die Nacktheit des mittelalterlichen Körpers in einigen Kapiteln bearbeitet,³³⁰ jedoch wurden seine Ausführungen über die Nacktheit in ihrer geschichtlichen Dimension von PERNLOCHNER-KÜGLER scharf kritisiert, die einige Widersprüche bei BOLOGNE identifizieren kann.³³¹

In unterschiedlichen Situationen ist der Mensch im Mittelalter nackt. Funktionale Nacktheit wird deutlich von anstößiger Blöße unterschieden. Beim Baden ist er/sie unbekleidet, beim Arztbesuch, beim Geschlechtsverkehr und bei zahlreichen anderen Anlässen, denn, wie ich später noch erwähnen werde, heißt „nackt sein“ im Mittelalter nicht unbedingt gleich körperliche Nacktheit.

Eine Textstelle im „Der arme Heinrich“ überliefert eine Situation des Schamgefühls in einem **medizinischen Kontext**. Das Mädchen in der Geschichte möchte sich für Heinrich, der von Aussatz befallen ist, opfern und muss sich davor vom Arzt untersuchen lassen. Da der Arzt skeptisch ist, will er sicher sein, dass sich das Mädchen aus freien Stücken opfern lässt, denn nur wenn das Opfer auf freiwilliger Basis geschieht, kann die Heilung einsetzen. Der Arzt schildert dem Mädchen, was bei der Behandlung passieren wird:

³²⁷ Vergleiche: GERWING: Scham, 1995, S. 1436f.; DWB GRIMM: Scham, (Scham 1.a.) 1984, S. 2107; PAULER: Schamgefühl, 2007, 162a.

³²⁸ GERWING: Scham, 1995, S. 1437.

³²⁹ LØGSTRUP, K.E.: Scham, -in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd 5, S. 1383.

³³⁰ BOLOGNE: Nacktheit und Prüderie, Kapitel „Das Schamgefühl im Alltagsleben“, 2001, S.19-226.

³³¹ Zur Kritik an BOLOGNE, siehe Kapitel „Notizen zu Jean-Claude Bologne“ -in: PERNLOCHNER-KÜGLER: Körperscham und Ekel, Diss., 2003, S. 115-117.

*ich sage dir, wie dir geschiht:
ich ziuhe dich ûz, sô stâstû blôz,
und wirt dîn schame harte grôz,
die dû von schulden danne hâst,
sô dû nacket vor mir stâst.*

(1085-1088)

Der Arzt wird das Mädchen ausziehen und sie wird nackt vor ihm stehen und dafür wird sie sich sehr schämen müssen. Doch das Mädchen lässt sich von ihrem Vorhaben nicht abhalten und antwortet dem Arzt ein paar Verse später:

*si zarte diu kleider in der nât.
Schiere stuont sî ân wât
und wart nacket unde blôz:
sî enschamte sich niht eins hâres grôz.*

(1193-1196)

Das Mädchen steht nun vor dem Arzt und **sie** zieht sich aus. Zuvor war es noch der Arzt der sie ausziehen wollte. D.h., dass über die Schammetapher das Mädchen als aktive Akteurin vermittelt wird, denn *sî enschamte sich niht*. Doch hier haben wir nicht nur einen Übergang von einer passiven zu einer aktiven Figur, sondern auch möglicherweise einen Übergang von der Entwicklung eines Mädchens zu einer Frau. In ihrer Rede sagt sie zuvor, dass sie die Leiden ertragen will, denn *ich bin ein wîp und hân die kraft* (1128). Sie bezeichnet sich selbst in ihrer eigenen Rede als *wîp* und nicht als *maget*, *kint* oder *vrouwelîn*. Auch die Bezeichnung *eins hâres grôz* könnte in einer doppelten Bedeutung auf die Schamhaare des Mädchens verweisen.

Hartmann von Aue diskutiert kaum die Tatsache, dass ein jungfräuliches Mädchen vor einem erwachsenen Mann steht. Nur zwei Mal wird überhaupt eine Geschlechterdifferenz zwischen den Beiden angesprochen. In der ersten Textstelle beurteilt das Mädchen die Unentschlossenheit des Arztes, sie nicht zu operieren, mit dem Satz *iuwer rede gezæme einem wibe* (1122). Und als sie sich dann auszieht und auf den Behandlungstisch legt, betrachtet er ihren Körper und meint, noch nie etwas Schöneres gesehen zu haben³³² (1197f). Die letztere Textstelle muss nicht unbedingt kausal im Zusammenhang mit dem nackten Körper stehen, sondern kann durchaus die gesamte Erscheinung des Mädchens meinen.

Die Scham des nackten Körpers erfährt in einem medizinischen Kontext andere Akzentuierungen. Auch in der Textstelle im „Armen Heinrich“ wird der Beruf des Arztes und seine medizinischen Fähigkeiten diskutiert, denn das Mädchen spricht in ihrer Rede die ärztlichen Fertigkeiten des Mannes an, wie *mit iuwer grôzen meisterschaft* (1127) oder *lât sehen, welh meister ir sît* (1156).

³³² Das Mädchen wird nicht nur vom Arzt nackt gesehen. Als Heinrich hört, wie der Arzt mit dem Wetzstein das Messer schärft, hat er Angst, sie nie wieder zu sehen. Daher sieht er durch ein Loch in der Wand das Mädchen auf dem Tisch liegen. (Vergleiche aber „Der Blick der Anderen“, S. 136)

Im Mittelalter waren es meistens heilkundige Personen aus dem geistlichen Stand, die die Rolle des Arztes übernahmen.³³³ Jedoch untersagten verschiedene Konzilbeschlüsse im 13. und 14. Jahrhunderts Angehörigen des geistlichen Standes, die ärztlichen Tätigkeiten auszuüben, und förderten somit den Aufschwung und die Akzeptanz der unterschiedlichen Ärzteschulen.³³⁴ In dieser Zeit kommt es an verschiedenen Schulen der Medizin, wie die Schule in Salerno, die bereits seit zirka 985 existiert,³³⁵ oder jene in Montpellier, die sich als Gegenpol zu Salerno herausgebildet hat, zu einer wissenschaftlichen und universitären Auseinandersetzung mit der medizinischen Ausbildung und dem Arztberuf, sodass sich Fakultäten herausbilden.³³⁶

In der mittelalterlichen Literatur wird die Figur des Arztes, wie BAADER im „Lexikon des Mittelalters“ betont, nur am Rande thematisiert, jedoch gibt es im „Armen Heinrich“ aus dem späten 12. Jahrhundert einige Verweise auf die Ausbildungsstätte in Salerno,³³⁷ wie in Vers 180 [...] *und vuor engegen Salerne*, in Vers 436 *ich enkundezuo Salerne* [...] und in zwei Textstellen, in denen Heinrich zusammen mit dem Mädchen nach Salerno fährt, wie in Vers 1018 [...] *und bereite sich ze Salerne* [...] und in Vers 1049 *Sus vuor engegen Salerne* [...].

Eine andere Situation, in der der Mensch nackt ist, ist der Umstand während der Körperpflege im **Bad**. Im „Tristan“ gibt es eine Textstelle, in der, während Tristan ein Bad nimmt, Isolde ihn töten will, weil sie bemerkt hat, dass er nicht Tantris der Spielmann ist, sondern Tristan, der ihren Onkel erschlagen hat. Ihre Mutter bringt sie von dem Vorhaben ab. Während der ganzen Diskussion, an der Tristan auch immer wieder teilnimmt, sitzt er in der Badwanne. Als Isolde das Zimmer mit dem Schwert betritt, um ihn zu töten, heißt es: *dâ er in einem bade saz*. (10145). Der Dichter meint, dass Tristan den Angriff von Isolde auch überlebt hätte, wenn er *in daz bat gebunden* (10234) gewesen wäre. Eine Rede von Tristan beginnt der Dichter mit *Jener in dem bade der sprach dô* (10310). Und als die Königin und Isolde Brangäne um Rat bittet, sagt sie, sie sollen ihn zuerst einmal aus dem Bad aussteigen lassen in Vers 10407 *gât hinnen, lâ in ûz gân*. Tristan sitzt während der gesamten Diskussion also im Bad. Nachdem die Mutter Isolde überzeugen konnte, von der Tat abzulassen, gesteht Tristan, dass er wirklich Tristan ist, und die Mutter schaut ihn lange an:

³³³ Zwar sind Ärztinnen in der Schulmedizin im Mittelalter kaum bezeugt, dennoch sind Geschichten von heilkundigen Frauen, wie die Äbtissin Hildegard von Bingen, überliefert, die auch die Rolle der Frau innerhalb der Medizin bezeugen. In der Geburtshilfe haben Frauen aber schon seit der Antike einen hohen Status, Vergleiche: BAADER: Arzt, -in: Lexikon des Mittelalters, Bd1, 1980, S. 1100.

³³⁴ PAULER: Heilkunde und Medizin, 2007, S. 84.

³³⁵ REINHARD: Lebensformen Europas, 2004, S. 167, BAADER: Arzt, 1980, S. 1099.

³³⁶ Vergleiche: REINHARD: Lebensformen Europas, 2004, S. 167, BAADER: Arzt, 1980, S. 1099.; PAULER: Heilkunde und Medizin, 2007, S.80f.

³³⁷ BAADER: Arzt, 1980, S. 1100.

*Îsôte muoter Îsôt
si sach in lange an und wart rô.
ir liechten ougen wurden vol.*

(10336-8)

Würde in dieser Textstelle *si sach in lange an und wart rô* nicht die Präposition „und“ stehen, würde ich die Scham darauf zurückführen, dass die Mutter sich schämt, dass sie sich hat täuschen lassen. Da hier aber das „und“ ein kausales Verhältnis zwischen dem langen Ansehen und dem Erröten zulässt, führe ich die Scham der Mutter auf das Betrachten des nackten Körpers von Tristan im Bad zurück: Sie sieht den (nackten) Tristan lange an und verspürt davon Scham.

Dann erhellen ihre Augen (*ir liechten ougen wurden vol*). In der Übersetzung von KROHN heißt es: *Ihre helle Augen fühlten sich.*³³⁸ Doch ihre Augen könnten sich auch, wie mich Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ LUTTER Christina- Maria darauf hinwies, mit Tränen füllen und somit auf einen Zusammenhang von Tränen und Scham hindeuten, den ich im letzten Kapitel noch einmal besprechen werde.³³⁹

Zwar fand der Badekultus der Antike im Mittelalter nur begrenzt seine Fortsetzung, jedoch ist bekannt, dass in einigen Klöster und Burgen Badestuben eingerichtet wurden.³⁴⁰ Im Spätmittelalter gewinnen Badestuben vor allem im städtischen Raum an Bedeutung.³⁴¹ Es ist nicht ungewöhnlich, dass die Badewanne bzw. Badezuber einfach mitten im Raum steht und Tristan ein Bad vor den Frauen nimmt. BUMKE hat in seiner Monographie über die höfische Kultur erläutert, dass man *einfach eine Kufe mit Wasser im Zimmer [...] oder im Freien aufstellte.*³⁴²

In der mittelalterlichen Literatur wird öfters geschildert, wie einem Ritter bei Ankunft ein Bad angeboten wird. Im „Willehalm“ waschen sich Willehalm und Gyburc gerade nicht, weil sie sich so lange nacheinander geseht haben, sodass sie nicht warten können, wie der Dichter berichtet, denn Willehalm hatte einen *ruhen bart* (229,24) und auch Gyburc *was si selbe harnarschvar* (229,26) und trotzdem führt Gyburc Willehalm in eine Kemenate, wie in Vers 232,1 geschrieben steht *si vuorte zeiner kemenaten in*. In der oben geschilderten Textstelle wird Tristan nach dem Kampf mit dem Drachen ein Bad hergerichtet. Auch Parzival wird bei der Ankunft bei Gurnemanz ein Bad bereitet, wo sich eine ähnliche Szene wie schon im „Tristan“ abspielt. Parzival kommt also bei Gurnemanz an und wird in einem Bad von ein paar

³³⁸ Gottfried von Straßburg: Tristan, Bd 2, Übersetzung, S. 31.

³³⁹ Vgl.: Genre der nicht-eingeordneten Textstellen zu Scham und Tränen, S. 156.

³⁴⁰ Vergleiche: JARITZ: Bad, 1980, S. 1331.

³⁴¹ Vergleiche: JARITZ: Bad, 1980, S. 1331f., PAULER: Körperpflege, 2007, S. 104-106.

³⁴² BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 160.

Mädchen gewaschen. Als man ihm ein Badetuch anbietet, verweigert er es und will es nicht vor den Frauen nehmen, sodass diese den Raum verlassen müssen.

*man bôt ein badelachen dar:
des nam er vil kleine war.
sus kunder sich bî frouwen schemn,
vor in wolt erz niht umbe nemn.
die juncfrouwen muosen gên:
sine torsten dâ niht langer stên.* (167,21-26)

Laut YEANDLE eröffnet diese Textstelle zwei verschiedene Interpretationsmöglichkeiten. Zum einen schämt sich der unerfahrene Parzival so sehr, sodass er nicht einmal aus der Wanne steigen will. Und zum anderen nimmt Parzival das Badetuch gar nicht zur Kenntnis und steigt, weil er noch kein Schamgefühl kennt, einfach nackt aus der Wanne, sodass die Mädchen den Raum sofort verlassen müssen.³⁴³ Die letztere Leseart ist jene, die YEANDLE für die Interpretation dieser Textstelle bevorzugt. Tatsächlich „lernt“ Parzival erst später das Schamgefühl der höfischen Kultur kennen und somit die Fähigkeit sich zu schämen.

Ob die Menschen im Mittelalter aber tatsächlich nackt bzw. völlig entkleidet war oder ob sie vielleicht nicht doch ein Unterkleid trug, fragt sich PERNLOCHNER-KÜGLER in ihrer Dissertation, denn wie DUERR zeigen konnte, trug man oft ein Unterhemd, ein Badelachen oder ein Wedel vor der Scham und war somit nicht völlig nackt, sondern immer zum Teil bedeckt.³⁴⁴

Es lässt sich zwar nicht nachweisen, ob in den genannten Textstellen von einem völlig entblößten und entkleideten Körper oder von einem teils bedeckten Körper die Rede ist. Es ist aber in diesen Textstellen nicht unbedingt relevant, da der Körper in den Textstellen zumindest soweit entblößt ist, sodass die Emotion Scham entsteht.

In einem geistlichen Kontext zeigt eine Textstelle aus „Das Fliessende Licht der Gottheit“ aus der Mitte des 13. Jahrhunderts den Bezug von Scham und Nacktheit. Darin wird von einer Liebenden erzählt, die auf ihren Geliebten wartet. Der Heilige Geist spricht zu ihr und sagt, sie solle sich waschen, das Lager bereiten und Blumen streuen. Daraufhin sagt sie: *Wen ich wüsche, so mûs ich mich schamen, [...]* (Buch II, II., S. 78). Ob die empfundene Scham tatsächlich im Zusammenhang mit der Körperpflege steht, ist hier nicht sicher und kann auch nicht geklärt werden. Aber dennoch sind geistliche und weltliche Bezüge angedeutet.

³⁴³ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 153

³⁴⁴ DUERR: Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Bd 1: Nacktheit und Scham, 1988, S. 278ff.; PERNLOCHNER-KÜGLER: Körperscham und Ekel, Diss., 2003, S. 116f.

Analog dazu schildert der Dichter in „Willehalm“ am Beginn des 13. Jahrhunderts eine Situation, in der sich Willehalm auf dem Weg zum König selbst asketische Lebensweise auferlegt, und nicht nach der höfischen Lebensart sich gut kleiden, gut betten und gut essen will. Ein Bad verweigert er und sein Bart, seine Haut und sein Haar bleiben rostig von der Rüstung: *der marcrave engerte niht / daz sin bart vel oder har / iht wære wan nach iser var.* (175,10-2). In den beiden Textstellen warten die Figuren auf ihren geliebten Menschen und möchten sich bis zur Vereinigung nicht waschen.

Es kann sich also in der Textstelle von Mechthild auch um asketische Körperpflege handeln und nicht unbedingt um ein Schamgefühl, dass in Zusammenhang mit dem Waschen des Körpers steht.

Wie die Parzival- Szene gezeigt hat, werden hier Schnittstellen zwischen Scham über den nackten Körper und über das Geschlechtsorgan eröffnet.

Im „Gregorius“ aus dem Ende des 12. Jahrhunderts wird unter anderem eben auch ein anderer Typus des Schamgefühls in Verbindung mit dem nackten Körper offen gelegt, der im Zusammenhang mit den **Geschlechtsorganen** steht.

Nachdem Gregorius erfahren hat, dass er seine Mutter geheiratet hat, begibt er sich in die Einsamkeit und lässt sich von einem Fischer an einen Felsen in der Einöde fesseln. Als nach 17 Jahren zwei Gesandten aus Rom zum Felsen kommen, um ihn als neuen Papst nach Rom zu bringen, will Gregorius aus Scham weglaufen:

*wan sîn schame diu was grôz:
er was nacket unde blôz.* (3439)

Er kann jedoch nicht fliehen, da er an den Felsen gefesselt ist. Da bedeckt er seine Scham:

*dô er sach zuo im gân
dô brach er vür die schame ein krût.* (3416)

Er nahm ein Kraut und bedeckte seine Scham. Hier steht *die schame* wörtlich für seine Geschlechtsteile, die er bedeckt. Diese Textstelle ist bislang die einzige Textstelle, die auch tatsächlich auf die körperlichen Genitalien verweist, da die Geschlechtsorgane mit „Scham“ bezeichnet werden. Auch YEANDLE klassifiziert diesen Typus von Schamgefühl als „Geschlechtsscham (evtl. Prudenda)“.³⁴⁵

³⁴⁵ Vergleiche YEANDLE: „schame“, 2001, S. 106: Er fasst beinahe alle Textstellen, die sich auf Nacktheit und körperliches Geschlecht beziehen, in die Kategorie „Erotische Scham: Geschlechtsscham (evtl. Prudenda)“. Er unterscheidet zum Beispiel nicht zwischen der Nacktheit des Gregorius oder des jungen Mädchens im „Der Arme Heinrich“ und der „*schemlich missetât*“ in der Textstelle zum Inzest zwischen Gregorius und seiner Mutter. Hierin möchte ich ihm widersprechen, da ich hier zwischen einem Tabu (Vergleiche, S. 92.) und Nacktheit unterscheide.

Die öffentliche Bloßstellung des nackten Körpers wurde im Mittelalter auch zum Teil als Strafe benutzt.³⁴⁶ In der Textstelle im „Gregorius“ schwingt zum Teil auch die Tatsache mit, dass seine Nacktheit als Strafe verstanden wird, denn seine *schame* wird mit der selbst auferlegten Buße in der Einöde verstärkt. Dabei wird die öffentliche Bloßstellung der Schuld bzw. des Verbrechens mit der Bloßstellung des Körpers, der eigenen körperlichen Integrität verbunden.

Ein anderes Beispiel für die Verbindung von Schamgefühl, Geschlechtsorgan und Strafe, ist eine Szene im „Parzival“, als ein Ritter kastriert wird: Der Ritter Clinschor begeht mit Iblis, der Frau des Königs Ibert von Sizilien, Ehebruch und wird dafür *zwischenn beinn gemacht sleht*. (657,21), zwischen den Beinen eben gemacht.

*Durch die scham an sîme lîbe
wart er man noch wîbe
guotes willen nimmer mêr bereit.* (658,3)

Er wird als Strafe für den Ehebruch mit Kastration bestraft.

Die Kastration wird im Mittelalter für diverse Strafen, wie Vergewaltigung, Diebstahl durch Sklaven oder Wildfrevel verwendet.³⁴⁷

In der Textstelle im Parzival wird die Scham nicht nur auf das Geschlechtsorgan bezogen, sondern der Vorgang der Kastration, wie dem Geschlechtsorgan seine Funktion entzogen wird, wird mit dem Wort „Scham“ bezeichnet. Ähnlich wie im „Gregorius“ die „Scham“ stellvertretend für die Geschlechtsorgane stand, steht nun hier die „Scham“ synonym steht für die Kastration.

Die Nacktheit des Körpers und die Besetzung des nackten Körpers mit der Emotion Scham stehen in einem geistlichen Kontext in einem engen Zusammenhang mit dem Sündenfall im Paradies.³⁴⁸ Bei Mechthild von Magdeburgs „Das fließende Licht der Gottheit“ werden die Geschlechtsorgane in diesem Zusammenhang mit dem Schamgefühl angesprochen.³⁴⁹

Mechthild erzählt im 9. Kapitel des 3. Buches von der Erschaffung der Erde und davon, wie Gott Adam Eva gegeben hat, damit sich die Menschen fortpflanzen können:

*ire lichamen solten reine wesen, wan got geschûf inen nie schemeliche lide,
und si waren gekleidet mit engelscher wete.* (3, IX, 176)

³⁴⁶ Siehe auch: BOLOGNE: Nacktheit und Prüderie, Kapitel „Nacktheit als Strafe“, 2001, S. 155-184.; DUERR: Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Bd1: Kapitel „Die Entblößung als Strafe“, 1988, S. 267-282.

³⁴⁷ BERGDOLT, K.: Kastration, -in: Lexikon des Mittelalters, Bd 5, 1991, S. 1050.

³⁴⁸ Vergleiche dazu Kapitel „Religion und Schamgefühl“, S. 52.

³⁴⁹ Dazu vergleiche: KELLER, Hildegard E.: „wan got geschuof inen nie schemeliche lide“, Zur Geschichte der Sexualität und Scham im Spiegel des Fließenden Lichts der Gottheit der Mechthild von Magdeburg, -in: *Contemplata aliis tradere*, Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität, hrsg. v. BRINKER, Claudia, 1995, S. 19-43.

Der Zusammenhang von Schamgefühl und Geschlechtsorgane wird hier über die Negation hergestellt. Da Mechthild von Fortpflanzung spricht, scheint die Verbindung mit Geschlechtsorganen durch. Mechthild erklärt dann im selben Satz, dass Adam und Eva mit einem engelhaften Kostüm bekleidet sind. Wie KELLER richtig erkennt, ist das Gewand durch die Engelssymbolik geschlechtslos³⁵⁰ und verstärkt somit die Negation. Der Vorgang der Fortpflanzung erfolgt dann asexuell und wird mit Naturmetaphern beschrieben.³⁵¹

Das Schamgefühl über die Nacktheit des Körpers wird auf den Sündenfall zurückgeführt, wie HERGEMÖLLER im Beitrag zur „Sexualität“ formuliert:

*Ebenso wie die S. [Sexualität, Anmerk. K.] wurde die Scham über die menschl. Nacktheit (nuditas) auf die Ursünde Adams und Evas zurückgeführt und somit als anthropologische Konstante betrachtet.*³⁵²

Die Nacktheit ist durch ein breites Spektrum gekennzeichnet, denn es umfasst viele Bereiche des menschlichen Lebens im Mittelalter. Man kann körperlich nackt sein, wie in den Textstellen in diesem Kapitel. Man ist zum Beispiel aber auch nackt, wenn man unbewaffnet ist. Beispielsweise ist Erec bei der Begegnung mit dem Zwerg unbewaffnet und wird von Dichter als *wan Êrec was blôz als ein wîp* (103) bezeichnet. Willehalm möchte bei der Ankunft am Königshof seine schmutzigen Kleider nicht wechseln und es entspricht nicht seinem Stand. Er wird daraufhin von seiner Schwester als nackt bezeichnet: *des lasters wurde ich nimmer vri, / Soldestu nacket bi mir gen.* (174,30-175,1).

Der nackte Körper kann, wie in diesem Kapitel veranschaulicht wurde, unterschiedlich als „nackt“ aufgefasst werde. Die Bedeutung „nackt“ hat neben dem entblößten Körper auch die Bedeutung, unpassend gekleidet zu sein oder unbewaffnet zu sein. Es ist nun eben nicht nur der nackte Körper, der von der Emotion Scham betroffen ist, sondern wie LØGSTRUP schon betont hat, die Blöße vor den Blicken der Anderen.³⁵³ Der nackte Körper ist nicht immer nackt bzw. ist man auch nackt, wenn der Körper bekleidet ist. Fest steht zumindest, dass man entblößt ist und dabei die Emotion Scham empfindet.

Mehrfach wird in der Forschungsliteratur darauf hingewiesen, dass der Körper und die Nacktheit des Körpers in engem Zusammenhang mit der Sexualität stehen. Diese

³⁵⁰ KELLER: „wan got geschuof inen nie schemeliche lide“, 1995, S. 24.

³⁵¹ Vergleiche: KELLER: „wan got geschuof inen nie schemeliche lide“, 1995, S. 24ff.

³⁵² HERGEMÖLLER: Sexualität, 1995, S. 1813.

³⁵³ Vergleiche dazu Kapitel „Der Blick der Andern“, S. 136.

Schnittstellen sind auch in dieser vorliegenden Arbeit erkennbar, wenn die *sexuelle Entwürdigung*³⁵⁴ bei der Kastration im Parzival in diesem Genre behandelt wurde, da es auf die Geschlechtsorgane referiert, aber einen „sexuellen“ Kontext hat.

3.3.6. Sexualität und Schamgefühl

Sexualität ist, wie gerade angesprochen, ebenfalls ein Bereich, der mit der Emotion Scham besetzt sein kann. Dabei spielen vor allem die Begierde und Triebhaftigkeit des Menschen eine wesentliche Rolle.

Laut Augustinus empfindet der menschliche Geist Scham, weil ihm der Körper wegen der Begierde (Konkupiszenz) niemals völlig Folge leisten wird und daher *werden die Genitalien als sinnhafter Ausdruck der Konkupiszenz als Schamteile bezeichnet*, so GERWING im Lexikon des Mittelalters.³⁵⁵ Hier werden auch wieder Überschneidungen mit anderen Themenkomplexen dieser Arbeit, wie mit der Nacktheit im Zusammenhang mit den Geschlechtsorganen, erkennbar. Auch LØGSTRUP betont in seinem Beitrag, dass die Scham den Geschlechtstrieb mäßigt.³⁵⁶ Das Deutsche Wörterbuch der Gebrüder GRIMM führt eigens den Begriff „Schamhaftigkeit“, die *vor allem die scheu, zurückhaltung in geschlechtlicher beziehung, die furcht den eigenen trieb zu verrathen*.³⁵⁷ Auch hier spielt der Geschlechtstrieb bzw. die Unterdrückung des Triebes eine wichtige Rolle.

Eben diese Schamhaftigkeit, die oftmals dem weiblichen Geschlecht zugeordnet wird, wird oft in den Quellen beschrieben. Es ist überwiegend die Jungfräulichkeit der Mädchen, die mit der Emotion der Schamhaftigkeit beschrieben wird.³⁵⁸

In einigen Textstellen wird von der *zuht* und der *magetlichen schame* gesprochen. Dabei werden oftmals die Frauen ermahnt, nach ihrer „weiblichen Schamhaftigkeit“ zu handeln und nicht in Versuchung zu geraten bzw. werden ihre Handlungsweisen durch diese „weibliche Schamhaftigkeit“ gerechtfertigt.³⁵⁹

³⁵⁴ Diese Bezeichnung stammt von YEANDLE: „schame“, 2001, S.

³⁵⁵ GERWING: Scham, 1995, S. 1437.

³⁵⁶ LØGSTRUP: Scham, 1961, S. 1384.

³⁵⁷ GRIMM: Dwb, Bd 14, 1997 [1893ff] S. 2116.

³⁵⁸ Die Jungfräulichkeit von Mädchen in Verbindung mit dem Schamgefühl wird genauer im Genre „Geschlecht und Schamgefühl“ behandelt. ; Auch in einem religiösen Kontext, vgl.: „Religion und Schamgefühl“, S. 52.

³⁵⁹ Vgl.: „Geschlecht und Scham“, S. 127.

Belakane hat im „Parzival“, der um 1210 von Wolfram von Eschenbach verfasst wurde, mit ihrer schamhaften Zurückhaltung Isenhart zu gefährlichen Rittertaten angeregt: *nu hât mîn schamndiu wîpheit / sîn lôn erlengt und mîn leit.* (27,9).³⁶⁰

Auch Blanscheflur denkt im „Tristan“ von Gottfried von Straßburg aus derselben Zeit wie „Parzival“ in einem inneren Monolog über ihr Verlangen nach Riwalin nach:

*und semmir got, ich waene wol,
ob ich's mit êren waenen sol
und sol ich mich der rede niht schamen
durch mînen magetlîchen namen,
die ich durch in ze herze trage,
diu ensî niwan von minnen.* (1057-1063)

Sie thematisiert in ihrem inneren Monolog ihr Begehren einem Mann gegenüber und versucht dieses Begehren zu begründen.

Im „Nibelungenlied“ aus 1200 stellt man Kriemhild die Frage, ob sie Siegfried zum Mann haben will und *in magtlîchen zûhten si schamte sich ein teil.* (615,1). Dieselbe Frage wird der Tochter von Rüdiger gestellt, die Giselher zum Mann nehmen soll und *si schamte sich der vrâge, sô manic maget hât getân.* (1684,4) Auch sie schämt sich wegen dieser Frage in ihrer Zurückhaltung und weiblichen Schamhaftigkeit. Dabei ist hier auch mit *manic maget hât getân* noch ein intratextueller Verweis vorhanden, der auf die Frage an Kriemhild verweist.

Auch Mechthild von Magdeburg thematisiert Mitte des 13. Jahrhunderts die Jungfräulichkeit und Zurückhaltung von Frauen dem männlichen Geschlecht gegenüber. Im IV. Buch im 5. Kapitel spricht sie von *Fûnf ding sont die lutern megde han*, von den fünf Aspekten, die reine Jungfrauen haben sollen. Eine dieser Eigenschaften ist die Bewahrung der Jungfräulichkeit, wie Mechthild sagt [...] *und in allen stetten alle din tage megdlicher schemede pflegen;* (Buch IV, I., S. 228).³⁶¹

In diesen genannten Beispielen stehen Frauen in ihrer Zurückhaltung und weiblichen Schamhaftigkeit dem männlichen Geschlecht unter dem Aspekt der Sexualität gegenüber und reagieren mit ihrer empfundenen Scham auf etwas, was von den Männern ausgeht. Genauer behandelt, auch unter dem Aspekt der Geschlechterbeziehungen, wird dieses Thema in einem anderen Kapitel.³⁶²

Zwei Beispiele bezüglich dem Verlust der Jungfräulichkeit und Scham kommen in den Quellen noch vor: Der Königin Brünhild wird im „Nibelungenlied“ die Jungfräulichkeit von

³⁶⁰ Vergleiche auch YEANDLE: „schame“, 2001, S. 151.

³⁶¹ Vgl.: „Religion und Schamgefühl“, S. 52.

³⁶² Vgl. Kapitel, „Geschlecht und Scham“, S. 127.

Siegfried und Gunther genommen und Brangäne muss sie für ihre Herrin Isolde bei Marke opfern.

Brünhild lässt sich in der Hochzeitsnacht nicht von Gunther bezwingen und er muss in der nächsten Nacht Siegfried um Hilfe bitten, der sie im Kampf besiegen kann. Gunther kann sie nach dem Kampf entjungfern:

*Er plac ir minneclîchen, als im daz gezam,
dô muoste si verkiesen ir zorn und ouch ir scham.
von sîner heimliche si wart ein lützel bleich.
hey waz ir von der minne ir grôzen krefte entweich!* (681,1)

Sie musste ihren Zorn und auch ihre Scham aufgeben. Zwar ist es richtig, dass, wie YEANDLE bemerkt, *ir scham* stellvertretend für ihre Jungfräulichkeit steht,³⁶³ jedoch wird in dieser Szene diese Scham mit der Emotion Zorn in Verbindung gebracht. Die Entjungferung Brünhilds ist ein Gewaltakt, der von zwei Männern durchgeführt wird. Nach der Hochzeitsnacht besitzt Brünhild nicht mehr dieselben Kräfte wie zuvor, da sie durch die Entjungferung ihre mystischen Kräfte verliert. Dieser Gewaltakt, der auch einer Vergewaltigung gleicht, wird mit der Emotion Zorn in der vorliegenden Textstelle verstärkt.

Eine Frau, die ihre Jungfräulichkeit verliert, weil man sie darum bittet, ist Brangäne.

Da Isolde bereits an Tristan ihre Jungfräulichkeit verloren hat und die Hochzeitsnacht mit Marke bald bevorsteht, bitte sie Brangäne, für sie in der Hochzeitsnacht einzuspringen. Von dieser Bitte wird Brangäne mehrmals rot:

*sine wart niht z'einem mâle rô
und missevar von dirre bete,
als ez ir michel nô tete.
diu bete was ouch seltsaene.* (12460-12464)

Wie der Dichter im letzten Satz sagt, ist diese Bitte auch sehr ungewöhnlich.

In beiden Textstellen übernimmt jemand anderer die Rolle der eigentlichen Akteure – an Menschen wird ein Betrug begangen.

Beiden Frauen werden in den Textstellen die Jungfräulichkeit genommen, wobei weder Brünhild noch Brangäne es wollen. Brünhild wird von Gunther und Siegfried gewaltsam entjungfert und Brangäne nimmt den Platz von Isolde in der Hochzeitsnacht ein, weil die Ehre ihrer Herrin auf dem Spiel steht, was auch Folgen für sie als ihre Dienerin hätte.

Im „Erec“ erzählt der Dichter um 1180/90 von Enite, die aktiv einen sexuellen Annäherungsversuch macht. Sie legt Erecs Kopf in ihren Schoß und benimmt sich dabei schüchtern: [...] *daz si zem êrsten schamic sint / unde blûc sam diu kint.* (1324). Zuerst sind

³⁶³ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 131.

Mädchen *schamic*, doch dann begreifen sie, woran sie Freude haben und würden die Nacht dem Tage vorziehen:

*dar nâch ergrîfent si den list
daz si wol wîzzen waz in guot ist,
und daz in liep wære
daz si nû dunket swære,
unde daz si næmen,
swâ si sîn reht bekæmen,
einen süezen kus vür einen slac
und guote naht vür übeln tac.* (1326-1333)

Jetzt sind die Mädchen noch schüchtern, doch bald ziehen sie einen süßen Kuss einem Schlag und eine gute Nacht einem üblen Tag vor. Dieser erste körperliche Kontakt zwischen Erec und Enite hinterlässt mit diesem Exkurs des Dichters über die Schamhaftigkeit bzw. Scheu der Frauen einen sexuellen Beigeschmack. YEANDLE klassifiziert diese Szene auch als eine erotische Form der Scham.³⁶⁴

Auch im „Parzival“ erzeugt der Dichter eine erotische Stimmung in der schon erwähnten Badeszene. Zu Recht sieht hier YEANDLE einen sexuellen Kontext,³⁶⁵ denn bevor Parzival aus dem Badezuber steigt, schildert der Autor sehr ausführlich, wie fürsorglich die Frauen zu Parzival sind, wie in Vers 167,5 *Si twuogn und strichen schiere* oder in Vers 167,12 *juncfrouwen kiusche unde balt / in alsus kunrierten*.³⁶⁶ *kunrieren* wird in der Textausgabe von KNECHT mit „karessieren“ übersetzt, was *lieblosen, schmeicheln oder eine (geheime) Liebschaft haben* bedeutet.³⁶⁷ Demzufolge streicheln, waschen und schmeicheln ihn die Frauen. Vielleicht gibt es denn auch einen weiteren Grund, dass Parzival nicht aus der Wanne steigen will. Schließlich ist es der erste Kontakt mit jungen Frauen, der ihn möglicherweise erregt und er daher nicht aus dem Badezuber steigen will, doch diese Interpretation bleibt in dieser Arbeit als Überlegung offen.

In einem der bekanntesten Gedichte von Walther von der Vogelweide *Under der linden* (L 39,11) spricht die Frau nach dem Sexualakt über die Geschehnisse:

*Daz er bî mir læge,
wessez iemen
(nû enwelle got!), sô schamt ich mich.
wes er mit mir pflæge,
niemer niemen
bevinde daz wan er und ich*

³⁶⁴ YEANDLE : „schame“, 2001, S. 105.

³⁶⁵ YEANDLE: „schame“, 2001, S.153f.

³⁶⁶ Laut dem Taschenwörterbuch METZLER kann „kunrieren“ auch mit „bewirten, pflegen, füttern“ übersetzt werden, Vgl.: METZLER: „kunrieren“, 1992, S. 137a.

³⁶⁷ DUDEN: Fremdwörterlexikon, 2001, S. 510b.

*und ein kleinez vogelîn,
tandaradei,
daz mac wol getriuwe sîn.* (40,10)

Eine Frau erzählt, dass sich schämen würde, wenn jemand erfahren würde, was sie mit ihrem Geliebten gemacht hat. Das weibliche Ich hat mit einem Mann in freier Natur ein Liebesabenteuer erlebt und niemand ist dabei anwesend, bis auf das kleine Vöglein. In vorangegangenen Strophe schildert das weiblich Ich, dass ein Bett aus Blumen bereitet wurde (*von bluomen eine bette statt*, 40,1) und wie man noch erkennen kann, wo ihr Haupt gelegen ist: *merken wâ mirz houbet lac*. (40,1). Wie YEANDLE anmerkt, ist diese Scham *eigentlich nur bedingt vorhanden: sie würde nur zustande kommen, wenn jemand von dem Beilager wüßte*.³⁶⁸ Jedoch kann das *vogelîn* als Zeuge eintreten und verkörpert somit die Gesellschaft. Mit dem Vogel kann aber auch Walther von der **Vogelweide** gemeint sein, der von dem Geheimnis weiß. Abgesehen davon, weiß auch schon das Publikum von dem Beilager. REICHERT, der dieses Gedicht für *die glücklichste Indiskretion der deutschen Literatur* hält, dass sich das Publikum *ohne das Gefühl des Sündhaften eine erotische Szene ausmalen kann*.³⁶⁹ Was in dieser Textstelle aber erkennbar ist, ist die Tatsache, dass die Scham eintritt, wenn jemand von der Tat weiß. Das betont den sozialen, gesellschaftlichen Charakter des Schamgefühls, das erst in der öffentlichen Bezeugung zustande kommt.

In einem anderen Gedicht *Nemt, frouwe, disen kranz* (L 74,20) wird Scham noch einmal angesprochen:

*Si nam daz ich ir bôt,
einem kinde vil gelîch, daz êre hât.
ir wangen wurden rôt,
sam diu rôse, dâ si bî liljen stât.
des erschampten sich ir liechten ougen:
dô neic si mir schône.
daz wart mir ze lône:
wirt mirs iht mêt, daz trage ich tougen.* (74,28)

Das männliche, lyrische Ich in diesem Gedicht kommt zur Liebeserfüllung, denn es bekommt einen Lohn. Das Schamempfinden der Dame war sein Lohn oder vielleicht war es auch mehr, doch das will das lyrische Ich nicht verraten: *wirt mirs iht mêt, daz trage ich tougen*. Dieses Gedicht ist in Form eines Traumes geschrieben, wobei die Grenzen zwischen Traum und Wirklichkeit verschwinden. Es ist, wie REICHERT formuliert: *die Liebeserfüllung ein Wunschtraum des Mannes*.³⁷⁰ In diesem Gedicht kann die Scham in Zusammenhang mit der Jungfräulichkeit gedacht werden, wie in den obigen Textstellen. Dann ist der Lohn des

³⁶⁸ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 215.

³⁶⁹ REICHERT: Walther von der Vogelweide für Anfänger, 1998, S. 86.

³⁷⁰ REICHERT: Walther von der Vogelweide für Anfänger, 1998, S. 88.

Mannes die Jungfräulichkeit. Was aber feststeht, ist, dass der Lohn verheimlicht wird und auch geheim gehalten wird, d.h. es spielt sich nicht in Öffentlichkeit ab.

Im Kontext der christlichen Religion gewinnt das Thema „Sexualität“ einen anderen Stellenwert, da der fleischliche Leib und die Sexualität als etwas Sündhaftes angesehen werden. Wobei im Hohelied ebenfalls Sexualität und Körper beschrieben wird. Darüber hinaus ist die Dichotomie zwischen Fleisch und Seele ein großes Thema im Mittelalter.

Auch bei Mechthild wird das Fleisch einige Male als der schlechte und schwache Teil des Menschen betrachtet, wie [...] *mines sündigen lichamen* (Buch V, XVI., S. 350.).

In „Das fließende Licht der Gottheit“ wird die Sexualität in Verbindung mit der Emotion Scham nur ein Mal angesprochen. Sie schildert die Vereinigung von Gott und Mensch. Die Frau geht in das Gemach der Gottheit, wo sie *minne bette* findet, Die Gottheit befiehlt ihr, sich auszuziehen und unter anderem auch *sont ir von úch legen beide vorhte und schame und alle uswendig tugent*;... (Buch I, XLIV., S. 64). Gott wird das Verlangen und Begehren der Frau stillen: *Das ist úwere edele begerunge und úwer grundlose girheit: die will ich eweklich erfüllen mit miner endelosen miltekeit.* (Buch I, XLIV., S. 64). Dieses Begehren und das Verlangen der Frau werden hier als nichts Schlechtes aufgefasst und auch nicht als solches beschrieben. Die Scham steht hier nicht für die Jungfräulichkeit der Frau, sondern für das Schloss dieser Jungfräulichkeit, das überwunden bzw. abgelegt werden muss, damit es zum sexuellen Kontakt kommen kann.

Gawein wird im „Parzival“ unter Anweisung von Arnive von vier Frauen versorgt, die seine Wunder verarzten und ihm seine Rüstung abnehmen:

*do gebôt si an den stunden
vier frouwen deaz si giengen
unt sîn harnasch enpfiengen,
daz siz sanfte von im næmen,
unt daz si kunden ræmen
daz er sich des iht dorfte schemen.
„einen pfelle sult ir umbe iuch nemen,
unde entwâpentn in dem schate.* (578,12-19)

Dabei befiehlt Arnive ihnen, dass sie ihn nicht sexuell erregen und in Verlegenheit bringen sollen.³⁷¹ D.h., dass den Frauen sexuelle Absichten unterstellt werden, die sie kontrolliert zurückhalten müssen.

Ansonsten ist bei Mechthild oftmals von der Sünde und der Scham die Rede. Mechthild spricht im 5. Buch von drei unterschiedlichen Formen der Reue. Eine davon ist die Reue über

³⁷¹ Vgl.: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 159.

die Schuld, wo auch die Scham eine Rolle spielt: [...] *schamme in den sinnen, die der sünden gebruchet hant.* (Buch V, I., S. 318). Auch die Scham, die Sünden genossen zu haben, spricht Mechthild an, denn wer sündigt, verliert die Scham: [...] *und swer sündet, der verlúret die schame* (Buch V, XXXIX.; S. 392).

In den Quellen gibt es auch noch einige Situationen, wo sich die Liebenden kennen lernen. Es sind Situationen, in denen die Liebenden einander umwerben. Einmal blickt Belakane Gahmuret verschmáht an, wie in Vers 28,28 *durch die záger manege blicke / si schamende gastlichen sach / an Gahmureten:* [...], der wiederum scheu zurückblickt, wie Wolfram in Vers 33,19 beschreibt: *al schemende er an die frouwen sach, [...]*.

Diese Szenen, die von YEANDLE beispielsweise unter die Kategorie der „Erotischen Scham“ fallen, möchte ich an dieser Stelle (noch) nicht beachten, sondern in den Kapiteln „Minne und Schamgefühl“ und „Geschlecht und Schamgefühl“ behandeln, da ich die Geschlechterunterschiede und –Beziehungen besser herausarbeiten will.

3.3.7. Minne und Schamgefühl

In einigen Textstellen bezieht sich die Emotion Scham auf die Minne bzw. Liebe.³⁷²

Ein sehr wichtiger Gegenstand der höfischen Dichtung ist die Frage nach der Minne, wie sie Walther von der Vogelweide in einem seiner Gedichte formuliert hat: *Saget mir ieman, waz ist minne?*“(L69,1).³⁷³

Minne ist in der höfischen Literatur ein gängiger Begriff und bezeichnet die höfische Liebe. Der Ausdruck „höfische Liebe“ (*amour courtois*) wurde von Gaston Paris im 19. Jahrhundert entwickelt, der in seinem Aufsatz zum „Lancelot“ von Chrétien de Troyes vier Charakteristika der „höfischen Liebe“ beschrieben hat: 1. die höfische Liebe ist illegitim und umfasst auch die körperliche Liebe und hat ihren Platz daher in der Verborgenheit; 2. in der höfischen Liebe ordnet sich der Mann einer Frau unter und steht in ihrem Dienst; 3. höfische Liebe verlangt von dem Mann, dass er stets nach Höherem strebt, um seiner Frau angemessen

³⁷² Ich werde im folgenden keine begriffliche Differenzierung zwischen „Minne“ und „Liebe“ machen und sie synonym verwenden, da eine Begriffsdiskussion an dieser Stelle zu weit führen würde.

³⁷³ Vgl: BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 503.

zu sein; 4. höfische Liebe ist als eine Kunst und Wissenschaft zu verstehen, deren Regeln und Grundsätze die Liebenden kennen müssen.³⁷⁴

Über die Definitionen und Fragestellungen, was höfische Liebe sei, herrschte damals wie heute in Alltag und Wissenschaft keine Einigkeit – und das ist ein Symptom für die Mächtigkeit dieser poetischen Idee. Höfische Liebe wurde innerhalb der verschiedenen literarischen Gattungen unterschiedlich aufgefasst und in den jeweils spezifischen Kontexten der Literatur durch unterschiedliche Betonung und Akzentsetzungen differenziert realisiert.³⁷⁵

Eine einheitliche Definition von Minne bzw. höfischer Liebe kann und soll aufgrund der mannigfachen Einzelaspekte nicht erreicht werden, jedoch haben alle Auffassungen von Minne einen Aspekt gemeinsam, so BUMKE: *nämlich der spezifisch höfische Charakter der Liebe, das heißt ihre Einbettung in den höfischen Gesellschaftsentwurf*.³⁷⁶

Im Zusammenhang mit dem Schamgefühl erscheint Minne in unterschiedlichen Kontexten der Minnekonzeptionen. In den Quellen wird entweder direkt über das Wesen der Minne gesprochen oder es werden Einzelaspekte der Minne angesprochen, wie die Entstehung der Liebe, das Werben um oder Abweisen der Minne oder der Minnesang und der Minnedienst.

Über die **Eigenschaften der Liebe** unterrichtet Gurnemanz Parzival im gleichnamigen höfischen Roman aus 1210. Er führt Parzival in die höfische Kultur ein und berichtet von höfischen Sitten und Regeln, die für das gesellschaftliche Leben am Hof wichtig sind. Dabei gibt er ihm auch einen Rat für die Liebe, *diz mezzet gein der minne*. (172,23), aus diesen Ratschläge soll er Lehren für die Liebe ziehen, denn die Liebe ist klug und kann sich vor falscher List (*valsche listeliche kunst* 176,25) bewahren. Wenn man sich aber die Liebe zum Feind macht, dann:

*sô müezet ir gunêret sîn
und immer dulten schemeden pîn.* (172,27-8)

Ist man der Liebe feindlich gesinnt, so muss man in Schande und Scham leben. Der Ratschlag von Gurnemanz meint, dass man sich nicht gegen die Liebe stellen soll und ihre dienen soll, damit man sich nicht schämen muss. Daher wird in dieser Textstelle auch der Zusammenhang der ritterlichen Tugenden mit dem Minnedienst ersichtlich: zu den Anforderungen eines Ritters gehört auch der Dienst an Frau und Minne. Daher hat die höfische Liebe auch einen Platz im Unterricht von Gurnemanz über die höfische Kultur, da Minne ein wichtiges soziales

³⁷⁴ Zitiert über: BUMKE. Höfische Kultur, 2005, S. 504.

³⁷⁵ Vgl dazu die Ausführungen von: BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 505.

³⁷⁶ BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 505.

Konzept für das gesellschaftliche Leben ist.³⁷⁷ Der Dienstgedanke, dass ein Mann im Dienste einer Frau steht und ihr dient, um Minne zu erlangen, bezeichnet BUMKE als *sicherlich das auffälligste Merkmal der höfischen Liebe*.³⁷⁸ Und dieser Dienstgedanke spielt, wie auch BUMKE betont, innerhalb des ritterlichen Tugendsystems eine sehr wichtige Rolle.³⁷⁹

Ein Ritter im Dienste der Minne und der Frauen ist Ither, der rote Ritter, den Parzival bei der Ankunft an der Artushof erschlägt, um seine Rüstung und sein Pferd zu bekommen. Der Dichter spricht in der folgenden Textstelle die Liebe in Person direkt an und erzählt von einzelnen Rittern, die in ihrem Dienst gekämpft haben: Einer davon ist auch Ither, der hat das Siegel der Minne getragen:

*Ithêr von Gaheviez
iwer insigel truoc:
swâ man vor wîben sîn gewuoc,
des wolte sich ir keiniu schamen,
swâ man nante sînen namen,
ob si der minne ir krefte jach.* (585,20-25)

Die Frauen müssen sich bei der Namensnennung Ithers nicht schämen, da er ein ehrenhafter Mann im Dienste der Frauen war.³⁸⁰

In der Minnepredigt bzw. im Minne- Exkurs (12183-12357) zeichnet Gottfried von Straßburg im „Tristan“, der in derselben Zeit geschrieben wurde, ein ambivalentes Bild der Minne und geht mehr auf die Eigenschaften der Liebe an sich ein. Der Dichter spricht unter anderem auch über den falschen Umgang mit der Minne. Die Liebe sei nicht mehr so ehrenhaft und ehrlich ist wie früher und muss sich ihres Namens „Minne“ schämen: *daz sich diu müede ir namen schamet / und ir daz wort unmaeret*. (12286-7). Die Minne muss sich ihres Namens schämen, weil sie nicht mehr in ehrvoll gehandhabt wird und *die Minne schämt sich ihrer vor sich selbst.*, so YEANDLE.³⁸¹ Der Niedergang von ehrbaren Dingen ist ein zeitgenössischer Topos, das Lob der vergangenen Zeit (Laudatio temporis acti).³⁸²

Die **ersten Kontakte zwischen Liebenden** und der **Moment des Sich-Verliebens** wird ebenfalls einige Male in Textstellen zum Schamgefühl beschrieben.

Belakane wird in „Parzival“ von den Verwandten ihres verstorbenen Minneritters Isenhart belagert und erzählt Gahmuret ihre Not. Während dem Gespräch werden über die Blicke und

³⁷⁷ Vgl. YEANDLE: „schame“, 2001, S. 157.

³⁷⁸ BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 507.

³⁷⁹ BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 508.

³⁸⁰ Vgl.: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 158.

³⁸¹ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 183.

³⁸² Vgl. BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 26.; Vgl. auch das „Frauenbuch“ von Ulrich von Liechtenstein aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, in dem die Dame und der Ritter über den Zerfall der höfischen Kultur streiten.

die Scham Spannungen aufgebaut. Sie blickt ihn an: *durch die zäher manege blicke / si schamende gastlichen sach [...]* (28, 8-9). Dass das Begehren über Blickregie vermittelt wird, bestätigt der Dichter:

*aldâ wart undr in beiden
ein vil getriulîchiu ger:
si sach dar, und er sach her.* (29,6-7)

Tatsächlich versteht auch Gahmuret seine Blicke schamvoll anzuwenden: *al schemende er an die frouwen sach,[...]* (33,19). In diesen Textstellen ist die Scham vor allem als Zurückhaltung von Gefühlen zu verstehen.³⁸³

Auch Siegfried empfindet Scham, als er darüber nachdenkt, ob Kriemhild ihn lieben könnte bzw. ob er ihre Liebe gewinnen kann: *daz ich dich minnen solde? daz ist ein tumber wân.* (285,2). Von diesem Gedanke wird Siegfried rot: *er wart von den gedancken vil dicke bleich unde rôt.* (285,4). Diese Textstelle, die YEANDLE nicht in seinem Buch behandelt, weil das Schamgefühl nicht wörtlich angesprochen wird, bezieht sich deutlich auf die Minne, die Siegfried empfindet. Interessant ist vor allem die Tatsache, dass der eigene Gedanke Siegfried Scham empfinden lässt, obwohl niemand in hören kann.

Ein anderes Beispiel für das Empfinden von Minne und Scham findet man im „Tristan“. Darin erzählt Tristan in seinem Heimatland von Isolde, der er in Irland begegnet ist:

*ir schoene diu schoenet,
si zieret unde croenet
wîp unde wîplichen namen.
des ensol sich ir dekeiniu schamen.* (8297-8300)

Zwar beschreibt diese Textstelle vielmehr die Weiblichkeit und Schönheit Isoldes und des Geschlechts der Frauen, jedoch steht diese Stelle auch in einem Zusammenhang mit der Minne, da später zwischen Tristan und Isolde eine große Liebe entsteht. Tristan empfindet in seiner Rede sehr viel für Isolde, auch wenn er noch keinen Minnetrank getrunken hat.³⁸⁴ Seine Rede über Isolde macht ihn zum Beispiel sehr glücklich: *[...] dem süezete diu rede den muot / rehte alse des meien tou die blout: [...]* (8307-8). Freilich kann die Rede über Isolde als eine bloße Schwärmerei für eine adelige Frau verstanden werden und muss nicht unbedingt mit dem weiteren Verlauf der Liebesgeschichte von Tristan und Isolde verstanden werden, aber dennoch möchte ich diese Textstelle in einem Minnekontext lesen und interpretieren, was schließlich aber immer spekulativ bleibt.

³⁸³ Vgl. YEANDLE: „schame“, 2001, S. 151-2.

³⁸⁴ In der Forschung herrscht keine Einigkeit darüber, wann genau die Liebe zwischen Isolde und Tristan entsteht und ob es eine Liebe vor dem Trank gegeben hat. Vgl dazu z. Bsp: HUBER, Christoph: Gottfried von Straßburg: Tristan, 2000, S. 73-83.; FURSTNER, H.: Der Beginn der Beginn der Liebe bei Tristan und Isolde in Gottfrieds Epos, -in: Neophilologus 41, 1957, S. 25-38.; DIETZ, Reiner: Der „Tristan“ Gottfrieds von Straßburg, 1974, ab S. 89.

Was in den bisher genannten Textstellen, vor allem in der Textstelle von Belakane und Gahmuret, angesprochen wurde, ist die Zurückhaltung von Gefühlen. Diese Unterdrückung, Zurückhaltung oder Befangenheit der Gefühle wird über die Emotion Scham ausgedrückt. In diesem Zusammenhang ist vor allem die **Gefühlsoffenbarung** wichtig.

Im „Nibelungenlied“ werden zwei Frauen gefragt, ob sie einen Mann haben wollen. Die Gefühlsoffenbarung der Frauen in der Öffentlichkeit bereitet ihnen Scham. Kriemhild schämt sich nach der Frage, ob sie Siegfried zum Mann haben wolle: *In magtlichen zühten si schamte sich ein teil.* (615,1). Und die namenlose Tochter von Rüdiger fühlt dasselbe, als sie Giselhêr zum Mann angeboten bekommt: *si schamte sich der vrâge sô manic maget hât getân.* (1684,4). In diesen beiden Textstellen wird das Schamgefühl wegen der Minne mit der Offenbarung von Gefühlen im öffentlichen Raum verknüpft.

Ein Beispiel dafür, dass man sich des Gefühls der Liebe nicht schämen muss, ist Blanscheflur, die Mutter von Tristan. Sie denkt an ihre Gefühle für Riwalin und kommt zu dem Schluss, dass diese Gefühle von der Liebe kommen: *[...] die ich durch in ze herze trage, / diu ensî niwan von minnen.* (1062-3). Zuvor sagt sie, dass sie sich dieses Eingeständnisses nicht schämen muss: *[...] und sol ich mich der rede niht schamen[...]* (1059)

Auch Lucina im „Apollonius“, der rund 100 Jahre später verfasst wurde, schämt sich ihrer Gefühle Apollonius gegenüber nicht. Um sie werben eigentlich drei Grafen, jedoch will sie Apollonius. Ihre Entscheidung schreibt sie auf eine Wachstafel und betont darin, dass sie über die Entscheidung keine Scham empfindet: *Wunderstu dan, herre, dich / Das ain junckfrawe zuchten reich / Ane scham geschriben hat?* (2086-8). Lucina betont noch einmal, dass sie sich überhaupt nicht ihrer Gefühle schämt: *Und schamt sich nicht umb ain har.* (2091).

Als Apollonius das jedoch vernimmt, schämt er sich: *Er ward rot var vor schamen.* (2115). Apollonius schämt sich wie Kriemhild und die Tochter von Rüdiger wegen der Offenbarung von Gefühlen in der Öffentlichkeit.³⁸⁵

Die Textstellen haben bisher gezeigt, wie ambivalent die Gefühlsoffenbarung mit dem Schamgefühl zusammenhängt. Einmal wird die Emotion Scham als eine Zurückhaltung der Gefühle verstanden. Ein anderes Mal wird gerade diese Scham nicht empfunden und damit wird die Gewissheit über die empfundenen Gefühle bekräftigt.

In einem sehr komplexen Verhältnis stehen die Vorgänge des Entstehens, der Offenbarung und Zurückhaltung der Liebe im „Tristan“ zueinander.

³⁸⁵ Alle drei Personen werden vom König oder nahen Beratern von Königen vor vielen Zeugen gefragt – die Gefühlsoffenbarung geschieht also in unmittelbarer Öffentlichkeit.

Tristan und Isolde haben ohne Absicht den Liebestrank, der eigentlich für Marke und Isolde bestimmt war, getrunken. Unmittelbar danach setzt die Wirkung ein, jedoch versuchen sie ihre Gefühle voreinander (noch) zu verbergen:

[...]und hâlen sich doch beide,
und tete daz zwîvel unde scham.
si schamte sich, er tete alsam;
si zwîvelte an im, er an ir. (11730-11735)

Hier steht Zweifel in Verbindung mit Scham. Der Zweifel darüber, ob der andere dasselbe empfindet, und die Scham, die das Gefühl verbirgt und gleichzeitig die jungfräuliche Zurückhaltung meint,³⁸⁶ lässt die beiden Liebenden noch nicht ihre Liebe gestehen. Über zahlreiche Verse hinweg kann man den inneren Kampf zwischen Gefühlseingeständnis und Unterdrückung beobachten. Isolde versucht zum Beispiel in einer Textstelle ihre Gefühle zu verbergen und senkt ihren Blick, wozu ihr die Scham verhilft: *diu scham diu jagete ir ougen hin, [...] (11822)*. Auch hier sind die Blicke für das Gefühlsempfinden wichtig, ebenso wie in den Textstellen zwischen Belakane und Gahmuret. Blicke, Blickkontakt und Blickregie spielen im „Tristan“ von Gottfried von Straßburg eine sehr wichtige Rolle.³⁸⁷ DIEM meint, dass *Gottfried den Blick als Teil des Handlungsrepertoires in seine Fassung des Stoffes eingeführt hat.*³⁸⁸ In seinem Aufsatz bemerkt DIEM auch, dass der Blick innerhalb der Minnetheorie von Gottfried eine zentrale Stellung einnimmt und dass Blicke mehrfache Funktionen in der Liebe haben: Blicke besänftigen die Sehnsucht, Blicke sind Kommunikationsmittel und Mittel zur Kontaktaufnahme und mit Blicken kommt man sich näher.³⁸⁹

Gottfried steigert diesen inneren Kampf zwischen Tristan und Isolde zu einem komplexen Spiel zwischen Minne und Scham. Isolde fühlt eine innere Zerrissenheit gegenüber der unvereinbaren Verbindung zwischen ihr und Tristan: *diu widerwertige schar / maget unde man, minne unde scham, / diu was an ir sêre irresam. (11824-6)*. Doch verspürt Isolde ein starkes Begehren und sie versucht ihre Gefühle zu unterdrücken. Der Dichter beschreibt dann, wie die personifizierte Scham nach Liebe verlangt: *diu scham diu wolte minnen[...] (11829)*. Hier ist die Scham das unterdrückte Gefühl, das nach Offenbarung und Eingeständnis strebt. Zugleich spielt auch die jungfräuliche Scham Isoldes eine wichtige Rolle, da ihr Begehren um einen

³⁸⁶ Vgl: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 180: er klassifiziert diese Textstelle als erotische Scham, die sich auch auf die Jungfräulichkeit bezieht.

³⁸⁷ DIEM weist in seinem Aufsatz daraufhin, dass weder beim „Tristan“ von Eilhart, noch in anderen Stoffen zu Tristan der Blick eine so wichtige Rolle wie bei Gottfried. Vgl dazu: DIEM, Albrecht: *nu suln ouch wir gesellen sîn*, 1999, S. 62.

³⁸⁸ DIEM: *nu suln ouch wir gesellen sîn*, 1999, S. 62.

³⁸⁹ DIEM: *nu suln ouch wir gesellen sîn*, 1999, S. 62-3; siehe auch: SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Gudrun: *Das Auge im Mittelalter*, Bd2, S. 759-760.

Mann als sehr stark beschrieben wird und die Scham als Personifikation der Jungfräulichkeit von Isolde nach Minne verlangen könnte.

In den darauffolgenden Versen spricht der Dichter auch von der Scham der Mädchen, was die eben erwähnte mädchenhafte und jungfräuliche Scham betont:

*waz truoc daz vür? scham unde maget,
als al diu werlt gemeine saget,
diu sint ein alsô haele dinc,
sô kurze wernde ein ursprinc:
sine habent sich niht lange wider.* (11831-5)

Der Dichter meint hier, dass Scham und Frauen flüchtig sind, die nicht lange der Versuchung widerstehen können. Somit lässt diese Textstelle auch einen sexuellen Unterton zu, die die Jungfräulichkeit von Frauen in Frage stellt. Eine ähnliche Szene ereignet sich bei Isolde Weißhand, die es Tristan gegenüber mit der jungfräulichen Scham nicht so genau nimmt: *sô warf ouch eteswenne / der cranke magetliche name / sine kiusche und sine schame / zem nacken von den ougen.* (19230-3).³⁹⁰ Als Tristan über Isolde singt, denkt Isolde Weißhand, dass er ihr gegenüber Liebe empfindet und kann der sexuellen Versuchung nicht widerstehen.

Tristan und Isolde befinden sich aber immer noch im Kampf zwischen Verheimlichung und Geständnis, und haben einander noch nicht ihre Liebe nicht gestanden und sind über die „Fremdheit“ betrübt, die zwischen ihnen steht: *daz geschuof diu vremede und diu scham, / diu in ir wunne benam.* (11901). Fremdheit bedeutet zum einen, dass sie ihre Gefühle einander noch nicht gestanden haben. Zum anderen bedeutet Fremdheit auch, dass sie sich „fremd“ sind und sich noch nicht kennen. Schließlich kann man die Fremdheit laut YEANDLE auch auf die sexuelle Liebe beziehen.³⁹¹

Dieses Gefühlschaos beschreibt der Dichter vor allem, wie schon erwähnt, über die Blickregie, wenn sich die beiden Liebenden ansehen. Dabei verwendet er auch die Farbsymbolik der Scham, das Erröten:

*ir varwe schein unlange in ein.
si wehselten genôte
bleich wider rôte;
si wurden rôt unde bleich
als es diu Minne understreich* (11916-20)

Ihre Farbe wechseln sich: sie werden rot, dann wieder bleich. Dieser Farbwechsel kommt von der Liebe. Daran erkennen schließlich die Liebenden, dass das Gegenüber ebenso empfindet:

hie mite erkande ietwederez wol,

³⁹⁰ Vgl: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 180.

³⁹¹ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 181.

*als man an solhen dingen sol,
daz eteswaz von minnen
in ietwederes sinnen
zem anderen was gewant, [...]* (11921-5)

Somit ist hier die Scham im Zusammenhang mit Blicken die unmittelbare Übermittlerin der Liebe – an ihr ist die Liebe zu erkennen. Doch zugleich hält sie die Gefühle zurück, einander die Liebe zu gestehen, doch genau daran erkennen sich schließlich die Liebenden.

Die tatsächliche Gefühlsoffenbarung wird wieder über die Emotion Scham übermittelt, nicht nur die Zurückhaltung, sondern auch das Geständnis und das Erkennen der Liebe wird über die Emotion Scham ausgedrückt.

Tristan und Isolde gestehen in den darauffolgenden Textstellen ihre Liebe und berühren einander am Ellenbogen. Das ist der Moment der Liebe: *daz was der belde ein begin* (11972).

Doch Tristan und Isolde haben einander nicht nur die Liebe offenbart und gestanden, sondern haben auch Gelegenheit gefunden, sie zu vollziehen, wie der Dichter erzählt: *swes gelieben gelanget, / des triben s'under in genuoc, / sô sich diu zît alsô getrouc.* (12366-8). Wenn zwei Liebende einander die Liebe gestanden haben und trotzdem noch Wert auf die Scham legen, so belügen sie sich selbst, wie der Dichter erzählt:

*wan die sich helent under in,
sît daz si sich enbârent
und danne ir schame vârent
und gestent sich an liebe,
die sint ir selber diebe.* (12380-12384)

Ist das Gefühl einmal offenbart, so kann man es nicht ungeschehen lassen und wenn man es einmal erlebt und erfahren hat, dann quält man sich nur selbst, will man es zurückhalten.

Anhand der Darstellung der Liebe von Tristan und Isolde kann man sehr gut beobachten, wie man sich vorstellte, dass das innere Empfinden die Gedanken eines Einzelnen steuert.

Scham und Minne werden in den Textstellen zu einem komplexen Gefüge zusammen gesponnen: die Emotion Scham als Gegenspielerin der Minne hat eine ambivalente Funktion. Zum einen ist sie dafür zuständig, dass sie die Gefühle zurückhält und unterdrückt. Zum anderen erkennen die Liebenden gerade am Schamgefühl, dass sie einander lieben.

Schließlich siegt die Liebe über die Scham, sie gestehen sich ihre Liebe und vollziehen sie, sodass die Liebe auch über die jungfräuliche Scham Isoldes siegt.

Im Lexikoneintrag in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ zu „Scham“ von LØGSTRUP wird die Rolle der Scham in der Liebe in einem vergleichbaren Kontext angesprochen. Demnach ist Scham wesentlicher Bestandteil der Liebe, die das sexuelle Verlangen anhält, bis die Liebe zwischen den beiden Liebenden klargestellt ist.³⁹² Solange

³⁹² Vgl.: LØGSTRUP: Scham, 1961, S. 1383-4.

einander Isolde und Tristan die Liebe nicht gestanden haben, stehen Scham und Fremdheit zwischen ihnen und sie fallen ab, als sie ihre Liebe verwirklichen können.³⁹³

Seiner Liebe nicht sicher ist Gahmuret in „Parzival“. Er ist gekennzeichnet von **unentschlossener Liebe**, die er empfindet. Er erzählt von der Liebe zu Belakane und seinen Gefühlen zu Herzelodye und ist dabei unentschlossen: [...] *swer minnen wankes schamet sich*. (90,28). Er schildert hier seine inneren Empfindungen über die Liebe zu den Frauen.³⁹⁴

Ein anderer Aspekt, der Minne und Scham verbindet, ist die **Ablehnung der Liebe**. Wenn die Liebe einer Person abgewiesen wird, schämt sie sich dafür.

Im „Parzival“ will Obilot Gawan ihre Liebe schenken: *ich will iu geben minne / mit herzenlichem sinne*. (369,29-30). Zuvor sagt sie, sie würde Scham empfinden, wenn er ihre Liebe abweisen würde: *lât ir mich, hêrre, ungewert / nu schamlîche von iu gên, [...]* (369,23-4).

In einer ersten Begegnung von Orgeluse und Parzival wird sie von Parzival zurückgewiesen. Als sie ihm später noch einmal begegnet, muss sie ihn küssen und empfindet dabei Scham:³⁹⁵

*die herzogin es lêrte pîn,
das sie den küssen solde,
der ir gruozes dô niht wolde
dô si minne unde ir lant im bôt
(des kom si hie von scham in nôt),
dô er vor Lôgroys gestreit
unt si sô verre nâch im reit.* (696,8)

Dass die Liebe abgelehnt wurde bzw. unerfüllt blieb, erscheint im Kontext der höfischen Liebe eigentlich nicht ungewöhnlich und ist in einigen gattungsspezifischen Kontexten Bestandteil der Erzählung. BUMKE betont, dass die fest verankerte Vorstellung, dass *höfische Liebe in ihrer höchsten Form unerfüllte Liebe sei*, (...) ³⁹⁶ daher rührt, dass die Wirkung der Liebe sich erst durch die untersagte körperliche Ausführung vollkommen ausbreiten kann.³⁹⁷ D.h. unerhörte körperliche Liebe steht in einem ambivalenten Verhältnis zum Wunsch nach Liebe.

In der mittelalterlichen Erzählliteratur wird die Liebe jedoch oft erhört und erfüllt,³⁹⁸ wie auch das Beispiel von Tristan und Isolde zeigt. Dass bei unerfüllter körperliche Liebe in einem höfischen Kontext, die Situation ungewöhnlich wirkt, zeigt auch eine Textstelle im Parzival.

³⁹³ Wobei dann die jungfräuliche Scham Isoldes sinnbildlich verloren geht.

³⁹⁴ Vgl: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 148.

³⁹⁵ Vgl: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 157.

³⁹⁶ BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 513.

³⁹⁷ Vgl.: BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 513.

³⁹⁸ Vgl.: BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 515.

Parzival ist in der Hochzeitsnacht sehr unerfahren, was ihn daran hindert die Ehe mit Condwiramur gleich zu vollziehen.³⁹⁹

Eine andere Textstelle, deren inhaltlicher Gehalt YEANDLE als „ironisch“ bezeichnet, spielt sich im „Parzival“ einige Verse zuvor ab. Cundwiramur tritt mit der Bitte nach Hilfe vor Parzival und will sich ihm hingeben. Sie empfindet Scham, da sie Angst hat, dass Parzival sie abweisen könnte:

*an freuden verdorben
was diu maget: des twanc si schem:
ober si hin an iht nem?* 193,6-8

Als sie in der Nacht vor dem Bett von Parzival steht und sich ihm anbietet, *ober si hin an iht nem?* (193,8), versteht Parzival jedoch nichts von Liebe: *leider des enkan er niht.* (193,9). Diese grobe Auflösung einer erotischen Szene bezeichnet YEANDLE als „ironisch“.⁴⁰⁰

Walther von der Vogelweide singt in seinen Liedern auch von **Kummer und Schmerz um die Liebe**.

Walther thematisiert die Ablehnung und Kummer um die Liebe in Lied 51,37. Das lyrische Ich klagt eine Dame an, dass sie ihn auslacht, obwohl er Kummer hat:

*Rôter munt, wie dû dich swachest!
lâ dîn lachen sîn.
scham dich daz dû mich an lachest
nâch dem schaden mîn.*

Der Dichter untersagt der Dame bzw. dem roten Mund ihn auszulachen.⁴⁰¹ Der Dichter wurde von der Dame abgewiesen und seine Liebe abgelehnt. Auch REICHERT interpretiert den roten Mund als der, *der nach dem Korb, den er dem Sânger gegeben hat, schelmisch lacht(...)*.⁴⁰²

In einem anderen Gedicht berichtet Walther von einer Dame, um die er wirbt und die ihm Kummer bereitet, unterdessen er ihr aber Freude bereitet.⁴⁰³

In Lied L 62,26 heißt es:

*Frouwe, ir habt mir geseit alsô,
swer mir beswære mînen muot,
daz ich den mache wider frô,
er schame sich lihte und werde guot.
diu lere, ob si mit triuwen sî, daz schîne an iu:
ich fôwe iuch, ir beswæret mich.
des schamt iuch, ob ichz reden getar,
lât iuwer wort niht velschen sich,
und werdet guot, sô habt ir war.
vil guot sît ir, dâ von ich guot von guote wil.*

³⁹⁹ Vgl: BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 515.

⁴⁰⁰ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 156.

⁴⁰¹ Vgl: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 217.

⁴⁰² REICHERT: Walther von der Vogelweide für Anfänger, 1998, S. 84.

⁴⁰³ Vgl: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 217.

Die erste Nennung der Scham zeigt das Schamgefühl eines Einzelnen an. Wie YEANDLE betont, *sieht man, wie die Scham zur persönlichen Besserung des Betroffenen zu verhelfen vermag.*⁴⁰⁴ Der zweite Schambeleg referiert auf die Frau im Gedicht und meint, dass sie sich schämen soll, wodurch sie schließlich *guot* werden kann.⁴⁰⁵ Interessant an dieser Textstelle ist der kausale Zusammenhang zwischen dem Schamgefühl und dem „Gut-Werden“: die Emotion Scham verspricht Besserung und lässt den Einzelnen *werde guot*.

Auch BUMKE bemerkt in seiner Monographie, dass Minnesänger ihren Unmut über ergebnislosen Minnedienst äußerten und sich von der Minnedame auch abkehrten.⁴⁰⁶

Ein großer Teil innerhalb der Minnekonzeptionen nimmt **das Werben um die Liebe** ein. Die Werbung um eine Braut oder um eine hohe Dame im Minnesang spielt eine zentrale Rolle in der mittelalterlichen Literatur.

In einem Gespräch mit Itonje meint Gawan im „Parzival“, dass er im Namen des Königs Gramoflanz um sie wirbt und gibt ihr ein Ringlein, welches er ihm für sie mitgegeben hat. Daraufhin errötet sie: *si begunde al rôt vārwen sich:[...] (633, 24)*. Sie errötet, weil jemand um sie wirbt. In der darauffolgenden Rede gesteht sie aber, dass der Ring aus ihrem Besitz ist und sie ihm Gramoflanz bereits als Liebesbeweis gegeben hat, wofür sie sich möglicherweise auch schämen könnte. Vor dem Gespräch fragte nämlich Gawan, ob sie Erfahrung mit der Liebe habe (*ob si noch minne kunde pflegen. 631,30*), was sie jedoch verneinte: *hêr, wen solt ich minnen? (632,2)*. Jedoch scheint sie sehr wohl Erfahrung mit der Liebe und mit einem Ritter zu haben, wenn sie schon die Möglichkeit hatte, Gramoflanz ihr Ringlein zu geben.

Das erfolgreiche Werben um die Minne einer Frau und der Minnedienst hat das Versprechen eines **Liebespfandes** zur Folge. Im „Parzival“ berichtet Obilot, die einem Ritter ein Liebespfand (*kleinæte 373,18*) versprochen hat, von der misslichen Lage, dass sie nicht weiß, was sie ihm schenken soll: *sô muoz ich schämliche roten, / ob ich im niht ze gebne hân. (373,20-25)*.

Kann sie dem Ritter kein Liebespfand geben, so muss sie sich schämen.⁴⁰⁷ Sie kann ihren Teil der Vereinbarung nicht erfüllen, was die gesellschaftliche Norm aber verlangt.

⁴⁰⁴ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 218.

⁴⁰⁵ Vgl: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 218.

⁴⁰⁶ BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 510.

⁴⁰⁷ Vgl: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 158.

Eine spezifische Bedeutung bekommen das Werben um Frauen und der Minnedienst innerhalb der **Minnelyrik bzw. dem Minnesang**, die mit Walther von der Vogelweide, der zwischen 1190 und 1230 wirkte, in dieser Diplomarbeit vertreten ist. Das Thema des Minnesangs ist die hohe Minne in ihren unterschiedlichen Aspekten und Facetten.⁴⁰⁸ Das Werben um eine Frau ist das Höchste, wie Walther im L 92,9 bestätigt: *Waz sol ein man, der niht engert / gewerbes umb ein reine wîp?* (93,7).

Walther erzählt in einem seiner Gedichte, wie das Dichter-Ich um eine Frau wirbt und dabei auch auf Frauen stößt, die unehrenhaft und ohne Zucht und Anstand sind.⁴⁰⁹ Es gibt aber auch Frauen, die sich noch schämen können: [...] *es ensî ein wol bescheiden wîp. / der meine ich niht: / diu schamt sich des, swâ iemer wîbes scham geschih* (91,1) Im ersten Fall schämt sich die Dame für die Scham im zweiten Fall, die als Schande und Schmach der Frauen zu verstehen sich.⁴¹⁰ Die Dame schämt sich, wenn Frauen Schande (*scham*) geschieht. In dieser Textstelle wird auch die Ambivalenz von Scham ersichtlich: Scham wird zum einen als Schande verstanden. Zum anderen ist Scham etwas positives, wenn man/frau sich über die Schande schämt.

Walther klagt in einem anderem Lied L 45, 27 die Frauen an, alle Werber gleich zu behandeln, ganz egal von welchem Stand sie sind:

*Sich krenkent frouwen unde pfaffen,
daz si sich niht scheiden lân.
die den verschampten bî gestân,
die wellent lihete ou mit in schaffen.*
.....
.....
*wê, daz zwein als edele namen
mit den schamelôsen werben!
sicherliche si verderben,
sine wellens sicher erschamen.*

Da Frauen und Geistliche keine Unterscheidungen bei sich zulassen und werden somit zu *den verschampten*. Das Verlangen nach Differenzierungen und die Absage an Verallgemeinerung der Menschen werden auch im „Frauenbuch“ beschrieben: man solle niemanden gleichsetzen. Daher sind die *frouwen unde pfaffen* schamlos bzw. haben die scham verloren, da nicht alle Frauen gleich sind und nicht alle Respekt verdient haben, weil [...] *manchen von ihnen der Respekt, den man ihrem Stand entgegenbringt, nicht zu steht*⁴¹¹ Solange die *schamelôsen* um sie werben, erlangen sie keinen Respekt, außer sie schämen sich dafür, d.h., wenn sie Scham über das Werben der Schamlosen empfinden, können sie wieder Ehre erlangen. Auch in diesem Gedicht zeigt Walther die Ambivalenz von Scham in einer Strophe.

⁴⁰⁸ Vgl: BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 129ff.

⁴⁰⁹ Vgl: BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 460ff: über die negativen Seiten im Minnesang und über Frauenschelten.

⁴¹⁰ Vgl: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 218.

⁴¹¹ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 219.

Im Lied 92,9 meint Walther, dass einer, der in Liebe zu einer edlen Frau steht, sich seiner schlechten Taten schämt: *Swer guotes wîbes minne hât. / Der schamt sich aller missetât.* (93,18). Die Minne wird somit zu einem Grundsatz des sozialen Handelns. YEANDLE bezeichnet dies auch als die *positive, läuternde Kraft der Minne*.⁴¹²

In einer anderen Textstelle möchte Walther den Namen seiner Herrin, um die er wirbt, nicht preisgeben, obwohl man nach ihm fragt. Er beschreibt in der folgenden Textstelle seine Dame und ihre moralische Werte:

*Genâde und ungenâde, dise zwêne namen
Hât mîn frowe beide und sint ungelîch:
Der eine ist arm, der ander rîch.
Der mich des rîchen irre,
der mûeze sich des armen schamen. (63,36)
Die schamelôsen, liezen si mich âne nôt,
sô het ich weder haz noch nît. (64,1)*

Es gehört durchaus zur Gewohnheit der hohen Minne, den Namen seiner Dame nicht zu verraten⁴¹³, woran sich Walther hier auch hält. Wie auch REICHERT anmerkt, ist diese Antwort nicht befriedigend, wie es um die Dame steht.⁴¹⁴ Die Namen, die Walther nennen kann, beschreiben ihre tugendhaften Eigenschaften. Es sind die Gnade und die Ungnade. Die Scham wird in dieser Textstelle auch in Verbindung mit Gnade und Ungnade, den zwei Namen bzw. Eigenschaften der umworbenen Dame, genannt. Wer dem lyrischen Ich die Eigenschaft der reichen Gnade zuschreibt, solle sich der Ungnade schämen.

In der Forschung zur höfischen Minne wird auch zwischen „Niederer und hoher Minne“ unterschieden.

In der mittelalterlichen, christlichen Philosophie unterscheidet man grundsätzlich zwischen „geistlicher Liebe“ (*amor spiritualis*) und „fleischlicher Liebe“ (*amor carnalis*),⁴¹⁵ worin wieder die Dichotomie von Körper und Geist sichtbar wird.

In einem religiösen Kontext zeigt Mechthild von Magdeburg im II. Buch „Das fließende Licht der Gottheit“ diese Unterscheidung von Seele und Körper und legt diese Diskussion in den Mund der personifizierten Minne. Die Minne belehrt *stumpfe seele* und wirft ihr vor, dem Leib mehr Achtsamkeit zu schenken als der von Gott erschaffenen Seele: *Des maht du dich hütte vor gotte schammen, das du doch treist geistlichen namen und gast doch alles umbe mit dinem lichamen.* (Buch II, XXIII, S. 116). Die Seele soll sich vor Gott schämen, dass sie dem geistlichen Stand angehört, aber dennoch nur mit dem Körper beschäftigt ist.

⁴¹² YEANDLE: „schame“, 2001, S. 209.

⁴¹³ Vgl: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 219.

⁴¹⁴ Vgl: REICHERT: Walther von der Vogelweide für Anfänger, 1998, S. 104.

⁴¹⁵ BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 516. Vgl. auch:

Diese Unterscheidung ist bei den Minnesängern weniger wichtig, als die Unterscheidung von „schlechter“ und „guter“ Minne im Sinne von zwei verschiedenen Arten weltlicher Liebe.⁴¹⁶

BUMKE führt weiter aus: *Gute und schlechte Liebe wurde von ihnen [den DichterInnen, Anmerk. Koll.] als wahre und falsche Liebe definiert, als vernünftige und blinde Liebe, als hohe und niedere Liebe.*⁴¹⁷ Um positive und negative Auswirkungen der Liebe zu beschreiben, haben mittelalterliche DichterInnen die Begriffe „hohe“ und „niedere“ Minne gebraucht.⁴¹⁸

Walther von der Vogelweide hat in seinem Lied L 46,32 diese Arten der Liebe wie folgt definiert: *Nideriu minne heizet diu sô swachet, / daz der lib nâch kranker liebe ringet. / hôhiu minne heizet diu daz machet, / daz der muot nâch werder liebe ûf swinget.* Niedere Minne lässt den Körper nach wertloser Liebe streben, hohe Minne hingegen lässt den Sinn nach höherem streben.⁴¹⁹

Demnach bringt hohe Minne Ansehen und Würde, und niedere Minne ist als wertlose Minne nur auf die Befriedigung der Bedürfnisse gerichtet, die bei hoher Minne keine bzw. eine sekundäre Rolle spielt.⁴²⁰

In der ersten Strophe des schon erwähnten Liedes L 46, 32 spricht Walther mit der personifizierten „*Frouwe Mâze*“ und bespricht dabei die hohe und die niedere Minne:

*Aller werdekeit ein füegerinne,
daz sît ir zewâre, frouwe Mâze.
ein sælig man, der iuwer lêre hât!
der darf sich iuwer niht beschamen inne
beide ze hove noch ouch an der strâze.
durch daz sô suoche ich iemer iuvern rât,
daz ir mich ebene werben lêret.
wirbe ich nidere, wirbe ich hôhe, ich bin versêret.*⁴²¹

Der Maßvolle, der *der iuwer lêre hât*, muss sich weder bei Hofe noch auf der Straße schämen, d.h. er muss sich nicht für sein maßvolles Verhalten schämen. Auch verweist Walther hier auf verschiedene Typen der Minne: die hohe und die niedere Minne.⁴²² In diesem Kontext meint die Beschreibung „*ze hove*“ die hohe Minne und „*an der strâze*“ die niedere Minne.⁴²³

Hohe und niedere Minne beziehen sich aber nicht, wie BUMKE betont, auf den sozialen Rang oder auf den Gegenüberstellung von erfüllter und unerfüllter Liebe, sondern auf die

⁴¹⁶ BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S 518.

⁴¹⁷ BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S 518-9.

⁴¹⁸ Vgl: BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S 521.

⁴¹⁹ Vgl: BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 521.

⁴²⁰ HAFFERLAND, Harald: Hohe Minne, 2000, S. 217.; REICHERT: Walther von der Vogelweide für Anfänger, 1998, S. 80.

⁴²¹ In der Textausgabe von YEANDLE heißt es: „[...] *weder ze hove schamen noch an der strâze.*“, YEANDLE: „schame“, 2001, S. 220.

⁴²² YEANDLE: „schame“, 2001 S. 220.

⁴²³ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 220.

Werthaftigkeit der Liebe: Hohe Liebe bezieht sich auf „hohen Wert“ und niedere Minne auf niederen Wert.⁴²⁴

In der zuletzt besprochenen Textstelle hat sich das Schamgefühl auch auf das Maßverhalten der Werbung bezogen, daher führt Walther auch den Begriff *ebene werben* in seine Dichtung ein. Der Dichter selbst erklärt in derselben Strophe wie es ihm selbst mit der maßlosen hohen und niederen Minne ergangen ist:

*ich was vil nâch ze nidere tôt,
nû bin ich aber ze hôhe siech,
unmâze enlâzet mich âne nôt.*

Walther hat *unmâze* nieder und hoch geworben und sucht nun das richtige Maß an niederer und hoher Minne und bittet im Lied L 46,32 die *Frouwe Mâze* um Hilfe, dass sie ihn *ebene werben lêret*.

Das Schamgefühl bezieht sich in dieser schwierigen Textstelle auf das Maßverhalten im Minnesang. YEANDLE, der in seiner Monographie stets zwischen ethischen und nicht-ethischen Belegen des Schamgefühls unterscheidet, klassifiziert diesen Beleg: *Der Beleg, obwohl nicht streng ethisch, gehört zu den leicht ethisch gefärbten.*⁴²⁵ Da sich das Schamgefühl auf die *Mâze* bezieht und diese als Grundtugend überhaupt verstanden wird,⁴²⁶ weswegen man sich laut Walther nicht schämen müsse, kann das Schamgefühl in dieser Textstelle als tugendhaft verstanden werden.

Das Schamgefühl bezieht sich in den vorliegenden Textstellen in unterschiedlicher Weise auf die Minne bzw. Liebe. Die Scham kann wie bei „Tristan“ als Gegenspielerin der Minne auftreten, die die Minne und das sexuelle Verlangen zurückhält und gleichzeitig das Zeichen ist, an dem die Liebe erkennbar ist. Um die Minne muss nach Walther von der Vogelweide maßvoll geworben werden, damit man sich ihrer nicht schämen muss. Scham äußert sich in den ersten Begegnungen zwischen Liebenden, bei Abweisung und Ablehnung von Liebe und im Minnedienst und Minnesang spielt Scham ebenfalls eine wichtige Rolle.

Diese zahlreichen Beispiele zeigen, dass das Verhältnis von Minne und Scham sich nicht auf einzelne ganzheitliche Aussagen und Befunde reduzieren lässt, sondern dass es als äußerst komplex anzunehmen ist.

⁴²⁴ BUMKE: *Höfische Kultur*, 2005, S. 522.

⁴²⁵ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 221.

⁴²⁶ Vgl dazu: RÜCKER, Helmut: *Mâze und ihre Wortfamilie in der deutschen Literatur bis um 1220, 1975.*; auch: BUMKE: *Höfische Kultur*, 2005, S. 418: über das höfische Tugendsystem.

3.3.8. Geschlecht und Schamgefühl

In diesem Genre möchte ich das Schamgefühl in den Textstellen auf geschlechtsspezifische Aspekte untersuchen. Nach einigen theoretischen Erläuterungen zu Geschlecht als Analysekategorie werde ich das „männliche“ und „weibliche“ Schamgefühl besprechen, sowie die Emotion Scham im Zusammenhang mit Geschlechterbeziehungen.

Um das **Geschlecht als eine Analysekategorie** für kulturwissenschaftliche Untersuchungen fruchtbar zu machen, bedarf es in aller Kürze einigen knappen Erklärungen und Erläuterungen.

Das Konzept der binären Opposition des biologischen Geschlechts (*sex*) und des sozialen Geschlechts (*gender*) wird in neueren Forschungsansätzen in seiner absoluten Form aufgegeben und differenzierter betrachtet, denn mit der absoluten Opposition von *sex* und *gender* unterstützt man die scheinbare Gegensätzlichkeit von Natur und Kultur.⁴²⁷

Bereits in den 90er Jahren formulierte Judith BUTLER die These, dass auch das biologische Geschlecht nicht als natürlich vorausgesetzt werden kann, sondern dass es ebenso durch kulturelle und soziale Faktoren konstruiert ist.⁴²⁸

LUTTER und GRIESEBNER betonen in ihrem Beitrag „Geschlecht und Kultur“ im gleichnamigen Sammelband „Geschlecht und Kultur, Beiträge zur historischen Sozialkunde“, dass *die binäre Einteilung von Menschen in Frauen und Männern nicht länger als eine von der Natur festgelegte und damit von Zeit und Raum unabhängige Gegebenheit* verstanden wird.⁴²⁹ Sie weisen darauf hin, dass das Geschlecht als eine sozio-kulturelle Konstruktion und nicht als eine Kategorie, die durch die Binarität typischer Motive, die das jeweilige Geschlecht bestimmen, begriffen werden muss, sondern dass die Kategorie Geschlecht *historisch, sozial, kulturell und diskursiv hergestellt wird*.⁴³⁰

Zudem sei das Geschlecht „nur“ eine von vielen Kategorien, die den Menschen beschreiben.

Die Geschlechtsidentität eines Menschen, so betonen LUTTER/GRIESEBNER, ist nicht ausschließlich durch die biologische Geschlechtlichkeit, sondern von zahlreichen Macht- und

⁴²⁷ Vgl.: LUTTER/GRIESEBNER: *Geschlecht und Kultur*, 2000, S. 58b.; KLINGER, Cornelia: *Die Kategorie Geschlecht in der Dimension der Kultur*, 2000, S. 3bf.

⁴²⁸ BUTLER, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*, 1991; zit. nach: LUTTER/GRIESEBNER: *Geschlecht und Kultur*, 2000, S. 58b.

⁴²⁹ LUTTER/GRIESEBNER: *Geschlecht und Kultur*, 2000, S. 58a.

⁴³⁰ LUTTER/GRIESEBNER: *Geschlecht und Kultur*, 2000, S. 58a.

Herrschaftspositionen bestimmt.⁴³¹ Dabei verweisen sie auf verschiedene „Subjektpositionen“, die man zum Beispiel als Frau im sozialen Gefüge einnimmt: als Tochter, als Frau, als Mutter, als Witwe, etc.⁴³² D.h., man fragt nach den unterschiedlichen Positionierungen, die ein Mensch innerhalb einer sozialen Gemeinschaft einnimmt.

In einem sozialen Gefüge im Mittelalter hatten die Kategorien Religion, Schichtzugehörigkeit oder Abstammung und Herkunft eine andere Bedeutung als in anderen Epochen der Geschichte.⁴³³

Die Frage, ob Frauen und Männer Gefühle anders wahrnehmen, ist eine Frage, die bis heute die wissenschaftlichen Disziplinen der (historischen) Emotionsforschung beschäftigt.⁴³⁴ LANDWEER betont in ihrer Einleitung zur Zeitschrift „Feministische Studien“, dass ein Desiderat der Forschung in der Untersuchung *der geschlechtlichen Codierung einzelner Affekte [...]* besteht.⁴³⁵

Auch KOCH, die den Beitrag „Inszenierungen von Trauer, Körper und Geschlecht“ im Sammelband „Codierungen von Emotionen“ verfasst hat, sieht in der Kategorie „Geschlecht“ ein wichtiges Instrument der Untersuchung von Codierungen von Emotionen: *Die Kategorie des Geschlechts bildet einen wichtigen Aspekt der sozialen und kulturellen Codierung von Emotionalität.*⁴³⁶

Stereotypischen Gefühlszuschreibungen an ein Geschlecht ist eine sehr alte und festgeschriebene Vorstellung. So erklärt zum Beispiel LANDWEER, dass Frauen allgemein als *unkontrollierter und „emotionaler“*, Männer dagegen als *„rationaler“* und damit auch *weniger abhängig von ihren Gefühlen* galten oder zum Teil noch gelten.⁴³⁷ Dies bestätigt NEWMARK, die solche Gefühlszuschreibungen an ein Geschlecht als *tief verankerter kultureller Gemeinplatz* bezeichnet.⁴³⁸

Im Folgenden werde ich die Situationen, in denen sich Personen im Mittelalter schämen, auf Geschlechterunterschiede untersuchen.

⁴³¹ LUTTER/GRIESEBNER: *Geschlecht und „Selbst“*, 2005, S. 56.

⁴³² LUTTER/GRIESEBNER: *Geschlecht und „Selbst“*, 2005, S. 56.

⁴³³ Vgl: LUTTER/GRIESEBNER: *Geschlecht und Kultur*, 2000, S. 62a.

⁴³⁴ Vgl.: SCHNELL: *Historische Emotionsforschung*, 2004, S. 269.; Aktuell dazu auch: LANDWEER, Hilge: *Fühlen Männer anders? Überlegungen zur Konstruktion von Geschlecht durch Gefühle*, -in: *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, hrsg. v. STOLLER, Silvia, VETTER, Helmut, 1997, S. 249-273.

⁴³⁵ LANDWEER: *Einleitung, Feministische Studien*, 2008, S. 4.

⁴³⁶ KOCH: *Inszenierungen von Trauer*, 2003, S. 145.

⁴³⁷ LANDWEER: *Gefühle*, 2008, S. 4.; Landweer schränkt diese Aussage zeitlich nicht weiter ein.

⁴³⁸ NEWMAR, Catherine: *Weibliches Leide – männliche Leidenschaft*, -in: *Gefühle, feministische Studien*, 2008, S. 7.

Sehr wichtig für das Schamempfinden sind Ansehen und Ehre des Einzelnen innerhalb des sozialen Gefüges.

Das „**männliche**“ **Schamgefühl** ist prinzipiell sehr eng an die ritterliche Morallehre gekoppelt und eng mit den Erwartungen und Anforderungen an einen Ritter verbunden.

Innerhalb der ritterlichen Morallehre wurden im Kapitel „Tugend und Schamgefühl“ schon zahlreiche Anforderungen, Erwartungen und Ansprüche an die ritterliche Männlichkeit besprochen, die ich nun in aller Kürze noch einmal zusammenfassen will.

Der Ritter muss Ehre und Ruhm erlangen, damit er sich nicht schämen muss. Aber die Scham kann ihm auch Ruhm verleihen, wie es im „Parzival“ heißt: *wan scham gît prîs ze lône [...] (319,9)*. Fällt der Ritter jedoch in Unehre, so muss er Scham empfinden. Zum Beispiel äußert Erec sich zu seiner Niederlage gegen den Zwerg: *er gelebete im nie leidern tac / und schamte sich nie sô sêre / wan daz dise unêre [...] (104-7)*. Er hat sich in seinem Leben noch nie so sehr geschämt wie, als er diese Schmach erleiden musste. Das ritterliche Ansehen, das durch die Niederlage und Schande verletzt wurde, muss durch Rache und Vergeltung wiederhergestellt werden. Erec rächt sich an dem Herrn des Zwergs in einem Zweikampf und zeigt ihm, dass er dieselbe Scham erleiden muss, wie Erec sie am Vortag empfunden hat: *nû schamet iuch durch mîne bete, / als ich mich gester tete, / dô ich von iuwern schulden / die schame muoste dulden / diu mînem herzen nâhen gie. (990-994)*

Auch Feiglinge bzw. *zagen* werden mit der Emotion Scham in der Bedeutung von Schande beschrieben. Im „Nibelungenlied“ erklärt Hagen, dass die Feiglinge einen schamvollen Tod erleiden sollen: *[...] der uns entrinnen welle durch zâgelîche nôt, / der muoz an disem wâge doch lîden schamelîchen tôt. (1583,3-4)*

Die Schande, die der Ritter erfahren hat, bedeutet eine Bedrohung seiner ritterlichen Identität, die durch Rache und Vergeltung oder den Tod wieder gut gemacht werden kann.

Auch für die „**weibliche**“ **Ehre** und das Ansehen ist das **Schamgefühl** bedeutend.

Parzival hat zum Beispiel im gleichnamigen Roman von Wolfram von Eschenbach aus der Zeit um 1210 die Ehre von Jeschute verletzt. Nachdem er ihr Ring und Kuss geraubt hat, empfindet sie Scham: *mit schame al sunder lachen [...] (131,6)*. Sie fragt danach Parzival nach seiner Identität: *sprach „wer hât mich entêret? [...] (131,8)*. Er solle ihr sagen, wer sie entehrt hat.

Auch Herzloyde thematisiert im „Parzival“ ihr öffentliches Ansehen. Gahmuret wird gleichzeitig von Herzloyde, die sich selbst auf einem Turnier als Preis ausgeschrieben hat, das Gahmuret gewonnen hat, und einer französischen Königin umworben. Sie fordert vor einem Richter ihr Recht ein, ihn als Mann zu nehmen, da Gahmuret das Turnier gewonnen

hat. Bis die Entscheidung des Richters verkündet wird, bittet sie Gahmuret, bei ihr zu bleiben und nicht zur französischen Königin zu gehen:

*Nû êret an mir elliū wîp,
und lât ze rehte mînen lîp.
sît hie unz ich mîn reht genem:
ir lâzet anders mich in schem.* (88,27-30)

Er soll ehrenvoll an ihr handeln (*nû êret an mir elliū wîp*) und bei ihr bleiben, bis sie ihr Recht vernommen hat – ansonsten würde er sie in Scham zurücklassen.

Bedeutend für das männliche Geschlecht sind auch **Standesfragen**, die oftmals mit dem Namen verbunden werden. Wie schon erwähnt, verbirgt sich hinter dem Begriff *ritters namen* neben der ethischen Verpflichtung eines Ritters auch die Bezeichnung für die Standeszugehörigkeit. Im Sinne des Sprichworts „dem Namen alle Ehre machen“ sind die Ritter bemüht, ihrem (ritterlichen) Status Ehre zu verschaffen und zu bewahren. Einige Beispiele sollen dies exemplarisch zeigen.

Im „Parzival“ aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts trifft der junge Parzival auf drei Ritter. Da in der Wildnis aufgewachsen ist und noch nie Ritter gesehen hat, fragt er was sie seien. Auf die Frage, was ein Ritter ist, antwortet ihm der fremde Mann:

*daz tuot der kûnec Artûs,
junchêrre, komt ir in des hûs,
der bringet iuch an ritters namn
daz irs iuch nimmer durfet schamn.
ir mugt wol sîn von ritters art.* (123,7-11)

König Artus bildet junge Männer zu Rittern aus und gibt ihnen *ritters namn*, dessen sie sich nicht schämen müssen.

Im „Frauenbuch“, das Ulrich von Liechtenstein in der Mitte des 13. Jahrhunderts geschrieben hat, führen eine Dame und ein Ritter ein Streitgespräch über den Zerfall der höfischen Kultur. Nachdem die Dame über die schlechten Eigenschaften des männlichen Geschlechts geklagt hat, will der Ritter ihr einige Männer nennen, die ihrem Namen alle Ehre machen, sodass sie sich dafür nicht zu schämen brauchen:

*sô nenne ich iu ir aller namen:
des darf sich ir deheiner schamen.* 1455-6

Der Ritter will ihr die „rechten“ Männer nennen, die sich nicht für ihren Namen schämen.

Frauen verbinden mit ihrem („weiblichen“) Name ihrer Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht, das sie mit *magetlîchen namen* oder *wiplîchen namen* ausdrücken.

Als Tristan im gleichnamigen Roman aus der Zeit um 1210 nach einer Irlandreise an den Hof von Marke zurückkehrt, erzählt er von der Schönheit Isoldes, die er in Irland getroffen hat:

*ir schoene diu schoenet,
si zieret unde croenet
wîp unde wîplîchen namen.
des ensol sich ir dekeiniu schamen.“* (8297-8300)

Ihre Schönheit krönt Frauen und den Namen des weiblichen Geschlechts, wofür sich keine schämen muss. KROHN übersetzt diese Textstelle: *Ihre Schönheit verschönt, / schmückt und krönt / alle Frauen und ihr ganzes Geschlecht. / Keine braucht sich darüber zu schämen.*⁴³⁹

Walther betont im Lied L 48,38, dass sich eine Frau ihres Geschlechts nie schämen müsse:

*„Wîp“ muoz iemer sîn der wîbe hōhste name,
und tiuret baz danne «frouwe», als ichz erkenne.
swâ nû deheiniu sî, diu sich ir wîpheit schame,
diu merke disen sanc und kiese denne.*

„Frau“ (*wîp*) muss immer der höchste Namen sein, auch höher als *frouwe*. Die Frau, die sich ihres Namens ‚Frau‘ schämt, soll sich dieses Lied (*sanc*) anhören und dann entscheiden, ob sie Frau (*wîp*) oder Dame (*frouwe*) sein will. Die Frau, wie Yeandle zu diesen Gedicht betont, schämt sich nicht für sich selbst, sondern für ihre Weiblichkeit.⁴⁴⁰

Die Bezeichnungen *wîplîchen namen* oder *magetlichen namen* können aber auch in der Bedeutung der jungfräulichen Scham verstanden werden, womit ich auf den Bereich der Sexualität zu Sprechen komme.

Die **Sexualität** und der Umgang mit Sexualität stehen, wie schon erwähnt, in einem engen Zusammenhang mit dem Schamgefühl.

In den Situationen, in denen sich eine Person wegen sexuellen Handlungen schämt, sind es meistens Frauen, die im Mittelpunkt der sexuellen Handlung stehen.

Die Männer in der Quellenauswahl treten bei der Beschreibung von sexuellen Handlungen und Situation fast gänzlich in den Hintergrund. Im „Parzival“ wird zum Beispiel einer Szene beschrieben, in der eine männliche Person nicht fähig ist, den sexuellen Akt zu vollziehen. Clinschor wurde wegen eines Verbrechens an einer Frau kastriert. Beschrieben wird die Kastration mit dem Begriff „Scham“: *Durch die scham an sîme lîbe* (658,3). Der Ausdruck Scham beschreibt, wie jemandem die **Männlichkeit** genommen wurde und somit die Fähigkeit zur Sexualität.

In vielen anderen Situationen ist jedoch die Frau, die sexuell aktiver dargestellt wird als der Mann.

⁴³⁹ Gottfried von Strassburg: *Tristan*, Übersetzung von KROHN, Rüdiger, 2007, S. 499.

⁴⁴⁰ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 216.

Eine Königin warnt im „Parzival“ ihre Dienerinnen, die Gawan mit einer Heilsalbe versorgen, dass sie ihn mit Takt behandeln sollen: *[...] unt daz si kunden raemen / daz er sich des iht dorfte schamen.* (678,16-7). Die Frauen sollen ihn so behandeln, sodass er sich nicht schämen muss.

Auch im „Erec“ von Hartmann von Aue macht Enite sexuell konnotierte Annäherungsversuche: *wan daz ist ir aller site / daz si zem êrsten schamic sint / unde blûc sam diu kint.* [...] (1323-5). Enite legt den Kopf von Erec nach einem Kampf in ihren Schoß (*in ir schôz leite in / daz kint vrouwe Ênite* [...]) und ist wie schamhaft zurückhaltend wie ein Kind.

Oder in einem von Walthers Gedichten spricht einmal ein weibliches lyrisches Ich und erzählt von einer Nacht mit einem Geliebten. Im Lied L 39,11 (*Under der linden*) erzählt ein weibliches Ich, dass es sich schämen würde, wenn jemand von der Nacht erfahren würde (*nû enwelle got!*), *sô schamt ich mich.*“

In vielen Textstellen wird die Jungfräulichkeit der Frauen angesprochen, die unter anderem auch mit *wiplîchen namen* ausgedrückt wird.

Blanscheflur, die Mutter Tristans, denkt im „Tristan“ von Gottfried von Strassburg aus dem beginnenden 13. Jahrhundert (~1210) an ihre Gefühle an Riwalin:

*und semmir got, ich waene wol,
ob ich's mit êren waenen sol
und sol ich mich der rede niht schamen
durch mînen magetlîchen namen,
die ich durch in ze herze trage,
diu ensî niwan von minnen.* (1057-1063)

Blanscheflur glaubt, dass die Gefühle, die sie verspürt, von der Liebe kommen und möchte sich wegen ihrem jungfräulichen Ansehen nicht ihrer Rede schämen.

Im „Parzival“, der von Wolfram von Eschenbach zur gleichen Zeit wie „Tristan“ verfasst wurde, klagt Belakane, dass ihre beschämende Weiblichkeit⁴⁴¹ (*schamndiu wîpheit*) ihren Minneritter mit ihrem Lohn immer vertröstet hat: *nu hât mîn shamndiu wîpheit / sîn lône erlenget und mîn leit.* (27,9-10).

Auch Mechthild gibt Auskunft in ihren religiösen Werk über die Jungfräulichkeit der Frauen. In ihrem Werk aus der Mitte des 13. Jahrhunderts widmet sie das erste Kapitel im vierten Buch der *Fünf ding sont die lutern megde han*, den fünf Eigenschaften, die reine Jungfrauen haben sollten: *so solt du diemuteclîch swigen und minneclîch kumber liden und in allen stetten alle din tage megdlicher schemede pflegen;* [...] (IV., I., 228). Eine reine Jungfrau soll in Demut schweigen, Qualen aus Liebe ertragen und auf die Scham bedacht sein und sie pflegen.

In manchen Textstellen wird aber auch vom **Verlust der Jungfräulichkeit** erzählt.

⁴⁴¹ Übersetzung Wolfram von Eschenbach: Parzival, übersetz. v. KNECHT, Peter, 2004, S. 29: *Nun hat meine mädchenhafte Scham.*

Brünhild hat im „Nibelungenlied“ aus der Zeit um 1200 ihre Jungfräulichkeit nach dem Kampf mit Siegfried an Gunther verloren: *Er plac ir minneclîchen, als im daz gezam, / dô muoste si verkiesen ir zorn und ouch ir scham.* (681,1-2). Gunther ist zärtlich zu Brünhild, sodass sie ihren Zorn und ihre Scham im Sinne der Jungfräulichkeit ablegte.

Nachdem Isolde im „Tristan“ - ebenfalls aus dem beginnenden 13. Jahrhundert - ihre Jungfräulichkeit an Tristan verloren hat, bitten Isolde und Tristan Brangäne, die Dienerin von Isolde, um Hilfe:

*sine wart niht z'einem mâle rôt
und missevar von dirre bete,
als ez ir michel nôt tete.
diu bete was ouch seltsaene.* (12460-12464)

Von dieser Bitte wird Brangäne mehr als nur einmal rot, denn sie soll in der Hochzeitsnacht den Platz von Isolde einnehmen, damit Marke nicht bemerkt, dass Isolde keine Jungfrau mehr ist.

Das **weibliche Schamgefühl**, das ebenfalls im Genre „Tugend und Schamgefühl“ schon kurz angesprochen wurde, betrifft vor allem auch die **Zurückhaltung und Zucht der Frauen**.⁴⁴²

Schamgefühl und Geschlechterbeziehungen stehen vor allem im Kontext der Liebe in einem engen Zusammenhang. Wie schon im Kapitel „Minne und Schamgefühl“ angesprochen,⁴⁴³ stehen Entstehung und Entwicklung der Liebe zwischen zwei Menschen oft in Verbindung mit dem Schamgefühl.

Der Gedanke an jemanden, für den oder die man Gefühle empfindet, lässt Personen Scham empfinden. Siegfried fragt sich im Gedanken, ob Kriemhild ihn auch lieben könnte und errötet vom Gedanken: *er wart von den gedancken vil dicke bleich unde rôt.* (285,4)

Die ersten Kontakte und Annäherungsversuche haben DichterInnen häufig mit Blick- und Schamregie organisiert, wobei sowohl die Frauen, als auch die Männer mit Blick- und Schamregie in Szene gesetzt werden. Nicht nur Belakane sieht Gahmuret im „Parzival“ in Scham an (*durch die zâher manege blicke / si schamende gastlîchen sach / an Gahmureten: [...] 28,28-30*), sondern auch Gahmuret schaut sie mit Scham an: *al schemende er an die frouwen sach, [...] (33,19).*

Die öffentliche Verkündung der Liebe erregt bei den Personen ebenfalls Scham. Wie schon erwähnt, schämen sich Kriemhild und die Tochter von Rüdiger, als man sie fragt, ob sie jeweils einen Mann nehmen wollen. Als Kriemhild gefragt wird, ob sie Siegfried zum Mann nehmen wolle, da schämt sie sich: *In magtlîchen zûhten si schamte sich ein teil.* (615,1). Sie

⁴⁴² Vgl.: „Tugend und Schamgefühl“, S. 66.

⁴⁴³ Vgl.: „Minne und Schamgefühl“, S. 112.

schämt sich in *magtlichen zühten*, wie es sich für eine junge Frau gehört. Die Tochter von Rüdiger verspürt dieselbe Art von Scham: *si schamte sich der vrâge, sô manic maget hât getân.* (1684,4). Auch sie schämt sich. Die Textstelle enthält darüber hinaus auch noch einen Verweis auf die Situation bei Kriemhild (*sô manic maget hât getân.*), der auf eine typische weibliche Eigenschaft des Schamgefühls verweist. Doch diese beiden Szenen sind jedoch nicht typisch „weiblich“, denn im „Apollonius“ von Heinrich von Neustadt aus dem Jahr 1312 verspürt Apollonius die gleiche Art von Scham, denn als er von der Liebe von Lucina erfährt, errötet er: *Er ward rot var vor schamen.* (2113-15). Lucina hat ihre Entscheidung auf eine Wachstafel geschrieben, von welcher der König, ihr Vater, den Entscheid verliert.

In einigen Textstellen wird betont, dass sich die Personen vor den **Augen des anderen Geschlechts** schämen.⁴⁴⁴

Erec meint im gleichnamigen Artusroman aus dem späten 12. Jahrhundert, dass er sich unter anderem auch deshalb schämt, weil die Frauen den Geiselschlag gesehen haben:

*er gelebete im nie leidern tac
und schamte sich nie sô sêre
wan daz dise unêre
diu künegîn mit ir vrouwen sach.* (104-7)

Er betont im letzten Vers, dass die *vrouwen* ihn gesehen haben.

Enite errötet, als sie der Artusgesellschaft, die überwiegend aus Rittern besteht, vorgeführt wird: *diu rôsen varwe ir entweich, / nû rôt und danne bleich / wart si dô vil dicke /von dem aneblicke.* (1713-15). Vom Anblick der Männer wird sie rot und bleich.

Im „Armen Heinrich“, der gegen Ende des 12. Jahrhunderts entstanden ist, schämt sich das nackte Mädchen vor den Augen des Arztes gerade nicht, wie der Dichter in folgender Textstelle betont:

*si zarte diu kleider in der nât.
Schiere stuont sî ân wât
und wart nacket unde blôz:
sî enschamte sich niht eins hâres grôz.* (1193-1196)

Sie entledigt sich ihrer Kleider und steht nackt vor dem Arzt und schämt sich *niht eins hâres grôz.*

Im „Nibelungenlied“, das in der Zeit um 1200 geschrieben wurde, werden zwei spezifische Formen der Scham im Zusammenhang mit Geschlechterbeziehungen beschrieben.

Siegfried schämt sich in Textstelle 862 für seine Frau Kriemhild:

⁴⁴⁴ Vgl. auch das nächste Kapitel „Der Blick der Anderen“, S. 136.

„Man sol sô vrouwen ziehen“ sprach Sifrit der degen,
 „daz si üppeclîche sprüche lâzen under wegen.
 verbiut ez dînem wîbe, der mînen tuon ich sam.
 ir grôzen ungefüege ich mich wærlîche scham.“ (862,1-4)

Kriemhild hat im Streit mit Brünhild den Betrug an ihr⁴⁴⁵ aufgedeckt. In dieser Textstelle meint Siegfried, dass man die Frauen so erziehen soll, sodass nicht zu viel sprechen. Für das törichte Benehmen seiner Frau schämt er sich. Er schämt sich stellvertretend für seine Frau.

Im „Nibelungenlied“ werden auch **Geschlechterkampf und Schamgefühl** angesprochen. Brünhild, die eine mystische Walküre aus Island ist, heiratet nur denjenigen, der im Kampf gegen sie bestehen kann bzw. sie besiegen kann. Da Gunther sie zur Frau haben will und zu schwach für einen Kampf ist, verspricht ihm Siegfried unter der Voraussetzung, dass er Kriemhild zur Frau bekäme, zu helfen. Gunther und Siegfried, der während des Kampfes die Tarnkappe trägt, können Brünhild im Kampf besiegen. Das Zeremoniell wiederholt sich in der Hochzeitsnacht. Brünhild will sich Gunther nicht hingeben und wehrt sich. Er bittet Siegfried wieder um Hilfe, doch auch er droht beinahe den Kampf gegen Brünhild im Schlafzimmer zu verlieren:

Der künic ez wol hôrte, er angeste umb den man.
 Sifrit sich schámte sêre, zürnen er began.
 mit ungefüeger krefte; sázt ér sich wider;
 er versúocht' ez angestlîche an vroun Prünhilde sider. (674, 1-4)

Siegfried wird darüber sehr zornig darüber. Zuvor denkt er daran, was passieren könnte, wenn ein Mann gegen eine Frau verliert:

„Owê“, dâht' der recke „sol ich nu mînen lîp
 von einer magt verliesen, sô mugen elliu wîp
 her nâch immer mêre tragen gelpfen muot
 gegen ir manne, diu ez sus nimmer getuot.“ (673,1-4)

Wenn nun Siegfried gegen eine Frau sein Leben verlieren würde, so würden in Zukunft die Frauen den Männern gegenüber stärker auftreten. Der Kampf zwischen Siegfried und Brünhild sieht Siegfried stellvertretend für den Geschlechterkampf.

Will man die einzelnen Situationen, die ich in diesem Genre beschrieben habe, zusammenfassen, um eine geschlechtsspezifische Tendenz ausfindig zu machen, so kann man schließlich nur wenige Aussagen über Zuschreibungen der Emotion Scham an ein Geschlecht machen.

In wenigen Situationen kann man eine geschlechtsspezifische Form des Schamgefühls ausfindig machen. In Bezug auf Sexualität steht nicht nur die weibliche Jungfräulichkeit im

⁴⁴⁵ Brünhild wurde von Siegfried und Gunther bezwungen.

Vordergrund, sondern auch der aktive Akt von Frauen in sexuellen Handlungen. Männer hingegen thematisieren kaum Sexualität bzw. werden von den DichterInnen wenig beschrieben.

Auch in Fragen der Standeszugehörigkeit kann man keine eindeutige Aussage über genderspezifische Tendenz des Schamgefühls machen. Zwar fühlen sich Männer sehr stark dem ritterlichen Stand mit seinen Anforderungen und verpflichtet, jedoch verspüren Frauen den ähnlichen Drang der Zugehörigkeit an das weibliche Geschlecht.

3.3.9. Der Blick der Anderen

Wie schon einige Male erwähnt wurde, spielt sich das Schamgefühl oftmals unter den Blicken anderer Menschen ab. In diesem Abschnitt soll dieser Blick der Anderen konkretisiert und untersucht werden, wobei ich nur auf jene Situationen eingehe, in denen dieser Blick direkt angesprochen und thematisiert wird.

Der Blick der Anderen ist innerhalb der modernen Theorien zur Emotion Scham ein wesentlicher Faktor des Schamgefühls.⁴⁴⁶ Wie schon erwähnt, betont LØGSTRUP, dass der/die Schämende dem Blick der Anderen ausgesetzt ist und sich dessen Blick nicht entziehen kann.⁴⁴⁷ Das Deutsche Wörterbuch der Gebrüder GRIMM aus geht zwar nicht gesondert auf den Blick der Anderen ein, spricht jedoch in der Definition diesen Blick an: *a) empfindung der demüthigung, reue, sich gegen zucht und sitte vergangen zu haben, besonders, insofern andere den fehltritt kennen und beurtheilen; [...]* und kurz darauf heißt es: *[...] vor andern in einem ungünstigen lichte erscheinen.*⁴⁴⁸

Die Situationen, in denen sich jemand vor den Blicken anderer Menschen schämt, sind im Mittelalter zahlreich, da – zumindest in der Dichtung – kaum etwas in einem nichtöffentlichen Raum passiert bzw. uns nicht überliefert ist. Öffentlichkeit, Darstellung und Inszenierung sind sehr wichtige Aspekte für das soziale Leben im Mittelalter.

⁴⁴⁶ Bei SARTRE ist es gar erst der Blick der Anderen, der die Emotion Scham ausmacht. RUHNAU merkt zu Sartre an: „*Sich- Schämen heißt anerkennen, daß man so erbärmlich ist, wie der Andere einen sieht.*“: RUHNAU: Scham, 1992, S. 1213.; Vgl auch: RAUB: Scham – ein obsoletes Gefühl, 1997, S. 30, 38, 40.;

⁴⁴⁷ LØGSTRUP: Scham, 1961, S. 1383.

⁴⁴⁸ GRIMM: Deutsches Wörterbuch: Scham, Bd 14, 1991, [1893ff], S. 2107.

Auch EHRISMANN betont, dass es vor allem die *Öffentlichkeit* und *Publizität* ist, die die Scham ausmacht.⁴⁴⁹

Beginnen möchte ich zu diesem Thema mit der Geiselschlag-Szene im „Erec“. Erec, der unbewaffnet ist, wird vor dem Augen der Königin und ihren Frauen von einem Zwerg mit der Geisel geschlagen. Der Erzähler betont die Tatsache, dass die Frauen die Schmach gesehen haben:

*und schamte sich nie sô sêre
wan daz dise unêre
diu künegîn mit ir vrouwen sach.* (106-8)

Erec reitet zu den Frauen zurück und bittet die Königin um *urloup*, damit er dem Zwerg nachreiten und sich rächen kann. In seiner Rede betont er mehrmals, dass ihn der Blick der Frauen besonders verletzt: [...] *wan irz selbe habet gesehen*, [...] (114) oder in Vers 128 [...] *daz mir vor iu geschehen ist*. Zu dieser Textstelle betont auch EHRISMANN, dass die Ehre Erecs in der Öffentlichkeit verletzt wurde: [...], *und es ist deshalb das Öffentliche des Geiselschlags, das Erec vor allem schmerzt*.⁴⁵⁰

Auch in der schon einigen Male zitierten Textstelle in „Der Arme Heinrich“ aus den 90er Jahren des 13. Jahrhunderts thematisiert der Arzt, dass das Mädchen vor ihm, vor seinen Augen nackt ist: *und wirt dîn schame harte grôz, / die dû von schulden danne hâst, / sô dû nacket vor mir stâst*. (1086-1088)

Gregorius versucht vor den ankommenden Männern zu fliehen, wie der Erzähler in Vers 3398 erzählt: *nû wolde er in entrinnen, / wan sîn schame diu was grôz*. Zwar verwendet Hartmann von Aue nicht Wendungen, die mit Blicken und Sehen zusammenhängen, dennoch werden die Blickräume deutlich, da Gregorius seine Geschlechtsteile mit einer Pflanze bedeckt, damit die Männer sie nicht sehen können: *dô brach er vür die schame ein krût* (3417)

Auch Enite ist dem Blick ausgesetzt und zwar dem **Blick der Gesellschaft**. Gesellschaft meint hier unterschiedliche Arten von Gesellschaft: Zum einen ist es die Festgesellschaft der Ritter der Artusrunde, vor dessen Augen Enite nun tritt, zum anderen ist es auch die gesamte Gesellschaft im „Erec“ und schließlich kann damit auch die mittelalterliche Gesellschaft an sich gemeint sein.

⁴⁴⁹ EHRISMANN: „schame“, 1995, S. 186.

⁴⁵⁰ EHRISMANN: „schame“, 1995, S. 186.

Die Blicke der Anderen sind also zahlreiche unterschiedliche Blicke, die auch alle als beurteilende Instanzen verstanden werden können.

In der Textstelle, die ich aufgrund ihrer komplexen Struktur vollständig zitiere, wird Enite neu und vor allem kostbar eingekleidet den Rittern in der Tafelrunde vorgeführt:

*alsô si dô under die
von êrste zuo der tür in gie
und si sitzen gesach,
schame tete ir ungemach.
diu rôsen varwe ir entweich,
nû rôt und danne bleich
wart si dô vil dicke
von dem aneblicke,
ze gelicher wise als ich iu sage:
als diu sunne in liechten tage
ir schîn vil volleclîche hât,
und gâhes dâ vür gât
ein wolken dünne und niht breit,
sô enist ir schîn niht sô bereit
als man in vor sach.
sus leit kurzen ungemach
diu juncvrouwe Ênîte
von schame unlange zîte.
dô si zer tür in gie,
ir schænez antlütze gevie
der wînnelîchen varwe mê
und wart schæner dan ê:
ei wie wol ez ir gezam
dô ir varwe wandel nam!
von grôzer schame daz geschach:
wan si nie mê gesach
sitzen ensamt sô manegen helt
von ganzen tugenden ûz erwelt.* (1708-1735)

Enite tritt vor die Festgesellschaft, die aus zahlreichen tapferen und edlen Helden besteht, und empfindet in immer wieder eintretenden Schüben große Scham.

Die Scham wird über Blicke vermittelt, denn der Erzähler meint, dass die Menge noch nie eine schönere Frau gesehen hat: *man gesach nie ritterlîcher wîp.* (1707). Die Helden starren Enite förmlich an: *und kapheten die maget an* (1739)

Doch es sind nicht nur die Blicke der Menge, die auf Enite gerichtet sind und Scham auslösen, denn auch Enites sieht die Männer an: [...] *und si sitzen gesach /schame tete ir ungemach.* (1710-1) oder *von grôzer schame daz geschach: /wan si nie mê gesach /sitzen ensamt sô manegen helt [...]* (1732-4)

Enite ist sich der Blicke der Anderen bewusst und so entsteht ihr Schamempfinden überhaupt. Dadurch wird deutlich, dass der Blick der Anderen im Schamempfinden des Mittelalters eine große Rolle spielt, dass die Emotion Scham deren Präsenz und Blicke ausgelöst wird. Das Verhältnis zwischen ansehen und angesehen werden und gleichzeitig das Bewusstsein, dass

man angesehen wird (unabhängig davon, ob man tatsächlich gesehen wird), entfaltet hier in einem komplexen Zusammenhang mit der Emotion Scham eine enorme Wirkung. Nicht immer ist es klar, welche Blicke zur Scham führen. In der folgenden Textstelle ist es nicht klar ersichtlich, ob es die Blicke auf oder von Enite sind, die zur Scham führen:

*diu rôsen varwe ir entweich,
nû rôt und danne bleich
wart si dô vil dicke
von dem aneblicke.* (1713-15)

Die anwesende Festgesellschaft begutachtet Enite mit Adleraugen. Doch sind es nicht nur die Blicke der anwesenden Personen, die auf Enite gerichtet sind, sondern es ist die gesamte Gesellschaft im „Erec“, denn Enite wird in dieser der Textstelle wieder in die Gesellschaft eingeführt und ihr Status wird wiederhergestellt. Diese Szene ist jene, in der sie sich ihren alten, zerrissenen Kleidern entledigt und von der Königin mit neuen, kostbaren und teuren Kleidern ausgestattet wird. Wie schon im Kapitel „Höfische Kultur“ angesprochen wurde, wird Enite am Beginn der Geschichte als Tochter eines verarmten Adligen vorgestellt. Ihre Armut, die nicht ihrem Status entspricht, wird teilweise auch über die Kleidung thematisiert.⁴⁵¹ In dieser Szene wird ihr Status über die Kleidung und über die tatsächliche, öffentliche Rückführung in die Gesellschaft wiederhergestellt. Daher sind es nicht nur die Augen der Anwesenden, die hier eine Rolle spielen, sondern es sind die Augen der ganzen Gesellschaft, die ihren Auftritt verfolgen. Belohnt wird ihre Auftritt und die Rehabilitation Enites auch damit, dass sie einstimmig zur Schönsten erklärt wird.

Und schließlich möchte ich zum Blick der mittelalterlichen Gesellschaft kommen, denn das Schamgefühl erhält im Kontext mittelalterlicher Literatur eine weitere Dimension – der **Blick zweiten Grades**. Mittelalterliche Texte werden großteils vor einem Publikum aufgeführt, vorgetragen und/oder vorgelesen.⁴⁵² Somit sind auch die Blicke des Publikums über den/die Vortragenden auf Enite gerichtet.

Im vorliegenden Text wird diese komplexe Situation zum einen über einzelne Textstellen vermittelt, die einen allgemeinen Anspruch haben und somit auf eine Gesellschaft verweisen, wie in Vers 1707 *man gesach nie ritterlicher wîp* oder in 1743 [...] *die er [dehein man, Anmerk.] hæte gesehen*. Zum anderen wird die gesellschaftliche Relevanz dieser Textstelle auch dadurch bezeugt, dass der Erzähler der Dichtung hervortritt und als Zeuge dieser Situation eintritt: [...] *ze gelîcher wîse als ich iu sage: [...]* (1716) oder *wan ich sage iu rehte wie [...]* (1766).

⁴⁵¹ Enite wird wegen ihrer Kleidung sogar als Bettlerin bezeichnet: „[...] *ir dürftiginne*“ (694).

⁴⁵² Vgl: BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 721f.

Es muss aber nicht unbedingt immer der öffentliche Blick sein, der zu einem Schamempfinden führen kann. Als Siegfried gegen Brünhild im Schlafzimmer kämpft (siehe oben) ist Gunther anwesend. Dessen ist sich Siegfried bewusst, wofür er sich auch schämt:

*Der künic ez wol hörte, er angeste umb den man.
Sifrit sich schámte sêre, zürnen er began.
mit ungefüeger krefte; sázt ér sich wider;
er versúocht' ez angestliche an vroun Prünhilde sider* (674,1-4).

In Textstelle 667 heißt es zwar, dass Gunther Siegfried nicht sehen kann, aber ihn wohl hören kann: *Gunter wol hörte, (swie er sîn niht ensach)...* (667,2)

Es ist hier zwar nicht der Blick in der Öffentlichkeit,⁴⁵³ aber die Scham entsteht vor den Ohren einer öffentlichen Person und zwar der Person, die dadurch, dass sie König ist, die absolute Öffentlichkeit darstellt. Die Hofgesellschaft zeichnet sich vor allem auch dadurch aus, dass im Zentrum dieses Gefüges die Person des Herrschers und seine Familie stehen.⁴⁵⁴ Die Person des Herrschers muss, um seine Herrschaft und seine Existenz zu legitimieren, in der Öffentlichkeit auftreten und sich dementsprechend inszenieren und darstellen.⁴⁵⁵ Daher steht der König, wie in der vorliegenden Textstelle König Gunther, völlig in der Öffentlichkeit und infolgedessen spielt in dieser Szene auch zum Teil die Öffentlichkeit eine Rolle.

Thomasîn von Zerklære klagt in seinem Lehrwerk „Der Welsche Gast“ darüber, dass sich keiner mehr schämt und in der Öffentlichkeit, Unrecht den Leuten tut:

*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 offentlichen
unrehtiu dinc und bæslîchen.* (2272-2276)

Thomasîn spricht hier vom Vergehen, dass in der Öffentlichkeit keine Scham mehr findet. Gleichzeitig thematisiert er den Vergänglichkeitstopos, der im Mittelalter zeitgemäß war, indem er sagt, dass es nun so weit gekommen ist: *daz es ist nu komen dar.*

Neben Szenen, in denen die Blicke bewusst sind, gibt es auch Textstellen, in denen den Figuren der **Blick der Anderen nicht bewusst** ist, so der daher auch nicht zu einem Schamempfinden führt bzw. führen kann.

⁴⁵³ Streng genommen handelt es sich nicht um den Blick, sondern um das Hören des Geschehens. Ich habe diese Textstelle trotzdem in die Analyse aufgenommen, da sich Siegfried auch wegen der Anwesenheit Gunthers schämen kann.

⁴⁵⁴ Vgl: BUMKE: Höfische Kultur, 2005, S. 76.

⁴⁵⁵ Vgl: WENZEL: Höfische Repräsentation, 1995, S. 11ff.

In „Der Arme Heinrich“ hat der Arzt die Tür verschlossen und einen Riegel vorgeschoben. Heinrich blickt nun durch das Schlüsselloch hindurch:

*Nu begunde er suochen unde spehen,
unz daz er durch die want
ein loch gânde vant,
und ersach sî durch die schrunden
nacket und gebunden.
ir lîp der was vil minneclich.* (1228-1233)

Das Mädchen im „Armen Heinrich“ hat beschlossen sich für Heinrich zu opfern. Die Behandlung nimmt der Arzt hinter verschlossenen Türen vor. Das Mädchen liegt nackt auf dem Behandlungstisch, während Heinrich durch das Schlüsselloch schaut.

Auch ein sehr interessanter Aspekt ist der Umgang mit dem **eigenen Blick**. In der Badeszene im Tristan wird die Mutter Isolde von ihrem eigenen Blick rot:

*Îsôte muoter Îsôt
si sach in lange an und wart rôit.
ir liechten ougen wurden vol.* (10336-8)

Hier ist es nicht das Objekt, Tristan, der sich schämt, sondern das Subjekt, das ihn ansieht, schämt sich. Auch hier wird der Blick der Anderen als eine Instanz des Empfindens von Scham deutlich, wie schon in der Textstelle bei Enite. Nur bezieht sich diese Instanz auf das eigene Verhalten.

Schließlich gibt es auch Blicke, die nicht als Blicke der Anderen im Sinne einer Entblößung zu verstehen, sondern als **Blicke die zur Scham und Liebe** führen. Isolde und Tristan oder Gahmuret und Belakane entwickeln auch unter anderem über ihre Blicke ein sehr komplexes Schamverständnis.

Wesentliche Schlagworte im Zusammenhang mit dem Schamgefühl und dem Blick der Anderen sind hier vor allem Öffentlichkeit, Publizität, Darstellung und Inszenierung. Das soziale Leben spielt sich, wie schon erwähnt, in der Öffentlichkeit ab. Dabei sind die Repräsentation und insbesondere die beurteilenden Instanzen, die im vorliegenden Fall der Emotion Scham, durch den Blick der Anderen präsent sind.

3.3.10. Das Subjekt des Schamgefühls

In diesem Abschnitt möchte ich auf das Subjekt des Schamgefühls eingehen. Wer oder was ist das Subjekt, das sich schämt?

Der Ausdruck Subjekt, so geläufig er auch im alltäglichen Gebrauch sein mag, bedarf einer kurzen Bedeutungsabgrenzung, da der Ausdruck in einer langen, philosophischen Tradition steht. Bei Aristoteles ist das Subjekt *Träger von Akzidenzien, Eigenschaften, Handlungen oder Habitus*.⁴⁵⁶ WAGNER beschreibt das Subjekt seit Aristoteles als *das vom Erkennen unabhängige Seiende, von dem etwas ausgesagt wird, weil es als das Zugrundeliegende (Substrat) im Wechsel der Zustände beharrt*.⁴⁵⁷ Der DUDEN bezeichnet das Subjekt als *mit Bewusstsein ausgestattetes, denkendes, erkennendes, handelndes Wesen*.⁴⁵⁸

Der Subjektbegriff kann natürlich nicht auf diese wenige Aussagen reduziert oder in dieser Arbeit ausreichend erklärt werden, da der Subjektbegriff sehr komplex ist und mit zahlreichen verschiedenen sozialen Kategorien, Machtbeziehungen und Positionierungen zusammenspielt.⁴⁵⁹

Ich arbeite in diesem Abschnitt mit dem Ausdruck „Subjekt“, um den Agens der Scham zu beschreiben.

Ein sehr wichtiger Aspekt ist, die **Fähigkeit Scham** zu empfinden. Diese Fähigkeit, sich zu schämen, betont auch das Deutsche Wörterbuch der Gebrüder GRIMM, wenn es Scham als die *fähigkeit, sich zu schämen, gefühl für gewisse gesetze der wohlständigkeit, [...] versteht*.⁴⁶⁰

Wie schon einige Mal erwähnt wurde, ist Parzival ein sehr gutes Beispiel, wie ein Mensch die Emotion Scham entwickelt und schließlich die Fähigkeit eines Schamempfindens erreicht. Parzival, aufgewachsen außerhalb der höfischen Kultur, empfindet in der Jeschute-Szene noch keine Scham über seine Handlungsweisen.⁴⁶¹ Auch in einigen darauf folgenden Situationen, die sich zum Beispiel bei Gurnemanz abspielen, hat Parzival noch keine Fähigkeit, Scham zu empfinden. Erst als Parzival Lîâze, die Tochter von Gurnemanz, küssen sollte, schämt er sich: *der gast begunde sich des schemn, [...] (176,8)*. EHRISMANN sieht in dieser Kuss-Szene die Erlangung der Fähigkeit Parzivals zu einem Schamempfinden, indem er durch

⁴⁵⁶ KIBLE: Subjekt, -in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd 10, 1998, S. 373.

⁴⁵⁷ WAGNER: Subjekt, - in: Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik, 1984, S. 193.

⁴⁵⁸ DUDEN: Bedeutungswörterbuch, Bd 10, 2002, S. 871b.

⁴⁵⁹ Vgl.: LUTTER/GRIESEBENER: Geschlecht und „Selbst“, - in: Vom Individuum zur Person, Neue Konzepte im Spannungsfeld, 2005.

⁴⁶⁰ GRIMM: Deutsches Wörterbuch: Scham, 1991 [1893ff], S. 2108.

⁴⁶¹ Vgl.: „Die höfische Kultur und das Schamgefühl“, S. 41;

Gurnemanz in die höfische Welt eingeführt und an das Vergehen an Jeschute erinnert wird.⁴⁶² Denn Gurnemanz sagt in seiner Rede, als er die beiden zum Kuss auffordert, dass Parzival ihr das Ringlein und die Spange lassen sollte und erinnert ihn so an Jeschute:

*[...] daz ir der meide ir vingerlîn
kiezet, op siz möhte hân.
nune hât sis niht, noch fürspann:
wer gæbe ir sölhen volleist
so der frouwen in dem fôreist? [...]
diu het etswen von dem si enpfienc
daz iu zenpfâhen sît ergienc.
ir muget Liâzen niht genemn.* (175,30-176,7)

Gurnemanz erzählt hier von einer Dame im Wald, der man den Ring und die Spange gestohlen hat. Darauf schämt sich Parzival. Diese Scham bezieht sich zum einen auf den Kuss, den Parzival Liâze geben sollte, und zum anderen gleichzeitig auf die Jeschute-Szene.⁴⁶³ Wolfram von Eschenbach hat hier die Einführung in die höfische Gesellschaft mit der Fähigkeit zur Scham verknüpft und zeigt so, dass Schamempfinden ein sehr wichtiger Aspekt des höfischen Lebens ist.

Der Erzähler betont diese Fähigkeit zur Scham nachdem Parzival von Cundrie verflucht wurde.⁴⁶⁴

*waz half in küenes herzen rât
unt wâriu zuht bî manheit?
und dennoch mêr im was bereit
scham ob allen sînen siten.
den rehten valsch het er vermiten:
und ist doch der sêle krône.
scham ist ob siten ein geüebet uop.* (319,4-11)

EHRISMANN übersetzt Vers 6-7 mit *Darüber hinaus war er noch ausgestattet mit der Fähigkeit, schame über seine Handlungsweise zu empfinden.*⁴⁶⁵ Der Erzähler betont in dieser Textstelle, dass Parzival Scham über seine Handlung empfinden kann. Darüber hinaus formuliert der Erzähler über diese Fähigkeit die Emotion Scham als eine allgemeine Tugend: *scham ist ob siten ein geüebet uop.* (319,11).

Als Parzival in die höfische Kultur eingeführt wird und die Sitten, Normen und Umgangsformen dieser Kultur kennen lernt, erlernt er auch im Zuge dessen die Fähigkeit zur Scham und zeigt, dass Scham ein wesentlicher Bestandteil der höfischen Kultur ist oder, um

⁴⁶² EHRISMANN: „schame“, 1995, S. 187.; Vgl. auch: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 152f.

⁴⁶³ Vgl.: EHRISMANN: „schame“, 1995, S. 187

⁴⁶⁴ Vgl.: EHRISMANN: „schame“, 1995, S. 187.

⁴⁶⁵ EHRISMANN: „schame“, 1995, S. 187.

es in den Worten von EHRISMANN zu sagen: *Die Fähigkeit, Scham zu empfinden, gehörte wesentlich zur höfischen Daseinsform.*⁴⁶⁶

Eng verflochten mit der Emotion Scham und der Fähigkeit Scham zu empfinden ist der **Name des Subjekts**. Auch EHRISMANN bestätigt dies, indem er sagt: *Nicht selten versinnbildlichten die Dichter dies [Fähigkeit zur Scham, Anmerk. Koll.] dadurch, daß sie schame und name, Tugend und Person, im Reim verknüpften.*⁴⁶⁷

In diesem Zusammenhang nicht beachtet werden Wendungen, die zwar mit dem Namen in Verbindung stehen, aber vielmehr auf andere Tatsachen referieren. Die Wendung *ritters namen* bezeichnet zum Beispiel auch den Ritterstand und die Phrase *magetlichen namen* bezieht sich auf die Weiblichkeit bzw. Jungfräulichkeit der Frauen.

Zwei Quellen berichten von der Namensgebung bzw. Taufe des Subjekts und vom Schamgefühl. Das Kind von Siegfried und Kriemhild im „Nibelungenlied“ wird auf den Namen Gunthers getauft und braucht sich dafür nicht zu schämen: *en ilte man dô toufen und gap im einen namen, / Gûnther, nâch sinem oheim: des endórft' er sich niht schamen* (716, 1-2). In dem Moment, als es einen Namen erhält, erhält es auch die Emotion Scham. Ähnliches passiert als Tharsia, die Tochter von Apollonius, getauft wird: *Dem kint gab man ainen namen / Deß es sich nymmer darff schamen:* (14961-2).⁴⁶⁸

Apollonius begegnet in einem Wald einem Mann. Er warnt ihn und er solle umkehren. Apollonius fragt nach seinem Namen:

*Do sprach der von Tyrlant
„Lieber, wie pistu genant?“
„Pylagrus ist mein nam:
Wenstu das ich mich sein scham?“* (9972-5)

Hier bewege ich mich ebenfalls in Bereichen der ritterlichen Morallehre, da solche Textstellen natürlich auch nach der Herkunft des Ritters fragen.

Als sich Gawain Parzival vorstellen, sagt er: *liute die mich erkennent, / Gâwân mich die nennent.* (303,227-8). Er bietet ihm seinen Dienst und Namen an: *iu dient mîn lîp und der name, / welt irz kêren mir von schame.* (303,27-30). Parzival soll es annehmen und ihn nicht beschämen. Dabei bezieht sich die Scham auch auf den Namen.

Die Fähigkeit zur Scham wird also teilweise auch über die Namensnennung ausgedrückt, wenn die DichterInnen *schame* und *name* im Reim miteinander verbinden.

⁴⁶⁶ EHRISMANN: „schame“, 1995, S. 188.

⁴⁶⁷ EHRISMANN: „schame“, 1995, S. 188.

⁴⁶⁸ Vgl.: „Die höfische Kultur und das Schamgefühl“, S. 41.

In einigen anderen Textstellen wird die Fähigkeit der Scham über **Eigenschaften des Subjekts** angesprochen. Das lyrische Ich im Lied 59,10 spricht von seinen/ihren Eigenschaften und betont, dass es zwei Eigenschaften hat: *zwô tugende habe ich, der si wilent nâmen war: / schame und triuwe, [...]*. Die zwei *tugenden* bzw. Eigenschaften, die das lyrische Ich haben sind Scham und Treue.

Das Subjekt der Scham kann nicht zwingend von menschlicher Natur, sondern kann auch als **Personifizierung abstrakter Begriffe** auftreten. Personifizierung ist ein beliebtes Mittel in der mittelhochdeutschen Literatur.

Ich möchte an dieser Stelle die Scham selbst als Personifizierung ausschließen, die ich im Kapitel „Codierungen des Schamgefühls“ noch besprechen werde. Wenn die Emotion Scham an die Stelle des Subjekts tritt, so empfindet das Subjekt nicht Scham, sondern andere Gefühle und macht andere Tätigkeiten.

Subjekte des Schamgefühls, die nicht menschlicher Natur sind, sondern Abstraktionen und Personifizierungen sind unter anderem die Minne, die Welt oder die Armut.

Wie eine Textstelle aus dem „Erec“ schon einige Male gezeigt hat, kann sich auch die Armut schämen: *nû bedahte vrouwe Armuoet / von grôzer schame daz houbet, [...]* (1579-80) Bei Walther ist es die Welt, die sich schämen muss. In Lied 21,10 heißt es: *Sô wê dir werlt, wie übel dû stêst! / [...] / dû bist vil nâch gar âne scham*. In L 66,21 klagt das Dichter- Ich die Welt abermals an, dass sie sich schämen solle: *Werlt, ich hân dînen lôn ersehen: / Swaz dû mir gîst, daz nimest dû mir. / Wir scheiden alle blôz von dir, / schame dich sül mir alsam geschehen!*

Die Frau Minne soll sich im „Tristan“ von Gottfried von Straßburg wegen ihrem Namen schämen: *daz sich diu müede ir namen schamet / und ir daz wort unmaeret*. (12286-7).

Der/die Dichtende hat mit dem literarischen Mittel des Monologs die Möglichkeit, die Emotion Scham auch als ein innerer Vorgang zu beschreiben. Somit kann sich das Subjekt des Schamgefühls nicht nur äußern, sondern die LeserInnen erhalten auch einen Einblick in das Innenleben des Subjekts. Wie dieses Subjekt konkret im Monolog seine Scham diskutiert, soll genauer im nächsten Abschnitt „Codierungen von Scham“ beschrieben werden, in dem es unter anderem auch um die verschiedenen Erzählformen geht.

Das Subjekt des Schamgefühls zeichnet sich also vor allem durch die Fähigkeit aus, das Schamgefühl zu empfinden, welches oft auch durch den Reim von Name und Scham ausgedrückt wird. Neben menschlichen Subjekten des Schamgefühls werden in der

mittelalterlichen Literatur auch Personifizierungen abstrakter Begriffe, wie Personifizierungen der Minne, Armut oder der Welt als Subjekte der Scham beschrieben.

3.3.11. Codierungen der Emotion Scham

In diesem Genre möchte ich Codierungen der Emotionen Scham diskutieren, die ich bereits im theoretischen Teil angesprochen habe.⁴⁶⁹

KASTEN beschreibt den Ausdruck „**Codierung**“ wie folgt:

*Der Terminus ‚Codierung‘ bezieht sich zunächst explizit auf das Faktum, dass die Untersuchungsgegenstände der historischen Emotionalitätsforschung grundsätzlich medial vermittelt sind und Zeichencharakter haben.*⁴⁷⁰

Diese Gegenstände der Untersuchung sind Emotionen/Gefühle/Affekte⁴⁷¹ und werden „medial vermittelt“, d.h., das, was untersucht wird, wird „nur“ über ein Medium übermittelt. Die Emotion Scham ist beispielsweise in jeder Benennung immer schon ein äußerer, wahrnehmbarer Ausdruck einer inneren Emotion. Die Gefühle und die Prozesse der Entstehung von Gefühlen spielen sich im Inneren eines Menschen ab, der seine Gefühle nach Außen hin präsentiert und das mit „Codes“ vermittelt. Diese „Codes“ sind kulturell und historisch spezifisch repräsentiert. LANDWEER meint in der Einleitung zum Themenband „Gefühle“ der „Feministischen Studien“: *[...] dass Gefühle sich in der Regel durch Repräsentationen „realisieren“ bzw. fassbar werden, die ihrerseits zweifellos kulturspezifisch codiert sind.*⁴⁷² KASTEN betont in ihren Ausführungen, dass die Ansicht, *dass die Codierung von Emotionen historisch bedingt und kulturell variabel ist, wird vermutlich kaum Widerspruch finden.*⁴⁷³

Der zweite wichtige Aspekt, der KASTEN in der Begriffsdefinition anspricht, ist der Zeichencharakter der Codierung, denn mit den übermittelten Emotionen (Codierung) wird etwas dargestellt und eine Botschaft vermittelt.

⁴⁶⁹ Vgl. Kapitel 2.1.; S. 10.

⁴⁷⁰ KASTEN: Einleitung, -in: Codierungen von Emotionen, 2003, S. XIII. (Fußnote 3)

⁴⁷¹ Ich möchte an dieser Stelle explizit keine begriffliche Differenzierung vornehmen, da ich die Forschungsrichtung „historische Emotionsforschung“ in ihren vielfältigen Fachgebieten nicht einschränken will, denn viele Bereiche arbeiten mit unterschiedlichen Begriffen. Ansonsten verfare ich in diesem Genre mit meinem in dieser Arbeit verwendeten Begriff „Emotion“.

⁴⁷² LANDWEER: Einleitung, Gefühle, 2008, S. 3.

⁴⁷³ KASTEN: Einleitung, 2003, S XIV.

Weiter heißt es in der Definition von KASTEN: *Bei der Analyse einzelner Zeugnisse erlangt der Terminus eine spezifischere Bedeutung, indem er auf verschiedene in ihnen aktualisierte Zeichensysteme (z.B. Kleidung, Gestik, Mimik, Körper-Inszenierungen) bezogen wird.*⁴⁷⁴ Die medial vermittelte Emotion bzw. die Codierung der Emotion wird mit unterschiedlichen Zeichensystemen, wie die von KASTEN angeführten Zeichensysteme Kleidung, Gestik, Mimik, Körper, etc. oder mit dem sprachlichen Zeichensystem, das SCHNELL in seinen Ausführungen ergänzt, übermittelt.⁴⁷⁵

Diese Diskussion, was Codierung ist und wozu sie und die Untersuchung und Beschreibung von Codierungssystemen gut sind, ist Gegenstand der aktuellen historischen Emotionsforschung. Diese Forschungsrichtung, die nicht erst in den letzten 10 Jahren entstanden ist, konzentriert sich in der aktuellen Forschungslage vor allem auf die Darstellungs- und Beschreibungsmöglichkeiten von Emotionen bzw. auf eben diese Codierungen von Emotionen, wie SCHNELL in seinem Beitrag mehrfach betont und hinterfragt.⁴⁷⁶

Die Kritik von SCHNELL an die ForscherInnen, die sich mit Codierungen von Emotionen beschäftigen, bezieht sich vor allem auf die Tatsache, dass die ForscherInnen nicht explizit und reflektiert zwischen den Emotionen an sich und den Darstellungen von Emotionen (Codierungen) unterscheiden.⁴⁷⁷

Diese Kritik ist nicht unbegründet und vor allem nicht unerheblich, denn eine Differenzierung in der wissenschaftlichen Beschäftigung zwischen den Emotionen an sich und den Darstellungsmöglichkeiten von Emotionen, also Codierungen von Emotionen, scheint mir auch wesentlich zu sein. Daher habe ich in meiner Diplomarbeit in den einzelnen Genres bislang nicht mit dem Codierungsbegriff und den Verfahrensweisen gearbeitet. In den bislang formulierten Genres wurden die Situationen, in denen eine Figur Scham empfindet, „nur“ kontextabhängig und situationsbezogen untersucht, und auf die mediale Vermittlung und

⁴⁷⁴ KASTEN: Einleitung, 2003, S. XIV, (Fussnote 3)

⁴⁷⁵ SCHNELL kritisiert an KASTEN, dass sie die Sprache als Zeichensystem nicht beachtet: *„Auffallend ist, daß hier bei der Aufzählung der Zeichensysteme die Sprache fehlt“*. SCHNELL: Historische Emotionsforschung, 2004, S. 176.

⁴⁷⁶ SCHNELL: Historische Emotionsforschung, 2004, S. 175.

⁴⁷⁷ SCHNELL meint: *„Daß aber einige Forscher(innen) austauschbar von Gefühlen und von Diskursen über Gefühle als ihrem Untersuchungsgegenstand reden, sorgt für Verwirrung“*, S. 175; Für ausführliche Kritik: SCHNELL: Historische Emotionsforschung, 2004, S. 175-177;

verschiedenen Darstellungsmöglichkeiten der Emotion Scham wurde kein Augenmerk gelegt – es sei denn, es ist bzw. war der Argumentation dienlich.⁴⁷⁸

Wie nun die Beziehung zwischen einer Emotion an sich und ihrer Darstellung/Codierung zu verstehen ist und ob man von der Codierung auf die Emotion im Inneren schließen kann oder nicht, wird von KASTEN, wie SCHNELL erkennt, nicht beantwortet.⁴⁷⁹

Auch wenn diese Frage für Überlegungen innerhalb der historischen Emotionsforschung anregend ist, scheint sie mir aber wenig zielführend und zweckmäßig, vor allem in der Beschäftigung mit Emotionen in der Vergangenheit, da es keine Möglichkeit gibt, in das Innere eines Menschen zu schauen.

LUTTER meint in ihrem Beitrag „Geschlecht, Gefühl, Körper- Kategorien einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik?“: *Sollte es ‚wahre‘ Emotionen geben, die ihren Repräsentationen vorgängig wären (was bezweifelt werden darf), so können sie jedenfalls nicht gleichsam nach der Ablösung der äußeren kulturell geformten Schalen der Vermittlung im ‚Inneren‘ der Menschen aufgefunden werden.*⁴⁸⁰

Für die wissenschaftliche Beschreibung von Darstellungen von Gefühlen scheint mir jedoch die Differenzierung, die SCHNELL vorschlägt, von „**zwei Arten der Codierung**“⁴⁸¹ sinnvoll.

Die erste Art der Codierung ist die Ausdrucksweise der Emotion. Um es in den Worten von SCHNELL zu sagen: *Emotionen äußern sich in bestimmten Gebärden, Gesten, Körperhaltungen oder auch Worten. An diesen ‚Codes‘ können Emotionen abgelesen werden.*⁴⁸² Die Emotion Scham wird zum Beispiel neben dem verbalen Ausdruck auch mit nonverbalen Ausdrücken, wie dem Erröten oder Erbleichen des Gesichts, dem Absenken des Blickes, dem erhöhte Herzschlag, etc., artikuliert. Die erste Art der Codierung beschreibt, wie eine Emotion aus dem Inneren eines Menschen nach Außen hin ausgedrückt wird.

Gleichzeitig ist diese Codierung einer Emotion wiederum medial vermittelt, wie SCHNELL betont: *Der alltagsweltliche ‚Ausdruck‘ von Emotionen (Tränen, Jauchzen, Erblassen, Zittern, Erröten usw.) wird auf der Textebene nochmals ‚ausgedrückt‘, im Sinne einer medial*

⁴⁷⁸ Auf die Darstellung von der Scham der Enite vor der ritterlichen Gesellschaft am Artushof bin ich eingegangen, da ich meine Argumentation über die verschiedenen Gesellschaften unterstützen wollte. Vgl.: „Der Blick der Anderen“, S. 138.

⁴⁷⁹ SCHNELL: Historische Emotionsforschung, 2004, S. 177.;

⁴⁸⁰ LUTTER: Geschlecht, Gefühl, Körper, 2007, S. 15.

⁴⁸¹ SCHNELL: Historische Emotionsforschung, 2004, S. 177.

⁴⁸² SCHNELL: Historische Emotionsforschung, 2004, S. 177.

(...) *bedingten Vermittlung*.⁴⁸³ Diese doppelte Codierung bzw. zweite Art der Codierung ist im Fall der Emotion Scham auf die textuelle Ebene beschränkt, da es sich bei den vorliegenden Quellen um schriftliche Zeugnisse handelt.

SCHNELL schlägt für die detailliertere Differenzierung dieser zwei Codierungen die Unterscheidung von „expression“ und „representation“ vor:

Sie wären wohl besser als ‚expression of emotion‘ (‚spontan-unwillkürlich verbale und nonverbale Ausdrucksformen: Tränen, Erröten, Lachen, Jauchzen, zitternde Hände, heruntergezogene Mundwinkel, usw.) und als ‚representationen of emotion‘ (medial bzw. funktional bestimmte Darstellung bzw. öffentliche Inszenierung) auseinanderzuhalten, [...].⁴⁸⁴

Die „expression“ der Emotion ist im Sinne der ersten Codierung als verbaler oder nonverbaler Ausdruck der inneren Emotion und die „representation“ in der Bedeutung der zweiten Codierung als sprachliche und bildliche Darstellungsmöglichkeiten der Emotionen zu verstehen.

Abweichend davon versteht LUTTER die Repräsentationen der Emotionen nicht nur als textuelle oder bildliche Darstellungsmöglichkeiten, sondern als *Prozesse und Ergebnisse von Bedeutungsproduktion, also von Vorstellungen der sozialen Welt, ihrer Darstellungsweisen sowie die Herstellungen von Bedeutungen in der Praxis der jeweils kontextspezifischen Rezeption*.⁴⁸⁵

Der alternative Begriff von Repräsentation von LUTTER inkludiert vorherrschende Vorstellungen und Normen, die durch die Darstellungsmöglichkeiten (Repräsentationen) auch überliefert werden und gerade für historische und mediävistische Arbeiten interessant sind.

In den folgenden Ausführungen werde ich die Äußerung der Emotion Scham als unmittelbarer Ausdruck der inneren Emotion („expression“) und die Repräsentation der Emotion Scham als wahrnehmbare Darstellung von Außen („representation“) beschreiben.

Die Quellen der vorliegenden Arbeit sind literarische oder geistliche Textzeugnisse. Die Verwendung von literarischen Texten als Quellen für eine Untersuchung der Codierungen von Emotionen bezeichnet KOCH, die im Sammelband „Codierungen von Emotionen im Mittelalter“ einen Beitrag zur Inszenierung von Trauer geschrieben hat, als eine *methodische*

⁴⁸³ SCHNELL: Historische Emotionsforschung, 2004, S. 177.: SCHNELL betont auch, dass eine Emotion ikonographisch und bildlich übermittelt werden kann.

⁴⁸⁴ SCHNELL: Historische Emotionsforschung, 2004, S. 177-8.

⁴⁸⁵ LUTTER: Geschlecht, Gefühl, Körper, 2007, S. 16.

*Herausforderung.*⁴⁸⁶ Weiters betont sie: *Literarische Textet sind als Medien der Gefühlkultur an der diskursiven Produktion, Regulierung und Codierung von Emotionen beteiligt, die diachron und synchron auf unterschiedliche Weise erfolgt.*⁴⁸⁷

Ich werde im Folgenden die Textstellen, die in den anderen Genres bereits inhaltlich und kontextspezifisch untersucht wurden, auf die unterschiedlichen Möglichkeiten von Codierungen der Emotion Scham untersuchen. Daher werden sich die einzelnen Textstellen wiederholt auffinden, die ich hier nur exemplarisch anführe.

Die **Emotion Scham** wird in den Textstellen verbalem und nonverbal ausgedrückt.

Bei der verbalen Darstellungsweise ergeben sich unterschiedliche sprachliche Ausdrucksmöglichkeiten des Wortes Scham: die Emotion Scham kann mit Verben, Substantive oder Adjektive beschrieben werden.

Das **Verb „schamen“** wird in zahlreichen Textstellen verwendet. Drei Textstellen möchte ich hier als Beispiel anführen. Im „Willehalm“, der zwischen 1210 und 1220 entstanden ist, schämt sich Rennewart, dass er seine Stange vergessen hat: *Rennewart sich schamte sêre: / ez dûhte in grôz unêre, / daz der stangen was vergezzen.* (314,25-6). Als Siegfried beinahe im Kampf gegen Brünhild im „Nibelungenlied“ (1200) verliert, schämt er sich: *Sifrit sich schâmte sêre, zürnen er began.* (674,2). Apollonius schämt sich im gleichnamigen Abenteuerroman aus dem Jahr 1312, weil er kein passendes Gewand hat: *Deß ich mich hart scheme, / So han ich nicht gewantes an:* (1466-7).

Als Verbvarianten werden „*verschamen*“ und „*erschamen*“ in den Textstellen gebraucht. Das schwache Verb „*verschamen*“ mit dem Präfix „*ver-*“⁴⁸⁸ im Sinne von *aufhören sich zu schämen; die scham verlieren*⁴⁸⁹ In den Ratschlägen von Gurnemanz heißt es im „Parzival“ aus 1210: *[...] ir sult niemer iuch verschemn.* (170,16). Parzival soll sich nie *verschemn*, nie die Scham verlieren. Im nächsten Satz verwendet Grunemanz den Ausdruck als Attribut: *verschamter lîp, waz touc der mêr?* (170,17).

Das Verb *erschamen* mit dem Präfix „*er-*“⁴⁹⁰ bedeutet laut dem mittelhochdeutschen Wörterbuch von BENECKE, MÜLLER und ZARNCKE (BMZ): *anfangen sich zu schämen, voll scham werden.*⁴⁹¹ Als das Heer von Gregorius in der gleichnamigen Legende aus in der

⁴⁸⁶ KOCH, Elke: Inszenierungen von Trauer, Körper und Geschlecht, im *Parzival* Wolframs von Eschenbach, -in: Codierungen von Emotionen im Mittelalter, 2003, S. 143.

⁴⁸⁷ KOCH: Inszenierungen von Trauer, Körper und Geschlecht, 2003, S. 143.

⁴⁸⁸ Vgl. dazu: GENZMER, Herbert: Sprache in Bewegung, Eine deutsche Grammatik, 1998, S. 145: „*ver-* bezeichnet den Verlauf einer Handlung bis zu ihrem Ende“.

⁴⁸⁹ Mittelhochdeutsches Wörterbuch, BMZ, Bd3, 1990, S. 136

⁴⁹⁰ Vgl. dazu: GENZMER, Herbert: Sprache in Bewegung, 1998, S. 144: „*er-* bezeichnet einen Übergang in einen andren Zustand oder den Beginn einer Handlung“.

⁴⁹¹ Mittelhochdeutsches Wörterbuch, BMZ: Bd 3, 1990, S. 136.

Schlacht geschlagen wird, beginnt er sich zu schämen: *Nû erschamte sich Grêgôrjus, / daz in ein man alsus / hete geleit ein michel her / âne aller slahte wer.* (2023-6)

Das **Substantiv** „*scham*“ wird in vielen Situationen und Textstellen verwendet.⁴⁹²

Im „Parzival“ heißt es, dass die Scham das Schloss aller Sitten ist: *scham ist ein sloz ob allen siten:[...]* (3,5). Willehalm sagt zu Rennewart, dass er seine Scham verbergen sollte: *er sprach „dîn schame gar verbir.“* (194,1).

Man kann auch ohne Scham sein, wie es in einigen Textstellen überliefert ist. Als die Krieger aus der Schlacht gegen die Sachsen im „Nibelungenlied“ zurückkommen, sind sie ohne Scham: *Si mohten grüezen hæren von frwenden âne scam.* (244,2). In einem Lied klagt Walther die Welt an, ohne Scham zu sein: *Sô wê dir werlt, wie übel dû stêst! / [...]* / *dû bist vil nâch gar âne scham.* (L 21,10)

In einigen Textstellen wird von den Schamlosen berichtet. Die Schamlosen besitzen laut Walther keine Geduld: *Man sol sîn gedultic wider ungedult, / daz ist den schamelôsen leit.* (L 73,35). Die Angeber sind, wie Thomasîn erklärt, von Scham frei: *der ruomær ist aller schame vri / die lüge sind im nâhen bî.* (227-8).

Adjektivische Verwendung findet die Emotion Scham mit den Adjektiven „*schamelich, schämlich, schemlich*“.

Das Adjektiv „*schamelich, schämlich, schemlich*“ kann laut dem mittelhochdeutschen Wörterbuch die Bedeutung *schamhaft* haben,⁴⁹³ wie es in einer Textstelle im „Parzival“ in einem Gespräch zwischen Gawan und einer Frau, die mit Zucht und Anstand sprechen will, beschrieben wird: *ist mîn zuht dar an bewart, / und och mîn schamlîcher sin, / daz gît an freuden mir gewin: [...]* (369,6-8).

Das Adjektiv kann auch im Sinne von *des man sich zu schâmen hat, schmähhlich, schande bringend* gemeint sein.⁴⁹⁴ Im „Gregorius“ bezeichnet die Mutter den Inzest mit ihrem Sohn als eine *schemlich missetât* (2687). Seit dem Sündenfall müssen die Frauen das schadhafte Blut in sich tragen, wie Mechthild im „Fliessenden Licht der Gottheit“ in der Mitte des 13. Jahrhunderts berichtet: *Eva und allú wip behielten dis vil schemlich blût.* (Buch V., X., 340).

Das Partizip von Scham „*schemende*“ im Sinne von *scham empfinden*⁴⁹⁵ wird beispielsweise im „Parzival“ verwendet. Gahmuret, der Vater von Parzival blickt Belakane mit Scham an: *al schemende er an die frouwen sach, [...]*. (33,19). Es kann auch in der Bedeutung von „*jemanden*

⁴⁹² Über die Personifizierung, siehe „Repräsentation der Emotion Scham“, S.

⁴⁹³ Mittelhochdeutsches Wörterbuch, BMZ: Bd 3, 1990, S. 134.

⁴⁹⁴ Mittelhochdeutsches Wörterbuch, BMZ: Bd 3, 1990, S. 134.

⁴⁹⁵ GRIMM: Deutsches Wörterbuch: „schâmen“, Bd 14 [Bd 8], 1999, S. 2112.

*in scham versetzen*⁴⁹⁶ verwendet werden. Im „Willehalm“ will Rennewart seine Stange, die er vergessen hat, holen: *hërre, ich wil die stangen holn. / lât mich schamende arbeit doln:* (315,13-4). Diesen Aufwand bezeichnet er als *schamende arbeit*.

Das Partizip Perfekt Passiv (PPP) vom Verb „*verschamen*“ wird, wie schon erwähnt, als Attribut oder Substantiv verwendet. In L 45,27 klagt Walther eine Dame an alle Werber gleich zu behandeln. Sie steht nun bei denen, die die Scham verloren haben: *die den verschampten bî gestân*. Im Lied L 26,13 erzählt Walther von der Straße, die ins Himmelreich führt. An dieser Straße lauern neben Neid und Hass auch die maßlose Habgier, die die Scham verloren hat: [...] *unde diu verschamt unmâze gîtekeit*. Und Gurnemanz erklärt Parzival, dass ein Mensch, der seine Scham verloren hat, zu nichts taugt: *verschamter lîp, waz touc der mêt?*“(170,17).

Die Emotion Scham wird auch mit **nonverbalem Ausdruck** vermittelt. In literarischen Texten wird jedoch auch dieser Ausdruck von den DichterInnen sprachlich beschrieben und ist daher ebenfalls verbal vermittelt.

Scham wird zunächst durch das **Absenken des Blickes** ausgedrückt. Im Deutsche Wörterbuch der Gebrüder GRIMM heißt es: *scham äuzert sich im niederschlagen der augen*.⁴⁹⁷ Im „Tristan“ wird beschrieben, wie Isolde den Blick von Tristan aus Scham abwendet: *diu scham diu jagete ir ougen hin, [...]* (11822).

Das Empfinden von Scham lässt zudem jemanden **erröten**. Dazu meint das Deutsche Wörterbuch von GRIMM: *die empfindung der scham treibt das blut in die wangen: schamrot, schamröte, brennendes gefühl der scham*;⁴⁹⁸ Im „Tristan“ schaut die Mutter von Isolde Tristan, der in der Badewanne sitzt, sehr lange an und errötet dabei: *Îsôte muoter Îsôt / si sach in lange an und wart rôt*. (10336-7). Im „Erec“ wird der gleichnamige Held von der Rede oder der Bitte rot: *Êrec wart von der rede rôt* (560).

Oftmals wird die Farbe „*schamerôt*“ zur Beschreibung der Emotion Scham verwendet. Gregorius muss sich in der gleichnamigen Legendenerzählung niemals schämen bzw. vor Scham rot werden, da er immer bedacht und vernünftig gehandelt hat: *er entet niht âne vüredanc, / als im diu wîsheit gebôt: / des enwart er nie schamerôt / von deheiner sîner getât*. (1256-9). Die Dame im Streitgespräch mit dem Ritter im „Frauenbuch“ spricht über Homosexualität. Es ist ein Thema, das sie aus Scham erröten lässt: *„[...]und mich ouch schamerôt mâchent*.“

⁴⁹⁶ GRIMM: Deutsches Wörterbuch: „schämen“, Bd 14 [Bd 8], 1999, S. 2112.

⁴⁹⁷ GRIMM: Deutsches Wörterbuch: „scham“, Bd 14 [Bd 8], 1999, S. 2109.

⁴⁹⁸ GRIMM: Deutsches Wörterbuch: „scham“, Bd 14 [Bd 8], 1999, S. 2109.

(646). Auch Apollonius wird aus Scham rot, als er erfährt, dass eine Königstochter ihn liebt:
Er ward rot var vor schamen. (2115)

Scham kann sich aber auch im **Erblassen** der Gesichtsfarbe zeigen: *erbleichen als zeichen der scham.*⁴⁹⁹ In den vorliegenden Quellen konnte ich keine Textstellen ausfindig machen, in denen die Figuren ausschließlich aus Scham erbleichen. Aber in manchen Textstellen erröten und erblassen die Personen bei der Schamempfindung. Als die Tochter von Rüdiger Hagen küssen muss und sie ihn aber nicht sympathisch findet, wird sie bleich und rot: *Doch muoste si daz leisten, daz ir der wirt gebôt. / gemischt wart ir varwe, bleich unde rô.* (1666, 1-2). Die Gesichtsfarbe von Tristan und Isolde im „Tristan“ beschreibt der Dichter auch als bleich und rot: *si wurden rô unde bleich[...]* (11919)

Mit diesen verbalen und nonverbalen Ausdrucksmöglichkeiten von Scham vermittelt eine Person ihr inneres Gefühl ihrer Umwelt, d.h., dass diese Ausdrucksmöglichkeiten der erste Grad der Codierung – als unmittelbarer Ausdruck eines inneren Gefühls.

Die Repräsentationen der Emotion werden die im Sinne einer zweiten Codierung auf der textuellen Ebene in mittelhochdeutscher Sprache noch einmal ausgedrückt.

Da die Quellen dieser Diplomarbeit überwiegend literarische Texte sind, sind es vor allem die unterschiedlichen literarischen Darstellungsmöglichkeiten der DichterInnen, die als Repräsentation einer Emotion auf der Textebene verstanden werden können.

Den DichterInnen stehen mit den unterschiedlichen Erzählformen, wie Monolog, Dialog, Kommentar oder Erzählung verschiedene Möglichkeiten zu Verfügung um die Emotion Scham auf der Textebene zu beschreiben.

Der oder die **ErzählerIn** kann die Scham einer Person in seiner oder ihrer Erzählung beschreiben.⁵⁰⁰

Als Rennewart im „Willehalm“ neben der Markgräfin Gyburc Platz nehmen darf, empfindet er wegen der vornehmen Behandlung Scham: *der knappe wart von schame rô, / daz manz im dâ sô wol erbôt.* (274,7-10). Der Dichter beschreibt seine Scham als Erröten des Gesichts. Im „Nibelungenlied“ hat Siegfried Angst gegen Brünhild zu verlieren und schämt sich: *Sifrit sich*

⁴⁹⁹ GRIMM: Deutsches Wörterbuch: „scham“, Bd 14 [Bd 8], 1999, S. 2109.

⁵⁰⁰ Weiterführende Literatur zu Erzähltechniken und Erzählformen mittelalterlicher DichterInnen: LIEB, Ludger, MÜLLER, Stephan (Hrsg.): Situationen des Erzählens, Aspekte narrativer Praxis im Mittelalter, 2002; HÜBNER, Gert: Erzählform im höfischen Roman, Studien zur Fokalisierung im „Eneas“, im „Iwein“ und im „Tristan“, 2003. (Habil.-Schr.2002).

schámte sêre, zürnen er began. (674,2). Als Erec im Kampf gegen einen Ritter die Niederlage droht, hat er Angst, zu verlieren, was der Erzähler so beschreibt: *schade und schame tete im wê, / daz sîn ie dehein man / solhe oberhant gewan.* (9223-9225). Und als Rennewart sich im „Willehalm“ in der Schlacht gegen die Heiden endlich beweisen kann, vergisst er seine Stange und schämt sich dafür: *Rennewart sich schamte sêre: / ez dûhte in grôz unêre, / daz der stangen was vergezzen.* (314,25-6).

In zahlreichen unterschiedlichen Varianten können die DichterInnen die Scham der Figuren beschreiben. Hier seien einige nur exemplarisch angeführt.

Ein Mittel, das den DichterInnen dafür zur Verfügung steht, ist die **Figurenrede**. Die Figuren können die Scham entweder im Dialog mit anderen Figuren oder in einem eigenen Monolog thematisieren.

Im **Dialog**⁵⁰¹ sind im Fall von Emotionsdarstellungen vor allem die Fremd- und Selbstzuschreibungen der Emotion interessant. Thematisiert die Figur anderen gegenüber das eigene Schamempfinden oder schreibt die Figur dem Gegenüber die Scham zu?

Das eigene Empfinden der Emotion Scham beschreiben einige Personen in den Quellen.

Im „Apollonius“ (1312) wird der Held in der Nacht seiner Rüstung beraubt. Als er am nächsten Morgen aufwacht, klagt er, dass er sich schämen müsse: *Zu Nemrot, nu scham ich mich, / Wann ich pin ainem zagen geleich.* (8628-9). Nachdem Erec vom Zwerg mit der Geißel geschlagen wurde, schämt er sich und thematisiert das in seinem Gespräch mit den Frauen: *und ich in daz muoste vertragen, / des schame ich mich sô sêre / [...]* (121-2). Im „Parzival“ schämt sich Clias, der Grieche, über eine Niederlage bei einer Tjost, von der er Parzival erzählt: *der turkoyte mich tâ stach / hinderz ors, ich muoz mich schamn.* (334,14-5). Im „Tristan“ betont Tristan als er inkognito nach Irland reist und als Händler verkleidet ist, dass er sich dafür nicht schämen muss: *wir sîn werbende liute / und mugen uns des niht geschamen.* (8800).

Im Dialog wird auch oft eine Fremdzuschreibung des Schamempfindens geäußert.

Erec wirft dem Grafen vor, unhöfisch zu handeln und zu lügen, wofür er sich schämen muss: *„nû schamet iuch: ir habet gelogen.“* (4203). In der Riesen-Âventiure wirft Erec den Riesen vor, dass sie dem entführten Ritter die standesgemäße Verteidigung untersagen: *[...] sô möhtet ir iuch immer schamen / daz er des niht geniuzet / [...].* (5469).

Im „Parzival“ ermahnt Obilot ihre Schwester, weil sie Gawan für einen Kaufmann gehalten wird: *swester, des mahtu dich schamen: / er gewan nie koufmannes namen.* (352,21-22).

⁵⁰¹ Weiterführend zum Dialog: WILDBOLZ, Rudolf: Dialog, -in: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, Bd 1, 2001, ab S. 251a: beschreibt die Wesensart des Dialogs und die Verwendung in den verschiedenen Epochen. Im Mittelalter wird der Dialog vor allem als didaktisches Mittel in Lehr- oder Streitgesprächen eingesetzt, um eine theoretische Auseinandersetzung zu repräsentieren. (S. 252a-b)

Als Willehalm im gleichnamigen Roman aus der Schlacht zurückkehrt und Einlass in seine Burg haben will, erkennt ihn seine Frau nicht und öffnet ihm nicht die Tore. Sie meint, dass Willehalm sich schämen würde, wenn sein Volk gefangen genommen würde und so viel Leid ertragen müsse: *wæret ir herre diss landes, / ir schamt iuch maneges pfandes / als iuwer volc dort lidet.* (90,16-8) In einer anderen Szene im „Willehalm“ meint der Kaufmann, der Willehalm Unterkunft gegeben hat, dass sich alle schämen sollen, die ihm Gruß und Unterkunft verweigert haben: *die iuch hie grüezen hânt verswigen, / des mugen die werden sich wol schemn.*“(135,24-5).

Der Erzählform **Monolog**⁵⁰² können die DichterInnen die Gedankenwelt ihrer Figuren darstellen. Auch im Zusammenhang mit Emotionsforschung ist diese erzählerische Darstellungsweise sehr interessant, da sie Vorstellungen vom Innenleben eines Menschen präsentiert.

Als Siegfried im „Nibelungenlied“, das um die Jahrhundertwende des 13. Jahrhunderts verfasst wurde, darüber nachdenkt („285,) ob er die Liebe von Kriemhild gewinnen kann, wird er von diesem Gedanken rot: *er wart von den gedancken vil dicke bleich unde rô.* (285,4). Rennewart hat im „Willehalm“ rund 20 Jahre später seine Stange zum zweiten Mal vergessen und beschließt, niemanden davon zu erzählen: *Ich liez durch zuht und durch scheme, / daz ich ze disem noch ze deme / niht sprach mîn wider kêren.* (318,1-3). Im „Apollonius“ aus dem Jahr 1312 schämt sich Apollonius, dass er kein passendes Kleid für das Fest des Fürsten hat: *Deß ich mich hart scheme, / So han ich nicht gewantes an: / Wie soll ich fur den fursten gan?.* (1466-1468). Die Gedankenrede eröffnet der Dichter mit: *„Er gedacht in seinem hertzen sus: [...] (1462).*

Abgesehen von Personen können die DichterInnen abstrakte Begriffe **personifizieren**.

Im „Erec“ bedeckt die Armut ihr Haupt vor großer Scham: *nû bedahte vrouwe Armuot / von grôzer schame daz houbet, [...] (1579-80)* Walther klagt die Welt im Lied 21,10 an: *Sô wê dir werlt, wie übel dû stêst! / [...] / dû bist vil nâch gar âne scham.* Im „Tristan“ soll sich die Minne wegen ihres Namens schämen: *daz sich diu müede ir namen schamet / und ir daz wort unmaeret.* (12286-7).

Aber auch die Emotion Scham selbst kann personifiziert werden.

Als Parzival im Roman von Wolfram von Eschenbach Jeschute überfällt, verspürt er zwar keine Scham, aber sie schämt sich sehr. Das Schamempfinden von Jeschute beschreibt der Dichter wie folgt: *ir scham begunde switzen.* (132,8). Der Dichter beschreibt das plötzliche und heftige Empfinden von Jeschute mit „Ihre Scham begann zu schwitzen“. Als Gawan wegen

⁵⁰² Weiterführend zum Monolog: SCHAUER, Hans, WODTKE, Friedrich Wilhelm: Monolog, -in: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, Bd 2, 2001, ab S. 418b.

seinem Sanftmut verspottet wird, verschließt ihm die Scham seinen Mund: [...] *dem scham verliuzet sînen munt, daz dem vershamten ist unkunt.* (299,17-8).

In Lied L 102, 15 klagt Walther von der Vogelweide über den Verlust von Werten. Auch das Schamgefühl siecht dahin: *des hinket reht und trûret zuht und siechet schame. / diz ist mîn klage, noch klagte ich gerne mê.*

Mechthild von Magdeburg berichtet im 3. Buch von „Das fliessende Licht der Gottheit“, wie sie mit acht Tugenden am Tisch von Gott Platz nimmt. Eine davon ist die Scham, die sie geißelt: *Dú warheit rugete mich, dú vorhte schalt mich, dú schamme geiselte mich, dú rúwe vertumete mich, [...]* (Buch III., XV., S. 194).

Im „Welschen Gast“ betont Thomasîn, dass die Scham hilft zu büßen: [...] *daz uns diu schame hilft ze buoze* (8406).

Wie durch diese Ausführungen ersichtlich ist, gibt es zahlreiche Möglichkeiten, die die DichterInnen zur Beschreibung und Darstellung des Schamgefühls nützen können. Sie können mit den unterschiedlichen Erzählformen die Emotion Scham in Szene setzen oder sie können die Emotion Scham personifizieren.

3.3.12. Genre der nicht-eingeordneten Textstellen

In diesem Abschnitt möchte ich einige Textstellen anführen, über deren exakte Einordnung ich mir nicht sicher bin bzw. die m. E. nicht in ein Genre eingeordnet werden können.

In einige Textstellen wird beschrieben, wie eine Figur von der **Rede** rot wird. Zwar sind die „Reden“ von unterschiedlichem inhaltlichem Gehalt, aber dennoch möchte ich in diesem Abschnitt diese Thematik kurz ansprechen.

Erec schlägt im gleichnamigen Artusroman aus dem Ende des 12. Jahrhunderts Koralus vor, seine Tochter zur Frau zu nehmen, wenn er Hilfe von Koralus erhält. Da Enite verarmt ist und die Familie keine Besitztümer mehr besitzt, meint Koralus das Angebot von Erec ist ein Scherz: *daz habe ir durch schimph getân.* (559). Erec wird von dieser Rede rot: *Êrec wart von der rede rô*t (560). Diese Textstelle eröffnet zwei Lesearten: entweder wird Erec rot, weil Koralus seinen Vorschlag für einen Scherz gehalten hat oder Erec wird rot, weil er angeboten hat, seine Tochter zu heiraten.

Als im „Apollonius“ aus dem beginnenden 14. Jahrhundert Palmina Apollonius daran erinnert, dass er der Göttin Venus versprochen hat, keiner Jungfrau einen Wunsch abzuschlagen, wird er von der Rede Palminas rot bzw. empfindet Scham: *Der man ward von der rede rott: [...] (14160)*. Apollonius fühlt sich ertappt und verspürt wegen der Rede Palminas Scham.

In diesen Textstellen ist das Schamgefühl als eine Gefühlsreaktion auf die Rede zu verstehen.

Gleichzeitig fühlt sich Apollonius **ertappt**, was mich auf einen weiteren Aspekt des Schamgefühls bringt. Wenn ein Vorhaben oder eine Absicht einer Figur in der Öffentlichkeit offenbart wird, verspürt sie Scham. In der obigen Textstelle aus dem „Apollonius“ wollte Apollonius Palmina einen Wunsch abschlagen und sein Versprechen der Göttin Venus gegenüber unterschlagen, doch wurde er ertappt und schämt sich dafür.

Ähnlich ergeht es Kriemhild im „Nibelungenlied“ als sie bei ihrem Vorhaben, die Burgunder unbewaffnet in einen Hinterhalt zu locken, erwischt wird. Sie verlangt von ihren Verwandten aus Burgund, dass sie ihre Waffen ablegen möchte, denn im Saal sei es verboten Waffen zu tragen

*Des schamte sich vil sêre daz Etzelen wîp.
Si vorhte bitterlîchen den Dietriches lîp.
Dô gie si von im balde, daz si niht entsprach,
wan daz si swinde blicke an ir vîande sach. (1749,1-4)*

Dietrich stellt sie vor ihren Feinden zu Rede und nennt sie Teufelin (*vâlandinne*), was möglicherweise auch zur Scham bei Kriemhild führen könnte.

Ein weiterer ungeklärter Aspekt des Schamgefühls ist die **Bitte**. Mehrfach schämen sich in den Textstellen die Personen, wenn sie um etwas bitten.

Als Erec Koralus um Herberge bittet, empfindet er Scham: *mit zwîvel er zuo im sprach: / «herre, mir wære herberge nôt.» / diu bete machete in schamerôt. (302-304)*.

In einer anderen Textstelle hält ihn die Scham im Sinne von höfischer Zurückhaltung davon ab, mehr von Artus Großzügigkeit (*milte*) zu erbitten: *er entweich sîner milte / mit bete swâ er mohte, / als sîner schame tohte. (2273-2275)*. Zwar verweist die Scham in dieser Textstelle auf höfischer Erziehung und Zurückhaltung, aber generell errötet man wegen der Mittellosigkeit. Erec, der eigentlich Königssohn und ein Ritter ist, kann auf dem Turnier nicht standesgemäß auftreten und muss Koralus um Hilfe bitten – davon empfindet er Scham.

Im „Welschen Gast“ von Thomasîn von Zerklare wird ebenfalls die Bitte angesprochen:

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.* (14264-14270)

Wenn man lange zögert, wenn man etwas kaufen will, so muss man mit Scham bezahlen. Wenn man jedoch rasch handelt, so Thomasîn, kann man dem Bittenden die Scham ersparen. Hier gibt Thomasîn Empfehlungen, wie sich zum Beispiel Koralus Erec gegenüber verhalten soll.

In einem sehr interessanten Zusammenhang steht die Emotion **Scham mit Tränen**, auf den mich Univ.-Prof.in Dr.ⁱⁿ Maria-Christina LUTTER aufmerksam machte.

Im „Tristan“ gelangt der Held nach Cornwall, wo die BewohnerInnen von Morold unterdrückt werden und ihm alle fünf Jahre Knaben als Tribut übergeben müssen. Als Tristan in die Stadt Tintajêl findet er die Bewohner betend und in Tränen ausgelöst:

*sus vant si Tristan alle
kniuwende unde an ir gebete,
daz iegelîcher sunder tete
unschamelîch unde untougen,
mit riezenden ougen,
mit inneclîchem smerzen
des lîbes unde des herzen:* (6038-6044)

Sie weinen mit tiefem Schmerz und schämen sich dafür nicht oder verheimlichen es. Sie steht zu ihren Tränen.

In einer anderen Szene im „Tristan“ sieht ihn die Mutter Isoldes sehr lange an und errötet dabei. Danach werden ihre Augen voll: [...] *ir liechten ougen wurden vol.* (10338). In dieser Textstelle können sich die Augen der Königin auch mit Tränen füllen.

Oft werden in den vorliegenden Quellen Situationen thematisiert, in denen ausdrücklich erklärt wird, dass sich die **Personen für ihr Können oder Tun nicht schämen müssen**:

Die Tochter eine Königs spielt der Gesellschaft im „Apollonius“ etwas auf der Harfe vor. Alle loben sie, nur Apollonius lobt sie nicht. Da fragt der König, warum er sie nicht lobt, ob es ihm nicht gefällt. Da antwortet Apollonius:

*Sy herphett wol pey namen.
Mein junckfrawe soll sich nicht schomen:
Ob man ainen funde
Der es paß kunde,
Der gab ir wol diese lere,
Deß sie hiette frumm und ere.* (1765-17769)

Sie müsse sich für ihr Können keineswegs schämen, er fühlt jedoch eine tiefe Traurigkeit, sodass er nicht glücklich ist und sich am Spiel der Königstochter erfreuen kann. In dieser Textstelle wird das Können der Tochter vor allem auch über die Tatsache beschrieben, dass sie sich deswegen nicht zu schämen braucht.

Im „Nibelungenlied“ gibt Gernot seinem Bruder Gunther den Rat, dass Siegfried und Kriemhild sich sehen und zueinander gehen sollten. Kriemhild soll Siegfried grüssen, doch sie hat noch nie jemanden begrüßt:

*Dô sprâch von Bûrgonden der herre Gêrnôt:
„der iu sînen dienest sô gûetlîchen bôt,
Gûnther, vil lieber bruoder, dem sult ir tuon alsam
vor allen disen recken; des râtes ich nîmmer mich gescam. (288, 1-4)*

Für Rat will sich Gernot niemals schämen. Damit unterstützt er seine Überzeugung, dass Siegfried und Kriemhild sich kennenlernen sollen.

Ein anderes Beispiel für einen ungeklärten Aspekt des Schamgefühls ist die Scham im Zusammenhang mit **Antipathie**. Die Tochter von Rüdiger muss im „Nibelungenlied“ Hagen zur Begrüßung küssen, da er ihr jedoch sehr furchterregend erscheint, will sie ihm den Kuss nicht geben: *ir vater hiez in küssen; dô blihte si in an / er dûhte si sô vorhtlîch, daz siz vil gerne hete lân. (1665, 3-4)*. Es ist ihr unangenehm und sie wird dabei rot *Doch muoste si daz leisten, daz ir der wirt gebôt. / gemischet wart ir varwe, bleich unde rôt. (1666, 1-2)*. In dieser Textstelle ist aber auch die Zurückhaltung von Gefühlen ein Thema, da die Tochter Rüdigers versucht ihre negativen Gefühle gegenüber Hagen zu unterdrücken.

Im „Parzival“ gibt es ebenfalls eine Textstelle, die sich schwer in eine der Genres einteilen lässt. Gawain befindet sich bei Arnive und wird von ihren Dienerinnen versorgt. Er bittet sie, dass die Frauen neben ihm am Tisch Platz nehmen sollten. Arnive erklärt ihm aber, dass nur sie sich zu ihm an den Tisch setzen darf und dass sich die anderen Frauen schämen würden, wenn sie ihm nicht dienen dürften:

*alhie wirt niht gesezzen
von ir enkeiner unz an mich.
hêr, si möhten schamen sich,
soltens iu niht dienen vil:
wande ir sît unser freuden zil. (582,16-20)*

YEANDLE zählt diesen Beleg zu den Beispielen, die sich auf die höfische Etikette beziehen.⁵⁰³

Arnive zeigt Gawain, dass es sich nicht gehört, dass sich die Dienerinnen zum Gast sitzen.

⁵⁰³ Vgl.: YEANDLE: „schame“, 2001, S. 157

Im „Willehalm“ erzählt Ehmereiz, der Sohn von Arabel bzw. Gyburc, in einem Gespräch mit Willehalm, dass Gyburc ihm Schande bereitet hat und er stets daran denken muss:

*ich entschilt ir niht, diu mich gebar,
ob ich der zuht wil nemen war:
doch trag ich immer gein ir haz.
mir stüend diu krône al deste baz,
hetez Arabel niht verworht:
daz hât mîn scham sît dicke erforht.'* (75,15-20)

Er kann die Krone nicht mehr in Ehren tragen und muss immer an die Schande, dass sie zum Christentum konvertiert ist, denken. YEANDLE sieht in diesem Textbeispiel die Verletzung von Ehmereiz' Ehre, die zwar nicht wörtlich angesprochen wird, jedoch ist seine ritterlich-königliche Existenz verletzt. Darüber hinaus spricht Ehmereiz auch gleichzeitig religiöse Aspekte an, da er Gyburc mit dem heidnischen Namen Arabel nennt und Willehalm anklagt, Schuld am Übertritt seine Mutter zum Christentum zu haben.⁵⁰⁴

Eine weitere schwer zu kategorisierende Textstelle ist im Lied L 42,15 Walther von Walther von der Vogelweide zu finden. In diesem „Wanderlied“ erzählt Walther von einer Heide, die errötet:

*gegen den vinstern tagen hân ich nôt,
wan daz ich mich rihte nâch der heide,
die sich schamt vor leide:
sî si den walt siht gruonen, sô wirt si iemer rô.*

Die Übersetzung von CORMEAU lautet: *Während dunklen Tagen bin ich bedrückt, / außer ich richte mich nach der Heide, / die sich ihres Winterleids schämt: / Wenn sie den Wald grünen sieht, dann wird sie immer rot.*⁵⁰⁵ YEANDLE betont, dass es sich bei der *heide* um die Heide selbst und nicht um das Heidekraut (*erica*) handelt, wie von einigen ForscherInnen angenommen.⁵⁰⁶ Er interpretiert diese Textstelle:

*Im Grunde handelt es sich um eine komplexe Übertragung menschlicher Gefühle und Affekte auf die Pflanzenwelt.*⁵⁰⁷

Die Heide sieht den Wald zur Frühlingszeit in grüner Farbe erblühen und schämt sich, wie YEANDLE sagt, *vor leide, was hier anscheinend „aus/wegen Freudlosigkeit, Sorge, Bekümmernnis, Leid“ bedeutet.*⁵⁰⁸

⁵⁰⁴ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 199.

⁵⁰⁵ Textausgabe Walther, von der Vogelweide: Werke, Bd2: Liedlyrik, 2006, S. 87.

⁵⁰⁶ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 223.

⁵⁰⁷ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 224.

⁵⁰⁸ YEANDLE: „schame“, 2001, S. 224.

Zusammenfassung: Das Schamgefühl im Mittelalter

Das Schamgefühl im Mittelalter wird von den DichterInnen in verschiedenen Situationen auf unterschiedliche Weise und diversen Kontexten beschrieben und erwähnt.

In vielen Bereichen des Lebens verspüren die Personen Scham, wobei einzelne Schwerpunkte in dieser vorliegenden Diplomarbeit erkennbar sind.

Im Genres und „Tugend und das Schamgefühl“ spielt das Schamgefühl vor allem in Bezug auf ethische Werte wie Ehre, Ruhm, Anstand oder das öffentliche Ansehen eine große Rolle, das ständig neu bewiesen werden muss und nicht verloren gehen darf. Dabei sind auch spezifische Einstellungen und Vorstellungen über diverse Begebenheiten erkennbar wie die Verachtung von Feiglingen oder hinterlistigen Leuten.

Ein andere großer Schwerpunkt des Schamgefühls findet man im Genre „Die höfische Kultur und das Schamgefühl“, in dem vor Standesfragen und die Repräsentation des Standes im Vordergrund steht. Ist der mittelalterliche Mensch nicht mehr fähig, sich dem Stand angemessen zu repräsentieren, sei es aus schicksalhaften Ereignissen, die mit Armut einhergehen, oder nur zufällige Ereignisse, verspürt der Mensch Scham. In diesem Genre ist vor allem auch die „höfische“ Lebensart, das Streben nach der höfischen Etikette, wichtig.

Im Zusammenhang mit der Religion erhält das Schamgefühl weitere verschiedene Bedeutungsfacetten, wie im Genre „Die Religion und das Schamgefühl“ darzustellen versucht wurde. Neben der theologischen Begründung der Scham im Sündenfall wird in diesem Genre vor allem die Scham in Verbindung mit Sünde, Vergebung und Buße behandelt.

Einen weiteren Schwerpunkt, der sich aus dem Genres herauslesen lässt, ist der Zusammenhang zwischen Scham und Minne/Liebe, der im Genre „Minne und Scham“ behandelt wurde. Dabei stellt die Scham die Verlegenheit zwei Liebenden dar, die das Fremde zwischen ihnen betont und die abgelegt wird, sodass die Liebe gestanden werden kann. Dabei beschreibt die Scham in einem solchen Kontext gleichzeitig die Jungfräulichkeit und die Unberührtheit der Liebenden.

Die anderen Genres wie „Tabu und Schamgefühl“, „Nacktheit und Schamgefühl“ oder „Sexualität und Schamgefühl“ beschreiben im Wesentlichen verschiedene Tabus, Aspekte der körperlichen aber auch der sozialen Nacktheit oder sexuelle Situationen, in denen Personen Scham empfinden bzw. Scham empfindet sollten.

Im Genre „Geschlecht und Scham“ wurden die einzelnen Textbeispiele auf mögliche Geschlechterdifferenzen untersucht, wobei auch hier nur Schwerpunkte erkennbar sind, die weiteren Untersuchungen bedürfen. Frauen scheinen beispielsweise in den Situationen mit sexuellen Inhalt und Handlung aktiver zu sein, jedoch bleibt diese Aussage auf Vermutungen beschränkt. Bei Fragen nach der Standeszugehörigkeit scheinen sowohl Männer als Frauen das Bedürfnis zu haben, sich einem Stand zuzuschreiben.

Die anderen Genres „Das Subjekt des Schamgefühls“ sowie „Der Blick der Anderen“ sind thematisch nur kleine Genres geblieben. Sie beschreiben die Person, die die Scham empfindet und die Umwelt, von der das Schamgefühl wesentlich beeinflusst ist.

Im Genre „Codierungen der Emotion Scham“ wollte ich lediglich die unterschiedlichen Codierungen von Schamgefühl eingehen und dazu die aktuelle Literatur vorstellen.

Und schließlich zeigt das letzte Genre „Genre der nicht-eingeordneten Textstellen“ wie schwer es ist, klare Abgrenzungen vorzunehmen und die Textstellen argumentativ nachvollziehbar einzuordnen.

Bei allen Genres und Textstellen ist wichtig, dass man die Ambivalenz der Scham beachtet, denn die Scham kann als etwas Gutes verstanden werden, das innerhalb eines sozialen Gefüges der Normen und Vorstellungen entspricht. Das Schamgefühl kann aber zugleich auch die Grenzen dieser Normen und Vorstellungen darstellen, indem es als Schande und schadhafte Vergehen bezeichnet wird.

Ich habe in dieser Diplomarbeit versucht, die Situationen der Scham kategoriell zu erfassen, wobei meine Einteilung nur ein Versuch darstellt, die „Welt des Mittelalters“ in Bezug auf das Schamgefühl zu fassen. Andere Kategorien könnten hinzugenommen werden, manche wiederum erwiesen sich als unzureichend für die Beschreibung der Emotion Scham.

LITERATURVERZEICHNIS

Mittelalterliche Quellen und Texte

Gottfried von Straßburg: Tristan, nach dem Text von RANKE, Friedrich, übersetz. v. KROHN Rüdiger, Bd 1: Text, Mittelhochdeutsch/Neuhodeutsch, Vers 1-9982, 12. Auflage, Stuttgart: Reclam, 2007. (Universalbibliothek, 4471)

Gottfried von Straßburg: Tristan, nach dem Text von RANKE, Friedrich, übersetz. v. KROHN Rüdiger, Bd 2: Text, Mittelhochdeutsch/Neuhodeutsch, Vers 9983-19548, 9. Aufl., Stuttgart: Reclam, 2007. (Universalbibliothek, 4472)

Gottfried von Straßburg: Tristan, nach dem Text von RANKE, Friedrich, übersetz. v. KROHN Rüdiger, Bd 3: Kommentar, Nachwort und Register, 7. Aufl., Reclam: Stuttgart: 2005. (Universalbibliothek, 4473)

Hartmann von Aue: Erec, mittelhochdeutscher Text und Übertragung v. CRAMER, Thomas, 26. Aufl., Frankfurt a.M.: Fischer, 2005.

Hartmann von Aue: Der arme Heinrich, Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, übersetzt. v. GROSSE, Siegfried, hrsg. v. RAUTENBERG, Ursula, durchges. und bibliograph. erg. Ausg., Stuttgart: Reclam, 2005. (Universalbibliothek, 456)

Hartmann von Aue: Gregorius, der gute Sünder, Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, mhd. Text nach NEUMANN, Friedrich, übertrag. v. KIPPENBERG, Burkard, Nachwort v. KUHN, Hugo, Stuttgart: Reclam, 2005. (Universalbibliothek, 1787)

Heinrich von Neustadt: Leben und Abenteuer des großen Königs Apollonius von Tyrus zu Land und zur See, Ein Abenteuerroman von Heinrich von Neustadt verfaßt zu Wien um 1300 nach Gottes Geburt, übertrag., mit Anmerk., Nachwort v. BIRKHAN, Helmut, Bern: Europä. Verl. d. Wiss., 2001.

Heinrich von Neustadt: Apollonius von Tyrland, nach der Gothaer Handschrift, „Gottes Zukunft“ und „Visio Philiberti“, nach der Heidelberger Handschrift, hrsg. v. SINGER, S., Berlin: Weidmansche Buchhandlung, 1906. (Deutsche Texte des Mittelalters, 7)

Mechthild von Magdeburg: Das Fliessende Licht der Gottheit, hrsg. v. VOLLMANN-PROFE, Gisela, Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verl., 2003. (Bibliothek der Mittelalters, Bd 19)

Das Nibelungenlied {unbekannt}, Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, nach dem Text v. BARTSCH, Karl, DE BOOR, Helmut, übersetz. und komm. v. GROSSE, Siegfried, durchges. und verbess. Aufl., Reclam: Stuttgart 2006. (Universalbibliothek, 644)

Das St. Trudperter Hohelied,: eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, hrsg. v. OHLY, Friedrich, unter Mitarb. v. KLEINE, Nicole, Frankfurt a.M.: Dt. Klassiker-Verl., 1998. (Bibliothek des Mittelalters, 2) (Bibliothek deutscher Klassiker, 155)

Thomasin von Zerclaere: Der Welsche Gast, ausgewähl., eingel., übersetz., v. WILLMS, Eva, Berlin: de Gruyter, 2004.

Ulrich von Liechtenstein: Das Frauenbuch, Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hrsg., übersetz. und komm. v. YOUNG, Christopher, Reclam: Stuttgart, 2003.

Walther von der Vogelweide: Werke, Gesamtausgabe, Bd 1: Spruchlyrik, Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hrsg., übersetz. und komm. v. SCHWEIKLE, Günther, 2. durchges. und bibliograph. Erg. Aufl., Stuttgart: Reclam, 2005. (Universalbibliothek, 819)

Walther von der Vogelweide: Werke, Gesamtausgabe, Bd 2: Liedlyrik, Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hrsg., übersetz. und komm. v. SCHWEIKLE, Günther, Stuttgart: Reclam, 2006. (Universalbibliothek, 820)

Wolfram von Eschenbach: Parzival, mhd. Text nach der Ausgabe v. LACHMANN, Karl, Übersetz. v. KNECHT, Peter, Einführ. v. SCHIROK, Bernd, 2. Aufl., Berlin: de Gruyter, 2003.

Wolfram von Eschenbach: Willehalm, Text nach SCHRÖDER, Werner, Übersetzung, Vorwort und Register v. KARTSCHOKE, Dieter, 3. durchges. Aufl., Berlin: de Gruyter, 2003.

Forschungsliteratur

ALTHOFF, Gerd: Gefühle in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters, -in: DERS. [u.a.] (Hrsg.Innen): Emotionalität: zur Geschichte der Gefühle, Köln, Wien [u.a]: Böhlau, 2000, S. 82-99. (Literatur-Kultur-Geschlecht: Kleine Reihe, 16)

ADAM, G.: „Schuld/Vergebung“, -in: Theologische Schlüsselbegriffe, biblisch, systematisch, didaktisch, hrsg. v. LACHMANN, Reiner, ADAM, Gottfried, RITTER, Werner H., Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999, S. 337- 347. (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer, 1)

BAADER, G.: Arzt, -in: Lexikon des Mittelalters, hrsg. und Berater ANGERMANN, Norbert, Bd 1: Aachen bis Bettelsordenkirchen, hrsg. v. AUTY, Robert, München: Lexma-Verl., 1980, S. 1098-1100.

BENEDICT, Ruth: The chrysanthemum and the Sword, Patterns of Japanese Culture, Bosten, Mass.: Houghton Mifflin, 1989.

BENTHIEN, Claudia: Einleitung, -in: DIES. [u.a.] (Hrsg.Innen): Emotionalität: zur Geschichte der Gefühle, Köln, Wien [u.a]: Böhlau, 2000, S. 7-20. (Literatur-Kultur-Geschlecht: Kleine Reihe, 16)

BERGDOLT, K.: Kastration, -in: Lexikon des Mittelalters, hrsg. und Berater ANGERMANN, Norbert, Bd 5: Hiera-Mittel bis Lukanien, hrsg. v. BAUTIER, Robert-Henri, München: Lexma-Verl., 1991, S. 1050.

BOLOGNE, Jean-Claude: Nacktheit und Prüderie, eine Geschichte des Schamgefühls, aus dem Franz. v. von SAVIGNY, Rainer, Weimar: Böhlau, 2001.

BRALL, Helmut: Homosexualität als Thema der mittelalterlichen Dichtung und Chronistik, -in: ZfdPh 9, 1999, S. 360-367.

BROCKHAUS-Enzyklopädie: Scham, -in: BROCKHAUS-Enzyklopädie, red Leit. ZWAHR, Annette, in 30 Bden, 21. völl. neubearb. Aufl., Bd 24: Santi-Seld, Leipzig [u.a.]: Brockhaus, 2006, S. 150.

BRUNNER, Karl: Zorn und andere Missverständnisse, -in: Emotions and material culture: international round table-discussion, Krems an der Donau, October 7 and 8 2002, hrsg. v. JARITZ, Gerhard, Wien: Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss., 2003, S. 7-16. (Forschungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, 7)

BRUNNER, Horst: Geschichte der deutschen Literatur des Mittelalters im Überblick, Stuttgart: 2005. (Universal-Bibliothek, 9485)

BUMKE, Joachim: Der Erec Hartmanns von Aue, eine Einführung, Berlin [u.a.]: de Gruyter, 2006. (de Gruyter Studienbuch)

BUMKE, Joachim: Höfische Kultur, Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, 11. Aufl., München: DTV, 2005.

BUMKE, Joachim: Höfische Körper – Höfische Kultur, -in: Modernes Mittelalter, neue Bilder einer populären Epoche, hrsg v. HEINZLE, Joachim, Frankfurt a.M. [u.a.]: Insel, 1994, S. 67-102.

BURKE, Peter: Is there a Cultural History of Emotions? -in: GOUK, Penelope (Hrsgin): Representing Emotions, new connections in the history of arts, music and medicine, Aldershot (u.a.): Ashgate, 2005, S. 35-47.

DIEM, Albrecht: *nu suln ouch wir gesellen sîn* . Über Schönheit, Freundschaft und mann-männlich Liebe im *Tristan* Gottfrieds von Straßburg, -in: Tristania 19, 1999, S. 45-95.

DIETZ, Reiner: Der „Tristan“ Gottfrieds von Straßburg: Probleme der Forschung, Göppingen: Kümmerle-Verl., 1974. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 136)

DINZELBACHER, Peter: Liebe/Sexualität, -in: DERS. (Hrsg.): Europäische Mentalitätsgeschichte, Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart: Kröner, 1993. (Kröners Taschenausgabe; 469)

DOUGLAS, Mary: Ritual, Tabu und Körpersymbolik, sozialanthropologische Studie in Industriegesellschaft und Stammeskultur, aus dem Engl. v. BUBSER, Eberhard, Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch-Verl., 1998 [1970]. ([Fischer Taschenbücher], 7365: Fischer-Wissenschaft)

DUDEN: Bd 5: Das Fremdwörterbuch, red. BAER, Dieter, 7. neu bearb. u. erw. Aufl., Der Duden in zwölf Bänden: das Standardwerk der deutschen Sprache, hrsg. v. wiss. Rat der Dudenred., Mannheim, Wien [u.a]: Dudenverl, 2001.

DUDEN: Bd 7: Das Herkunftswörterbuch: Etymologie der deutschen Sprache, red. AUBERLE, Anette, 3. völlig bearb. u. erweit. Aufl., Duden in zwölf Bänden: das Standardwerk der deutschen Sprache, hrsg. v. wiss. Rat der Dudenred., Mannheim, Wien [u.a]: Dudenverl, 2001.

DUDEN: Bd 10: Das Bedeutungswörterbuch, red. EICKHOFF, Birgit, 3., neu bearb. u. erweit. Aufl., Duden in zwölf Bänden: das Standardwerk der deutschen Sprache, hrsg. v. wiss. Rat der Dudenred., Mannheim, Wien [u.a]: Dudenverl, 2002.

DUERR, Hans-Peter: Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Bd 1: Nacktheit und Scham, 3.Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988. (Suhrkamp-Taschenbuch, 2285)

EHRISMANN, Otfried: Einführung in das Werk Walthers von der Vogelweide, Darmstadt: Wiss. Buchges., 2008. (Einführung Germanistik)

EHRISMANN, Otfried (Hrsg): Ehre und Mut, *Âventiure* und Minne, höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter, unter Mitarb. v. CLASSEN, Albrecht, München: Beck, 1995.

ELIAS, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation, soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, in zwei Bänden, 20. neu durchges. u. erw. Aufl., Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1997 [1939]. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 158)

EMING, Jutta: Einleitung, -in: Historische Inzestdiskurse, interdisziplinäre Zugänge, hrsg. v. EMING, Jutta, Königstein/Taunus: Helmer, 2003, S. 9-20.

EMING, Jutta: Inzestneigung und Inzestvollzug im mittelalterlichen Liebes- und Abenteuerroman (*Mai und Beaflo* und *Apollonius von Tyrus*) -in: Historische Inzestdiskurse, interdisziplinäre Zugänge, hrsg. v. EMING, Jutta, Königstein/Taunus: Helmer, 2003, S. 21-45.

FEBVRE, Lucien: Sensibilität und Geschichte, -in: DERS.: Das Gewissen des Historikers, hrsg. u. übers. . RAULFF, Ulrich, Berlin: Wagenbach, 1988, S. 91-107. ([Fischer-Taschenbücher], 10332: Fischer-Wissenschaft)

FLECKENSTEIN, Josef: Vom Rittertum im Mittelalter, Perspektiven und Probleme, Goldbach: Keip-Verl., 1997. (Bibliotheca eruditorum, 19)

FREUD, Sigmund: Totem und Tabu, einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, Einl. v. ERDHEIM, Mario, 6. unveränd. Aufl., Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch-Verl., 1998 [1913]. ([Fischer-Taschenbücher], 10451: Psychologie)

FOUCAULT, Michel: Was ist Kritik?, aus dem Franz. v. SEITTER, Walther, Berlin: Merve-Verl., 1992 [1990]. (Internationaler Merve-Diskurs, 167)

FOUCAULT, Michel: Von der Subversion des Wissens, mit einer Bibliogr. Der Schriften Foucaults, hrsg. u. aus dem Franz. v. SEITTER, Walther, ungekürzt. Ausg., Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, 1991 (1974). ([Fischer-Taschenbücher] 7398: Fischer-Wissenschaft)

FURSTNER, H.: Der Beginn der Beginn der Liebe bei Tristan und Isolde in Gottfrieds Epos, -in: Neophilologus 41, 1957, S. 25-38

GENZMER, Herbert: Sprache in Bewegung, Eine deutsche Grammatik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998. (Suhrkamp-Taschenbuch, 2826)

GERWING, M., KNOCH, W.: Mäßigkeit, -in: Lexikon des Mittelalters, hrsg. und Berater ANGERMANN, Norbert, Bd 6: Lukasbilder bis Planatgenêt, hrsg. v. ANGERMANN, Norbert, München: Lexma- Verl., 1999, S. 371.

GERWING, M.: Scham, -in: Lexikon des Mittelalters, hrsg. und Berater ANGERMANN, Norbert, Bd 7: Planudes bis Stadt (Rus'), hrsg. v. ANGERMANN, Norbert, München: Lexma-Verl., 1999, S. 1436-1438.

GRIMM Deutsches Wörterbuch, v. GRIMM Jacob und Wilhelm, Nachdruck der Erstausgabe, in 33 Bden, Bd 14=8: R-Schiefe, bearb. v. HEYNE Moritz, München: DTV, 1991 [1893].

HAFERLAND, Harald: Hohe Minne, zur Beschreibung der Minnekanzone, Berlin: Schmidt, 2000. (Beihefte zur Zeitschrift für deutsche Philologie, 10)

HAUG, Walter: Geschichte, Fiktion und Wahrheit, Zu den literarischen Spielformen zwischen Faktizität und Phantasie, -in: Historisches und fiktionales Erzählen im Mittelalter, hrsg. v. KNAPP, Fritz Peter, NIESNER, Manuela, Berlin: Dunker & Humbolt, 2002, S. 115-131. (Schriften zur Literaturwissenschaft, 19)

HECHBERGER, Werner: Adel, Ministerialität und Rittertum im Mittelalter, München: Oldenburg, 2004. (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 72)

HERGEMÖLLER, B.-U.: Homosexualität (I.Westlicher Bereich), -in: Lexikon des Mittelalters, hrsg. und Berater ANGERMANN, Norbert, Bd 5: Hiera-Mittel bis Lukanien, hrsg. v. BAUTIER, Robert-Henri, München: Lexma-Verl., 1991, S. 113-114.

HENTSCHEL, B: Sünde, „Sündenfall“ (II. Wandel der Auffassung von Sünde und Erbsünde), -in: Lexikon des Mittelalters, hrsg. und Berater ANGERMANN, Norbert, Bd 8: Stadt (Byzantinisches Reich) bis Werl, hrsg. ANGERMANN, Norbert, München: Lexma-Verl., 1997, S. 319-320.

HOLZHAUER, H.: Blutschande, -in: Lexikon des Mittelalters, hrsg. und Berater ANGERMANN, Norbert, Bd 2: Bettlerwesen bis Codex von Valencia, hrsg. v. BAUTIER, Robert-Henri, München: Lexma-Verl., 1983, S. 290-291.

HUBER, Christoph: Gottfried von Straßburg: Tristan, Berlin: Erich Schmidt, 2000. (Klassiker-Lektüren, 3)

HÜBNER, Gert: Erzählform im höfischen Roman, Studien zur Fokalisierung im „Eneas“, im „Iwein“ und im „Tristan“, Tübingen: Francke, 2003. (Bibliotheca Germanica, 44)

JACKSON, William Henry: Aspects of Knighthood in Hartmann's Adaptations of Chrétien's Romances and the Social Context, -in: Chrétien de Troyes and the German Middle Ages, hrsg. v. JONES, Martin H., Cambridge: Brewer, London: Univ. of London, Inst. of Germanic Studies, 1993, S. 37-55. (Arthurian studies, 26) (Publications of the Institute of Germanic Studies, 53)

JARITZ, G.: Bad (B. Mittelalter), -in: Lexikon des Mittelalters, hrsg. und Berater ANGERMANN, Norbert, Bd 1: Aachen bis Bettelsordenkirchen, hrsg. v. AUTY, Robert, München: Lexma-Verl., 1980, S. 1331.

JESKO, Friedrich: Phraseologie Wörterbuch des Mittelhochdeutschen: Redensarten, Sprichwörter und andere feste Wortbindungen in Texten von 1050-1350, Tübingen: Niemeyer, 2006. (Reihe Germanistische Linguistik, 264)

JORDAN, Stefan: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, Paderborn, Wien [u.a]: Schöningh, 2009. (UTB, 3104; Geschichte) (Orientierung Geschichte) (utb.de Bachelor-Bibliothek)

JUSSEN, Bernhard [Hrsg.]: Kulturelle Reformation, Sinnformationen im Umbruch 1400-1600, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 145)

KARTSCHOKE, Dieter: Armut in der deutschen Dichtung des Mittelalters, -in: Armut im Mittelalter, hrsg. v. OEXLE, Otto Gerhard, Ostfildern: Thorbecke Verlag, 2004, S. 27-78. (Vorträge und Forschungen / Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte, 58)

KASTEN, Ingrid: Einleitung, -in: JAEGER, C. Stephen, KASTEN, Ingrid (Hrsg.Innen): Codierungen von Emotionen im Mittelalter, Berlin (u.a.): de Gruyter, 2003, S. XIII-XXVIII. (Trends in medieval philology; 1)

KASTEN, Ingrid, STEDMAN, Gesa, ZIMMERMANN, Margarete: Einleitung, Lucien Febvre und die Folgen, Zu einer Geschichte der Gefühle und ihrer Erforschung, -in: KASTEN, Ingrid, STEDMAN, Gesa, ZIMMERMANN, Margarete (Hrsg.innen): Kulturen der Gefühle in Mittelalter und Früher Neuzeit, Stuttgart/Weimar: Metzler, 2002, S. 9-25. (Querelles, Jahrbuch für Frauenforschung, Bd.VII.)

KELLER, Hildegard E.: „*wan got geschuof inen nie schemeliche lide*“, Zur Geschichte der Sexualität und Scham im Spiegel des Fließenden Lichts der Gottheit der Mechthild von Magdeburg, -in: *Contemplata aliis tradere*, Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität, hrsg. v. BRINKER, Claudia, Bern, Wien [u.a]: Lang, 1995, S. 19-46. (freier Pr.)

KEUPP, Jan: Macht und Mode, Politische Interaktion im Zeichen der Kleidung, -in: *Archiv für Kulturgeschichte*, 86, 2004, S. 251-282.

KIBLE, B.: Subjekt, -in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. RITTER, Joachim, GRÜNDER, Karlfried, GABRIEL, Gottfried, Bd 10: St-T, Basel [u.a]: Schwabe, 1998, S. 373-383.

KLINGER, Cornelia: Die Kategorie Geschlecht in der Dimension der Kultur, -in: *Beiträge zur historischen Sozialkunde, Geschlecht und Kultur*, hrsg. v. LUTTER, Christina, GRIESEBNER, Andrea, Wien: VGS, Verein für Geschichte und Sozialkunde, 2000, S. 3-7. (Beiträge zur historischen Sozialkunde: Sondernummer, 2000)

KOCH, Elke: Inszenierungen von Trauer, Körper und Geschlecht, im *Parzival* Wolframs von Eschenbach, -in: *Codierungen von Emotionen im Mittelalter = Emotions and sensibilities in the Middle Ages*, hrsg. v. JAEGER, Stephen C., KASTEN, Ingrid, Berlin [u.a]: de Gruyter, 2003, S. 143-158. (Trends in medieval philology, 1)

KOCH, Elke: Trauer und Identität, Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin [u.a.]: des Gruyter, 2006. (Trends in medieval philology, 8)

KROHN, Rüdiger: Erotik und Tabu in Gottfrieds „Tristan“, -in: DERS. (Hrsg.): Staufertagung <1977, Karlsruhe>, Stauferzeit: Geschichte, Literatur, Kunst, [Ergebnis d. Karlsruher Staufertagung 1977], Stuttgart: Klett-Cotta, 1979, S. 362-376. (Karlsruher kulturwissenschaftliche Arbeiten, 1)

LANDWEER, Hilge, OPITZ-BELAKHAL, Claudia, KELLE, Helga : Einleitung, Gefühle, -in: Feministische Studien: Zeitschrift für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung, 2008/1. Gefühle, Stuttgart: Lucius & Lucius, 2008, S. 3-6.

LANDWEER, Hilge: Fühlen Männer anders? Überlegungen zur Konstruktion von Geschlecht durch Gefühle, -in: Phänomenologie und Geschlechterdifferenz, hrsg. v. STOLLER, Silvia, VETTER, Helmut, Wien: WUV-Univ.-Verl, 1997, S. 249-273

LÉVIS-STRAUSS, Claude: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, übers. v. MOLDENHAUER, Eva, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993 [1948]. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1044)

LIEB, Ludger, MÜLLER, Stephan (Hrsg.): Situationen des Erzählens, Aspekte narrativer Praxis im Mittelalter, Berlin [u.a]: De Gruyter, 2002. (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, 20 = (254))

LIETZMANN, Anja: Theorie der Scham, Eine anthropologische Perspektive auf ein menschliches Charakteristikum, Diss., Tübingen: 2003.

LØGSTRUP, K.E.: Scham, -in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd 5: P-Se, hrsg. v. GALLING, Kurt, 3. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: Mohr, 1961, S. 1383-1386.

LUTTER, Christina: Geschlecht, Gefühl, Körper – Kategorie einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik?, -In: ARNI, Caroline (Hrsg.in): Geschlechtergeschichte Gegenwärtig, Köln: Böhlau, 2007, S. 9-26. (L'Homme; 18,2 (2007))

LUTTER, Christina, GRIESEBNER, Andrea: Geschlecht und „Selbst“ in Quellen des Mittelalters und der frühen Neuzeit, -in: Vom Individuum zur Person, neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung, hrsg. v. JANCKE, Gabriele, Göttingen: Wallstein, 2005, S. 51-70. (Querelles, 10)

LUTTER, Christina, GRIESEBNER, Andrea: Geschlecht und Kultur, Ein Definitionsversuch zweier umstrittener Kategorien, -in: Beiträge zur historischen Sozialkunde, Geschlecht und Kultur, hrsg. v. LUTTER, Christina, GRIESEBNER, Andrea, Wien: VGS, Verein für Geschichte und Sozialkunde, 2000, S. 58-64. (Beiträge zur historischen Sozialkunde: Sondernummer, 2000)

MARSCHALL, Wolfgang: Tabu, -in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. RITTER, Joachim, GRÜNDER, Karlfried, GABRIEL, Gottfried, Bd 10: St-T, Basel [u.a]: Schwabe, 1998, S. 877-879.

MATUSCHKA, M.E.v.: Menstruation, -in: Lexikon des Mittelalters, hrsg. und Berater ANGERMANN, Norbert, Bd 6: Lukasbilder bis Planatgenêt, hrsg. v. ANGERMANN, Norbert, München: Lexma- Verl., 1999, S. 528-529.

MERTENS, V.: Berthold von Regensburg, -in: Lexikon des Mittelalters, hrsg. und Berater ANGERMANN, Norbert, Bd 1: Aachen bis Bettelsordenkirchen, hrsg. v. AUTY, Robert, München: Lexma-Verl., 1980, S. 2035f.

MITSCHE, R.: Stand, Stände, -Lehre (I. Definition; Mittel- und Westeuropa), -in: Lexikon des Mittelalters, hrsg. und Berater ANGERMANN, Norbert, Bd 8: Stadt (Byzantinisches Reich) bis Werl, hrsg. ANGERMANN, Norbert, München: Lexma-Verl., 1997, S. 44-49.

MOSHÖVEL, Andrea: Ulrich von Liechtenstein – ein Transvestit? Überlegungen zu Geschlechterkonstruktion im Frauendienst von Ulrich von Liechtenstein, -in: ZfdPh 9, 1999, S. 342-369.

NEWMARK, Catherine: Weibliches Leiden – männliche Leidenschaften, Zum Geschlecht in älteren Affektenlehren, -in: Feministische Studien: Zeitschrift für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung, 2008/1, Gefühle, Stuttgart: Lucius & Lucius, 2008, S. 7-18.

NIETZSCHE, Friedrich: Morgenröte, Idyllen aus Messina, die Fröhliche Wissenschaft, kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. v. COLLI, Giorgio, MAZZINO, Montinari, München: DTV; Berlin: de Gruyter, 1999. (dtv; 30153)

NUSSER, Peter: Deutsche Literatur im Mittelalter, Lebensformen, Wertvorstellungen und literarische Entwicklungen, Stuttgart: Kröner, 1992. (Kröners Taschenausgabe, 480)

OEXLE, Otto Gerhard/ PARAVICINI, Werner [Hrsg.]: Nobilitas, Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa, 1997

OSWALD, Marion: Tabubrüche – Choreographien ihrer Wahrnehmung zwischen „Heimlichkeit“ und „Öffentlichkeit“, -in: Visualisierungsstrategien in mittelalterliche Bildern und Texten, hrsg.v. WENZEL, Horst, JAEGER Stephen, Berlin: Schmidt, 2006, S. 167-187.

PAULER, Roland: Leben im Mittelalter, ein Lexikon, Darmstadt: Primus-Verl., 2007.

PERNLOCHNER-KÜGLER, Christine: Körperscham und Ekel, wesentlich menschliche Gefühle, Münster: LIT, 2004. (Philosophie, 51)

PROSS, Caroline, WILDGRUBER, Gerald: Dekonstruktion, -in: Grundzüge der Literaturwissenschaft, hrsg. v. ARNOLD, Heinz-Ludwig, München: Dt. Taschenbuchverl., 1996. (Dtv; 4704)

RAUB, Michael: Scham – ein obsoletes Gefühl? Einleitende Bemerkungen zur Aktualität eines Begriffs -in: Scham- ein menschliches Gefühl, kulturelle, psychologische und philosophische Perspektiven, hrsg. v. KÜHN, Rolf [u.a], Opladen: Westdt. Verl., 1997, S. 27-44.

REICHERT, Hermann: Wolfram von Eschenbach- „Parzival“ für Anfänger, 2. völlig überarb. Aufl., Wien: Praesens-Verl., 2007.

REICHERT, Hermann: Walther von der Vogelweide für Anfänger, 2. neu bearb. Aufl., Wien: WUV-Univ.-Verl., 1998.

REINHARD, Wolfgang: Lebensformen Europas: eine historische Kulturanthropologie, München: Beck, 2004.

RITTER, W.H.: Gebet, -in: Theologische Schlüsselbegriffe, biblisch, systematisch, didaktisch, LACHMANN, Reiner, ADAM, Gottfried, RITTER, Werner H., Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999, S.74-83. (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer, 1)

ROSENWEIN, Barbara H.: Emotional communities in the early Middle Ages, Ithaca/N.Y.: Cornell Univ. Press., 2006.

ROSENWEIN, Barbara H.: Worrying about Emotions in History, - in: American Historical Review 107/3, 2002, S. 821-845.

RÜCKER, Helmut: Mâze und ihre Wortfamilie in der deutschen Literatur bis um 1220, Göppingen: Kümmerle, 1975. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 172)

RUHNAU, J.: Scham, Scheu, -in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. RITTER, Joachim, GRÜNDER, Karlfried, GABRIEL, Gottfried, völlig Neubearb. Ausg. d. „Wörterbuchs der philosophischen Begriffe“ v. EISLER, Rudolf, in 13 Bden, Bd 8: R-Sc, Basel (u.a.): Schwabe, 1992, S. 1208-1215.

SCHAUER, Hans, WODTKE, Friedrich Wilhelm: Monolog, -In: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, begr. v. MERKER, Paul, STAMMLER, Wolfgang, Bd 2: L-O, hrsg. v. KOHLSCHMIDT, Werner, 2. unveränd. Neuausg., Berlin [u.a]: de Gruyter, 2001, ab S. 418b-421a.

SCHEFFCZYK, J.: Sünde, „Sündenfall“ (I. Scholastik), -in: Lexikon des Mittelalters, hrsg. und Berater ANGERMANN, Norbert, B 8: Stadt (Byzantinisches Reich) bis Werl, hrsg. ANGERMANN, Norbert, München: Lexma-Verl., 1997, S. 315-319.

SCHEIBELREITER, Georg: Anthroponymie, Symbolik und Selbstverständnis, -In: Personenamen und Identität, hrsg.v. HÄRTEL, Reinhard, Graz: Akad. Druck- und Vlganstalt, 1997.

SCHUEER: Schamgefühl, -in: Bilderlexikon der Erotik, mit über 6000 Abbildungen, hrsg. v. BERTRAM, Mathias, Berlin: Directmedia Publ., 2003. (Digitale Bibliothek, 9)

SCHLAGETER, J.: Armut und Armenfürsorge (II. Theologie), -in: Lexikon des Mittelalters, hrsg. und Berater ANGERMANN, Norbert, Bd 1: Aachen bis Bettelsordenkirchen, hrsg. v. AUTY, Robert, München: Lexma-Verl., 1980, S. 986-987.

SCHLEUSENER-EICHHOLZ, Gudrun: Das Auge im Mittelalter, Bd2, München: Fink, 1985. (Münstersche Mittelalter-Schriften, 35,2)

SCHNEIDER, Christian: Hovezuht: literarische Hofkultur und höfisches Lebensideal um Herzog Albrecht III. von Österreich und Erzbischof Pilgrim II. von Salzburg (1365-1396), Heidelberg: Winter, 2008. (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte)

SCHNELL, Rüdiger: Historische Emotionsforschung, Eine mediävistische Standortbestimmung, - in: Frühmittelalterliche Studien, Jahrbuch für Frühmittelalterforschung der Universität Münster, 38. Band, Berlin: de Gruyter, 2004, S. 173-276.

SCHWEITZER, Franz-Josef: Tugend und Laster in illustrierten didaktischen Dichtungen des späten Mittelalters: Studien zu Hans Vintlers „Blumen der Tugend“ und zu „Des Teufels Netz“, Hildesheim [u.a]: Olms-Weidmann, 1993. (Germanistische Texte und Studien, 41)

SPITZ, Hans-Jörg: „*ez ist sanc aller sange*“, Das St. Trudperter Hohelied zwischen Kommentar und Dichtung, -in: Mediävistische Germanistik, hrsg. v. HONEMANN, Volker, TOMASEK, Tomas, Münster [u.a]:LIT-Verl., 1999, S. 61-88. (Münsteraner Einführungen: Germanistik, 4)

STEGER, Philipp: Die Scham in der griechisch-römischen Antike, -in: Scham- ein menschliches Gefühl, kulturelle, psychologische und philosophische Perspektiven, hrsg. v. KÜHN, Rolf [u.a], Opladen: Westdt. Verl., 1997, S. 57-74.

TRACEY, M.J.: Tugenden und Laster, Tugend- und Lasterkataloge, - in: Lexikon des Mittelalters, hrsg. und Berater ANGERMANN, Norbert, B 8: Stadt (Byzantinisches Reich) bis Werl, hrs. ANGERMANN, Norbert, München: Lexma-Verl., 1997, S. 1085-1086.

TREPP, Anne-Charlott: Gefühl oder kulturelle Konstruktion? Überlegungen zur Geschichte der Emotionen, -in: Querelles 7, 2002, S. 86-103.

VAVRA, E.: Kleidung, -in: Lexikon des Mittelalters, hrsg. und Berater ANGERMANN, Norbert, Bd 5: Hiera-Mittel bis Lukanien, hrsg. v. BAUTIER, Robert-Henri, München: Lexma-Verl., 1991, S. 1198-1200.

WAGNER, F.: Subjekt, - in: Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik, hrsg. v. Ricken, FRIEDO, München: Beck, 1984, S. 193a-194a. (Beck'sche Schwarze Reihe, 288)

WALLICZEK, W.: Artus (II. Mittelhochdeutsche Literatur), -in: Lexikon des Mittelalters, hrsg. und Berater ANGERMANN, Norbert, Bd 1: Aachen bis Bettelsordenkirchen, hrsg. v. AUTY, Robert, München: Lexma-Verl., 1980, S. 1080-1085.

WEDDIGE, Hilbert: Einführung in die germanistische Mediävistik, 6. durchges. Aufl., München: Beck, 2006. (C.H. Beck, Studium)

WENZEL, Horst: Höfische Repräsentation: symbolische Kommunikation und Literatur im Mittelalter, Darmstadt: Wiss. Buchges., 2005.

WEIGEL, Sigrid: Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte: Schauplätze von Shakespeare bis Benjamin, München: Fink, 2004.

WILDBOLZ, Rudolf: Dialog, -in: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, begr. v. MERKER, Paul, STAMMLER, Wolfgang, Bd 1: A-K, hrsg. v. KOHLSCHMIDT, Werner, 2. unver. Aufl., Berlin [u.a]: de Gruyter, 2001, S. 251a-255a.

YEANDLE, David N.: „Schame“ im Alt- und Mittelhochdeutschen bis um 1210: eine sprach- und literaturgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Herausbildung einer ethnischen Bedeutung, Heidelberg: Winter, 2001. (Beiträge zu älteren Literaturgeschichte)

ZIMMERMANN, Ruben: Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis: Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament: Reihe 2, 122)

Online- Quellen

Benecke, G.F. / Müller, W. / Zarncke, F. (BMZ): Mittelhochdeutsches Wörterbuch

<http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher/bmz/wbgui?lemid=BA00001>

Bibliotheca Augustana/ Bibliotheca Germanica

http://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/d_chrono.html

Das deutsche Wörterbuch der Gebrüder GRIMM

<http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher/dwb/wbgui?lemid=GA00001>

Mediaevum.de: Das Internetportal zur deutschen und lateinischen Literatur des Mittelalters

<http://www.mediaevum.de/>

MEYERS Online Lexikon: Stichwort „Scham“:

[http://lexikon.meyers.de/wissen/Scham+\(Sachartikel\)](http://lexikon.meyers.de/wissen/Scham+(Sachartikel))

(aktueller Zugriff: 21.03.2009)

ANHANG

Abstract

Diese Diplomarbeit beschäftigt sich mit dem Schamgefühl im Mittelalter.

Nach einigen Erläuterungen zum aktuellen Forschungsgebiet der historischen Emotionsforschung, wurden die verschiedenen literarischen und geistlichen Quellen auf Situationen im Text untersucht, in denen Personen die Emotion Scham empfinden. Um die unterschiedlichen Situationen und Textstellen vergleichbar zu machen, wurde ein Analyseraster von zwölf verschiedenen Genres entwickelt, in welche die einzelnen Situationen der Scham eingeordnet wurden.

Die zwölf Genres umfassen wesentliche Aspekte des mittelalterlichen Lebens, der höfischen Literatur und Kultur und der weltlichen und religiösen Normen und Vorstellungen, die in Verbindung mit dem Schamgefühl stehen, sowie wichtige Gesichtspunkte der Theorien zum Schamgefühl.

Lebenslauf (Curriculum vitae)

Ich wurde am 13.02.1985 in Feldkirch, Vorarlberg geboren. Meine Kindheit, Jugend und Schulzeit verbrachte ich in Vorarlberg, wo ich auch im Juni 2003 am Bundesoberstufenrealgymnasium Götzis die Matura absolvierte. Im Oktober 2003 inskribierte ich mich für das Studium „Deutsche Philologie“ sowie für „Geschichte“ an der Universität Wien. Im Oktober 2005 begann ich mit dem Studium „Sprachwissenschaft“ meine 3. Studienrichtung. Schließlich konnte ich im Oktober 2008 mein erstes Studium „Deutsche Philologie“ mit Auszeichnung abschließen.

Im Laufe des Germanistik- und Geschichtstudiums entwickelte ich ein großes Interesse für mittelalterliche Kultur und Literatur und nützte auch mit dieser Diplomarbeit und mit der Betreuung von Dr. Karl Brunner die Möglichkeit, mich wieder mit mittelalterlicher Geschichte und Quellen zu beschäftigen.