



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Die Herz-Leib-Allegorie in der *Klage*
von Hartmann von Aue“

Verfasserin

Tina Sporer

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 332

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Deutsche Philologie

Betreuerin:

Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Lydia Miklautsch

Inhaltsverzeichnis

| | Seite |
|---|-----------|
| Einleitung | 1 |
| 1. Allgemeines | 4 |
| 1.1 Die <i>Klage</i> – Einordnung | 4 |
| 1.2 Individualbewusstsein – Versuch einer mentalitätsgeschichtlichen Verortung | 7 |
| 1.3 Philosophische Grundlage – Frühscholastik | 14 |
| 1.3.1 Der Dualismus zwischen Leib und Seele | 15 |
| 1.3.2 Der Dualismus zwischen Herz und Leib | 17 |
| 2. Pronomenanalyse | 20 |
| 2.1 Statistik | 20 |
| 2.1.1 Einzelne Redeteile | 21 |
| 2.1.2 Zusammengefasste Redeteile | 23 |
| 2.2 Auswertung der Ergebnisse | 25 |
| 2.2.1 ICH – DU | 25 |
| 2.2.2 WIR | 28 |
| Exkurs: Die stichomythische Textpassage als Widerspiegelung des Verlaufs der Allegorie | 30 |
| 3. Harmonisierungstendenzen | 35 |
| 3.1 Der Leidensdruck des Ich – Konflikte | 35 |
| 3.1.1 Der Konflikt nach außen | 37 |
| 3.1.2 Die inneren Konflikte | 41 |
| 3.1.2.1 Hierarchische Gegebenheiten | 41 |
| 3.1.2.2 Wahrnehmung – Erkenntnis – Schuld | 48 |
| 3.2 Versöhnung | 53 |
| 3.2.1 Formale Aspekte | 54 |
| 3.2.2 <i>diu sêle</i> | 55 |
| 3.2.3 Die Liebe zur Frau | 58 |
| 3.2.4 Die Aussicht auf Lohn | 63 |
| 3.3 Kräuterzauber | 67 |
| 3.3.1 <i>zouber</i> | 67 |
| 3.3.2 Die Tugendlehre (<i>mâze</i> und <i>staete</i>) | 69 |
| 3.3.2.1 Die ritterlich-christlichen Tugenden | 70 |
| 3.3.2.2 Die ritterlich-sittlichen Tugenden | 71 |
| 3.3.2.3 <i>mâze</i> | 73 |
| 3.3.2.4 Das Dilemma mit der Zeit | 75 |
| 4. Gesellschaftliche Prozesse in der <i>Klage</i> | 78 |
| 4.1 Gesellschaftliche Einflüsse auf das Individuum | 78 |
| 4.2 Religiöse Einflüsse auf das Individuum | 81 |
| 4.3 Markierungen der Zivilisierung des Individuums | 84 |
| 4.4 Adeliges Selbstverständnis | 89 |
| Resümee | 94 |
| 5. Bibliografie | 96 |

Einleitung

Diese Arbeit widmet sich der *Klage* von Hartmann, einem Text, dem im Vergleich zu seinem epischen Werk relativ wenig Aufmerksamkeit seitens der Literaturwissenschaft gewidmet wurde. Auch in der Zeit seines Entstehens bleibt die *Klage* weitgehend isoliert und ein Gattungsexperiment.¹ In formaler Hinsicht handelt es sich um ein Streitgespräch zwischen dem Leib und dem Herzen eines Jünglings namens Hartmann. Diese Ausgangsposition zeigt schon zwei Grundzüge der fröhscholastischen Auseinandersetzung. Zum einen zeigt sich durch die Form des Streitgesprächs eine Argumentationsweise, in der ein Für und Wider besprochen wird, zum anderen steht die *Klage*² in der Tradition des schon in der Antike formulierten Leitsatzes *Erkenne dich selbst*³, der von Abaelard zum Titel seiner ethischen Schrift reformuliert wurde.

So wird in der *Klage* ein Individuum in zwei Wesensteile⁴, den Leib und das Herz, geteilt. Beide stehen wiederum als ganzheitliche allegorische Figuren einander gegenüber und tragen den inneren Konflikt eines Individuums aus. Das Ich erfährt einen Leidensdruck, der, durch die unerfüllte Liebe motiviert, eine Auseinandersetzung mit sich selbst fordert. Dabei greift der Text auf zwei dualistisch geprägte Positionen in der Konzeption eines Ichs zurück, die verschiedene Prinzipien, Wünsche, Vorstellungen und Erkenntnisleistungen aufzeigen. Die aufleuchtenden Gegensätze verleiten das Herz und den Leib zu einem Extremismus, der sich im Ausdruck von gegenseitigen Mordgedanken am deutlichsten zeigt. Auf das Ich zurückgespiegelt führen diese Extreme den Rezipienten vor Augen, dass ein „geteilter“ Mensch, der nicht beide Wesensteile in sich integriert und harmonisiert, am Leben scheitern muss. Der Schluss, den Leib und Herz immer wieder ziehen, ist, dass sie beide Teil von einem Ganzen sind und deshalb aufeinander zugehen müssen, um sich als ganzheitliche Person in einer höfischen Gesellschaft profilieren zu können – um in einer höfischen Welt überleben zu können.

Die *Klage* versucht über diese Grundkonstellation eine Harmonisierung der Gegensätze

1 Philipowski, Katharina: Bild und Begriff: *sêle* und *herz* in geistlichen und höfischen Dialoggedichten des Mittelalters. In: Philipowski, Katharina und Anne Prior (Hg.): *anima* und *sêle*. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2006, S. 299.

2 Anm.: Alle Textzitate folgen der Ausgabe: Tax, Petrus W. (Hg.): Hartmann von Aue, Das Büchlein, nach den Vorarbeiten von A. Schirokauer zu Ende geführt. Berlin: Erich Schmidt Verlag 1977.

3 Abaelardus, Petrus: Scito te ipsum. Erkenne dich selbst. Hg. v. Aris, Marc-Aeilko u. a. Einleitung, Edition, Übersetzung von R. M. Ilgner. Turnhout: Brepols 2011.

4 Anm.: Die Seele übernimmt keinen aktiven, sprechenden Part in der Allegorie. Da sie jedoch hinsichtlich der Zusammensetzung des Individuums für die Beschreibung des mittelalterlichen Menschen und somit auch für die *Klage* wesentlich ist, wird auf die Konstellation Leib-Seele-Herz später noch ausführlich eingegangen.

auszuarbeiten. Diese wird erst über sinnstiftende Momente möglich. Die Vorgangsweise dabei ist nicht stringent. Immer wieder werden dieselben Themen aufgegriffen und neu besprochen. Die dualistische Grundkonstellation bleibt bis am Ende bestehen, doch zeigt der Text ein Aufweichen bezüglich der scharfen dualistischen Abgrenzung und eine Abwendung von den Extrempositionen an. Diesen Harmonisierungsprozessen nachzugehen ist ein wesentlicher Teil der Arbeit.

Hierzu ist es notwendig, zuerst das Augenmerk auf die Verschiedenheit der Protagonisten zu lenken. Das Herz steht für das geistige Prinzip, der Leib für das sinnliche. Der Frage, wo es in der *Klage* Anhaltspunkte für diese These gibt, wird in dieser Arbeit nachgegangen.

Die Arbeit setzt voraus, dass es sich bei den zwei allegorischen Figuren Herz und Leib um Elemente eines Individuums handelt, das so grundsätzliche Fragen an sich selbst stellt und Erkenntnisse bezüglich seines Seins abhandelt. Es ergibt sich daraus der Auftrag, die Trennung in geistiges und sinnliches Prinzip innerhalb der fröhscholastischen Gedankenwelt zu verorten und Überschneidungen wie Differenzen herauszuarbeiten. Weiters ist es notwendig, sich mit Individualisierungsprozessen der Zeit auseinanderzusetzen, die nicht nur mittels der Fröhscholastik, sondern auch über historisch bedingte, gesellschaftliche Umbrüche erklärt werden müssen. Beispielsweise stellt „[d]ie Erotisierung des Geschlechterverhältnisses durch den von der höfischen Gesellschaft erzwungenen Aufschub der Trieberfüllung [...] den Einzelnen vor eine immer neu zu bewältigende Aufgabe“.⁵ Hervorzuheben ist hier eine höfische Gesellschaft, die literarisch u. a. durch den Minnesang geprägt ist, der in seiner Bedeutung und Vielfältigkeit eng mit der Entwicklung der Hofgesellschaft verknüpft ist. Im Laufe des 12. Jahrhunderts werden die Höfe größer. Als Ballungsraum einer immer größer werdenden Bevölkerung verdichten und differenzieren sich am Hof die sozialen Beziehungen der Menschen untereinander, wodurch die Interdependenzverflechtung verstärkt wird. Dadurch sehen sich die Menschen gezwungen, ihr Verhalten anzupassen und ihr Triebleben stärker zu regulieren.⁶ Über die Ausarbeitung dieser Kontexte hinaus sollen die Ergebnisse einer textimmanenten Analyse bezüglich der Bedeutung und der Mehrdeutigkeit der *Klage* zu einem größeren Verständnis

5 Kartschoke, Dieter: Ich-Darstellung in der volkssprachlichen Literatur. In: Dülmen, Richard van (Hg.): Die Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2001, S. 66.

6 Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997, S. 77.

beitragen.

Für die Betrachtung des Ich arbeite ich u. a. mit einer Wortanalyse, die die Verteilung der Pronomen der ersten Person Plural, der ersten Person Singular und der zweiten Person Singular beschreibt. Damit soll verdeutlicht werden, wie das Ich in der *Klage* sprachlich konstituiert wird und wie sich Herz und Leib zueinander verhalten. Außerdem wird geprüft, ob sich mit den Ergebnissen der Pronomenanalyse die These zu Harmonisierungstendenzen in der *Klage* stützen lässt. Gleichzeitig ergibt sich aus ihr aber auch eine neue Fragestellung. Da es der Leib ist, der, gegenüber dem Herzen, innerhalb der gesamten Allegorie in einem Verhältnis von zwei zu eins verhandelt wird, stellt sich die Frage, wie sich diese Verteilung erklären lässt. Ein Erklärungsansatz für die Verteilung der Pronomen auf Leib und Herz findet sich über die Arbeiten von Norbert Elias. Dieser erkennt in der „Regelung der individuellen Zwänge durch Fremd- und durch Selbstzwänge“⁷ einen zivilisatorischen Prozess. Über die Minnedidaxe des Kräuterzaubers soll der Leib in seiner sinnlich geprägten Impulsivität gemäßigt werden. Wichtig ist es hierbei zu verstehen, dass diesbezüglich die *Klage* einen Regulierungsprozess beschreibt und keineswegs das sinnliche Prinzip verneint. Die Anerkennung des sinnlichen Prinzips durch das Herz finden wir an jenen Stellen, an denen die *Klage* Sexualität bzw. Intimität verhandelt.

Als letzten Punkt widmet sich diese Arbeit der Soziogenese des Mittelalters. In der Artusepik ist auch ein Legitimationsversuch der höfischen Gesellschaft zu erkennen, der sich im Spannungsfeld einer höfischen, materialistisch geprägten Kultur mit christlichen Werten befindet.⁸ Auch die *Klage* zeigt in diesem Zusammenhang ein Selbstverständnis der höfischen Gesellschaft an und gibt dieser eine philosophische Grundlage. Übersetzen wir die Problematik des Individuums der *Klage* in die höfische Gesellschaft, erkennen wir analoge Prozesse. Das sinnliche und das geistige Prinzip sollen in der Adelschicht vereint werden. Die Eigenständigkeit im Selbstverständnis zeigt sich durch die Abgrenzung zum Klerus. In diesem finden wir vor allem das geistige Prinzip vertreten und über die „Tendenzen zur Körperfeindlichkeit“ das sinnliche Prinzip verneint.⁹

7 Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in der weltlichen Oberschicht des Abendlandes. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997, S. 9.

8 Vgl.: Ebenbauer, Alfred und Ulrich Wyss: Der mythologische Entwurf der höfischen Gesellschaft im Artusroman. In: In: Kaiser, Gert und Jan Dirk Müller (Hg.): Höfische Literatur. Hofgesellschaft. Höfische Lebensformen um 1200. Düsseldorf: Droste Verlag 1986, S. 513 - 539.

9 Vgl.: Philipowski, Katharina: Bild und Begriff: *sèle* und *herz* in geistlichen und höfischen Dialoggedichten des Mittelalters, a.a.O., S. 313.

1. Allgemeines

1.1 Die *Klage* – Einordnung

daz was von Ouwe Hartman / der ouch dirre klage began. (V. 29 f.) heißt es im Prolog, womit sowohl der Text als auch der Dichter benannt werden. Beiden will ich mich in diesem Kapitel über historische Bezüge und Quellen annähern.

Gleich vorwegzunehmen ist, dass sich weder die Biografie von Hartmann von Aue genauso wenig wie die exakte zeitliche Einordnung seiner Werke aufgrund fehlender Quellen mit normativer Aussagekraft, wie Urkunden oder Verzeichnisse, in wissenschaftlicher Genauigkeit bestimmen lässt.¹⁰ Lediglich durch literarische Bezeugungen und Einzelerwähnungen in Werken von Dichterkollegen bzw. durch Aussagen aus dem Werk Hartmanns selbst lassen sich Rückschlüsse über seine Herkunft und seinen Wirkkreis ziehen. So etwa findet sich die namentliche Erwähnung von Hartmann von Aue in Wolfram von Eschenbachs *Parzival* und damit auch ein Hinweis auf die räumliche und zeitliche Rezeption seiner Werke. Ebenso versucht man z. B. aus der Eigenbezeugung im *armen Heinrich*¹¹, in dem sich der Dichter in den Eingangsversen selbst als Ritter und Dienstmann bezeichnet (V. 5), die adelige Stellung von Hartmann als erwiesen zu sehen.¹² So verlockend diese Bezeugungen aber auch sind, um sie in historische Faktizität zu transformieren, bleiben sie nach wissenschaftlichen Kriterien doch zu unsicher.¹³ Die Quellenlage zu Hartmann hat sich bisher einfach als zu dünn erwiesen, um fundierte Festschreibungen vornehmen zu können. Mehrere Hinweise haben sich jedoch dahingehend verdichtet, dass Hartmann einen niedrigen Adelsstand bzw. die Position eines Ministerialen innehatte.¹⁴ Die Vermutungen bezüglich seiner Wirkstätte eröffnen mehrere Möglichkeiten. Sowohl der Hof der Welfen als auch jener der Staufer

10 Wolf, Jürgen: Einführung in das Werk Hartmanns von Aue. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007, S. 31.

11 Hartmann von Aue: Gregorius, Der arme Heinrich, Iwein. Hrsg. und übersetzt von Volker Mertens. Frankfurt/Main: Deutscher Klassiker Verlag 2004.

12 Cormeau, Christoph und Störmer, Wilhelm: Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung. 3., aktualisierte Auflage. München: C. H. Beck 2007, S. 23 f.

13 Anm.: Die Überblicksdarstellungen von Cormeau/Störmer sowie von Wolf beschäftigen sich näher mit den Versuchen der Hartmann-Forschung, aus verschiedenen Quellen heraus Rückschlüsse auf die Herkunft, den Stand und Bildung des Dichters zu ziehen. Aufgrund der Unsicherheit der Ergebnisse wird im Rahmen dieser Arbeit nicht näher auf diese biografischen Versuche eingegangen. Es soll daher genügen, hier auf die Quintessenz der oben genannten Autoren zurückzugreifen, um einen adäquaten Überblick zu verschaffen.

14 Cormeau, Christoph und Störmer, Wilhelm: Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung, a.a.O., S. 36 f.

und Zähringer scheinen als Dienstgeber bzw. Mäzene des Dichters infrage zu kommen, Präferenzen lassen sich hier jedoch kaum befriedigend begründen.¹⁵ Etwas mehr Sicherheit liegt in den Forschungsergebnissen bezüglich Hartmanns Bildungsstand, da sich dieser unter anderem aus den Untersuchungen seiner Texte, die in gewisser Weise den Wissenshorizont des Autors widerspiegeln, herleiten lässt. So setzen die französischen Vorlagen entsprechende Sprachkenntnisse voraus, und „[d]ie psychologischen Kategorien in der *Klage* und der theologische Hintergrund im *Gregorius* stützen den Anspruch, daß ihm mehr als die elementaren Grundbegriffe zeitgenössischer Bildung bekannt sind“.¹⁶

Zumindest die zeitliche Einordnung seiner Werke lässt sich bestimmen. So wurde mittels philologischer Untersuchungen, die intertextuelle und kulturelle Bezüge sowie sprachliche Mittel als Grundlage nahmen, eine relative Chronologie erstellt. Demnach gelten die *Klage* und die Minnelieder sowie auch *Erec* als die ältesten Texte, welchen – in chronologischer Reihung – *Gregorius*, die Kreuzlieder, *Der arme Heinrich* und schließlich *Iwein* folgen.¹⁷ Konkret wurde die Entstehung der *Klage* zwischen 1180 und 1190 datiert, was bis heute als Stand der Forschung gilt. Überliefert ist die *Klage* ausschließlich im Ambraser Heldenbuch, das Anfang des 16. Jahrhunderts im Auftrag Kaiser Maximilians von Hans Ried geschrieben wird und eine Sammlung von Texten aus dem 12. und 13. Jahrhunderts darstellt.¹⁸

Bei der Frage nach einer Vorlage für die *Klage* findet sich in Vers 1280 ein direkter Verweis, der Rückschlüsse auf eine Quelle zulässt: *ich brâhte in von Karlingen*. Das Herz teilt hierin mit, woher der Kräuterzauber, der die Tugendlehre darstellt, ursprünglich stammt. Da bis heute keine direkte Vorlage gefunden wurde, gehe ich mit Cormeau und Gewehr konform, die den Vers auf philosophische fröhscholastische Denkschulen (Gewehr) oder/und das Konzept der *fin'amor* (Cormeau), die beide im französischen Sprachraum zu verorten sind, beziehen und die *Klage* als eigenständige Arbeit Hartmanns verstehen, in der verschiedene literarische Traditionen verwebt werden.¹⁹ So stößt man auch bei dem Versuch, die *Klage* einer literarischen Gattung zuzuordnen, auf Schwierigkeiten in der Festlegung. Philipowski spricht von einem Gattungsexperiment,

15 Wolf, Jürgen: Einführung in das Werk Hartmanns von Aue, a.a.O., S. 36 ff.

16 Cormeau, Christoph und Störmer, Wilhelm: Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung, a.a.O., S. 36 f.

17 Ebd.: S. 26 ff.

18 Ebd.: S. 18.

19 Gewehr, Wolf: Hartmanns „Klage-Büchlein“ im Lichte der Fröhscholastik. Göppingen: Kümmerle Verlag 1975. S. 246 f.; Cormeau, Christoph und Störmer, Wilhelm: Hartmann von Aue. Epoche - Werk Wirkung, a.a.O., S. 105 ff.

das sich thematisch auf die Minnedichtung bezieht, in seiner Form jedoch an allegorische Streitgespräche der geistlichen Dichtung erinnert.²⁰ Cormeau verwendet den Begriff des Streitgesprächs, versucht jedoch durch eine begriffliche Erweiterung den Text in seiner Vielfältigkeit zu erfassen: „Die didaktische-theoretische Abhandlung ist als dialektische Selbstvergewisserung eines um eine Frau werbenden Mannes inszeniert. Diese pragmatische Situation exponieren die Rahmenteile um das Streitgespräch.“²¹

Kurz umrissen besteht die *Klage* aus einem 32 Verse umfassenden Prolog, dem ein anfänglich monologisch geführter Diskurs zwischen zwei allegorischen Figuren folgt, der 1612 Verse umfasst. Dieser ist von einem 100 Verse zählenden stichomythischen Dialog unterbrochen, in dem die Konversation in einen direkten Schlagabtausch übergeht. Hier findet der Text eine dramaturgische Zuspitzung durch die Beschleunigung der Redefolgen und durch seine gleichzeitige Themenfülle, die in vergleichsweise wenigen Versen abgehandelt wird.

Die Reden der einzelnen Figuren verkürzen sich mit Fortschreiten des Textes. Nur zweimal wechseln die Figurenreden in den ersten 1267 Versen, während sich nach dem stichomythischen Dialog der Redewechsel dreimal innerhalb von nur 376 Versen vollzieht. Am Ende folgt ein Minnegruß, in dem der im Prolog angesprochene Jüngling in der Tradition der hohen Minne die *frouwe*, die er begehrt, direkt anspricht und ihr sein Liebesleid klagt.

Tax unterteilt die *Klage* in fünf Abschnitte: der Prolog (V. 1–32), die Klage des Leibes (V. 33–484), die Gegenklage des Herzens (V. 485–972), Versöhnung (V. 973–1644) und das Schlussgedicht (V. 1645–1914).²² Zutt weicht sowohl in der Einteilung als auch in der Benennung bei den letzten beiden Abschnitten ab und unterteilt die *Klage* nach der Gegenklage des Herzens in Belehrung durch das Herz (V. 973–1456) und Einsicht des Leibes und Schlussgedicht (V. 1457–1914).²³ Die vorgestellten Segmentierungsversuche geben zwar einen thematischen Überblick, doch stellen sie hinsichtlich der Komplexität des Aufbaus der *Klage* nur eine oberflächliche Unterteilung und Schwerpunktsetzung dar.

20 Philipowski, Katharina: Bild und Begriff: *sêle* und *herz* in geistlichen und höfischen Dialoggedichten des Mittelalters, a.a.O., S. 299.

21 Cormeau, Christoph und Störmer, Wilhelm: Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung, a.a.O., S. 99.

22 Tax, Petrus W. (Hg.): Hartmann von Aue. Das Büchlein, nach den Vorarbeiten von A. Schirokauer zum Ende geführt, a.a.O., S. 29 f.

23 Zutt, Hertha: Die formale Struktur von Hartmanns „Klage“. In: Zeitschrift für deutsche Philologie. Bd. 87, 1968, S. 371.

Ein stringenter Verlauf ist kaum auszumachen. Immer wieder kommt es zu Lösungsansätzen, die sich wieder in neue Widersprüche verwickeln. Köbele betrachtet die Konfliktentfaltung der *Klage* und zeigt die Schwierigkeit des Zusammenkommens von Herz und Leib auf; sie weist darauf hin, „[...] wie unsicher eins ans andere gebunden ist. Mühsam und immer nur vorübergehend, also je neu (*staeteclîche*) ist das Gleichgewicht zu halten, grundsätzlich unbewältigbar sind die inhärenten Spannungen“.²⁴

Es enthüllt sich in der *Klage* ein Verlauf, der sich als eine Beschreibung psychologischer Vorgänge bezeichnen lässt.²⁵ Der Prozess der Lösungsfindung wird mit der Auseinandersetzung zwischen rationalem und sinnlichem Element in einer Weise begonnen, die auf ein philosophisches Konzept der Ich-Konstitution zurückgreift. Darin spiegelt sich zwar eine Hierarchie wider, die auf eine Lösung im Sinne einer Rationalisierung vorverweist, doch kommt es im Zuge der Ausbreitung des Konfliktes zu einer Verflechtung von Herz und Leib, wodurch sich die Verschiedenheit der Ansprüche aufzulösen beginnt. Die duale Gegensätzlichkeit weicht einem dynamischen Lösungsweg und beschreibt eine neue Differenziertheit im kognitiven Prozess des Individuums.²⁶

1.2 Individualbewusstsein – Versuch einer mentalitätsgeschichtlichen Verortung

Das geschichtliche Interesse dieser Arbeit liegt in der mentalitätsgeschichtlichen Frage nach dem Individualbewusstsein eines adeligen Menschen um 1200. Der Überblick, der hier gegeben wird, ist deshalb auch nicht über Daten und Fakten strukturiert, sondern stellt den Versuch dar, die Grundvoraussetzungen, aufgrund derer das Individuum Veränderung erfährt, zu beschreiben und ist immer hinter dieser Folie zu lesen. Wichtig ist hierbei, dass ein Prozess beschrieben wird, der nicht auf einen bestimmten, klar definierten Zeitraum festgemacht werden kann. Es soll eine Entwicklung verständlich gemacht werden, die ihre Dynamik aus der Wechselbeziehung zwischen dem sozialen Raum und der darin

24 Köbele, Susanne: Der paradoxe Fall des Ich. Zur *Klage* Hartmanns von Aue. In: Philipowski, Katharina und Anne Prior (Hg.): *anima* und *sêle*. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2006, S. 278.

25 Anm.: In ihrer Arbeit zeigt Renucci sehr ausführlich, wie das Einbringen der Metaphern einen Versuch darstellt, das Ineinanderwirken von rationalem und sinnlichem Element greifbar zu machen. Sie sieht darin Ansätze eines psychologischen Zugangs, der sich aufgrund fehlender psychologischer Kategorien und Begrifflichkeiten über das Konstruieren einer komplexen Herz-Leib-Metaphorik ausdrückt. Salvan-Renucci, Françoise: Selbstentwurf als Utopie im *Büchlein* Hartmanns von Aue. In: Jahrbücher der Reinekegesellschaft 5, 1994, S. 103.

26 Vgl.: Philipowski, Katharina: Bild und Begriff: *sêle* und *herz* in geistlichen und höfischen Dialoggedichten des Mittelalters. a.a.O., S. 315.

agierenden Individuen erhält. Für diese Beschreibung greife ich u. a. auf Begriffsdefinitionen sozialwissenschaftlicher Arbeiten zurück. So ist die Arbeit von Norbert Elias *Über den Prozeß der Zivilisation* maßgebend in ihrer Beschreibung der epochenübergreifenden Persönlichkeitsentwicklung. Wesentlich dafür sind die Bedeutungen, die hinter den Elias'schen Begriffen der Soziogenese und der Psychogenese stehen. Ersterer dient zur Beschreibung von Vorgängen, die über lange Sicht gesehen eine fortdauernde Entwicklung von gesellschaftlichen Macht- und Ordnungsstrukturen verfolgt. Die Psychogenese beschreibt die dadurch bedingte Persönlichkeitsbildung. Es werden Mechanismen der Psychologisierung und der Regulierung dargestellt, die einen Prozess beschreiben, der mit dem Begriff der Zivilisierung bezeichnet wird.²⁷

Die *Klage*, die auf 1170/1180 datiert wird, steht schon mitten in diesem Prozess und gleichzeitig auch erst am Beginn und ist somit als diachrone Bestandsaufnahme zu sehen. So schwer sich dieser Prozess zeitlich eingrenzen lässt, so wenig lässt sich auch ein geopolitischer Raum bestimmen, in dem sich diese Veränderungen durchgehend und einheitlich beschrieben finden. Dennoch ist es die Frage der Räumlichkeit, die uns Impulsen zur Zivilisation und Individualisierungstendenzen zunächst näherbringt. In der Verdichtung von Raum erkenne ich einen ausschlaggebenden Faktor, der diese Veränderungsprozesse einleitet. Diese Raumverdichtung passiert u. a. aufgrund des Bevölkerungswachstums²⁸, das alle Bevölkerungsschichten betrifft und auf eine allmähliche Verbesserung der Lebensbedingungen²⁹ zurückzuführen ist. Tendenziell nehmen zur Stauferzeit die Bedrohungen von außenpolitischen Gegnern ab, und auch die innerpolitische Lage stabilisiert sich. Längere Phasen des Friedens bedingen eine

27 Baumgart, Ralf und Volker Eichener: Norbert Elias zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag 1991, S. 54 ff.

28 Anm.: Am deutlichsten nahm die Bevölkerung zwischen 1150 und 1300 zu. Büssem/Neher (Hg.): Arbeitsbuch Geschichte. Mittelalter Repetitorium. 12. unveränderte Auflage. Tübingen: A. Franke Verlag 2003, S. 130.

29 Anm.: In Anbetracht dessen, was u. a. von Bumke über die Lebensrealität in der Stauferzeit erzählt, ist die Vorstellung von einer Verbesserung der Lebensumstände aus heutiger Sicht nur schwer nachzuvollziehen: „Von dem Leben der einfachen Menschen, ihrer Armut, ihren Nöten und ihrer drückenden Abhängigkeit ist aus den Quellen wenig zu erfahren. Selbst für die Reichen und Vornehmen waren die alltäglichen Lebensbedingungen alles andere als erfreulich. Die düstere Enge auf den Burgen, die unvorstellbare Primitivität der hygienischen Verhältnisse, der Mangel an Licht und Heizung, das Fehlen einer sachkundigen medizinischen Betreuung, die ungesunde Ernährung, die Rohheit der Tischsitten, das entwürdigende Sexualverhalten gegenüber den Frauen: Das war die Realität.“ Bumke, Joachim: *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*. 11. Auflage. München: Dt. Taschenbuchverlag 2005, S. 9. Die Verbesserung der Lebensumstände geht nur sehr langsam und unbeständig vor sich. Dennoch können wir gegenüber der frühmittelalterlichen Lebensrealität durchaus von einer tendenziellen Verbesserung ausgehen. Diese ist nur über lange Zeiträume erst wirklich wahrnehmbar und keineswegs für alle Menschen im Kaiserreich als kontinuierlich zu betrachten.

Mäßigung der Gewalt auch im alltäglichen Leben, was jedoch nicht über die unverändert schwierigen Lebensbedingungen hinwegtäuschen soll, die sich u. a. durch die Rohheit der Sitten des nach wie vor kriegerisch dominierten Ritterstandes ergeben. Friedlichere Tendenzen und Neuerungen auf dem agrarischen Sektor wie beispielsweise die Dreifelder-Wirtschaft lassen einen Bevölkerungszuwachs möglich werden.³⁰ Städte, Höfe und Klöster ziehen immer mehr Menschen, die Arbeit suchen, an und vergrößern sich, wodurch eine differenziertere und effektivere Arbeitsteilung möglich wird. Dies wiederum ermöglicht einen höheren Lebensstandard, zumindest für einen kleinen Teil der Bevölkerung.³¹ Der ökonomische und intellektuelle Austausch wird erweitert und intensiviert. Neues Handwerk, neue Ideen kommen mit den sie mitführenden Menschen an die neuralgischen Orte des Mittelalters, die Städte, Höfe, Burgen und Klöster, wo sie sich bündeln. Soziale Interaktionen zwischen Menschen verschiedener Herkunft und Stände werden häufiger, wodurch sich für den Einzelnen Orientierungsmöglichkeiten, das Reflexionspotenzial sowie der Reflexionshorizont erweitern.³² Die Gesellschaft entwickelt sich in zunehmendem Maße plural, und das soziale Gewebe verdichtet sich.

Gegenüber der Eingebundenheit des Individuums in die frühmittelalterlichen Stammesverbände zeigt sich in einem sich stetig etablierenden Feudalsystem eine Fokussierung auf den einzelnen Menschen. Der langsame Umbruch im Individualbewusstsein lässt sich im 12. Jahrhundert freilich zuerst nur in einer elitären Oberschicht erkennen. Das Feudalsystem begünstigt diesen, indem Einzelne über den Dienst in einer direkten und individuellen Beziehung zu ihrem Dienstgeber stehen. Dies wird deutlich, betrachtet man den Lehnsschwur, der einen Eid zwischen zwei Menschen, dem Lehnsherren und dem Belehnten darstellt.³³ Das Ich tritt in diesem Akt deutlicher hervor, wodurch gleichzeitig eine Distanzierung zu einer Wir-Gruppe einhergeht.³⁴ Der

30 Büsser/Neher (Hg.): Arbeitsbuch Geschichte. Mittelalter Repetitorium, a.a.O., S. 129 ff.

31 Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, a.a.O., S. 432.

32 Dinzelbacher, Peter: Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Liebe im Mittelalter. In: Müller, Ulrich (Hg.): *minne ist ein swaerez spil*. Neue Untersuchungen zum Minnesang und zur Geschichte der Liebe im Mittelalter. Göppingen: Kümmerle Verlag 1986, S. 93.

33 Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, a.a.O., S. 84 ff.

34 Anm.: Aufgrund der, im Gegensatz zu fma. Unruhen, die durch die Völkerwanderung bedingt waren, ruhigeren Ausgangsposition war auch die Notwendigkeit nicht mehr gegeben, sich psychisch wie physisch in den Stammesverband einzubinden. Die Chancen zu überleben waren nicht mehr an ein kleines Kollektiv gebunden. Dinzelbacher, Peter: Individuum/Familie/Gesellschaft. Mittelalter. In: Dinzelbacher, Peter (Hg.): Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen. 2., durchges. und erg. Auflage. Stuttgart: Kröner 2008, S. 29 f.

einzelne Mensch gewinnt gegenüber der Gesellschaft und sich selbst an Bedeutung. Der Blick auf den Einzelnen, die Fremd-, aber auch die Eigenwahrnehmung wird somit geschärft. Elias verweist darauf, dass diese differenziertere Betrachtung erst möglich wird, wenn Menschen keiner unmittelbaren existentiellen Bedrohung ausgesetzt sind. Eine relative Sicherheit begünstigt zugleich eine Erweiterung der Perspektive bezüglich der Zeit und ermöglicht somit längerfristiges Denken.³⁵

Gleichzeitig bedingt auch das Christentum eine Fokussierung auf das Individuum, denn in der christlichen Denkweise besteht eine persönliche Beziehung zwischen Gott und dem Menschen. Dieser wird über die Sündenthematik zur Eigenverantwortlichkeit bezüglich seines Verhaltens gezwungen. Dadurch ergibt sich auch über das Christentum eine Konzentration auf das eigene Ich, das sich als Individuum vor Gott verantworten muss.³⁶

Bei der Betrachtung von persönlichen Gebeten aus dem Mittelalter konnte Dinzeltbächer feststellen, dass sich die Ich-Formulierungen im 12. Jahrhundert weit häufiger nachweisen lassen als im Jahrhundert davor.³⁷ In seiner Forschung verbindet Dinzeltbächer den Individualisierungsschub mit einem neuen Liebesdiskurs. Die Liebe als Konzept für eine Beziehung zwischen zwei Individuen, die emotional höchst wertbesetzt und als besondere und enge Verbindung gedacht wird, rückt ins Zentrum der intellektuellen Auseinandersetzung. Für diese ideelle Reflexion ist eine Umgebung nötig, in der sich das reflektierende Individuum nicht ständig einer existentiellen Bedrohung ausgesetzt fühlt. Deshalb verweist Dinzeltbächer auch auf zwei Orte, an denen die neue Form der Liebe auftritt – auf den Hof und auf das Kloster:³⁸

„Fast gleichzeitig entdecken Männer des weltlichen Adels, daß es in der Beziehung zum anderen Geschlecht mehr gibt, als bloßes Begehren und Nehmen, entdecken Männer geistlicher Orden, daß es in der Beziehung zwischen der Seele und ihrem Schöpfer mehr gibt, als Gehorsam und Furcht.“³⁹

Nach Dinzeltbächer betreten sowohl Männer als auch Frauen „neue Horizonte der Emotionalität“. Mystikerinnen und Mystiker schildern ihre Verschmelzung mit Christus oft in einer erotischen Sprache, und auch der Minnesang verarbeitet diese neue Form der Liebe. Der Wunsch, „wirklich“ und „innerlich“ wiedergeliebt zu werden, verbindet sich

35 Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, a.a.O., S. 380 ff.

36 Ohlig, Karl-Heinz: Christentum, Individuum, Kirche. In: Dülmen, Richard van (Hg.): Die Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2001, S. 15.

37 Dinzeltbächer, Peter: Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Liebe im Mittelalter, a.a.O., S. 83.

38 Ebd., S. 87 ff.

39 Ebd., S. 89.

mit einer Innenschau.⁴⁰

Die Beobachtungen, die bis jetzt getroffen wurden, zeigen eine Veränderung in der Ich-Wahrnehmung auf. Diese Wahrnehmung bezieht sich auf persönliche Handlungsweisen und leitet über einen langen Zeitraum eine Veränderung in der Gesellschaft ein. Dabei steht in der Literatur des Mittelalters vor allem der Mann im Fokus der Auseinandersetzung. Der rohe Krieger muss sich in diesem neuen Sozialgefüge neu orientieren. Bernd Thum erkennt in der Literatur des Minnesangs im 12. Jahrhundert – er bezieht sich in seiner Forschungsarbeit auf den oberrheinischen Minnesang – eine Verarbeitung dieses Prozesses:

„In eine Krise geraten waren die Grundlagen archaisch-frühmittelalterlicher, aristokratischer Männlichkeit: Krieg, Herrschaft, ein unkompliziertes Wirtschaften ohne Märkte und Geld. Dafür wirkten nun andere, schwächende Faktoren auf das Lebensgefühl vieler Männer in den Eliten: kirchliche Friedenspropaganda; antihierarchische Agitation, die sich gegen die traditionelle altadelige Herrschaftskirche richtete; weltliche Landfriedens- und Territorialisierungspolitik; Geldwirtschaft und die mit ihr verbundene Rationalisierung des Lebens; Grundrenten, die Müßiggang erlaubten; eine gesteigerte soziale Mobilität, die im Aufstieg breiter gesellschaftlicher Schichten sichtbar wurde.“⁴¹

Die Krise, die hier beschrieben wird, setzt Thum in enge Verbindung mit den christlichen Freiheitsbewegungen. Durch sozial-ökonomische Veränderungen zeigt sich ein breites Umdenken, das sich vor allem über die Ideale der Freiheit und später auch der Armut gestaltet. Ziel ist es, sich aus konventionellen Banden und ebensolchen Denkschemata der profanen Welt zu lösen. Viele entscheiden sich, einem Orden oder auch anderen Gemeinschaften wie beispielsweise Beginenhäusern, die sich außerhalb des geschützten Raumes eines Ordens zusammenschließen, beizutreten.⁴² Diese Freiheitsbewegungen werden zu einem großen Teil auch von Frauen getragen. Tausende Frauen sind Teil dieser Bewegungen. Auch wenn Thum, rekurrierend auf Grundmann und Hauck, „die Gestaltlosigkeit und ideologische Schwäche der Frauenbewegung“⁴³ feststellt, zeigt sich doch ein sehr klares Bild der Verweigerung. Reichtum, Macht, Gier, raues Verhalten und die Gesellschaftsordnung der profanen Welt, die mit dem männlichen Geschlecht

40 Dinzelbacher, Peter: Sexualität/Liebe. Mittelalter. In: Dinzelbacher, Peter (Hg.): Europäische Mentalitätsgeschichte, a.a.O., S. 97.

41 Thum, Bernd: Geschlechterkultur und Minne. Ein Versuch zur Sozial-, Funktions- und Mentalitätsgeschichte des oberrheinischen Minnesangs im 12. Jahrhundert. In: Müller, Ulrich (Hg.): *minne ist ein swaerez spil*. Neue Untersuchungen zum Minnesang und zur Geschichte der Liebe im Mittelalter. Göttingen: Kümmerle Verlag 1986, S. 4.

42 Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, a.a.O., S. 594 ff.

43 Thum, Bernd: Geschlechterkultur und Minne. Ein Versuch zur Sozial-, Funktions- und Mentalitätsgeschichte des oberrheinischen Minnesangs im 12. Jahrhundert, a.a.O., S. 7.

konnotiert wird, finden in diesen Bewegungen eine eindeutige Ablehnung.⁴⁴ Wichtig ist es zu erkennen, dass diese Freiheitsbewegungen nicht am Rande der Geschichte stehen, sondern dass sie von der damaligen Gesellschaft durchaus bewusst wahrgenommen und auch reflektiert werden.⁴⁵ Man kann durchaus von einer Bewegung in der gesellschaftlichen Ordnung sprechen, die die Männer zu einer Umkehr der Selbsteinschätzung bewegt. Thum sieht hierin eine Angst der Männer vor den Veränderungen im sozialen Gefüge und eine Orientierungsschwäche. Die alten archaischen Denkschemata werden, so Thum weiter, im Minnesang infrage gestellt, und der Mann muss sich neu ausrichten.⁴⁶

Bezugspunkte für eine Neuorientierung stellen die Objekte der Liebe dar. Diese sind Gott und die Frau. Die Frau wird dabei in ein ideales, verklärtes Licht gerückt, doch wird in der realhistorischen Betrachtung der Frau eine schnellere Orientierung an neuen Werten zugesprochen:

„Daß die Frau dieser Kriegergesellschaft in hohen Positionen und dementsprechend mit einem gewissen Maß von Freiheit immer weit eher und leichter zur Bewältigung, Verfeinerung, zur fruchtbaren Transformation der Affekte gelangt als der gleichgestellte Mann, mag unter anderem auch ein Ausdruck dieser beständigen Gewöhnung und der frühzeitigen Konditionierung in dieser Richtung sein.“⁴⁷

Die frühzeitige Konditionierung ist der äußerst eingeschränkten sozialen Rollenzuteilung der Frauen geschuldet. Wir haben erkannt, dass im 12. Jahrhundert verstärkt Pluralismen in der Gesellschaft auftreten. Die Entscheidung vieler Frauen, sich christlichen Bewegungen anzuschließen, lässt erkennen, dass sich diesbezüglich neue Wahl- und Entscheidungsmöglichkeiten für Frauen ergeben. Über die Bildung der adeligen Frauen schreibt Wenzel:

„Die kulturgeschichtlichen Darstellungen des Mittelalters stimmen darin überein, daß die Frauen adliger Herkunft eine bessere Schulbildung erhielten als die im Kriegshandwerk auszubildenden Männer. Durch repressive Erziehung zur Tugend angehalten, durch die Belehrung des Klerus religiös, gewinnen sie mit der Aneignung des christlichen Ethos ein neues Selbstbewußtsein, und die Kirche findet berechtigten Grund, die Frau als sittliches Vorbild des Mannes zu exponieren.“⁴⁸

44 Ebd., S. 10.

45 Vgl.: Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, a.a.O., S. 494 ff.

46 Thum, Bernd: Geschlechterkultur und Minne. Ein Versuch zur Sozial-, Funktions- und Mentalitätsgeschichte des oberrheinischen Minnesangs im 12. Jahrhundert, a.a.O., S. 44 ff.

47 Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, a.a.O., S. 119.

48 Wenzel, Horst: Frauendienst und Gottesdienst. Studien zur Minneideologie. Berlin: Erich Schmidt Verlag 1974, S. 82.

Insofern ist das Christentum, wenn auch Elias diese Thematik außen vor lässt, richtungsweisend für einen Prozess der Zivilisierung.⁴⁹

Doch richten wir unsere Aufmerksamkeit verstärkt auf die Rolle des Hofes. In einem Raum, in dem immer mehr Menschen aufeinandertreffen, ergibt sich zweierlei: Einerseits muss die Ausverhandlung des Umgangs miteinander gewährleistet werden, um ein Zusammenleben überhaupt erst zu ermöglichen, und andererseits ergeben sich für einzelne Personen immer mehr Abhängigkeiten gegenüber anderen Menschen. Norbert Elias benennt diese Abhängigkeitsverhältnisse als Interdependenzketten.⁵⁰ Die Verlängerung dieser Interdependenzketten ist ein Parameter für den Prozess der Zivilisation, wie er ihn beschreibt. Die Menschen, die sich am Hof aufhalten, sind gezwungen, ein friedlicheres Verhalten im Umgang mit ihren Nächsten zu finden. So erfordert etwa die Präsenz von Frauen höheren Standes umso mehr Zügelung eines aggressiven Verhaltens. Die Gemeinschaft wirkt normativ und fördert einen Zwang zur Selbstdisziplinierung. Somit werden verschiedene Reflexionsprozesse bezüglich des fremden wie auch des eigenen Verhaltens hervorgerufen. Der Mensch nimmt sich selbst und die Welt um sich herum differenzierter wahr, was einen Verarbeitungsprozess bedingt, den man als Psychologisierung beschreiben kann.⁵¹ Der Hof fordert den Einzelnen dazu auf, denn das Wohlwollen der Hofgesellschaft, die normative Kraft, die von ihr ausgeht, bestimmt mit der Zeit immer mehr das Leben der Einzelnen.

Diese gesellschaftlichen Umbrüche beeinflussen die Literatur des Hochmittelalters und somit auch die *Klage* von Hartmann. Doch bevor wir uns der literarischen Verarbeitung gesellschaftlicher Phänomene zuwenden, möchte ich den Blick auf die Philosophie dieser Zeit wenden. Die Frage nach dem Wesen des Menschen ist in die philosophische Auseinandersetzung eingeschrieben. Auch hier finden wir Schriften und Sequenzen, die den Menschen dazu auffordern, über sich selbst nachzudenken. So schreibt beispielsweise Bernhard von Clairvaux: „Bei Dir selbst muss also Deine Besinnung beginnen – und nicht

49 Ebd., S. 38.; sowie: Ebenbauer, Alfred: Das „christliche Mittelalter und der Prozeß der Zivilisation“. Eine Skizze. In: Thum, Bernd (Hg.): Gegenwart als kulturelles Erbe. Ein Beitrag der Germanistik zur Kulturwissenschaft deutschsprachiger Länder. München: iudicum verlag 1985, S. 9.

50 Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in der weltlichen Oberschicht des Abendlandes. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997, S. 9 ff.

51 Vgl.: Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, a.a.O., S. 383.

nur das, sie muss auch in Dir ihren Abschluss finden.“⁵²

1.3 Philosophische Grundlage – Frühscholastik

Wenn sich die Literaturwissenschaft mit der *Klage* von Hartmann befasst, dann herrscht mittlerweile darin Einigkeit, „daß der Gehalt dieser Dichtung psychologisch-philosophische Anschauungen widerspiegelt, die ganz und gar der Zeit des ausgehenden 12. Jahrhunderts angehören.“⁵³ So muss bei der Analyse von Hartmanns Texten von einem Weltbild ausgegangen werden, das in seiner Vorstellung stark durch die frühscholastische Philosophie determiniert ist.

Die Scholastik wird in Früh-, Hoch- und Spätscholastik unterteilt. Die Problematik dieser Einteilung der mittelalterlichen Philosophie liegt darin, dass ihr keine einheitliche philosophische Schule zugrunde liegt. Die Stimmenvielfalt der Scholastiker, auch der Frühscholastiker, zeigt eine breite Auseinandersetzung in der Themenwahl wie auch in deren Abhandlung. Die Gemeinsamkeit, die wir unter den Scholastikern feststellen können, ist die der scholastischen Methode: Die Auseinandersetzung mit dem Wissensschatz der Antike und der Spätantike und dessen systematische Einordnung ist eine der großen Leistungen der Scholastik. Zwischen den Theoremen der philosophischen Autoritäten, also den Philosophen der Antike und den Kirchenvätern, gab es Antinomien und Disharmonien, die die Auseinandersetzung grundlegte. Die Verbindung der antiken Philosophie mit der christlichen Heilslehre war somit ein wesentlicher Teil der scholastischen Arbeit.⁵⁴ Besonders charakteristisch ist dabei „die Einsicht und das Bewußtsein, daß sich wirkliche Aneignung von Wissen nur in strenger rationaler Auseinandersetzung vollziehen kann. Die >ratio<, die Vernunft als kritische, als unterscheidende und am Ende entscheidende Instanz gewann deshalb zunehmend an Bedeutung.“⁵⁵ Ein Schwerpunkt lag daher in der Wissensvermittlung selbst. Der Unterricht wurde an Klosterschulen und den sich nun bildenden Universitäten abgehalten. Das Grundstudium bestand aus den *artes liberales*, die in Trivium (Dialektik, Rhetorik,

52 Bernhard Clairvaux zitiert nach: Dinzelbacher, Peter: Das erzwungene Individuum. Sündenbewußtsein und Pflichtbeichte. In: Dülmen, Richard van (Hg.): Die Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2001, S. 44.

53 Gewehr, Wolf: Hartmanns „Klage-Büchlein“ im Lichte der Frühscholastik, a.a.O., S. 28.

54 Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie. 1. Band: Altertum und Mittelalter. 12. Auflage. Freiburg: Herder Verlag 1980, S. 396 ff.

55 Heinzmann, Richard: Philosophie des Mittelalters. 2., durchges. und erg. Auflage. Stuttgart/Berlin: Kohlhammer 1998, S. 141.

Grammatik) und Quadrivium (Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik) unterteilt waren. Der philosophische Unterricht gestaltete sich über die *lectio* und die *disputatio*. Die *lectio* war der Vortrag des Lehrers, der sich mit einer Sentenz auseinandersetzte; die *disputatio* war ein Gespräch zwischen dem Lehrenden und den Studierenden, in dem eine Fragestellung gemeinsam erörtert wurde.⁵⁶

Die Argumentationsweise der Scholastiker beruhte auf dem aristotelischen Prinzip einer binären Logik. Dabei wurden zu einer bestimmten Fragestellung immer Pro und Kontra aufgezeigt. Nach der Entscheidung, die innerhalb dieser binären Logik getroffen wurde, wurden die einzelnen Argumentationen besprochen. Diese dialektische Herangehensweise kann als typisch für die scholastische Strukturierung der Gedanken angesehen werden.⁵⁷ Am deutlichsten wird dies in der programmatischen Schrift Abaelards *sic et non* zum Ausdruck gebracht.

Zudem verweist die dualistische Argumentationsweise auf eine mittelalterliche Vorliebe zur dialogischen Abhandlung, die sich beispielsweise in der Gattung des Streitgesprächs wiederfindet.

Die Gattung „Streitgespräch“ ist Grundlage für die Form, die Hartmann für die *Klage* wählt. Die Auseinandersetzung Hartmanns mit der Frühscholastik wurde von Wolf Gewehr in sehr detaillierter Weise herausgearbeitet. Im Folgenden soll aufgezeigt werden, wie sich die Antagonisten Herz und Leib in Hinblick auf die philosophische Grundlage konstituieren. Dabei ist das von Platon übernommene dualistische Prinzip von der Wesenheit des Menschen kennzeichnend. Der Dualismus, der in der Philosophie beschrieben wird, ist der zwischen Seele und Leib. Warum Hartmann die Seele durch das Herz ersetzt, wird in der folgenden Betrachtung zusätzlich beschrieben.

1.3.1 Der Dualismus zwischen Leib und Seele

Um den Dualismus zu beschreiben, kommen wir nicht umhin, uns kurz der griechischen Philosophie zu widmen. Dualität drückt sich im griechischen Denken schon im Begriff der Wirklichkeit aus. Die Vorstellung von Wirklichkeit besteht hierbei aus der Gegenüberstellung der *phýsis* (Natur) und der *meta-phýsis* (Über-Natur). Die Natur wird als sinnlich wahrnehmbar gedacht und zeigt die für den Einzelnen wahrnehmbare Wirklichkeit. Die „Über-Natur“ hingegen beschreibt das Allgemeine, erkennt die

56 Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie. 1. Band: Altertum und Mittelalter, a.a.O., S. 396.

57 Ebd., S. 398.

Wirklichkeit über die Gedanken und stellt somit die eigentliche Wirklichkeit dar.⁵⁸ Heinzmann pointiert das Verhältnis von *phýsis* und *meta-phýsis*: „Die sinnlich erfahrbare Welt ist mehr Nicht-Sein als Sein.“⁵⁹

Das Metaphysische zeigt sich in einer Ganzheit, wobei der Mensch als eine Vereinzelung, also eine Absonderung dieser Ganzheit betrachtet wird. Kraft seiner Gedanken hat der Mensch aber Anteil an ihr. Die Partizipation an der Ganzheit erreicht er über die Seele, die nach Platon das Prinzip des Lebens und das des geistigen Vermögens des Menschen ausmacht.⁶⁰ Die Dualität spiegelt sich somit via Seele und Körper im Menschen wider. Der Mensch selbst verkörpert die universale Weltordnung, indem in ihm selbst die Gegenüberstellung von *phýsis* und *meta-phýsis* gedacht wird.

Der Akt der Menschwerdung impliziert jedoch die Verbindung der Seele mit dem menschlichen Körper, dem eine begrenzte Lebenszeit eingeschrieben ist. Dieser zeitlich begrenzte Zustand ist wiederum ein Makel, der überwunden werden will. Insofern ist die Gebundenheit der Seele an den Körper im griechisch-philosophischen Denken äußerst negativ konnotiert. „Der Mensch ist im Grunde Geist und soll es wieder werden.“⁶¹ Auch Gewähr findet in der Frühscholastik eine für die Philosophie nach Platon typische Akzentuierung der metaphysischen Natur des Menschen wieder: „Die wesenhafte Identität der menschlichen Seele mit der göttlichen Weltseele äußert sich in ihrem Sehnen nach ihrem Ursprung.“⁶²

Im Gegensatz dazu ist in der jüdisch-christlichen Philosophie der Körper positiv konnotiert, da er ja eine Schöpfung Gottes ist. Die Lebenszeit eines Menschen muss nicht im Sinne einer Befreiung der Seele überwunden werden. Das Streben der Seele drückt sich nicht dadurch aus, mit der Weltseele zu verschmelzen. Das Menschsein reduziert sich nicht auf die vorübergehende Vereinzelung, denn der Einzelne, die Person, der Geist im Körper befindet sich in einem Dialog mit Gott. Diese Individualität besteht auch nach dem Tod in der Wiederauferstehung fort.⁶³ In diesen Ansichten stehen sich die griechische und die christliche Philosophie konträr gegenüber.

Augustinus, der für die Frühscholastik als eine Autorität galt, stellte dennoch die Weichen für die Übernahme des Dualismus von Körper und Seele in die christliche Philosophie,

58 Heinzmann, Richard: Philosophie des Mittelalters, a.a.O., S. 18 f.

59 Ebd., S. 18.

60 Gewähr, Wolf: Hartmanns „Klage-Büchlein“ im Lichte der Frühscholastik, a.a.O., S. 39.

61 Heinzmann, Richard: Philosophie des Mittelalters, a.a.O., S. 19.

62 Ebd., S. 37.

63 Ebd., S. 22 f.

indem er sich nicht eindeutig positionierte, ob die Seele von Gott geschaffen oder erblich sei wie der Körper, der sich fortpflanze.⁶⁴ In seinen Überlegungen über die Seele orientierte er sich zwar am platonischen Seelenkonzept, sah in diesem Dualismus jedoch kein feindseliges Verhältnis⁶⁵ zwischen Körper und Seele.⁶⁶ Heinzmann bringt die von Augustinus beschriebene Symbiotik von Seele und Körper folgendermaßen zum Ausdruck:

„Die Verbindung von Leib und Seele ist nicht zweckfrei; es geht nicht darum, den Menschen als geistig-leibliches Wesen zu konstituieren. Der ontologische Grund dafür liegt vielmehr darin, daß die Seele zwischen Gott und dem Körper vermitteln soll. Aufgrund ihrer Geistigkeit partizipiert die Seele an den göttlichen Ideen, nur über sie kann der Leib daran Anteil erlangen.“⁶⁷

Neben der Funktion des transzendentalen Bindeglieds werden der Seele die geistigen Kräfte des Menschen zugeordnet. Nach Platon besteht die Seele aus drei Teilen, wobei zwei davon (der begehrende und der mutartige) sterblich seien und ein Seelenteil, der höchste und unsterbliche, der reinen Denkkraft, dem Geist entspreche.⁶⁸ Diese Seelenlehre stellt nun auch für Augustinus die Ausgangsbasis für seine Überlegungen zur Seele dar. Die Seele, die Augustinus beschreibt, ist durch Substantialität, Immaterialität und Immortalität definiert. Er sieht die Seele jedoch als Einheit, in der sich verschiedene Kräfte finden. Für ihn stellt die Seele den Lebensgeist dar, in dem *rationalis*, *intellectus*, *memoria* und *voluntas* „Potenzen einer einheitlichen intellektiven Seele“⁶⁹ sind. Die Scholastiker des 12. Jahrhunderts modifizierten diese Theorie zwar teilweise, doch im Wesentlichen blieb die augustiniische Auffassung das ganze Mittelalter hindurch gültig.⁷⁰

1.3.2 Der Dualismus zwischen Herz und Leib

Das Bild der Seele ist nun in der Vorstellung mit dem des Herzens verbunden. Das Herz in Hartmanns *Klage* übernimmt die geistigen Kräfte, die die Philosophie der Seele zuordnet. Auch in der Hartmann'schen Konzeption des Herzens findet sich das philosophische Seelenkonzept verdeutlicht, wenn die geistigen Prinzipien, die in klerikalen Texten der Seele zugeordnet werden, in der *Klage* weitgehend durch das Herz vertreten sind. Dennoch

64 Ebd., S. 82 ff.

65 Anm.: Die positive Verbindung von Seele und Körper wird im Laufe des Mittelalters zurückgedrängt und durch einen negativ konnotierten Dualismus ersetzt. Dies zeigt sich sehr deutlich in der ebenfalls auf Augustinus rekurrierenden Auseinandersetzung mit der Sündenthematik, die über das geistig-körperliche Verhältnis verhandelt wird und nach welcher die sinnliche Wahrnehmung über den Körper grundsätzlich den Weg zur Sünde bereitet.

66 Gewehr, Wolf: Hartmanns „Klage-Büchlein“ im Lichte der Frühscholastik, a.a.O., S. 42.

67 Heinzmann, Richard: Philosophie des Mittelalters, a.a.O., S. 83.

68 Gewehr, Wolf: Hartmanns „Klage-Büchlein“ im Lichte der Frühscholastik, a.a.O., S. 39 f.

69 Ebd., S. 44.

70 Gewehr, Wolf: Hartmanns „Klage-Büchlein“ im Lichte der Frühscholastik, a.a.O., S. 49.

sind Herz und Seele nicht gleichzusetzen. Warum Hartmann nun das Herz und nicht die Seele als Antagonisten für den Leib verwendet, lässt sich mehrfach begründen.

Die Vorliebe der mittelalterlichen, weltlichen Minnedichtung für die Verwendung des Herzbegriffs als Sinnbild für die Innerlichkeit des Menschen erklärt sich nach Ertzdorff u. a. wieder aus der augustinischen Auseinandersetzung mit dem Herzen.⁷¹

Interessant ist die Feststellung, dass Augustinus selbst keine klare Grenzziehung zwischen Herz und Seele vollführt. In den *Confessiones* von Augustinus, in denen er seine persönliche Beziehung zu Gott beschreibt, zieht Augustinus den Gebrauch von *cor* dem des Begriffs *anima* vor. Das Herz steht bei Augustinus für die intime Beziehung zwischen Gott und dem Menschen.⁷² Im Herzen finden wir also das Zusammenwirken zwischen Gott und Mensch körperlich verortet. Für Augustinus stellt *cor* den Inbegriff der irdischen Ambivalenz des Menschen dar, da sowohl das Böse als auch das Gute über das Herz Zutritt zum Menschen erlange.⁷³ Schon nach Platon hat das Herz seine Bedeutung als organische Umgebung für den begehrenden und mutartigen Seelenteil des Menschen⁷⁴, und Aristoteles sieht im Herzen den Sitz des psychischen Pneumas.⁷⁵ Bei Augustinus werden nun diese Auffassungen erweitert, wenn er im Herzen den Ort erkennt, in dem sich die Individualität des Menschen findet und durch das sich symbolisch „die innigste Verbindung des individuellen Ichs mit seinem Schöpfer [...] ausdrückt“.⁷⁶ Das Herz wurde in der Folge der Inbegriff der Innerlichkeit des Menschen, wobei die Differenzierung zwischen den Seelenpotenzen und den Funktionen des Herzens oft nicht eindeutig bleibt.⁷⁷

In der *Klage* hat sich Hartmann für eine klare Grenzziehung zwischen Herz und Seele entschieden. Der Seele wird kein aktiver Part zuerkannt. Sie wird ausschließlich jenseitig verortet. Das Herz aber ist durch seine Materialität auch im Diesseits verortet. Somit zeichnet sich das Herz zwar über die geistigen Prinzipien aus dem klerikalen

71 Ertzdorff, Xenja von: Das „Herz“ in der lateinisch-theologischen und frühen volkssprachigen religiösen Literatur. In: Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur 84/1962, S. 265.

72 Gewehr, Wolf: Hartmanns „Klage-Büchlein“ im Lichte der Frühscholastik, a.a.O., S. 59.

73 Ebd., S. 55.

74 Ebd., S. 51.

75 Endress, Gerhard: Kopf und Herz, Geist und Seele in den Wissenschaftsparadigmen des arabisch-islamischen Mittelalters. In: Philipowski, Katharina und Anne Prior (Hg.): *anima* und *sêle*. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter. Erich Schmidt Verlag, Berlin 2006, S. 8.

76 Gewehr, Wolf: Hartmanns „Klage-Büchlein“ im Lichte der Frühscholastik, a.a.O., S. 56.

77 Ebd., S. 59.

Seelenkonzept aus, ist jedoch eben gerade nicht Seele. Philipowski beschreibt den Vorzug der Herzmetaphorik in der weltlichen Literatur:

„Die literarische Gestaltung des Herzens ist in der weltlichen Dichtung des Mittelalters ambivalent: Das Herz ist zwar einerseits Metapher jener Eigenschaften, die eine Figur auszeichnen wie Tapferkeit und Furchtlosigkeit, oder Metapher der *minne*, die in ihm lokalisiert wird. Es ist aber andererseits auch und im gleichen Maße Ding, Organ, Fleisch, das nicht die Funktion hat, etwas zu vergegenwärtigen, sondern als Muskel den Körper mit Blut versorgt.“⁷⁸

Das Herz ist also, wie es Philipowski beschreibt, mehrfach konnotiert, ist immer Metapher der Innerlichkeit wie auch physische Substanz zugleich. Die körperliche Beschaffenheit des Herzens intendiert sinnliche Wahrnehmung, da es organisch im körperlichen Gefüge eingebunden ist. Diametral dazu steht der Leib. Er ist vordergründig sensorisch/sensitiv veranlagt, denkt und spricht aber auch und legt somit geistiges Potenzial an Tag.

Diese Tatsache, dass beide Figuren Physis und Psyche besitzen, führt uns vor Augen, dass sich sowohl in der Figur des Herzens als auch in der des Leibes eine dualistisch gefärbte Grundkonstellation zeigt. Wir können hier durchaus von einem Dualismus im Dualismus sprechen.⁷⁹ Denn schon allein in der Bildlichkeit der Figuren erkennen wir eine Brechung eines streng abgegrenzten dualistischen Konzepts.⁸⁰ Beiden Figuren sind geistige und sinnliche Vermögen gegeben, wiewohl – und das ist wichtig – in verschiedener Gewichtung. Dadurch ist auch schon im Ansatz auf eine psychosomatische Einheit des Menschen verwiesen. Wichtig für das Verständnis der *Klage* ist es zu erkennen, dass sich der in ihr beschriebene Dualismus am besten über die Gegenüberstellung des geistigen und des sinnlichen Prinzips erklärt. Rekurrierend auf Gewehr und Gros⁸¹ wird in der vorliegenden Arbeit die sinnliche und geistige Polarität im Menschen über den Begriff des Prinzips zum Ausdruck gebracht. Wenn nun das Herz das geistige und der Leib das sinnliche Prinzip darstellen, so ist damit eine grundsätzliche Konstituierung der Figuren hergestellt, die gleichzeitig keine starre Absolutheit bezeichnet und einen diskursiven Freiraum eröffnet.

78 Philipowski, Katharina: Bild und Begriff: *sêle* und *herz* in geistlichen und höfischen Dialoggedichten des Mittelalters, a.a.O., S. 303.

79 Anm.: Köbele spricht von einer ständigen Doppelung des Ichs. Köbele, Susanne: Der paradoxe Fall des Ich. Zur *Klage* Hartmanns von Aue, a.a.O., S. 270; Philipowski spricht von Stimmenvielfalt. Philipowski, Katharina: Bild und Begriff: *sêle* und *herz* in geistlichen und höfischen Dialoggedichten des Mittelalters, a.a.O., S. 315.

80 Vgl.: Ebd., S. 315.

81 Gros, Hedwig: Hartmanns Büchlein dargestellt in seiner psychologischen, ethischen und theologischen Bezogenheit auf das Gesamtwerk des Dichters. Dissertation Bonn: 1936.

2. Pronomenanalyse

Eine Schwierigkeit, die sich bei der Beschäftigung mit der *Klage* ergibt, zeigt sich in der Wiederholung der Streitigkeiten. Wir erkennen schon während der Konfliktefaltung innerhalb der ersten beiden Figurenreden Momente der Versöhnung zwischen Herz und Leib. Diese Momente verstärken sich nach der Stichomythie. Doch werden sie immer aufs Neue durch die Wiederaufnahme schon besprochener Konflikte und einer deutlich wahrnehmbaren Animosität von Herz und Leib selbst infrage gestellt. Der Text verweigert sich hier einer eindeutigen Zuschreibung. Zu differenziert werden Herz und Leib gezeichnet, als dass sich eine klare Sicht auf ihr Verhältnis zueinander ergeben würde. Darüber hinaus ist unser Blick auf das Individuum, das sich über Herz und Leib bildet, getrübt. Um etwas mehr Klarheit über die Verhältnismäßigkeiten zu bekommen, arbeite ich mit einer Pronomenanalyse⁸². Für die Auswertung wurden alle Pronomina der 1. Person Plural, der 1. Person Singular und der 2. Person Singular herangezogen. Ziel ist es, mit diesen Pronomina sichtbar zu machen, welche Tendenzen sich in der gegenseitigen Bezugnahme von Herz und Leib bzw. in den Aussagen der beiden Figuren über sich selbst in den einzelnen Passagen, Abschnitten und in der gesamten Allegorie der *Klage* ergeben.

2.1 Statistik

Da sich die vorliegende Arbeit mit der Herz-Leib-Allegorie beschäftigt, werden die Pronomen des Prologs und die des Minnegrußes nicht miteinbezogen. Die Pronomenanalyse untersucht somit nur die Verse 33–1644.

Für die Statistik wurden zunächst die einzelnen Redeabschnitte von Herz und Leib untersucht. Danach wurde der Text in folgende Abschnitte geteilt:

Tabelle 1: V 33 – V 1167: Textteil zwischen Prolog und stichomythischem Dialog.

Tabelle 2: V 1168 – V 1268: Stichomythischer Dialog.

Tabelle 3: V 1269 – V 1644: Textteil zwischen stichomythischem Dialog und Minnegruß.

Tabelle 4: V 33 – V 1644: Der gesamte allegorische Text.

82 Anm.: Als Vorbild für die Vorgehensweise, sich dem Text über eine statistische Aufarbeitung bestimmter Wortarten zu nähern, diente die Arbeit von Ehlert. Ehlert, Trude: *Konvention – Variation – Innovation. Ein struktureller Vergleich von Lieder „Des Minnesangs Frühling“ und Walther von der Vogelweide*. Erich Schmid Verlag, Berlin 1980.

Diese Einteilung gründet darauf, dass sich die stichomythische Textpassage insofern in der Textstruktur abhebt, als sie den vorherigen Verlauf des Dialogs in konzentrierter Form widerspiegelt und somit einen Höhepunkt in der *Klage* darstellt⁸³ und gleichzeitig auf den weiteren Verlauf, der von einem versöhnlichen Miteinander geprägt ist, vorausweist.

2.1.1 Einzelne Redeteile

Die Analyse stellt die Verteilung der Pronomen der 1.P.Pl., 1.P.Sg. und der 2.P.Sg. innerhalb der einzelnen Redeabschnitte dar. Das Verhältnis ergibt sich in Bezug zur Summe der jeweils verwendeten Pronominalformen.

1. Leibrede: V 33 – V 484: = 452 Verse

| | |
|--------------|-------------|
| 1.P.pl.: 6 | 2,1 % |
| 1.P.Sg.: 236 | 80,82 % |
| 2.P.Sg.: 50 | 17,12 % |
| | 292 = 100 % |

1. Herzrede: V485 – V 972: = 488 Verse

| | |
|--------------|-------------|
| 1.P.pl.: 20 | 6,33 % |
| 1.P.sg.: 182 | 57,60 % |
| 2.P.sg.: 114 | 36,07 % |
| | 316 = 100 % |

2. Leibrede: V 973 – V 1125: = 153 Verse

| | |
|-------------|-------------|
| 1.P.pl.: 22 | 20,37 % |
| 1.P.sg.: 71 | 65,74 % |
| 2.P.sg.: 15 | 13,88 % |
| | 108 = 100 % |

2. Herzrede: V 1126 – V 1167: = 42 Verse

| | |
|-------------|------------|
| 1.P.pl.: 4 | 16,00 % |
| 1.P.sg.: 8 | 32,00 % |
| 2.P.sg.: 13 | 52,00 % |
| | 25 = 100 % |

83 Vgl.: Köbele, Susanne: Der paradoxe Fall des Ich. Zur *Klage* Hartmanns von Aue, a.a.O., S. 273.

Stichomythischer Dialog: V 1168 – V 1268: = 101 Verse

3. Herzrede:

1.P.pl.: 0 0,00 %
1.P.sg.: 22 40,00 %
2.P.sg.: 33 60,00 %

55 = 100 %

3. Leibrede:

1.P.pl.: 1 1,56 %
1.P.sg.: 43 67,19 %
2.P.sg.: 20 31,25 %

64 = 100 %

4. Herzrede: V 1269 – V 1375: = 107 Verse

1.P.pl.: 1 2,44 %
1.P.sg.: 9 21,95 %
2.P.sg.: 31 75,61 %

41 = 100 %

4. Leibrede: V 1376 – V 1535: = 160 Verse

1.P.pl.: 0 0,00 %
1.P.sg.: 95 95,00 %
2.P.sg.: 5 5,00 %

100 = 100 %

5. Herzrede: V 1536 – V 1592: = 57 Verse

1.P.pl.: 2 9,52 %
1.P.sg.: 6 28,57 %
2.P.sg.: 13 61,90 %

21 = 100 %

5. Leibrede: V 1593 – V 1612: = 20 Verse

1.P.pl.: 2 11,76 %
1.P.sg.: 4 23,53 %
2.P.sg.: 11 64,70 %

17 = 100 %

6. Herzrede: V 1613 – V 1643 = 31 Verse

1.P.pl.: 3 13,63 %
1.P.sg.: 3 13,63 %
2.P.sg.: 16 72,72 %

22 = 100 %

6. Leibrede: V 1644: = 1 Vers

1.P.pl.: 0 0,00 %
1.P.sg.: 2 100 %
2.P.sg.: 0 0,00 %

2 = 100 %

2.1.2 Zusammengefasste Redeteile

Der erste, obere Teil der Tabellen zeigt die Pronomenverteilung innerhalb der jeweiligen Sprecherposition. Somit wird hier ein Durchschnittswert zu den zusammengefassten Redeabschnitten der jeweiligen Dialogpartner angezeigt. Dieser Teil der Tabellen unterstreicht den dualistischen Grundgedanken, der durch die Dialogpartner in der *Klage* per se gegeben ist.

Der zweite, untere Teil der Tabellen gibt die Verteilung der Pronomen hinsichtlich beider Sprecher wieder. Die von Herz und Leib verwendeten Pronomen stehen hier im Verhältnis zu der Anzahl der von beiden verwendeten Pronomen. Errechnet man die Summe der 1.P.Sg. des Leibes mit der 2.P.Sg. des Herzens und umgekehrt, so lässt sich daraus ableiten, zu welchem prozentualen Anteil der jeweilige Gesprächspartner im gemeinsamen Text verhandelt wird. Die Verteilung der Pronomen im gemeinsam geführten Dialog soll also das Verhältnis von Herz und Leib innerhalb eines gesamtheitlich gedachten Individuums unabhängig von der dualistischen Vorgabe zum Ausdruck bringen.

Tabelle 1:

| | | | | |
|----------------------|-----------------------------|---------|-----------------------------|---------|
| V 33 – V 1167 = 1135 | Leib: 605 V/ 400 = 100 % | | Herz: 530 V/ 341 = 100 % | |
| 1. Person Plural | 28 | 7,00 % | 24 | 7,04 % |
| 1. Person Singular | 307 | 76,75 % | 190 | 55,72 % |
| 2. Person Singular | 65 | 16,25 % | 127 | 37,24 % |
| V 33 – V 1167 = 1135 | Gesamt: 741 = 100 % | | | |
| 1. Person Plural | 28 | 3,78 % | 24 | 3,24 % |
| 1. Person Singular | 307 | 41,43 % | 190 | 25,64 % |
| 2. Person Singular | 65 | 8,77 % | 127 | 17,14 % |

Die Addition der Pronomen, die sich auf den Leib beziehen, ergibt 48,57 %; die der Pronomen, die sich auf das Herz beziehen, 34,41 %.

Tabelle 2:

| | | |
|---|------------------------------|------------------------------|
| Stichomythischer Dialog (Antilaben: 7): V 1168 – V 1268 | Leib: 49 V / 64 = 100 % | Herz: 45 V / 55 = 100 % |
| 1. Person Plural | 1 1,56 % | 0 0,00 % |
| 1. Person Singular | 43 67,19 % | 22 40,00 % |
| 2. Person Singular | 20 31,25 % | 33 60,00 % |
| | Gesamt: 119 = 100 % | |
| 1. Person Plural | 1 0,84 % | 0 0,00 % |
| 1. Person Singular | 43 36,13 % | 22 18,49 % |
| 2. Person Singular | 20 16,81 % | 33 27,73 % |

Die Addition der Pronomen, die sich auf den Leib beziehen, ergibt 63,86 %; die der Pronomen, die sich auf das Herz beziehen, 37,30 %.

Tabelle 3:

| | | |
|------------------------|-------------------------------|------------------------------|
| V 1269 – V 1644: = 376 | Leib: 181 V / 119 = 100 % | Herz: 195 V / 84 = 100 % |
| 1. Person Plural | 2 1,68 % | 6 7,14 % |
| 1. Person Singular | 101 84,87 % | 18 21,43 % |
| 2. Person Singular | 16 13,45 % | 60 71,43 % |
| | Gesamt: 203 = 100 % | |
| 1. Person Plural | 2 0,99 % | 6 2,96 % |
| 1 Person Singular | 101 49,75 % | 18 8,87 % |
| 2. Person Singular | 16 7,88 % | 60 29,56 % |

Die Addition der Pronomen, die sich auf den Leib beziehen, ergibt 79,31%; die der Pronomen, die sich auf das Herz beziehen, 16,75 %.

Tabelle 4:

| | | |
|----------------------------------|-------------------------------|-------------------------------|
| Allegorie: V 33 – V 1644: = 1612 | Leib: 836 V / 583 = 100 % | Herz: 776 V / 480 = 100 % |
| 1. Person Plural | 31 5,32 % | 30 6,25 % |
| 1. Person Singular | 451 77,36 % | 230 47,92 % |
| 2. Person Singular | 101 17,32 % | 220 45,83 % |
| | Gesamt: 1063 = 100 % | |
| 1. Person Plural | 31 2,91 % | 30 2,82 % |
| 1. Person Singular | 451 42,43 % | 230 21,64 % |
| 2. Person Singular | 101 9,50 % | 220 20,70 % |

Die Addition der Pronomen, die sich auf den Leib beziehen, ergibt 63,13 %; die der Pronomen, die sich auf das Herz beziehen, 30,20 %.

2.2 Auswertung der Ergebnisse

Zumeist geben die Werte der einzelnen Redeteile den Durchschnittswert der Tabellen wieder. Jene Redeteile aber, die sich besonders vom Durchschnittswert abheben, werden einer genaueren Betrachtung unterzogen. Aufgrund der Ergebnisse ist die Einteilung der folgenden zwei Unterkapitel gegeben.

Die Tabellen zwei (stichomythischer Dialog) und vier (Gesamttext) weisen große Ähnlichkeiten auf, was die These, dass der stichomythische Dialog den gesamten Textverlauf widerspiegelt, unterstützt. Dies nehme ich zum Anlass, im Anschluss an dieses Kapitel die stichomythische Textpassage in einem Exkurs einer genaueren Betrachtung zu unterziehen.

2.2.1 ICH – DU

Die Ergebnisse der Pronomenanalyse in Tabelle 4 zeigen deutlich, dass im gesamten Textverlauf zu zwei Dritteln auf den Leib und zu einem Drittel auf das Herz Bezug genommen wird. Jener Teil der Pronomen, in dem Herz wie auch Leib Aussagen über den Leib tätigen, nimmt 63,13 % ein. Dies ist beinahe der doppelte Wert wie der, der sich durch die Pronomen, die auf das Herz (31,14 %) verweisen, ergibt. Diese Werte finden sich beinahe in gleicher Verteilung in der Tabelle zwei wieder. Anhand der Tabellen 1 und 3 können wir weiters erkennen, dass die Konzentration auf den Leib im Verlauf des gesamten Textes tendenziell zunimmt. Haben wir noch eine unterdurchschnittliche Bezugnahme auf den Leib von 58,57 % in der ersten Tabelle, zeigt die Tabelle drei mit 79,31 % eine eindeutige Hinwendung zum Leib von beiden Sprechern. Genau entgegengesetzt ist folglich die Bezugnahme auf das Herz. Von anfänglichen 34,41 % reduziert sich der Anteil, in dem das Herz verhandelt wird, auf 16,75 %.

Zieht man hier die Pronomenverteilung innerhalb der einzelnen Sprecher mit ein, sehen wir zusätzlich, dass der Leib sich selbst durchschnittlich mit 77,36 % (Tab. 4) in den Mittelpunkt stellt. Das Herz hingegen nimmt immer weniger auf sich selbst Bezug.

Inhaltlich erklären sich diese Werte dadurch, dass das Herz seine Sichtweisen und Standpunkte, Verteidigung und Gegenanklage vor allem in den ersten beiden Redeteilen

abhandelt und sich nach dem stichomythischen Dialog verstärkt auf die Aufgabe des Ratgebers besinnt.

Die Konzentration beider auf den Leib verwundert weiter nicht, ist es doch der Leib, der das Schweigen bricht und das Herz um Hilfe bittet bzw. die von beiden anerkannte Aufgabe des Herzens als Ratgeber des Leibes einfordert. Es ist der Leib, der sich ändern muss, indem das sinnliche Prinzip in geordnete Bahnen geführt wird. Diese Entwicklung schließt eine Regulierung der Triebe mit ein, die über die Konstitution des Ich durch die von Hartmann angeführten Tugenden passiert. Rekurrierend auf Norbert Elias zeichnet sich somit im Textverlauf eine Affektregulierung des Individuums über den Leib ab. Zieht man nun die Erkenntnisse Elias bezüglich der Triebregulierung im gesellschaftlich-historischen Verlauf hinzu, so findet sich auch für die Entwicklung des Individuums in der *Klage* eine Erklärung, nach der etwa das *Es* (der Leib) durch das *Über-Ich* (das Herz) reguliert wird.

„Die durch gesellschaftliche Sanktionen gestützten Verbote werden dem Individuum als Selbstzwänge angezchtet. [...] In ihm selbst kämpfen die lustversprechenden Triebäußerungen mit den unlustversprechenden Verboten und Einschränkungen, den soziogenen Scham- und Peinlichkeitsempfindungen. Dies ist [...] der Sachverhalt, den Freud durch Begriffe wie »Über-ich« und »Unbewußtes« [...] zum Ausdruck bringen sucht. [...] [D]er gesellschaftliche Verhaltenscode prägt sich in dieser oder jener Form dem Menschen so ein, daß er gewissermaßen ein konstitutives Element des individuellen Selbst wird. Und dieses Element, das Über-ich, ebenso wie das psychische Gefüge und das individuelle Selbst als Ganzes wandelt sich notwendigerweise in steter Korrespondenz mit dem gesellschaftlichen Verhaltenscode und mit dem Aufbau der Gesellschaft.“⁸⁴

Wichtig ist festzustellen, dass sich in der *Klage* diese Regulierung nicht über die absolute Verneinung der sinnlichen Wesenszüge des Menschen vollzieht, sondern über die Stärkung der geistigen Prinzipien zur Verwirklichung gebracht werden soll.

Übernimmt man die Freud'schen Begriffe von *Ich*, *Über-Ich* und *Es*, stellt sich die Frage, wer von den beiden in welcher Weise konstituierend für das Individuum ist. Da sich das Individuum in Abgrenzung zu den anderen, zum Außen, definiert, drängt sich die These auf, dass der Leib maßgeblicher Teil dieses *Ich* ist. Der Leib vertritt als handelnder und sprechender Teil des Menschen die Beziehungen zur höfischen Gesellschaft. Auch Susanne Köbele stellt die Frage, ob es der Leib sei, der den an die Allegorie anschließenden Minnegruß überbringt.⁸⁵ Dies ist naheliegend, schließt doch das Herz seine Rede folgendermaßen: *ich bevilhe dir unser êre,/ unser heil stât an dir./ nû solt dû, lîp, hin*

84 Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, a.a.O., S. 355.

85 Köbele, Susanne: Der paradoxe Fall des Ich. Zur Klage Hartmanns von Aue, a.a.O., S. 270.

ze ir/ unser vürspreche sîn.“ (V. 1640–1644)

Das Herz kann nicht handeln und sich gegenüber der Außenwelt nicht mitteilen. Insofern zeigt sich die Wahrnehmung des Du vor allem über den Körper.

Die Figur des Leibes stellt jenen Teil des Individuums dar, der mit der Außenwelt interagiert und diese durch seine Sinne wahrnimmt. Der Leib versucht zu Beginn die Ursache des Problems außerhalb seines direkten Einflusses zu verorten. Dies drückt sich vor allem in der ersten Leibrede durch eine zeitweilige Konzentration der Pronomen der 1.P.Sg. aus, und zwar dort, wo der Leib sich selbst gegenüber der Frau und der Gesellschaft darstellt. Diese Abgrenzung von der Gesellschaft ist für den Leib ein Versuch, sich selbst und seine bisherige Verhaltensweise zu reflektieren. Erst ab der zweiten Leibrede wandelt sich die Bedeutung des Ich-Bezugs des Leibes. Die erste Herzrede integrierend, beginnt der Leib einen Prozess, in dem er sich selbst unabhängig vom Außen reflektiert. Der Leib nimmt nun die Ausführungen des Herzens zum Bezugspunkt seiner weiteren Überlegungen und erklärt seine Bereitschaft, dessen Rat anzunehmen, wenn er z. B. sagt: *swaz ich getuon mac oder sol/ daz leiste ich gerne und tuot mir wol.* (V. 1063 f.) Somit kann das Herz in die Handlungsweise des Leibes über seine Lehren indirekt eingreifen.

Bemerkenswert ist die fünfte Leibrede. Sie stellt die einzige Leibrede dar, in der seitens des Leibes im Wesentlichen nicht er selbst verhandelt wird, sondern das Herz. Der statistische Wert liegt hier bei 64,70 % der Pronomen in der 2.P.Sg.. Inhaltlich übernimmt hier der Leib die Herzfunktion als „Ratgeber“, indem er das Herz dazu auffordert, nicht die Unzulänglichkeiten der anderen (der Gesellschaft), sondern die eigenen Aufgaben zu reflektieren. Der Leib fordert hier das Herz auf, sich auf seine Position als Ratgeber zu besinnen (V. 1593 – 1612). Es zeichnet sich eine Verschiebung im Text ab, die eindeutig zeigt, dass sich der Leib und das Herz einander annähern, indem sich die Aufgabenverteilung nicht mehr klar abgrenzen lässt. In diesen Versen werden Leib und Herz austauschbar und entfernen sich von ihrer bisherigen Figurencharakteristik. Für das gemeinsame Ich bedeutet dies ein Aufweichen der strengen dualistischen Grenzziehung. Dieser Bruch wird ersichtlich, wenn man die einzelnen Redeteile betrachtet. So bedeutet der Anteil von zwei Dritteln der Pronomen in der 2.P.Sg. in der fünften Leibrede eine Umkehrung des Verhältnisses von eins zu zwei. Haben wir bisher eine Tendenz zur verstärkten Bezugnahme des Textes auf den Leib, schlägt genau an dieser Stelle des Textes

der Verlauf in eine entgegengesetzte Richtung aus, wie aus den Tabellen ersichtlich wird.

2.2.2 WIR

Wenn man die gesamte Allegorie betrachtet (Tab. 4), sieht man, dass in der Verteilung der Pronomina der ersten Person Plural lediglich ein Unterschied im Hundertstelbereich auftritt. Dies führt uns vor Augen, dass sich sowohl Leib als auch Herz gleichermaßen mit dem gemeinsamen Ich auseinandersetzen. Wir können hierdurch einen Willen zur Harmonisierung feststellen wie auch die Tatsache an sich, dass durch die gleiche Verteilung eine Annäherung stattfindet.

Betrachtet man diese Ergebnisse näher, lässt sich auch feststellen, dass sowohl beim Leib als auch beim Herzen in bestimmten Redeteilen Häufungen auftreten.

Das Herz verwendet insgesamt 30-mal *wir/uns/unsere*, davon 20-mal in der ersten Herzrede, was einem Anteil von 66,67 % entspricht. Der Leib verwendet in seiner zweiten Rede 22 von insgesamt 31 Pronomina der ersten Person Plural. Dies entspricht einem Anteil von 70,96 %.

In der ersten Herzrede häufen sich zehn der 20 Pronomen innerhalb der Verse 908–972. Hier verhandelt das Herz vor allem den Dualismus, dem beide verhaftet sind. Zuerst zeigt das Herz die Problematik der Ungleichheit auf. Der Wunsch nach einer Spaltung steht hier konjunktivisch im Vordergrund. Hier können wir noch eine eindeutige Forderung zur Unterordnung des Leibes erkennen. Die Problematisierung trägt gleichzeitig schon die Lösung in sich: gemeinsames Agieren. In den Versen 966–968, kurz vor dem Ende der ersten Herzrede, bringt dies das Herz nochmals auf den Punkt: *wil aber dû dich rehtes muotes/ noch zuo mir gesellen,/ wir enden swaz wir wellen*.

Die ersten zehn Pronomen der ersten Person Plural treten in der ersten Herzrede entweder formelhaft auf oder in der Art, dass das Herz auf ein Außen, auf die Gesellschaft verweist.

Die Häufung der Pronomina der ersten Person Plural findet man beim Leib in seiner zweiten Rede. Alle 22 Pronomina konzentrieren sich auf die Verse 1011–1068. Nachdem sich der Leib bezüglich der hierarchischen Stellung ausdrücklich auf ein freundschaftliches Verhältnis beruft und nicht vom Herzen als Knecht gestraft werden will (V. 985), gibt er eine Begründung für ein Zusammenkommen. Auch wenn es beiden aufgrund ihrer unterschiedlichen Ausrichtung schwerfiele, müssten sie dies als Ziel haben, denn es ginge um nichts Geringeres als ihrer beiden Seelenheil. Die durch das Herz und den Leib zum

Ausdruck gebrachten unterschiedlichen Prinzipien im Menschen seien gottgegeben. Die Aufgabe, der sich der Mensch nun stellen muss, ist es, diese beiden Prinzipien in Einklang zu bringen. Schafft er es nicht, wird die Seele ins Verderben gestürzt. (V. 1025–1055).

Interessant hierbei ist, dass es gerade der Leib ist, der das Feld der Transzendenz betritt und hinsichtlich des zu erwartenden Seelenheils seine Argumente vorbringt, im Gegensatz dazu das Herz aber seine Argumente innerhalb eines weltlichen Kontextes wiedergibt. Erst beide Argumentationen zusammen ergeben einen Rahmen, in dem sich das Individuum harmonisch wiederfinden kann.

Diese Harmonisierung zeichnet sich auch nach dem stichomythischen Dialog in der Verwendung der Pronomina der ersten Person Plural weiter ab, obwohl wir in diesen Abschnitten nur 13 % der Pronomen der 1.P.Pl. wiederfinden. Dies kann dadurch erklärt werden, dass die dualistischen Streitigkeiten, Hierarchie und Aufgabenverteilung ausreichend ausverhandelt wurden und sowohl Herz als auch Leib eine Basis gefunden haben, auf der ein konstruktiver Dialog aufgebaut werden kann. Hierin zeigt sich auch, dass die Pronomen der 1.P.Pl. hauptsächlich dort auftreten, wo Konflikte und die Beilegung dieser besprochen werden. So aber nicht nach dem stichomythischen Dialog. Hier wird bei allen Pronomen der 1.P.Pl. unhinterfragt eine harmonisierte Einheit gebildet. Dort, wo diese Pronomen auftreten, zeigt sich der Zugang von Herz und Leib zum gemeinsamen Individuum durchaus positiv.

Exkurs: Die stichomythische Textpassage als Widerspiegelung des Verlaufs der Allegorie

Als stichomythische Textpassage werden die Abschnitte von Vers 1168–1268 bezeichnet. Diese heben sich strukturell vom übrigen Text ab, obgleich sie inhaltlich in die *Klage* eingebunden sind. Zum einen stellen sie einen Höhepunkt des Textes dar, zum anderen wird hier die Auseinandersetzung zwischen Leib und Herz in komprimierter Form wiederholt. „Die [...] stichomythische Passage ist kein harmonieverdächtiges Miteinander, sondern im Gegenteil, der beschleunigte, dramatisch zugespitzte Konflikt.“⁸⁶ Das fordert gezielt die Aufmerksamkeit der Rezipienten heraus.⁸⁷ Stichomythie und Antilaben erhöhen die Geschwindigkeit eines Dialoges um ein Vielfaches. Diese rhetorischen Mittel sind Ausdruck der inhaltlichen Auseinandersetzung der Dialogpartner. In nur 100 Versen wird ein großer Teil des bisherigen Textes im Schlagabtausch wiederholt. Freilich gibt es hier nicht die Möglichkeit einer differenzierten Auseinandersetzung. Das direkte und Vers auf Vers geführte Gespräch zeigt vor allem anhand seiner Gesprächsführung die unterschiedlichen Zugänge, denen Herz und Leib verhaftet sind. Das sinnliche Prinzip stößt direkter auf das Geistige als anderswo in der *Klage*. Dadurch zeigt sich hier am deutlichsten das Unverständnis, das aufgrund der dualistischen Prägung beiden in Bezug auf ihr Gegenüber immanent ist. Gleichzeitig werden aber durch die Möglichkeiten der Dialogführung, welche die Form der Stichomythie liefert, die Gesprächspartner dazu gezwungen, unmittelbar auf das Gesagte zu reagieren. Es ist kein Zufall, dass es in diesen hundert Versen zu einer Häufung von Fragen kommt. Die Suche nach einer Gemeinsamkeit prägt das erste Drittel des Dialogs, und das Finden dieser ist essenziell für ein Vorankommen.

Im Folgenden wird nun der Dialogverlauf kurz dargestellt, um Scheitern und Glücken der Kommunikation in der stichomythischen Passage (V. 1168–1268) aufzuzeigen.

Noch im letzten Abschnitt der zweiten Herzrede (V. 1152–1167) beginnt die stichomythische Passage bei Vers 1168. Bis zu diesem Vers erinnert das Herz an nicht näher beschriebene Geschehnisse in der Vergangenheit und will diese vergessen wissen, sofern sich der Leib künftig einsichtig zeigt. Der Vorwurf der Trägheit unterbricht hier die

86 Köbele, Susanne: Der paradoxe Fall des Ich. Zur *Klage* Hartmanns von Aue, a.a.O., S. 273.

87 Vgl.: Ebd., S. 273.

schon eingeleitete Versöhnung. Der Leib entschuldigt sich für seine Unzulänglichkeit. Das Herz lobt die Einsicht, und es herrscht zunächst Einverständnis. Der nächste Abschnitt führt die Diskussion fort. Das Herz verspricht aufgrund der einsichtigen Haltung des Leibes „Liebe“. Daraufhin erkundigt sich der Leib nach der Macht des Herzens, worauf das Herz ungehalten reagiert. Es zeigt sich wieder Unstimmigkeit. Wiederum lenkt der Leib ein. Das Herz fragt nach der Not des Leibes, woraufhin ein Dialog folgt, in dem die beiden versuchen die „Not“ des Leibes zu eruieren. Der Leib kann allein auf die Fragen des Herzens vorerst jedoch keine konkreten Antworten geben. Einerseits wirkt der Leib verwundert, da das Herz immer noch nicht erkannt hat, welche Anliegen und Bedürfnisse ihn umtreiben, andererseits kann er seinen Kummer nicht konkretisieren und zwingt so das Herz nachzufragen. Zuerst allgemein, dann konkreter. Die Fragen, die das Herz stellt, suggerieren, dass das Herz von einer leibesspezifischen Not ausgeht, die es nicht kennt. Mit der Frage, ob es um die Seele oder um den Körper gehe, wird das Problem verortet. Danach beginnt das Ringen um die Eingrenzung des Problems erneut, die Forderung nach Konkretisierung wird wiederholt. Der Dialogverlauf wirkt sehr chaotisch. Ständig wechseln Verstehen, Nicht-Verstehen, Nicht-Verstehen-Können einander ab, wodurch eine große Spannung erzeugt wird.

Das Wissen bzw. die Kenntnis um den Zustand des anderen wird gefordert, aber alle geäußerten Annahmen werden zurückgewiesen. Dreimal (V. 1179, V. 1194f, V. 1199) geht der Leib davon aus, dass das Herz um seine *nôt* Bescheid wissen müsse, und jedes Mal muss das Herz verneinen. Daraus wird nicht nur ersichtlich, dass der Leib in seiner Denkweise das dualistische Verhältnis ausdrückt, vielmehr wird verdeutlicht, wie schwierig es für beide ist, sich eine Vorstellung voneinander zu machen. Das Herz stößt an diesen Stellen, in denen es um die Befindlichkeit des Leibes geht, an die Grenzen seines Wissens.

Es zeigt sich ein Bild, in dem keiner den anderen verstehen kann. Dieses Nicht-Verstehen und das Scheitern des Dialogs sind Zeichen der tiefen Gespaltenheit des Individuums, das durch das dualistisch geprägte Bild vom Menschen zum Ausdruck gebracht wird.

Der folgende Abschnitt (V. 1197–1220) beginnt mit den Symptomen des Liebeskummers seitens des Leibes, die das Herz wiederum nicht zuordnen kann. Durch die Antwort des Leibes „*Mir ist wê, und bin gesunt.*“ (V. 1197) wird dieser Abschnitt mit dem vorangehenden inhaltlich verbunden. Da das Herz nur eine eingeschränkte sinnliche Wahrnehmung hat, kann für das Herz diese Antwort nur abstrakt sein. Der Leib versucht

sich nun anders zu erklären. Zuerst versucht er sein Symptom, das „Weh“, auf das Herz zu übertragen und verwendet dafür den Begriff der *swaere*. Er formuliert die Frage „*herze, hâst dû iht swaere?*“ (V. 1201) und ändert dadurch die Positionen. Nun soll das Herz versuchen sein Leid zu erklären. Das Herz reagiert vorerst gleich wie der Leib ausweichend. Doch der Leib fragt weiter, bis das Herz als Ursache für *swaere* und *nôt* die unglückliche Liebe zur *vrouwe mîn* (V. 1208) anspricht. Mit der Antwort des Herzens hat auch der Leib den fehlenden Ausdruck für seine Not gefunden. In diesem Punkt sind Herz und Leib ident, auch wenn dies nur in der Ursache ihres Kummers liegt.⁸⁸ Es ist aber nicht nur der Leib, der an dieser Stelle endlich sein Gegenüber versteht, auch das Herz erkennt hier die Gemeinsamkeit in der Not. In der Frage „*lîp, ist ouch dir daz?*“ (V. 1210) zeigt sich das Herz durchaus verwundert darüber, was wiederum als Hinweis dafür gelesen werden kann, wie starr die Grenzen in ihrer Vorstellung voneinander gezogen sind.

Diese Sequenz erweist sich als verbindendes Moment. Indem Herz und Leib eine Gemeinsamkeit gefunden haben und endlich verstehen, dass sie miteinander eine Lösung für das gemeinsam empfundene Leid finden müssen, verändert sich die Kommunikation.⁸⁹ Beide können nun einen Dialog führen, der voranschreitet. Es folgt ein konstruktiver Frage-Antwort-Dialog, der ohne Umschweife geführt wird. Die Ratschläge des Herzens beinhalten Arbeit, Dienst und Geduld.

Im folgenden Abschnitt (V. 1221–1246) erweitert sich das Thema. Der Dienst wird genauer besprochen. Der Leib müsse im Dienst aufrecht und gut sein, was eine „gute Frau“ erkennen könne und werde. Der Leib ist überzeugt, dass die Frau gut sei, dennoch sei er, der Leib, nicht glücklich. Er müsse sich selbst glücklich machen, erwidert das Herz, worauf in den folgenden Versen näher eingegangen wird. Dies geschehe in erster Linie über den Verstand, der mit *arebeit* erworben werde. Der Leib weist auf seinen schwachen Verstand hin, worauf das Herz eine kausale Verbindung zum Unglück des Leibes herstellt. Der Leib beginnt, den Hass der geminnten Frau zu beklagen, worauf das Herz sehr streng reagiert, da es eine Uneinsichtigkeit des Leibes bezüglich seiner Selbstwahrnehmung erkennt. Das Herz spottet über den Leib. Wieder sind Herz und Leib an einem Punkt, an dem durch die dualistische Konzeption die Diskrepanz der Gesprächspartner vorgeführt wird. Seitens des Herzens wird kein Verständnis für den Leib aufgezeigt.

Diese Kluft zwischen den Gesprächspartnern, die erneut offenbar wird, weicht jedoch

88 Vgl.: Köbele, Susanne: Der paradoxe Fall des Ich. Zur *Klage* Hartmanns von Aue, a.a.O., S. 274.

89 Salvan-Renucci, Françoise: Selbstentwurf als Utopie im *Büchlein* Hartmanns von Aue, a.a.O., S. 112.

wieder schnell einem konstruktiven Gespräch. Der Leib geht auf den Spott des Herzens nicht ein, er übergeht ihn schlicht und setzt einen lösungsorientierten Dialog fort. So ist es möglich, dass sich im letzten Abschnitt (V. 1247–1268) eine Lehrer-Schüler-Konstellation manifestieren kann. Bescheidenheit und Gelehrsamkeit wird gefordert und versprochen. Mit diesen Lehren des Herzens werde es, laut Herz, möglich, die Liebe aus eigener Kraft an sich zu ziehen.

Eine Wunschvorstellung des Leibes ob seiner persönlichen Entwicklung wird vom Herzen zurückgewiesen. Nicht Wünschen, sondern Arbeit allein fördere eine positive Entwicklung. Auch hier zeigt sich Hartmanns Leistungsprinzip, worauf wir an späterer Stelle noch zurückkommen werden. Sofort versteht der Leib den Einwand des Herzens und zeigt auch in diesem Punkt Verständnis. Das Herz prüft noch einmal die Ernsthaftigkeit des Leibes, worauf der Leib ihm ein Versprechen gibt. Beide beenden diesen Dialog im harmonischen Einverständnis und in gegenseitiger Akzeptanz. Das Verhältnis bleibt jedoch fragil.

Über das Kommunikationsverhalten in dieser Passage können wir Schlüsse ziehen, die die Problematik des gesamten Textes beinhalten. Ein Grundproblem stellt das Nicht-Verstehen dar, das sich am stärksten an jenen Stellen ausdrückt, an denen direkte Fragen gestellt werden. Vor allem in den ersten beiden Strophen dieser Textpassage sind die Antworten ausweichend und/oder polemischer Natur, womit das Nichtwissen des einen um den anderen thematisiert ist. Dadurch scheint der Dialog zu stagnieren.

Die den Antworten vorausgehenden Fragen versuchen die Befindlichkeit des anderen zu eruiieren. Dies verwundert nicht weiter, da die unterschiedlichen Zugänge in der Selbst- wie auch der Weltauffassung in dualistischen Positionen begründet sind. Die Ausverhandlung dieser divergierenden Prinzipien stellt das wesentliche Thema, zumindest in der ersten Hälfte der *Klage*, dar. Der Dualismus der Gesprächspartner wird in dieser Passage auch genau deshalb verstärkt hervorgehoben. Die Diskrepanz zeigt sich direkt in den Aussagen, in denen das Herz als vernunftbegabt (z. B. V. 1199, V. 1253) der Leib hingegen als unverständlich (z. B. V. 1231, V. 1251) markiert wird.

Doch auch hier wird die Prinzipienreinheit nicht eingehalten. Dem Leib sind auch geistige Qualitäten eigen, indem er spricht, denkt und versteht. Und das Herz selbst sprengt wiederholt den Rahmen des geistigen Prinzips, indem es fühlt und Ansätze von Irrationalität zeigt.

Bezüglich der Kommunikation können wir feststellen, dass sie gerade im ersten Drittel nicht glückt. „Feindselige“ Tendenzen der Gesprächspartner stehen im Vordergrund, die analog zu den ersten beiden „Monologen“ gelesen werden können. Der Umbruch wird durch eine konkrete Antwort des Herzens eingeleitet. Sobald das Herz sagt, dass die Frau seine Not verursache, scheinen Herz und Leib endlich einen gemeinsamen Nenner gefunden zu haben.

Obwohl wir ab diesem Zeitpunkt eine Tendenz zur Empathie und eine Bereitschaft zur Verständigung verstärkt wahrnehmen können, ist die *Klage*-Allegorie weiterhin durchsetzt von aggressiven Momenten. Die Bereitschaft aber zum gegenseitigen Verstehen wird auch nach der stichomythischen Passage immer deutlicher. Tendenzen, die ein Aufbrechen des dualistischen Konzepts anzeigen, werden häufiger.

Philipowski meint in Anbetracht der gesamten *Klage* hierzu: „Hartmanns Absicht scheint nicht darin zu liegen, die Positionen von Herz und Körper zu einer Einheit zusammenzuführen, sondern eine Stimmenvielfalt und Komplexität ‚innerer Instanzen‘ zu entwerfen, die den Dualismus, der das Verhältnis von Innen und Außen in der geistlichen Literatur üblicherweise charakterisiert, übertönt und überwindet.“⁹⁰ So wird auch hier eine Hauptthese der Arbeit, die dem Text das Streben nach einer Harmonisierung des Herz-Leib-Dualismus hin zu einer im Individuum lebberen Einheit nachzuzeichnen versucht, bestätigt.

90 Philipowski, Katharina: Bild und Begriff: *sèle* und *herz* in geistlichen und höfischen Dialoggedichten des Mittelalters, a.a.O., S. 315.

3. Harmonisierungstendenzen

Dieses Kapitel soll die These, dass eine Harmonisierung der strengen dualistischen Ausgangspositionen stattfindet, weiter stützen. Um eine Harmonisierung auf inhaltlicher Ebene erkennen zu können, muss zuerst der Blick auf die Konflikte, die Leib und Herz diskutieren, gelenkt werden. Der Misserfolg in der Liebe ist auf eine mangelnde Zusammenarbeit der allegorischen Figuren zurückzuführen. Der Konflikt, den Hartmann hier entstehen lässt, verläuft über wiederkehrende Momente der Entfremdung der Antagonisten und deren stetiger Wiederannäherung. Die *Klage* entzieht sich hinsichtlich dieser Problematik einer strengen chronologischen Erzählstruktur. Es lässt sich ein Versöhnungsprozess nachzeichnen, der nicht innerhalb der abgegrenzten dualistischen Ausgangsposition, sondern sich vielmehr über eine wechselseitige Verflechtung von Herz und Leib herstellen lässt.⁹¹ Diese Verflechtung konkretisiert sich über die Bereitschaft, den Kräuterzauber zu lehren bzw. diese Lehre vertrauensvoll anzunehmen. Somit steht die *Klage*-Allegorie am Ende unter dem Zeichen gegenseitiger Akzeptanz und der Kooperation. Das Individuum kann nur im Einklang mit sich selbst „wahre“ Liebe erfahren. Hartmann entwirft das Idealbild eines Individuums, das über die *mâze* den Einklang zwischen sinnlichem Verlangen und geistig-ideellen Ansprüchen zu erreichen sucht.

3.1 Der Leidensdruck des Ich – Konflikte

Der Prolog führt uns in sehr knapper, aber pointierter Weise die Grundproblematik der *Klage*-Allegorie vor Augen. *er klagete sîne swaere / in sînem muote / [...] / durch sus verswigen ungemach / sîn lîp zuo sînem herzen sprach:* (V. 24–32) Hier zeigt sich ein ganzheitliches Individuum, das aufgrund der Vereinnahmung durch die *minne* dazu veranlasst wird, in sich zu gehen. Der Wunsch, die Liebe einer Frau zu erringen, und das bisherige Scheitern des Jünglings bringen ihn an den Rand der Verzweiflung. Er spaltet sich in zwei augenscheinlich verschiedene und voneinander getrennte Figuren, den Leib und das Herz, auf. Der Text geht ab Vers 33 in eine Allegorie über, deren Figurenkonstellation als Mittel zur Problemerkörterung dient. Im ersten Kapitel wurde

91 Vgl.: Salvan-Renucci, Françoise: Selbstentwurf als Utopie im *Büchlein* Hartmanns von Aue, a.a.O., S. 102.

schon angedeutet, dass die *Klage* nicht einfach eine Übertragung eines philosophischen Stoffes ist, der für ein höfisches Publikum aufbereitet und zu einer Minnedidaxe umgeformt wurde. Innerhalb der bestehenden philosophischen Vorstellungen aber verhandelt sie einen existenziellen Konflikt einer Person, der diese in ihrer Gesamtheit betrifft. Dieser durch die Minne verursachte Konflikt ist nicht klar innerhalb der allegorischen Figuren zu erfassen und lässt sich auch nicht in der Art der Vereinnahmung und in der Verteilung auf die verschiedenen Wesensteile eindeutig abgrenzen.

„In dieser Sicht wird die *Klage* zu einem Text, der keineswegs nur Rangfragen konventionell entscheidet im Sinne einer ontologisch gestuften ‚Metaphysik der Person‘ oder einer Normendiskussion, vielmehr vom epochalen Minnethema aus Möglichkeiten und Grenzen literarischer Ich-Konstitutionen entwirft. Herz und Leib sind untrennbar zusammengehörig, aber unüberbrückbar getrennt. Der Dialog löst die antagonistischen Interessen des Ich nicht restlos auf. Er artikuliert den Konflikt in seiner ganzen Schärfe, sodass die Ansprüche von Herz und Leib bis zum Schluss asymmetrisch zueinander bleiben: ineinandergreifend, aber nicht kongruent.“⁹²

Grundsätzlich stehen somit Herz und Leib komplementär zueinander. Daraus ergeben sich verschiedene Zugänge zur Perzeption. Leib und Herz nehmen sich selbst und die Welt um sich herum unterschiedlich wahr. Sie sind in ihrer Sinnlichkeit und ihren kognitiven Fähigkeiten unterschiedlich besetzt. Diese Ausrichtungen sind von fröhscholastischen Vorstellungen zur Zusammensetzung des Menschen geprägt, die Wolf Gewehr folgendermaßen fasst:

„Es handelt sich um die Feststellung, daß das Herz die stimulierende Kraft, das geistig-dynamische Prinzip darstellt, das den Menschen zum Handeln bewegt, das nur sein Bestes will und aufgrund seiner Urteilsfähigkeit ihm stets zum Guten rät. Der Leib hingegen ist das zur Stagnation neigende, sinnliche Prinzip, dem es obliegt, die Erkenntnisse des Herzens in die Tat umzusetzen: der Leib ist das ausführende Organ für die Ratschläge des Herzens. Solange die beiden einander so gegensätzlichen, jedoch sich gegenseitig ergänzenden Prinzipien harmonisch zusammenwirken, bleibt die Ordnung der menschlichen Konstitution bewahrt.“⁹³

Die Aufgabe für Herz und Leib, die im Prolog anklingt, wird sein, dass diese beiden Wesensteile eine Lösung für die Verzweiflung des Jünglings finden. Um diese Aufgabe erfolgreich zu lösen, setzen sich nun die Antagonisten mit verschiedenen Problemen auseinander, die unterschiedliche Auffassungen bezüglich der Wahrnehmung der Welt und des eigenen Ich mit seiner Stimmenvielfalt beinhalten.

Die Auseinandersetzung zeigt zwei Richtungen der Konfliktentfaltung an. Zum einen werden Konflikte besprochen, die in der Berührung zur Außenwelt entstehen, zum anderen

92 Köbele, Susanne: Der paradoxe Fall des Ich. Zur *Klage* Hartmanns von Aue, a.a.O., S. 269.

93 Gewehr, Wolf: Hartmanns „Klage-Büchlein“ im Lichte der Fröhscholastik, a.a.O., S. 208.

tragen Herz und Leib Konflikte aus, die mit einem Bewusstsein von menschlicher Dualität den Konflikt nach innen tragen. Dieser vervielfältigt sich und kreist um die Themenfelder der Hierarchie, Aufgabenverteilung, Erkenntnisleistung und Schuld.

3.1.1 Der Konflikt nach außen

In den Anfangspassagen der Allegorie der *Klage* wird vonseiten des Leibes eine Vorgeschichte wiedergegeben und kurz die Situation, in der er sich befindet, geschildert (V. 81–172). Der Leib beklagt, dass er zwar von der Frau bereits *güete vil vernomen* hätte (V. 91), doch nachdem er ihr seine Liebe bekannte, Abweisung von ihr erführe. Der Leib weiß nun aber nicht, warum sich die Frau verweigert, da er seiner Ansicht nach die Regeln der Minnewerbung – zumindest im Gedanken – ausgeführt hätte (V. 98–139).

Er bespricht die Themenfelder Verschwiegenheit, Dienst und Ehre. Wobei die Selbstauflegung der Verschwiegenheit gegenüber dem Außen mitunter den Dialog zwischen Herz und Leib erfordert. Die Möglichkeit, von anderen Hilfe und Rat zu bekommen, wird abgelehnt und zwingt den Protagonisten dazu, in sich zu gehen, um das Problem aus eigenen Kräften zu lösen. Diesbezüglich verdeutlicht der Leib prägnant sein Unwohlsein (V. 337–351), das sich im Kontakt mit der Gesellschaft einstellt, denn er fühlt sich nicht mehr dazu fähig, Freude auszustrahlen, zu scherzen und sich mit Witz in geselliger Runde aufzuhalten. Gerade die Freude ist ein Begriff, der zum Selbstverständnis innerhalb der höfischen Gesellschaft gehört.⁹⁴ In der Interaktion mit dem Außen lassen sich hier Rückschlüsse auf den Zustand des Individuums ziehen. Im Fall der *Klage* sieht sich das Individuum sogar dazu gezwungen, sich der Gesellschaft zu entziehen, da es sich nicht harmonisch in diese integriert. *Mir wirt aber sus sô wê/ daz ich bî den liuten mê/ beliben niht getar.* (V. 377–379) Der Leib sieht sich nicht in der Lage, den normativen Werten der Hofgesellschaft gerecht zu werden, und zieht sich lieber zurück, als seine Umgebung mit seiner Traurigkeit zu konfrontieren. Normative Werte der Gesellschaft stellen aber nicht nur bezüglich der Verschwiegenheit ein Problem für den Leib dar, auch die vom Leib eingebrachten Ansichten von *êre* und *dienst*, die einen zentralen Stellenwert

94 Anm.: Thomas Zotz wendet in seinem Aufsatz seine Aufmerksamkeit unter anderem dem Hof Herzogs Friedrich von Schwaben zu, wo offenbar scharfzüngige Reden geführt wurden und gern auch auf Kosten von anderen gescherzt und gelacht wurde. Dabei sieht er die höfische Freude als identitätsstiftend für die Hofgesellschaft an. Gestützt auf Erkenntnisse von Jan-Dirk Müller, konstatiert Zotz an manchen Höfen im Lachen und in der Freude sogar die Funktion einer geselligen Tugend: Zotz, Thomas: *Urbanitas. Zur Bedeutung und Funktion einer antiken Wertvorstellung innerhalb der höfischen Kultur des hohen Mittelalters*. In: Fleckenstein, Josef (Hg.): *Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, S. 402 f.

in der Hohen Minne einnehmen, lassen sich für den Leib nicht nach seinen Vorstellungen umsetzen. Zunächst ist der Leib noch ganz bei sich, wenn es darum geht, das Problem der unerfüllten Liebe zu erörtern. Es ist der Dienst, zu dem ihm das Herz geraten hat, der ihn offenbar in seinem Umfang überfordert (V. 81 f. / V. 181 f.). Er wisse nicht, wie er seiner Dame dienen solle, und erhalte von ihr auch keinen Hinweis dazu: *owê daz si mir niht enseit / wes sî von mir geruochte*, (V. 194 f.) Hier findet eine jugendliche Unerfahrenheit Ausdruck, die in der *Klage* Teil der Minneproblematik ist, da es dem Jüngling an Erfahrung fehlt, auf die er zurückgreifen könnte. Der Leib formulierte seinen Willen gegenüber der Frau, die er als Gebieterin für seinen Leib auserkoren hatte (V. 108). Trotzdem gelang es ihm nicht, sie von der Aufrichtigkeit seiner Absichten zu überzeugen. Nach Ansicht des Leibes sind die von ihm bekundeten Absichtserklärungen ausreichend, um die Gunst der Frau zu erwerben und ihr in der Folge dienen zu dürfen: *und hâte mich als einen man/ dem ein wîp ir hulde gan*. (V. 101 f.) Die Reaktion der Frau entzieht sich völlig seinem Verständnis, folglich sucht er die Gründe für seinen Misserfolg außerhalb seines Einflussbereichs: *ir muot ze vrömden wîsen stât/ mit übele giltet sî mir guot./ dâ ist daz reht niht wol behuot*. (V. 112–114).

Doch nicht nur die Frau, auch das allzu bedenkliche Verhalten zwischen den Geschlechtern, das der Leib in der Hofgesellschaft wahrnimmt, wird in seine Klage miteinbezogen.

Die Problematik, die der Leib bezüglich der Gesellschaft aufzeigt, liegt im ehrlosen Verhalten mancher, aber nicht aller Männer gegenüber den Frauen. In den Versen 217–310 zeigt er ein Gesellschaftsbild, in dem „Liebe“ nicht möglich ist. Wenn er die Verhaltensweisen der Männer beschreibt, verwendet er äußerst negativ konnotierte Begriffe: *von mannen / dicke solher list* (V. 221), *haz* (V. 237), *vlêhen* (V. 239), *boeser muot* (V. 243), *swaches herzen lêre* (V. 245), *gerüemen* (V. 247), *ein wîp beswîche* (V. 270), *betriegen* (V. 271), *liegen* (V. 272), *beswenken* (V. 274), *behendekeit* (V. 275), *spil* (V. 278), *lüglicheit* (V. 282). Das Problem liegt darin, dass diese Männer die Regeln der Minne nicht verinnerlicht haben. Sie müssten lügen, betrügen und die Frauen hintergehen, damit diese sich ihnen zuwenden. Mitzubedenken ist, dass sich die adeligen Männer schon durchaus vom frühmittelalterlichen Rittertypus unterscheiden, denn diese Männer nehmen sich nicht einfach, wie in den fma. Kriegergesellschaften üblich, was ihnen das Recht nicht verwehrt.

Auch sie müssen sich die Gunst der Frauen erwerben und greifen dafür auf die Sprache der „Minne“ zurück.⁹⁵ Die Sprache wird als Mittel für die unaufrichtige Werbung ins Blickfeld gerückt und mit ihr gleichzeitig die Problematik des Erkennens der wahren Gesinnung angesprochen. Sobald das Ziel über die Lüge erreicht sei, rühmten sich die Männer ob ihrer Geschicklichkeit, den Frauen bliebe die Schmach. Durch diese Unwahrheiten seien die Frauen unsicher und könnten die ehrlosen von den ehrhaften Männern nicht mehr unterscheiden. *ungewizzenheit* (V. 227), *vürhtet* (V. 229), *vêhen* (V. 240), *betrogen* (V. 246), *verzaget* (V. 279) sind in der logischen Schlussfolgerung die Begriffe, die der Leib wählt, um die Antwort der Frauen auf diese Art von Liebeswerbung zu beschreiben.

*diu wîp sint dâ von verzaget,
und swaz in ieman gesaget,
des swern sie wol einen eit:
ez wese gar ein lüglicheit,
und lânt ez dâ von belîben.
daz schadet uns an den wîben,
daz maneger âne lôn bestât
der in doch wol gedienet hât. (V. 279–286)*

Das Resultat dieser Verhaltensweisen ist ein Misstrauen zwischen den Geschlechtern. Die Wahrheiten erscheinen in einem diffusen Licht, und die Ablehnung der Frauen richte sich somit gegen alle Männer, was für sie den sichereren Weg zur Bewahrung ihrer Ehre darstelle.

Es muss beachtet werden, dass die Beschreibung der Gesellschaft und ihrer Verhaltensnormen bezüglich der Liebe vom Leib ausgesprochen wird und somit dessen Perspektive darstellt. Immerhin ist es aber der Leib, der als *homo exterior* jenen Wesensteil verkörpert, der unmittelbar mit der Gesellschaft in Berührung kommt. Diese Feststellung geht auch konform mit den Erkenntnissen der Pronomenanalyse, in der erarbeitet wurde,

95 Anm.: Werner Rösener beschreibt in seinem Aufsatz aus realhistorischen Erkenntnissen heraus den Wandel, den die Verhaltensnormen mit der Entstehung der Höfe vollzogen. Wichtig ist es auch hier, darauf hinzuweisen, dass man zeitlich wie regional von einem differenziert fortschreitenden Prozess ausgehen muss, da man den Verlauf der gesellschaftlichen Entwicklung in seiner Auswirkung bezüglich der Umgangsformen, bedingt durch die Quellenlage, nur rudimentär nachvollziehen kann. „Der ritterliche Gesellschaftskodex mit seinen Normen und Leitbildern wurde wesentlich von der Frau mitgeprägt: Er forderte vom Ritter nicht nur kriegerische Tapferkeit, wie sie die vorhöfische Zeit schon lange gekannt hatte, sondern darüber hinaus ein gesittetes Verhalten, das sich sowohl gegenüber der Frau als auch gegenüber der Gesellschaft bewähren mußte.“ Rösener, Werner: Die höfische Frau im Hochmittelalter. In: Fleckenstein, Josef (Hg.): *Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, S. 225.

dass der Text sich darauf ausrichtet, dass sich die Darstellung des Individuums nach außen hin verstärkt über die Agitation des Leibes herstellt.

Die Antwort des Herzens auf die vom Leib angestellten Betrachtungen findet sich im Grunde in der gesamten ersten Herzrede wieder. Das Herz fordert darin den Leib auf, an sich selbst zu arbeiten und das Urteil über jene, die unter wenig Mühsal und ohne Rücksicht auf Ehre Glück erlangen, anderen zu überlassen (V. 755 ff.). Die kritische Darstellung der Gesellschaft, wie sie vom Leib wiedergegeben wird, wird vom Herzen nicht relativiert. Ganz im Gegenteil erweitert das Herz die Kritik sogar, indem es nicht nur die vom Leib kritisierten Verhaltensweisen der Männer als solche stehen lässt, sondern auch die Gesinnung der Frauen infrage stellt.

*Welch wünne ein wîp dâ mite hât,
daz sî ir vriunt sô lange lât
an zwîvellîchen sorgen,
die sint mir gar verborgen.
ez ist ein unbescheiden site,
ir vriunt verderbent sî dâ mite
und sûment guote minne. (V. 1585–1591)*

Auch diese Betrachtung wird, nun umgekehrt vom Leib, nicht infrage gestellt, und es scheint wie eine Ironie, wenn der Leib meint *Dû wirst von vrömden leiden alt*. (V. 1595) und das Herz dazu ermahnt, sich nicht um die anderen zu kümmern und sich stattdessen besser guten und konstruktiven Ratschlägen zu widmen. Der Leib reagiert also auf diese Kritik an der Gesellschaft gleich wie das Herz. Auch er fühlt sich nicht dazu berufen, die Kritik an den Verhaltensweisen der Frauen zu relativieren. Damit bleiben die Gesellschaftsanalyse des Leibes und die des Herzens aufrecht und zeigen eine Auseinandersetzung Hartmanns mit den gängigen Verhaltensnormen seiner Zeit.

Wir befinden uns auch betreffend der Harmonisierungstendenzen der *Klage* an einem entscheidenden Punkt. Schon die Pronomenanalyse hat ergeben, dass die fünfte Leibrede aus dem Text hervorsticht. Sie ist als direkte Antwort auf die fünfte Herzrede zu lesen. Im Blickpunkt stehen die oben angeführten Verse 1585–1591, die in der fünften Herzrede vorkommen. Es fällt unmittelbar auf, dass sich die Position und die Charakterisierung des Herzens nicht mit dem bisherigen Textverlauf decken. Das Herz, das bis an diese Stelle ausdrücklich durch eine innerweltliche Auseinandersetzung als *homo interior* mit dem

Thema *minne* in Erscheinung tritt, stimmt nun ebenfalls eine Klage nach außen an. Dies zeigt, dass auch das Herz leibesspezifische Wahrnehmungsaspekte in die eigene Denkweise aufnimmt. Die Klage über gesellschaftliche Verhältnisse eint Herz und Leib. Obwohl beide unterschiedliche Verhaltensformen beklagen, ist es eine Stimme, die die Gesellschaft bespricht. Es ist gerade diese Einstimmigkeit in der *Klage*, die eine Harmonisierung aufzeigt. Die Positionen kehren sich um. Zuerst klagt der Leib über die Gesellschaft, und das Herz betont die Konzentration auf das eigene Verhalten, dann ist es genau umgekehrt das Herz, das sich beklagt, und der Leib, der das Herz zurechtweist.

Wir haben ein Bild vor Augen, in dem das Herz vielmehr das sinnliche Prinzip widerspiegelt, das seine Eindrücke undifferenziert wiedergibt und den Leib mit seiner Antwort zur vernunftbegabten Figur werden lässt. Diese Verschiebung zeigt, dass sich zwischen Herz und Leib eine klare Grenzziehung in der Betrachtung der Welt nicht mehr aufrechterhalten lässt und sich beide über ihre grundsätzliche Charakterisierung hinwegsetzend konstruktiv gegenseitig beeinflussen.⁹⁶

3.1.2 Die inneren Konflikte

Richtet man den Blick auf das innere Geschehen, sind es die dualistisch geprägten Prinzipien, denen Herz und Leib verhaftet sind, welche die folgenden Konfliktbesprechungen erst ermöglichen. Schon Salvan-Renucci konstatiert für die *Klage*-Allegorie, „daß sich das Streitgespräch von ‚herze‘ und ‚lîp‘ nahezu ausschließlich mit den innerweltlichen Erscheinungsformen und Auswirkungen der Dualität beschäftigt“.⁹⁷ Diesem Gedanken schließe ich mich an und zeige im Folgenden, wie sich diese Konflikte gestalten und welche Schlüsse daraus gezogen werden können.

3.1.2.1 Hierarchische Gegebenheiten

Der hierarchische Konflikt, der vor allem in den ersten 1000 Versen der *Klage* eine starke Präsenz einnimmt, liegt in der philosophischen Auseinandersetzung begründet, wonach der

96 Anm.: Eine Feststellung, die sich auch in Ansätzen im fröhscholastischen Diskurs wiederfindet. Beispielsweise findet sich in den Novizentraktaten des Hugo v. St. Viktor sowohl der Hinweis auf die Beeinflussung bzw. Beherrschung der körperlichen Agitation durch die intakte *mens* sowie auch umgekehrt, dass sich über die körperliche Disziplinierung die Konzentration auf die Hinwendung zu Gott steigert. Schnell, Rüdiger: Wer sieht das Unsichtbare? *Homo exterior* und *homo interior* in monastischen und laikalen Erziehungsschriften. In: Philipowski, Katharina und Anne Prior (Hg.): *anima* und *sêle*. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2006, S. 86–93.

97 Salvan-Renucci, Françoise: Selbstentwurf als Utopie im *Büchlein* Hartmanns von Aue, a.a.O., S. 102.

Körper der Seele unterworfen ist.⁹⁸ In der Arbeit von Gewehr findet sich in der Frage der Rangordnung auch der mittelalterliche Ordo-Gedanke wieder:

„[A]lles wurde in einer wohlgeordneten Über- und Unterordnung gesehen. Wenn darum vom Herzen in Hartmanns ‚Büchlein‘ als dem Meister gesprochen wird (V. 979), dem der Leib als Knecht (V. 985) untertan ist und ihm Gehorsam zu leisten hat (V. 896), so wird hiermit nur ein Motiv aufgegriffen, das der Frühscholastik durchaus geläufig war.“⁹⁹

Gewehr führt noch Schriften von Wilhelm von St. Thierry und Petrus Lombardus an, in denen der Körper der Seele als Instrument dient. Doch ist in der *Klage* der Leib auch dem Herzen in dieser Eindeutigkeit untergeben? Eine wesentliche Konfliktlinie in der *Klage* befragt genau dieses hierarchische Verhältnis. Zwar wird über weite Teile der *Klage*-Allegorie das philosophische Konzept des Leib-Seele-Dualismus übertragen und als Grundlage für die Auseinandersetzung von Leib und Herz verwendet, doch wird sich zeigen, dass dieses Konzept über den Machtdiskurs, den beide führen, nur in einer gemäßigten Abwandlung fruchtbar gemacht werden kann.

So findet sich schon wenige Verse nach Beginn der ersten Leibrede die Aussage: *ich enmüeze in dînem gewalte leben./ daz ich dem niht entwenken mac./ des gewinne ich manegen swaeren tac:* (V. 50 ff.). Der Leib muss aus seiner Sicht sein Leben unter der Herrschaftsgewalt des Herzens führen, und in dem Befund, dass er sich dieser nicht entziehen könne, finden wir das angesprochene Grundkonzept wieder, welches sich auf den fröhscholastischen Diskurs begründet. Ähnliche Äußerungen des Leibes finden sich in den Versen 81 f., und 173, in denen er ebenfalls von der Gewalt des Herzens spricht und auch die geistige Stärke des Herzens hervorhebt. In Vers 199 ist die Rede davon, dass er unter dem Gebot des Herzens leide. In den Versen 326 f. wird der fröhscholastische Gedanke wiederum in einen Vorwurf des Leibes eingebettet: *nu wie möhtest du ungetriuwer sîn./ wan ich solt ze dir hân vluht.* Das Herz ist hier als Ratgeber angesprochen, also als jene Instanz, die wegweisend für den Leib ist und ihn vor falschen Handlungen bewahren sollte. Schließlich benennt der Leib sein Gegenüber noch als Richter über ihn. In diesem Fall ordnet er sich in einer versöhnlichen Haltung der Macht des Herzens unter: *des lâ mich dir ze buoze stân/ und rihte selbe über mich./ sô êrest dû dich.* (V. 416 ff.). Wiederum verweise ich an dieser Stelle auf Gewehr, der die Urteilskraft als Wesensmerkmal des Herzens betrachtet:

98 Schnell, Rüdiger: Wer sieht das Unsichtbare? *Homo exterior* und *homo interior* in monastischen und laikalen Erziehungsschriften, a.a.O., S. 84 ff.

99 Gewehr, Wolf: Hartmanns „Klage-Büchlein“ im Lichte der Frühscholastik, a.a.O., S. 80.

„Seine intellektuellen Kräfte befähigen es nämlich, völlig nüchtern die Sachlage zu überschauen, zu prüfen und zu beurteilen und aufgrund dieses Urteils dem von seinen Trieben geleiteten Leib die erforderlichen Ratschläge zu einem erfolgversprechenden Unternehmen zu erteilen. Hartmann wird nicht müde, immer und immer wieder die Rolle des Herzens als Ratgeber für das Verhalten des Leibes hervorzukehren.“¹⁰⁰

Weitere Stellen, welche die hierarchischen Gegebenheiten veranschaulichen, finden sich in den Versen 421 und 425, in denen der Leib seinen Dienstwillen gegenüber dem Herzen äußert. Ein wichtiger Hinweis auf die kontextualen Rahmenbedingungen der *Klage* lässt sich an der Verwendung des Modalverbs *sol* festmachen, sowohl in Vers 425 *sô diene ich dir als ich sol* als auch in den Versen 1008 ff.: *diu rede ist dir wol kunt/ daz ez dem lîbe alsô stât/ daz erhelfe unde rât/ von dem herzen nemen sol*. Es zeigt sich eine Gesetzmäßigkeit, die für den Leib richtungsweisend ist und die dem mittelalterlichen Publikum geläufig zu sein scheint, da die *Klage* keinerlei Erklärung zu geben braucht.

Das Herz wiederum argumentiert ganz seiner angestammten Führungsrolle entsprechend und spricht den Leib schon zu Beginn der ersten Rede im Befehlston an, wenn es ihn auffordert, seinem Mund zu gebieten, zu schweigen und das Klagen jenen zu überlassen, die mehr Grund dazu haben (V. 489 ff.). Ebenso in Vers 896, in dem mit den Worten *dû muost mir gehôrsam sîn*. mit Nachdruck die hierarchischen Verhältnisse zum Ausdruck kommen. Seine Autorität unterstreicht das Herz auch, wenn es die geistigen Fähigkeiten vergleicht: *mîne sinne sint sô guot,/ vil bezzet danne die dîn*. (V. 894 f.). In diesen Passagen der *Klage* besteht kein Zweifel, wer den wegweisenden, dynamischen Teil des Menschen verkörpert.¹⁰¹ Dieser Position entsprechend, wird in der Herzrede die Funktion des Herzens als Ratgeber betont, jedoch sehr deutlich mit dem Willen des Leibes in Zusammenhang gebracht: *sît du mich an den rât erwelet hâst,/ unde mich des niht erlâst*, (V. 561 f.), ähnlich auch in V. 588 und V. 901 f.

Das Herz stellt mit rhetorischem Feingefühl seine Rolle des Ratgebers als eine freie Entscheidung des Leibes dar, wodurch es seine Verteidigung gegen die Vorwürfe des Leibes aus einer besseren Position vorbringen kann (V. 577).

Der freie Wille spielt hierbei eine besondere Rolle, da er beiden zugesprochen wird. Diese

100 Ebd., S. 114 f.

101 Anm.: Ähnlich dazu Gewehr, der mit dem Vers 894 f. zwei Aussagen verbindet: „... [E]inmal, daß sowohl der Leib als auch das Herz über Sinne verfügen; zum anderen, daß die Sinne des Herzens denen des Leibes überlegen sind. Es ist durchaus nicht ungewöhnlich, dem Herzen bzw. der Seele Sinne zuzuschreiben, die den homo interior, den inneren Menschen in seiner geistig-seelischen Gesamtheit, bezeichnen, wogegen die körperlichen Sinne dem homo exterior, dem Menschen in seiner physischen Erscheinung, angehören.“ Gewehr, Wolf: Hartmanns „Klage-Büchlein“ im Lichte der Frühcholastik, a.a.O., S. 87 f.

Freiheit bedingt letztlich die Befähigung, sich für einen Weg über reflexive Tätigkeit entscheiden zu können, was wiederum nicht zu den Stärken des Leibes zählt. So stellt das Herz dem Leib eine mühselige Zeit voller Streit in Aussicht, sollte dieser nicht den Ratschlägen des Herzens folgen (V. 896 ff.). Auch wenn diese Wahlmöglichkeit des Leibes in Form einer Androhung an ihn herangetragen wird, stellt sie doch für ihn eine reale Alternative dar.

Das Herz betont mit aller Deutlichkeit, dass die Verantwortung letztlich beim Leib liegen würde, sollte sich aus der Missachtung des Rates heraus die Situation zum Negativen wenden. In der Argumentation *sô weiz daz unser herre Krist/ daz ez âne mîne schulde ist* (V. 941 f.) finden wir deutlich die Ansichten des Frühscholastikers Abaelard wieder, der im Zuge seiner Abhandlung über die Sünde immer wieder hervorhebt, dass Gott nicht allein die Tat beurteile, sondern vielmehr darauf achte, wie sich der Wille zur Tat und somit die innere Gesinnung des Sünders gestalte.¹⁰² Hierin finden wir eine Antwort für die Zuversicht des Herzens bezüglich der Schuldfrage. Zuvor bedauert das Herz, dass es, zum Schaden beider, nicht genug Gewalt über den Leib hat, um seine eigenen Vorstellungen in der Handlungsweise des Individuums umsetzen zu können (V. 920 ff.).

Unterschiedliche Perspektiven werden über den Begriff der *gewalt* geäußert. Sowohl der Leib, als auch das Herz beklagen sich, unter der Gewalt des anderen zu stehen. Aber auch hier sehen wir die frühscholastischen Rahmenbedingungen erfüllt. Der Leib ist mit seinem beklagten Problem auf die geistige Stärke des Herzens angewiesen, um zu einer Lösung zu kommen, bzw. äußert sogar die Meinung, dass die Macht des Herzens ihn in diese Situation gebracht habe. Das Herz wiederum sieht sich dem Leib und dessen Willen ausgesetzt, da ihm durch seine körperliche Eingebundenheit in den Leib wirkmächtiges Handeln nach außen unmöglich ist. Gewalt wird auch in seiner physischen Anwendung thematisiert, wenn von beiden Protagonisten Morddrohungen ausgesprochen werden. Der Dualismus ist es, der wie ein Korsett wirkt, aus dem sich beide befreien wollen, da ein gemeinsames Zusammenwirken aus dieser Sichtweise heraus nicht mehr möglich zu sein scheint. Der Fokus liegt dabei auf dem defizitär betrachteten Verhalten des Gegenübers. Eingangs ist der Handlungsraum der beiden Figuren zu beschränkt, um die Kluft, die beide voneinander trennt, zu überwinden. Nicht aktiv in das Verhalten des Gegenübers eingreifen zu können löst in Herz und Leib Aggression aus, die sich aus der Hilflosigkeit gegenüber der erkannten Unvereinbarkeit ergibt. Diese Hilflosigkeit findet schließlich in den

102 Abaelardus, Petrus: Scito te ipsum. Erkenne dich selbst, a.a.O., S. 185.

Morddrohungen ihren Höhepunkt. Beide zeigen durch konjunktivische Aussagen an, dass sie allein und einziger Teil des Ichs sein möchten, da sie somit uneingeschränkte Handlungsfreiheit hätten und nur so ihrem Prinzip entsprechend leben könnten.

Der Leib:

*ê ich den kumber langer trage,
daz ich mich an dir riche
und ein mezzzer in dich stiche
und belibe mit dir tôt. (V. 68–71)*¹⁰³

Das Herz:

*waere ich gewaltic über dich
sô dû bist über mich,
daz ich hende haete,
dîn leben waere unstaete; (V. 527–530)*

Das Ringen um die höhere Position in der Hierarchie der Wirkmächtigkeit gipfelt im Extrem der Morddrohung, womit die Möglichkeit des Todes und des Endes beider ausgedrückt wird. Dies stellt einen Superlativ im Streitgespräch dar, der auch einen Endpunkt markiert. Die Unmöglichkeit, diese Gedanken auszuführen, ist beim Herzen per se gegeben, aber auch der Leib sieht darin keinen ernsthaften Ausweg, was sich schon allein darin zeigt, dass der Leib den Dialog sucht. Der einzige Weg, der sich hier in weiterer Folge auftut, ist der Weg, einen lösungsorientierten Dialog zu führen. Die Aussagen beider haben vor allem den Effekt der Erkenntnis, dass sie sich einander annähern müssen, um lebensfähig zu bleiben.

Konstruktiv können Herz und Leib aber erst dann miteinander kommunizieren, nachdem sie sich bezüglich ihrer Funktionen innerhalb des Individuums einig geworden sind. Es ist ein Ringen um Begrifflichkeiten, die, besonders vom Leib ausgehend, den Machtdiskurs kennzeichnen. Nach der Erkenntnis, dass sich aus der starren Positionierung bezüglich der als gegeben betrachteten Hierarchieverhältnisse heraus kein Ausweg abzeichnet, versuchen beide in ihren Formulierungen dem Gegenüber mehr Wertschätzung entgegenzubringen.

Das Beziehungsverhältnis *vriuntschaft* (V. 421) wird vom Leib hervorgehoben. Er ist es,

¹⁰³ Anm: Anzumerken ist an dieser Stelle, dass der affektorientierte Leib öfter als das Herz Gewaltbereitschaft zeigt. So auch V. 40 f.; V. 329 f.; ähnlich: V. 387 ff. Auch diese Feststellung lässt sich dadurch begründen, dass der Leib ganz seinem Prinzip entspricht.

der in seinen ersten beiden Reden das Herz insgesamt fünf Mal als *vriunt*¹⁰⁴ bezeichnet. Darin können wir erkennen, dass der Leib die Beziehung als gleichwertig und somit ohne Autorität des Herzens wahrnehmen möchte. Auf die erste Herzrede reagiert der Leib mit Missmut:

*nû strâfst dû mich als dînen kneht!
ez was ie under vriunden reht
daz si scheltwort vermiten
unde mit vil guoten siten
zuo ein ander giengen
und sich bî handen viengen. (V. 985–990)*

Der Leib kann ein so strenges Hierarchieverhältnis nicht akzeptieren. Er will nicht als Knecht des Herzens betrachtet werden und sieht sich viel mehr als Schüler, der von seinem Ratgeber und Lehrer freundschaftliche Behandlung erfahren sollte: *daz ez dem lîbe alsô stât/ daz erhelfe unde rât/ von dem herzen nemen sol. (V. 1009 ff.)*

„Der Dichter hat also das Herz als Sitz der rationalen Kräfte zum Ratgeber des Leibes personifiziert – wohlgerne zum Ratgeber, nicht zum Diktator; denn es steht dem Leib frei, den Rat seines Herzens zu befolgen oder nicht.“¹⁰⁵ Eine Ansicht, die das Herz, wie schon erwähnt, selbst in seine Rede einfließen lässt.

Schon wenig später appelliert der Leib: *und gedenken dar an/ daz wir beide sîn ein man. (V. 1021 f.)* und er vergisst dabei nicht, die substantielle Abhängigkeit des Herzens vom Leib mit der rhetorischen Frage *oder waz möhtst dû âne mich? (V. 1024)* zu unterstreichen. Die Angriffslustigkeit dieser Rede soll jedoch nicht über ihren Harmonisierungscharakter hinwegtäuschen. Denn allein aus dieser Haltung, in der ein gestärktes Selbstbewusstsein des Leibes zum Vorschein kommt, erkennen wir eine Annäherung, die hier im Kontrast zu den noch von Hilflosigkeit gekennzeichneten Mordabsichten steht. Hinzu kommt der lösungsorientierte Charakter der Rede, der diesen Versen anhaftet. Die Vorwürfe der Gewalt werden in die Vergangenheit verbannt: *Ist daz duz vürdermâle lâst,/ swaz dû mich missehandelt hâst/ daz wil ich allez varen lân; (V. 1025 ff.)*. Das Versöhnungsangebot ist zwar in einen Vorwurf gebettet; der Leib aber erkennt im Abhängigkeitsverhältnis zwischen ihm und dem Herzen keine Wertunterschiede mehr, da beide in ihrer Existenz aufeinander angewiesen sind: *bist dû mir guot sam bin ich dir,/ wan âne einander megen*

104 Anm.: So auch: V. 59; V. 121; V. 978; V. 986.; V. 998;

105 Gewehr, Wolf: Hartmanns „Klage-Büchlein“ im Lichte der Frühscholastik, a.a.O., S. 77.

wir/ deheine wîle genesen; (V. 1030 f.)

Erst nachdem der Leib die Parität innerhalb der Beziehung gesichert sieht, ist es für ihn möglich, die Lehre des Herzens anzunehmen und umzusetzen. Das Herz als Ratgeber (und Freund) wird nicht über seine Autorität, sondern über seine Fähigkeiten bestimmt.

Betrachten wir den Verlauf des Hierarchiekonflikts nun über die Figurenrede des Herzens, so wird auch hier eine gegenseitige Abhängigkeit thematisiert: *wan ich der hilfe niht enhân*, (V. 856) beklagt sich das Herz und meint, dass es alles, was es sich an Freude erdenken kann, ziehen lassen muss, weil der Leib in seiner unverständigen Art das Herz nicht unterstützt. Eine Aussage, die wenig auf Versöhnung hinweist. Das Herz unterstellt dem Leib sogar Bosheit in seinen Absichten (V. 858), und trotzdem weist uns der Befund, dass eine Wechselbeziehung zwischen den beiden angesprochen wird, auf eine Harmonisierung hin. Das Herz hat in der Hervorhebung seiner eigenen geistigen Kraft den Leib im direkten Vergleich unter sich platziert. Doch werden die Qualitäten des Leibes, die ihn befähigen, die Welt wahrzunehmen und in dieser handelnd aufzutreten, niemals abwertend erwähnt (lediglich die nicht zufriedenstellende Art, wie der Leib seine Fähigkeiten nutzt, steht in der Kritik des Herzens, was an späterer Stelle noch erörtert wird). Über ausbleibende Hilfe beklagt sich das Herz auch in den Versen 963 ff., doch hier werden wesentlich freundlichere Töne laut, wenn dem Leib Ruhm und Ehre in Aussicht gestellt werden, sollte dieser dem Herzen folgen (V. 970 ff.). Doch nicht allein dem Rat des Herzens soll der Leib folgen, sondern die Gesinnung des Herzens aufnehmen und damit ein positiv besetztes „Wir“ befürworten: *wil aber dû dich rehten muotes/ noch zuo mir gesellen,/ wir enden swaz wir wellen*. (V. 966 ff.). Das Herz knüpft hier an den Wunsch des Leibes an, den Dialog in einem freundschaftlichen Einvernehmen zu führen. Die Frage *sage mir ob dûz wellest tuon*“ (V. 972) steht im Zeichen dieser Freundschaft und des freien Willens. Letztgenannter Aspekt findet in der *Klage* wiederholt Betonung, da der freie Wille die Grundlage sowohl für das Wertverständnis des Adels als auch für die Bereitschaft zur Umsetzung kirchlicher Ethik bildet. In der *Klage* verwirklicht sich dieser Gedanke und überträgt sich in der Allegorisierung des Individuums auf beide Wesensteile. Das Herz und der Leib sind also in dieser Hinsicht gleichberechtigt und können, jeder für sich, im Wirkkreis ihrer Möglichkeiten das Leben des Individuums beeinflussen.

Doch aus dem zeitweise wüsten Konflikt zweier gegensätzlicher Figuren entsteht über einen Prozess der Erkenntnis und Einsicht eine Beziehung, die weniger aufgrund einer

vorgezeichneten, streng abgegrenzten hierarchischen Rollenverteilung funktioniert, sondern sich über einen Dialog herstellt, der schlussendlich auf gegenseitigem Respekt und Vertrauen basiert. In den Worten *ich bevilhe dir unser êre* (V. 1640) am Ende der letzten Herzrede liegt die Betonung auf dem Befehl und der Ehre. Aussagekräftig tritt hier der Begriff *bevilhe* hervor, den ich mit *übergeben* übersetze, nach welchem dem Leib das Vertrauen geschenkt wird, im Sinne beider zu handeln und die Dinge zum Guten zu führen.

Wenn auch die hierarchische Ordnung in ihren Grundzügen als gegeben akzeptiert werden muss, so verweist das Bild des freundschaftlichen Lehrer-Schüler-Verhältnisses schon auf einen Ausgleich. Der autoritäre Ton des Herzens weicht einem milderem und wohlwollenden, womit es dem Leib leichter fällt, das Herz als Orientierungshilfe und Ratgeber zu akzeptieren.

3.1.3 Wahrnehmung – Erkenntnis – Schuld

Die Themenfelder Wahrnehmung und Erkenntnis werden in der *Klage* innerhalb der Schuldzuweisungen besprochen. Schuldzuweisungen werden nach innen (Leib – Herz), aber auch nach außen (Gesellschaft) getätigt, wobei die Vorwürfe nach innen in ihrer Ursache aus der dualistischen Konzeption des Menschen, also im Fall der *Klage* aus der Figurengestaltung der Allegorie herzuleiten sind. Unausgesprochen oder nur indirekt über die Bringschuld angesprochen, stehen die hierarchischen Gegebenheiten omnipräsent über den Konflikten der beiden. Die verschiedenen Zugänge zum Sein erschweren den Dialogverlauf. Herz und Leib haben Probleme, einander zu verstehen. Beide erkennen in ihrem Gegenüber Defizite: Dem Leib fehle es an Vernunft, dem Herzen an Sinnlichkeit. So ergibt sich beispielsweise die Forderung des Herzens, dass der Leib seine vorangegangenen Taten im richtigen Licht betrachten soll (V. 1239). Es fordert eine Erinnerungsleistung durch den Verstand. An sich ein Paradox, da doch die Geistigkeit des Ich, die Gedächtniskraft und die Gesamtheit des geistigen Innen viel mehr den Eigenschaften des Herzens entsprechen. Der Leib wiederum fordert das Herz dazu auf, Gefühle zu äußern, wodurch das Herz dazu aufgefordert wird, sich mit seiner sinnlichen Seite auseinandersetzen (V. 1201 ff.). Die Erkenntnisleistungen, die beide im Laufe des Streitgesprächs vollbringen, sind notwendig, um einander verstehen zu können und eine Versöhnung voranzutreiben.

Die primäre Problemstellung, die sich daraus ergibt, äußert sich in der unterschiedlichen Wahrnehmung. Der Leib nimmt sinnlich wahr. Er riecht, tastet, schmeckt, hört und sieht. Die Sinne des Herzens sind die intellektuellen Kräfte des Menschen. Das bedeutet, dass das Herz das vom Leib Wahrgenommene übersetzt und verarbeitet, selektiert und memoriert.

Insofern sich aber nun die Wahrnehmung unterschiedlich gestaltet, kann auch die Erkenntnisleistung, die daraus resultiert, nur zu Missverständnissen führen. Solange sich aber Herz und Leib nicht verständigen können, können sie nicht gemeinsam agieren. Hartmann verarbeitet diese Problematik anhand der Frage nach der Entstehung der Minne. Diese wiederum verbindet er kunstvoll mit einem Schuldiskurs, den Herz und Leib ausfechten. Wer ist schuld an der Entstehung der Liebe? Diese Frage eröffnet die Diskussion und findet in der Frage, wer an der unerfüllten Liebe schuld sei, ihre Fortsetzung.

Gleich zu Beginn der *Klage* wird der Streit vom Leib mit dem Vorwurf eingeleitet, dass das Herz Verursacher seiner *swaere* sei, durch die dem Leib die Freude verwehrt bliebe (V. 46–60). Darüber hinaus sei dieser Leidensdruck erst auf Befehl des Herzens, die Frau zu *minnen*, entstanden (V. 81 f.). In der Folge drückt der Leib an mehreren Stellen seinen Missmut darüber aus, dass sich keine Freude mehr einstellen könne (V. 393). Die Freudlosigkeit des Leibes steht in seiner ersten Rede einzig im Zusammenhang mit der nicht erfolgten Zuwendung der Frau. In der Kontinuität, in der sich der Leib mit den Folgen des Misserfolgs seiner Werbung auseinandersetzt, verweist er auch auf die Ursachen, die er außerhalb seiner Verantwortung zu finden glaubt. Ihm fehlt die intellektuelle Kraft, mit der er sein Handeln und seine äußeren Wahrnehmungen zufriedenstellend reflektieren kann. Ganz deutlich wird durch diesen Vorgang die geistige Beschaffenheit des Leibes dargestellt. Seine Reflexion beruht auf Beobachtungen seiner Umgebung. Seine Rückschlüsse verhandeln ein gesellschaftliches Normsystem, innerhalb dessen er sein eigenes Handeln nicht infrage gestellt sieht, ja sogar als vorbildlich betrachtet (V. 113).

Auffällig kommt dieser Wahrnehmungsprozess bei der Betrachtung der Frau zum Vorschein, die für den Leib in ihrer Gesinnung schwer greifbar bleibt. *jâ ist sî leider ze guot.* (V. 87) meint der Leib zu Beginn, und es klingt wie eine Ironie, da der Leib im Zuge dessen sein eigenes Defizit, in dem er ein Ungleichgewicht in der Gesinnung erkennen könnte, nicht benennt. Das Herz wäre in seiner Einschätzung der Frau falsch gelegen,

hören wir den Leib an anderer Stelle rekapitulieren:

*unze in des dîn übler rât
vil ungenislîchen hât
verleitet mînen armen lîp
mit dînem gewalte an ein wîp. (V. 77–80)*

Die Schwierigkeit für den Leib, die Vorgänge rational zu erfassen, zeigt sich in der inkonsequenten Sicht auf die Frau. In seiner ersten Rede wechselt er in der Beschreibung der Frau zwischen äußerst positiver und äußerst negativer Attribuierung. *ir muot ze vrömden wîse stât:/ mit übele giltet sî mir guot./ dâ ist daz reht niht wol behuot.* (V. 112 ff.). Im selben Atemzug meint er, dass er sie als die *wirste* bezeichnen würde, spräche die Gesellschaft nicht in höchsten Tönen von ihr (V. 121 ff.), und schließlich wird ihre Güte mit den Worten *got weiz wol daz ich niht enkan/ an ir erkennen wan guot,* (V. 176 f.) in das Minneideal erhöht. Daran lässt sich das oben angesprochene Vorgehen des Leibes in seiner Erkenntnisfindung nachvollziehen. Er greift auf ein Normsystem zurück, das sich aus zwischenmenschlichen Vorgängen beobachten lässt, und glaubt dadurch zu wissen, dass sich die Frau innerhalb dieses Systems unverständig benimmt. Dennoch ist das Vertrauen in die Urteilskraft der Gesellschaft, die der Frau wohlgesinnt gegenübersteht, so groß, um ihr „Gutsein“ als eine Wahrheit zu akzeptieren. Ist aber die Frau *guot*, so müsse im Verhalten des Herzens der Grund für seine *nôt* liegen (V. 398 ff.). Seine Gedanken bewegen sich bei der Frage nach der Schuld im Kreis und lassen keinerlei lösungsorientierte Schlüsse zu. Hartmann veranschaulicht hier sehr klar, dass der Leib von sich aus keine Erkenntnismöglichkeiten bezüglich der Selbstwahrnehmung und Selbstreflexion besitzt.

Dafür ist das Herz verantwortlich. Dieses ist wesentlich differenzierter, wenn es um die Beschreibung seiner eigenen Aufgaben und jener des Leibes geht. Insgesamt argumentiert es lösungsorientiert, woraus wir geistige Qualitäten des Herzens herauslesen können, wengleich es aufgrund der Streitsituation auf die Vorwürfe des Leibes mit polemischen Gegenvorwürfen kontert. Auffällig ist der Gleichklang der Schuldzuweisung. Der Kummer des Herzens käme vom Leib, und es selbst könne nicht mehr froh werden (V. 517–520).

Bezüglich der Schuld an der Liebe und der Entscheidung, die eine Frau zu *minnen*, zeigt das Herz in keiner Weise eine Unsicherheit bezüglich der Wahl. Es argumentiert aber, dass

es nicht allein für die Wahl verantwortlich gewesen sei:

*wan ich weiz daz wol âne wân,
als mir mîn selbes sin verjach,
do ich sî durch dîniu ougen sach,
daz niht bezzers möhte sîn. (V. 584–587)*

Das Herz stützt sich in seiner Argumentation auf die sinnliche Wahrnehmung des Leibes. Hier wird nun ein Motiv angesprochen, das in der Minnelyrik und auch in der fröhscholastischen Philosophie geläufig ist: die Augen des Herzens.¹⁰⁶ Das Sehen, der Anblick der edlen Dame und die Schönheit ihrer Reize, ist für die Entstehung der Minne wesentlich. Die äußere Schönheit dringt über die Augen nach innen. In der äußeren Schönheit erkennt der höfische Mensch aber auch die innere Schönheit, denn sie bedingt die äußere.¹⁰⁷

Beide zeigen sich machtlos gegenüber der Minne an dem Punkt ihres Entstehens. Der Leib gibt jegliche Verantwortung ab; das Herz beruft sich als Verteidigung auf die Wahrnehmung des Leibes und betont dies nachdrücklich in seiner Rede:

*swaz in der welte geschicht
desn weiz ich anders niht
wan dû mirz enbiutest bî in. (V. 555–557)*

Gemeint sind *des herzen spehaere* (V. 553), die die Umwelt des Jünglings erfassen. In beiden Perspektiven lassen sich Irritationen bezüglich des Ineinandergreifens ihrer Wahrnehmungen finden. Der Leib kann seine Wahrnehmung nicht ohne die intelligiblen Fähigkeiten des Herzens verarbeiten, dieses wiederum ist ohne die sinnlichen Wahrnehmungen des Leibes auf die inneren Vorgänge des Ich begrenzt.¹⁰⁸ Ein Aspekt, der hier hervortritt, liegt darin, dass sich die Minne über die dualistische Beschaffenheit des Menschen hinwegsetzt, indem sie schon vom Zeitpunkt der Entstehung an beide Wesensteile des Menschen vereint. Dies begründet sich darin, dass sie nur in der

106 Vgl.: Gewehr, Wolf: Hartmanns „Klage-Büchlein“ im Lichte der Fröhscholastik, a.a.O., S. 122.

107 Kolb, Herbert: Der Begriff der Minne und das Entstehen der höfischen Lyrik. Max Niemayer Verlag, Tübingen 1958, S. 18 f.

108 Gewehr, Wolf: Hartmanns „Klage-Büchlein“ im Lichte der Fröhscholastik, a.a.O., S. 123.

„Wechselbeziehung von Erkennen und Begehren“¹⁰⁹ entstehen kann.¹¹⁰ Dieses Zusammenspiel aus Wahrnehmen und Verarbeiten bis hin zum Erkennen des Schönen führt schließlich zum Verlangen nach der Frau, das sowohl das Herz als auch der Leib empfinden.

Diese Erkenntnis muss jedoch erst geleistet werden, denn welcher Kummer ist es, den der Leib dem Herz bereitet? *jane mac sich niht gelîchen/ unserm kumber den wir tragen.* (V. 653 f.) meint das Herz und spricht damit den Müßiggang des Leibes an. Die Untugend des Leibes ist es, die dem Herzen Sorge bereitet und Freude verwehrt (V. 849–867).

Doch hierin gleicht sich noch nicht der Kummer der beiden. Die Gleichheit in der Schwermut eröffnet sich erst im Verstehen darüber, dass beide an der unerfüllten Liebe zur Frau leiden (V. 1208 ff.). Da sich die Liebe über den Dualismus hinwegsetzt, müssen Herz und Leib, da beide in gleichem Maße von ihr betroffen sind, zusammenarbeiten und die vom Gegenüber geforderten Aufgaben erfüllen. Wie die Wahrnehmung bedingen sich die Aufgaben der beiden. Der Leib braucht die Anweisungen des Herzens, das Herz die Ausführungen des Leibes. Beide wollen eine Veränderung der Eingangssituation bewirken. Veränderung ist ein dynamischer Prozess, der nicht nur vom Herzen ausgelöst wird, denn es ist der Leib, der das Gespräch beginnt und somit schon den ersten Schritt hin zu einer Veränderung vollbringt.

Am Ende liegt also keine Lösung in der Schuldzuweisung, weder nach innen noch nach außen. Die Besinnung auf das Ich und das eigene Handeln wird in den Vordergrund gerückt. Sich selbst tugendlich zu stärken und zu erbauen um der Liebe willen – hierin zeigt sich wahrhaftes Minnen.

109 Ebd., S. 133.

110 Anm.: Kolb führt seine Untersuchungen über das Entstehen der Minne in der höfischen Dichtung unter Bezugnahme auf Texte aus dem romanischen und dem deutschen Sprachraum des 12./13. Jahrhunderts durch. Kolb bespricht die Augen nicht nur als Erkenntnisorgane des Herzens, sondern auch als dessen Spiegel. Über das Auge gelangt nicht nur der äußere Anblick der Dinge zum Herzen, sondern es drückt sich auch die Gesinnung des Menschen in ihnen aus: *des pflegent noch diu reinen wip/ daz si in diu herze sehent,/ dar inne suochent unde spehent/ durch des mannes ougen* (V. 4244–4247) heißt es bei Wirnt von Grafenberg, und ein wesentlicher Aspekt ist hier angesprochen, indem der Charakter der Frau miteinbezogen wird. Sie ist rein und damit in ihrer Erkenntnisfähigkeit dazu befähigt, auch Gleiches im Gegenüber zu erkennen. Auch in der *Klage* hören wir von den *guoten wiben*, die doch die Gesinnung eines ehrlichen Mannes erkennen müssten. Kolb, Herbert: Der Begriff der Minne und das Entstehen der höfischen Lyrik, a.a.O., S. 22 ff.

3.2 Versöhnung

Herz und Leib sind in einem dualistischen Weltbild durch ihre Gegensätzlichkeit getrennt, was in manchen Passagen der konfliktbetonten Redeabschnitte bis zur Unüberbrückbarkeit gesteigert wird. Erst über die Formulierung der gemeinsamen Anliegen eröffnet sich ein Weg, der zu einer schrittweisen Beilegung der bisweilen sehr feindseligen Auseinandersetzung führt. Diese Annäherung findet jedoch keineswegs in einem linearen Verlauf statt. Die Lösungsansätze werden immer wieder von konflikträchtigen Einwüfen unterbrochen, wodurch am Ende der Auseinandersetzung der Eindruck einer ungewissen Versöhnung bleibt. Hartmann ergänzt dabei in der *Klage* gekonnt den inhaltlichen Verlauf mit der Struktur des Textes. Der brüchig verlaufende Versöhnungsprozess wird mit einer klaren Struktur unterlegt, in der das Streitgespräch in seiner Entwicklung hin zu einem harmonischen Zusammenwirken nachvollziehbar ist. Ein entscheidender Moment für die Beilegung der Feindseligkeiten zwischen Herz und Leib ist dabei die Erkenntnis über die gemeinsame Verantwortung für das Ich, sowohl in jenseitigen als auch diesseitigen Belangen. Das Wissen um die Verantwortung über das Seelenheil trägt entscheidend zur Deeskalation des Streitgesprächs bei. Dies ist eine Voraussetzung, um sich dem eigentlichen Problem, der unerfüllten Liebe, widmen können. Hartmann vermittelt hier, dass sich der Mensch nur dort in seiner Gesamtheit fassen lässt, wo er unter dem Einfluss der Liebe steht oder auf die Seele bedacht ist. Somit ist es unerlässlich, dass Leib und Herz zusammenwirken. So wie sich Herz und Leib gleichermaßen mit der Seele verbunden sehen, werden sie auch von der Liebe in gleichem Ausmaß erfasst. Der unterschiedliche Zugang zur Liebe, der den Figuren aus ihrer dualistischen Position zugeschrieben ist, wird mit zunehmender Annäherung zu einer gemeinsamen Zielsetzung hin umgeformt. Dabei ist das Ideal der Frau entscheidend. In dieser ist die schöne Gesinnung und die sinnliche Ausstrahlung im Einklang, wodurch erst das Begehren bei Herz und Leib gemeinsam ausgelöst wird. Das Streben nach der Liebe der Frau zieht schließlich den Willen zur Veränderung nach sich. Hierbei ist der Leib im Besonderen angesprochen, weswegen in der Allegorie die Mehrzahl der Anreize die sinnlichen Ansprüche betonen. Der Mühsal wird der Lohn entgegengestellt. Über die vielfältige Gestaltung des Lohnes wird vor Augen geführt, dass sich das gemeinsame Streben und der freundschaftliche Umgang zwischen Herz und Leib letztlich mehrfach bewähren werden.

3.2.1 Formale Aspekte

Die formale Struktur der *Klage* ist ein wichtiger Bestandteil der wissenschaftlichen Diskussion zur *Klage* und liefert einige Anhaltspunkte für ihre Interpretation. So lässt sich über die formale Struktur eine Annäherung von Herz und Leib anzeigen. Salvan-Renucci meint dazu: „Mit der Bereitschaft zum Aufeinander-Eingehen verändern sich stufenweise auch die Modalitäten des sprachlichen Austauschs im Rahmen der Variationsmöglichkeiten, die das traditionelle Gliederungsprinzip der Einteilung in Reimpaarabschnitte von frei variierender Länge zulässt.“¹¹¹

Zutt verweist darauf, dass die Übergänge von Herz- zu Leibreden und umgekehrt unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen sollten.¹¹² Dabei fällt nicht nur auf, dass die Übergänge zwischen Herz- und Leibreden nicht immer mit dem Ende eines Abschnitts übereinstimmen, sondern auch die Reimpaarstruktur Unterschiede anzeigt:

1. Übergang: V. 484 (L) + V. 485 (H): Der Abschnitt und der Reim trennen die Leibrede von der Herzrede.
2. Übergang: V. 972 (H) + V. 973 (L): Der Abschnitt und der Reim trennen die Herzrede von der Leibrede.
3. Übergang: V. 1125 (L) + V. 1126 (H): Der Abschnitt trennt und der Reim verbindet die Leibrede mit der Herzrede.
4. Übergang: V. 1167 (H) + V. 1168 (L): Hier beginnt der stichomythische Dialog. Die ersten Verse sind in den letzten Abschnitt der 2. Herzrede integriert. Im stichomythischen Dialog bilden die Herz- und die Leibrede mit nur wenigen Ausnahmen ein Reimpaar.
5. Übergang: V. 1268 (L) + V. 1269 (H): Hier endet der stichomythische Dialog. Das Herz beginnt seine 4. Rede mit einem neuen Abschnitt und einem neuen Reimpaar.
6. Übergang: V. 1375 (H) + V. 1376 (L): Der Reim verbindet die Herzrede mit der des Leibes. In den letzten Abschnitt der Herzrede ist ein Leibvers integriert.
7. Übergang: V. 1535 (L) + V. 1636 (H): Der Reim verbindet die Leibrede mit der des Herzens. In den letzten Abschnitt der Leibrede ist ein Herzvers integriert.
8. Übergang: V. 1592 (H) + V. 1593 (L): Der Reim verbindet die Herzrede nicht mit der des Leibes. In den letzten Abschnitt der Herzrede sind zwei Verse des Leibes integriert.
9. Übergang: V. 1612 (L) + V. 1613 (H): Der Abschnitt und der Reim trennen die Leibrede von der Herzrede.
10. Übergang: V. 1643 (H) + V. 1644 (L): Der Reim verbindet die Herzrede mit der des Leibes. Der letzte Vers der *Klage*-Allegorie ist in die Herzrede integriert.

Wir erkennen bei den ersten beiden Übergängen, dass Herz und Leib formal eindeutig voneinander getrennt sind. Die Dualität spiegelt sich somit auch formal wider.¹¹³ Danach aber erkennen wir auch formal eine Annäherung. Wir hören Gleichklänge zwischen den Antagonisten und sehen eine Aufnahme des jeweils anderen in den eigenen Textkorpus.

111 Salvan-Renucci, Françoise: Selbstentwurf als Utopie im *Büchlein* Hartmanns von Aue, a.a.O., S. 109.

112 Zutt, Hertha: Die formale Struktur von Hartmanns „Klage“, a.a.O., S. 361 ff.

113 Vgl.: Salvan-Renucci, Françoise: Selbstentwurf als Utopie im *Büchlein* Hartmanns von Aue, a.a.O., S. 115.

Die Übergänge 8 und 9 zeigen Abweichungen an. Inhaltlich befinden wir uns wieder bei der schon häufig erwähnten fünften Herzrede und der Antwort des Leibes auf diese. Der Leib und das Herz übernehmen hier die Rolle des jeweils anderen. Formal betrachtet, sehen wir also eine Trennung, die Annäherung hat aber, wie ich schon eingehend in Kapitel 3.1 gezeigt habe, in der Positionierung stattgefunden.

Auch die Tatsache, dass die Reden von Herz und Leib immer kürzer werden, fügt sich in den Gedanken, dass das formale Konzept Ausdruck einer Annäherung ist. Zeichnen sich Herz und Leib in ihren ersten Reden stark dem dualistischen Konzept zugehörig, wird mit der inhaltlichen Annäherung und der Bereitschaft zur „Zusammenarbeit“ der monologische Charakter der Reden durchbrochen. Die kürzer werdenden Redeeinheiten vermitteln verstärkt die Ansicht eines konstruktiven Dialogs und tragen gleichzeitig dazu bei, dass trotz des abflachenden Konflikts der Spannungsbogen erhalten bleibt. Der Dialog selbst zeigt aber freilich schon, dass Herz und Leib in der Allegorie stets zwei Entitäten sind. „Doch sie [die Annäherung] kann narrativ nur dadurch realisiert werden, dass die Protagonisten bzw. Handlungsfiguren (oder Ich-Instanzen) als eigenständig profilierte erkennbar bleiben, also auch in der Annäherung nicht verschmelzen oder aufeinander abzubilden sind.“¹¹⁴ Die *Klage* besteht aber nicht nur aus der *Klage*-Allegorie, auch der Prolog und der Minnegruß sind miteinzubeziehen. Der Prolog stellt uns ein Individuum vor, das sich aufgrund der eigenen *ungemache* spaltet. Im Minnegruß¹¹⁵ ist das Individuum wieder vereint und ganzheitlich zu betrachten. Es ist ein Mensch, der den Gruß überbringt.

3.2.2 *diu sêle*

Wenn Philipowski über die Minnedichtung und ihren Bezug zur Seele meint, dass sich diese nicht mit der Seele philosophisch auseinandersetzt¹¹⁶, so muss diese Aussage auch für die *Klage* gelten. Die Seele, die die *Klage* beschreibt, wird weder in ihrer Funktion, noch in ihrem Wesen hinterfragt. Sie ist in der *Klage* ein Wesensteil des Menschen; ein Wesensteil, der von Hartmann keine Stimme erhält. Eine Begründung hierfür finden wir

114 Philipowski, Katharina: Bild und Begriff: *sêle* und *herz* in geistlichen und höfischen Dialoggedichten des Mittelalters, a.a.O., S. 315.

115 Anm.: Im Minnegruß verändert die *Klage* ihre Reimstruktur. Der im Prolog und der *Klage*-Allegorie verwendete Paarreim wird hier vom Kreuzreim abgelöst. Die Strophen sind nicht nur durch ihre sukzessive Versverminderung, sondern auch dadurch, dass es nur zwei Reimklänge in einer Strophe gibt, die sich aber wohlgemerkt ineinander verschränken, Ausdruck eines Ineinandergreifens von Herz und Leib. Vgl.: Salvan-Renucci, Françoise: Selbstentwurf als Utopie im *Büchlein* Hartmanns von Aue, a.a.O., S. 115.

116 Philipowski, Katharina: Bild und Begriff: *sêle* und *herz* in geistlichen und höfischen Dialoggedichten des Mittelalters, a.a.O., S. 301.

wieder bei Philipowski: „Er [Hartmann] will nicht über den sündigen Körper und die von Gott geschaffene unsterbliche Seele reden, sondern über *minne*, ihre Symptome und die richtige Art der höfischen Werbung.“¹¹⁷ Als passives Element wird der Seele in der *Klage* aber dennoch eine wichtige, einigende Funktion zugeschrieben.

Im gesamten Text wird *sêle* insgesamt sieben Mal erwähnt, davon fünf Mal in der Herz-Leib-Allegorie. Dabei erkennen wir, dass die Vorstellung von Seele nicht besprochen wird. Die Seele ist transzendent, Herz und Leib sind immanent. Die Seele zeichnet sich durch eine gedankliche Verbindung mit Gott aus.

*got der hât uns beiden
eine sêle gegeben,
(anders mähten wir niht geleben)
die nimet er uns swenne er wil; (V. 1034–1037)*

Vers 1036 kennzeichnet die Seele als lebensnotwendige Substanz, wodurch wir weitere philosophische Zuschreibungen erkennen können. Substanzialität insofern, dass sie ist, als Wesensteil des Individuums; ohne sie ist es nicht möglich zu leben. Nähme sie Gott zu sich, würde der Mensch sterben. Gewehr erkennt hierin die *anima vitae*, das lebensspendende Prinzip.¹¹⁸ Wie schon erwähnt, zeichnet sich die Seele in der *Klage*, ganz nach Augustinus, über Substanzialität, Unsterblichkeit und Immaterialität aus: Immaterialität, als dass sie nicht, obwohl Wesensteil, körperlich gebunden besprochen wird, und Unsterblichkeit, indem Herz und Leib ihr Leben nach dem Tod denken. Beide tragen für die Seele Verantwortung. Mit ihrem Scheitern würden sie die Seele ins Verderben stürzen.

*ouch hât er si uns bevolhen sô
mit einer vorhtesamer drô,
er versagt ir sînen segen, (V. 1039 ff.)*

In dieser Verantwortung sind sie sich einig. Das diesseitige Leben bestimme den Ort des jenseitigen.

Die Aussicht auf ein Höllendasein stellt keine Alternative dar. Deshalb müssen Herz und Leib zusammenarbeiten. Wie wir in der Pronomenanalyse bereits feststellen konnten, häufen sich die Pronomen der 1.P.Pl. In dem Abschnitt, in dem die Verantwortung für die Seele aus Sicht des Leibes besprochen wird (V. 1025–1060). Gut 29 % aller in der *Klage*

117 Ebd., S. 313.

118 Gewehr, Wolf: Hartmanns „Klage-Büchlein“ im Lichte der Frühscholastik, a.a.O., S. 93 f.

verwendeten Pronomen der 1.P.Pl. lassen sich in diesem Abschnitt wiederfinden. Insofern muss das Argument der Verständigung zwischen Leib und Herz aufgrund der Verantwortung über ihr Seelenheil Gültigkeit haben. Die Verbindung von Herz und Leib ist hier eindeutig nachweisbar, und in der Gegenüberstellung der Seele zum Leib stellt sich die Frage, wo wir das Herz verorten können.

In der Allegorie findet sich das dualistische Paar von Seele und Leib folgendermaßen: *beide sêle unde lîp* (V. 637); „*ist ez umb die sêle od umb den lîp?*“/ „*umbe beidiu.*“ (V. 1191 f.); *sêle und lîp* (V. 1366) und im Minnegruß: *Ich hân in dînen gewalt ergeben/ die sêle zuo dem lîbe.* (V. 1910 f.)

Hier erkennen wir deutlich das dualistische Konzept von Leib und Seele. Nicht nur das Ich sagt Seele und Leib, wenn es das ganze Individuum meint, sondern auch das Herz. Das Herz ist klar als Teil des Leibes gesetzt, da es wie der Leib organisch und sterblich ist. Diese Zuschreibungen stellen wiederum das gemeinsame „Wir“ her.

Da der Seele in der *Klage* eine passive Rolle zugeschrieben wird, sind der Leib und das Herz in ihrer Aktivität bezüglich der Lebensführung vereint. Ihnen wird der freie Wille zugesprochen. Zum einen als Einheit im Plural der ersten Person: *versprechen wir daz mit vrîer wal* (V. 1049), zum anderen, wie wir schon gesehen haben, jedem für sich im Singular der ersten Person. Mit freiem Willen verwenden sie die Seele nun als Einsatz, um ihren Beteuerungen Gewicht zu verleihen: *beide sêle unde lîp/ muoz man wâgen durch diu wîp* (V. 637 f.).¹¹⁹

Köbele sieht in der Besprechung der Seele in der *Klage* eine das Seelenbild kennzeichnende Unbestimmtheit: „Hier sind die Übergänge zwischen immanenten und transzendtem Bezug fließend, ist unsicher, ob ein Ausdruck idiomatisch abgeschliffen ist [...], als Metapher [...], oder ob ihm das volle religiöse Gewicht gehört.“¹²⁰ Ich stimme mit Köbele überein, dass sich das Bild, das Hartmann von der Seele zeigt, gegen eine klare Interpretation sperrt. Doch hat sich gezeigt, dass im Sprechen über sie das religiöse Gewicht mitgedacht werden muss, und in Bezug zur Religion zeigt sich auch darin eine Harmonisierung an.

119 Anm.: So sind auch die Verse 1423 ff. und im Minnegruß Vers 1770 und V. 1910 ff. zu lesen.

120 Köbele, Susanne: Der paradoxe Fall des Ich. Zur *Klage* Hartmanns von Aue, a.a.O., S. 280.

3.2.3 Die Liebe zur Frau

Das Frauenbild in der *Klage* ist analog zur Minnedichtung ein idealisiertes, in dem die Frau in ihrer Tugendhaftigkeit und ihrer Schönheit beschrieben wird, ohne dabei eine differenzierte Charakterisierung zu erfahren.

Die geminnte Dame symbolisiert ein Idealbild, das dazu veranlasst, die angestrebte Liebeserfüllung mit einer Hinwendung zur tugendlichen Erbauung zu verbinden.¹²¹

Die erste Beschreibung der Frau, die in der *Klage* Auslöser für das Liebesleid des Jünglings ist, findet sich schon im Prolog: *durch schoene sinne und schoenen lîp* (V. 12) verliebte sich der Jüngling in sie. Somit zeigt die erste Erwähnung einen dualistischen Zugang. Ihre Beschreibung trennt sich in Körper und Geist auf. Dieses Bild verändert sich jedoch, betrachtet man die gesamte Allegorie. Das Bild der geminnten Frau stellt sich vor allem über ihre Gesinnung her. Der Körper der Frau wird an der Textoberfläche in den Hintergrund gedrängt und indirekt nur mehr über das Begehren des Leibes zum Ausdruck gebracht, worauf ich im folgenden Kapitel, in dem der Lohngedanke beschrieben wird, noch näher eingehen werde.

Aber auch die Gesinnung der Frau wird nicht differenziert betrachtet und steht somit in ihren Attributen im Gleichklang mit jenen der Frauen der Hohen Minne. Hervorgehoben werden ihre *güete* (V. 83, 91, 1495) und ihr *muot*, der mit *stark* (V. 97) und *tugenthaft* (V. 1499) attribuiert wird.

Nachdrücklich wird sie als *guot* (V. 87, 177, 207, 1228) bezeichnet und diese Eigenschaft wird besonders im Vers 587 hervorgehoben, in dem das Herz auf den Zweifel des Leibes (V. 112 ff.) antwortet und dafür in der Steigerungsform die Frau als jene, die *nîht bezzers möhte sîn*, beschreibt.

Doch nicht nur die subjektive Betrachtung des Jünglings findet in der *Klage* ihren Ausdruck, auch das gesellschaftliche Lob wird der Frau zuteil: *wan so hoere ich nîht wan einen munt,/ in sî nîht bezzers wîbes kunt* (V. 167 f.). Jeder spricht *wol* über sie (V. 139), wodurch ihr unabhängig der subjektiven Betrachtung ein objektiver Wert zugeteilt wird.

Verglichen wird sie vonseiten des Leibes mit einem Engel (V. 1464–1469) und einem Karfunkel (V. 1498–1510). Auch hier wird vor allem ihr innerer Wert angesprochen. Als Engel scheint sie gar entsexualisiert. Doch das Bild des Karfunkels bringt sie wieder auf die Erde. Der Karfunkel zeichnet sich über sein inneres Licht aus, die Schönheit kommt

121 Vgl.: Cormeau, Christoph und Störmer, Wilhelm: Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung, a.a.O., S. 101.

von innen, im Fall der Frau über ihre tugendhafte Gesinnung, doch erkennt der Betrachter die Schönheit und nimmt diese auch äußerlich wahr. Wieder finden wir die Kongruenz von äußerer und innerer Schönheit angesprochen, in welcher der *homo exterior* nicht losgelöst vom *homo interior* wahrgenommen werden kann.

Die Idealisierung der Frau wird vom Leib als auch vom Herzen vollzogen. In der Beschreibung der Frau sieht Cormeau „die Abstraktheit und Paradoxie“¹²² der Hohen Minne umgesetzt. Die umworbene Frau wird in eine idealisierte Sphäre gesetzt, wodurch sie wenig Konturen und Individualität erhält, was jedoch gleichzeitig den verkörperten Wert der Anziehung darstellt. Das Individuum wird von der Liebe ergriffen, die im Begehren all ihre Facetten zeigt, doch das begehrte Gegenüber ist nicht greifbar. Hierbei ist zu beachten, dass die adelige Frau realhistorisch in ihrer Freiheit stark eingeschränkt lebt und ihr öffentliches Auftreten immer Repräsentationscharakter aufweist, wodurch ein distanzierteres Betrachten per se gegeben ist. Kuhn schließt daraus:

„Um so erregender sind diese Augenblicke zeremonieller gesellschaftlicher Begegnungen, um so tiefer greift das dabei sich anbahnende Wagnis der Liebe den Menschen an. Die erotische Reizschwelle liegt so tief, daß schon ein einziger Blick, ja schon das Hörensagen von Schönheit den ganzen Einsatz hervorrufen kann, die *grande passion*.“¹²³

Die Liebe dieser Frau zu erreichen ist das erklärte Ziel, das weder vom Herzen noch vom Leib infrage gestellt wird. Dieses Ziel kann aber nur dadurch erreicht werden, dass die Frau in der Person des Werbenden eine tugendhafte, ihr ebenbürtige Gesinnung feststellen kann.

Die *Klage*-Allegorie beschreibt diesen Weg. Der Leib muss erst erkennen, dass er dieses Ziel noch nicht erreicht hat, insofern sind auch seine anfänglichen Zweifel ob ihrer ablehnenden Haltung als Verfehlung zu sehen. Dem Leib wird vom Herzen vor Augen geführt, dass sein Handeln weit weg vom Ideal sei und dies der Grund für die Nichtbeachtung der Frau darstelle. Die Reaktion der Frau bestimmt somit die Selbstbetrachtung des (männlichen) Individuums.¹²⁴ Trägheit, Bequemlichkeit und Unbescheidenheit sind Ausdruck seines Fehlverhaltens, wodurch der Leib als stagnierend gekennzeichnet wird. Doch zu der Einsicht, dass die Veränderung der Liebessituation erst eintreten kann, wenn der Leib sich seiner bisherigen Handlungsweise bewusst wird, muss

122 Ebd., S. 101.

123 Kuhn, Hugo: *Liebe und Gesellschaft*. Hrsg. v. Wolfgang Walliczek. Stuttgart: Metzler 1980, S. 11.

124 Vgl.: Wenzel, Horst: *Fraudienst und Gottesdienst*. Studien zur Minneideologie, a.a.O., S. 171.

der Leib erst kommen.

Die Motivation für das Selbstgespräch wird über die unglückliche Liebe hergestellt. Wie schon erwähnt, ist die bedeutende Erkenntnis von Herz und Leib, dass sie beide *nôt* empfinden. Der Schmerz eint sie. Der Liebesschmerz will von beiden überwunden werden. Die *nôt* der beiden unterscheidet sich nicht in ihrem Ausmaß, denn sie kennen nur die Ursache dieser, und die Ursache ist eben die unerfüllte Liebe zur Frau. Hier wird eine Verbindung angezeigt, die nicht mehr dem dualistischen Grundgedanken folgt. Denn der Schmerz wie auch die Erfüllung, in welcher Form sie auch immer gestaltet sind, enthebt sich der dualistischen Konzeption. Die Liebe fungiert als übergeordnetes, einendes Element, denn sie lässt sich nicht ausschließlich dem geistigen oder dem sinnlichen Prinzip zuschreiben. Die Erhöhung durch die Frau kann auch nur mit ganzem Einsatz erreicht werden. Das Herz und der Leib müssen zusammenarbeiten, und Leib und Seele müssen eingesetzt werden. Dieser Befund lässt sich als programmatisch betrachten, denn schon der Prolog beschreibt eine Verbindung von Gegensätzen über die Liebe:

*Minne waltet grôzer kraft;
wan sî wirt sigehaft
an tumben unde wîsen,
an jungen unde grîsen,
an armen unde an rîchen. (V. 1–5)*

Die antithetisch gebildeten Verse beschreiben ein Gesellschaftsbild, das über Gegensätze reflektiert wird. Zwar bleiben eigenständige Entitäten sichtbar, doch die Liebe fungiert als Achse der Polarität.¹²⁵ In Anbetracht der Macht der Liebe gibt es keine Unterschiede mehr. Die Liebe stellt alle auf eine Ebene. Analog dazu sehe ich die Kraft der Liebe auch als einendes Moment von Herz und Leib. Indem beide Prinzipien angesprochen werden, in beiden die Frau Begehren hervorruft, ist innerhalb des Individuums keine klare Grenzziehung zwischen Herz und Leib mehr möglich, was wir über die undifferenzierte Beschreibung der *nôt* herleiten können.

125 Anm.: Nach den Untersuchungen von Langer stellt sich heraus, dass es in Hartmanns Werken immer die Mitte, welche die Antithesen verbindet, gibt. Es ist nicht ein Extrem, von dem es sich zu distanzieren oder zu läutern gilt, es sind zwei Extreme, die den Menschen beugen. Langer, Theodor: Der Dualismus in Weltanschauung und Sprache Hartmanns von Aue. Dissertation Greifswald: 1913. S. 19 ff.

Genauso wie im Ausbleiben der Beschreibung der *nôt* wird auch die Liebe in Hartmanns *Klage* nicht in verschiedene Kategorien geteilt. Insofern stellt er sich gegen eine Auffassung der mittelalterlichen Theologen, die zwei Formen der Liebe kennen. Die Liebe wird im klerikalen Verständnis in *caritas* und *cupiditas* geteilt. Die *caritas* ist die Liebe zu Gott, die die Menschen in Weisheit und Tugend voranbringt, die *cupiditas*, welche die reine Sinneslust bezeichnet, wird hingegen in ihrem Wesen als Grundübel charakterisiert.¹²⁶ So maßgeblich die christliche Ordnung für den Adel im Mittelalter auch war, die defizitäre Liebesdefinition zeigte sich als utopisches Konstrukt und verabsäumte es, den Bedürfnissen der Menschen Raum zu geben. Somit kann der Versuch, das Wesen der Liebe mittels eines dualistischen Systems aufzulösen, nur in unbefriedigender Weise gelingen. Insofern können wir auch bei Hartmann eine solche Unterscheidung nicht feststellen. Die ersten beiden Verse beschreiben das Liebesverständnis Hartmanns vielmehr als eines, das die Liebe als numinose Kraft beschreibt. Hierin zeigt sich auch bei Hartmann, was Bumke der Minnedichtung des 12. Jahrhunderts zuschreibt:

„Je mehr man aber darüber nachdachte, um so klarer trat nur zutage, daß menschlicher Verstand nicht ausreichte, das Geheimnis der Liebe zu ergründen, die mit zerstörerischer Gewalt über die Menschen herrschte und die doch eine Quelle höchster Beseligung war.“¹²⁷

Hartmann hält der Numinosität ein Konzept entgegen, das einen Umgang mit der Liebe erleichtern soll. Der Jüngling kann sich zwar der Numinosität nicht entziehen, aber er erkennt die Möglichkeit, dass er selbst sein eigenes Handeln bestimmen kann. Der Unkontrollierbarkeit stellt Hartmann eine Anleitung zur Selbstkontrolle gegenüber, um nicht jegliche Orientierung in der Welt zu verlieren. Das Individuum kann die Kraft der Minne nutzen, um einen positiven Prozess in seiner Lebensgestaltung einzuleiten. Die Liebe fordert den Menschen dazu heraus, über sich selbst Klarheit zu erlangen, seine bisherige Verhaltensweise zu überdenken und neue Wege zu beschreiten. Da die Frau in ihrer Tugendhaftigkeit als Vorbild des Jünglings gezeichnet wird, steht nun auch für diesen die Hinwendung zu einem tugendhaften Dasein als Zielformulierung im Vordergrund. Wenzel erkennt hierin eine Ethisierung der Minne. Dieser Prozess ist für ihn ausschlaggebend für die Minneideologie, die er im Lichte der kirchlichen Sozialisierungsbestrebungen sieht:

126 Vgl.: Bumke, Joachim: *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, a.a.O., S. 516 f.

127 Ebd., S. 503.

„Die Idolisierung der Frau durch die frühmhd. geistliche Dichtung wird in der ‚weltlichen‘ Dichtung fortgeführt, und obwohl die Wertschätzung der *frouwe* in ihrer statischen Vorbildlichkeit zunehmend durch die Anerkennung der männlichen *arbeit* für die Tugend eingeholt wird, erreicht sie nun erst ihr höchstes Maß. Die ‚weltliche‘ Literatur zeigt, anders als die geistliche Dichtung, den Mann in seinem eigenen sozialen Umfeld, und deshalb erhält die Darstellung libidinöser Bindungen stärkeres Gewicht und funktioniert in Fortführung der didaktischen Tendenzen geistlicher Dichtung für das höfische Publikum in zunehmendem Maße als Sozialisierungsprogramm.“¹²⁸

Sexuelles Begehren wird nicht negiert, sondern als gegeben akzeptiert und gleichzeitig sogar nutzbar gemacht, indem die Hoffnung auf Erfüllung als Ansporn für die *arbeit* gesehen wird. Wenzel betrachtet allerdings die Minnekonzeption vorwiegend aus der Sicht christlicher Laienethik, wodurch die sinnliche Komponente der Liebesbestrebung den Charakter der Sündhaftigkeit erhält. Hierfür lässt sich in der *Klage* jedoch kein Nachweis finden. Die Intention der *Klage* lässt sich nicht ausschließlich über eine gesellschaftliche Regulierung hin zum kirchlichen Ehebündnis und dem damit verbundenen monogamen Sexualverhalten beschreiben. Vielmehr steht der Aspekt der emotionalen Auseinandersetzung mit sich selbst und dem gesellschaftlichen Normverständnis im Vordergrund.¹²⁹ Hartmann sieht davon ab, das sinnliche Bestreben als einen abzuwertenden oder gar sündhaften Wesenszug des Menschen zu verhandeln. In der *Klage* wird keine platonische Liebe angestrebt.¹³⁰ Die Umarmung der Frau wird dezidiert im Minnegruß als Wunsch formuliert (V. 1723 f.). Dieses Ziel kann aber erst erreicht werden, wenn das Herz seine Aufgabe als Ratgeber mit entsprechendem Nachdruck übernimmt und der Leib seine Sinnlichkeit durch die Tugenden mäßigt, denn *minne machet nieman vrî/ ze grôzem gemache* (V. 616 f.). Diese Proklamation des Herzens ist zwar an den Leib gerichtet, stellt aber eine Aufforderung für jeden dar, der Liebe empfindet. Die Annäherung an das Ideal, das durch die Frau verkörpert wird, fordert den Willen des Individuums, sich einer tugendlichen Lebensführung *staeteclich* zuzuwenden. Und diese Forderung wiederum stellt Leib wie Herz vor eine Aufgabe, die sie nur gemeinsam angehen können, soll sie lohnend gelöst werden.

128 Wenzel, Horst: Frauendienst und Gottesdienst. Studien zur Minneideologie, a.a.O., S.112.

129 Cormeau, Christoph und Störmer, Wilhelm: Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung, a.a.O., S. 96 f.

130 Vgl.: Mertens, Volker: „Factus est per clericum miles cythereus“: Überlegungen zu Entstehungs- und Wirkungsbedingungen von Hartmanns „Klage-Büchlein“. In: McFarland, Timothy und Silvia Ranawake (Hg.): Hartmann von Aue. Changing Perspectives. London Hartmann Symposium 1985. Göttingen: Kümmerle Verlag 1988, S. 16.

3.2.4 Die Aussicht auf Lohn

Der Gedanke an Lohn repräsentiert das Prinzip der Hoffnung. In nahezu allen Redeabschnitten wird auf Lohn verwiesen. Sicher ist, wer sich ethisch bewährt, dem wird Lohn zuteil, und da Herz und Leib den Willen zur ethischen Ausrichtung in der Lebensgestaltung zeigen, haben beide Hoffnung auf Lohn. Grundsätzlich finden sich drei Formen des Lohns in der *Klage* wieder. Die Versprechungen, die gemacht werden, sind die Liebe der Frau, gesellschaftliches Ansehen und das Seelenheil.

Die Bedeutung des Seelenheils wurde schon im Kapitel 3.2.2 besprochen und muss hier nicht mehr im Detail erläutert werden. Beide sind für das Seelenheil verantwortlich, beide erkennen diese Verantwortung und wollen ihr Leben danach ausrichten, insofern ist das Seelenheil als beider Lohn zu verstehen, worauf auch die Verwendung der Pronomen der 1.P.Pl. eindeutig hinweist: *ist daz wir ir alsô walten/ daz wir sîniu gebot behalten/ sô gît er uns ze lône/ die liechten himelkrône* (V. 1045–1048).

Die Anerkennung durch die Gesellschaft wiederum findet sich in der *Klage* nur im Zusammenhang mit der tugendlichen Erbauung, die sich kausal aus dem Erstreben, die Liebe der Frau zu gewinnen, ergibt. Die *êre* vor der Gesellschaft stellt sich in erster Linie über das Auftreten des Leibes her, eine Erkenntnis, die wir in der Pronomenanalyse bestätigt finden, aber auch das Herz will *êre* und seine schöne Gesinnung zur Geltung gebracht wissen, mit der es den Leib erst vertraut machen muss. Das Herz gibt Rat und Hoffnung und erreicht somit den Veränderungswillen des Leibes. Die Gesellschaft wie auch die Frau erkennen ein Individuum, das sich durch die Lehre eines guten Herzens dem Ideal eines tugendlichen Ritters nähert, an.

Die Erhörung durch die Frau ist die Lohnvorstellung, die am häufigsten in der *Klage* Erwähnung findet. Allein die Konzentration des Textes auf diesen Lohn lässt uns fragen, ob Wenzel nicht zu sehr den Text seiner Interpretation beugt¹³¹, wenn er in der dreifachen Ausrichtung des Lohns eine unterschiedliche Wertigkeit erkennen will:

„Der Minnedienst ist also mit einer dreifachen Orientierung verbunden: Er zielt auf das Heil der Seele, auf Anerkennung der Gesellschaft und auf den Gewinn der *frouwe*. Die beiden Werte, auf die es dem Herzen vorrangig ankommt, lassen sich erreichen, [...] ohne daß die *frouwe* den Dienst des Mannes mit körperlicher Hingabe lohnt. In der Rangordnung der Werte, die der Minnedienst hervorbringt, steht der *lôn* der *frouwe* an letzter Stelle.“¹³²

131 Anm.: Auch Cormeau/Störmer sehen in Wenzels Interpretation der *Klage* eine zu einseitige Betrachtungsweise hin zu einer christlich-ethischen Erziehungsschrift, die der Minnekonzeption Hartmanns ihren Reichtum nimmt. Cormeau, Christoph und Störmer, Wilhelm: Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung, a.a.O., S. 99.

132 Wenzel, Horst: Frauendienst und Gottesdienst. Studien zur Minneideologie, a.a.O., S. 182.

Die dreifache Ausrichtung des Lohnes gibt eine Sicherheit, die die Mühsal rechtfertigt. Da der Lohn der Frau nicht mit Sicherheit versprochen werden kann, müssen auch andere Anreize in Aussicht gestellt werden. Anreize, die auch über das Appellieren auf das Verantwortungsbewusstsein des Leibes hergestellt werden. Doch stimme ich mit Wenzel nicht überein, wenn er eine derartige Rangordnung der Werte in der *Klage* herstellt und dabei den Lohn der Frau als nachrangig beurteilt. Vielmehr zeigt sich darin lediglich der Gedanke, dass ethisches Handeln letztlich immer lohnend sei, wie die folgenden Verse zeigen:

*enphâh ich des nimmer lôn von ir,
dannoeh vrumet ez mir
daz mirz diu welt ze guote verstât
unde mich deste lieber hât. (V. 1099–1102)*

Das *dannoeh* zeigt an, dass aus der Sicht des Leibes das Ziel, die Frau zu gewinnen, an erster Stelle steht. Die Aussicht auf Seelenheil und die Anerkennung durch die Gesellschaft sind unbedingt als motivierend zu sehen. Das Herz als Ratgeber stellt die Aussichten auf Lohn her, und es besteht kein Zweifel daran, dass dabei der Lohn der Frau die stärkste Motivation bietet.

Der Lohn der Frau

Analog zu der inneren und äußeren Schönheit der Frau teilt sich das Begehren in ein sinnliches und ein ideell-geistiges. So stellt für den Leib die sinnlich wahrgenommene Schönheit den Moment der Erregung dar, wie für das Herz die schöne Gesinnung den Anziehungspunkt markiert. Ob sich die Lohnerwartung aber in dieser Deutlichkeit abgrenzen lässt, kann nur über eine nähere Betrachtung bestimmt werden. Trennt das dualistische Konzept den Lohn in einen Lohn des Herzens und einen des Leibes, oder lässt sich auch hier eine Kongruenz in den Interessen nachweisen?

Schon in der Entstehung der Liebe ist die Unklarheit über das Ineinanderwirken von Herz und Leib bestimmend. Inwiefern in der Vorstellung der Lohnerfüllung durch die Zuneigung der Frau Herz und Leib in der Erregung ineinandergreifen, kann jedoch nicht eindeutig bestimmt werden. Die Bezüge zu dieser Form des Lohns werden in der *Klage* durchgehend über Pronomen hergestellt, die entweder den Leib oder Herz und Leib gemeinsam benennen. Dem Herzen wird diesbezüglich keine separierte Lohnerwartung in

Aussicht gestellt.

Insgesamt steht also der Leib im Vordergrund, wenn es darum geht, Lohn zu erhalten. Diese wiederholte Hervorhebung zeigt zweierlei: Einerseits ist der Leib die handelnde Instanz. Andererseits zeigt sich hierin aber auch, dass der Lohn der Frau unbedingt die Sinnlichkeit anspricht und das Herz an dieser über seine auch körperliche Qualität partizipiert.

*wan mîn ahte ist nicht mêre
wan wie ich müge dir geüegen
des dich sol genüegen
vröudebaerer wünne. (V. 726–729)*

Diese Textstelle ist ein Versuch des Herzens, den Leib zu verführen, und gleichzeitig beinhaltet sie eine Vorstellung des Herzens von Lohn. *vröudebaerer wünne* spricht sehr deutlich das sinnliche Prinzip an, doch die *wünne*, mit der ein Hochgefühl ausgedrückt wird, ergreift den Menschen in seiner Ganzheit. Dementsprechend ist die Aussicht auf Lohn hier auch für das Herz gegeben. Die mhd. Wortbedeutung von *wünne* entspricht der heutigen Wonne. Im Lexereintrag wird *wünne* mit „augen- und seelenweide, freude, lust, wonne, herrlichkeit, das schönste und beste“ übersetzt. *vröudenbaere* ist „das sichtbarwerden der freuden“. Darin erkenne ich, dass mehrere Ebenen der Lustempfindung angesprochen sind; das geistige und sinnliche Prinzip werden hierin beide angesprochen. Insofern wird dem Leib hier auch der Genuss an geistiger Intimität nähergebracht. Die Tatsache, dass das Herz eine sinnliche Lohnbefriedigung anstrebt, zeigt sich auch an anderer Stelle:

*wan mîn muot alsô stât
daz mich niht genüegen mac,
ichn vlîze mich naht und tac
wie ich dir daz geüege
des dich von rehte genüege
durch unser beider êre.
waz solt uns vröude mêre?
und enphienge dich daz selbe wîp,
sô waerestû ein saelic lîp. (V. 66–670)*

Mit dem Wort *enphienge* wird deutlich vor Augen geführt, dass die Hoffnung des Herzens in der Erhörung durch die geminnete Frau liegt. *enphienge* zeigt zumindest einen direkten Kontakt zwischen Mann und Frau an. In Anbetracht dessen, dass sich die Minnelyrik des

12. Jahrhunderts nur sehr zurückhaltend über Erotik äußert, ist hierin eine sexuelle Konnotation zu erkennen. Das Herz veranschaulicht seinen Willen, den Lohn der Frau zu erreichen, und erklärt ausdrücklich, dass es seinen Teil der Aufgabe erfüllen will. Dabei wird die Aussicht auf *vröude* für beide ausgedrückt. Weitere Aussagen, in denen das Herz die Lohnerwartung über ein „wir“ herstellt, verdeutlichen die Entschlossenheit des Herzens; *daz ich noch daz erringe/ daz uns an ir gelinge.* (V. 733–734). Gleichzeitig erkennt das Herz in der (höfischen) Liebe ein Recht: *liep âne swaere,/ als unser reht / waere/ des wirret uns, lîp, dîn lazheit*“ (V. 1165 ff.). Dieses Recht bezieht sich auf die Empfindung einer erfüllten Liebe, die in der *Klage* immer Idealvorstellung bleibt.

Es zeigt sich über die Emotion der *swaere*, dass die Figuren der Allegorie, die sich sonst nur in vagen Überschneidungen angleichen, in einem starken Gefühl vereint sind. Schon zuvor gibt das Herz mit den Worten *ich kume nimmer von ir* (V. 703) einen Einblick in seine Gefühlswelt, der sehr deutlich vor Augen führt, dass auch der geistige Wesenskern des Jünglings die Liebe in ihren Auswirkungen im vollen Umfang nicht rational verarbeiten kann.

Leib und Herz wollen ihre *swaere*, ihre *nôt* überwinden. Die Frau kann den Schmerz durch ihre Zuneigung stillen, die durch Intimität zum Ausdruck gebracht werden soll. Sowohl das geistige wie auch das sinnliche Prinzip sollen stimuliert werden. Doch eine klare dualistische Trennung hält auch hier nicht stand. Über die Vorstellung vom Lohn der Frau wird Hartmanns Liebeskonzeption deutlich. Dinzeltbacher verweist darauf, dass im 11. und 12. Jahrhundert Liebe neu gedacht wird, als „[...] (zumindest tendenziell) Sexualität implizierende, lebensbestimmende Zweierbeziehung, gegenseitiger emotioneller Anziehung und intimer Exklusivität“¹³³. Diese neuen Qualitäten von Emotionen verbinden das geistige und sinnliche Prinzip.

Es wird über den Lösungsweg der Tugend eine Vorstellung von Liebe etabliert, in der die Intimität über ein körperliches Begehren hinweg ausgebreitet wird. Die Liebeskonzeption sieht eine Annäherung an das Ideal der Frau vor und eröffnet dadurch eine neue Form von Beziehung zwischen Mann und Frau, in dem geistige und körperliche Intimität gleichermaßen zur Lusterfüllung beitragen.

Um die Gegenliebe der Frau zu erreichen, muss sich das Individuum über seine sinnlichen Affekte hinaus orientieren und seine Gesinnung sichtbar in seine Lebensweise integrieren. Dies erfordert *arebeit*, vor allem seitens des Leibes, denn nur er kann tätig werden. Die

133 Dinzeltbacher, Peter: Sexualität/Liebe. Mittelalter, a.a.O., S. 80.

Aussicht auf Lohn stellt für den Leib den Anreiz dar, sich gedanklich mit der *arbeit* anzufreunden und ihr etwas Positives abzugewinnen. Dabei erkennen wir, dass das Herz bewusst immer wieder mit dem Lohn, den der Leib bei Erfüllung seiner Pflichten erfahren wird, operiert.

3.3 Kräuterzauber

Der erste Versuch eine Tugendlehre zu vermitteln, finden sich schon in der ersten Rede des Herzens (V. 625–634). Doch an dieser Stelle ist der Leib noch nicht aufnahmebereit, denn der hierarchische Konflikt und die scheinbar unüberbrückbare Polarität von Herz und Leib stehen hier noch im Vordergrund der Auseinandersetzung. An dieser Stelle hebt die Tugendlehre noch zu sehr das Defizit des Leibes hervor, als dass sie lehrhaften Zwecken dienen könnte. Das Herz weist vielmehr darauf hin, dass es die Lösung in sich trägt. Die Tugendlehre in ihrer didaktischen Aufbereitung als Kräuterzauber kann erst nach dem stichomythischen Dialog erfolgen. Erst hier ist es dem Herzen möglich, den Leib in der Lehre bzw. dem Zauber zu unterweisen. Die Positionen, die eine grundlegende Basis für ein Zusammenwirken von Herz und Leib darstellen, mussten zuerst ausverhandelt werden. Die gegensätzlichen Ansichten wurden hin zu einem freundschaftlichen Bekenntnis aufgelöst. Das Herz ist nun bereit, seine Aufgabe als Ratgeber zu erfüllen, wie auch der Leib seine Bereitschaft zur Annahme und Umsetzung der Lehre des Herzens zeigt.

3.3.1 *zouber*

Die Verwendung des Begriffes *zouber* fordert zu einigen Überlegungen auf, denn er steht im Begriffsfeld des Mythischen, Geheimnisvollen und in Bezug auf die Glaubenslehre des 12. Jahrhunderts auch Verbotenen. Durch den vorangegangenen Dialog zwischen Leib und Herz stellt der Zauber für die Rezipienten einen Moment der Irritation dar. Er steht konträr zu einer allgemeinen Erwartungshaltung, die durch den Textverlauf intendiert wird. Durch diesen Moment der Irritation erzeugt Hartmann eine Spannung im Text, welche die Wichtigkeit seiner folgenden Ausführung, die die Tugendlehre umfasst, unterstreicht.

Innerhalb der Allegorie ist die Verwendung des Begriffs *zouber* durchaus konfliktträchtig. Nachdem zuvor eine Ebene der Versöhnung erreicht scheint, wirkt nun die einleitende Rede des Herzens provokativ.

*„Lîp, nû solt dû volgen mir:
daz ist nieman als guot als dir.
ich hôrt dich zouber ê versprechen:
daz geliübede muost dû brechen. (V 1269–1272)*

Diese Verse stehen in direkten Bezug zu den Versen 1120–1125:

*âne zouber und âne mort
und daz eim an die triuwe gât,
so verwirfe ich deheinen rât,
ich enleiste in durch ir êre.
des vindestû nimmêre
an mir deheinen argen wanc.'*

Die Aussage des Leibes lässt sich durchaus in die Hartmann'sche Ethik integrieren. Insofern stellt sich die Frage, welche Motivation seitens des Herzens zugrunde liegt, wenn es vom Leib eine Abkehr von seinem Versprechen fordert. Einem Versprechen nämlich, das durchaus höheren Prinzipien Ausdruck verliehen hatte und einen wichtigen Schritt hin zur Vernunft und zur Rationalisierung des sinnlichen Prinzips des Leibes bedeutete.

Das Herz fordert die Loyalität des Leibes heraus, es verlangt hier die unbedingte Hingabe des Leibes bezüglich der neuen Lehre. Somit handelt es sich um einen Vertrauensbeweis, dem der Leib widerspruchslos nachkommen soll. Unerlässlich für diese Betrachtungsweise ist dabei der Gottesbezug. Der Zauber steht in direkter Verbindung zu Gott. Denn Gott ist der Gärtner des Gartens, in dem die Kräuter, welche die Tugenden symbolisieren, wachsen. Insofern muss der Leib nicht nur dem Herz vertrauen, sondern auch auf die Gnade Gottes. Der Zauber verbunden mit der Gnade Gottes ist ein Motiv, das einen metaphysischen Kontext herstellt. Um in der Welt bestehen zu können, muss das Individuum vertrauen. Bis zu einem gewissen Grad ist dieses Individuum abhängig von einer höheren Gewalt und kann keinen Einfluss auf das eigene Schicksal ausüben.

Die Hervorhebung durch den Begriff *zouber* hat somit auch einen Bezug zum ursprünglichen Problem der Liebe, wie sie in ihrer Irrationalität auf den Menschen wirkt. Es wird durch den Zauber ein Mittel eingebracht, das als Äquivalent zu der Numinosität der Liebe gelten kann. Ein probates Gegenstück, um diese ebenfalls im göttlichen Kontext stehende Macht im Menschen zu bezwingen oder in zu bewältigende Bahnen zu leiten.

Durch den Zauber wird eine höhere Macht beschworen, die dabei helfen soll, ein Problem zu lösen. Damit gibt der Mensch seine Anliegen teilweise in fremde Hände und entzieht

sich so der eigenen, direkten Handlungsmöglichkeit und auch der Kontrolle. In der *Klage* werden so wiederum die Befindlichkeit und die Ausweglosigkeit des Jünglings hervorgehoben, die durch die Kraft der Minne verursacht wurde.

3.3.2 Die Tugendlehre (*mâze und staete*)

Im Kräuterzauber zeigt uns Hartmann sein ethisches Konzept, das die Grundlage für das Ideal eines höfisch-ritterlichen Mannes bildet. Der Kräuterzauber wird in den Versen 1301–1318 beschrieben:

*Diu krût sint dir unerkant
alsô sint si genant:
milte, zuht, diemuot.
ezn ist kein zouber sô guot.
swelich saeliger man
diu driu krût temprieren kan
dar nâch als in gesetzt ist,
daz ist der rehte zouberlist.
ouch hoerent ander wûrze dar zuo
ê daz man im rehte tuo:
triuwe unde staete.
swer die dar zuo niht | haete
sô müese der list belîben.
ouch muost dû dar zuo trîben
beide kiuscheit unde schame.
dannoeh ist ein krûtes name
gewislîchiu manheit.
sô ist daz zouber gar bereit.*

Gewehr verweist hier auf eine Auseinandersetzung im fröhscholastischen Sinne. Wesentlich für die Interpretation fröhscholastischer Schriften ist die Erkenntnis, dass die Fröhscholastiker die christliche Heilslehre mit der antiken Philosophie verbinden. In Hartmanns Kräuterzauber sehen wir genau diese Verbindung.¹³⁴ Die drei erstgenannten Kräuter sind als christliche Tugenden zu lesen, die weiteren fünf stellen ritteulich-sittliche Tugenden dar, die in Platons Tugendssystem¹³⁵ ihren Ursprung haben. „Erst wenn die ritteulich-sittlichen Tugenden mit den ritteulich-christlichen Tugenden vereinigt werden, ist die wahre Vollkommenheit eines höfischen Ritters erreicht.“¹³⁶

Ein Unterschied in der Erlangung dieser Tugenden liegt darin, dass die christlichen

134 Gewehr, Wolf: Hartmanns „Klage-Büchlein“ im Lichte der Fröhscholastik, a.a.O., S. 235 ff.

135 Anm.: Die Kardinaltugenden Platons sind Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit.

136 Gewehr, Wolf: Hartmanns „Klage-Büchlein“ im Lichte der Fröhscholastik, a.a.O., S. 237.

Tugenden nur durch Gottes Gnade erlangt werden können. Er vergibt sie willkürlich an diejenigen, die er bevorzugt (V. 1299). Die ritterlich-sittlichen Tugenden werden durch *arebeit* und somit durch Übung verinnerlicht (V. 613, 1215).

3.3.2.1 Die ritterlich-christlichen Tugenden

Irritierend an den Tugenden *milte*, *zuht* und *diemuot* ist, dass sie einerseits gelehrt werden und somit eine Aufforderung an den Leib darstellen, diese in sein Handeln zu integrieren, andererseits aber ist es Gott, der die Tugenden in seiner Obhut hat und nach seinem Gutdünken vergibt. Gewehr verweist hier auf die Gnadenlehre Augustinus'.¹³⁷ „Die Dialektik von Freiheit und Gnade nimmt bei Augustinus bisweilen antithetische Züge an.“¹³⁸ Der Mensch kann sich für das Böse entscheiden, aber ohne Gnade Gottes nicht für das Gute.¹³⁹ Ich denke, dass Hartmann durchaus mit der augustinischen Gnadenlehre operiert und mit dem Verweis auf die Vergabe der drei Tugenden die Abhängigkeit von der Gnade Gottes anspricht, stimme jedoch mit Gewehr überein, dass es Hartmann vielmehr darum geht, sich nicht der Selbstverantwortung zu entziehen.¹⁴⁰ Hartmann verweist immer wieder auf die Abhängigkeit von Gottes Hilfe (V. 1068, 1344, 1423, 1475), betont aber den Einfluss des menschlichen Handelns auf sein eigenes Schicksal.

Die *diemuot* ist tief im christlichen Glauben verankert. Der demütige Mensch erkennt die Allmacht Gottes an und unterwirft sich dieser. Die Hervorhebung dieser christlichen Tugend im Kräuterzauber zeigt die Unbedingtheit im Glauben an, ohne sie kann der Mensch die wahre Liebe nicht erkennen. Sie verweist auf die Liebe zu Gott, und erst durch sie kann der Mensch wahrhaft lieben.¹⁴¹ Insofern ist die *diemuot* Grundvoraussetzung

137 Ebd., S. 228.

138 Heinzmann, Richard: Philosophie des Mittelalters, a.a.O., S. 90.

139 Anm.: Insofern erkennen wir bei Augustinus eine Selektion Gottes. Seine Ansichten führten in der Rezeption zu Schwierigkeiten. Diesbezügliche Überlegungen der Frühscholastiker zeigen unterschiedliche Ansätze auf: „Hugo von St. Viktor folgte Augustinus in der Lehre von der Eingebung der Tugenden durch die Gnade, betonte aber, dass dies nicht ohne die ‚natürliche‘ Zustimmung der menschlichen Entscheidungsfreiheit geschehe. Ähnlich hatte Wilhelm von Champeaux gelehrt, dass die Zustimmung zur Gnade ex natura erfolgt, wobei die Natur allerdings von Gott dazu vorbereitet ist. Bernhard von Clairvaux stellte die Zustimmung als Akt der freien Entscheidung zum Guten wie zum Bösen ins Zentrum seiner Abhandlung ‚De gratia et de libero arbitrio‘ und versuchte die definitorische Identität der Begriffe consensus und liberum arbitrium zu erweisen. Abaelard war ebenfalls überzeugt, dass der Mensch von Natur aus eigene Entscheidungsfreiheit besitzt und wandte sich entschieden gegen die Lehrmeinung, dass alles gute Wollen und Tun von einer erneuten Zuwendung der Gnade Gottes abhängt. Er erblickte die Antwort des Menschen auf das Angebot der göttlichen Gnade jedoch im Glauben und in der Liebe.“ Ilgner, Rainer: Einleitung, a.a.O., S. 80.

140 Gewehr, Wolf: Hartmanns „Klage-Büchlein“ im Lichte der Frühscholastik, a.a.O., S. 218.

141 Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, a.a.O., S. 417 f.

dafür, überhaupt zu lieben, und gleichzeitig Voraussetzung für die *milte*. Diese Tugend, sofern sie als christliche Tugend verstanden wird, beschreibt die Liebe zum Nächsten. Sie zeigt sich im freundlichen Umgang mit Menschen, und im Falle von deren Bedürftigkeit ruft sie Mitleid und Hilfsbereitschaft hervor. Ausdruck findet sie in der Freigiebigkeit und im Schutz von Hilflosen. Wenzel verweist insofern auf die *milte* als Herrschertugend.¹⁴² Die *zuht* spricht die Sittlichkeit des Menschen an. Dabei liegt der Fokus aber nicht nur in der christlichen Bildung des Menschen, sondern auch in der Erziehung des höfischen Menschen. *zuht* verweist wohl am stärksten auf die Selbstdisziplinierung des Individuums innerhalb der anerkannten normativen Wertvorstellungen der Zeit.¹⁴³ In einem höfischen Kontext verweist sie auf ein ‚anständiges‘ Benehmen, das von unangemessener Gewalttätigkeit und leiblichen Ausschweifungen Abstand nimmt.¹⁴⁴

In der *Klage* sprechen die Tugenden teilweise direkt die Untugenden des Leibes an. So stellt sich eine Assoziation zu *zuht* und *lazheit* des Leibes her, die das Herz anspricht. Genauso erscheint die *diemuot* als Antwort auf die Selbstgefälligkeit des Leibes, die in den Versen 1236–1247 des stichomythischen Dialogs zutage tritt: „*lîp, du gevellest dir selbe wol.*“ (V. 1239) meint das Herz, woraufhin der Leib mit den Worten ‚*nîht baz dan ich ze rehte sol.*‘ (V. 1240) antwortet. Der Leib bekennt sich gleich darauf zu dem Vorwurf des Herzens, indem er verspricht, seine unbescheidene Gesinnung aufzugeben.

3.3.2.2 Die ritterlich-sittlichen Tugenden

Tugenden stellen gemeinhin menschliche Eigenschaften dar, deren Aneignung in der Gesellschaft als erstrebenswert gelten. Ein tugendlicher Mensch wird somit für seine Umgebung wertvoll und erhält dadurch eine Vorbildwirkung. Die ritterlich-sittlichen Tugenden stehen in der *Klage* sehr eng mit dem Begriff der *arebeit* in Verbindung. Die *arebeit*, die der Leib leisten muss, beschreibt eine Selbstregulierung. Im Vorwurf der *lazheit* und der *gemache* seitens des Herzens wird die Tendenz zur Stagnation des Leibes bezeichnet. Denn ohne das Zutun des Herzens erliege der Leib allein der Bestrebung, seine sinnlichen Bedürfnisse zu befriedigen.

Um diese Annahme zu verdeutlichen, kontrastiert das Herz die eigenen Bemühungen durch die kurzweiligen Beschäftigungen, wie in den Versen (V. 671–709) beschrieben

142 Wenzel, Horst: Frauendienst und Gottesdienst. Studien zur Minneideologie, a.a.O., S. 126.

143 Gewehr, Wolf: Hartmanns „Klage-Büchlein“ im Lichte der Frühscholastik, a.a.O., S. 226 f.

144 Vgl.: Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, a.a.O., S. 449.

wird. Hier werden explizit Vorzüge des adeligen Lebens in den Diskurs eingebracht:

*dû hoerest singen unde sagen,
dû maht beizen unde jagen,
spilen unde schiezen
(wie solte dichs verdriezen)
tanzen unde springen;* (V. 681–685)

Die Vielzahl von Vergnügungen steht in Kontrast zur Arbeit des Herzens, denn dieses ist Tag und Nacht gedanklich an die Minnedame gebunden und sorgt sich darum, wie es möglich werden könnte, diese zu erringen. Daraus ergibt sich ein Ungleichgewicht bezüglich der Arbeitsleistung, das über eine Zeitimplikation beschrieben wird. Dem Herzen, das *naht unde tac* (V. 664), *den âbent unde den morgen* (V. 691) arbeitet, wird ein nie arbeitender Leib gegenübergestellt. Über die Aneinanderreihung von Begriffspaaren, welche die *kurzwîle* des Leibes beschreiben, wird ein sehr einseitiges Alltagsbild gezeichnet. In der Wiederholung dieser Tätigkeiten zeigt sich eine Form der Stagnation, denn die persönliche Weiterentwicklung des Individuums scheint hier nur beschränkt möglich. Das Herz fordert einen Wandel hin zu einer Lebensführung, in der die von ihm vertretenen Tugenden umgesetzt werden, wodurch eine progressive Entwicklung ermöglicht wird. Wichtig ist dabei anzumerken, dass die Kritik nicht auf die Art der Vergnügungen des Leibes abzielt, sondern auf deren Ausmaß. Der Ausgleich über die *arbeit* zeigt, dass die Tugendlehre, indem sie eine Triebregulierung des Leibes zum Ziel hat, eine Form der Harmonisierung darstellt. Denn durch die sittliche Veränderung des Leibes könne das Herz von seinem Kummer entlastet werden. Durch die Erweiterung der Tätigkeiten des Leibes wird ein Ausgleich über das Ausmaß der *arbeit* erzielt. Der Begriff der *arbeit* verdeutlicht in der *Klage*, was als Voraussetzung für das Erlangen der ritterlich-sittlichen Tugenden zu verstehen ist. Der Wille, sich der Trägheit und des leichten Zeitvertreibs zu entziehen und sich im Gegenzug in jenen Dingen zu üben, die sich als nützlich für die Bestrebungen des Jünglings erweisen, ist notwendig, um letztlich die Anliegen des Ich verwirklichen zu können. In der Schwierigkeit der Mäßigung des Verlangens liegt die Wertsteigerung der Tugend, was auch in der Betonung der Mühsal des Herzens verdeutlicht werden soll. Dem Herzen zu folgen bedeutet zugleich mit der *arbeit* zu beginnen und den eigenen Willen durch die Anwendung der Tugend selbst unter Beweis zu stellen. Hierzu werden zunächst *triuwe* und *staete* in den Absichten gefordert. *triuwe* und *staete* sind eng miteinander verflochten. Denn die *triuwe* ist ohne *staete* nicht denkbar. Die *triuwe* beschreibt die innere Aufrichtigkeit eines Menschen und zeigt verbunden mit

der *staete* ein vertrauensvolles Verhältnis zu einer anderen Person an. Sie wird nicht nur in einer Liebesbeziehung gefordert, auch der Dienst am Herrn oder freundschaftliche Verhältnisse werden mit ihr zum Ausdruck gebracht. Insofern steht auch die Beziehung von Herz und Leib unter diesem Gesichtspunkt (V. 56). Wie schon angedeutet, wird mit *triuwe* und *staete* auch die innere Beständigkeit im Zeichen der Prinzipientreue angesprochen und gefordert.

kiuscheit und *schame* stellen ein Begriffspaar dar, mit dem „die Reinheit und Lauterkeit des sittlichen Empfindens bezeichnet“¹⁴⁵ werden. In diesen Tugenden erkennen wir weiters Monogamiebestrebungen¹⁴⁶, die einem zügellosen Leben mit häufig wechselnder Partnerwahl Einhalt gebieten sollen. Hierin zeigt sich eine Bestrebung zu einem normativen Sittenbild, das über den Bezug zur Liebe das Sexualverhalten der rohen Rittergesellschaft in ihrer Willkür beschränken soll.

Die Tugend der *manheit* kann nur ein Ritter erwerben. Sie steht für den Mut und die Tapferkeit des Ritters und erhält ihre tugendliche Ausformung erst in Verbindung mit der *milte*. Denn sie ist keineswegs in Form von roher Gewalt oder blinden Mutes zu verstehen. Tapferkeit steht immer im Zusammenhang mit wohl überlegten Handlungen. Sie stellt den Gegensatz zur Feigheit dar und beinhaltet gleichzeitig die Ehrhaftigkeit im Kampf im Sinne von Fairness.¹⁴⁷ So wie mit der *manheit* beschrieben kann jede Tugend in einer extremen Ausformung wieder zur Untugend werden. Insofern können alle Tugenden erst über die Tugend der *mâze* ihre Wirkung zeigen.

3.3.2.3 *mâze*

Die *mâze* stellt im gesamten Mittelalter eine übergeordnete Tugend dar. Auch in Hartmanns Werk nimmt sie eine zentrale Stellung in der ethischen Auseinandersetzung ein, und dennoch findet sie im Kräuterzauber keine direkte Erwähnung. Erweitern wir unseren Blick auf den gesamten Text, müssen wir auch hier feststellen, dass auf die *mâze* als Tugend nicht explizit hingewiesen wird. Hartmann wendet hier einen Kunstgriff an. Der ganze Text nämlich zeigt die grundsätzliche Aufforderung zu dieser Tugend.¹⁴⁸

145 Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, a.a.O., S. 418.

146 Ebd., S. 544 f.

147 Gewehr, Wolf: Hartmanns „Klage-Büchlein“ im Lichte der Frühscholastik, a.a.O., S. 222.

148 Anm.: Lediglich in drei Textstellen wird auf den Begriff zurückgegriffen, um eine Handlungsweise näher zu beschreiben (V 11; V. 1080; V. 1514). Wir erkennen aber schon hier die mittelalterliche Denkweise, wonach im Hinblick auf das Ideal alles Tun in der Bestrebung zum Regulativ Ausdruck findet.

Nach Bumke ist die *mâze* zum einen in Zusammenhang mit der *temperantia* zu setzen, die eine christliche Tugend¹⁴⁹ darstellt und mit Mäßigung, Maßhalten, Zurückhalten zu übersetzen ist. Zum anderen steht sie auch in Verbindung zur *medietas* (Hälfte), die sich als Mitte zwischen zwei Extremen übersetzen lässt.¹⁵⁰

Sowohl die *temperantia* wie auch die *medietas* sind für die *Klage* von fundamentaler Bedeutung. Die *temperantia* zeigt sich im Verb *temprieren* (V 1306). Somit finden wir die *mâze* auch implizit im Kräuterzauber wieder. *temprieren* als Verb beschreibt eine Handlung, die mit den Tugenden an sich einhergehen muss, um diese wirksam werden zu lassen. In erster Linie bezieht sich das Verb auf die drei Kräuter *milte*, *zuht* und *diemout*. Diese gottgegebenen Tugenden müssen erst gemischt werden, um ihre Wirksamkeit entfalten zu können. Hinsichtlich der Tugenden können wir zwei grundsätzliche Aussagen treffen: Keine kann allein für sich zum Ziel führen, und in der Anwendung der Tugenden muss das Prinzip der *mâze* gelten. Setzen wir letztere Aussage in einen gesellschaftlichen Kontext, spiegelt sich hier eine differenzierte Herangehensweise bezüglich verschiedener mittelalterlicher Lebensrealitäten. Die Vervollkommnung der drei Tugenden *milte*, *zuht* und *diemout* zeigt sich etwa in der Askese oder im Kloster, wo sich das Dasein ausschließlich in der Hingabe zu Gott und dem Ziel einer jenseitigen Seligkeit erfüllt. Das sinnliche Prinzip wird in einem solchen Umfeld hin zu einer transzendentalen Wahrheit sublimiert. In einem höfischen Kontext wird die Sinnlichkeit des Menschen einer anderen Wertigkeit unterzogen. Das Individuum muss mit seinen Bedürfnissen in der profanen Welt bestehen können. Somit folgern wir, dass sich zwar der zivilisatorische Prozess, indem Affekte reguliert werden müssen, in der Tugendlehre widerspiegelt, dieser sich aber nicht darin zeigt, dass das sinnliche Prinzip negiert wird. Vielmehr geht es für das Individuum darum, sich auch hierin in der *mâze* zu üben, die starken Triebe der Sinnlichkeit nicht zu eliminieren, sondern zu regulieren, um sich, dem Ordo-Gedanken entsprechend, zu konstituieren, denn weder die körperliche Verneinung noch die Vernachlässigung der Prinzipien christlicher Ethik lassen sich mit dem höfischen Ideal vereinen.

medietas stellt eine textimmanente Präsenz dar, sie fungiert sozusagen als Textträger.

Die Harmonisierung, auf die sich der Text hinbewegt, indem sich die Extrempositionen von Herz und Leib zugunsten des Individuums annähern, lassen auf eine

149 Anm.: Gewehr sieht in der *temperantia* eine antike Tugend.

150 Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, a.a.O., S. 418.

Auseinandersetzung Hartmanns mit der *mâze* im Sinne der *medietas* schließen. Hinter den ausverhandelten Positionen, angelehnt an die Frühscholastik, entdeckt man eine Konversation, in der beide Figuren in gleichem Maße und gleicher Emphase auf eine Einheit und ein Ziel zustreben. In diesem Prozess bedingen sich die Aufgaben und Fähigkeiten von Herz und Leib, wenn es darum geht, diesen höheren gemeinsamen Lohn, sei es nun die Liebe Gottes oder die Liebe der Frau, zu erlangen.

Allgemein betrachtet, ist die *medietas* eine Form der *mâze*, die sowohl essenziell ist für eine erfolgreiche Minne als auch für das Ansehen des Ritters bei der Beurteilung seines Handelns (V. 1099–1102; 1346).

3.3.2.4 Das Dilemma mit der Zeit

Blicken wir aber noch einmal zurück auf die *staete*. Sie stellt mit der *mâze* die zweite Tugend dar, die für die Verwirklichung der anderen Tugenden notwendig ist, denn der Mensch kann nur dann als tugendlich betrachtet werden, wenn seine Verhaltensweise Ausdruck der Verinnerlichung und somit dauerhaft im Individuum verankert ist. *staete* kann sich nur in der Zeit entfalten. Das junge Ich braucht also noch Zeit, um sich zu beweisen. Der Kummer, den es erleidet, ist hingegen gegenwärtig.

„Der Begriff *staete* (‚Beständigkeit‘, ‚Dauer‘, ‚Ausdauer‘) ist in Hartmanns *Klage* rekurrent. *staete* ist Ideal- und zugleich Problembegriff, ein Begriff mit widersprüchlichen Zeitimplikationen. Der Begriff *staete* hängt in einem Zeitparadox. Mit der Bedeutung ‚endlos neu‘ reicht er in die Zeit hinein, mit der Bedeutung ‚unendlich dauernd‘ aus der Zeit heraus. Dieser zeitliche Doppelbezug macht den *staete*-Begriff schillernd. [...] Man erkennt, dass die *Klage* das Zeitdilemma der Hohen Minne umsetzt: Der rasche Erfolg und unmittelbare Affekt sollen distanziert werden (zeitlich, räumlich, sprachlich), [...]“¹⁵¹

Immer wieder mahnt das Herz zur Beständigkeit. Durch die Wiederholung des *staete*-Begriffs zeigt sich die Wichtigkeit der Beständigkeit bezüglich der wahren Minne. Interessant hinsichtlich der Charakterisierung der Figuren ist, dass beide Anzeichen von Unsicherheiten bezüglich der *staete* an den Tag legen (V. 1218 ff.; 1585 ff.). Die Problematik in diesem Begriff liegt in seinem teleologischen Endpunkt. „Das Paradox ist ein endlicher Mensch, der unendlich Zuversicht haben soll.“¹⁵² Das Individuum wird durch die unerfüllte Minne motiviert, über sich selbst nachzudenken. Der Motivation liegt diesbezüglich der Wunsch nach Minnelohn inne. Der Minnelohn wird in eine unbestimmte

151 Köbele, Susanne: Der paradoxe Fall des Ich. Zur *Klage* Hartmanns von Aue, a.a.O., S. 275 f.

152 Ebd., S. 277.

Zukunft verlegt, und auch hier bleibt die Frage offen, ob sich der Wunsch erfüllen wird. Doch der einzige Weg zur wahren Minne führt über die *staete*. Somit wird der Sinnlichkeit, die sich vor allem in der Gegenwärtigkeit ausdrückt, mit der Einbeziehung der Zeit ein Regulativ vorgesetzt. Wenn auch der Minnelohn ungewiss bleiben muss, stellt die Beharrlichkeit, mit der sich der Lohn durch den Willen der Frau entzieht, kein Maß für die *staete* des Werbers dar, da sie letztlich lohnend wird. Sie entfaltet sich in der Annäherung an das christlich-ritterliche Ideal und zeigt ihre Früchte in der Anerkennung durch die höfische Gesellschaft, aber auch in der Sicherheit bezüglich des jenseitigen Seelenheils. Diese zwei Komponenten erleichtern die Forderung nach Zuversicht und *staete* durch deren Gewährleistung.

Bezüglich des Lohnes der geminneten Dame stellt die *staete* den Wert dar, anhand dessen die Frau erst die Nachdrücklichkeit der Absichten erkennen kann. Eine positive Reaktion ihrerseits kann erst dann stattfinden, wenn sie diese Tugend am Ritter erkennt. Dieses Erkenntnis ist aber, wie eingangs festgestellt, erst in der Entfaltung der Zeit möglich, eine Problematik, die im Minnegruß sehr deutlich gemacht wird. Nicht nur der regressive Strophenaufbau des Minnegrußes deutet auf die Schwierigkeit hin, den gegenwärtigen Schmerz nur mittels der Hoffnung auf eine zukünftige Linderung zu besänftigen, auch die den Minnegruß dominierende, wiederholte Aufforderung an die Frau, die *nôt* des Jünglings zu erkennen und ihn von dieser zu befreien, zeigt den unlösbaren Konflikt, den die Forderung nach *staete* bereitet. *Vrouwe, nû bedenke daz,/ ê sich dîn trôst verspaete,/ daz ich dîn noch nie vergaz/ ze vrumeclîcher staete* (V. 1845–1848).

Hier wird das von Köbele angesprochene Problem verdeutlicht. Die *staete* befindet sich zwar in einem unbegrenzten Zeitraum, trotzdem soll aber das Vertrauen auf den Minnelohn aufrechterhalten bleiben. Sie muss also durch Vertrauen innerhalb der Geschlechter zeitlich relativiert werden. Der *staeteclîch* Minnende muss sein Schicksal in die Hände der Frau legen und darauf hoffen, dass sie seine Gesinnung erkennt. Es verwundert daher nicht, dass er im Minnegruß mit einem neuen Selbstbewusstsein in seinen Versprechungen der Frau entgegentritt, um sie zu überzeugen. Mit jenem Vertrauen, das ihm die Tugendlehre des Herzens mitgegeben hat, fordert er nun die Frau auf, ihm zu lohnen, also seine Absichten zu erkennen und ihm die Möglichkeit zu geben, den Beweis seiner *staete* innerhalb einer dauerhaften Bindung zu erbringen.

Was hier deutlich hervortritt, ist die Subtilität in den Abhängigkeiten der Beziehung

zueinander. Der Liebende nimmt sich nicht einfach, was er begehrt, indem er der Gewalt der entfachten Triebe ihren Lauf lässt, sondern er verdient es sich, indem er sich in einer umfassenden tugendlichen Erbauung dem Objekt des Begehrens annähert und damit die Zuversicht auf die Vervielfachung des Lohnes aufrechterhält.

4. Gesellschaftliche Prozesse in der *Klage*

Im vorigen Kapitel wurde mehrmals auf Textstellen hingewiesen, in denen sich eine Regulierung der sinnlichen Triebe zeigt, in dem der Leib als träge beschrieben wird und sich eine Konstituierung des Ich über das verstärkte Eingreifen des geistig-rationalen Elements darstellt. Es wurde herausgearbeitet, wie sich das Individuum nach fröhscholastischen Vorstellungen zusammensetzt und dass Hartmanns Ethik eine Harmonisierung der Wesensteile forciert, um existenzielle Bedürfnisse zu erfüllen.

Nun soll die Spiegelbildlichkeit der Literatur anhand der zu beschreibenden gesellschaftlichen Prozesse herausgearbeitet werden. Die höfische Literatur vermittelt uns trotz Idealisierung ein Bild von Verhaltensnormen und normativen Einflüssen, mit denen das Individuum konfrontiert ist. Daraus können wir Verbindungen herstellen, aus denen Prozesse der Sozialisierung und gesellschaftlicher Entwicklung ersichtlich werden.¹⁵³ So haben wir es auch in der *Klage* mit einem Individuum zu tun, das seine Ziele, Sehnsüchte und Ängste ausdrückt.

Das Streitgespräch der Allegorie veranschaulicht einen Reflexionsprozess, welcher der Veränderung des Individuums in seinen Umgangs- und Verhaltensformen vorangeht. Der kognitive Prozess, der dabei beschrieben wird, dokumentiert in einem fiktionalen Text einen gesellschaftlichen Bewusstseinszustand, der innerhalb eines hochmittelalterlichen Weltbilds konstatiert wird. Ebenso verhält es sich mit den Anliegen, die darin geäußert werden. Der Kontext, in dem die *Klage* steht, ist das höfische Leben des 12. Jahrhunderts. Über die Liebesthematik wird eine Disharmonie hergestellt, die dem Individuum Anlass gibt, sich über die gegebenen Verhaltensnormen hinaus zu entwickeln und sich dafür der Mäßigung zu unterziehen.

4.1 Gesellschaftliche Einflüsse auf das Individuum

Die *Klage* beschreibt einen Prozess, der sich innerhalb eines kontinuierlichen Fortschreitens der „Zivilisation“ abspielt, wie sie in der Arbeit von Elias beschrieben wird. Dieser geht in seiner Beschreibung der Psychogenese auch auf die Minnedichtung

153 Anm.: Auch Ebenbauer weist darauf hin, dass es angebracht ist, in der Beschreibung gesellschaftlicher Entwicklung auf Quellen der „schönen Literatur“ zurückzugreifen. Ebenbauer, Alfred: „Das ‚christliche Mittelalter‘ und der Prozeß der Zivilisation“. Eine Skizze, a.a.O., S. 8 f.; Elias äußert sich ebenfalls dahingehend und meint, dass in der Minnedichtung Empfindungen ausgedrückt werden, die auf echten Erfahrungen basieren müssen. Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, a.a.O., S. 120.

ein. In ihr sieht er den Umformungsprozess reflektiert, der das kriegerische Ritterideal im Laufe der Zeit zur *courtoise* hin verändert und somit zu einer Verfeinerung des Verhaltenscodes führt:

„Es ist kein Zufall, daß sich [...] als gesellschaftliches, nicht nur als individuelles Phänomen das herausbildet, was wir ‚Lyrik‘ nennen, und – ebenfalls als gesellschaftliches Phänomen – jene Umformung der Lust, jene Tönung des Gefühls, jene Sublimierung und Verfeinerung der Affekte, die wir ‚Liebe‘ nennen.“¹⁵⁴

Bedeutend ist hierbei der Begriff der Umformung. Die *Klage* zeigt uns einen Abriss dieser Entwicklung und verzichtet dabei auf Lösungswege, die eine radikale Abgrenzung erfordern. Vielmehr zeichnet sich der Text dadurch aus, dass er über den Weg der Konfliktentfaltung und Harmonisierung einen psychologischen Prozess beschreibt, der die Tendenzen der Eskalation und Gewalt über verschiedene Stufen der Reflexion unterdrückt. Es gibt keine Abwertung der Sehnsüchte oder Ansprüche von Herz und Leib, vielmehr ist es schwierig, diese voneinander abzugrenzen, was sich nur problematisch in eine dualistische Perspektive fügt.

Mit der Lehre der Tugenden wird dabei versucht, eine ethische Ausrichtung zu etablieren, die sich in ihrer Auswirkung universal bewährt. Ausdruck findet dies in der Vielschichtigkeit des Lohnes und in der Stetigkeit der Erbauung durch die Zustimmung zum Selbstregulativ. Dabei ist es bezeichnend für die mittelalterliche Gesellschaft, dass sich die Frau gerade durch die Einschränkung ihrer persönlichen Freiheiten und durch ihre „repressive Erziehung zur Tugend“¹⁵⁵ als Idealbild für die sittliche Konditionierung des Mannes eignet. Die Frau erlangt dadurch aus realhistorischer Sicht durch ihre Kultiviertheit einen Vorteil dem Feudalherrn gegenüber.¹⁵⁶ In der Minnedichtung verkörpert sie die Ideale der Hofgesellschaft und symbolisiert dadurch, wie Grubmüller meint, die „vollkommene Gesellschaftlichkeit“, worin er auch einen Grund für die Anonymität der geminneten Dame sieht.¹⁵⁷

Der historische Rahmen, in den wir die *Klage* eingebettet finden, wurde bereits beschrieben und dabei der Fokus besonders auf Neuerungen und Umbrüche gelenkt. Dies ist notwendig, um Ansätze für die Denkwelt des Individuums in der *Klage* zu bekommen

154 Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, a.a.O., S. 120.

155 Wenzel, Horst: Frauendienst und Gottesdienst. Studien zur Minneideologie, a.a.O., S. 82.

156 Vgl.: Ebd., S. 107.

157 Grubmüller, Klaus: Ich als Rolle. „Subjektivität“ als höfische Kategorie im Minnesang? In: Kaiser, Gert und Müller, Jan Dirk (Hg.): Höfische Literatur. Hofgesellschaft. Höfische Lebensformen um 1200. Düsseldorf: Droste Verlag 1986, S. 396.

und um herauszufinden, wie sich die Motivation des Individuums zur Veränderung zu einer fortschreitenden Gesellschaftsentwicklung in Beziehung setzen lässt. Der Mensch ist dabei im Besonderen determiniert durch das soziale Gefüge, in dem er sich entwickelt, das wiederum in Abhängigkeit zu anderen sozialen Gruppen steht. In diesem gesellschaftlichen Konstrukt hat der Mensch im Ausmaß der ihm zugestandenen Freiheit die Möglichkeit, sich zu integrieren, zu etablieren oder auch auszuschließen.¹⁵⁸

Allein die Präsenz der Zentralpersonen erfordert Zurückhaltung und Anpassung an gesellschaftliche Vorgaben. Dabei ist besonders das Augenmerk auf die gleichzeitige Anwesenheit von Männern und der ihnen sozial höhergestellten Frauen innerhalb eines Raumes zu lenken.¹⁵⁹ Auch wenn von einer rechtlichen Gleichstellung der Frau keine Rede sein kann, wird die Frau durch ihre Stellung von einem unkontrollierten Verhalten der Männer geschützt. Die *Klage* ist so für den adeligen Mann lesbar, als didaktischer Text, nach dem er seine Umgangsformen neu ausrichten kann.

In diesem Zusammenhang wird hier der Begriff der *êre* zum Gradmesser der Verhaltensformen. Über die *êre* zeigt sich das Verhältnis des Individuums gegenüber der Gesellschaft. Indem es die Erwartungen der Gesellschaft erfüllt, erlangt das Individuum Ehre.¹⁶⁰ Diese zu erlangen, ist für Herz und Leib gleichermaßen von großem Wert, worin sich die Bedeutung der gesellschaftlichen Einflüsse in der *Klage* widerspiegelt: *durch unser beider êre./ waz solt uns vröude mêre?* (V. 667 f.). Das Herz stellt dem Leib Ehre in Aussicht, um diesen zur Annahme des Rates zu motivieren: *wiltû sîn hân mînen rât/ daz dir nimmer missegât./ dirn geschehe alliu êre* (V. 647–649). Die Ehre stellt sich nach dem Rat des Herzens über die tugendliche Unterweisung des Leibes her.

Der Leib wiederum beschreibt über seine Gesellschaftskritik das Gegenbild von ehrhaftem Verhalten. Er beschreibt dabei Männer, die sich über falsche Versprechungen die Zuneigung der Frauen erschleichen und sich dieser Tat in der Gesellschaft rühmen wollen: *durch swaches herzen lêre./ ûf ein betrogen êre./ daz er sich sîn gerüemen kunde./ swie manic manz bevunde./ daz dûhte in êre und ein heil.* (V. 245–249). Auch aus dieser Perspektive heraus zeigt die *Klage* einen Einfluss der Gesellschaft über die Handlungsweise der Individuen.

158 Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, a.a.O., S. 383 ff.

159 Ebd., S. 117.

160 Bumke: S. 427 f.

Das gesellschaftliche Ansehen gewinnt durch höfische Vorbildlichkeit.¹⁶¹ Zunehmend wird der Einzelne dazu angehalten, Wissen darüber zu entwickeln, welche Gefühlsausdrücke der jeweiligen Situation angemessen sind, und sein Verhalten dementsprechend zu regulieren.

4.2 Religiöse Einflüsse auf das Individuum

In der *Klage* werden im Verlauf der Auseinandersetzung zwischen Leib und Herz immer wieder Rahmenbedingungen in den Vordergrund gestellt, die für das Individuum als fundamental in seiner spirituellen Ausrichtung betrachtet werden können. Sowohl für den Leib als auch für das Herz gibt es religiöse Grundkonstanten, die sich für beide als deckungsgleich in ihrer Bedeutung herausstellen und somit nur schwaches Konfliktpotenzial in sich tragen.

Hierfür sind die Arbeiten von Wenzel und Ebenbauer grundlegend, welche die Thesen aus Elias Werk *Über den Prozeß der Zivilisation* um die religiösen Einflüsse auf den Menschen im Mittelalter erweitern.¹⁶² Ebenbauer stellt fest:

„[D]er Gedanke an eine gottgebundene sittliche Instanz war definiert und muß, so scheint mir, nicht zuletzt im Bewußtsein, daß ein allgegenwärtiger und allwissender, persönlicher Gott im Verborgenen sieht und wacht, die mentale Strukturen des Einzelnen langfristig mehr oder weniger beeinflusst haben.“¹⁶³

Diese Feststellung bestätigt sich auch in der *Klage*. Sowohl für das Herz als auch für den Leib ist die Macht Gottes in gleicher Weise präsent, indem seine Gebote als gegebenes Wissen maßgebend für eine existenzielle Orientierung zur Geltung gebracht werden. Beispielsweise finden sich in den Redeabschnitten des Leibes formelhafte Gottesbezüge wie *nu gedenke an den rîchen got* (V. 200), *daz dû ez durch got verkürest* (V. 407) oder *wan dû tuo ez durch gotes êre* (V. 413). Ähnlich auch beim Herzen: *lip, ich bite dich durch got* (V. 487) oder *sô weiz daz unser herre Krist* (V. 941). Gott wird als der Inbegriff der Wahrheit angerufen und ist entsprechend auch richtende und urteilende Instanz: *wan daz ich ez gote klage* (V. 974); *Erhüete dich der bôsheit,/ daz ir got gebe leit!* (V. 809 f.). Er

161 Anm.: Diese findet auch Ausdruck im Begriff der Freude. In Kapitel 3.1.1 wurde schon darauf eingegangen, dass der Leib aufgrund seines Kummers sich nicht mehr gesellschaftsfähig fühlt. Er fürchtet den *spot* (V. 382) und das Gerede (V. 345 ff.) seiner Umgebung.

162 Anm.: In ihnen stellt die geringe Aufmerksamkeit, die in Elias' Arbeit der religiösen Komponente in der Beschreibung sowohl der Soziogenese als auch der Psychogenese zukommt, einen wesentlichen Kritikpunkt dar.

163 Ebenbauer, Alfred: „Das ‚christliche Mittelalter‘ und der Prozeß der Zivilisation“. Eine Skizze, a.a.O., S. 12.

beschützt jene, die sich zu ihm bekennen: *ja verliez got den sînen nie*. (V. 808), und trägt allein durch seine Nennung zur Versöhnung der Antagonisten bei: *von diu lân wir ez durch got* (V. 1020).

Die zitierten Verse werden gerade durch ihre Formelhaftigkeit in eine Tradition gesetzt, die als Grundpfeiler für ein System kennzeichnend ist, das der ethischen Ausrichtung des Individuums zugrunde liegt. Der Glaube an eine Instanz, die die Macht hat, das Schicksal des Menschen sowohl im irdischen Leben als auch im Leben nach dem Tod zu bestimmen, ist tief im Bewusstsein verankert. Die Glaubensdoktrin der Kirche hat dem Menschen eine Aussicht auf die Heilserwartung gegeben und ihn dazu veranlasst, sich entsprechend der Anforderungen des Katechismus mit Selbstzwängen zu belegen. Wir können davon ausgehen, dass sich diese Konditionierung im 12. Jahrhundert bereits zu einem Wertesystem manifestiert hatte, das den Menschen tiefgehend prägte. Natürlich muss man auch hier bedenken, dass sich die idealisierte Vorstellung des christlichen Lebens stark von der Lebensrealität der Menschen abhob, was auch Ebenbauer in seinen Überlegungen ausdrückt:

„Sicherlich sind religiöse Einstellungen und Lebensformen schichtenspezifische Phänomene: Wie Elias auf den Unterschied der christlichen Haltung von Klerikern und Rittern hinweist, so betont auch Max Weber, wie sehr die Kriegerkaste (auch des Mittelalters) quer zu den Forderungen christlicher Lehre liegt. (Es genügt wohl ein Hinweis auf die aristokratische Ehepraxis, um dies deutlich zu machen.) Aber ungeachtet aller dieser Unterschiede und Differenzierungen scheint es Grundtatsachen des christlichen Glaubens zu geben, die dazu angetan sind, das Affekt- und Triebverhalten des Individuums mehr oder weniger nachhaltig zu beeinflussen.“¹⁶⁴

Der Einfluss des christlichen Glaubens findet sich in der *Klage* nicht nur über die Einbeziehung von Gott. Als dualistischer Gegenpol wird auch, vor allem über die Aussagen des Leibes, der Teufel eingebracht.

In den Versen 220–276 bespricht der Leib seine Beobachtung des höfischen Lebens, wenn er das Verhalten der Männer unter einem ethischen Gesichtspunkt problematisiert.

Deutlich wird eine Gruppe von Männern skizziert, die ihr Triebverhalten unter falschen Versprechungen ungebührlich auslebt und dabei Ansehen und Ehre der Frauen ignoriert. Entscheidend ist die Verwünschung, die der Leib diesen Männern entgegenbringt. Er möchte die ehrlosen Männer der Knechtschaft des Teufels ausliefern, wünscht ihnen Trostlosigkeit und will jede Erlösung aus diesem Zustand verwehrt sehen. Hier kommt ein didaktisches Element des Textes zum Tragen, das Elias im Zuge der Beschreibung der

164 Ebd., S. 11.

Psychogenese als einen „psychischen Mechanismus“ bezeichnet. Er beschreibt, wie Trieb- und Lustverhalten, das sich in einem Prozess der Wandlung von gesellschaftlichen Konventionen als unerwünscht erweist, durch die Aussicht auf Konsequenzen, die Unlust erzeugen, eliminiert wird.¹⁶⁵

Der Verweis auf die Höllenqualen (V. 250–264) dient dabei dazu, eine Unlust erzeugende Aussicht herzustellen, und markiert das Sozialverhalten von Männern, deren Minnen nur auf Eigennutz bedacht ist, eindeutig und uneingeschränkt negativ.

Derselbe Vorgang wird auch für die Innenwelt angewandt. In den Versen 1030–1055 ruft der Leib zur Zusammenarbeit auf. Dabei stellt er einer himmlischen Lohnerwartung die Aussicht auf ein Dasein in der Hölle entgegen. *versprechen wir daz mit vr̄ter wal* (V. 1049) verdeutlicht die Möglichkeit von Herz und Leib, das jenseitige Leben im Diesseits zu beeinflussen. Der freie Wille ist wiederholt Ausdruck der Aufforderung zum Selbstregulativ und betont gleichzeitig den Handlungsspielraum des höfischen-christlichen Individuums.

Die Hölle wird ein weiteres Mal eingebracht (V. 1418–1442), um der Gefahr der Verzweiflung ein wirksames Element der Regulierung entgegenzuhalten. Die Liebe gefährdet das Seelenheil, da der Liebende in seinem sinnlichen Verlangen zu irrationaler Handlungsweise neigt. Diese bedarf einer Rationalisierung durch ein starkes Herz, um der Numinosität der Liebe entgegenzutreten und sich nicht durch unehrenhaftes Verhalten schuldig zu machen. Diese Handlungsweise lässt sich jedoch nur über die Zusammenarbeit zwischen Leib und Herz gewährleisten. In ihrer Arbeit über die *Klage* hebt Renucci diesen Aspekt der gemeinsamen Verantwortung über die Seele ebenfalls als Darstellung des religiösen Hintergrunds hervor. Sie sieht jedoch die religiösen Sentenzen als eine die *Klage* „überwölbende Perspektive“ an, die ohne direkten Einfluss auf die Auseinandersetzung zwischen den allegorischen Figuren bleibt.¹⁶⁶ Die Seele wird als passives Element eingebracht, ebenso wie Gott und der Teufel. Ihnen kommen keine aktiven Einflüsse zu. Was sich jedoch hervorhebt, ist die Wirkung dieser Begriffe selbst in ihrem passiven Zustand. Wir erkennen den Grad der religiösen Formung anhand der Erwartungshaltung, die der Text durch die bloße Andeutung von Szenarien der Hölle an den Leser stellt. Wenn auch die heilsgeschichtlichen Perspektiven der *Klage* mehrheitlich als statische

165 Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in der weltlichen Oberschicht des Abendlandes, a.a.O., S. 375.

166 Salvan-Renucci, Françoise: Selbstentwurf als Utopie im *Büchlein* Hartmanns von Aue, a.a.O., S. 102.

Orientierungspunkte aufgefasst werden können, haben sie dennoch ihren psychogenetischen Einfluss damit nicht verloren. Sie stellen Grenzen dar, die dem Triebverhalten Einhalt gebieten können.

Dass sowohl Herz und Leib in gleicher Weise den religiösen Kontext einbringen und dieser innerhalb des Streitgesprächs als verbindendes Element tragend wird, ist ein Zeichen der Verinnerlichung eines ethischen Systems.¹⁶⁷ Das Individuum, das in der *Klage* besprochen wird, wie auch das adelige Publikum wurden bereits in ihrer Denkwelt christlich geformt.

Dass die christliche Doktrin in der *Klage* nicht in den Vordergrund gerückt wird, zeigt jedoch gleichzeitig eine Abgrenzung zur geistlichen Dichtung. Der adlige Mensch ist sich seiner Stellung in der Welt durchaus bewusst. Er verkörpert, durch Gott und die Kirche legitimiert, den herrschenden Stand innerhalb des Ordos.

4.3 Markierungen der Zivilisierung des Individuums

Das Einwirken christlicher Ethik wie auch der Einfluss der wachsenden, zunehmend plural werdenden Gesellschaft sind maßgebend für die Prozesse der Konditionierung, denen sich das Individuum aussetzt. Wenn auch die Beschränkungen durch bindende Konventionen im 12. Jahrhundert im Vergleich zu späteren Gesellschaften noch sehr milde ausgeprägt sind,¹⁶⁸ bestehen auch hier Abhängigkeitsverhältnisse, die Restriktionen im Verhalten fordern.

„Mit den sozialen Entwicklungen vollzog sich auch eine Erkenntniserweiterung, welche die sozialen Bedingtheiten reflektierte, und eine emotionale Bewußtseinsvertiefung, bei welcher v. a. zwischenmenschliche Bindungen, wie bes. die Geschlechterliebe, einen neuen Stellenwert erhielten.“¹⁶⁹

Die Anforderungen, die die veränderten zwischenmenschlichen Beziehungen mit sich bringen, finden auch in der *Klage* Ausdruck. Die Umwandlung von Fremdzwängen zu Selbstzwängen lässt sich anhand der Scham nachvollziehen. Diese entsteht über die Berührung des Individuums mit der Gesellschaft und kann sich als Angst vor sozialer Degradierung äußern.¹⁷⁰ Nach Elias gehen gesellschaftliche Rationalisierungsschübe

167 Vgl.: Ebenbauer, Alfred: „Das ‚christliche Mittelalter‘ und der Prozeß der Zivilisation“. Eine Skizze, a.a.O., S. 12.

168 Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in der weltlichen Oberschicht des Abendlandes, a.a.O., S. 234.

169 Schweikle, Günther: Minnesang. 2., korr. Auflage. Stuttgart/ Weimar: Metzler 1995, S. 77.

170 Vgl.: Gephart, Irmgard: Das Unbehagen des Helden. Schuld und Scham in Hartmanns von Aue *Erec*.

immer mit dem Vorrücken der Scham- und Peinlichkeitsschwelle einher. Das Übertreten von Verboten und das Abweichen von der gesellschaftlichen Norm sind umso mehr mit Scham behaftet, je stärker sich die Gesellschaft die Verhaltensnormen bereits durch Selbstzwänge verinnerlicht hat.¹⁷¹ Das Gefühl der Scham ist in der *Klage* aufgrund des Streitgesprächs nur schwer auszumachen, denn die Erkenntnisse des eigenen Fehlverhaltens sind in Vorwürfen ausgedrückt. Doch denke ich, dass besonders das Erkennen der eigenen Unzulänglichkeit, die in Bezug zur Absage der Frau gesetzt wird, dieses Gefühl evoziert: *welchen tiuvel haete ein wîp/ sölhes an dir gesehen/ daz sî dir liebe lieze geschehen* (V. 818–820). In diesen Versen ist die Unverständigkeit des Leibes angesprochen, der an dieser Stelle aus seiner Selbstgefälligkeit heraus nicht erkannt hat, dass er entsprechend dem Ideal der Dame unzureichende Verhaltensformen vertritt. Mit dieser starken Ausdrucksweise lässt das Herz durchblicken, dass sich das untugendliche Verhalten des Leibes offen nach außen hin darstellt. Der Zusammenhang mit der Scham wird an späterer Stelle noch deutlicher ausgedrückt, wo die Einsicht des Fehlverhaltens mit Scham einhergeht:

hât er ze besserunge muot,/ und ob erz schamelîchen lât (V. 1130 f.).

Dementsprechend klingt auch die Erkenntnis des Leibes:

doch darf | mich niht wundern mê/ von welhen schulden daz ergê/ daz sî mîn swaerez herzeleit/ mit alsô ringem muote treit (V. 1393–1396).

Die Einsicht bezüglich seiner Unzulänglichkeit ist an dieser Stelle nicht in einen Ausdruck des positiven Voranschreitens gebettet, sondern in einen im Rückblick eingebundenen Selbstvorwurf, der den Eindruck von Scham erzeugt. Die Angst vor dem Verlust von gesellschaftlichem Ansehen ist also eine Motivation für das Individuum, ein Selbstregulativ zu bilden. Die Konfrontation mit der Frau lässt den Jüngling erst seine Schwächen erkennen und fördert das Bestreben, einer zur Stagnation neigenden Selbstentwicklung entgegenzutreten, sich demütig der Macht der Liebe zu unterstellen und sich dem Ideal der Tugend zu widmen. Damit verbunden, finden wir eine Tugendlehre, die die Disziplinierung der Affekte bzw. der Affekthandlungen vorantreibt. Zu emotions- wie affektgeleitetem Handeln schreibt Eming:

„Der Gebrauch von Gesten für Emotionen ist Ausweis von sozialer Kompetenz. In vielen Hinsichten gilt dies auch für das Fühlen selbst. Zur menschlichen Soziogenese gehört der Erwerb eines Wissens darum, welche Emotionen verschiedenen Situationen und Kontexten

Frankfurt/Main: Peter Lang Verlag 2005, S.22 f.

171 Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, a.a.O., S. 409.

adäquat sind. Aus diesem Grund wird die Vorstellung, dass Emotionen privat und subjektiv sind, in der Emotionalitätsforschung beständig zurechtgerückt. Emotionen sind natürlich insofern privat oder idiosynkratisch, als sie von einer singulären Person empfunden werden und zu ihr gehören. Aber zugleich sind sie gesellschaftlich determiniert, indem sie sozialen Modellen folgen. Gesellschaftliche Regeln über die situative Angemessenheit von Gefühl und Gefühlsausdruck werden in einer Vielzahl kultureller Techniken in komplexen, auch kognitiv determinierten Prozessen erworben und habitualisiert im Sinne Bourdieus, sie werden also Teil des Körperwissens.¹⁷²

Als Vorläufer von Bourdieu spricht Elias in diesem Zusammenhang von der Triebregulierung durch die Internalisierung von auf das Individuum einwirkenden und der höfischen Gesellschaft getragenen Fremdwängen. Diese Internalisierung nennt Elias Selbstzwang. Dieser dient als Mittel zu einer „mehr oder weniger automatischen Selbstüberwachung zur Unterordnung kurzfristiger Regungen unter das Gebot einer gewohnheitsmäßigen Langsicht, zur Ausbildung einer differenzierteren und festeren ‚Über-Ich‘-Apparatur.“¹⁷³

Die hier angesprochene Regulierung der Affekte vollzieht sich in der *Klage* über die Lehre des Herzens. Das Über-Ich wird vom Herzen vertreten, indem es den Kräuterzauber lehrt. Die Tugenden können aber nur über Handlungen zum Ausdruck gebracht werden, sind demnach vom Leib umzusetzen.

Indem der Leib nun bei einer Handlung erst überlegen muss, verschiebt sich die Reaktionszeit. Der Leib muss sich erinnern und überlegen, ob sein Handeln tugendlich ist. Diese Zeitverschiebung setzt sich einem affektorientierten Handeln entgegen.

Für das Affektverhalten ist die Zeit von wesentlicher Bedeutung, so ist für einen Ritter im Kampf die Unmittelbarkeit in seinen Handlungen eine Überlebensnotwendigkeit. Gephart beschreibt dies in ihrer Arbeit über Hartmanns *Erec* über die Funktion der Grundtriebe:

„Ihre Herkunft wird in elementaren Verhaltensmustern gesehen, die im Dienst von Überlebensstrategien und Arterhaltung stehen. Sie behaupten ihre Präsenz ohne zeitliche Distanzierungen und okkupieren den Handlungsraum einer Person vollständig. Wut und aggressiver Akt fallen hier ebenso zusammen wie Angst und Flucht oder Begehren und Ergreifen.“¹⁷⁴

Wenn sich nun aber ein Sinneswandel im ritterlichem Selbstverständnis über die Zeit stetig

172 Eming, Jutta: Affektüberwältigung als Körperstil im höfischen Roman. In: Philipowski, Katharina und Prior, Anne (Hg.): *anima* und *sêle*. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2006, S. 255.

173 Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, a.a.O., S. 349.

174 Gephart, Irmgard: Das Unbehagen des Helden. Schuld und Scham in Hartmanns von Aue *Erec*, a.a.O., S. 15.

und entsprechend dem sozialen Gefüge zu einer Zivilisierung der Umgangsformen hin bewegt, bedingt dies, sich gewisse Automatismen anzuerziehen, um sein Handeln anzupassen. Interessant dabei ist, dass gerade die Zeitkomponente als Schwierigkeit erkannt wird und nicht nur die in die Zeit hineinreichende *staete*¹⁷⁵, die keinen Endpunkt kennt, in der *Klage* verhandelt wird. Über die Regulierung der Sinnlichkeit wird dem Leib durch die Möglichkeit der Reflexion die spontane Reaktion eingeschränkt. Gegen Ende der *Klage*-Allegorie bespricht das Herz ausführlich die Notwendigkeit des Bedachts (V. 1542–1566) in Anbetracht der Werbung. *und kum niht gâhes an sî,/ daz ir din gewerp bî unstetelîchen wone* (V. 1545–1547).

Das Ziel sollte ein affektdämpfender Automatismus sein. Doch bevor es dazu kommt, muss der Leib immer wieder seine Handlungen reflektieren. Unabhängig von der vom Herzen geforderten Reflexionszeit, zeigt auch die gesamte Allegorie diesen Prozess. Bevor der Jüngling den Minnegruß überbringt, geht dieser in sich und reflektiert, in der Hoffnung auf eine positive Wandlung seiner Situation.

Bezugnehmend auf die oben mit Elias beschriebenen Vorgänge der Selbstüberwachung, zeigt sich, dass auch in der *Klage* das Ziel über eine reine Affektregulierung hinausgeht. Demnach steht das Individuum mit der Aneerziehung der Mechanismen der Affektdämpfung am Anfang einer Entwicklung, in deren Verlauf durch Veränderung des kognitiven Verhaltens des Menschen die Denkweise hin zur Langsicht gelenkt wird.

In der *Klage* wird, wie beschrieben, ein Reflexionsprozess gefordert, der die Handlungsmöglichkeiten anhand der Tugenden selektiert. Damit werden dem Leib, der in der Allegorie auch über *sin* verfügt, die Tugendbegriffe als Referenz für seinen Reflexionsprozess vermittelt. Als Tugend des Kräuterzaubers selbst ist die *staete* Ausdruck dafür, dass die Verbesserung des Individuums in einem andauernden Prozess zu begreifen ist, der das Denken des Jünglings letztlich über das Ziel des Lohnes hinaus führt, da er auch die Bedeutung der Stabilität innehat. Ebenso ist die *mâze*, die eine gewichtige Rolle in der Ethik Hartmanns spielt, eine Eigenschaft, die den ganzen Text hindurch wirkt und sich im Denken mit dem Zeitbegriff der Nachhaltigkeit verbindet. Das Funktionieren des Kräuterzaubers setzt die Fähigkeit des richtigen Mischens voraus. Das Gelingen des

175 Anm.: Dazu gehört die Bedeutung der Zeit, die bereits im Zusammenhang mit der *staete* Erwähnung gefunden hat. Die *staete* ist ein unentbehrliches Element der Tugendlehre, weil sie die Voraussetzung eines Vorgangs der Verinnerlichung darstellt. Die Tugendlehre wiederum findet ihren Ausdruck im Handeln des Individuums, und hier gilt es vor allem, die Affekte zu regulieren.

Zaubers zeigt sich wiederum in der Aussicht auf einen dauerhaften Lohn. Die Langsicht wird hier also sowohl in Verbindung mit der Arbeit als auch mit der daraus resultierenden Belohnung hervorgehoben. Über sie lässt sich auch die Analogie zum historischen Kontext herstellen. Voraussetzung sind stabilisierende Faktoren, die dem Menschen zunehmend existenzielle Sicherheiten bieten.¹⁷⁶ Die Höfe bieten den Menschen Schutz und Sicherheit, genauso wie die Hierarchiestrukturen an den Höfen der Territorialherren verbesserte Aufstiegsmöglichkeiten bieten, die sich etwa anhand der Entwicklung der *ministeriale* nachzeichnen lässt. Gleichzeitig bedeutet das aber auch mehr Konkurrenzdruck in einem komplexer werdenden Gefüge von Abhängigkeiten.¹⁷⁷ Dies alles begünstigt eine Entwicklung, in der das Individuum immer stärker dazu angehalten ist, seine Handlungen über längerfristige Überlegungen zu steuern. Entsprechend der wachsenden Beziehungsketten, die sich am Hof bilden, vervielfältigen sich auch die Aspekte, die in den kognitiven Prozess einfließen, der den Handlungen des Individuums vorangeht. Die Menschen beobachten sich in ihrer Verhaltensweise und reagieren aufeinander. Wie sich dies auf die Psychogenese des Menschen auswirkt, beschreibt Elias:

„Sie aber, diese Beziehungen im einzelnen Menschen selbst, und damit sowohl die Gestalt seiner Ich- und Über-Ich-Steuerung, sie wandelt sich als Ganzes im Laufe des Zivilisationsprozesses entsprechend einer spezifischen Transformation der Beziehungen zwischen den Menschen, der gesellschaftlichen Beziehungen. Im Laufe dieses Prozesses wird, um es schlagwortartig zu sagen, das Bewußtsein weniger triebdurchlässig und die Triebe weniger bewußtseinsdurchlässig.“¹⁷⁸

Wie schwierig sich diese Beziehung gestaltet, zeigt sich in der *Klage* über das Ausverhandeln der Positionen zwischen Herz und Leib.¹⁷⁹ Die Auferlegung der Selbstzwänge bedarf einer ständigen Motivation. Daher ist der Lohn in der *Klage* auf mehreren Ebenen zu finden, sozusagen universal. Dieser wirkt sich auch mehrfach aus. Der Wille, dem Rat des Herzens zu folgen, ist gleichzeitig der Wille, sich mit der eigenen Sinnlichkeit auseinanderzusetzen und die Triebe, die durch das Wahrnehmen und Begehren der Frau erregt wurden, zu kontrollieren. Das Individuum nähert sich durch die

176 Anm.: Hierzu gehören etwa relativ stabile politische Verhältnisse, wie wir sie in der Blüte der Stauferzeit vorfinden, genauso wie die Ertragssteigerung durch Verbesserung der landwirtschaftlichen Techniken.

177 Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, a.a.O., S. 380 f.

178 Ebd., S. 401.

179 Anm.: Die stetige Verformung der Grenzen zwischen den Wesensteilen lässt die dualistischen Gegensätze diffus werden. In den kaum greifbar werdenden Verflechtungen der *Klage* zwischen Herz und Leib sehen wir psychologische Vorgänge, die zwar nicht durch die Begrifflichkeit Ausdruck finden, sondern durch den alleinigen Versuch, die Beziehungen zwischen Wahrnehmung, Erregung, Rationalisierung und Handlung zu beschreiben.

Umsetzung der Tugendlehre dem hohen Ideal, das die Frau verkörpert. Mit diesem Konstrukt aus Arbeit und Lohn wird eine gewisse Stabilität erzeugt, die auch den Menschen aus willkürlichen Zusammenhängen heraushebt. Je stärker der Leib die Lehre des Herzens in sein Verhalten integriert, desto stärker wird die Position des Herzens und somit das Über-Ich.

Die Dichtung konstruiert im Grunde ein Ideal, das für den Rezipienten greifbar und erstrebenswert gemacht wird. Wie sehr der höfische Ritter des Mittelalters tatsächlich dieses Ideal in seine Denk- und Lebensart integriert, lässt sich im Einzelnen schwer bestimmen. Erst wenn wir die Gesellschaft über einen weiteren Zeitraum betrachten, können wir feststellen, dass sich die *Klage* mit ihrem Ideal auf der Entwicklungslinie befindet, die auch in der Arbeit von Elias beschrieben wird.

4.4 Adeliges Selbstverständnis

Das historische Bild der höfischen Gesellschaft zeigt, dass diese aufgrund unterschiedlichster Abstufungen bezüglich der Faktoren Freiheit, Macht und Einfluss differenziert zu betrachten ist und wir somit eine äußerst heterogene Gruppe vor Augen haben.¹⁸⁰ Dennoch wird in der höfischen Literatur ein homogenes Bild entwickelt, das ein einheitliches Adelsbild vermittelt. Dass dieses Bild nicht so stark differenziert ist, liegt daran, dass der Rezipientenkreis die Hofgesellschaft in allen ihren Schichtungen umfasst. Dementsprechend entzieht sich die über die Dichtung vermittelte Bedeutung von Adel einer hierarchisch gestuften Anwendung.¹⁸¹ So meint auch Cormeau, „[...] dass trotz aller Unterschiede in der Situation des Adels diesen ein einheitliches Bewußtsein von seiner Rolle und Normen verbindet, an dem sich auch die Ministerialität in ihrem Integrationsstreben orientiert.“

Die Literatur reflektiert dieses einheitliche Bewusstsein und entwirft einen Rittertypus, dessen Bestrebungen ein Ideal beschreiben, das sich als vorbildlich für die herrschende Oberschicht darstellt. Diesbezüglich wurde auch für die Artus-Literatur festgestellt, dass der Begriff *ritter* einer Aufwertung unterzogen wurde und gleichzeitig

180 Vgl.: Hechberger, Werner: Adel, Ministerialität und Rittertum im Mittelalter. 2. Auflage. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag 2010, S. 2. ff.

181 Cormeau, Christoph und Störmer, Wilhelm: Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung, a.a.O., S. 225.

identifikationsstiftend für alle Beteiligten wirkte.¹⁸²

Der über das Ideal vermittelte Verhaltenscode reflektiert somit auch die strukturellen Verhältnisse der Hofgesellschaft, die sich zu immer komplexer werdenden Gebilden von Interdependenzketten formen. Herrschaft ist im 12. Jahrhundert nicht mehr allein Sache einer einzelnen Person, sondern einer Gruppe von Menschen, womit wir einen Ausdruck von einer neuen Staatlichkeit erkennen können.¹⁸³ „Teilhabe an der Herrschaft wiederum setzte nach allgemeiner Überzeugung bei allen Herrschaftsträgern entsprechende Eignung und entsprechendes Verhalten voraus; [...]“¹⁸⁴ Nicht nur der Distinktionswille dieser Gruppe, auch die Erwartungshaltung ihr gegenüber beinhaltet eine vorbildliche Lebensweise, Freigiebigkeit und ganz allgemein das Herausragen gegenüber dem Rest der Bevölkerung.¹⁸⁵ Wichtig ist es, hierbei zu erkennen, dass nicht nur die Literatur ein Idealbild entwirft, sondern dass dieses Idealbild integrativer Bestandteil eines sich selbst reflektierenden adeligen Publikums ist.

Herkunft und Gottes Gnaden bestimmen das Bewusstsein dieser elitären Schicht und legitimieren ihren Herrschaftsanspruch. Diese Sonderstellung findet in der Bezeichnung *nobilitas carnis* ihren Ausdruck, womit die hohe Geburt hervorgehoben wird. Ihr eingeschrieben ist die *virtus*, die persönliche Bewährung, die den Einzelnen zu Ruhmbestrebungen sowohl im Krieg als auch in der Politik ermutigt.¹⁸⁶ Für das adelige Ansehen wird jedoch die Vornehmheit des Geistes, die *nobilitas mentis*, vorrangig.¹⁸⁷ Die Gründe dafür sind Einflüssen der kirchlichen Reformtendenzen, spätantiken Adelsvorstellungen und des Leistungsethos der aufgestiegenen Ministerialen geschuldet.¹⁸⁸ Diese Bevorzugung der *nobilitas mentis* spiegelt sich in der höfischen Literatur wider, so auch bei Hartmann. Sehr deutlich gibt er der *nobilitas mentis* im Prolog zu seinem Werk *der arme Heinrich*¹⁸⁹ den Vorrang gegenüber der *nobilitas carnis*, doch ist

182 Ebd., S. 225.

183 Goetz, Hans-Werner: Herrschaft. Mittelalter. In: Dinzelbacher, Peter (Hg.): Europäische Mentalitätsgeschichte, a.a.O., S. 541.

184 Ebd., S. 541.

185 Ebd., S. 540.

186 Cormeau, Christoph und Störmer, Wilhelm: Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung, a.a.O., S. 58.

187 Vgl.: Jackson, Timothy R.: Paradoxes of Person: Hartmann von Aue's Use of the *Contradictio in Adiecto*. In: McFarland, Timothy und Silvia Ranawake (Hg.): Hartmann von Aue. Changing Perspectives. London Hartmann Symposium 1985. Göppingen: Kümmerle Verlag 1988, S. 295.

188 Cormeau, Christoph und Störmer, Wilhelm: Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung, a.a.O., S.60.

189 Hartmann von Aue: Gregorius, Der arme Heinrich, Iwein. Hrsg. und übersetzt von Volker Mertens. Frankfurt/Main: Deutscher Klassiker Verlag 2004.

davon auszugehen, dass diese Ansicht grundlegend für Hartmanns Gedankenwelt ist und in all seinen Werken verhandelt wird, so auch in der *Klage*-Allegorie. Denn der Prozess, der hier beschrieben wird, zeigt den Weg eines Individuums hin zu einer Vornehmheit, die sich aus der geistigen Einflussnahme in diesem Prozess bildet. Dass die edle Geburt als unzureichend verstanden wird, zeigt sich über den Willen zur Veränderung, der die *Klage*-Allegorie bestimmt. Stagnierend wird hier die alleinige Beschäftigung mit kurzweiligen Tätigkeiten beschrieben. Die Tätigkeiten, die hier vorgestellt werden, lassen sich nicht mehr mit *virtus* im oben beschriebenen Sinne in Verbindung setzen. Die persönliche Bewährung wird in ein neues, erweitertes Gedankenmodell übertragen. Denn sie findet ihren Ausdruck eben in der Formung der *nobilitas mentis*. Die Ignoranz dieser Erkenntnis birgt die Gefahr, der *superbia* zu verfallen. Dies wird in der *Klage* deutlich formuliert, wenn der Leib bezüglich seiner Selbstgefälligkeit in der Kritik des Herzens steht.

„*lip, du gevellest dir selbe wol.*“
 „*niht baz dan ich ze rehte sol.*“
 „*des einen habent ez die tôren guot.*“
 „*wes?*“ „*dâ dunkent sie sich selbe vruot.*“
 „*entriuwen, lîp, jâ ich.*“
 „*wâ mite verschulde ich daz ze dir?*“
 „*daz weiz ich wol.*“ „*nû sage ez mir.*“

„*Mit unbescheidem muot.*“
 „*den wandel ich gerne zu guote.*“ (V. 1239–1248)

Diese Verse beschreiben den Leib in seiner Lebenshaltung, die sich auf die höfische Gesellschaft übertragen lässt. Zuvor schon wurde der Leib mit den Worten *zipf! welch hovelîcher lîp!* (V. 817) kritisiert. Die Kritik an der adeligen Gesellschaft wird aber nicht über die Formulierung religiös-ethischer Lehrsätze vermittelt,¹⁹⁰ sondern entsteht aus selbstreflexiven Vorgängen. Hierin zeigt sich sehr deutlich ein Selbstbewusstsein gegenüber der restriktiven christlichen Dogmatik.

Die persönliche Bewährung wird mit dem Begriff der *arebeit* verflochten. Hartmann vermittelt hier, dass *arebeit* Mittel dafür ist, die edle Gesinnung in Handlungen umzusetzen, denn erst dadurch kann sie von außen wahrgenommen werden. *arebeit* ist im

190 So weist etwa Cormeau auf die scharfe Adelskritik von Heinrich von Melk und Gerhoch von Reichersberg hin, welche die Tugenden vermissen und offen den Hang des Adels zur *superbia* kritisieren. Der Adel wird hier also nicht mehr nach seiner Herkunft beurteilt, sondern verstärkt an seinen Leistungen gemessen. Cormeau, Christoph und Störmer, Wilhelm: Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung, a.a.O., S. 62.

12. Jahrhundert in seiner Bedeutung nicht festzumachen, doch wissen wir, dass ihr eine negative Konnotation zugrunde liegt.¹⁹¹ Hartmann verwendet diesen Begriff aber durchaus positiv. Selbstüberwindung und der mühselige Prozess, der mit ihr verbunden ist, sollen mit der Wahl der Begrifflichkeit zum Ausdruck gebracht werden. Hierin wird ersichtlich, dass das Prinzip der Leistung, das sehr stark in Verbindung mit ministerialem Selbstverständnis steht,¹⁹² auf die gesamte adelige Gesellschaft übertragen wird. Damit zeigt sich schon in Hartmanns Frühwerk, dass ministeriale Wertvorstellungen deutlich mitbestimmend für das Idealbild der herrschenden Oberschicht werden, zumindest innerhalb der ihn rezipierenden Gesellschaft.

Eine bedeutende Gewichtung in Hartmanns Gesamtwerk erfährt das Prinzip der *mâze*, die auch in der *Klage* als ein Fundament der Harmonisierungsbestrebungen im Zwiespalt des Jünglings zum Tragen kommt. Das sinnliche und das geistige Prinzip sollen in der Adelsschicht vereint werden. Die Ausgewogenheit, die hier gefordert wird, verwehrt sich der Einflussnahme eines körperfeindlichen Christentums, das im 12. Jahrhundert immer stärker den innerkirchlichen Diskurs prägt.¹⁹³ Hartmann erkennt im neuen Ideal der Liebe durchaus eine positive Sinnlichkeit, die er von affektorientiertem Begehren abgegrenzt wissen will. Ebenso argumentiert Gros diesbezüglich, wenn sie feststellt: „Die Triebe werden nicht negiert, sondern, indem ihnen ihre Bedeutung als Selbstzweck genommen wird, sublimiert, sie werden als Antrieb und Ziel der Ethik unter- und eingeordnet und auf einer höheren Ebene für die Kultur des Einzelmenschen und der Gesellschaft fruchtbar gemacht.“¹⁹⁴

Hartmann ist bestrebt, das Bild eines idealen Ritters zu entwerfen, der durch maßvolles Vereinen der geistigen und sinnlichen Qualitäten, die er durch Gottes Gnade innehat, den legitimen Anspruch auf Anerkennung erreicht. Dieses Bild erinnert an den gelehrten Ritter, der Hartmann in den Prologen zum *armen Heinrich* und zum *Iwein* für die Selbstbeschreibung des Erzählers heranzieht. In der Verbindung von sinnlichen und

191 Le Goff, Jacques: Arbeit und Fest. Mittelalter. In: Dinzelbacher, Peter (Hg.): Europäische Mentalitätsgeschichte, a.a.O., S. 387–392.

192 Vgl.: Thum, Bernd: Geschlechterkultur und Minne. Ein Versuch zur Sozial-, Funktions- und Mentalitätsgeschichte des oberrheinischen Minnesangs im 12. Jahrhundert, a.a.O., S. 57.

193 Vgl.: Philipowski, Katharina: Bild und Begriff: *sêle* und *herz* in geistlichen und höfischen Dialoggedichten des Mittelalters. In: *anima* und *sêle*. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter, a.a.O., S. 313.

194 Gros, Hedwig: Hartmanns Büchlein dargestellt in seiner psychologischen, ethischen und theologischen Bezogenheit auf das Gesamtwerk des Dichters, a.a.O., S. 25.

geistigen Elementen zeigt Hartmann ein adeliges Selbstverständnis, das eben die Sinnlichkeit des Menschen integriert, und lehnt somit gleichzeitig eine allzu einseitige Lebensführung in beide Richtungen ab. Weder Askese, wie sie zum Teil in den christlichen Laienbewegungen des 12. Jahrhunderts propagiert wird, noch ungezügelter Triebverhaltens sind dem herrschenden adeligen Menschen würdig. Hartmann vertritt in der *Klage* ganz klar christliche Werte, lässt dabei jedoch dem höfischen Verständnis von *vreude* genügend Platz, um das adelige Privileg der Selbstbestimmung geltend zu machen. Dies lässt sich auch über den Anspruch an die Frau nachvollziehen. In der *Klage*-Allegorie verschiebt sich die Beziehung zur Frau mit dem Adjektiv *guot*. Während sie anfänglich ohne Einschränkung als *guot* bezeichnet wird, beugt sich die spätere Attribuierung einer Kausalität. Denn *ist sî danne ein guot wîp,/ sich, sô lônnet sî dir, lîp* (V. 1631 f.).¹⁹⁵ Bekräftigt wird hier die legitime Forderung des Lohnes¹⁹⁶, der keineswegs mit einer willkürlichen Ablehnung seitens der Frau abgetan werden kann, ohne einen Verlust ihres Ansehens zu erleiden. Die Verschiebung zeigt eine Forderung zum Lohn, zur Akzeptanz der eigenen Sinnlichkeit. Unter diesem Aspekt verliert die Sichtweise, die Frau entweder als Heilige oder als verderbte Verführerin zu betrachten, ihre Substanz. Das Idealbild der adeligen Frau wie auch des adeligen Mannes entzieht sich somit der körperfeindlichen Betrachtung und emanzipiert sich von der christlichen Forderung, in der Sinnlichkeit per se Sünde zu entdecken. Darin können wir auch ein maßvoll kontrolliertes Verhältnis zur Erotik ersehen, wie es Aker in ihrer Arbeit auch für Hartmanns *Erec* konstatiert.¹⁹⁷ Auch wenn der christliche Einfluss unübersehbar bleibt, geht Hartmann diesbezüglich eigene Wege, indem er ein positives, bejahendes Menschenbild über eine geistig-sinnlich ausgewogene Konstitution des Individuums entwirft.

195 Anm.: Auch so: V. 1227 f., V. 1550, V. 1571.

196 Vgl.: Kolb, Herbert: Der Begriff der Minne und das Entstehen der höfischen Lyrik, a.a.O., S. 187.

197 Aker, Gudrun: Göttin, „Frouwe“, „Übel Wîp“. Zur Konstituierung des neuzeitlichen Frauenbildes im sozialen und literarischen Konflikt. In: Thum, Bernd (Hg.): Gegenwart als kulturelles Erbe. Ein Beitrag der Germanistik zur Kulturwissenschaft deutschsprachiger Länder. München: iudicum verlag 1985, S. 105.

Resümee

In dem allegorischen Streitgespräch zwischen Herz und Leib geht Hartmann mit hoher Komplexität der Frage nach, wie ein Mensch, der in Anbetracht der über ihn hereinbrechenden Liebe zu verzweifeln droht, sich in seinem Wesen konstituieren soll, um den Anforderungen dieser Liebe gerecht zu werden. In der Analyse wurde deutlich, wie sehr Hartmann den fröhscholastischen Diskurs über das Wesen des Menschen in seine Betrachtungen miteinbezieht. Es wird schon im Prolog angesprochen, dass sich die Liebe über dualistische Gedankenmodelle hinwegsetzt. Dem Leib steht nicht die Seele, sondern das Herz als Antagonist gegenüber, was darauf verweist, dass Hartmanns Text sich mit der höfischen Liebe auseinandersetzt, ohne diese in eine Sündenthematik zu verstricken.

Der Streit, den Herz und Leib führen, entzieht sich wie auch die beiden allegorischen Figuren selbst eindimensionalen Zuschreibungen. Um ein Verständnis für die Konstituierung des höchst differenziert gezeichneten Ich, das Herz und Leib beschreibt, zu bekommen, zeigte sich die Pronomenanalyse als fruchtbare Methode. Dabei wurde deutlich, dass die Auseinandersetzung mit dem philosophischen Konzept des Dualismus im Menschen eine zentrale Problematik innerhalb der *Klage*-Allegorie darstellt. Die Verwendung der Pronomen der 1.P.Pl. lässt sehr klar eine Harmonisierung der dualistisch geprägten Wesensteile erkennen und deutet schon auf formaler Ebene ein Aufbrechen des dualistischen Prinzips an. Auch auf inhaltlicher Ebene konnte diese Arbeitsthese weiter gestützt werden. Im Verlauf der Allegorie zeigt sich über wiederholte Abgrenzungen und Wiederannäherungen von Herz und Leib eine stetige Hinwendung zu einem Ich, das im Einklang mit sich selbst steht. Dieser Prozess beschreibt nicht die Fusion von Herz und Leib, vielmehr werden das sinnliche und das geistige Prinzip in ein Gleichgewicht gebracht. Die beiden Instanzen werden im fortschreitenden Handlungsverlauf in einem prekären Bezugs- und Abhängigkeitsverhältnis gezeigt, das den Text nach dem Hartmann'schen Paradigma der *mâze* organisiert, mit dem Ergebnis, dass die Wirkmächtigkeit von Herz und Leib ausgleichend gewichtet wird. Nach diesem Prozess der Äquilibration findet sich das Ich in einer neuen Sprechposition, von der aus es das Verhältnis zur Außenwelt (geminnte Herrin wie höfische Gesellschaft) neu bestimmen kann. Die *Klage* zeichnet somit einen Veränderungsprozess der Instanzen Herz und Leib und vor allem eine Veränderung in deren Positionierungen zueinander nach und bildet mit dieser Diskussion die Grundlage für eine Neukonstituierung des Individuums.

Die Pronomenanalyse der 1. und 2.P.Sg. ließ auch erkennen, dass über die verstärkte Bezugnahme auf den Leib, die im Textverlauf immer deutlicher hervortritt, der sinnliche Wesensteil des Individuums einem Regulierungsprozess unterzogen wird. Dieser grenzt sich, wie gezeigt wurde, von körperfeindlichen Tendenzen kirchlicher Regulierungsbestrebungen ab, die hinsichtlich der geschlechtlichen Liebe gegenläufig zu den Intentionen der höfischen Minneauffassung zu betrachten sind.

Über den Begriff der *arebeit* wird der Wille zur neuen Ausrichtung des Ich speziell an den Leib herangetragen, da diese eine Notwendigkeit darstellt, um sowohl die Erwartungen des Leibes als auch die Anliegen des Herzens zu verwirklichen. Erst die Mäßigung der sinnlichen Ansprüche über die *arebeit* kann das Gleichgewicht herstellen. Hervorzuheben ist die eindeutig positive Besetzung der *arebeit*, die ein ministeriales Selbstbewusstsein zeigt und bestimmend für das adelige Selbstbild wird, indem der *nobilitas mentis* gegenüber der *nobiltas carnis* der Vorzug gegeben wird.

Neben der Formanalyse erwies es sich als gewinnbringend, die *Klage* im Kontext soziologischer bzw. sozialhistorischer Entwicklungen ihrer Entstehungszeit zu lesen. Norbert Elias' Thesen zu Zivilisationsprozessen wie auch Dinzelbachers Studien zu Sozialstruktur und -verhalten mittelalterlicher Gesellschaften stützten die These, dass der *Klage* ein feines Sensorium für gesellschaftliche Veränderungsprozesse vor allem hinsichtlich der Konzeption eines Individuums eingeschrieben ist. Betrachtet man die verschiedenen Themen der *Klage* in ihrer gesellschaftlichen Relevanz, so liegt der Schwerpunkt in der Beziehung der Geschlechter. Über die Idealisierung der Frau als gesellschaftliches Maß der *courtoise* erweitert sich dieser Schwerpunkt zu der Beziehung des Individuums zur idealisierten und demnach angestrebten Gesellschaft. Über das maßvolle Zusammenwirken der sinnlichen und geistigen Kräfte gelingt eine Komposition aus tugendlichem Handeln und sinnlich freudvoller Erfahrung, die den Menschen dem Ideal, das die geminnte Dame verkörpert, nähert.

Inwiefern die *Klage* richtungsweisend für ein höfisches Liebesverständnis nach Hartmann ist, zeigen die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit. Ebenso wird deutlich, dass der Blick auf Individualisierungsprozesse auch für seine späteren Werke fruchtbar gemacht werden kann. Dies soll als Anregung für weitere Untersuchungen dienen.

5. Bibliografie

Primärliteratur:

Abaelardus, Petrus: Scito te ipsum. Erkenne dich selbst. Hg. v. Aris, Marc-Aeilko u.a.. Einleitung, Edition, Übersetzung von R.M. Ilgner. Turnhout: Brepols 2011.

Hartmann von Aue: Gregorius, Der arme Heinrich, Iwein. Hrsg. und übersetzt von Volker Mertens. Frankfurt/Main: Deutscher Klassiker Verlag 2004. (= Bibliothek des Mittelalters. Bd. 6; Bibliothek deutscher Klassiker. Bd. 189)

Tax, Petrus W. (Hg.): Hartmann von Aue, Das Büchlein, nach den Vorarbeiten von A. Schirokauer zu Ende geführt. Berlin: Erich Schmidt Verlag 1977. (= Philologische Studie und Quellen 75)

Lexika:

Lexer, Matthias (Hg.): Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. 38. unveränderte Auflage. Stuttgart: Hirzel 1992.

Stowasser, Josef, Petschenig, Michael und Skutsch, Franz (Hg.): Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch. Oldenbourg: München 1997.

Sekundärliteratur:

Aker, Gudrun: Göttin, „Frouwe“, „Übel Wîp“. Zur Konstituierung des neuzeitlichen Frauenbildes im sozialen und literarischen Konflikt. In: Thum, Bernd (Hg.): Gegenwart als kulturelles Erbe. Ein Beitrag der Germanistik zur Kulturwissenschaft deutschsprachiger Länder. München: iudicum verlag 1985, S. 85–122.

Baumgart, Ralf und Eichener, Volker: Norbert Elias zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag 1991. (= Zur Einführung 150)

Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. 11. Auflage. München: Dt. Taschenbuchverlag 2005. (= Dtv 30170)

Büsem/Neher (Hg.): Arbeitsbuch Geschichte. Mittelalter Repetitorium. 12. unveränderte Auflage. Tübingen: A. Franke Verlag 2003. (= UTB 411)

Cormeau, Christoph und Störmer, Wilhelm: Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung. 3., aktualisierte Auflage. München: C.H. Beck 2007. (= Arbeitsbücher zur Literaturgeschichte)

Dinzelbacher, Peter: Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Liebe im Mittelalter. In: Müller, Ulrich (Hg.): *minne ist ein swaerez spil*. Neue Untersuchungen zum Minnesang und zur Geschichte der Liebe im Mittelalter. Göppingen: Kümmerle Verlag 1986, S. 75–110. (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik Bd. 440)

Dinzelbacher, Peter: Das erzwungene Individuum. Sündenbewußtsein und Pflichtbeichte. In: Dülmen, Richard van (Hg.): Die Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2001, S. 41–60.

Dinzelbacher, Peter (Hg.): Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen. 2., durchges. und erg. Auflage. Stuttgart: Kröner 2008. (= Kröners Taschenausgabe 469)

Ebenbauer, Alfred: „Das ‚christliche Mittelalter‘ und der Prozeß der Zivilisation“. Eine Skizze. In: Thum, Bernd (Hg.): Gegenwart als kulturelles Erbe. Ein Beitrag der Germanistik zur Kulturwissenschaft deutschsprachiger Länder. München: iudicum verlag 1985, S. 5–26.

Ebenbauer, Alfred und Wyss, Ulrich: Der mythologische Entwurf der höfischen Gesellschaft im Artusroman. In: Kaiser, Gert und Jan Dirk Müller (Hg.): Höfische Literatur. Hofgesellschaft. Höfische Lebensformen um 1200. Düsseldorf: Droste Verlag 1986, S. 513–539. (= Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance Bd. 6)

Ehlert, Trude: Konvention – Variation – Innovation. Ein struktureller Vergleich von Lieder „Des Minnesangs Frühling“ und Walther von der Vogelweide. Erich Schmid Verlag. Berlin, 1980. (= Philologische Studien und Quellen Bd. 99)

Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in der weltlichen Oberschicht des Abendlandes. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997. (= Gesammelte Schriften Bd. 3.1)

Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997. (= Gesammelte Schriften Bd. 3.2)

Endress, Gerhard: Kopf und Herz, Geist und Seele in den Wissenschaftsparadigmen des arabisch-islamischen Mittelalters. In: Philipowski, Katharina und Anne Prior (Hg.): *anima und sêle*. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2006, S. 3–20. (= Philologische Studien und Quellen 197)

Eming, Jutta: Affektüberwältigung als Körperstil im höfischen Roman. In: Philipowski, Katharina und Prior, Anne (Hg.): *anima und sêle*. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2006, S. 249–262. (= Philologische Studien und Quellen 197)

Ertzdorff, Xenja von: Das „Herz“ in der lateinisch-theologischen und frühen volkssprachigen religiösen Literatur. In: Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur 84/1962, S. 249–301.

Gewehr, Wolf: Hartmanns „Klage-Büchlein“ im Lichte der Frühscholastik. Göppingen: Kümmerle Verlag 1975. (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik Bd. 167)

Gephart, Irmgard: Das Unbehagen des Helden. Schuld und Scham in Hartmanns von Aue *Erec*. Frankfurt/Main: Peter Lang Verlag 2005. (= Kultur, Wissenschaft, Literatur. Beiträge zur Mittelalterforschung Bd. 8)

Gros, Hedwig: Hartmanns Büchlein dargestellt in seiner psychologischen, ethischen und theologischen Bezogenheit auf das Gesamtwerk des Dichters. Dissertation Bonn: 1936.

Grubmüller, Klaus: Ich als Rolle. „Subjektivität“ als höfische Kategorie im Minnesang? In: Kaiser, Gert und Jan Dirk Müller (Hg.): Höfische Literatur. Hofgesellschaft. Höfische Lebensformen um 1200. Düsseldorf: Droste Verlag 1986, S. 387–408. (= Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance Bd. 6)

Heinzmann, Richard: Philosophie des Mittelalters. 2., durchges. und erg. Auflage. Stuttgart/Berlin: Kohlhammer 1998. (= Urban Taschenbücher Bd. 351)

Hechberger, Werner: Adel, Ministerialität und Rittertum im Mittelalter. 2. Auflage. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag 2010. (= Enzyklopädie deutscher Geschichte Bd. 72)

Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie. 1. Band: Altertum und Mittelalter. 12. Auflage. Freiburg: Herder Verlag 1980.

Kartschoke, Dieter: Ich-Darstellung in der volkssprachlichen Literatur. In: Dülmen, Richard van (Hg.): Die Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2001, S. 61–78.

Jackson, Timothy R.: Paradoxes of Person: Hartmann von Aue's Use of the *Contradictio in Adiecto*. In: McFarland, Timothy und Silvia Ranawake (Hg.): Hartmann von Aue. Changing Perspectives. London Hartmann Symposium 1985. Göppingen: Kümmerle Verlag 1988, S. 285–311. (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 486).

Köbele, Susanne: Der paradoxe Fall des Ich. Zur *Klage* Hartmanns von Aue. In: Philipowski, Katharina und Prior, Anne (Hg.): *anima* und *sêle*. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2006, S. 299–319. (= Philologische Studien und Quellen 197)

Kolb, Herbert: Der Begriff der Minne und das Entstehen der höfischen Lyrik. Max Niemayer Verlag, Tübingen 1958. (= Hermaea Germanistische Forschungen 4)

Kuhn, Hugo: Liebe und Gesellschaft. Hrsg. v. Wolfgang Walliczek. Stuttgart: Metzler 1980. (= Kleine Schriften Hugo Kuhn, Bd. 3)

Langer, Theodor: Der Dualismus in Weltanschauung und Sprache Hartmanns von Aue. Dissertation Greifswald: 1913.

Mertens, Volker: „Factus est per clericum miles cythereus“: Überlegungen zu Entstehungs- und Wirkungsbedingungen von Hartmanns *Klage-Büchlein*. In: McFarland, Timothy und Silvia Ranawake (Hg.): Hartmann von Aue. Changing Perspectives. London Hartmann Symposium 1985. Göppingen: Kümmerle Verlag 1988, S. 1–199. (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 486).

Ohlig, Karl-Heinz: Christentum, Individuum, Kirche. In: Dülmen, Richard van (Hg.): Die Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2001, S. 11–40.

Philipowski, Katharina: Bild und Begriff: *sêle* und *herz* in geistlichen und höfischen Dialoggedichten des Mittelalters. In: Philipowski, Katharina und Prior, Anne (Hg.): *anima* und *sêle*. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2006, S. 299–319. (= Philologische Studien und Quellen 197)

Rösener, Werner: Die höfische Frau im Hochmittelalter. In: Fleckenstein, Josef (Hg.): Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, S. 171–230. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 100)

Salvan-Renucci, Françoise: Selbstentwurf als Utopie im *Büchlein* Hartmanns von Aue. In: Jahrbücher der Reinekegesellschaft 5, 1994, S. 101–117.

Schnell, Rüdiger: Wer sieht das Unsichtbare? *Homo exterior* und *homo interior* in monastischen und laikalen Erziehungsschriften. In: Philipowski, Katharina und Prior, Anne (Hg.): *anima* und *sêle*. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter. Berlin: Erich Schmidt Verlag 2006, S. 83–112. (= Philologische Studien und Quellen 197)

Schnell, Rüdiger: Die „höfische“ Liebe als „höfischer“ Diskurs. In: Fleckenstein, Josef (Hg.): Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, S. 231–301. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 100)

Schweikle, Günther: Minnesang. 2., korr. Auflage. Stuttgart/ Weimar: Metzler 1995. (= Sammlung Metzler Bd. 244)

Thum, Bernd: Geschlechterkultur und Minne. Ein Versuch zur Sozial-, Funktions- und Mentalitätsgeschichte des oberrheinischen Minnesangs im 12. Jahrhundert. In: Müller, Ulrich (Hg.): *minne ist ein swaerez spil*. Neue Untersuchungen zum Minnesang und zur Geschichte der Liebe im Mittelalter. Göppingen: Kümmerle Verlag 1986, S. 3–71. (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik Bd. 440)

Wenzel, Horst: Frauedienst und Gottesdienst. Studien zur Minneideologie. Berlin: Erich Schmidt Verlag 1974. (= Philologische Studien und Quellen Bd. 74)

Wolf, Jürgen: Einführung in das Werk Hartmanns von Aue. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007.

Zotz, Thomas: Urbanitas. Zur Bedeutung und Funktion einer antiken Wertvorstellung innerhalb der höfischen Kultur des hohen Mittelalters. In: Fleckenstein, Josef (Hg.): *Curialitas*. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, S. 392–451. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 100)

Zutt, Hertha: Die formale Struktur von Hartmanns „Klage“. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie*. Bd. 87, 1968, S. 359–372.

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der *Klage*, einem Text von Hartmann von Aue, der sich thematisch mit der Minne auseinandersetzt. Der Text, der sich in seiner Form als sehr vielfältig erweist, besteht zum größten Teil aus einem Streitgespräch zwischen den allegorischen Figuren Herz und Leib. Hauptinteresse der Arbeit ist, die dualistische Konzeption der Figurengestaltung zu beleuchten und zu hinterfragen. Diese gründet sich auf eine philosophische Konzeption des Menschen, wie sie, geprägt von Platon und christlich geformt von Augustinus, in der Denkwelt des Mittelalters (Frühscholastik) vorherrscht. In ihr fügt sich der Mensch in eine dualistische Ordnung, in der er selbst, bestehend aus Leib und Seele, sowohl *phýsis* als auch *meta-phýsis* verkörpert. Die Frage, warum Hartmann in der *Klage* anstatt der Seele das Herz als Gegenposition zum Leib einsetzt, wird hier genauso behandelt wie das Aufscheinen von psychologischen Tendenzen in der Betrachtung des Menschen im Zusammenhang mit dem Aufbrechen der dualistischen Grenzen zwischen den Antagonisten. Ausschlaggebend dafür ist die Liebe im höfischen Verständnis, die in ihrer Numinosität kaum greifbar für das Individuum ist. Hartmann entwickelt hierzu einen Diskurs, der über den Weg der Tugend zur Lösung führt und in dem die zu Beginn noch auseinanderklaffenden Bedürfnisse des sinnlichen und des rationalen Wesens des Menschen durch die *mâze* zu einer harmonischen Berührung gebracht werden. Wie subtil Hartmann diesen Text über die inhaltliche Ebene hinaus gestaltet, wird hier mithilfe einer Pronomenanalyse gezeigt, wobei sowohl die Gegensätze als auch der Weg der Annäherung zwischen Herz und Leib auf formaler Ebene nachvollziehbar gemacht werden. Daraus wird auch ersichtlich, in welcher Weise das Individuum von der Gesellschaft wahrgenommen wird und wie umgekehrt der dem Ideal zustrebende Mensch seine Umgebung reflektiert.

Um die gesellschaftliche Relevanz des Textes zu erfassen, wird ein historischer Überblick gegeben, der als Hilfestellung dazu dienen soll, sich die sozialen Bedingungen innerhalb der Hofgesellschaft vor Augen zu führen. Zusammen mit sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen, die sich unter anderem mit einer fortschreitenden Ausbildung der *courtoise* beschäftigen, werden damit die progressiven Ansätze in der *Klage* deutlich, die klar auf eine Veränderung der zwischenmenschlichen Umgangsformen verweisen.

Lebenslauf

- 1983 Geboren in Leoben/Stmk.
- 2001 Matura am neusprachlichen Gymnasium in Leoben
- 2002 Beginn des Studiums Deutsche Philologie/Französisch an der Universität Wien
- 2005 Fachtutorin für „Sprachgeschichte“, Institut für Germanistik in Wien
- ab 2005 DaZ-Kursleiterin bei der Diakonie, INTO Wien, Integration von Flüchtlingen
- 2006 Praktikum an der staatlichen Lomonossow-Universität Moskau: Planung und Durchführung verschiedener Lehrveranstaltungen an der Fakultät für „Fremdsprachen und Regionalforschung“ sowie am Institut für „Deutsche Sprache“
- 2009 Projektmitarbeit am Literaturhaus Wien für die Internationale Erich Fried Gesellschaft für Literatur und Sprache: Mitarbeit an der Publikation „Briefe von und an Erich Fried. Alles Liebe und Schöne, Freiheit und Glück“ sowie Mitarbeit an der Ausstellung „Unveröffentlichte Briefe von Erich Fried“ unter der Leitung von Priv.-Doz. Dr. Volker Kaukoreit