



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Emotionsdarstellungen in Hartmanns Erec“

verfasst von

Elisabeth Juranek

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 332

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Deutsche Philologie

Betreuer:

O. Univ.-Prof. Dr. Matthias Meyer

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	3
1.1 Untersuchungsgegenstand und damit verbundene Schwierigkeiten.....	5
1.2 Emotion oder Gefühl – Versuch einer Definition.....	11
2. Der Ritterbegriff.....	16
3. Der Adel.....	21
4. <i>schame unde schande</i>	23
4.1 Die Entwicklung der Scham.....	28
5. Scham.....	30
5.1 Erec.....	30
5.2 Koralus.....	42
5.3 Enite.....	43
5.4 Der treulose Burggraf.....	46
5.5 Keie.....	48
5.6 Der Graf Oringles.....	49
5.7 König Guivreiz.....	49
5.8 Mabonagrín.....	50
6. Das Geschlechterverhältnis.....	51
7. Der Ehrbegriff.....	53
7.1 Erec.....	55
7.2 Die Aventüren, Enites Redeverbote und die Bestrafungen.....	66
7.2.1 Die drei Räuber.....	66
7.2.2 Die fünf Räuber.....	66
7.2.3 Der treulose Burggraf.....	67

7.2.4 König Guivreiz.....	69
7.2.5 Zwischenkehr am Artushof.....	70
7.2.6 Cadoc.....	71
7.2.7 Graf Oringles.....	71
7.2.8 Guivreiz zum zweiten Mal.....	73
7.2.9 Mabonagrín.....	73
7.3 Enite.....	77
7.4 Koralus.....	78
 8. Zusammenfassung und Auffälligkeiten.....	 79
8.1 Zusammenfassung der <i>schame unde schande</i> -Belege.....	79
8.1.2 Zusammenfassung der <i>schame</i> nach YEANDLE.....	79
8.2 Kommunikationssysteme.....	80
8.3 Die Bedeutung des weiblichen Blickes.....	81
8.4 Das Ritual der Namensnennung.....	82
8.5 Zusammenfassung der <i>êre</i> -Belege.....	83
8.6 Erec und Enite.....	84
 9. Resümee.....	 86
 10. Literaturverzeichnis.....	 88
 11. Abstract.....	 93
 12. Curriculum Vitae.....	 94

1. Einleitung

Seit jeher sind es Emotionen, die Lebendiges von Totem unterscheiden. Die Fähigkeit Gefühle zu empfinden zeichnet uns aus und ist all unseren Handlungen grundgelegt. Unser Dasein ist dabei von bestimmten Leitfragen geprägt:

- Wie sichere ich mein eigenes Überleben?
Ist ausreichend Nahrung vorhanden? Ist mein Körper gesund?
- Wie sichere ich den Fortbestand der Menschheit?
Habe ich die Möglichkeit meinen sexuellen Bedürfnissen genügend nachzugehen?
- Und für diese Untersuchung entscheidend: Welche Emotionen begleiten mich dabei?

Ein Dach über dem Kopf reicht in unserer westlichen Gesellschaft meist nicht mehr aus. Die eigenen vier Wände müssen eine bestimmte Größe haben, gewissen Wünschen entsprechen, damit sie unserem ursprünglichen Ziel (in einem geschützten Raum vor Nässe und Kälte bewahrt zu sein) gerecht werden. Auch die Nahrungsaufnahme ist schon lange nicht mehr auf ihren reinen Nutzen beschränkt. Schmecken muss alles und gesund muss es sein. Ebenso unterliegt die Sexualität einer Menge von gesellschaftlichen Regeln, die nicht zuletzt so lange durch die Kirche bestimmt wurden, dass ihr Einfluss noch heute nachwirkt. Aufgrund dieser Gegebenheiten – der Mensch muss all diese Punkte in Einklang mit den soziokulturellen Vorgaben erfüllen – fällt es schwer seine grundlegenden Bedürfnisse (Nahrungsaufnahme, Fortpflanzung, Sicherheit, etc.) auf das zu reduzieren, was sie früher einmal waren: Überlebenstrieb. Und doch ist die Reduktion dieses Instinktes wichtig für die menschliche, selbstbestimmte Handlungsfähigkeit.¹

Die Menschheit ist also nicht mehr nur darauf bestrebt ihren Instinkten zu folgen, sondern einem gesellschaftlichen Ideal zu entsprechen. Zusätzlich wird die Last

1 Vgl. WAGNER, Hans-Josef: Handlung. In: WULF, Christoph (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim, Basel: Beltz 1997, S. 711.

aufgebürdet, bei all dem glücklich zu sein. Lebe, wie es dich glücklich macht, aber lebe dabei im Einklang mit der Gesellschaft. Aber kann der in einer Gesellschaft lebende Mensch wirklich ausüben, was ihn glücklich macht, und gleichzeitig den Anforderungen des Miteinanders gerecht werden? Oder sind es gar die kulturellen Normen, die Glück erst ermöglichen?

Doch was hat es mit diesem Gefühl auf sich? Es kann leider kein Schalter umgelegt werden, mit welchem jeder für sich bestimmt: so, nun bin ich glücklich. Und jetzt habe ich aber traurig zu sein. Freude oder Traurigkeit überkommt den Körper ohne große bewusste Anstrengung. Es passiert einfach, man könnte sogar soweit gehen zu sagen: Wir sind unseren Emotionen ausgeliefert. Die heutige Wissenschaft unterstützt jedoch auch eine gegenteilige Theorie, nämlich kann im Körper eine bestimmte Emotion erzeugt werden, indem der Mensch den entsprechenden Gesichtsausdruck, der Emotion einnimmt. Durch die Aktivierung bestimmter Muskelpartien wird dem Gehirn übermittelt, dass beispielsweise scheinbare Fröhlichkeit vorliegt, weshalb das Gehirn die entsprechenden Botenstoffe sendet und wir uns tatsächlich besser fühlen.²

Spannend ist jedoch die unwillkürliche Äußerung von Gefühlen. Es entsteht nicht nur ein Gedanke im Kopf, der uns wissen lässt, ob wir nun fröhlich, glücklich oder verliebt sind, gleichzeitig teilt sich der Körper seiner Umwelt mit. Zum Beispiel indem wir lachen, weinen oder vor Scham oder Verlegenheit erröten. Diese Mimik geschieht ganz automatisch und lässt sich kaum und nur sehr schwer verbergen. Ich möchte sogar soweit gehen zu behaupten, dass sich bestimmte körperliche Gemütsäußerungen überhaupt nicht kontrollieren, und daher auch nicht vermeiden lassen. Die Körpersprache geschieht unbewusst und automatisch. Heutzutage gibt es zwar Techniken zu lernen diese bewusst wahrzunehmen und zu beeinflussen (zB. NLP), allerdings beherrscht der Großteil der Bevölkerung solche „Tricks“ noch nicht. Ferner liegt der Fokus dieser Arbeit auf den sichtbaren Gefühlsäußerungen, weswegen meine Untersuchung den Aspekt des absichtlichen Verbergens zum Großteil außer Acht lassen wird.

2 Mehr dazu im Kapitel *1.2 Emotion oder Gefühl – Versuch einer Definition* in dieser Arbeit ab S. 9.

Da Gefühle unser Leben begleiten, gar ausmachen und den Großteil unserer Handlungen und Wünsche bestimmen, wird die Ermittlung und Aufschlüsselung bestimmter literarischer Gefühle mit einigen ihrer Begleiterscheinungen und einem Augenmerk darauf, ob und inwieweit die geschilderten Gefühle Ausdruck damaliger gesellschaftlicher und moralischer Normen sind, Untersuchungsgegenstand vorliegender Arbeit sein.

1.1 Untersuchungsgegenstand und damit verbundene Schwierigkeiten

Diese Arbeit soll die literarische Darstellung der Emotionen im mittelhochdeutschen Artusroman *Erec* von Hartmann von Aue untersuchen.

Auch, wenn nach erster Lektüre des Romans die Emotionen als eher dürftig erscheinen mögen, so ist doch anzunehmen, dass „[d]ie Einführung des Artusromans in deutscher Sprache durch Hartmann von Aue [...] für die Entwicklung des Schambegriffs wichtige Folgen haben [dürfte].“³

In den verschiedenen Disziplinen der Emotionsforschung bestehen zweierlei Ansichten über den Ausdruck von Gefühlen. Einerseits wird die Meinung vertreten, Emotionsäußerungen seien angeboren und überall auf der Welt gleich (DARWIN⁴, EKMAN⁵), andererseits können Gebaren auch erlernt werden und sich kulturell bedingen (KOEMEDA-LUTZ⁶). Das eine schließt in der aktuellen Forschung das andere allerdings nicht aus. EKMAN formuliert beide Ansichten sehr schön in seinem Artikel *Basic Emotions*⁷, in welchem er eine Änderung seiner Sicht beschreibt, die nun darauf hinausläuft, beide Theorien bestätigen zu können. So beschreibt auch

3 YEANDLE, David N.: ›Schame‹ im Alt- und Mittelhochdeutschen bis um 1210. Eine sprach- und literaturgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Herausbildung einer ethischen Bedeutung. Heidelberg: Winter 2001, S. 100.

4 DARWIN, Charles: Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren. Frankfurt am Main: Eichborn Verlag 2000.

5 EKMAN revidiert seine Ansicht 2000 in Basic emotions. In: DALGLEISH, Tim / POWER, Mick J. (Hg.): Handbook of Cognition and Emotion. Chichester John Wiley & Sons 2000, S. 45-60.

6 KOEMEDA-LUTZ, Margit: Intelligente Emotionalität. Vom Umgang mit unseren Gefühlen. Stuttgart: W. Kohlhammer 2009, S. 65 f.

7 Vgl. EKMAN [Anm. 5], S. 45-60.

die Psychologie eine Emotion als „Interaktion zwischen den Informationen aus der Umwelt und jenen aus dem Subjekt“⁸. Wenn also das Entstehen und das daraus folgende Erleben einer Emotion abhängig ist von den intersubjektiven und extrasubjektiven Gegebenheiten, lässt sich auch annehmen, dass das daraus entstehende Gebaren ein Resultat des Zusammenspiels dieser beiden ist. Angeborene Äußerungen sind mit der Hauptfunktion der Emotion verbunden: Eine „Vorbereitung auf gegenwärtiges oder zukünftiges Handeln“⁹. Durch Erfahrungen und Einflüsse von außen können diese automatischen Äußerungen modifiziert werden. So wirken nachfolgende Emotionstheorien zusammen, weil keine „als allein gültige empirisch bestätigt werden“¹⁰ konnte:¹¹

- James-Lange-Theorie: Die Emotion ist die Folge einer körperlichen Reaktion. In einer bedrohenden Situation erhöht sich mit großer Wahrscheinlichkeit die Herzfrequenz, woraus erst die Emotion resultiert.
- Zweikomponenten-Theorie: Eine Emotion ist die Folge des Zusammenspiels der Aktivierung (im Gehirn) und der eigenen subjektiven Interpretation.

Weitere Emotionstheorien bestätigen die wichtige Rolle des Gehirns bei der Emotionsbildung¹², weshalb die genetische Rolle kaum abstreitbar ist. Außerdem konnten an Kleinkindern und Babys „spezifische mimische Ausdrucksformen“¹³ erkannt werden, die „in unterschiedlichen Kulturen gleich interpretiert werden.“¹⁴ Jedoch sind auch jene Zentren im Gehirn verantwortlich, die Erinnerungen speichern, wodurch auch die Wirkung der bisherigen Erfahrungen nicht zu unterschätzen ist.

Ein zweiter Punkt ist die Frage nach der Codierung. Sind alle Emotionen eindeutig aus ihrem Gefühlsausdruck zu erkennen? Tränen können Zeugnis von Trauer,

8 MADERTHANER, Rainer: Psychologie. Wien: Facultas 2008, S. 299.

9 Ebd., S. 301.

10 Ebd., S. 302.

11 Folgende Theorien beziehen sich auf die Erläuterungen in MADERTHANER [Anm. 8], S. 302.

12 Vgl. dazu die Cannon-Bard-Theorie oder die Aktivierungstheorie in MADERTHANER [Anm. 8], S. 302-305.

13 Ebd., S. 309.

14 Ebd.

aber auch von Freude sein. Lachen kann Frohsinn ausdrücken, aber ebenso Verlegenheit. Erröten zeugt auch von Verlegenheit, allerdings kann es genauso Scham verkörpern. Woher weiß ich nun, ob jemand aus Verlegenheit oder Scham errötet? Gibt es vielleicht noch andere Indizien, die mir bei der richtigen Erkennung weiterhelfen oder muss ein Kontext gegeben sein? Diese Frage stellt sich im Bereich der Literaturwissenschaft als nicht sehr problematisch heraus, da in den meisten literarischen Werken glücklicherweise genug Information übermittelt wird, die Gefühlsäußerung der beabsichtigten Emotion zuzuordnen. Schwieriger wird es die dargestellte Emotion in ihre Facetten zu zerlegen.

Gefühlsausdrücke sind auch insofern interessant, als sie die Gefühle anderer beeinflussen können. GERTH und MILLS beschreiben Szenen der Spiegelung: Eine Person kommuniziert eine bestimmte Emotion und verdeutlicht ihr daraus entstandenes Gefühl mittels bestimmten Gebarens. Die zweite Person spiegelt diese Gefühle durch Gebaren ihrerseits. So kann beispielsweise durch die Benutzung der selben körperlichen Äußerungen das Gefühl der ersten Person verstärkt, durch eine andere Äußerungen jedoch auch abgeschwächt werden oder es wird sogar ein anderes, neues Gefühl hervorgerufen.¹⁵

Aber noch ein weiterer Punkt wird in der Literatur übermittelt: Die Funktion der Emotion im Text. Hierbei beziehe ich mich auf die doppelte Codierung¹⁶ von Emotionen in literarischen Texten. Einerseits die Ebene der dargestellten Welt, andererseits die Ebene der textuellen Vermittlung. Ingrid KASTEN gliedert diesen Aspekt in die Kategorie der Performativität ein, welche „erfass[t], wie etwas durch Handlungen und Interaktionen vollzogen, vergegenwärtigt oder auch erzeugt wird.“¹⁷ An welcher Stelle ist die Emotion, oder gar genau diese spezielle

15 Vgl. GERTH, Hans / MILLS, C. Wright: Gefühl und Emotion. In: KAHLE, Gerd (Hg.): Logik des Herzens. Die soziale Dimension der Gefühle. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 125 f.

16 Vgl. SCHNELL, Rüdiger: Macht im Dunkeln. Welchen Einfluß hatten Ehefrauen auf ihre Männer? Geschlechterkonstrukte in Mittelalter und Früher Neuzeit. In: SCHNELL, Rüdiger (Hg.): Zivilisationsprozesse. Zu Erziehungsschriften in der Vormoderne. Köln: Böhlau Verlag GmbH 2004, S. 175.

17 KASTEN, Ingrid: Einleitung. In: JAEGER, C. Stephen / KASTEN, Ingrid (Hg.): Codierungen von Emotionen im Mittelalter / Emotions and Sensibilities in the Middle Ages. Berlin: Walter de Gruyter 2003, S. XIX.

Äußerung nicht nur Resultat einer Handlung sondern selbst handlungstreibend?
SCHNELL macht in diesem Zusammenhang auf ein weiteres Problem aufmerksam: Entweder verstünde jemand unter Codierung von Emotionen verbale und nonverbale „Ausdrucksformen einer psychischen Befindlichkeit. Das heißt: Emotionen äußern sich in bestimmten Gebärden, Körperhaltungen oder auch Worten.“¹⁸ Anhand dieser Äußerungen kann auf die Emotionen rückgeschlossen werden. Oder aber es wird dabei „die in Texten bzw. durch Texte mündlich oder schriftlich vermittelte Beschreibung von ‘Gefühlen’ [untersucht]“.¹⁹ Hier wird einmal mehr die Gradwanderung deutlich auf die man sich in dieser Forschung begibt. Die Untersuchung wird auch durch jenen Punkt nicht leichter, der uns die Möglichkeit einer gewollten Änderung durch den literarischen Stil bewusst macht. Womit wir wieder bei der doppelten Codierung angelangt wären.²⁰

SCHNELL führt weiter eine dreifache Abgrenzung auf: Erstens die Gefühle der Figur in ihrem Alltag; dies ist gleichzeitig die schwierigste Abgrenzung, da wir keinerlei direkten Zugriff auf diesen Punkt haben. Zweitens die verschiedenen Formen der Gefühlsausdrücke, wie sprachliche Aussagen, Mimik oder Handlungen. Drittens die mediale Aufbereitung der Emotion (in diesem Fall in Form von Schrift).²¹

Es gibt auch die Ansicht Emotion sei rein äußerlich sichtbar. SCHNELL schlussfolgert, dass eine Abgrenzung in äußere Merkmale und nicht Sichtbares demnach nicht mehr möglich wäre²² und die ganze Diskussion ad absurdum führe. Mit dieser Argumentation stimme ich insofern nicht überein, weil ich die Behauptung aufstelle: Emotion kann nicht nur äußerlich sein, auch nicht in der Literatur. Mit der affektiven, sichtbaren Erscheinung einer Gemütsregung geht unweigerlich eine innere Regung einher. Oft kann diese in der Literatur nur aus dem Kontext und den eben sichtbaren Zeichen erschlossen werden, dennoch ist sie vorhanden, auch, wenn nicht explizit beschrieben. Weiters kann die Emotion artikuliert wer-

18 SCHNELL [Anm. 16], S. 177.

19 Ebd., S. 177.

20 Vgl. Ebd.

21 Vgl. Ebd., S. 179.

22 Vgl. Ebd., S. 184.

den, womit sie ebenso von der unsichtbaren Ebene, in eine sichtbare – im Sinne von hörbar – verlagert wird. Auch dies wird sich in meiner Untersuchung zeigen.

Im Folgenden führe ich verschiedene Wege nach SCHNELL auf, wie Emotionen in Texten noch eingesehen werden können:

- Erstens gestattet uns ein auktorialer Erzähler, in weiterer Folge der Autor, einen Blick auf das innere Empfinden seiner Figuren. Gleichzeitig ist es auch möglich durch innere Monologe einem Charakter in seine Gefühlswelt zu folgen.
- Zweitens gibt es eine Methode, die den Rezipienten lediglich die Regungen miterleben lässt und keinerlei andere Hinweise auf innere Vorgänge offenbart. Hierbei liegt es wiederum am Erzähler die vermuteten Gefühle zu bestätigen oder auch zu widerlegen. Von der Figur selbst können keine Kundgaben erwartet werden.
- Bleibt die Information seitens des Erzählers aus, sind die Emotionen drittens ausschließlich durch Gebaren erkennbar.²³

Es ist in der Emotionsforschung sehr schwierig sein Themengebiet abzugrenzen, da uns, wie eingangs erwähnt, Gefühle rund um die Uhr betreffen und sich durch alle Lebensbereiche wie auch durch nahezu alle Wissenschaften ziehen. Darum scheint es mir wichtig an dieser Stelle noch einmal deutlich den Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit auf der literarischen Darstellung von Gefühlen zu betonen. Es geht nicht darum den literarischen Figuren eine Seele zu geben, sondern schlicht die Art und Weise zu analysieren, wie sie Hartmann auf bestimmte Aktionen reagieren lässt und wie diese Reaktionen zu weiteren Handlungen führen. Nach dieser Aufschlüsselung wird es im optimalen Fall möglich sein, Rückschlüsse auf die damalige Wertung bestimmter Emotionen ziehen zu können.

23 Vgl. SCHNELL [Anm. 16], S. 188-189.

Nachdem diese Punkte bewusst geworden sind und der Fokus auf die rein literarische Arbeit mit Emotionen gelegt wurde, muss noch auf einige anthropologische Ansätze Bezug genommen werden.

Die Arbeit baut dabei auf Paul EKMANS Erkenntnis auf, „daß in Fällen, in denen bestimmte starke Emotionen erlebt werden und kein Versuch gemacht wird, ihren Ausdruck zu kaschieren (Regeln der Zurschaustellung), dieser Ausdruck bei allen Menschen der gleiche ist, ohne Rücksicht auf Alter, Ethnie, Kultur, Geschlecht oder Erziehung.“²⁴ Diese zugrundeliegende Prämisse soll im weiteren Verlauf eine Untersuchung des emotionalen Verständnisses ermöglichen. Unter der Voraussetzung, dass Gefühlsäußerungen auf der ganzen Welt weitgehend die gleichen sind und nur stellenweise kulturspezifische Unterschiede aufscheinen, kann angenommen werden, dass die Regungen im selben regionalen Raum um 1200 die gleichen waren wie heute, etwa 800 Jahre später. Was wir allerdings nicht wissen ist, ob bestimmte Emotionen in der damaligen Gesellschaft die selben Werte und Bedeutungen trugen, wie heute. Inwieweit weicht dieser gesellschaftliche Code der Emotionen von unserem heutigen ab, oder entspricht ihm, obgleich die Gesellschaft einem extremen Wandel ausgesetzt war?

Bedacht werden muss allerdings auch die Zeit der Abfassung unserer Vorlagen. Denn obwohl wir die Lebenszeit Hartmanns auf 1200 datieren, sind die uns erhaltenen Abschriften zum Teil viel jünger (die Vollständigste, das Ambraser Heldenbuch, stammt aus dem 16. Jahrhundert). Im Hinterkopf muss daher – zusätzlich zum weiter oben erwähnten Stil – die Möglichkeit einer Abwandlung spezifischer Emotionsgebaren behalten werden.

Folgende Leitfragen²⁵ werden nun bearbeitet:

- Was meint das heutige Wort *Emotion*? Bedeutet *Gefühl* das selbe – wenn nein, was ist *Gefühl*? Was ist ein *Affekt*?
- Gibt es Bedeutungsunterschiede zu den gegenwärtigen deutschsprachigen

24 DARWIN [Anm. 4], S. 437.

25 Vgl. hierzu auch verschiedene Ansätze von SCHNELL [Anm. 16], S. 239.

Wörtern im Bereich der *schame*?

- Welche narrativen Mittel setzt Hartmann von Aue ein? Wer spricht über seine eigenen Gefühle oder über die Gefühle Dritter?
- In welchen Gebaren werden die Emotionen sichtbar?
- Welche Funktion erfüllen sie im Text?

1.2 Emotion oder Gefühl – Versuch einer Definition

Um dem Vorwurf SCHNELLS entgegenzuwirken „[i]n der gegenwärtigen germanistisch-mediävistischen Emotionsforschung scheint unreflektiert mit verschiedenen Emotionsauffassungen operiert zu werden“²⁶ und weil jener als auch BENTHIEN, FLEIG und KASTEN die Überschneidung der Bezeichnungen kritisieren²⁷, möchte ich an dieser Stelle den Versuch einer Definition einführen, an die ich mich in dieser Arbeit zu halten beabsichtige.

Das Wort Emotion stammt aus dem Lateinischen *emovere*, das soviel bedeutet wie aufwühlen, heraustreiben.²⁸ Emotion ist eine „allgemeine und umfassende Bezeichnung für *psychophysiologische Zustandsveränderungen*, ausgelöst durch *äußere Reize* (Sinnesempfindungen), *innere Reize* (Körperempfindungen) und/oder *kognitive Prozesse* (Bewertungen, Vorstellungen, Erwartungen) im Situationsbezug.“²⁹ Im Wörterbuch Psychologie von Werner D. FRÖHLICH findet sich weiter folgende Abgrenzung zu der Bezeichnung Gefühl: „Die spürbar einsetzende *Erlebnisweise* und die – von Kognitions- und Motivationserfahrungen mehr oder minder abgehobene – *Erlebnisqualität* von E.[motionen] nennt man *Gefühl (feeling)*.“³⁰ Und Affekte seien weiter „intensive, kurzzeitige Gefühle“³¹.

So ist beispielsweise die *schame*, die Erec überkommt, wenn er von Maledicur ge-

26 SCHNELL [Anm. 16], S. 196.

27 Vgl. BENTHIEN, Claudia / FLEIG, Anne / KASTEN, Ingrid (Hg.): Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle. Köln: Böhlau 2000, S. 10.

28 Vgl. FRÖHLICH, Werner D.: Wörterbuch Psychologie. München: dtv 2008, S. 161.

29 Ebd., S. 161.

30 Ebd., S. 161.

31 Ebd., S. 161.

schlagen wird, eine durch einen äußeren Reiz (Schmerz des Geiselschlages) und einen kognitiven Prozess (enttäuscht Erwartung) ausgelöste Emotion. Das Gefühl ist Erecs persönliches Empfinden, den Schlag betreffend. Für ihn ist die Situation sehr negativ, das Gefühl der Scham daher äußerst groß – so groß, dass er von der Königin erbitten muss, fortreiten zu dürfen, um diese Tat zu rächen. Die emotionale *schame*, die Peinlichkeit und das Rachebedürfnis, sind meiner Ansicht nach universal, ihre Intensität jedoch ist das individuelle Gefühl. Der Affekt ist in diesem Fall das intensive Rachegefühl, das Erec aber unterdrücken kann, da er sich doch darauf besinnt unbewaffnet zu sein. Das bleibende Rachebedürfnis ist Form seines Gefühls.

Gefühle sind aber nicht ausschließlich Affekthandlungen oder affektive Gefühlsausdrücke und -empfindungen. Gefühle können gelernt werden. SCHNYDER vertritt den interessanten Standpunkt, dass ein beliebiges Gefühl „da, wo es Teil einer medial vermittelten, dadurch reflektierten und in einen Kommunikationszusammenhang eingebundene Affektenordnung ist“³² entsteht. Sie begründet diese These weiter: „Denn im Moment, wo es Teil einer vermittelten, verstehbaren Ordnung wird, ist es auch reproduzierbar, Teil eines Systems der Vorstellung, das formgebender Rahmen jedes Affektentwurfs ist.“³³ Ich möchte diese These dahingehend weiterführen, dass die Art, was ein Mensch in welcher Form empfindet und wie er auf diese Empfindung reagiert, in einem relativen Zusammenhang mit dem Umgang dieser Gefühle in den diversen Medien steht. So würde für den mittelalterlichen Menschen gelten, dass seine Reaktion auf eine bestimmte Empfindung mit dessen Rezeption zu seiner Zeit zusammenhängt. Wenn man annimmt, Kinofilme üben einen sehr großen Einfluss auf unsere emotionalen Erwartungen aus, muss man in weiterer Folge annehmen, dass es Literatur (oder die mündliche Erzählung bzw. das aufgeführte Stück, das Theater) dem Film gleichtut, vor allem zu einer

32 SCHNYDER, Mireille: Imagination und Emotion. Emotionalisierung des sexuellen Begehrens über die Schrift. In: JAEGER, C. Stephen / KASTEN, Ingrid (Hg.): Codierungen von Emotionen im Mittelalter / Emotions and Sensibilities in the Middle Ages. Berlin: Walter de Gruyter 2003, S. 238.

33 Ebd., S. 238.

Zeit, als es dieses breite Medienspektrum noch nicht gab. Die mündlichen Überlieferungen konnten deshalb einen viel gezielteren Einfluss auf die Menschheit ausüben, da die Vielfalt der Medien nicht gegeben war und die Selektierung daher minimaler. Zusätzlich war die Welt um 1200 gerade dabei die Möglichkeiten des Buches zu entdecken und weiter auszuschöpfen. Im Zuge der Verschriftlichung wird eventuell noch einmal mehr deutlich, was dem damaligen Gefühlsideal entsprach. So beschreibt auch Norbert BOLZ die heutige Innenwelt des Menschen als „Medieneffekt“³⁴ und Rüdiger SCHNELL behauptet „Texte und Bilder in Vergangenheit und Gegenwart [spiegeln] die soziale, politische, wirtschaftliche Wirklichkeit nicht bloß wider [...sondern sind] an der Konstruktion dieser ›Realität‹ mitbeteiligt.“³⁵

Gebärden und Gefühlsäußerungen entstehen aus dem subjektiven Erlebnis der Emotion, also aus dem Gefühl. So ist nicht immer die bewusste Emotion vor der Gebärde vorhanden, sondern oft bemerken wir, wie wir unbewusst unseren Gefühlen Ausdruck verleihen, zum Beispiel durch die Mimik während eines Gespräches. Das Subjekt muss gar nicht im Bewusstsein einer Emotion stehen, kann es doch ein individuelles Gefühl, wie beispielsweise die Anteilnahme, durch ein Gebaren unbewusst zur Schau stellen. Beispielsweise lauscht man einer tragischen Erzählung, währenddessen sich am Gesicht eine Emotion durch die Mimik sichtbar macht, die man selbst in diesem Moment noch nicht bewusst fühlt. Erst durch das Ansprechen eines Dritten („Habe ich dich jetzt erschüttert?“) wird unter Umständen bewusst, was sich unbewusst bereits ausgedrückt hat. Dies ist aber unabhängig von der subjektiven oder objektiven Erlebnisweise zu sehen, da die ehrliche Empfindung immer subjektiv und nicht messbar ist.

Diese Gefühle kann eine zweite Person nicht nachempfinden. Weiters muss das Gefühl nicht einen eindeutigen Begriff zulassen. Es kann ebenso ein nicht defi-

34 Vgl. BOLZ, Norbert: Neue Medien. In: WULF, Christoph (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim, Basel: Beltz Verlag 1997, S. 669.

35 SCHNELL, Rüdiger: Text und Geschlecht. Eine Einleitung. In: SCHNELL, Rüdiger (Hg.): Text und Geschlecht. Mann und Frau in Eheschriften der frühen Neuzeit. Frankfurt: Suhrkamp 1997, S. 9.

nierbares, diffuses Gefühl sein. Erst mit der Intensität des Gefühls beginnen sich die Gebärden zu gleichen.³⁶ Die Intensität ist jedoch wieder etwas Individuelles, im Bereich des Gefühls nicht Messbares.

JAEGER unterteilt Emotionen weiter in private und öffentliche Erfahrungen von Gefühlen: Private Gefühle auf der einen Seite seien subjektiv, facettenreich und wären von einem Dichter besser ausgedrückt, als von der sie erlebenden Person, „receiving them spontaneously and without reflexion.“³⁷ Öffentliche Gefühle andererseits „have social and political significance beyond individual feelings.“³⁸

Gefühle öffentlich zu zeigen war im Mittelalter von großer Bedeutung. Heutzutage versteckt man seine Gefühle eher, vor allem die negativ konnotierten. „Was man allein durch Zeichen und Verhalten veröffentlichte, waren fundamental wichtige Botschaften: Aussagen über den eigenen Rang, das Verhältnis zum Gegenüber, die Bereitschaft zum Frieden oder zum Konflikt und vieles andere mehr.“³⁹

ALTHOFF beschreibt weiter die Notwendigkeit dieses öffentlichen, rituellen Kommunikationsstils als äußerst wichtig für die Eingliederung in und die Zustimmung für die Gesellschaft. Daraus ergibt sich auch, dass Emotionen bewusst öffentlich eingesetzt wurden, um Bestimmtes zu zeigen und in weiterer Folge damit zu erreichen.⁴⁰ Dies bedeutet aber auch, dass Emotionen mitunter gespielt und vorgetäuscht werden können.

Interessant hierbei ist die Untersuchung, wie die Öffentlichkeit, der Hof, in Erecs Welt seine Gefühlsausdrücke beeinflusst, steuert oder gar kontrolliert und weiters inwieweit Hartmann uns Einblick in Erecs privates, subjektives Gefühlsempfinden gibt. Als zweiten Schritt ließe sich eventuell erkennen in welcher Form sich die

36 Vgl. GERTH / MILLS [Anm. 15], S. 121 ff.

37 JAEGER, C. Stephen: Emotions and Sensibilities: Some Preluding Thoughts. In: JAEGER, C. Stephen / KASTEN, Ingrid (Hg.): Codierungen von Emotionen im Mittelalter / Emotions and Sensibilities in the Middle Ages. Berlin: Walter de Gruyter 2003, S. VII.

38 Ebd., S. VIII.

39 ALTHOFF, Gerd: Gefühle in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters. In: BENTHIE, Claudia / FLEIG, Anna / KASTEN, Ingrid (Hg.): Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle. Köln: Böhlau 2000, S. 83.

40 Vgl. Ebd., S. 83-85.

beiden Ausdrucksarten im Laufe der Geschichte gewandelt haben, wobei es freilich schwierig ist das private Gebaren heutzutage aufzuzeichnen, wenn man nicht annehmen möchte, dass jede private Gefühlsäußerung entweder das Gegenteil oder die Verstärkung einer öffentlichen ist. Andererseits führt dieser Punkt wieder zu weit und ist bereits von der literarischen Darstellung abgetrennt.

Zusammenfassend kann nun gesagt werden, dass in dieser Arbeit die private Emotion aus Gefühlen und deren Ausdrucksformen bestehend⁴¹ verstanden wird. Das Gefühl ist demnach das individuelle Empfinden einer bestimmten Emotion. Bei öffentlichen Emotionsäußerungen muss jedoch die vielleicht erwünschte Wirkung bedacht werden und die daher gezielte Anwendung derselben.

41 Vgl. ALSTON, William P.: Emotion und Gefühl. In: KAHLE, Gerd (Hg.): Logik des Herzens. Die soziale Dimension der Gefühle. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 13.

2. Der Ritterbegriff

In der Artusepik spielt der Ritter eine tragende Rolle. Er ist das Leitbild für die „richtige Lebensweise des Menschen“⁴², die eines der zentralen Themen mittelalterlicher Literatur repräsentiert.⁴³

Den Terminus des Ritters gilt es auch deshalb zu behandeln, da auf ihm alle weiteren Ausführungen der Emotionen und Emotionsdarstellungen basieren und der Ritter mit dem *Erec* außerdem „zum festen Besitz der höfischen Welt geworden“⁴⁴ ist. Er ist eng verknüpft mit der Literatur und beide stehen in einem Wechselspiel zueinander, das die gegenseitige Popularität beeinflusst und gefördert hat. Der Ritter in der Literatur, meist der (Anti)Held, ist adelig, tugendhaft, höfisch, ehrenhaft, tapfer, mutig und natürlich schön. Diese Attribute finden sich in großer Zahl, wenn es um die Beschreibung des Ritters geht. Es ist nicht nur der Erzähler, der die Ritterfigur in höchsten Tönen präsentiert, auch der Ritter selbst bespricht und reflektiert seine Rolle, sowie dessen männliche und weibliche Gefährten. Auch die Gegner bemerken die Ritterlichkeit sofort, betonen die Ehrenhaftigkeit und die Tugenden ihres Gegenübers, nachdem sie im Kampf besiegt wurden oder auch bereits bevor der Kampf startet. Den Superlativen sind keine Grenzen gesetzt.

Der Terminus *Ritter* ist erst seit dem 11. Jahrhundert belegt⁴⁵ und bezeichnet ursprünglich „den dienstbaren Mann zu Pferde“⁴⁶ - ein Reiter mit Rüstung. Das Wort kommt aus dem Mittelniederländischen und wurde von *riddere* übernommen beziehungsweise nachgebildet. *Riddere* wiederum hat seinen Ursprung im Altfranzösischen, im Wort *chevalier* „Ritter“.⁴⁷ DUDEN vermerkt ebenfalls einen Unter-

42 SIEVERDING, Norbert: Der ritterliche Kampf bei Hartmann und Wolfram. Seine Bewertung im „Erec“ und „Iwein“ und in den Gahmuret- und Gawan-Büchern des „Parzival“. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1985, S.2.

43 Vgl. Ebd., S.2.

44 BUMKE, Joachim: Studien zum Ritterbegriff im 12. und 13. Jahrhundert. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1977, S. 94.

45 Vgl. NUSSER, Peter: Deutsche Literatur im Mittelalter. Lebensformen, Wertvorstellungen und literarische Entwicklungen. Stuttgart: Alfred Körner Verlag 1992, S. 182.

46 Ebd., S.182.

47 Vgl. DUDEN - Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. 4. Auflage. Mannheim: Bibliographisches Institut AG 2007, S. 677.

schied zwischen mhd. *riter*, *ritære* (Kämpfer zu Pferd, Reiter) und *ritter* (die Standesbezeichnung).⁴⁸ Diese Unterscheidung findet sich allerdings im LEXER⁴⁹ nicht. Die schriftliche Realisierung *ritter* verweist ebenso auf die Begriffe *riter*, *ritære*, deren Bedeutung noch mit nhd. „Ritter“ ergänzt wird.⁵⁰ All diese Ritterbegriffe stammen jedoch vom lateinischen Wort *miles*⁵¹. *Miles* wird zwar der Krieger genannt, steht aber im hohen Mittelalter ebenso für Ritter. Daraus ergibt sich, nach Fleckenstein, die „fundamentale Tatsache, daß der Krieger die Grundfigur des Ritters ist.“⁵²

Ritter waren aber nicht einzig die Kämpfer zu Pferde, sondern auch Mönche, da diese im Dienste Gottes standen beziehungsweise für Gott kämpften.⁵³

Um 1180 nach Chr., zur Zeit der Entstehung der deutschen Übersetzung des *Erec*, liegt der literarisch historische Hintergrund nicht nur in der ritterlichen Blütezeit sondern auch an einem wichtigen Wendepunkt. So hat sich doch der Ritterbegriff gegen Ende des 12. Jahrhunderts gewandelt und wurde inhaltlich neu besetzt. Nun nannten sich auch Könige Ritter, der Dienstmann war nicht mehr der einzige Stand des Ritters, der Ritterbegriff wurde auf eine höhere Schicht ausgeweitet. Nichtsdestoweniger war es noch immer unmöglich in den Adel aufzusteigen, wenn man nicht hineingeboren wurde. „Ritter“ war trotzdem oder gerade deswegen „weder eine Bezeichnung für einen bestimmten sozialen Rang noch für einen einheitlichen Berufsstand.“⁵⁴ Die Übertragung des Ritterstandes auf den Adel führte zu einem neuen Menschenbild des Ritters.⁵⁵ Joachim BUMKE bezeichnet

48 Vgl. Ebd., S.677.

49 LEXER, Matthias: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. 38. Auflage. Stuttgart: S. Hirzel Verlag 1992.

50 Vgl. Ebd., S.170.

51 Vgl. FLECKENSTEIN, Josef: Über den engeren und den weiteren Begriff von Ritter und Rittertum (*miles* und *militia*). In: ALTHOFF, Gerd et al. (Hg.): Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Karl Schmid zum fünfundsechzigsten Geburtstag. Sigmaringen: Jan Thorbecke 1988, S. 379.

52 Ebd., S. 381.

53 Vgl. REUTER, Hans Georg: Die Lehre vom Ritterstand. Zum Ritterbegriff in Historiographie und Dichtung vom 11. bis 13. Jahrhundert. Köln: Böhlau Verlag GmbH 1975, S. 62.

54 NUSSER [Anm. 45], S.182.

55 Vgl. BUMKE [Anm. 44], S.88 ff.

diese Ausweitung als paradox, weil doch damit „ein Dienstwort [...] zum Inbegriff adligen Lebens“⁵⁶ wurde. Somit konnte es aber auch eine Bereicherung für den Adel sein, da dieser nun alle Rittertugenden übernehmen sollte, somit natürlich auch die gelebte Gerechtigkeit und mit der Ehrenhaftigkeit die Nachsicht. „[...] zum ersten Mal wird dem Adel vorgehalten, daß die höchste Verwirklichung adligen Lebens nicht im Herrschen, sondern im Dienen liegt, daß es keine Minderung, sondern im Gegenteil eine Steigerung des Herrenleben ist, wenn es in den Dienst eines Höheren gestellt wird. Dieser Dienstgedanke liegt in dem Wort Ritter.“⁵⁷

Aber auch – und vor allem – die „moralische Rechtfertigung des Waffendienstes durch die Kirche im Zuge der Gottesfriedensbewegung, schließlich die religiöse Überhöhung des Kriegsdienstes im Rahmen der Kreuzzugsidee [...] werteten den Ritterbegriff derartig auf, daß ihn auch adlige Herren als Ehrentitel trugen.“⁵⁸ Der Ritterbegriff ist also durch „die Stellung in der Gesellschaft, die Minne und das Verhältnis zu Gott“⁵⁹ ausgezeichnet. Der Untersuchung inwieweit diese drei Bestandteile mit dem *schame*- und *schande*-Empfinden, sowie der *être*-Auffassung zusammenhängen wird ebenfalls Raum in dieser Arbeit gegeben.

Als Ritter bezeichnet zu werden bedeutete auch nicht nur schlicht einen Titel zu tragen, sondern auch wie einer auszusehen, wie einer zu handeln, wie ein Ritter zu leben. Es war eine Lebenseinstellung, die hoch geachtet und angestrebt wurde. Jedoch war „nur für den adligen Herrn [...] der Rittername eine Würde, nicht auch für die Ritterkrieger und Dienstritter, die ohnehin Ritter hießen, weil sie dienten.“⁶⁰ Allerdings wurde auch von jenen Kriegsrittern ein adliges Verhalten angestrebt, da dieses (auch in Verbindung mit dem Ritterschaftstitel) hohes Ansehen versprach. Nicht zuletzt durch Intervenieren der Kleriker, die Faulheit, Trunkenheit, Völlerei, Unzucht und Beutezüge kritisierten, bildeten sich gewisse Normen ritter-

56 Ebd., S. 88.

57 Ebd., S. 114.

58 NUSSE [Anm. 45], S. 182.

59 SIEVERDING [Anm. 42], S. 2.

60 BUMKE [Anm. 44], S. 115.

lichen Lebens heraus, das ritterliche Tugendideal, die den höfischen Umgangsformen glichen.⁶¹ Nach dem Tugendsystem zu leben kann immer nur angestrebt, doch kaum erreicht werden.⁶²

Doch kennt der Ritter auch Angst? Kennt er Scham und Schande? Ist er dazu fähig schändlich zu handeln oder ist er über allen Zweifel erhaben? Woran wächst er? Wie bewährt er sich? Sind nicht auch Rückschläge wichtig für seine Entwicklung?

Weiters ist es notwendig im Vorfeld zu erwähnen, dass in der Literatur um 1200 „die Vorstellung, daß ein Herr seiner Dame als Ritter dient“⁶³ ein großes Thema war. Diese Grundlage wird dann spannend, wenn es um Erecs Verhalten gegenüber Enite geht, sobald sie sich beide auf Aventürereisen begeben haben. Der dienende Charakter des Ritterstandes wurde also nicht durch die Miteinbeziehung des Adels aufgehoben. Vielmehr entstand die Vorstellung eines gütigen Adels. Somit haben wir hier „die beiden wesentlichen Elemente des Ritterbegriffs vereint: Adel und Dienstgedanke.“⁶⁴ Erec beginnt sein Rittertum erst ab dem Zeitpunkt zu leben, als er vor seiner Königin *schame* erlebt. Dies ist bereits so früh in der Erzählung deutlich, weil er anderenfalls mit den anderen Rittern bei der Hirschjagd wäre. Das Schamgefühl beschränkt sich nicht auf ihn alleine, sondern wird von ihm auf die Königin übertragen. Selbstverständlich ist die Königin nicht erfreut über den Vorfall, doch lässt sie ihn ziehen, da er beteuert ihr niemals mehr unter die Augen treten zu können, wenn er diese Schmach nicht rächen könne (mehr dazu im Kapitel 4. *schame unde schande*). Er verschafft folglich nicht nur sich selbst durch seine Rache eine Wiedergutmachung, sondern ebenso Dienst an der Königin, denn er rächt sich auch stellvertretend für sie, da sie alles mitansehen musste.

Als er mit Enite heimkehrt, sie heiratet und schließlich einen eigenen Hof be-

61 Vgl. NUSSE [Anm. 45], S. 184.

62 Vgl. NEUMANN, Eduard: Der Streit um das ritterliche Tugendsystem. In: FRINGS, Theodor / MÜLLER, Gertraud (Hg.): Erbe der Vergangenheit. Germanistische Beiträge. Festgabe für Karl Helm zum 80. Geburtstag 19. Mai 1951. Tübingen: Max Niemeyer 1951, S. 152.

63 BUMKE [Anm. 44], S. 100.

64 Ebd., S. 101.

kommt, steht er im Dienste seiner Frau. Obgleich dies im *Erec* kaum angedeutet und nicht erwähnt wird, begibt er sich niemals aus dem Dienst an Enite. Selbst auf ihrer Aventürereise, während der sich Erec Enite gegenüber wenig liebevoll verhält, steht er dennoch in ihrem Dienst, was die weiteren Ausführungen im Kapitel *êre* zeigen werden.

Auch das Abhängigkeitsverhältnis ändert sich zwar, löst sich aber nie komplett auf. Steht Erec zu Beginn der Erzählung noch in einem Abhängigkeitsverhältnis zu König Artus und seinem Hof (was der ganze erste Teil belegt, bis zu dem Zeitpunkt seiner Heimkehr mit Enite und der wiedererlangten *êre*, die erst durch die Königin und den König erfolgen konnte), so verlagert sich diese Abhängigkeit danach auf seinen eigenen Hof.

3. Der Adel

Abgesehen von der Blutfolge verstand man unter dem Begriff des Adels eine „Vorstellung von Herrschaft über Land und Leute“⁶⁵. Herrschaft bedeutete jedoch nicht alleinig die Befehlsgewalt inne zu haben, sondern auch eine gewisse Verantwortung für seine Untertanen zu tragen und diese auch im Falle eines Krieges verteidigen zu können. Klaus SCHREINER postuliert treffend: „Schutz zu gewähren, legitimierte Herrschaft.“⁶⁶ Weitere Vorzüge waren die Attraktivität, Großzügigkeit und die Gabe Leute für sich zu gewinnen, gut Konversation betreiben zu können und eine generelle positive Einstellung. Die „ständische Repräsentation“ wie auch die „Selbstdarstellung“ gehörten zu den wichtigsten Punkten des Adels. Es war jedoch nicht zwingend notwendig in der Kunst des Schreibens und Lesens ausgebildet zu sein. In Verbindung mit dem Christentum war Bildung jedoch eher interessant. Sah man ein Amt in der Kirche als erstrebenswert an, so war man bemüht lesen zu lernen, um sich Wissen aus Büchern aneignen zu können. Da Könige und Kaiser jedoch nicht gleichzeitig ein kirchliches Amt inne hatten, waren die meisten von ihnen Analphabeten. Ab dem 12. Jahrhundert wurde diese Situation jedoch bemängelt und es verbreiteten sich gar wüste Schimpfwörter für den ungebildeten Adel.⁶⁷ Mit der Lektüre und Bearbeitung des Erec befinden wir uns daher in einer Zeit des Umbruchs, des adeligen Lebenswandels in Richtung größerer Bildung.

Durch die Entstehung der europäischen Universität und die damit verbundenen Möglichkeiten in Europa Bildung zu genießen, eröffneten sich neue Chancen für die Menschen und die Zahl der Gelehrten stieg rasch an. Dennoch darf nicht angenommen werden, diese Entwicklung sei schnell abgeschlossen gewesen, vielmehr stand sie selbst im beginnenden 13. Jahrhundert noch in ihren Anfängen.⁶⁸

65 SCHREINER, Klaus: Bildung als Norm adliger Lebensführung. Zur Wirkungsgeschichte eines Zivilisationsprozesses, untersucht am Beispiel von 'De eruditione filiorum nobilium' des Vinzenz von Beauvais. In: SCHNELL, Rüdiger (Hg): Zivilisationsprozesse. Zu Erziehungsschriften in der Vormoderne. Köln: Böhlau Verlag GmbH 2004, S.199.

66 Ebd., S. 199.

67 Vgl. dazu Ebd., S.199-205.

68 Vgl. MIETHKE, Jürgen: Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham. Tübingen: Mohr Siebeck 2008.

Aber nicht nur die Beherrschung der oben genannten Disziplinen war gefragt, sondern auch die Beherrschung des Körpers, womit wir wieder bei dieser Arbeit und ihrer zentralen Fragestellung ankommen. Scham war eine Tugend der Frau, die sie vor ihrem eigenen, als auch vor dem Verderben ihrer Familie schützen sollte, ihre Jungfräulichkeit bewahren und länger erhalten, sowie eine Emotion, die die Frau ihrem eigenen Körper entgegen bringen sollte. Damit einher geht das Schweigen, als Form der Scham.⁶⁹

⁶⁹ Vgl. SCHREINER [Anm. 65], S. 216 f.

4. *schame unde schande*

Nach SCHELER äußert sich Scham „rasch, plötzlich und unmittelbar“⁷⁰ und zieht eine körperliche Regung nach sich. Diese wiederum ist ein „wahrnehmbares Eingeständnis von Schuld oder Dissonanz“⁷¹.

Wie Katja GVOZDEVA und Hans Rudolf VELTEN in ihrer Einleitung⁷² des erst im letzten Jahr erschienen Werkes für Werner RÖCKE treffend zusammenfassen, kann Scham etwas Positives, als auch etwas Negatives sein. Ihre Auffassung ist abhängig vom betreffenden Kulturkreis, wie auch von dem Blickwinkel, aus dem die Scham betrachtet wird. Im Mittelalter gelten bereits beide Aspekte - positive, wie negative. Deshalb muss bei der Schamesdeutung besonders der Blickwinkel betrachtet werden, um sie in ihrer Ausprägung verstehen zu können. Dabei wird „die Tugend von außen gesehen, die Defizienz vom Subjekt empfunden.“⁷³

ALTHOFF schreibt über die Wichtigkeit von bestimmten Ritualen im mittelalterlichen Leben.⁷⁴ Bei eben jenen Ritualen spielen Emotionen eine wichtige Rolle. Durch das gezielte öffentliche zur Schau stellen von Emotionen kann und soll die Wirkung des Rituals unterstrichen werden. Die Frage, die sich nun auch in dieser Arbeit stellt ist: In wie weit lassen sich die *schame*- und *schande*-Gefühle und Erlebnisse einem Ritual, also einer zur-Schaustellung zuordnen, und in welchem Ausmaß stammen sie aus der persönlichen Anlage der Figur? Dass Erec Iders zum Artushof schickt und ihn anweist sich in die Dienste der Königin zu begeben, könnte solch ein Ritual sein. Die andere Partei (in diesem Falle Iders) sollte „öffentlich Scham über ihr früheres Verhalten“⁷⁵ zeigen, damit eine verletzte Ehre wiederhergestellt werden konnte.

70 ZWIERLEIN, Eduard: Scham und Menschsein. Zur Anthropologie der Scham bei Max Scheler. In: BAUKS, Michaela / MEYER, Martin F. (Hg.): Zur Kulturgeschichte der Scham. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2011, S. 158.

71 Ebd., S. 158.

72 Vgl. GVOZDEVA, Katja / VELTEN, Hans Rudolf (Hg.): Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne. Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2011, S. 1-24.

73 Ebd., S. 1.

74 Vgl. dazu ALTHOFF, Gerd: Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003.

75 Ebd., S. 52.

Schame ist ein sehr dominanter Bestandteil des Erec. In seinen verschiedenen grammatischen Ausprägungen finden sich zwar nur 21 Belege im Text, allerdings geballt gleich zu Beginn von Vers 106-993 achtmal. Diese Stelle ist eine sehr wichtige im Text, da sie die Handlung beeinflusst. Würde Erec keine *schame* empfinden, durch die *schande*, die ihm der Zwerg angetan hat, würde er sich nicht rächen wollen und die ganze Geschichte sähe anders aus. Diese Eingangsscham ist also folgeschwer für unseren Held. Vor allem auch, da er an ihr wachsen kann und reifen wird, was die sich mindernden Belege dieser Emotion im Laufe des Abenteuers belegen. In Vers 9223 überkommt ihn noch ein letztes Mal die *schame*, aber hier können wir sehen, dass seine Reifung bereits so weit fortgeschritten ist, dass er sofort in der Lage ist sich zu rächen und die *schande* nachhaltig aufzulösen. Diese Nachhaltigkeit gelingt ihm zu Beginn noch nicht: Kaum hat er die erste *schame/schande* überwunden, gerät er in die nächste.

Schande ist in vielfacher Weise mit *schame* verknüpft. Es finden sich im Erec 24 Belege. Im Gegensatz zur *schame* ist die *schande* erst später von Vers 2986-6741 dominant, also erst durch und vor allem nach Erecs *verligen*. Daraus ergibt sich sogleich ein Schwerpunkt von *schande* in Erec und Enites Abenteuerreise.

Sowohl *schame* als auch *schande* sind in ihren Bedeutungen vielfältig und teilweise anders gebräuchlich als heutzutage.

Kommend aus dem ahd. *scama*, im mhd. *scham[e]*, *scheme* bedeutete das Wort Scham ursprünglich „Beschämung, Schande“ und im Deutschen weiterhin „Schamgefühl“. Das Wort Schande, aus dem ahd. *scanta*, mhd. *schande* stand für „beschämt, enttäuscht werden“, später auch „verderben, vernichten“.⁷⁶ Die Verwandheit dieser beiden Ausdrücke wird umso mehr deutlich, als heutzutage „Scham“ im alltäglichen Wortgebrauch eine Verlegenheit ausdrückt, die aus dem Intimen resultiert, obgleich damit nicht immer die Nacktheit des physischen Körpers verstanden werden muss, denn jeder Schritt in Richtung Intimität im Weites-

76 Vgl. DUDEN [Anm. 47], S. 705.

ten kann schamauslösend sein. Sogar dann, wenn es nicht die eigene persönliche Intimität betrifft, sondern jene eines anderen.

Im Bedeutungswörterbuch steht Scham für ein „quälendes Gefühl der Schuld“⁷⁷, aber auch für die „äußeren Geschlechtsteile“⁷⁸.

Schande bedeutet etwas grundlegend Negatives, während Scham, als bipolarer Begriff⁷⁹, mitunter auch eine Tugend darstellt. Dennoch wird unter Schande noch immer etwas verstanden „wodurch jmd. sein Ansehen, seine Ehre verliert“⁸⁰.

Wenn allerdings *schame* zugleich schon *schande* bedeutete und *schande* wie *schame* „Beschämung“, sind sie trotzdem nicht einfach als Synonyme zu gebrauchen oder zu lesen. Denn durch „verderben, vernichten“ wird *schande* ein zerstörendes Bedeutungsspektrum zusätzlich zugeschrieben, das bei *schame* ausbleibt.

Schame unde schande sind bei Hartmann von besonderem Belang, weil der *Erec*, als erster deutschsprachiger Artusroman, den Schambegriff in seiner Entwicklung geprägt haben dürfte.⁸¹

David YEANDLE postuliert in seiner Untersuchung über *schame*, dass diese „bis 1230 [...] schon fest als Obertugend⁸² in vielen mhd. Gedichten“⁸³ galt. Aufgrund des großen Bedeutungsspektrums von *schame* (von tugendhaftem bis schändlichem Verhalten) empfinde ich YEANDLE Unterteilung von Scham in vier Kategorien hilfreich. Im weiteren Verlauf möchte ich seine Kategorien kurz ausführen, um in meiner weiteren Untersuchung immer wieder darauf Bezug zu nehmen. Grundsätzlich unterteilt YEANDLE *schame* in folgende Kategorien:⁸⁴

- Art der Scham: positive oder negative Scham

Als positive Scham wird jene Scham bezeichnet, die nach vollendeter

77 Ebd., S. 791

78 Ebd., S. 791

79 Vgl. YEANDLE [Anm. 3], S. xiv.

80 DUDEN [Anm. 47], S. 791.

81 Vgl. YEANDLE [Anm. 3], S. 100.

82 Zum Tugendsystem vgl. EIFLER, Günter: Ritterliches Tugendsystem. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970.

83 YEANDLE [Anm. 3], S. xii.

84 Zum genaueren Verständnis siehe YEANDLE [Anm. 3], S.46-94.

Handlung eine positive Veränderung im Verhalten des Subjektes zur Folge hat, oder welche das Subjekt von einer schamauslösenden Handlung abhält, da es sich bereits vorher darüber schämt.

- Aspekt der Scham: vorausblickende oder zurückblickende Scham
Wie bereits bei der „Art der Scham“ erläutert, gibt es entweder eine vorausblickende Scham, bei der sich das Subjekt bereits bei dem Gedanken daran schämt, wie auch eine zurückblickende Scham, bei der die bereits vollzogene Handlung Scham auslöst.
- Bezeugung der Scham: Gibt es Zuschauer?
Sind Beobachter vorhanden, gilt die Scham als Fremdscham. Sind jedoch keine Beobachter gegeben, ist die Scham eine Eigenscham.
- Identifizierung
Eine Identifizierung ist dann gegeben, wenn das Subjekt sich nicht aufgrund seiner eigenen Tat schämt, sondern sich mit einem anderen Subjekt identifiziert, dessen Handlung es beobachtet hat.

Man schämt sich folglich vorher oder nachher, für seine Tat oder die Tat eines anderen.⁸⁵

In der gegenwärtigen Forschung findet sich, als eine Bedingung für Scham, die Voraussetzung eines Zuschauers.⁸⁶ Ohne des Blickes eines Anderen ist es daher nicht möglich Scham zu erleben. Der Blick ist zwingend notwendig. YEANDLE muss daher den imaginären Blick in seine Betrachtungen einbezogen haben. Fehlt der reale Zuschauer, ist allerdings noch immer der imaginäre Blick der Gesellschaft mit all ihren sozialen Normen vorhanden, der in der Person selbst wohnt und damit ihr Schamgefühl auslöst.

Weiters gilt es drei Kommunikationssysteme zu beachten, die als Auslöser von

⁸⁵ Vgl. hierzu auch ZWIERLEIN [Anm. 70], S. 160.

⁸⁶ Vgl. GVOZDEVA / VELTEN [Anm. 72].

Scham eng mit ihrer Empfindung verbunden sind:⁸⁷

- Soziale Kommunikation

Als soziale Kommunikation ist das Verhalten in der Gesellschaft gemeint. Verhält sich eine Person nicht regelkonform, nicht ihres Standes entsprechend, so bedeutet dies Scham für sie.

- Religiöse Kommunikation

Scham, die der Religiosität entspringt, steht zumeist in engem Zusammenhang mit „der Nacktheit und mit der moralischen Konzeption der weiblichen Schamhaftigkeit als sozialer Tugend“⁸⁸.

- Erotische Kommunikation

Hier geht es um die Liebeskommunikation und wie diese auf gesellschaftliche Normen und Tugenden Rücksicht nimmt, oder diese bewusst bricht.

Aber auch nonverbale Scham lässt sich im Erec finden. Vor allem nach einem Kampf lässt sich auf Seiten des Verlierers eine Scham erkennen, ohne dass dieser es explizit aussprechen muss. Es reicht auf der Erde zu knien, als Zeichen im Boden versinken zu wollen. Auch eine verbale Aussprache über die künftige Unterwerfung und, dass man dies mit Freude zu tun gedenke, sind nach ALTHOFF Schambekennnisse.⁸⁹ Dies sind allerdings wohl wahrscheinlich keine authentischen Schamgefühle, sondern vielmehr wird die Scham hier rituell gebraucht.⁹⁰

⁸⁷ Vgl. Ebd., S. 13 ff.

⁸⁸ Ebd., S. 17.

⁸⁹ Vgl. ALTHOFF, Gerd: Kulturen der Ehre - Kulturen der Scham. In: GVOZDEVA, Katja / VELTEN, Hans Rudolf (Hg.): Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne. Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2011, S. 53.

⁹⁰ Vgl. Ebd., S. 53.

4.1 Die Entwicklung der Scham

Bereits in der Genesis, bei Adam und Eva wird die Scham zu einem zentralen Thema. In Kapitel 2 wird betont: „Vnd sie waren beide nacket / der Mensch vnd sein Weib / vnd schemeten sich nicht.“⁹¹ Die Scham wird hier eng mit dem nackten Körper verknüpft, Michaela BANKS betont den daraus folgenden „körperbezogenen, moralisierenden Schambegriff“⁹².

Später greift auch AUGUSTINUS ein damit verbundenes Problem auf, nämlich die Verlagerung sämtlicher Sexualität in die „Nacht und Heimlichkeit“⁹³. Selbst in der Ehe wird sich dessen scheinbar geschämt, obwohl der Sexualakt hier doch ein Gebot ist. Doch nach AUGUSTINUS ist das Schamgefühl natürlich gegeben: „Während alle anderen Körperteile der unmittelbaren Steuerung des Willens unterliegen, ist hier eine elementare Unverfügbarkeit gegeben; die Kontrolle der Genitalien liegt nicht beim Willen, sondern nur bei der Begierde!“⁹⁴ Folglich ist der Mensch unvernünftig dies aktiv zu ändern. „Das konkrete Schämen liegt also begründet in der Umkehrung der natürlichen Ordnung der Herrschaft des Geistes bzw. des Willens über den Körper.“⁹⁵ Hier ergibt sich mir die folgende Frage: Wenn doch die Schlange Eva mitteilte, sie würde nach dem Genuss des Apfels den Unterschied zwischen Gut und Böse erkennen und so sein wie Gott⁹⁶, ergäbe das nach AUGUSTINUS einen Gott, der keine Herrschaft über seinen Geist oder Körper hat? Thomas von AQUIN versteht die Scham als „Bestandteil der Tugend der Mäßigkeit“⁹⁷ in engem Zusammenhang mit der Schändlichkeit. Ebenso wie YEANDLE unterscheidet er zwischen vorausblickender und zurückblickender Scham: Der Anhaltspunkt ist hierbei die Schändlichkeit. Entweder die Angst davor hält das Subjekt zurück (Scham vor der Handlung) oder das Subjekt empfängt Tadel

91 LUTHER, Martin: Die gantze Heilige Schrift. Der Komplette Originaltext von 1545 in modernem Schriftbild. 1. Band. Bonn: Edition Lempertz 2008, S. 28 2,25.

92 BAUKS, Michaela: Nacktheit und Scham in Genesis 2-3. In: BAUKS, Michaela / MEYER, Martin F. (Hg.): Zur Kulturgeschichte der Scham. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2011, S. 29.

93 MÜLLER, Jörn: Scham und menschliche Natur bei Augustinus und Thomas von AQUIN. In: BAUKS, Michaela / MEYER, Martin F. (Hg.): Zur Kulturgeschichte der Scham. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2011, S. 56.

94 Ebd., S. 57.

95 Ebd., S. 58.

96 Vgl. LUTHER [Anm. 91], S. 28 3,5.

97 MÜLLER, Jörn [Anm. 93], S. 63.

(Scham nach der Handlung).⁹⁸

Es gibt jedoch auch die gegenteilige Ansicht, Scham habe in einem Tugendsystem keinen Platz, da die „sittliche Vollkommenheit [...] im Konzept der Scham geradezu negiert wird.“⁹⁹ Diese moralphilosophische Sichtweise sieht die Schändlichkeit durch die Tugenden verhindert.¹⁰⁰

98 Vgl. Ebd., S. 63.

99 Ebd., S. 67.

100 Vgl. Ebd., S. 67.

5. Scham

Im Folgenden sind die Belege von *schame* und *schande* gesammelt und nach den literarischen Figuren geordnet. Die Analyse setzt die Kenntnis des Werkes voraus.

5.1 Erec

Erec schämt sich zum ersten Mal, als ihm der Zwerg Maledicur Schande antut. Schande wird hierbei allerdings als *unêre* beschrieben, die man ebenso mit „Kränkung“ übersetzen könnte, was meiner Ansicht nach besser passt.

*er gelebete im nie leidern tac
dan umbe den geiselslac
und enschamte sich nie sô sêre
wan daz dies unêre
diu künegin mit ir vrouwen sach.
(104-108)*

Der Schlag des Zwergen ist eine Verletzung der „sozialen Konvention“¹⁰¹. CORMEAU und STRÖMER lasten diese Übertretung Iders an¹⁰². Das erklärt das Racheverlangen an dem Ritter, statt an seinem Zwerg, der nur nachträglich bestraft werden soll.

Hier kommt außerdem ein weiterer wesentlicher Faktor hinzu: Die Beobachtung. Weswegen sich Erec schämt, ist nicht der alleinige Geiselschlag, sondern, dass die Königin mit ihren Frauen zugesehen hatte. Folglich ist eine *unêre* umso schlimmer, wenn sie mitangesehen wurde. Wenn man *unêre* wörtlich übersetzt, ist damit das Gegenteil von *êre* gemeint. *Êre* ist in der Artusgesellschaft generell die höchste und wichtigste Auszeichnung. Folglich könnte der Geiselschlag auch ein Wegnehmen von *êre* bedeuten. Die Scham zeigt, dass Erec etwas an seinem Ansehen liegt. Er schämt sich, dass ihm so etwas (Wegnahme von *êre*, ein Schlag eines niedergestellteren Wesens) passiert. Was die *schame* noch schlimmer macht ist, dass er nicht in der Lage ist sie sofort zu rächen. Er ist unbewaffnet, kann sich nicht

101 CORMEAU, Christoph / STRÖMER, Wilhelm: Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung. München: C.H.Beck oHG 32007, S. 179.

102 Vgl. Ebd., S. 179.

verteidigen.

Daher *mit grözer schame er wider reit* (110). GEPHART sieht das Wesentliche in der Affektkontrolle: „Erec hat demnach einen Zorn- und Racheimpuls, aber – und das ist das Entscheidende – er ist Herr seiner selbst und läßt sich nicht zu unbedachten Taten hinreißen.“¹⁰³ Seine Affekte hat Erec also unter Kontrolle, nicht jedoch sein Gefühl – seine Scham.

Warum schämt sich Erec? Er hat nichts Falsches getan. Er wollte einen Namen herausfinden, war vollkommen höflich und wurde dennoch geschlagen. Er selbst hat nicht unehrenhaft gehandelt. Maledicur hat die unehrenhafte Tat begangen. Folglich könnte ein Teil von Erecs Scham auch Maledicur und dessen Ritter gelten. Wenn hier angenommen wird, dass seine *schame* als nhd. Schande gedeutet wird, würde ihm in dem Moment Schande zuteil werden, allerdings würde er dann auch mit dieser Schande (und nicht in Scham) zurückreiten. Die *schame* mit der er zur Königin und ihren Frauen zurückkehrt ist hier das Schamgefühl, das nun in ihm sitzt. Daher ist auch *enschamte* besser mit Schamgefühl als mit Schande zu übersetzen.

YEANDLE reiht dieses Erlebnis in die Kategorie der „negativen, zurückblickenden Fremdscham“¹⁰⁴ ein. Es ist eine Fremdscham, da die Königin zugesehen hat. Daraus ergibt sich auch der Rückblick. Die Handlung ist bereits geschehen, die Scham resultiert aus ihr. Weiters kann von keiner positiven Scham gesprochen werden, da der Zwerg nicht daraus zu lernen scheint. Er selbst schämt sich scheinbar nicht.

Hinzufügen möchte ich noch den Aspekt der Identifizierung. Da es nicht der Zwerg ist, der sich schämt, sondern Erec, findet hier offensichtlich eine Identifizierung statt. Erec schämt sich nicht aufgrund seiner eigenen Tat, jedoch für den Zwerg, weil dieser die sozialen Normen gebrochen hat.

103 GEPHART, Imgard: Das Unbehagen des Helden. Schuld und Scham in Hartmanns von Aue *Erec*. In: BEIN, Thomas (Hg.): Kultur, Wissenschaft, Literatur. Beiträge zur Mittelalterforschung. Band 8. Frankfurt am Main: Peter Lang 2005, S. 19.

104 YEANDLE [Anm. 3], S. 114.

Wenn man weiter noch den Zusammenhang dieser Situation mit der fehlenden Rüstung von Erec verfolgt, ergibt sich zusätzlich eine positive, zurückblickende Fremdscham. Zurückblickende Scham und Fremdscham sind zwingend aus den bereits angeführten Gründen gegeben. Hier verwandelt sich die Scham jedoch in eine positive, da Erec eine Veränderung anstrebt: In den kommenden Situationen möchte er gerüstet sein, um sich sogleich verteidigen bzw. rächen zu können.

Als Erec wieder bei der Königin und ihren Damen ankommt, zeigt sich die erste körperliche Reaktion auf sein Schande-/Schamgefühl: *schamvar wart er under ougen* (112). Das Adjektiv mhd. *schamvar*, nhd. schamrot beschreibt das Aufsteigen einer Schamesröte *under ougen* also auf seinen Wangen. Er wird rot vor Scham, als er vor die Königin tritt. Er schämt sich, da sie seine Begegnung mit Maledicur – diese intime Attacke des Zwerges – mitangesehen hatte. Intim, da der Zwerg die Rangordnung verletzt und zusätzlich Erec bloßstellt und ihn als unritterlich entlarvt, da dieser keine Rüstung trägt. Mit dem Schlag hat er also nicht nur gegen eine gesellschaftliche Norm verstoßen, sondern ebenso Erec als „unerfahrenen Neuling“ entblößt. Weiters ist er, durch die Berührung, in die persönliche Zone eingedrungen. „Der Blick Ginovers ist“, wie GEPHART treffend formuliert, „das Medium, durch das Erec erhöht oder erniedrigt wird, durch das er sich bestätigt oder zerstört fühlt [...]“. ¹⁰⁵

Im Folgenden spricht Erec zu seiner Königin:

*›vrouwe, ich enmac des niht verlougen,
wan ir ez selbe habet gesehen,
mir ensî vor iu geschehen
eine schande alsô grôz
daz ir nie dehein mîn genôz
eines hâres mê gewan.
(113-118)*

Erec beschreibt sein Erlebnis selbst als *schande*, die ihm widerfahren ist. *Schande* drückt hier ohne Zweifel eine Beschämung aus, wurde doch schon großzügig von

105 GEPHART [Anm. 103], S. 24.

seiner *schame* berichtet. Ebenso kann es eine Enttäuschung sein, da die Erwartungshaltung (der Zwerg gibt den Namen preis) nicht erfüllt wurde. Gleichzeitig kommt diese *schande* auch einer Vernichtung gleich, da Erec nicht im Stande ist sich zu verteidigen, weswegen er seine *schande* auch als so groß empfindet, wie sie noch kein anderer seines Standes erlebt hat. Seine *êre* wurde vernichtet.

Seine *schame* spricht er schließlich ebenfalls aus und erklärt der Königin weiter:

*daz mich ein sus wênic man
sô lasterlîchen hât geslagen
und ich im daz muoste vertragen,
des schame ich mich sô sêre
daz ich iuch nimmer mêre
vûrbaz getar schouwen
(119-124)*

Hier verdeutlicht Erec genau warum er sich schämt: ein Mann niedrigeren Standes hat ihn schändlich geschlagen und er musste es sich gefallen lassen. Außerdem ist seine empfundene *schame* so groß, dass er nie mehr die Gestalt der Königin (und ihrer Frauen) anschauen kann. Durch seine Begründung bekommt die *schande* die Bedeutung der Vernichtung. Aus dieser Situation kann er nicht mehr ehrenhaft heraus, wenn er nicht zur Rache aufbricht.

Der nächste Beleg einer Scham zeigt sich in Vers 303, als Erec Koralus um eine Unterkunft bittet: *diu bete machete in schamerôt*. Erec steigt erneut die Schamesröte ins Gesicht, als er eine Bitte vorbringen muss, die nicht seinem Stand entspricht. Doch mittellos ist er nach Tulmein geritten und muss daher seine Blöße zeigen, um weiterzukommen.

Hier empfindet Erec eine gemischt positiv-negative, zurückblickende Fremdscham. Erec schämt sich erst durch die Bitte, weshalb die Scham zurückblickend ist. Koralus hört die Bitte an und sieht Erecs Scham deutlich auf dessen Wangen. Die Scham ist positiv als auch negativ, da Erec bereits danach strebt sich zu ändern (durch die Bitte nach Rüstung), gleichzeitig jedoch hält die Scham Erec nicht von seiner Bitte ab, weshalb zwingend auch ein negativer Bestandteil enthalten

sein muss.

Außerdem zeigt sich in Vers 560 die selbe Körperreaktion: *Êrec wart von der rede rôt*. Hier wird *schame* zwar nicht erwähnt, jedoch ist dieser äußere Gefühlsausdruck eindeutig eine Reaktion auf eben diese, da ihr eine Rede von Koralus vorangeht, in der er Erec unterstellt, er würde sein Heiratsangebot nicht ernst nehmen:

*daz ir nû mîner tochter gert,
mich entriege mîn wân,
daz habet ir durch schimph getân.*◄
(557-559)

Dies trifft Erec, da er doch voller Ehrlichkeit und aus der Not seine Bitte gestellt hat und gleichzeitig weiß, Enite ein standesgemäßes Leben bieten zu können. Er wird hier ohne Grund des Spottes beschuldigt und muss sich rechtfertigen.

Die Art der Scham ist an dieser Stelle nicht eindeutig zuzuordnen. Erec hat eine Bitte geäußert, die ansich nicht unhöflich war. Schamauslösend war also nicht Erecs Bitte, sondern die Bedeutung, die Koralus glaubte darin zu verstehen. Koralus' Vorwurf resultiert also aus einem Missverständnis, das der ganzen Scham zugrunde liegt. Wenn es also überhaupt möglich ist diese Scham in YEANDLES Sinn zu kategorisieren, liegt eventuell eine zurückblickende Fremdscham vor. Zurückblickend, da die auslösende Situation bereits vorbei ist, und durch den Dialog mit Koralus handelt es sich um eine Fremdscham.

Herzog Imain äußert vor dem Kampf den Wunsch Enite besser zu kleiden (640), jedoch lehnt Erec ab. GEPHART meint dazu „Erec geht hier sozusagen offensiv mit einer möglichen Scham um.“¹⁰⁶ Warum sollte dies eine Scham für Erec bedeuten? Es ist die mögliche „Scham über schlechte Kleidung“¹⁰⁷, die aus keinem Verhalten resultiert, sondern der Begebenheit, dass Enites Familie verarmt ist. Dies würde durch ein neues Einkleiden deutlicher bewusst und unterstrichen werden. So ist es aber Erec, der Enite durch seinen Sieg erneut adeligen wird, also muss diese Prozedur in jedem Fall abgewartet werden. Es darf kein anderer, auch nicht der Burgherr selbst, Enite mit schönen Kleidern beschenken. Dies würde erneut Erecs

¹⁰⁶ Ebd., S. 33.

¹⁰⁷ Ebd., S. 33.

Unerfahrenheit zeigen und er würde als Ritter im Dienste der Frauen beschämt werden. Wie sich später zeigen wird, wird es überhaupt erst Ginover sein, die durch die Geste neuer Kleider Erecs Rache beendet und damit seine Scham als getilgt erklärt, die eingangs vor ihren Augen begonnen hat.

Allerdings besteht eine andere wichtige Notwendigkeit für Erec, dass Enite in ihrem ursprünglichen Gewand verbleibt: Der natürliche Anblick, der nicht durch prunkvolle Kleider überdeckt wird, ist es, der Erec später im Kampf neue Kräfte verleiht und seinen Sieg ermöglicht.

Als Erec nun im Kampf um den Sperber Iders aus dem Sattel sticht, hält er Abstand, um einer Schande zu entgehen.

*daz im diu schande wære geschehen
daz er in ligende hete erslagen.
(829-830)*

Iders liegend und somit hilflos zu erschlagen, würde eine Schande für Erec bedeuten. Sobald er also jemand anderen eine *schande* antut, ergibt dies ebenfalls eine Beschämung für ihn.

Oder aber die *schande* bedeutet, im Falle des Erschlagen des Feindes, dessen Vernichtung. Hierbei kann dann nicht nur ein Leben, sondern auch eine *êre* vernichtet werden.

Im selben Kampf verhilft jedoch auch die erfahrene *schande* Erec zum Sieg. Er denkt daran

*waz im ûf der heide
ze schanden unde ze leide
von sînem [Iders] getwerge geschach.
(932-934)*

Dies und der Anblick Enites verleihen ihm neue Kraft. Hier findet sich wieder die gleiche Wortwahl, wie bereits in Vers 116, als Erec zum ersten Mal über seine negative Erfahrung mit dem Zwerg berichtet. Er erzählt von einer *schande* und denkt auch jetzt an eine *schande*, während ihm in der Situation jedoch *schame* widerfahren war. Somit ist die *schande* etwas Geschehendes und die *schame* etwas daraus

Erlebtes oder Widerfahrendes.

Jedoch kurz darauf, als Iders besiegt ist, spricht Erec zu ihm:

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

Iders soll sich nun schämen, genau so, wie auch gestern Erec – durch Iders Schuld – Scham erdulden musste, die seinem Herzen nahe ging. Hier gebraucht Erec wieder das Wort *schame*. Man kann die *schame* beider aber nicht gleichsetzen, da Iders von keinem Niederen geschlagen oder unfair besiegt wurde. Dennoch hat Erec nun seine Erfahrung gerächt.

Ein weiterer wichtiger Punkt wird hier angesprochen, nämlich die Gefühlsebene. *Diu mînem herzen nâhen gie* zeigt, dass es Erec auf der psychischen Ebene verletzt hat. Der physische Schmerz des Schlages auf seiner Haut war also nicht so schlimm (oder gar nicht schlimm?) wie die Verletzung, die seiner Psyche zugefügt wurde. Dies wird auch bereits dadurch deutlich, dass nicht von *smerze* die Rede ist, sondern von *leit*.

Die nächsten zwei Belege von *schande* finden sich ebenfalls in der wörtlichen Rede. Die Königin berichtet König Artus was passiert war und warum Erec fortgeritten ist. Sie spricht mit Erecs Worten: „*ichn gereche dann mîne schande*.“ (1133), obwohl Erec das so nicht formuliert hatte. Erec spricht kein einziges Mal von *schande*, sondern vor der Königin bisher nur von seiner *schame*. Warum kann die Königin also nun von *schande* berichten? Sie lässt in ihrer Erzählung Erecs Schamgefühl vollkommen beiseite und beschreibt nur die Schande, die ihm zugefügt wurde. Die Enttäuschung und womöglich partielle Vernichtung seiner *êre*. Damit rechtfertigt sie gleichzeitig seine Abwesenheit. Seine *êre* wieder herzustellen ist ein akzeptierter und lobenswerter Grund vom Hof fortzureiten.

Genau 100 Verse später ist Iders bereits am Artushof eingetroffen und bestätigt alles, was die Königin bisher erzählt hatte. Er berichtet von dem Kampf und spricht

von [...] *grôzen mînen schanden* (1233), da Erec ihm seine *êre* genommen hat. Hiermit wird klar, dass Erec Rache begangen hat und seine *êre* sollte wiederhergestellt sein.

Das nächste Mal findet sich *schame* bei Erec nach der Hochzeit. Es werden große Feste gefeiert und als das erste Turnier bevorsteht, muss Erec ausgestattet werden.

*er entweich sîner milte
mit bete swâ er mohte,
als sîner schame tohte.
(2273-2275)*

Seine *schame* ist hier wieder eine Tugend. Einerseits kann Erec Scham empfinden, weil er erst ausgestattet werden muss, weil er doch noch unerfahren ist und neu im Kampf, sich noch nicht als Ritter bewehrt hat. Andererseits ist diese *schame* auch eine positive Tugend, im Sinne der Bescheidenheit. In positivem Sinn sieht es auch YEANDLE. Für ihn liegt hier eine positive, vorausblickende Fremdscham vor. Positiv, da sich Erec einer Scham bewahrt, indem er nicht bittet. Der vorausblickende Charakter ist selbsterklärend, wie auch die Fremdscham, weil Erecs Bitten eine zweite Person erfordern (in diesem Fall König Artus), vor der seine Scham ersichtlich sein würde.¹⁰⁸

Dann geschieht ein entscheidender Schnitt in der Erzählung, der Erecs Entwicklung weiter vorantreibt. (Wir erinnern uns an den ersten Vorfall, als Erec von dem Zwerg geschlagen wurde und dadurch *schande* über ihn gekommen war.) Nun, nachdem er seine *êre* wiederhergestellt, geheiratet hat und alles positiv sein könnte, erlebt er die zweite *schande*.

*daz man im ê sô wol sprach,
daz verkêrte sich ze schanden
wider die die in erkanden:
(2985-2987)*

Erec vernachlässigt nach der Heirat mit Enite seine ritterlichen Pflichten. Der Hof beginnt sich zu beklagen, doch Erec merkt nichts. Er ist blind für die Bedürfnisse

¹⁰⁸ Vgl. YEANDLE [Anm. 3], S. 109.

seiner Gefolgschaft und sieht nur seine eigenen. Enite entgeht der Ärger nicht. In einem stillen Moment äußert sie unvorsichtig ihre Bedenken zu sich selbst. Und die *schande*, die Erec zuteil wird, geht automatisch auch auf seinen Hof über:

*sîn hof wart aller vreuden bar
unde stuont nâch schanden:
in endorfte ûz vremen landen
durch vreude niemen suoehen.
(2989-2992)*

Die Folge daraus ist, dass auch aus den anderen Ländern niemand mehr gerne den Hof besucht. Der Ruf/die *êre* wird immer mehr zerstört. Dies ist der Punkt, der Erec wieder Antrieb verleiht.

Im Folgenden wird Erec mit Enite fortreiten, ihr ein Schweigegebot auferlegen und sie gleichzeitig voraus reiten lassen. GEPHART sieht in diesem Verhalten eine Schamreaktion: „Schützt ihn das Arrangement, wie er Enite schweigend vor sich her reiten läßt, doch sowohl vor dem unerträglichen Blick der Zeugin seiner Scham wie vor einer Wiederbelebung seiner Kränkung durch ihrer Rede.“¹⁰⁹ Somit ist es tatsächlich Erec selbst, der sich schämen muss und dadurch die Schuld trägt.

Erst weitere 1000 Verse später schickt Erec ein Stoßgebet gen Himmel, in dem er bittet

*und hilf mir âne schande
von disem lande.
(4234-4235)*

In meiner Vorlage wird die Schande mit Ehre übersetzt: „und hilf mir aus diesem Land, ohne daß ich meine Ehre verliere.“¹¹⁰ Auch Susanne HELD übersetzt diese Verse mit Ehre: „und hilf mir, daß ich ohne Ehrverlust aus diesem Land heraus

komme.“¹¹¹ Diese Übersetzung empfinde ich aus zweierlei Gründen als fehlerhaft:

109 GEPHART [Anm. 103], S. 47.

110 Hartmann von Aue: Erec. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch. Übersetzt von MERTENS, Volker (Hg.) Stuttgart: Reclam 2008, S. 243.

111 Hartmann von Aue: Erec. Übersetzt von HELD Susanne. SCHOLZ, Günter (Hg.) Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 2004, S. 243.

- Erec hat seine Ehre längst verloren, als er seinem eigenen Hof geschadet hat. Dieser Verlust war schließlich auch der Grund weshalb er mit Enite fort geritten ist.
- Wie eingangs erwähnt lautet eine Übersetzung für *schande* beschämt, enttäuscht werden, etwas verderben oder vernichten. Weitaus treffender ist daher eine Übersetzung durch verderben oder vernichten. Er betet schlicht lebend aus diesem Land zu gelangen. Und diesen Schutz braucht er, wie er später noch feststellen wird.

So sollte bei dieser heiklen Stelle lieber wörtlich übersetzt werden, wie es Thomas CRAMER getan hat: „und hilf mir, ohne daß ich schande erleide, aus diesem Lande.“¹¹²

Die nächsten Verse untermauern meine Annahme:

*wirt ez dem lantvolke kunt,
daz ziuhet mir allez nâch zestunt
[und slahent mich: des ist unlanc].*◀
(4236-4238)

Gleich im nächsten Gebiet erwartet Erec ein Kampf gegen den König von Irland *Guivreiz le petit*. Als Erec ihn mit knapper Not besiegen konnte und jener sich als Lehnsmann zur Verfügung stellt, zeigt Erec erneut seine höfische Erziehung und bietet ihm an lediglich seinen Namen *âne schamen* (4470) zu nennen. Die Nennung jenes Namens würde er also annehmen, ohne den anderen zu beschämen, so sollte sich auch jener nicht schämen seinen Namen zu nennen, denn er würde keine Schande dadurch erlangen.

Eine ähnliche Situation ergibt sich gleich darauf. Erec trifft auf Keie, der diesen erkennt, sich selbst aber nicht zu erkennen gibt. Sie kämpfen und als Erec siegt möchte er erneut den Namen des Besiegten erfahren. Er spricht abermals davon sich dabei *niht sô sêre schamen* (4753).

¹¹² Hartmann von Aue: Erec. CRAMER, Thomas (Hg.) Frankfurt am Main: Fischer 1972, S. 187.

Bei Cadocs Rettung tritt Erec wieder in die Rolle des Belehrers. Er erklärt den Riesen *sô möhtet ir iuch immer schamen* (5469) und handelt sich dadurch einen weiteren Kampf ein. Hier handelt es sich um eine negative (der schändliche Akt ist Auslöser des Schamempfindens), zurückblickende (das Ereignis ist bereits geschehen) Fremdscham¹¹³, da Beobachter vorhanden waren. Doch die Riesen empfinden wohl kein Schamgefühl. Und später spricht Erec zu Cadoc:

*herre, missehabet iuch niht
umbe dies geschiht,
daz iu die risen hânt getân.
jâ enwirt es nieman erlân
swer sô manheit üeben wil,
in enbringe geschiht ûf daz zil
dâ er sich schamen lihte muoz:
dar nâch wirt im es buoz.
wie dicke ich wirs gehandelt bin!«
(5666-5674)*

An dieser Stelle ist bereits zu erkennen, dass Erec einen Teil seiner Reifung vollzogen hat. Er reflektiert seine Vergangenheit und sein Verhalten und zieht einen Schluss daraus, um einem anderen Ritter zu helfen. Er spricht ihm Mut zu, betont dass es dazu gehört sich zu schämen und man kein schlechterer Ritter ist, wenn einem Schande widerfährt; somit wird deutlich, dass sich in Erec ein Weg abzeichnet, der ihn nicht mehr rein querfeldein führt, sondern zu seinem Ziel leiten wird. GEPHART meint dazu: „Cadocs körperliche Blöße spiegelt für Erec die empfundene Schmach der eigenen Bloßstellung. Eine korrigierende und heilende Haltung nimmt er insofern ein, als er den vormaligen Blick Ginovers, der Schande und Beschämung evozierte, durch einen Blick des Erbarmens ersetzt.“¹¹⁴ Durch seine Reaktion gegenüber Cadoc hat Erec also gleichermaßen seine eigenen Erfahrungen in positiver Form verarbeitet.

Als Erec von den „Toten“ erwacht und mit Enite flieht

*[...] vorhte er in dem lande
schaden unde schande
(6740-6741)*

113 Vgl. YEANDLE [Anm. 3], S. 110.

114 GEPHART [Anm. 103], S. 64 f.

Er fürchtet *schaden unde schande*, weil er viel Leid zugefügt, gemordet und den Leuten Angst und Schrecken eingejagt hat¹¹⁵. Wenn die Leute erführen, dass er gar nicht wirklich tot gewesen und danach einen solchen Aufruhr verursacht hat, würden sie sich vielleicht für ihren Schrecken rächen wollen. *Schande* bedeutet daher in diesem Abschnitt eine Verstärkung von *schaden*. Es ist mit *beschämt, vernichtet werden* zu übersetzen – also *Schaden erlangen*.

Diese Schnittstelle ist in doppeltem Sinn ein Erwachen. Einerseits erwacht Erec von den Toten/den Totgeglaubten, andererseits jedoch erwacht ebenso seine Reifung und seine Haltung gegenüber Enite. Es könnte gesagt werden, er wüsste nun was er will, was sein Weg/seine Bestimmung ist. So kann es auch endlich zu einer Versöhnung kommen.

Bei der Burg Brandigan erfährt Erec wie es um diese Aventüre bestellt ist. Jedoch lässt er sich weder einschüchtern, noch abhalten es selbst zu versuchen, denn er sagt

*ich müeste mich wol immer schamen,
solde ich vürhten ichn weiz waz.
(7989-7990)*

Damit meint Erec, seine Furcht vor dem Unbekannten würde ihm Schande bringen, es wäre beschämend und er müsste ein Schamgefühl empfinden. Allerdings sind wir hier mit einer subjektiven Selbstaussage konfrontiert. Die Umwelt möchte Erec davon abhalten und warnt ihn. Daraus lässt sich schließen, dass er keine Schande erlangen würde, sollte er diesen Kampf auslassen.

Ähnlich wie zu Beginn der Geschichte, als die ihm zugetragene Beschämung ihn nicht losließ, bis er sich rächen konnte, ist er nun erneut in einer Situation, die er überwinden muss, um wieder aus der Möglichkeit der Scham und Schande herauszukommen. Am Anfang hat er dadurch eine Frau gewonnen, was wird er nun diesmal mitnehmen?

Der Kampf gegen Mabonagrín ist hart und als dieser Erec fast besiegt, zumindest sehr schwächt, spürt Erec erneut *schade und schame* (9223). Er schämt sich und

115 Vgl. V. 6621, 6624, 6635, 6645 f. und 6650.

spürt die nahe Niederlage, aus der er neue Kraft gewinnt. Schließlich verhilft ihm der Gedanke an Enite zum Sieg und zur Überwindung seiner *schame unde schande*.

War es zu Beginn der Gedanke an Enite, der Erec seinen Sieg über Iders und somit die Rache seiner Beschämung gebracht hat, so ist es auch am Ende der Gedanke an Enite, der Erec seine Selbstfindung beenden lässt und es ihm ein weiteres Mal ermöglicht seine *êre* wieder zu erlangen.

5.2 Koralus

Koralus empfindet *schame*, weil er unstandesgemäß in Armut lebt.

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

Koralus schämt sich, aufgrund seiner Lebenssituation. Obgleich er von adeliger Herkunft ist, lebt er mit seiner Familie in Armut. Dessen schämt er sich sehr. Nach YEANDLE handelt es sich hierbei um eine negative, zurückblickende Fremdscham.¹¹⁶ Die Fremdscham ist eindeutig begründbar, da die Anwesenheit von Erec gegeben ist, der Koralus Armut mit eigenen Augen sieht. Die Form der zurückblickenden Scham kann auch noch erklärt werden, indem die Armut nicht immer gegeben war und Koralus auf eine Situation zurückblicken kann, in der er noch standesgemäß sein Leben führte. Doch die negative Scham möchte ich nicht kritisch unkommentiert lassen. Eine negative Scham stellt nach YEANDLE eine Situation dar, in welcher falsch gehandelt wurde und diese Handlung hat schließlich das Subjekt in die schamhafte Situation gebracht. Koralus jedoch ist unverschuldet in die Armut geraten (406 ff.). Meines Erachtens liegt hier weder positive, noch negative Scham vor.

¹¹⁶ Vgl. YEANDLE [Anm. 3], S. 111.

Hier bei Koralus, als auch bei Erec, der während seiner Bitte um Unterkunft vor Scham rot wird, ist *schame* auch als *schande* zu verstehen. Es ist ebenso ein Gefühl der Enttäuschung, wie auch eines der Vernichtung (des eigenen Lebens). Erec wurde „vernichtet“, als er seine höfischen Angelegenheiten in Frieden klären wollte und Koralus hat ebenso unschuldig seinen Lebensstandard verloren. Daher wurde ihm sein vorheriges Leben, welches ihm nach seiner Geburt zusteht, genommen.

5.3 Enite

Das nächste Mal treffen wir auf *schande*, als es um Enite geht. Nur liegt bei ihr die Betonung auf *ohne* Schande: *ir geburt was âne schande*. (139) Sie bleibt scheinbar von ihrem Schicksal der Armut unberührt und unbeeinflusst.

Nach dem Kampf überfällt sie eine tugendhafte Mädchenscham:

*daz si ze dem êrsten schamic sint
unde blûc sam diu kint.
(1324-1325)*

Dies und auch ihre beschriebene Schüchternheit sollen wahrscheinlich auf ihre Jungfräulichkeit aufmerksam machen.

Schame als Personifikation wird in Vers 1580 gebraucht:

*nû bedahte vrouwe Armuot
von grôzer schame daz houbet,
wan si was beroubet
ir stat vil vrevenlichen.
(1579-1582)*

Enite wird prächtig eingekleidet. Sie bekommt die schönsten Kleider, die ihre Naturschönheit noch besser unterstreichen. Sie ist nun mit ihren neuen Kleidern so schön, dass sich *vrouwe Armuot* schämt und ihren Platz, durch so viel Reichtum verdrängt, verlassen muss. Von Armut ist an Enite also nichts mehr zu erkennen. Doch Enites *schame* verschwindet keinesfalls mit ihrer Armut. Im Gegenteil, als

sie vor die versammelte Gesellschaft am Artushof tritt

*und si sitzen gesach,
schame tete ir ungemach.
(1710-1711)*

Und weiter:

*sus leit kurzen ungemach
diu juncvrouwe Ênîte
von schame unlange zîte.
(1723-1725)*

Als Folge wird sie jedoch nicht rot, sondern im Gegenteil, ihre Röte verschwindet aus ihrem Gesicht und sie wird bleich. Ihr Körper reagiert nun also mit Blässe, während Erecs Körper eine Röte geäußert hatte. Der Schluss könnte hierfür sein, dass Erec ja trotz seiner *schame* eine *schande* widerfahren war, während Enite sich hier bloß von sich aus schämt, ohne Leid erfahren zu haben. Sie empfindet ein Schamgefühl aufgrund ihrer Jugend, ihrer Jungfräulichkeit, der guten Erziehung und schlicht ihrer Bescheidenheit und Tugend. GEPHART bemerkt „eine gewisse Desorganisiertheit Enites, die auch als Unschuldsmoment deutbar ist, sowie ein diffuses Gefahrenmoment in ihrer Wirkung auf die Männer am Hofe.“¹¹⁷ Doch sobald sie vollständig aus der Tür in den Saal getreten war, gewinnt sie ihre Farbe wieder:

*ei wie wol ez ir gezam
dô ir varwe wandel nam!
von grôzer schame daz geschach:
(1730-1732)*

Zum Schreck und der Angst vor Neuem, die ihr Gesicht erleichen lassen, gesellen sich Überwältigung und Schüchternheit, die ihr ihre Farbe zurückbringen. Ihre *schame* ist hier ein Schamgefühl, ausgelöst von Unerfahrenheit.

Nach YEANDLE handelt es sich bei dieser Scham um eine „gemischte, negativ-positive, zurückblickende Fremdscham.“¹¹⁸ Ich sehe allerdings keine positive Scham in dieser Szene, da Enite nichts macht, wofür sie sich schämen müsste, weshalb auch eine positive Veränderung ihres Verhaltens nach diesem schamreichen Erleb-

117 GEPHART [Anm. 103], S. 40.

118 YEANDLE [Anm. 3], S. 106.

nis ausbleibt. Ebenso wenig hält sie eine gute Gesinnung davon ab etwas schamvolles zu tun. Eine negative Scham ist auch nicht vorhanden, da schlicht und ergreifend eine schamvolle Handlung ausbleibt. Enite ist schüchtern und jungfräulich und schämt sich aufgrund ihrer Unerfahrenheit im Umgang mit Männern. Dies ist aber in der Tat kein schändliches Verhalten. Eine zurückblickende Scham kann gesehen werden, da Enite sich erst während ihres Empfanges an der Tafel schämt und nicht bereits im Vorhinein. Einzig die Fremdscham ist offensichtlich: Der Blick durch die vielen Ritter, die einerseits ihre Scham auslösen und diese gleichzeitig auch mit ansehen.

Nun ist Enite eine lange Zeit frei von *schande* und auch von *schame*. Erst, als Erec mit ihr fortreitet, trifft sie das erste Mal wieder darauf, nachdem sie jedoch bereits mehrere Abenteuer und Kämpfe überstanden haben. Es ist der Graf, der sie zu überreden versucht seine Gemahlin zu werden. Er erklärt:

*sô habet ir âne schande
wol verwehelt iuwer leben.◄
(3795-3796)*

Als er ihr erklärt, dass er sie mit Gewalt mitnimmt, wenn sie nicht freiwillig auf seine Werbung eingeht, greift Enite zu einer List und erzählt über ihr Leben.

*schaden unde schande
ich armiu ze allen zîten wone.
(3885-3886)*

Fraglich ist hier, ob sie ihre Lebenssituation tatsächlich so empfindet, wie sie diese in den zwei Versen beschreibt, oder ob der Inhalt erfunden ist. Denn in ihrer aktuellen Situation lebt sie in *schande*, da sie von ihrem Ehemann nicht so behandelt wird, wie man das erwarten würde. Allerdings meint sie etwa 70 Verse früher *daz dulce ich mit rehte* (3812), was wiederum darauf schließen lässt, dass sie sich vollständig in die Position der dienenden, aufopfernden Frau gefügt hat, die ihren Mann liebt und alles für ihn aufnimmt.

5.4 Der treuelose Burggraf

Enites weiteres Vorgehen bestärkt die Annahme ihrer aufrichtigen Liebe zu Erec und als der Graf bemerkt, dass sie ihn verraten hat, droht er seinen Männern mit *schande*, denn ebendiese hätte er selbst erfahren. Auch diese Verse sind sehr interessant:

*er sprach: ›swer sîne sache
wendet gar ze gemache,
als ich hînaht hân getân,
dem sol êre abe gân
unde schande sîn bereit.
(4096-4100)*

Er gibt zu so gehandelt zu haben, wie er es nun von seinen Gefolgsleuten nicht haben möchte, weil, wenn jene so handeln wie er, würden sie ihre *êre* verlieren und *schande* erlangen. Was bedeutet diese *schande* nun in diesem Teil des Werkes? Am geeignetsten bietet sich die Übersetzung mit „Enttäuschung“ an. Der Graf nahm an, Enite würde alles richten und mit ihm kommen, wie sie es ihm beschrieben hatte, nun da er erkennen muss, dass er belogen wurde, wäre eine der natürlichen Reaktionen die Enttäuschung. Gleichzeitig aber ist auch die Beschämung eine passende Übersetzung der ihm widerfahrenen *schande*. Als Graf von einer Frau belogen zu werden bringt nun mal keine *êre*. Infolgedessen trachtet er nun ebenso daran seine *êre* wiederherzustellen und beschließt ihnen nachzureiten und sich Enite (zurück) zu holen.

Als er sie eingeholt hat, wirft er Erec vor:

*›sehet umbe, ir arger diep!
wem solde daz wesen liep
daz ir in diesen landen
nâch unser aller schanden
vüeret ein edel süeze wîp?
(4172-4176)*

Der Graf zeigt sich hier in einem weiteren Widerspruch. Er beschuldigt Erec, Enite geraubt zu haben, dabei hatte er selbst die Frau entführen wollen. Erecs vermeindlicher Diebstahl hätte außerdem sie alle in diesem Land beschämt – in weiterer Folge vielleicht auch das Land durch diese Beschämung vernichtet?

Diese *schande* bezeichne ich als eine unechte Schande, da der Vorwurf des Grafen an Erec gar nicht geschehen war. Es hat sich anders zugetragen, des Grafen Beschuldigung ist eine Lüge, weshalb auch die *schande* sich in dieser Form nicht zugetragen hat. Erecs Reaktion darauf ist durchwegs höflich und höfisch. Er tadelt den Grafen und heißt ihn sich zu schämen:

*ir sît an swachem hove erzogen.
nû schamet iuch: ir habet gelogen.
(4202-4203)*

Erec bringt die Situation in diesen zwei Versen kurz und knapp auf den Punkt. Ehrlich, direkt, aber höflich weist er den Grafen auf sein Fehlverhalten hin und bietet ihm als weiteres Vorgehen an sich zu schämen. *Schame* bedeutet an dieser Stelle also zweifellos das Schamgefühl, das sich in des Grafen Gemüts einstellen soll. Die Reaktion des Grafen ist allerdings nicht einsichtig. Es entbrennt ein Kampf, wobei jedoch nicht deutlich herauszulesen ist von wem dieser ausgeht, also wahrscheinlich von beiden Männer gleichermaßen.

Nach Erecs Sieg über den Grafen versammelt sich dessen Gefolge um ihn. Die geflohenen Feiglinge erzählten jedoch *vor ir schanden niht gesagen* (4249). Um die eigene Enttäuschung nicht kundtun zu müssen und um von den anderen nicht beschämt zu werden, berichten die Feiglinge niemandem von dem Kampf.

YEANDLE postuliert hier eine negative, zurückblickende Fremdscham, die sich auf den Burggrafen beziehen muss.¹¹⁹ Durch dessen unhöfisches Verhalten (negative Scham) soll er sich im nachhinein (zurückblickende Scham) vor Erec (Fremdscham) schämen.

5.5 Keie

Keie hat den hinterlistigen Plan Erec mit zum Artushof zu nehmen und dort zu erzählen er hätte ihm die Wunde zugefügt, die Erec noch von einem seiner letzten Kämpfe trägt. Doch erneut ist Erec der stärkere und bessere Ritter; er wirft Keie vom Pferd und nimmt dieses an sich. Keie jedoch hat sich das Pferd nur ausge-

¹¹⁹ Vgl. Ebd., S. 110.

borgt und fleht Erec an ihm das Pferd zu überlassen und gibt zu, dass es nicht seines ist. Erec möchte, dass Keie seinen Namen preisgibt. So gibt Keie zu

*mich hât ûf selhe schande
hie brâht mîn zageheit
(4763-4764)*

Er gibt seinen Namen schließlich doch kund und erzählt auch wem das Pferd gehört. Dabei klagt er:

*der edel ritter Gâwein,
diz ros er mir lêch:
mirst leit daz er mîrs niht verzêch,
wan sô wære mir schande buoz
die ich nû dulden muoz.
(4785-4789)*

Dies wiederholt er etwa 10 Verse später:

*hete er dô des niht getân.
sô wære ich schanden erlân
diu mir sus ist widervarn.
(4797-4799)*

Schließlich muss er Erec versprechen bei Hofe die ganze Geschichte wahrheitsgetreu zu berichten. Dies tut Keie auch und alles geht für ihn gut aus, denn er erzählt so lustig, dass

*sîne schande gar vervie
und man sîn ungespottet lie.
(4844-4845)*

In dieser Episode fällt der Gebrauch von *schande* deutlich auf. *Scham* wird nicht benutzt. Dies könnte auf ein fehlendes Schamgefühl bei Keie schließen, oder aber auch darauf, dass ihm selbst keine Schande widerfährt, sondern er sie sich aktiv selbst zufügt. Er beschämt sich selbst ohne nachzudenken, wird sich aber hinterher darüber klar und sieht seinen Fehler ein. Allerdings gerät er durch diesen Übermut in unglückliche Situationen, die für ihn nicht immer vorteilhaft ausgehen müssen. Seine *schande* kann ihn infolgedessen zu Begegnungen führen, die vernichtend für ihn ausgehen. Die Betonung der *schande* und die Auslassung der *schame* könnte also auch die Gefahr unterstreichen, in die sich Keie fortlaufend begibt.

5.6 Der Graf Oringles

Graf Oringles sieht Enite trauern und klagen, hält sie eher ehrenhaft von ihrem Selbstmordversuch ab, möchte dann jedoch mehr unehrenhaft ihre Heirat erzwingen. Er kann es nicht einmal mehr abwarten bis Erec begraben wurde, lässt Enite keine Zeit zur Trauer und ignoriert ihre Ablehnung völlig. Sein Beschluss Enite sofort zu ehelichen

*swiez doch dûhte schande
alle sine dienstman,
(4331-4332)*

Hierbei zeigt sich eine Parallele zu Erec. Beide sind auf Enite fixiert, von ihrer Schönheit und Anmut geblendet. Sie sehen nur noch die Frau und an dieser Stelle beginnt auch Graf Oringles schon seinen Hof zu vernachlässigen, ja gar auszublenzen, da er die *schande* in Kauf nimmt indem er die Warnung seiner Gefolgschaft ignoriert.

Das nächste Mal spricht der Erzähler über *schande*, als Erec von den Toten aufersteht und Oringles Hof flieht. *ir vluht was âne schande* (6666), berichtet er und erläutert gleich darauf als Grund, dass jeder *der lîp ze ihte mære* (6679) in diesem Augenblick fliehen würde.

5.7 König Guivreiz

König Guivreiz erzählt Erec auf dessen Drängen hin wie es um die Burg Brandigân bestellt ist:

*diz hûs heizet Brandigân,
und ist vil manec ritter guot
durch sinen genendigen muot
ûf âcentiure her komen,
die alle dar an hânt genomen
schaden zuo den schanden,
die besten von allen landen.
(7959-7965)*

Schaden bedeutet in diesem Kontext „vernichtet werden“. Denn wie sich zeigt,

wird in dieser Burg gekämpft und bisher wurden alle tapferen Ritter besiegt und getötet. Dieser Schaden summiert sich zu der Schande. Die Schande kann Mabonagrins Schande sein, der sich – wie einst Erec – einer Frau hingibt und alles andere vernachlässigt.

5.8 Mabonagrín

Mabonagrín bittet Erec ihm seine Herkunft mitzuteilen, um dann zu entscheiden, ob er lieber sterben oder ihm treu ergeben weiterleben soll. Bei seiner Bitte spricht er über seine Niederlage als *schande* (9345). *Schande* bedeutet auch hier wieder zweifelsfrei Vernichtung (im Kampf). Schließlich sieht er in seiner Niederlage das Positive:

*ich wæne hiute erwoben hân
ein schadelôse schande,
sît mich von disem bande
hât erlæset iuwer hant.
(9583-9586)*

Er beschreibt seine Erlösung. Nun ist er wieder frei und kann allen seinen ritterlichen Pflichten nachkommen.

6. Das Geschlechterverhältnis

Es ist kaum nötig zu erwähnen, dass der Mann auf den ersten Blick mehr Macht besitzt als die Frau. Spannend in Bezug zum Erec ist jedoch die „Distanz in den Ehen des hohen Adels“¹²⁰. So schreibt VOSS davon, dass Enite nicht Erec als Person liebt, sondern sein Ansehen, seinen Erfolg und seine Vollkommenheit¹²¹, die ich als doch eher fragwürdig ansehe, und sie auch in der Oringles-Episode nicht den vermeintlichen Tod anklagt, sondern ihre eigene Situation.¹²² Auch Erecs Motivation Enite zu heiraten ist nicht minnebedingt, sondern anfänglich rein zweckmäßig¹²³, da er sie braucht, um Iders zu besiegen.

Vor allem auch die Sexualität ist ein geeignetes Mittel, um Macht zu demonstrieren oder zu gewinnen.¹²⁴ Dabei fällt einem unweigerlich die *verligen*-Episode im Erec ein. Erec und Enite verbringen die meiste Zeit im Bett: Wer von beiden besitzt die Macht?

Ist es Erec, der nach der Heirat mit Enite die Erfüllung seiner sexuellen Bedürfnisse legitimiert hat und sie nun einfordert? Enite, als tugendhafte und folgsame Ehefrau gehorcht ohne zu hinterfragen und ohne eigene Bedürfnisse. Oder ist es Enite, die Erec durch ihre Schönheit blendet und dadurch die Rolle der Verführerin einnimmt?

Zweitere Annahme scheint die gültige zu sein, wenn man den weiteren Verlauf der Geschichte betrachtet. Rüdiger SCHNELL postuliert in seinem Artikel „Macht im Dunkeln“ Distanz, Schweigen und Abweisen als Methoden der Machtgewinnung.¹²⁵ Folglich versucht Erec auf seiner Aventürereise mit Enite Macht über sie zu gewinnen, indem er ihr ein Schweigegebot auferlegt, sie nicht mit ihm am sel-

120 WUNDER, Heide: Geschlechterspezifische Erziehung in der Frühen Neuzeit. In: SCHNELL, Rüdiger (Hg.): Zivilisationsprozesse. Zu Erziehungsschriften in der Vormoderne. Köln: Böhlau Verlag GmbH 2004, S. 239.

121 Vgl. VOSS, Rudolf: Die Artusepik Hartmanns von Aue. Untersuchungen zum Wirklichkeitsbegriff und zur Ästhetik eines literarischen Genres im Kräftefeld von soziokulturellen Normen und christlicher Anthropologie. Köln: Böhlau Verlag GmbH 1983, S. 44 f.

122 Vgl. Ebd., S. 45.

123 Vgl. SIEVERDING [Anm. 42], S. 13.

124 Vgl. dazu SCHNELL [Anm. 16], S. 309.

125 Vgl. Ebd., S. 309.

ben Tisch essen oder im selben Bett schlafen lässt. Die Motivation Macht zu gewinnen, setzt allerdings voraus erst einmal keine oder weniger Macht als gewünscht besessen zu haben. So war Erec am Hof zu Karnant Enites Schönheit und sexueller Anziehung scheinbar ausgeliefert, was Enite zu ihrem Vorteil nutzen könnte. Dabei sei es dahingestellt, ob sich Enite ihrer Macht überhaupt bewusst war, denn ihr Verhalten lässt darauf deuten, dass sie ihre Macht, ob sie ihr nun bewusst war oder nicht, jedenfalls nicht absichtlich und wissentlich gebraucht hat. Außerdem kann Enite durch ihren Körper allein bereits die ganze Schuld treffen, da „der weibliche Körper [...] auch und gerade wenn er bildschön dargestellt wird, auf Eva, die Verderberin, Personifikation und Inkarnation aller fleischlichen Lust [verweist].“¹²⁶

Jedoch kann ein mittelhochdeutscher Text wegen der Ein-Geschlecht-Theorie, die noch bis ins 18. Jahrhundert hinein Gültigkeit besaß, nicht mithilfe der aktuellen Geschlechterforschungsdiskurse interpretiert werden.¹²⁷ Diese These verdeutlicht die Subjekt-Objekt-Beziehung zwischen Erec und Enite und gibt ihr die Rolle als *être*-Objekt. SCHNELL stellt weiter fest: „Je nach Kommunikationssituation bzw. je nach Gebrauchsfunktion produziert ein Text andere Zuschreibungsmuster für Mann und Frau.“¹²⁸ Hier brauchen wir also Enite als Frau, um Erecs Unselbstständigkeit darzustellen, um seine *être* zu repräsentieren und seinen Werdegang und Entwicklungsweg voranzutreiben. Die Passivität als primäres Merkmal der Frau wird hier genutzt, um Erecs Gefühle und Ängste zu spiegeln.

126 KROLL, Renate: Verführerin mit Herrschaftsstatus. Zur Symbiose von weiblichem Körper und klassenspezifischer Nobilität im mittelalterlichen Text. In: BENNEWITZ, Ingrid / KASTEN, Ingrid (Hg.): Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur. Münster: LIT 2002, S. 81.

127 Vgl. SCHNELL [Anm. 35], S. 12.

128 Ebd., S. 25.

7. Der Ehrbegriff

Der heutige Begriff der Ehre stammt aus dem mittelhochdeutschen *êre*. *Êre* meint Ehrerbietung, Ansehen, Ruhm, Sieg, Herrschaft, Ehrgefühl, ehrenhaftes Benehmen. *Êre* entspringt wiederum aus dem althochdeutschen Wort *êra*, das (Ver)ehrung, Scheu, Ehrfurcht, Ansehen, Berühmtheit, Würde, Hochherzigkeit bedeutet, allerdings nur auf die äußere Ehre bezogen.¹²⁹ Denn Ehre meint zumeist das äußere Ansehen, denn innere Werte.¹³⁰

Interessant ist die Beobachtung, dass *êre* nicht bloß Sieg, Ruhm und Ansehen bedeutet, sondern gleichzeitig auch *Ehrgefühl*, also die subjektive Empfindung einer Emotion, deren Ursache wahrscheinlich von außen kommt. LEXER ergänzt *êre* mit Ehrerbietung, Verehrung, Preis, Zierde, Verehrtheit, Herrschaft, die Gewalt des Gebieters und Ehre als Tugend.¹³¹

Besonders die letzte Deutung interessiert hier besonders, da sie auf Verhaltensweisen und ebenfalls Emotionen abzielt. Sich tugendhaft zu benehmen ist eine Sache des Lebens in der Gemeinschaft des mittelalterlichen Hofes. Wie eingangs bereits erwähnt ist die Ritterlichkeit stark vom ritterlichen Verhalten abhängig, welches auf den christlichen Tugenden aufbaut und mit dem höfischen Benehmen gleichzusetzen ist. Weiters meint *êre* in seiner ursprünglicheren Bedeutung gleichzeitig Würde, als auch Scheu.¹³²

DUDEN unterscheidet außerdem zwei Bedeutungen: Die „persönlich Würde, äußeres Ansehen“¹³³ ist auch für Erec von größter Bedeutung. Zweitens jedoch die „Bezeigung der Achtung, Werschätzung“¹³⁴, die Erec selbst zwar lebt, nicht jedoch immer gegenüber Enite.

129 Vgl. EHRISMANN, Otfried: Ehre und Mut. Âventiure und Minne. Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter. München: C.H.Beck 1995, S. 65.

130 Vgl. DUDEN [Anm. 47], S.170.

131 Vgl. LEXER [Anm. 49], S. 44.

132 Vgl. DUDEN [Anm. 47], S. 170.

133 DUDEN - Das Bedeutungswörterbuch. Wortschatz und Wortbildung. 4. Auflage. Mannheim: Bibliographisches Institut AG 2010, S. 296.

134 Ebd., S. 296.

Der mittelalterliche Ehrbegriff wurzelt in der Moralphilosophie.¹³⁵ Die Moralphilosophie sieht das gute Handeln als erstrebenswertes Verhalten und stellt daher die Frage nach dem Wie des Verhaltens.

Dabei muss jedoch darauf geachtet werden, dass oft das Äußere einen anderen Anschein hat und die Ehre äußerlich gegeben sein kann, jedoch innerlich fehlt.

Die äußerliche, ritterliche Ehre, die Ehre am Hofe, gilt als Entgelt, öffentliche Bestätigung für den Statusträger - den Herrscher.¹³⁶ Daraus ergibt sich eine Abhängigkeit des Ritters von seiner *êre*.¹³⁷ Erec trachtet danach die äußere *êre* mit der inneren vereinbaren, gleichsetzen, kombinieren zu können.

Gerd ALTHOFF sieht das mittelalterliche Verhalten als Resultat von einer Ehrkonzeption. Die Ehre bestimmte daher ein großes Spektrum von Verhaltensnormen und -regeln. Dies war nötig, um die Ehre zu wahren, zu mehrern oder sie zu halten.¹³⁸ Ehrvolles Verhalten war weiters auch keine Höflichkeitsbezeugung, sondern diente in der Öffentlichkeit einzig dazu, seinen Anspruch auf Ehre zu veranschaulichen und damit gleichermaßen seine Ehre „auszustellen“ wie auch sein Handeln zu rechtfertigen. Nach ALTHOFF war dieses Regelkorsett so eng geschnürt, dass niemand bei Hofe anwesend sein konnte, der diesem Verhalten nicht entsprechen wollte. Daher war das „Nichterscheinen oder Abreisen [...] das einzige und häufig benutzte Mittel, sich dem Zwang zu entziehen, das Verhältnis zu Anderen offen zu legen.“¹³⁹ Diese Verhalten zeigt auch Erec, indem er zuerst von seinem eigenen Hof forttritt, sowie auch später in der Erzählung nicht gewillt ist am Artushof zu verweilen.

Nicht nur die Herkunft bestimmten die Ehrenhaftigkeit, sondern auch persönliche Eigenschaften. Nach ALTHOFF handelte es sich dabei nicht nur um die Tapferkeit,

135 Vgl. REINECKE, Helmuth: Untersuchungen zum Ehrbegriff in den deutschen Dichtungen des 12. Jahrhunderts bis zur klassischen Zeit. Ein Beitrag zur Darstellung deutscher Sittlichkeit im Mittelalter. Dissertation. Ludwig-Maximilians-Univ. München 1937, S. 1.

136 Vgl. WENZEL, Horst: Höfische Repräsentation. Symbolische Kommunikation und Literatur im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, S. 32.

137 Vgl. WOLF, Gerhard: Diskursivierung der Scham in Erec und im Walewein. In: GVOZDEVA, Katja / VELTEN, Hans Rudolf (Hg.): Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne. Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2011, S. 131.

138 Vgl. ALTHOFF [Anm. 89], S. 48.

139 Ebd., S. 48.

sondern auch „Gelehrsamkeit und Beredsamkeit“¹⁴⁰ sowie Fähigkeiten im Kampf bestimmten die Ehre einer Person. Darüber hinaus war es auch damals schon wichtig sich ein soziales Netzwerk aufzubauen und dadurch besondere Verbindungen genießen zu können, sowie in angesehenere Ämter gehoben zu werden, die wiederum Ehre einbrachten.

In den verschiedenen grammatischen Ausprägungen finden sich 106 Belege von *êre* gleichmäßig im Text verteilt, jedoch nur einmal *unêre*, gleich zu Beginn in Vers 107.

7.1 Erec

Der erste Beleg von *êre* findet sich in Vers 134. Erec bittet von der Königin fortreiten zu dürfen, um sich zu rächen, nachdem er von einem Zwerg geschlagen wurde. Dabei betont er *der himelkeiser bewar, / vrouwe, iuwer êre*. (133 f.) Gleich darauf beteuert er bald wieder zurück zu sein, *ist daz mich got sô gêret* (138). Nicht erwähnt wird hingegen, ob er zu diesem Zeitpunkt selbst *êre* besitzt oder ehrlos ist, sein Erlebnis mit dem Zwerg war aber in jedem Fall „ehrenrührig, vor allem wegen der Augenzeugen.“¹⁴¹ WOLF jedoch erkennt auf den zweiten Blick einen anderen, eigentlichen Auslöser: „[Die *unêre*] besteht nicht in dem Schlag an sich oder in dem damit verbundenen Schmerz, sondern in seiner Unfähigkeit, auf diese Demütigung adäquat reagieren zu können.“¹⁴² So ist es in weiterer Folge Erecs Waffenlosigkeit, die ihm Schande und Demütigung bringt, und nicht der Geißelschlag des Zwerges.¹⁴³

Allerdings kann nur jener *êre* verlieren, der *êre* besaß, woraus sich der Schluss ziehen lässt, Erec hat noch keine *êre* errungen und selbige konnte ihm dadurch auch nicht abhanden kommen. Dennoch muss Erec bereits *êre* besitzen, da er sonst kein Mitglied des Artushofes sein könnte. Seine mangelnde Vorbereitung auf

140 Ebd., S. 48.

141 CORMEAU / STÖRMER [Anm. 101], S. 163.

142 WOLF [Anm. 137], S. 139.

143 Vgl. Ebd., S. 140.

einen Kampf und die Begleitung der Frauen, statt selbst bei der Hirschjagd mitzumachen, deuten auf wenig Erfahrung seinerseits hin und auch auf das Fehlen einer eigenen Frau¹⁴⁴, für die er mitmachen könnte. Er hofft hingegen bei seinem Vorhaben von Gott unterstützt und durch Erfolg geehrt zu werden. Bezugnehmend auf die drei Kennzeichen der Ritterlichkeit kann festgehalten werden, dass Erec, was seine Stellung in der Gesellschaft betrifft, vom Artushof abhängig ist, weshalb er die Erlaubnis der Königin einholen muss. Weiters steht er im Dienste der Königin und hat daher nicht nur die Rache seiner eigenen Würde, sondern auch die seiner Königin zur Aufgabe. Als letztes beruft er sich auf Gott und überträgt die *êre*, wie auch sein Leben in Gottes Verantwortung.

Diese Stelle ist insofern wichtig, da der Erzähler einen Erec zeigt, der große Beschämung empfindet, obgleich er jedoch keinerlei Ehranspruch auf sich erhebt. Einzig stellt ihn der Erzähler durch seine Abstammung höher als den Zwerg und bezeichnet dessen Verhalten als ehrelos: *wan daz dies unêre / diu künegîn mit ir vrouwen sach.* (107 f.). Indessen spricht Erec der Königin *êre* zu und legt diese in Gottes Hände. Der zentrale Punkt dieser Handlung ist die Königin als Augenzeugin. Erec befindet sich noch in Abhängigkeit des Artushofes, somit legitimieren König Artus und auch seine Königin Erecs Ansehen und seine Erwünschtheit am Hof. Erec muss sich also anstrengen den Normen des Lebens am Artushof gerecht zu werden.

Besonders daran ist, dass hier das einzige Mal von *unêre* gesprochen wird. Der Zwerg handelt also zutiefst unehrenhaft, er verhält sich also auch für seine Geburt nicht standesgemäß. Diese *unêre* trifft in weiterer Folge auch Iders, den Ritter mit dem der Zwerg unterwegs ist. Iders Aufgabe wäre seinen Zwerg selbst zu maßregeln. Da er dies unterlässt gilt auch ihm *unêre*.

Ein Widerspruch zeigt sich im nächsten Beispiel. Es wird über Iders berichtet, der den Sperber bereits zweimal für seine Freundin gewonnen hat und ihn dieses Jahr ein drittes Mal mit *êre* nehmen wird.

144 Vgl. VOSS [Anm. 121], S. 6.

*Und ob ez alsô kæme,
sô hete er in immer mêre
âne strît mit voller êre.
(207-209)*

Jedoch:

*dô was sîn vrîmekeit dar an schîn:
er was alsô vorhtsam
daz er in mit gewalte nam.
in getorste dâ nieman bestân:
strîtes wart er gar erlân.
(213-217)*

Wenn es also dazu kommt, dass er dieses Jahr erneut den Sperber gewinnt, besitzt er ihn in voller *êre*. Seine Tüchtigkeit jedoch zeigt sich dadurch, dass er den Sperber mit Gewalt nimmt. So hat ihn noch niemand besiegt, die Kämpfe werden ihm sogar erlassen. Durch den ausbleibenden Kampf fehlt allerdings gleichermaßen der Beweis für die Schönheit seiner Frau.

Wie kann jemand durch solch ein Verhalten an *êre* gewinnen? Diese Ironie lässt sich nur dadurch erklären, dass *êre* in diesem Fall eher mit „rechtskräftig, legal“ übersetzt wird. Die Regeln besagen: Wer drei Jahre hintereinander den Sperber gewinnt, behält den Sieg für immer. Diese Bedingung hätte Iders somit erfüllt (ungeachtet der Frage *wie* er sie erfüllt). *Êre* müsste sich somit auf die Spielregeln beziehen, die scheinbar nichts darüber aussagen, ob der Kampf um den Sperber tatsächlich stattfinden muss. Denn, wenn ihm der Sperber aus Furcht immer überlassen wird, gewinnt er ihn ohne Kampf, ohne Turnier und folglich doch (oder doch nicht?) spielregelkonform.

Dass Erec gegen Iders siegen wird, beweist noch einmal Iders Unehrenhaftigkeit. Erec muss sich nun auch nicht mehr schämen, obgleich er in fremder, geborgter Rüstung kämpft. Die Rüstung verleiht ihm zumindest äußere *êre*, wenngleich noch nicht in Vollkommenheit. Dazu bedarf es noch den Blick und das Urteil der Königin.

Bei der Werbung um Enite für den Sperberkampf finden sich keine Stellen, in denen es um *schande* oder *schame* geht. Dafür hat Erec plötzlich *êre*, die er auf Enite und ihre Familie überträgt, wenn er sie zur Frau nehmen kann:

*dar umbe durfet irz niht lân,
si enhât an mir niht missetân,
ez mac wol mit êren sîn.
(516-518)*

Er untermauert seine Absichten noch einmal in Vers 585: *an iu stât gar mîn êre*. Seine *êre* liegt hier in seiner Herkunft begründet, er möchte den Namen seines Vaters nennen. Er hat keine andere Möglichkeit sich auszuweisen, schließlich steht er mittellos und noch ohne Rüstung da. Er kann sich nur durch seine Herkunft, sein Betragen und Handeln präsentieren.

Sowohl während des Kampfes gegen Iders, als auch danach, gibt es für beide keinerlei Anlass sich zu schämen. Keiner der beiden handelt schändlich, sie kämpfen fair, daher lauten die Worte des Erzählers auch:

*ez galt ze gebenne dâ zehant
minner noch mêre
wan beide lîp und êre.
(841-843)*

Es mag sein, dass Erec durch die Rüstung – obgleich sie nur geborgt ist – äußerlich zu einem Ritter geworden ist, dem nun *êre* zugesprochen werden kann, während er zu Beginn noch unausgerüstet und dadurch naiv, nicht den Anschein eines Ritters gegeben hat.¹⁴⁵ Die Worte

*ir ietweder woldez lâzen:
wan dem wære verwâzen
beidiu sîn êre und ouch daz leben.
(878-880)*

zeigen auf, dass beide Ritter den Kampf ehrlich führen und sich ritterlich, ehrenhaft verhalten. Aufzugeben würde hingegen den Ehrverlust bedeuten, den niemand, der tapfer ist in Kauf nimmt.

¹⁴⁵ Vgl. SIEVERDING [Anm. 42], S. 10.

Vor dem Kampf bietet Herzog Imain an, Enite neu einzukleiden (640). Dies weckt in Erec nicht nur eine potentielle Scham, sondern rührt auch an seiner *êre*. GEPHART meint hierzu: „Gleichzeitig mag Erec wohl, vor der Wiederherstellung seiner eigenen Ehre, Enite keinen repräsentativen Vorsprung gewähren wollen.“¹⁴⁶ Ich glaube nicht, dass Erec deswegen das Angebot des Herzogs ablehnt. Erec steht kurz davor eine Schande zu rächen, um *êre* wiederherzustellen. Dabei lehnt er lediglich diese offene Hilfe ab, da er selbst, durch seine später gewonnene *êre* Enite ein neues Gewand ermöglichen will. Wie sich herausstellt ermöglicht er ihr sogar von der Königin selbst beschenkt zu werden. Diese Geste ist weiterhin für das Bereinigen seiner scham/schande notwendig und darf nicht von jemand anders vorweggenommen werden.

Mit Erecs Sieg über Iders ist die Angelegenheit jedoch noch nicht erledigt. Iders muss zur Königin reiten und diese ehren:

*er sprach: »nû sult ir mich gewern,
des enwil ich niht enbern,
ez enmüete mîn vrouwe diu künegîn
wider ir laster gêret sîn.
ir butet ir grôz ungemachm
daz ir nie leider geschach:
wider si sô habet ir vil getân.
(1022-1028)*

Die Anschuldigung, Iders hätte der Königin Leid zugefügt, verwundert vielleicht. Schließlich hat Iders nichts getan – oder war genau das falsch? Er muss also für die Taten des Zwerges haften. Aber auch Maledicur hat nicht direkt die Königin verletzt. Er hat sie jedoch durch sein Verhalten gegenüber ihrer Dame und Erec beleidigt. Hier wird wieder Erecs Abhängigkeitsverhältnis deutlich, wie auch der zentrale Dienstgedanke. Bis zu diesem Punkt war nur die Rede von Erecs *schame*, die Königin berichtete von Erecs *schande*, nun gilt es der Königin *laster* wiedergutzumachen.

Aber auch von Maledicur verlangt Erec eine Buße:

146 GEPHART [Anm. 103], S. 33.

*ich nim disem hunde ein gæbe phant:
daz ist niuwan sîn hant,
daz ez immer mêre
baz vrouwen êre.◀
(1052-1055)*

Erec fordert des Zwergen Hand, damit er sich seiner Tat für immer erinnert und den Frauen nun *êre* erweist.

Als Iders zum Hof reitet und bereits von weitem gesehen wird, spekuliert man wer er wohl sei und was er hier wolle. Dabei gibt es nur zwei Möglichkeiten: Entweder er hat Erec besiegt oder er wurde von Erec besiegt. Bei Letzterem steht gleich fest: *durch unsers hoves êre* (1192). Und genau so ist es auch. Iders kommt an und erfüllt sein Versprechen. Er begibt sich *dem got deheiner êren gan* (1217) in die Gewalt der Königin. Gott hat Iders die *êre* versagt. Iders hat natürlich durch die Niederlage gegen Erec seine *êre* verloren, *nâch grôzen mînen schanden* (1233). Und er erwähnt abermals seinen Ehrverlust: *wan er [Erec] hât mir nâch benomen / zuo den êren daz leben.* (1235 f.)

Indessen wird in Tulmein Erec *aller êren gunnen* (1290).

Hat Erec noch am Vortag große *schame* empfunden, so ist er bereits zu einem ehrenhaften Ritter aufgestiegen, der noch immer keine eigene Rüstung besitzt. Spiele werden *dô ze sînen êren* (1313) veranstaltet.

Am Artushof vermehrt Erec seine *êre*. Beim Turnier *dô geviel im diu êre* (2433) und in Vers 2499 ist es bereits [...] *sîn ritterlîche êre*. Später spricht König Artus über Erecs Taten:

*ich hân an im ersehen
alsô manlîch getât
des er immer êre hât.◀
(2533-2535)*

Und auch nach dem Turnier wird überall über seine *êre* gesprochen (vgl. 2713). Erec hat sich zu einem vorbildlichen Ritter entwickelt, der viel für seine *êre* tut (vgl. 2746). Auch in Vers 2751 berichtet uns der Erzähler noch einmal, welch

großartige Erfolge Erec erzielt und dabei *guot und êre* gewinnt. Eine weitere Bestätigung der Anhäufung Erecs *êre* findet sich noch in Vers 2806.

Diese geballten Belege zeigen in übertriebenem, typischem Ausmaß für die mittelalterliche Literatur wie Erec von einem jungen, unbedachten zu einem im Kampf erprobten Ritter heranwächst. Wichtig für diese Entwicklung ist die Ansammlung von *êre*. Für Erec ist dies wahrscheinlich noch um ein Vielfaches essentieller, als für andere Ritter, da Erec noch bevor er *êre* erlangen und sich bekannt machen konnte, *schande* und *schame* erlebt hat. So musste er einerseits zuerst diesen Schmach rächen und wiedergutmachen, bevor es ihm überhaupt möglich war sich als Ritter zu bewähren. Andererseits jedoch war es genau dieses Schamerlebnis, das ihm den nötigen Antrieb gegeben hat, sich auf Aventüre zu begeben und *êre* zu erringen.

Eine weitere bedeutende Stelle ist jene, in der Erec seinem Hof *schande* bringt, denn auch diese Entwicklung hängt eng mit *êre* zusammen.

*Êrec wente sînen lîp
grôzes gemaches durch sîn wîp.
die minnete er sô sêre
daz er aller êre
durch sie einen verphlac,
unz daz er sich sô gar verlac
daz niemen dehein ahte
ûf in gehalten mahte.
(2966-2973)*

Nach Erec und Enites Ankunft in Karnant beginnt Erec seinen Hof zu vernachlässigen, indem er seine Zeit nur noch mit Enite im Bett verbringt und sich lediglich zur Messe und zum Essen blicken lässt – jedoch nur so lange, wie zwingend nötig. Rüdiger SCHNELL erwähnt die Macht in der Sexualität, den Wunsch „Macht über den Partner zu gewinnen“¹⁴⁷. Erec hat folglich ein Problem damit, seine Macht gleichermaßen auf Enite und seinen Hof auszuüben, während Enite ihre Macht nicht aufteilen muss. Er kann sich nur auf eines der beiden konzentrieren. Auch im weiteren Verlauf wird deutlich, dass er solange er seine Macht auf Enite konzen-

147 SCHNELL [Anm. 16], S. 310.

triert (mittels des Schweigegebots), den Feind nicht erkennt und für die anderen wichtigen Punkte seines Lebens, für die er diese Aventürereise auf sich genommen hat, blind bleibt. Erst nach zahlreichen Kämpfen und Lektionen lernt er sich selbst zu überwinden und ein Gleichgewicht herzustellen.

Durch dieses Verhalten nach der Hochzeit (*verligen*) bringt er seinen Hof um die gewonnene *êre*.¹⁴⁸ Horst WENZEL formuliert die Wichtigkeit der eigenen Darstellung. Statusprivilegien können nur gehalten werden, wenn sich der Statusträger durch seine Erscheinung und sein Handeln adäquat verhält.¹⁴⁹ Durch die Vernachlässigung seines Hofes versäumt Erec eine kontinuierliche Präsentation seiner selbst, die den Status legitimieren würde. Durch seine Vorbildfunktion läuft Erec Gefahr sein Volk zu ähnlichem Verhalten zu motivieren. So ist es nicht verwunderlich, wenn der Hof zu reden und sich zu beklagen beginnt.

Der Erzähler jedoch lässt die Verantwortung nicht bei Erec, denn dieser verhält sich nur *durch sîn wîp* (2967) so nachlässig.

Die Stellung der Frau ist freilich eine unterwürfige. Ist Enite folglich wirklich in der Position diese Schuld auf sich zu nehmen?

Im weiteren Verlauf kann beobachtet werden, dass sie wie eine Schuldige behandelt wird und ihre Strafen geduldig erträgt. Die Frau ist somit eine ihrer Familie unterwürfige Person, die sich in alles fügt und es versöhnlich erträgt. Somit kann leicht jegliche Schuld auf sie abgeschoben werden. Dass sie es zu einer sehr hohen Wahrscheinlichkeit auch freundlich akzeptiert hätte, wenn Erec einen (großen) Teil seiner Aufmerksamkeit seinem Hof geschenkt hätte, muss leider eine Annahme bleiben.

Erec ist dennoch eine Eigenverantwortung zuzuschreiben, obgleich der Erzähler durch die Sprache des Hofes die Ursache in seinem Lebenswandel und somit auch

148 Vgl. MÜLLER, Jan-Dirk: Scham und Ehre. In: GVOZDEVA, Katja / VELTEN, Hans Rudolf (Hg.): Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne. Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2011 2011, S. 75.

MÜLLER schließt eine religiöse Verfehlung Erecs aus, da die Unterstellung er würde nur der Lust wegen und nicht aufgrund eines Zeugungswunsches mit Enite im Bett liegen, ist eine Unterstellung, die sich in Hartmanns Text nicht belegen lässt. Daher übergehe ich diesen Aspekt.

149 Vgl. WENZEL [Anm. 136].

die Schuld Enite zuweist. Dies zeigt auch folgende Stelle, in der sein Hof jammert:

*si sprâchen alle: ›wê der stunt
daz uns mîn vrouwe wart kunt!
des verdirbet unser herre.‹
(2996-2998)*

GEPHART betont die Schuldzuschreibung als eine „Projektion eines männlichen Triebkonflikts seitens der Höflinge: Gäbe es Enite als Frau nicht, gäbe es auch keine Versuchung und mithin keine Abweichung vom Wege idealer Ritterlichkeit. Die Frau wird als Verführerin zur ‚bösen Frau‘ erklärt und der Mann damit entlastet [...].“¹⁵⁰ Somit kann anscheinend nur der Mann der Leidtragende sein, die Schuld muss bei der Frau liegen, obwohl Enite einfach nur schön ist und nicht als Nymphomanin beschrieben wird. Was allerdings doch auf eine unbeherrschte Sexualität auf Seiten Enites hindeutet, ist auch das Verbot im gemeinsamen Bett mit Erec zu schlafen. Sie muss sogar alleine essen, während ihrer Aventürereisen. Dies könnte als Strafe für ihr unbändiges Verlangen ausgelegt werden, oder für die Ausnutzung ihres Körpers um Erec zu beherrschen. Oder aber Erec kann sich neben ihr (noch) nicht zurückhalten.

Rüdiger SCHNELL beschreibt diese Machtumkehrung, durch den sexuell unbeherrschten Partner.¹⁵¹ Enite hätte ihre Macht auch nutzen können, indem sie Erec nicht warnt, die Begebenheiten am Hof verschweigt und ihn immer weiter in die Unehrenhaftigkeit geraten lässt. Beachtet man jedoch folgende These: „Voraussetzung von Macht ist Wissen um die Schwäche der anderen.“¹⁵², so hat Enite in jedem Fall eine gewisse Macht über Erec, da sie um sein Scham-Erlebnis weiß und ihr auch im weiteren Verlauf bewusst ist, dass er ohne ihre Warnungen nahezu hilflos der Gefahr ausgesetzt wäre. Somit ist der *Erec* ein Machtspiel zwischen Erec und Enite. Erec muss die Macht über seine Frau haben. Enite gibt ihm auch immerzu das Gefühl, er hätte Macht über sie, jedoch setzt sie ihre eigene Macht

150 GEPHART [Anm. 103], S. 45.

151 Vgl. SCHNELL [Anm. 16], S. 311 ff.

152 Ebd., S. 326.

mehr oder weniger subtil ein und Erec, der im Grunde weiß, dass er sie braucht, muss ihre Verstöße akzeptieren, um seines Lebens willen.

Weiters ist mit der Figur Enitens Erec ein Spiegel vorgesetzt. Dies beginnt bereits bei ihrem ersten Treffen. Mittellos und ohne Rüstung sind Erec und auch Enite, die ihm in löchrigem Gewand entgegentritt (324f., 327f.). Beim folgenden Kampf gegen Iders ist es der Blick zu Enite, der Erec an die *schame* vor der Königin erinnert. Auch darf der Burgherr Enite nicht neu einkleiden, als sich ihre Verwandtschaft herausstellt (640).¹⁵³ Enite muss, wie auch Erec, als sein Spiegel „nackt“ bleiben. Durch Enites Zusehen kann Erec auch diesen Aspekt seines Erlebnisses wiedergutmachen. Doch nach dem Sieg ist die *êre* noch nicht vollständig wiederhergestellt. Erst die Königin kann „die Wiederherstellung seiner Ehre bestätigen“¹⁵⁴, hat sie doch die Beleidigung mitangesehen. Dies wird nicht nur durch Enites Kleidung belegt, sondern auch durch Erecs Ausrüstung. Hat er zuerst bloß eine alte Rüstung an, bekommt er am Artushof durch seine *êre* und die errungene Ritterlichkeit eine neue Ausrüstung für die bevorstehenden Turniere. Auch GEPHART betont die fehlende Subjekthaftigkeit Enitens, die sich aus ihrer Wortlosigkeit und Passivität ableiten lässt.¹⁵⁵

Auch als Erec im Anschluss mit Enite fortreitet, braucht er sie, um seine *êre* wiederherzustellen.¹⁵⁶ Schließlich hat er es neben ihr am Hofe nicht geschafft, also muss der Erfolg auch in ihrer Anwesenheit gelingen, sonst wäre es nur ein Teilerfolg.¹⁵⁷ Indem er ihr ein Schweigegebot auferlegt, sie jedoch vorausreiten lässt und zwingend die Gefahr als erste erblickt, zwingt Erec Enite dazu ihren Beitrag zu leisten - was sie nach ihrer Heirat, ebenso wie Erec, als sein Spiegelbild, vernachlässigt hat, indem sie ihn nicht auf die sich nachteilig entwickelnden Begebenheiten am Hof aufmerksam gemacht hat, sondern diese mitangesehen hat. Nur durch

153 Vgl. WENZEL [Anm. 136], S. 250.

154 Ebd., S. 252.

155 Vgl. GEPHART [Anm. 103], S. 36 f.

156 Vgl. SIEVERDING [Anm. 42], S. 12.

157 Vgl. WENZEL [Anm. 136], S. 156.

Zufall, einen stillen unbedachten Moment, konnte Erec davon erfahren und nicht etwa, weil Enite ihn tatsächlich darüber aufklären wollte.

Am Artushof wird ihm für die Rettung der Witwen *der êren krône* (9891) verliehen. Weiters spricht sich auch König Artus über Erecs *êre* aus:

*geprüset und gêret,
wan dû hâst wol gemêret
unsers hoves wünne.
(9946-9948)*

In den Versen 9963, 9966 und 9988 wird Erec am Artushof ebenfalls noch *êre* zugesprochen, wegen seiner guten Taten. Erec wird nun mit *êre* überschüttet. Durch die *wünne*, die er dem Hof durch seinen Sieg gegen Mabonagrín beschert hat, konnte auch gleichzeitig der Artushof *wünne* (9948) erlangen. Erec hat mit seiner eigenen *êre* auch gleich die *êre* vieler anderer gemehrt. Dies zeigt wiederum die Abhängigkeit zu den verschiedenen Höfen. Auch den Frauendienst hat Erec erfüllt, als er die Witwen in eine andere Umgebung brachte. Sein Verhältnis zu Gott wurde auch angedeutet: Erec ging zur Messe (8637) und betete vor seinem Kampf (8639).

Schließlich kehrt er nach Karnant zurück, nachdem er vom Tod seines Vaters erfährt. Dort wird sich zeigen, ob Erecs Entwicklung tatsächlich abgeschlossen ist, denn dort muss ihm seine *êre* anerkannt werden. Der Empfang ist jedoch prächtig ausgerichtet, von überall reisen die Menschen an *durch ir herren êre* (10009). Bis zum Ende der Erzählung wird Erec noch mit *êre* gepriesen, sei es die Krone, die er von seinem Vater übernimmt (10067) oder durch Gott (10087; 10098; 10103). Schlussendlich wird noch zusätzlich betont, dass Erec nun *nâch êren lebet* (10124) und sich nicht wieder *verligen* wird. Die Reifung hat sich also vollzogen und das rechte Maß konnte gefunden werden.

Dies ist alles nur die äußere *êre*. Es kann also sein, dass Erec bei seiner Reise gelernt hat, nach außen einen guten Schein zu erwecken. Leider erfahren wir aus keiner Figurenrede von ihm selbst, wie es in seinem Inneren aussieht.

7.2 Die Aventüren, Enites Redeverbot und die Bestrafungen

7.2.1 Die drei Räuber

Erecs erster Kampf gegen die drei Räuber ist motiviert durch die feindlichen Angreifer. Sie möchten ihm *êre unde lîp* (3122) nehmen. Den bisherigen Erläuterungen nach zu urteilen würde Erec *schande* erleiden, sollte er durch diese Räuber besiegt werden, was automatisch einen Ehrverlust zur Folge hätte, selbst, wenn sie ihm tatsächlich sein Leben nähmen. Der Tod bewahrt nicht vor Schande. Schließlich jedoch besiegt Erec [...] *die drîe* [...] / *mit êren* [...] (3310 f.).

Nachdem Enite Erec gegen ihr Schweigegebot gewarnt hat, wird sie von Erec getadelt. Doch als gute Frau bittet sie ihn um Vergebung und appelliert an seine *êre*: *sô vergebet mirz durch iuwer êre* (3264).

Die Figur der Enite ist eng mit Erecs *êre* verknüpft. Schließlich musste für den Sperberkampf eine schöne Frau an seiner Seite sein. Sie war es auch, die ihn – wenn auch unabsichtlich – auf seinen erneuten Ehrverlust aufmerksam gemacht hat. Ebenso bewahrt sie ihn in den Aventürereisen permanent vor selbigem und somit auch vor *schame* oder *schande*. Dadurch kann sie es sich leisten immer wieder gegen die Regel des Schweigens zu verstoßen.

7.2.2 Die fünf Räuber

Als Enite zum zweiten Mal in die ungemütliche Situation gerät ihr Verbot zu brechen oder ihren Mann unvorbereitet einer Gefahr auszusetzen, gelangt sie in einen Gewissenskonflikt. Sie thematisiert die *êre*, die sie durch Erec erlangt hat, *der mich von grôzer armuot / ze vrouwen schuof über michel guot* (3362 f.). Sie muss ihm dankbar sein, weil er sie aus ihrer Armut befreit hat. Diese Dankbarkeit ist es auch, die sie wieder dazu verleitet ihr Verbot zu brechen und Erec zu warnen.

Die zweite Bestrafung fällt bereits böser aus.

*und möhte man êre
an wîbe begân,
ez ensolde iuch niht sô ringe stân,
ich enncæme iu hie zehant den lîp.*◊
(3409-3412)

Hier merkt man, dass Erec selbst seine Ehre auch teuer ist. Sie kann aber auch wieder ein Vorwand sein Enite nichts zu tun. Es ist nur einmal von Zorn, jedoch von keiner anderen negativen Emotion die Rede, weshalb man annehmen kann, dass dies alles nur formal geschehen muss: Enite hat Erec *êre* gebracht, sie achtet darauf sie ihm zu bewahren. Erec weiß dies und schätzt es, muss sie jedoch tadeln, um seine Autorität zu beweisen. Indem er sagt, er möchte nicht unehrenhaft werden, möchte er eigentlich Enite (=seine *êre*) nicht verlieren. Ähnlich verhält es sich mit Enite. Enite erträgt lieber seinen *zorn* (vgl. 3416), als sein Leben zu verlieren. Dies muss sie sagen, um ihm ihre Liebe zu demonstrieren. Jedoch erfahren wir weder vom Erzähler, noch von Erec selbst, ob er tatsächlich *zorn* empfindet.

7.2.3 Der treuelose Burggraf

Bei der Begegnung mit dem Knappen des treuelosen Burggrafen bemerkt dieser, dass Enite schwere Arbeit ausübt, weil sie so viele Pferde führen muss. Nachdem Erec erklärt *si muoz mit ungemache / leben ze disen zîten* (3593 f.) erwidert der Knappe:

*got vergelte iu genâde unde guot:
iuwer êre sî von im behuot,
(3596-3597)*

Trotz der schweren Arbeit, die Enite für Erec verrichten muss, soll dessen *êre* von Gott behütet sein. Kann Erecs Verhalten in diesem Fall noch als ehrenhaft bezeichnet werden? Wenn dies nicht als leere Redewendung gelesen werden soll, lässt es sich nur erklären, indem der Knappe die Beziehungsmuster zwischen Erec und Enite durchschaut und mit Erecs *êre* ebenso Enites *êre* von Gott *behuot* wissen will.

Der treuelose Burggraf erkennt dieses Verhältnis zwischen Erec und Enite nicht, weshalb er versucht sie mit *êre* zu locken. (vgl. 3755 f.). Er kritisiert:

*der enmac noch enkan
iuch gêren ze rehte,
er hât iuch ze einem knehte.
(3771-3773)*

Sowie ein paar Verse später: *und hete mich iuwer got gewert, / ir wæret bezzer êren wert.* (3778 f.) Dabei erkennt er den Widerspruch nicht, in den er sich mit seinem Werben verstrickt. Denn selbst, wenn Erec sie tatsächlich so schlecht behandelt, würde sich Enite äußerst unehrenhaft verhalten ihn zu verlassen und sich dem Burggrafen zuzuwenden. Durch diese Anbietung zeigt auch der Burggraf kein ehrenhaftes Verhalten, somit kann es wohl kaum viel *êre* bei ihm und durch ihn zu erlangen geben, sondern vielmehr *schanden*. Selbstverständlich lässt sich Enite nicht auf ihn ein und greift zu einer List. Sie spricht:

*swer bezzer mich dâ vone
nâch êren læsen wolde,
gerne ich des volgen solde:
dar zuo vergultez im got.
(3887-3890)*

Aus ihrer Rede lässt sich erkennen, dass es niemanden gibt, der *bezzer* ist und ihre Beziehung zu Erec ehrenvoll lösen kann. Somit bewahrt sie auch ihre *êre* und lügt in diesem Fall nicht.

So bekundet auch der Erzähler: *begunde si dô vristen / ir êre und ir mannes lîp.* (3941 f.) Dementsprechend ist es ihre eigene *êre*, die sie rettet, jedoch nur Erecs Leben. Wieso rettet sie damit nicht auch seine *êre*? Womöglich, weil er noch immer keine Eigene hat, sondern diese von Enite abhängig bleibt. Er konnte sich noch immer nicht von ihr lösen und braucht sie wie bisher, um zu (über)leben. Solange sie für sein Überleben sorgt kann Erec nicht selbstständig *êre* erlangen und somit auch nicht alle seine ritterlichen Pflichten erfüllen. Die *êre* ist mit dem Tod nicht ausgelöscht. Darum glaube ich, dass das Weglassen und nicht Erwähnen der Ehrenrettung von Erec absichtlich als Zeichen gesetzt wurde, das seine Unselbstständigkeit und die große Verknüpfung von Erec und Enite betonen soll. Enite kommt einmal mehr die bedeutende Rolle zu, Erec durch seine Entwicklung zu führen und ihm zu helfen. Nur durch ihre Anwesenheit kann er lernen sich von ihr zu lösen und das rechte Maß zu finden.

Als der treulose Burggraf auf die List aufmerksam wird, sind Erec und Enite schon fort. *er sprach: ›mir enwas êre / niht ze teile getân*, (4087 f.) womit er wieder Enites *êre* meint, an der er nicht teilhaben darf und so droht er auch allen, die sich genauso verhalten wie er selbst, dass ihnen ebenso die *êre* abhanden kommen wird. (vgl. 4096 ff.)

7.2.4 König Guivreiz

Auch beim Kampf gegen Guivreiz geht Erec als Sieger hervor. Guivreiz bittet Erec um sein Leben *unde êre got an mir* (4446). Tatsächlich würde ein Totschlag *schande* für Erec bedeuten. Erec würde sich dadurch selbst beschämen. Weiters spricht Guivreiz, dass Erec *êre* durch *manheit* (vgl. 4452) errungen hat. Guivreiz, als ein Außenstehender, sieht Erec bereits als ehrenvollen Mann. Er sieht die enge Verknüpfung zu Enite und ihre Wichtigkeit in Erecs Entwicklung nicht, weshalb er ihm *manheit* zuschreibt. Enite hat Erec zwar erneut gewarnt, jedoch *wart im ir triuwe erkant* (4319) und Erec verzichtet auf eine erneute Strafe. Im Gegenteil, er zeigt sich Enite gegenüber sogar freundlich (4431).

Schließlich verlangt Erec, wie nach jedem Kampf, König Guivreiz' Namen zu erfahren, wiederrum vollkommen ehrenhaft und ohne *schande* dadurch zu erlangen:

*er sprach: ›ich enmuote mêre
von iu deheiner êre,
wan daz ir mir âne schamen
rehte nennet iuwern namen.
(4468-4471)*

König Guivreiz möchte auch noch Erecs Herkunft erfahren, um seine *êre* dadurch zu mehren (*sô wære mîner êre / sô vil deste mêre* 4526 f.), sollte Erecs Herkunft adeliger Abstammung sein. Erecs Verhalten hat schlussendlich auch ein ehrenvolles Verhalten von Guivreiz zur Folge. (vgl. 4629)

Bei dieser Episode ist ein deutlicher Unterschied, im Vergleich zu den vorangehenden, zu erkennen: Wie auch bereits CORMEAU und STRÖMER feststellen, „bestätigt [Guivreiz] ausdrücklich *êre* (v. 4451), *manheit* (v. 4452; 4517) und *vrûme-*

keit (v. 4520) Erecs - in Karnant ins Zwielficht geratene Eigenschaften - auch öffentlich vor seinen Hofleuten.“¹⁵⁸ Der Gegner erkennt also das Ritterliche in Erec und seinem Verhalten. Außerdem ist Guivreiz der erste Gegner auf dieser Aventü-
rereise, der selbst ritterliches Verhalten zeigt.

7.2.5 Zwischenkehr am Artushof

Zufällig und nicht durch Erecs Willen treffen Erec und Enite auf den Artushof. Obwohl sie freudig empfangen und aufgenommen werden, bleiben sie nicht.

*ez enwart ouch græzer werdekeit
noch volleclicher êre
nie manne erboten mêre
dan im dâ ze hove geschach.
(5085-5088)*

Hier ist die Geschichte an einem Wendepunkt angelangt. Der Artushof ist bereit Erec die *êre* zu geben, obgleich er sie an seinem eigenen Hof verloren hat. Für den Artushof ist dieser Vorfall gänzlich irrelevant, er hat Erec bereits (erneut oder noch immer) als vollwertiges Mitglied anerkannt. Jetzt liegt es an Erec sich selbst die *êre* zu erlauben, sich selbst zu verzeihen und sich selbst wieder sicher zu werden. Die *êre* ist folglich nicht bloß etwas rein von außen gegebenes, sondern vor allem eine Sache der inneren Ehrlichkeit und des eigenen Anspruchs.

Dass Erec nicht am Artushof bleiben kann, könnte auch bedeuten, dass er noch immer nicht mit seiner Beziehung ins Reine gekommen ist und den Konflikt mit Enite noch abschließen muss. Er konnte sich noch immer nicht gänzlich befreien.

Jan-Dirk MÜLLER weist auf die „Differenz der Bewertungsmaßstäbe“¹⁵⁹ hin. Der Artushof bewertet Erecs Ehrverlust milder, als Erec selbst. Die Gesellschaft, die Erec verurteilt hat, ist am Artushof einer anderer Meinung - der Artushof ignoriert seinen Ehrverlust völlig, für ihn hat es nie einen gegeben. An einem Ort, an dem die Gesellschaft Erec *êre* anerkennt, ist es er selbst, der sie leugnet¹⁶⁰ und daher nicht verweilen kann.

158 CORMEAU / STÖRMER [Anm. 101], S. 185.

159 MÜLLER [Anm. 148], S. 77.

160 Vgl. Ebd., S. 77 f.

7.2.6 Cadoc

Die Cadoc-Episode ist die erste Aventüre, seit seiner Reise, bei der Erec von selbst auf die kritische Situation aufmerksam wird. Enite muss ihn nicht mehr auf eine Gefahr hinweisen, denn Erec wird selbst auf das Schreien der Frau aufmerksam. Er erfährt, dass ihr Mann von zwei Riesen verschleppt wurde und bricht sofort auf, um ihn zu retten. Die Riesen verhalten sich erwartungsgemäß stur und uneinsichtig. Einer spricht zu Erec:

*möhte ich an dir dehein êre
begân oder deheinen ruom,
ich zerbræche dich als ein huon.
(5481-5483)*

Dem Riesen ist *êre* also schon ein Begriff, allerdings ist er der Ansicht er würde keine erlangen, in dem er Erec tötet. Dies entspricht der Wahrheit, aber nicht, weil Erec keine *êre* mehr besitzt, sondern weil es unehrenhaft ist jemanden zu töten.

Nach Cadocs Rettung folgt die obligatorische Bitte nach dessen Namen. (*ich enbite iuch mêre / deheiner slahte êre [...] saget mit wer ir sît* 5640ff.) Weiters bittet Erec Cadoc zur Königin zu reiten (5688 ff.). Cadoc folgt und *er bôt der künegin êre* (5702). Erec brachte somit erneut *êre* an den Artushof.

Erec schickt Cadoc zur Königin, wie er zu Beginn auch Iders geschickt hat. An Iders musste er sich rächen und durch seinen Dienst an der Königin konnte dieser Vorfall ausgeräumt werden. Cadoc jedoch muss zur Königin, als Zeichen der ersten selbstständig errungenen *êre*.

7.2.7 Graf Oringles

Oringles findet Enite leidend, jammernd und kurz vor ihrem Selbstmord. Bereits in Heiratsabsicht möchte er sie überreden, ihre Trauer und Verzweiflung zu überwinden und beruft sich dabei auf *gotes êre* (6219). Natürlich ist es aberwitzig zu erwarten, eine Frau, die ehrlich zu ihrem Mann hält und ihn als ein vollkommenes Subjekt ansieht, könnte noch am selben Tag, kurz nach dessen Tod, von ihrem Schmerz absehen. Er bezeichnet ihre Gefühle als *wân* (6258). *Wân* wird im LE-

XER als „nicht völlig begründete Ansicht oder Meinung“ und auch als „Schein“ oder „Vorwand“ übersetzt.¹⁶¹

Hier ist des Grafen Ansicht sehr gut herauszulesen: Er vermutet hinter Enites Schmerz nur einen Vorwand nicht sofort zu heiraten, beziehungsweise kann er ihre Trauer schlicht nicht nachvollziehen und verstehen, weshalb ihr Verhalten für ihn völlig unbegründet ist. Was jedoch auch Oringles fehlt ist die Selbstreflexion. Er behandelt Enite auch nicht besser, solange sie seinem Werben nicht nachgibt. Daher will er ihren *wân* in *êre* umwandeln: *der muoz sich verkêren / ze michelen êren.* (6260 f.) Fraglich ist erneut welche *êre* er Enite zukommen lassen möchte: „Scheu“ und „Gewalt des Gebieters“? Denn Ansehen und Würde könnte Enite durch mangelnde Trauer und eine übereilte zweite Heirat sicher nicht erreichen. Dieser Abschnitt zeigt deutlich die Bedeutung des männlichen Körpers als sakralen Körper. „Er wird assoziiert mit Christus, der Eucharistie, mit asketischer Lebensweise, Spiritualität und dem Heiligen Geist.“¹⁶²

Auch die darauf folgende Stelle ist nicht ehrenhafter, in Enites Sinn: Um sie zum Essen zu überreden schickt Oringles Burgherren zu Enite, die währenddessen an Erecs Totenbett Wacht hält. Enite jedoch weigert sich und hält stur an ihrer Trauer, ihrem Schmerz und ihrer Liebe zu Erec fest. Daraufhin wird berichtet:

*nû sande er nâch ir anderstunt
der herren michel mêre.
daz tete er durch ir êre,
daz si dest gerner kæme
swenne si vernæme
daz tisch geriht wære.
(6369-6374)*

Ich finde es noch immer fraglich in welcher Weise Oringles Enite nun *êre* bringen möchte. Denn diese Männer lösen, durch die „Gewalt des Gebieters“ (Oringles) wiederum nur „Scheu“ in ihr aus. Weiters hält Oringles sich für sehr mächtig, als er Enite erklärt: *vor wâret ir niemen wer / nû hat iuch got êren gewert* (6483f.) und weiter behauptet er zu wissen: *ê lebetet ir âne êre* (6492).

Wenn man die Geschlechterrollen und Konstellationen in der Ehe berücksichtigt,

161 Vgl. LEXER [Anm. 49], S. 307.

162 KROLL [Anm. 126], S. 81.

hält Enite nun nicht nur aufgrund von Minne-Gefühlen an Erec fest, sondern auch, weil sie weiß, dass Erec wegen seiner Geburt und der daraus folgenden ritterlichen Fähigkeiten Oringles deutlich überlegen ist.¹⁶³

7.2.8 Guivreiz zum zweiten Mal

Auch hier bemerkt Erec nun, dass sich Gefahr nähert. Er hört die Schilde und Rüstungen, es bedarf keiner Warnung Enitens. Dieses Mal jedoch verliert Erec den Kampf. Noch immer angeschlagen wird er vom Pferd gestochen. Nun ist es wieder Enite (in Form seiner sprechenden *êre*), die Erec vor dem Tod beschützt. Sie wirft sich über ihn und erinnert den Angreifer an seine ritterlichen Gebote:

*er ist wunt sêre,
dû bist sus gar âne êre,
swaz dû im nû mê getuost,
wan dû es sünde haben muost.
(6950-6953)*

Auch hier ist wieder deutlich eine Anspielung auf Gott erkennbar.

Nach der glücklichen Wiedererkennung und der gegenseitigen Entschuldigung spricht auch Erec zum ersten Mal über seine *êre*. Er erkennt nun selbst sich übernommen zu haben. Er wollte *iuwer aller êre [...] han* (7022). Die Aussage er wollte „euer aller Ehre haben“ zielt auf das rechte Maß ab, den goldenen Mittelweg. Zu viel zu wollen ist genauso destruktiv, wie zu wenig zu erstreben. So kann die rechtmäßige *êre* auch nicht erlangt werden, indem versucht wird jedem (*iuwer aller*) *êre* wegzunehmen, bzw. von allen *êre* zu erhalten.

7.2.9 Mabonagrîn

Interessant ist die Beschreibung des Baumgartens durch den Burgherren. Denn niemand dürfte danach streben ihn zu betreten *dem ze ihte mære / lîp und êre wære* (8473f.). Nun ist es doch mittlerweile bekannt, wie wichtig Erec seine *êre* ist, jedoch auch wie leichtsinnig er damit verfährt. Wieso ist es also für ihn so ausschlaggebend den Baumgarten zu betreten und noch einmal alles aufs Spiel zu set-

¹⁶³ Vgl. VOSS [Anm. 121], S. 46.

zen? Betrachtet man seine Entwicklung fällt ein Gedanke auf, der ihm beim Anblick der vielen Witwen in den Sinn gekommen ist:

*›got sî der daz wende
daz ich sô iht gevar
daz ich dise vreudenlôse schar
iht mêre mit mînem wîbe
sô daz ich iht belîbe.‹
(8351-8355)*

Es ist das erste Mal, dass Erec sein Verhalten, sein Streben reflektiert und auch die Möglichkeit einer Niederlage in Betracht zieht. Es bedarf auch keiner verbalen Warnung, da Erec die Witwen selbst sieht. Er erkennt die Wichtigkeit seines Handelns und seines Sieges für Enite, da er sie nicht zu den Witwen zählen möchte. Somit ergibt sich erneut eine Wandlung: Bevor Erec auf Aventürereise geritten ist, konnte er die Relevanz seines Handelns noch nicht einschätzen. Er hat seine Lebensführung nicht reflektiert und somit die Menschen, mit welchen er in gegenseitiger Abhängigkeit steht - seinen Hof - soweit enttäuscht, dass diese bereits dabei waren sich von ihm abzuwenden. Nun ist er an dem Punkt angelangt sein Tun und Lassen gegeneinander abzuwägen und Risiken und Konsequenzen abzuschätzen. Warum Erec trotz dieser Gefahren in den Baumgarten reitet, erklärt er dem König selbst:

*ich suochtez unz an disen tac:
gote sî lop, nû hân ich ez vunden
dâ ich wider tûsent phunden
wâge einen phenninc.
(8533-8536)*

Er beschreibt seine Reise als Suche nach einem Kampf, der ihm *êre* bringt. Bei dem er einen Pfennig für tausend Pfund setzen kann. Dies steht symbolisch für seine Erfahrung, seinen erworbenen Ruf, der praktisch noch nichts wert ist, jedoch durch den Sieg bei diesem Kampf um ein vielfaches gemehrt werden könnte. Wir erinnern uns an den Anfang zurück, als Erec noch keinerlei *êre* besessen hatte und für seinen ersten Kampf bereits Enite gebraucht hat. Aus diesem Abhängigkeitsverhältnis, das sich durch die ganze Erzählung zieht, sieht Erec hier die Chance sich vollständig zu lösen. Seine bisherigen Kämpfe waren fast alle gegen

Männer mit bloß sehr geringer *êre*. Eine Ausnahme stellte König Guivreiz dar, der zwar auch eher impulsiv handelt, indem er Erec angreift, obwohl er eigentlich auf der Suche nach ihm ist, um ihm zu helfen (6849), sich jedoch stets besinnt, entschuldigt und *êre* erweist.

Mittels dieses Kampfes gegen Mabonagrin kann Erec endlich einen Mann mit großer *êre* besiegen, der noch dazu, ähnlich wie Erec, sich seiner Frau hingibt:

*ich hân von iu ê vernomen
daz dirre herre ist vollekomen
an degenlicher manheit.
des ist sîn êre vil breit
(8540-8543)*

Nochmal untermauert Erec die Wichtigkeit, die diese Chance für ihn birgt, indem er seine geringe Leistung und seinen minderwertigen Ruf betont:

*mîn êre enwege ringe.
dâ von ein ritter wirt erkant,
des hât mir noch mîn hant
vil lützel erworben:
an lobe ich bin verdorben
unz an disen tac.
dâ von ich gerne wâgen mac
mîne kranken êre,
(8549-8556)*

Weiters beruft er sich auf Gott *ob mir got der êren gan* (8560) damit er *êren riche* (8562) werden kann. Auch hier zeichnet sich die Loslösung von Enite ab: Es ist nun nicht mehr wichtig was sie sieht, hört oder ob sie schweigt oder nicht, sondern Gottes Wille und Gottes Gnade sind Erecs Schicksal.

Zusammenfassend braucht Erec einen Gegner mit hohem Ansehen, gutem Ruf und großer *êre*, um seine eigene wiederherzustellen, bzw. endlich ehrliche *êre* zu erlangen. Sein ganzes Streben danach war zwar ehrlich begründet, aber seine Gegner durch ihre Unehrlichkeit oder anderes unehrenhaftes Verhalten nicht würdig seine *êre* zu mehren.

Als sie beim Eingang des Baumgartens angekommen sind, erklärt der Burgherr was es mit dem Horn auf sich hat und meint, jener der es bläst, *des êre würde*

stæte (8803) sein. Dies ist abermalig eine Hervorhebung der großen *êre*, die Erec nun erlangen kann, die ihn für alles entschädigt und ihn endlich zu einem wertvollen Mitglied der Rittergesellschaft macht.

Im Baumgarten angekommen ist die *êre* auch an materiellen Gütern bemerkbar. Das Zelt ist voll *êre und gevüere* (8920). Anders als üblich bittet Mabonagrín, als seine Niederlage feststeht, Erec um dessen Namen. Zum ersten Mal ist es der umgekehrte Fall und Erec gewährt ihm diese Bitte, denn dessen Begründung ist lieber *mit êren sterbe[n] / dan an êren verderbe[n]*.⁴ (9364f.). Mabonagrín ergibt sich, sie wünschen einander *êren unde guotes* (9395) und Erec wird für seine Erlösung *immer gêret* (9609). Endlich hat er sein Ziel erreicht und immerwährende *êre* erlangt. Auch von den Hofleuten wird Erec *schône gêret* (9664), wie erzählt wird, aber auch das Volk selbst kommt zu Wort: *›ritter, gêret sî dîn lîp!* (9669) und *aller ritter êre!* (9674). Hier hat Erec auch wieder das Wohlwollen und die Achtung der Menschen erlangt. Erec wird auch für die Erlösung der Toten *êre* zugesprochen:

*des êre got Êrecken -,
unde wurden boten gesant
nâch der phafheit in daz lant
daz man si begrüebe nâch êren.
(9749-9752)*

Gott soll Erec dafür ehren, dass nun die Köpfe ehrenvoll begraben werden können. Erec wird also nahezu für alles geehrt, weil sich nun sehr vieles zum Positiven verändert, nachdem er Mabonagrín besiegt hat. Er wird mit *êre* überschüttet und niemand zweifelt nach dieser Beschreibung, dass diese Menge an Ehre, sofern man sie sich als etwas abstrakt Zählbares vorstellen möge, jemals aufgebraucht sein kann.

7.3 Enite

Nach Erecs erfolgreichem Kampf um den Sperber, wird nun auch von Enite berichtet:

*ez hâte diu maget
sælicliche bejaget
von lobe michel êre
(1380-1382)*

Erec hat im Kampf gegen Iders den Sperber für Enite gewonnen. Also hat automatisch auch Enite, als nun die bewiesene Schönste, *êre* erlangt.

Enite ist schließlich die treibende Kraft, die Erec auf die negativen Veränderungen am Hof aufmerksam macht. Zwar tut sie dies nicht absichtlich und auch nicht ohne Zweifel, aber die weiteren Wendungen des Geschehens resultieren aus ihren Worten. Vorerst jedoch hegt sie schon wage Vermutungen, während Erecs Turnierkämpfen *wan er den lîp ûf êre / solde wâgen sêre* (2840 f.). Sie ist jedoch schließlich dankbar für die Tapferkeit ihres Mannes.

Enite klagt während der Aventürereise bloß einmal. Es ist an der Stelle, als sie Erec tot glaubt.

*daz vervluochet sî der tac,
daz ich die rede ruorte,
wan ich mîn heil zevuorte,
vil grôze êre und gemach.
(5955-5958)*

Sie bereut ihre Worte, als sie noch in Karnant waren und fühlt sich schuldig an Erecs „Tod“. Sie glaubt nicht nur ihr Leben verloren zu haben, sondern auch *grôze êre*. Natürlich kann die *êre* hier Erec als Person gelten, aber genauso gut kann die *êre* auch jene sein, die sie selbst zu diesem Zeitpunkt verloren hat, da ihr Verhalten Erec scheinbar in den Tod getrieben hat. Sie wirft sich weiter vor, sie hätte gehandelt wie jene *die êren unde guotes / in selben erbunnen* (5967f.) und auf des Teufels Rat hören *wan er ir êren gerne enbirt* (5973).

Enite kennzeichnet die Wende in Erecs Suche nach seiner *êre*. In Penefrec, nach

ihrer zweiten Begegnung mit Guivreiz, erhält sie schließlich ein wundervolles Pferd mit prächtiger Ausstattung und reitet fortan *sô sanfte* (7792). Sie muss keinen Pferdedienst mehr leisten, auch die künstliche Distanz zwischen den Eheleuten ist beseitigt. Dies wird in der Nacht vor der Baumgarten-Aventüre noch einmal deutlich, als es heißt:

*Êrec und vrouwe Ênite
hâten guote zîte
dâ si ensamet lâgen
und guoter minne phlâgen
unz in erschein der morgen.
(8614-8618)*

Die Beschreibung einer minnereichen Nacht ist zweifach wichtig. Einerseits ist nun von *guoter minne* die Rede, als Kontrast zum Minneleben beim *verligen*. Erec hat nun das rechte Maß gefunden. Andererseits wird damit bezeugt, dass sich Erec nicht erneut *verligt*, sondern am nächsten Morgen aufsteht, in die Messe geht und wenig isst, um danach in den Kampf zu ziehen. Er begeht den selben Fehler nicht aufs Neue, sondern handelt vorbildlich, wie es von einem Ritter erwartet wird.

7.4 Koralus

Koralus' Schâmen kann auch in Verbindung mit verlorener, beziehungsweise fehlender *êre* gebracht werden. Schließlich hat er einmal viel besessen und steht in einem Verwandschaftsverhältnis zu seinem Burgherren.

er hete dâ vor gehabet ê / guotes und ouch êren mê. (400 f.) Sowie auch: *sô vil was dem rîchen man / grôzer êren niht verlân (411 f.).*

Êre findet sich weiters noch in den Versen 638, 958, 1642, 2133, 2163, 2167, 2520, 2528, 2769, 3215, 3531, 4867, 4917, 8378, 8603, 8610, 9845. Diese Stellen erachte ich jedoch für diese Arbeit als nicht relevant, weshalb sie nicht weiter thematisiert werden.

8. Zusammenfassung und Auffälligkeiten

8.1 Zusammenfassung der *schame* und *schande*-Belege

Was Erec selbst und eine tatsächlich geschehene *schame* oder *schande* betrifft, erfahren wir zusammengefasst Folgendes: Der Erzähler spricht viermal darüber, wie sich Erec schämt (106, 110, 2275, 9223) und einmal von dessen *schande* (1986). Auch die Königin beschreibt Erecs Erlebnis einmal als *schande* (1133).

Von Erec erfahren wir zweimal, dass ihm *schande* geschehen sei (116, 933) und ebenso oft berichtet er selbst von einer ihm wiederfahrenen *schame* (122, 993). Erec spricht außerdem dreimal darüber, dass sich jemand anders schämen soll (990, 4203, 5469).

Es wird also genauso oft über Erec berichtet, als er dies selbst in diesem Zusammenhang tut.

Über die weiteren Charaktere erfahren wir vom Erzähler, wie Koralus einmal *schame* empfindet (427) und Keie einmal *schande* erfährt. Keie erzählt dies aber auch zweimal über sich selbst (4788, 4798). Auch Mabonagrin beschreibt seine Situation als *schande* (9584).

Über Enite wird dreimal berichtet, dass sie sich schämt (1324, 1711, 1725).

Über die körperlichen Gefühlsäußerungen erfahren wir folgendes:

Erec wird dreimal rot (112, 303, 560) und Enite einmal (1731), wie uns der Erzähler mitteilt. Außerdem verliert Enite einmal ihre Farbe (1713).

8.1.2 Zusammenfassung der *schame* nach YEANDLE¹⁶⁴

Verfolgt man YEANDLE Kategoriensystem bei allen Charakteren ergibt sich folgende Reihung:

¹⁶⁴ YEANDLE [Anm. 3].

- negative, zurückblickende Fremdscham (3x)
- positive, zurückblickende Fremdscham (1x)
- positive, vorausblickende Fremdscham (1x)
- gemischt positiv-negative, zurückblickende Fremdscham (1x)
- meines Erachtens nicht eindeutig nach Yeandles Kategoriensystem differenzierbar (3x)

Eine zusätzliche Identifizierung findet 1x statt.

Daraus wird ein Schwerpunkt der negativen, zurückblickenden Fremdscham sichtbar. Die unvorteilhafte Handlung muss begangen werden, um eine Scham auszulösen. Weiters ist das Fehlen der Eigenscham ersichtlich. Ein Beobachter ist also Voraussetzung.

8.2 Kommunikationssysteme

Im Großteil der Beispiele handelt es sich um die „soziale Kommunikation“. Die handelnden Protagonisten verhalten sich in einer Gemeinschaft nach bestimmten gesellschaftlichen Normen. Jedes Mal, wenn eine dieser Normen verletzt wird, handelt sich die verursachende Person *schame* und/oder *schande* ein. Mit der „religiösen Kommunikation“ haben wir es hier zu tun, wenn es um Enite geht. Angefangen bei ihrer ersten Begegnung mit Erec, als er sie in ihrem löchrigen Gewand sah, über die Einführung in die Artusgesellschaft, als Enite von allen Rittern anglickt wurde, bis zu ihren Dilemata während der Aventürereisen, wo sie sich gegen andere Werbungen schützen musste. Letzteres ist natürlich eng verknüpft mit einer „erotischen Kommunikation“, anhand welcher man erkennen kann, wie es um Enites Gesinnung bestimmt ist.

8.3 Die Bedeutung des weiblichen Blickes

Bastian TILL¹⁶⁵ beschreibt das Auge als ein besonderes Sinnesorgan. Mittels der Wahrnehmung ist das Auge fähig Reize aus der Umgebung aufzunehmen und gleichzeitig jedoch kann es durch den Blick auch Dinge sagen und vermitteln. So ist es nicht verwunderlich, dass der Blick in allen vorgelegten Textbeispielen von äußerster Wichtigkeit ist. Die Personen, von denen er ausgeht sind immer präsent, da die Charaktere kaum alleine unterwegs sind. Der Blick von Frauen spielt in diesem Werke eine immanente Rolle, beginnend mit dem Blick der Königin und ihren Damen. Im mittleren Handlungsteil, der Aventürereisen, ist es fast immer Enite, die bei Erec ist und sein Tun beobachtet. Am Ende, bei Erecs letztem Kampf fehlt ihr Blick allerdings. Dies ist notwendig, damit Erec seine Entwicklung beenden kann. Er muss sich vor sich selbst beweisen, unabhängig von seiner Frau Enite. Dass der Blick der Frauen eine tragende Rolle spielt, beweist einmal mehr der Artushof, der Erec durchgehend als Ritter anerkennt. Nachdem Erec seine Eingangsscham vor der Königin gerächt hat, wird jene nicht mehr thematisiert und Erec hat nur durch sein Innerstes Schwierigkeiten sich selbst als vollständigen Ritter anzuerkennen. Erst, als er sich von den weiblichen Blicken lösen kann (schließlich auch von Enites, die ihn begleitet) und in der Baumgartenszene Mabonagrín besieht, kann er sich selbst wieder akzeptieren.

8.4 Das Ritual der Namensnennung

Der Aufforderung seinen eigenen oder den Namen seines Herren zu nennen begegnet man bei der Lektüre des *Erec* sehr oft. So fällt es beispielsweise auf, wie oft Erec nach dem Namen seines Gegners fragt. Dies ist ein Ritual nach dem Kampf, bei dem die Rangordnung geklärt und betont wird. ALTHOFF meint dazu: „Der Rangniedere hatte sich zu unterwerfen, der Ranghöhere nahm diese Unterwerfung entgegen.“¹⁶⁶ Und weiter: „Die Gegenleistung, die der Ranghöhere in den Ausgleich und Friedensschluss einbrachte, bestand dagegen zumeist aus einem

165 TILL, Bastian: Der Blick, die Scham, das Gefühl. Eine Anthropologie des Verkannten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, S. 21.

166 ALTHOFF [Anm. 89], S. 53.

Verzicht auf eine angemessene Strafe und in demonstrativen Formen der Vergeltung.¹⁶⁷ So ist auch gleich die Eingangsszene von einer solchen Frage begründet, denn zu der unglücklichen Situation mit Maledicur kommt es nur, weil die Königin den Namen des Ritters erfahren möchte. Womöglich war es im Handlungsge-
schehen auch deswegen nicht möglich, dass Erec und die Königin den Namen durch einfaches Bitten erfahren, weil noch kein Kampf stattgefunden hat. Das Ritual wurde somit in dieser Eingangsszene gebrochen und konnte daher nicht erfüllt werden. Erec bittet in der folgenden Geschichte seine Gegner nach jedem Kampf um deren Namen, nur am Ende ist es Mabonagrín, der ihn bittet.

Die Gefühlsäußerungen hängen oft streng mit Ritualen zusammen. Es muss daher besonders darauf geachtet werden, ob sich gerade ein Ritual vollzieht, oder nicht. Wenn die Emotion in Verbindung mit einem Ritual auftritt, kann sie nur schwer aus dem Innersten kommen, was aber nichts daran ändert, dass die Gefühle als ehrlich empfunden und geglaubt werden.¹⁶⁸ Als Beispiel können die Szenen nach den Kämpfen angeführt werden. Der Verlierer kniet am Boden und Erec fragt ihn nach seinem Namen. STOLLBERG-RILLINGER meint, dass sich durch dieses Ritual „der Unterlegene [...] bedingungslos der Macht des anderen unterwarf“¹⁶⁹ und ihn dadurch gleichzeitig dem Druck aussetzte, „sich seinerseits an die Herrschertugenden der Gnade, Milde und Großmut zu halten.“¹⁷⁰ Daher ist die Untersuchung, ob es sich um eine öffentliche oder eine private Situation handelt äußerst wichtig, um keinen rituellen Charakter zu übersehen.¹⁷¹

167 Ebd., S. 53.

168 Vgl. STOLLBERG-RILLINGER, Barbara: Knien vor Gott - Knien vor dem Kaiser. Zum Ritualwandel im Konfessionskonflikt. In: HÜLSEN-ESCH, Andrea von (Hg.): Inszenierung und Ritual in Mittelalter und Renaissance. Düsseldorf: Droste Verlag 2005, S. 265 f.

169 Ebd., S. 264.

170 Ebd., S. 264 f.

171 Vgl. ALTHOFF [Anm. 74], S. 19.

8.5 Zusammenfassung der *êre*-Belege

Erec spricht von seiner eigenen *êre* einmal (585). Auch der Erzähler schreibt Erec durchwegs *êre* zu. Nur einmal, als Erecs Hof beginnt sich gegen ihn zu wenden, bespricht der Erzähler das Problem des Ehrverlustes (2969 f.). Es ist folglich Erec allein, der nach dem Zwischenfall an seinem Hof, sich selbst die *êre* verweigert und die Aufgabe auferlegt sie mühevoll wiederherzustellen.

Er erwähnt zu Beginn die *êre* der Königin (134) und spart auch nicht mit seinen Urteilen über die *êre* seiner Gegner, wie er sie auch bereits geheißen hat sich zu schämen.

Auch Enite spricht von Erecs *êre* (3264).

Doch sogar König Artus persönlich erwähnt die *êre* Erecs einmal zu Beginn (2535) und schließlich wieder am Ende der Erzählung (9946).

Im Kapitel des treulosen Burggrafen wird Enites *êre* thematisiert, sowohl vom Erzähler (3942), als auch vom Grafen (3779, 4087).

Allgemein kann festgestellt werden, dass der Sieger immer jener mit mehr *êre* ist, obgleich er durch den Sieg seine *êre* vermehrt, hat er bereits davor mehr *êre* besessen, als sein Gegner. Einzig Guivreiz und Mabonagrín fallen aus dieser Gruppe, indem sie gleichzeitig Abschnitte in Erecs Entwicklung kennzeichnen.

Der zweite Kampf mit Guivreiz muss nach dieser Behauptung noch einmal näher betrachtet werden. Zum Einen verliert Erec hier zum ersten Mal einen Kampf und zum Anderen ist es Enite, die Guivreiz an dessen Ritterlichkeit erinnern muss, damit Erec nicht noch Schlimmeres passiert. Wie passt diese Begebenheit in diese Geschichte? Dies ist der einzige Kampf, in dem Guivreiz mehr *êre* besitzt, als Erec, da Erec zu diesem Zeitpunkt mehr verlangt, als ihm zusteht. Durch diese Niederlage lernt er das rechte Maß kennen und besinnt sich einer Bescheidenheit. Er musste also einen Kampf verlieren und welcher Gegner wäre hierfür besser als König Guivreiz? Nachdem sie sich bereits angefreundet haben und sich gegenseitig schätzen, konnte diese Szene gut verschlüsselt durch eine fehlende gegenseiti-

ge Wiedererkennung, inszeniert werden. Erec kann nur durch einen Gegner lernen, der selbst ehrenhaft handelt.

Weiters wird Erec durchgehend als Ritter mit vollkommener Gesinnung dargestellt. Sollte er am Anfang noch unerfahren sein und immer wieder einmal einen Fehler machen, so setzt er seine bewussten Handlungen immer im Einklang mit den drei Kennzeichen der Ritterlichkeit.

Nach dem Sperberkampf erlangt auch Enite *êre*, wie der Erzähler berichtet (1382). Sie selbst spricht Erec *êre* zu, als sie seinen Tod vermutet (5958).

Diese wenigen *êre*-Belege von Enites Charakter deuten einmal mehr auf ihre Objekthaftigkeit hin. Enite ist ein Spiegel Erecs und ihre *êre* steht in Abhängigkeit zu seiner (wie auch umgekehrt).

8.6 Erec und Enite

Über das Verhältnis zwischen Erec und Enite ist sich die Forschung nicht ganz einig. Während Norbert SIEVERDING¹⁷² eine persönliche Liebesbeziehung beschreibt, bezieht VOSS¹⁷³ den Standpunkt einer Liebe des Ansehens und weniger der Persönlichkeit. Ihre Beziehung würde daher nur dazu dienen ihre gegenseitigen Bedürfnisse zu befriedigen. Erecs Bedürfnis ist es den Sperberkampf gegen Iders zu gewinnen, wofür er eine Frau braucht und Enite hat das Bedürfnis ihren ärmlichen Verhältnissen zu entkommen. Mit wem sollte dies besser gelingen, als mit einem Mann adeliger Abstammung, der gerade dabei ist eine Schmach zu rächen, um sie danach zum Artushof zu führen? Und auch im weiteren Verlauf der Geschichte kann beobachtet werden, dass sich die Bedürfnisse zwar ändern, aber immer voneinander abhängig bleiben.

Erecs weiteres Bedürfnis ist einmal mehr seine *êre* mit Enite zu finden, weil er diese durch sie verloren hat, während Enites weiteres Bedürfnis darin besteht mit

172 Vgl. SIEVERDING [Anm. 42].

173 Vgl. VOSS [Anm. 121].

einem tapferen Mann zusammenzusein und sie schlicht auf keinen Besseren trifft. Erec erkennt fernerhin bereits in der ersten Szene mit Enite unvorteilhafte Folgen, durch seine scheinbare Armut. (Enite muss sein Pferd versorgen.) Daraus ergibt sich eine Kontrolliertheit seiner Affekte durch vorsichtiges, vorausschauendes Verhalten. Es lässt sich überdies schließen, dass sich Erec auch während seiner Aventürereise mit Enite im Klaren ist über die „Inkompatibilität“ von Enites Schweigegebot und ihrer Position als vordere Reiterin ohne Rüstung. Zu Beginn bedauert er den Pferdedienst noch (V. 342-346), später greift er zum selben Mittel, allerdings auf den ersten Blick aus einer anderen Intention heraus: Bestrafung. Diese Aufgabe ist aber ebenso als milde Formalität zu deuten, da er schließlich weiß, dass Enite diese Aufgabe meistern kann und ihr eine Konsequenz aufzeigen muss, damit sie ihn weiterhin ernst nimmt. So zeigt sich an diesem Beispiel einmal mehr die gegenseitige Liebe, die durch Erecs konzentriertes, nach der Erlangung seiner *êre* gerichtetes Verhalten in den Schatten gedrängt wird.

9. Resümee

Der Zusammenhang zwischen Schande und Ehre lässt sich wie folgt zusammenfassen: Schande und Ehre sind ein Gegensatzpaar. Weil die mittelalterliche literarische Figur stets nach Ehre strebt, danach trachtet ihr Ansehen zu erhöhen, kann die Ehre als Ideal mittelalterlicher Männer angesehen werden. Schande ist ihr Gegenstück. Verhält sich die Figur nicht ehrenhaft, kann dies nur bedeuten, dass sie sich schändlich benimmt. Ist das Benehmen oder die Reaktion einer Figur nicht ihres Standes entsprechend, so handelt sie schändlich. Ist das Benehmen also schändlich wird ihr Ansehen dadurch verringert, ist es jedoch ehrenhaft vermehrt es das Ansehen. Diese Dichotomie zieht sich durch das gesamte Werk, da es primär darum geht Ehre zu erlangen, sie zu halten und im besten Fall noch zu mehr. *Êre* zu verlieren geht einher mit *schande* erlangen. Die Frage nach der Art und Weise der Interaktionen mit den anderen Figuren stellt sich dadurch ebenfalls als zentral heraus, da diese für eine Ehrerlangung Voraussetzung ist. Ohne Kommunikation kann keine Ehre vermehrt oder erlangt werden. Ohne etwas zu tun, wird man auch nichts bekommen.

Genau zwischen diesem Gegensatzpaar steht die Scham. „Ihre Paradoxie besteht in der gleichzeitigen Zugehörigkeit zu den ethischen Bereichen der Tugend und des Lasters [...].“¹⁷⁴ Sie ist eine wichtige Emotion für den Reifungsprozess, was sich auch in der durchgehend öffentlichen Äußerung zeigt. Die sichtbare Form - das Rotwerden - wird beobachtet und macht Erecs aktuellen Entwicklungsstand für alle erkennbar. Obgleich nicht jeder seine Gebaren ident deutet, so ist Erec doch beständig und aufrichtig zu sich, weil er nach ehrlich erlangter *êre* strebt. Er konzentriert sich in einem extremen Ausmaß darauf und drängt andere Emotionen in den Hintergrund. Deshalb verbietet er Enite zu sprechen oder bei ihm zu essen und zu schlafen. Durch dieses Verhalten wird deutlich wie sehr er seine Liebe und Zuneigung in den Hintergrund drängt und sich fortwährend auf die Wiedererlangung seiner *êre* konzentriert.

174 GVOZDEVA / VELTEN [Anm. 72], S. 14.

Weiters wird die Rolle der *schame* klar, die doch bei meiner ersten Lektüre merkwürdig in der Intensität ihres Vorkommens wirkte.

Vermuten lässt sich, dass die *schame* zur Entstehungszeit noch weitreichend positiv verstanden wurde. Alle Belege diesbezüglich von Enite können als Tugend gedeutet werden. Aber auch Erec fällt, durch die bleibende positive Einstellung des Artushofes, nicht in die Ungunst des Rezipienten. Außerdem bestand eine große Schwierigkeit darin, auf die Emotionsdarstellungen konzentriert zu bleiben, da sich bald die absolute Wichtigkeit der *êre* herausstellte und jegliche Darstellung einer Emotion eng mit der *êre*-Auffassung verknüpft ist.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass *schame unde schande* und *êre* in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis stehen. Das Fehlen des Einen setzt die Präsenz des Anderen voraus und vice versa.

Abschließend möchte ich noch erwähnen, dass während der Arbeit eine große Schwierigkeit darin bestand, auf die Emotionsdarstellungen konzentriert zu bleiben, da sich früh die Wichtigkeit der *êre* herausstellte, weshalb jegliche Darstellung einer Emotion eng mit der *êre*-Auffassung verknüpft ist.

10. Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Hartmann von Aue: Erec. CRAMER, Thomas (Hg.) Frankfurt am Main: Fischer 1972.

Hartmann von Aue: Erec. Übersetzt von HELD Susanne. SCHOLZ, Günter (Hg.) Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 2004.

Hartmann von Aue: Erec. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch. hg. von V. MERTENS, Stuttgart: Reclam 2008.

LUTHER, Martin: Die gantze Heilige Schrift. Der Komplette Originaltext von 1545 in modernem Schriftbild. 1. Band. Bonn: Edition Lempertz 2008

Sekundärliteratur

ALSTON, William P.: Emotion und Gefühl. In: KAHLE, Gerd (Hg.): Logik des Herzens. Die soziale Dimension der Gefühle. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981. S. 9-33.

ALTHOFF, Gerd: Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003.

ALTHOFF, Gerd: Gefühle in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters. In: BENTHIEN, Claudia / FLEIG, Anna / KASTEN, Ingrid (Hg.): Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle. Köln: Böhlau 2000. S. 82-99.

ALTHOFF, Gerd: Kulturen der Ehre - Kulturen der Scham. In: GVOZDEVA, Katja / VELTEN, Hans Rudolf (Hg.): Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne. Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2011. S. 47-60.

BAUKS, Michaela: Nacktheit und Scham in Genesis 2-3. In: BAUKS, Michaela / MEYER, Martin F. (Hg.): Zur Kulturgeschichte der Scham. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2011. S. 17-34.

- BENTHIEN, Claudia / FLEIG, Anne / KASTEN, Ingrid (Hg.): Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle. Köln: Böhlau 2000. S. 7-20.
- BOLZ, Norbert: Neue Medien. In: WULF, Christoph (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim, Basel: Beltz Verlag 1997. S. 661-677.
- BUMKE, Joachim: Studien zum Ritterbegriff im 12. und 13. Jahrhundert. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1977.
- CORMEAU, Christoph / STÖRMER, Wilhelm: Hartmann von Aue. Epoche – Werk – Wirkung. München: C.H.Beck oHG ³2007.
- DARWIN, Charles: Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren. Frankfurt am Main: Eichborn Verlag 2000.
- EHRISMANN, Otfried: Ehre und Mut. Âventiure und Minne. Höfische Wortgeschichten aus dem Mittelalter. München: C.H.Beck 1995.
- EKMAN, Paul: Basic emotions. In: DALGLEISH, Tim / POWER, Mick J. (Hg.): Handbook of Cognition and Emotion. Chichester John Wiley & Sons 2000. S. 45-60.
- FLECKENSTEIN, Josef: Über den engeren und den weiteren Begriff von Ritter und Rittertum (*miles* und *militia*). In: ALTHOFF, Gerd et al. (Hg.): Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Karl Schmid zum fünfundsechzigsten Geburtstag. Sigmaringen: Jan Thorbecke 1988. S. 379-392.
- GEPHART, Irgard: Das Unbehagen des Helden. Schuld und Scham in Hartmanns von Aue *Erec*. In: BEIN, Thomas (Hg.): Kultur, Wissenschaft, Literatur. Beiträge zur Mittelalterforschung. Band 8. Frankfurt am Main: Peter Lang 2005.
- GERTH, Hans / MILLS, C. Wright: Gefühl und Emotion. In: KAHLE, Gerd (Hg.): Logik des Herzens. Die soziale Dimension der Gefühle. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981. S. 120-133.
- GVOZDEVA, Katja / VELTEN, Hans Rudolf (Hg.): Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne. Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2011. S. 1-24.

- JAEGER, C. Stephen: Emotions and Sensibilities: Some Preluding Thoughts. In: JAEGER, C. Stephen / KASTEN, Ingrid (Hg.): Codierungen von Emotionen im Mittelalter / Emotions and Sensibilities in the Middle Ages. Berlin: Walter de Gruyter 2003. S. VII-XII.
- KASTEN, Ingrid: Einleitung. In: JAEGER, C. Stephen / KASTEN, Ingrid (Hg.): Codierungen von Emotionen im Mittelalter / Emotions and Sensibilities in the Middle Ages. Berlin: Walter de Gruyter 2003. S. XIII-XXVIII.
- KOEMEDA-LUTZ, Margit: Intelligente Emotionalität. Vom Umgang mit unseren Gefühlen. Stuttgart: W. Kohlhammer 2009.
- KROLL, Renate: Verführerin mit Herrschaftsstatus. Zur Symbiose von weiblichem Körper und klassenspezifischer Nobilität im mittelalterlichen Text. In: BEN NEWITZ, Ingrid / KASTEN, Ingrid (Hg.): Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur. Münster: LIT 2002. S. 77-95.
- MADERTHANER, Rainer: Psychologie. Wien: Facultas 2008.
- MIETHKE, Jürgen: Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham. Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- MÜLLER, Jan-Dirk: Scham und Ehre. In: GVOZDEVA, Katja / VELTEN, Hans Rudolf (Hg.): Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne. Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2011. S. 61-96.
- MÜLLER, Jörn: Scham und menschliche Natur bei Augustinus und Thomas von Aquin. In: BAUKS, Michaela / MEYER, Martin F. (Hg.): Zur Kulturgeschichte der Scham. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2011. S. 55-72.
- NEUMANN, Eduard: Der Streit um das ritterliche Tugendsystem. In: FINGS, Theodor / MÜLLER, Gertraud (Hg.): Erbe der Vergangenheit. Germanistische Beiträge. Festgabe für Karl Helm zum 80. Geburtstage 19. Mai 1951. Tübingen: Max Niemeyer 1951. S. 137-155.
- NUSSER, Peter: Deutsche Literatur im Mittelalter. Lebensformen, Wertvorstellungen und literarische Entwicklungen. Stuttgart: Alfred Körner Verlag 1992.
- REINECKE, Helmuth: Untersuchungen zum Ehrbegriff in den deutschen Dichtungen des 12. Jahrhunderts bis zur klassischen Zeit. Ein Beitrag zur Darstellung deutscher Sittlichkeit im Mittelalter. Dissertation. Ludwig-Maximilians-Univ. München 1937.

- REUTER, Hans Georg: Die Lehre vom Ritterstand. Zum Ritterbegriff in Historiographie und Dichtung vom 11. bis 13. Jahrhundert. Köln: Böhlau Verlag GmbH 1975.
- SCHNELL, Rüdiger: Macht im Dunkeln. Welchen Einfluß hatten Ehefrauen auf ihre Männer? Geschlechterkonstrukte in Mittelalter und Früher Neuzeit. In: SCHNELL, Rüdiger (Hg.): Zivilisationsprozesse. Zu Erziehungsschriften in der Vormoderne. Köln: Böhlau Verlag GmbH 2004, S. 309-330.
- SCHNELL, Rüdiger: Text und Geschlecht. Eine Einleitung. In: SCHNELL, Rüdiger (Hg.): Text und Geschlecht. Mann und Frau in Eheschriften der frühen Neuzeit. Frankfurt: Suhrkamp 1997. S. 9-46.
- SCHNYDER, Mireille: Imagination und Emotion. Emotionalisierung des sexuellen Begehrens über die Schrift. In: JAEGER, C. Stephen / KASTEN Ingrid (Hg.): Codierungen von Emotionen im Mittelalter / Emotions and Sensibilities in the Middle Ages. Berlin: Walter de Gruyter 2003. S. 237-250.
- SCHREINER, Klaus: Bildung als Norm adliger Lebensführung. Zur Wirkungsgeschichte eines Zivilisationsprozesses, untersucht am Beispiel von 'De eruditio ne filiorum nobilium' des Vinzenz von Beauvais. In: SCHNELL, Rüdiger (Hg.): Zivilisationsprozesse. Zu Erziehungsschriften in der Vormoderne. Köln: Böhlau Verlag GmbH 2004. S. 199-238.
- SIEVERDING, Norbert: Der ritterliche Kampf bei Hartmann und Wolfram. Seine Bewertung im „Erec“ und „Iwein“ und in den Gahmuret- und Gawan-Büchern des „Parzival“. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1985.
- STOLLBERG-RILINGER, Barbara: Knien vor Gott - Knien vor dem Kaiser. Zum Ritualwandel im Konfessionskonflikt. In: HÜLSEN-ESCH, Andrea von (Hg.): Inszenierung und Ritual in Mittelalter und Renaissance. Düsseldorf: Droste Verlag 2005, S. 263-292.
- TILL, Bastian: Der Blick, die Scham, das Gefühl. Eine Anthropologie des Verkannten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998.
- VOSS, Rudolf: Die Artusepik Hartmanns von Aue. Untersuchungen zum Wirklichkeitsbegriff und zur Ästhetik eines literarischen Genres im Kräftefeld von soziokulturellen Normen und christlicher Anthropologie. Köln: Böhlau Verlag GmbH 1983.

- WAGNER, Hans-Josef: Handlung. In: WULF, Christoph (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim, Basel: Beltz Verlag 1997. S. 708-717.
- WENZEL, Horst: Höfische Repäsentation. Symbolische Kommunikation und Literatur im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005.
- WOLF, Gerhard: Diskursivierung der Scham in Erec und im Walewein. In: GVOZDEVA, Katja / VELTEN, Hans Rudolf (Hg.): Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne. Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2011. S. 131-158.
- WUNDER, Heide: Geschlechterspezifische Erziehung in der Frühen Neuzeit. In: SCHNELL, Rüdiger (Hg.): Zivilisationsprozesse. Zu Erziehungsschriften in der Vormoderne. Köln: Böhlau Verlag GmbH 2004, S. 239-254.
- YEANDLE, David N.: ›Schame‹ im Alt- und Mittelhochdeutschen bis um 1210. Eine sprach- und literaturgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Herausbildung einer ethischen Bedeutung. Heidelberg: Winter 2001.
- ZWIERLEIN, Eduard: Scham und Menschsein. Zur Anthropologie der Scham bei Max Scheler. In: BAUKS, Michaela / MEYER, Martin F. (Hg.): Zur Kulturgeschichte der Scham. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2011. S. 157-176.

Lexika und Wörterbücher

- DUDEN - Das Bedeutungswörterbuch. Wortschatz und Wortbildung. 4. Auflage. Mannheim: Bibliographisches Institut AG 2010.
- DUDEN - Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. 4. Auflage. Mannheim: Bibliographisches Institut AG 2007.
- FRÖHLICH, Werner D.: Wörterbuch Psychologie. München: dtv 2008.
- LEXER, Matthias: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. 38. Auflage. Stuttgart: S. Hirzel Verlag 1992.

11. Abstract

Die vorliegende Arbeit untersucht vorrangig die Bedeutung der mittelhochdeutschen Begriffe *schame* und *schande* im Erec Hartmanns von Aue. Nach einer Definition dieser Termini und auch der Emotion werden die einzelnen Belege analysiert und deren Gehalt untersucht. Der Abgrenzung zwischen Emotion, Gefühl und Affekt wird ausreichend Raum gegeben, um sehr präzise arbeiten zu können. Dabei kristallisiert sich schnell ein großer Zusammenhang zu dem Begriff der *êre* heraus, weshalb die *êre* zusätzlich in diese Arbeit aufgenommen werden muss und dabei die Richtung verändert. Die reine bedeutungsunterscheidende Idee wird also ergänzt und es muss auf die Interaktion zwischen *schame*, *schande* und *êre* eingegangen werden.

12. Curriculum Vitae

Persönliche Daten

Name: Elisabeth Juranek
Geburtsdatum: 26. Juni 1987
Geburtsort: Wien

Ausbildung

seit 2010 Lehramtstudium Deutsch / Psychologie und Philosophie an der Universität Wien.
seit 2006 Diplomstudium Deutsche Philologie an der Universität Wien.
2001 - 2006 Höhere Graphische Bundes-, Lehr- und Versuchsanstalt Wien 14, Abt. für Fotografie.
1997 - 2001 AHS Geblergasse, Wien 17.

Berufliche Erfahrung

seit 2011 Lehrerin am InFinum, Wien 12.
seit 2010 Uni Wien Studienrichtungsververtretung Lehramt Psychologie und Philosophie.
2011 Wiener Rotes Kreuz - Erste Hilfe Kurse in Kindergärten.
2010 Ehrenamtliches Praktikum Hermann Gmeiner Schule: Sonderpädagogische Volksschule, Hinterbrühl.
2008 - 2010 Dr. Angela Reiter, Fachärztin für Augenheilkunde und Optometrie, Wien 17.
2006 - 2008 EBG Baugenossenschaft: Errichtung und Verwaltung von Genossenschaftswohnprojekten in Österreich, Wien 8.