



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Der Zusammenhang
von Charisma und Freundschaft
im *Prosa-Lancelot*“

Verfasserin

Sophie Leitner

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Oktober 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 332

Matrikelnummer: 0308589

Studienrichtung lt. Studienblatt: Deutsche Philologie

Betreuer: O. Univ.-Prof. Dr. Matthias Meyer

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	5
2 Der Prosa-Lancelot: Quellen und Überlieferung	6
3 Forschungsüberblick	8
4 Der Begriff des Charismas	12
4.1 Charisma in den Paulusbriefen	12
4.2 Geblütsheiligkeit versus Tugendadel	14
4.3 Der soziologische Blick Max Webers	17
5 Der Begriff der Freundschaft	22
5.1 Freundschaft bei Aristoteles	24
5.2 Freundschaft bei Marcus Tullius Cicero	27
5.3 Freundschaft in der Bibel	30
5.4 Freundschaft bei Aelred von Rieval	32
6 Lancelot als charismatische Figur	35
6.1 Lancelots Kindheit und Jugend	35
6.2 Lancelots Körper und Gemüt als charismatische Zeichen	37
6.3 Lancelots Ankunft am Artushof und seine erste Aventiure	42
6.4 Lancelot reitet auf Aventiure	46
7 Irdische Freundschaft im <i>Prosa-Lancelot</i>	49
7.1 Lancelot und Galahot	49
7.1.1 Galahots Kriegserklärung an Artus und Schlacht mit Artus	49

7.1.2 Das charismatische Moment: Lancelot schlägt Galahot in seinen Bann	51
7.1.3 Streben nach Exklusivität: Galahot will Lancelot ganz für sich	55
7.1.4 Galahot verliert Lancelot und stirbt an gebrochenem Herzen	57
7.2 Lancelot und Bandemagus	60
7.2.1 Eifersucht und Tod Meleagants	61
7.2.2 Bandemagus im Bann von Lancelots Charisma	63
7.2.3 Charisma und Freundschaft verhindern Blutrache	66
7.2.4 Freundschaftsdienste zwischen Bandemagus und Lancelot	69
7.3 Lancelot und König Artus	72
7.3.1 Lancelot als Machtfaktor am Artushof	73
7.3.2 Artus als schwacher Herrscher	74
7.3.3 Eifersucht der Artusritter	76
7.3.4 Artus intensiviert die Freundschaft zu Lancelot	78
7.3.5 Artus' Passivität und Entdeckung des Betrugs	80
7.3.6 Lösung des Konflikts und Untergang des Artusreichs	85
8 Geistliches Charisma und geistliche Freundschaft	89
8.1 Galaads Zeugung, Kindheit und Ankunft am Artushof	89
8.2 Gralssuche und geistliche Freundschaft	95
8.3 Das Heilsgeschehen und die Folgen	98
9 Zusammenfassung	101
10 Literaturverzeichnis	105

1 Einleitung

Beim *Prosa-Lancelot* handelt es sich um ein außerordentlich umfangreiches Werk, in dessen Zentrum, wie der Titel schon sagt, über weite Strecken Lancelot steht. Lancelot zieht viele Figuren auf die eine oder andere Weise in seinen Bann. Daher soll zunächst Lancelots Charisma erörtert werden, wie es beschaffen ist, wo es sich zeigt und welche Wirkung es zu entfalten vermag. Sein Charisma zieht die ihn umgebenden Menschen geradezu magisch an, sie sehnen sich nach der Nähe des Helden und wollen sich ständig in seiner Gegenwart aufhalten, um etwas vom Glanz des Außerordentlichen und Vollkommenen zu erhalten. Die meisten Figuren sind so auf Lancelot hin konzipiert, dass dessen Charisma voll in Erscheinung treten und wirksam werden kann.

Weiters streben viele danach, mit ihm befreundet zu sein, wobei sie für eine solche Freundschaft, wenn die Umstände es erfordern, viel in Kauf nehmen. Bei den Freundschaften zu Lancelot konzentriere ich mich auf Galahot, den Sohn der Schönen Riesin, Bandemagus, den König von Gorre und König Artus, den König von Britannien.

Die Arbeit ist wie folgt aufgebaut: Nach einer einleitenden Vorstellung des Textes, nach wenigen Worten zu Quellen, Überlieferung und Forschung, soll auf die Geschichte des Charisma-Begriffs eingegangen werden, der sich grob gesprochen in einen geistlichen und einen weltlichen Begriff aufspalten lässt. Darauf folgend sollen einige antike und mittelalterliche Freundschaftskonzepte vorgestellt werden, die den theoretischen Hintergrund zu den von mir untersuchten Freundschaften bilden. Der Hauptteil meiner Arbeit besteht nun in der Untersuchung von Lancelots Charisma und seiner Beziehung zu den schon oben erwähnten Figuren. Abschließend möchte ich noch auf das Charisma und die Freundschaften von Lancelots Sohn Galaad eingehen.

2 Der *Prosa-Lancelot*: Quellen und Überlieferung

Der *Prosa-Lancelot* ist in seiner mittelhochdeutschen Fassung der erste Prosaroman in deutscher Sprache.¹ Ursprünglich entstanden ist der umfangreiche Romanzyklus, der die Welt des Artusreichs in zahlreichen Episoden zu einem schillernden Konglomerat verbindet, zwischen 1215 und 1230 in Nordfrankreich. Er besteht aus drei Teilen: dem eigentlichen *Lancelot* (*Lancelot propre*), der *Suche nach dem Gral* (*La Queste del Saint Graal*) und dem *Tod des Königs Artus* (*La Mort le Roi Artu*). Zwei weitere Teile wurden später hinzugefügt: *L'Estoire del Saint Graal* und *L'Estoire de Merlin*. Ist von allen fünf Teilen die Rede, spricht man vom *Lancelot-Gral-Zyklus* (*Vulgata-Zyklus*), wenn nur die Triologie gemeint ist vom *Prosa-Lancelot*. Drei Teile wurden ins Mittelhochdeutsche übersetzt.

Der *Lancelot propre* erzählt die Geschichte des Ritters Lancelot von seiner behüteten Kindheit bei der Frau vom See, seiner Ankunft am Artushof, seinen herausragenden ritterlichen Taten, seiner Stellung als ‚bester Ritter der Welt‘ und seiner großen illegitimen Liebe zu Ginover, der Frau von König Artus. Doch trotz seiner besonderen Stellung am Artushof wird gegen Ende dieses ersten Teils offensichtlich, dass Lancelot nicht der ersehnte ‚Gute Ritter‘ ist, der die Artusgesellschaft erlösen wird. Der zweite Teil der Triologie, *La Queste del Saint Graal*, erzählt von der Suche der Gralsritter nach dem heiligen Gral. Während alle übrigen Artusritter an der Suche nach dem Gral scheitern, ist es letztendlich Lancelots Sohn Galaad bestimmt - der auf weiten Strecken seiner Suche von Bohort und Parceval begleitet wird - den Gral zu schauen. Der letzte Teil der Triologie, *La Mort le Roi Artu*, handelt vom Untergang des Artusreichs. Alle Konflikte der Artusgemeinschaft, die bis zu diesem Zeitpunkt unterdrückt geblieben sind, brechen auf und führen in Untergang und Tod: „Stoffgeschichtlich verbindet der *Prosa-Lancelot* so drei ursprünglich getrennte Bereiche: die Geschichte Lancelots, die Geschichte des Artusreichs und die Geschichte des Grals.“²

¹Vgl. hierzu und im Folgenden: Kommentar von Hans-Hugo Steinhoff zur Ausgabe von: *Lancelot*. Nach der Heidelberger Handschrift Cod. Pal. germ. 147. Hrsg. von Reinhold Kluge, ergänzt durch die Handschrift Ms. allem. 8017-8020 der Bibliothèque de l'Arsenal Paris. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Hans-Hugo Steinhoff, Frankfurt a. M.:1995. Hier PL II, S. 747.

²Ebd., S. 748.

Die Entstehungszeit des *Prosa-Lancelot* war wiederholt Gegenstand der wissenschaftlichen Diskussion.³ Dies hängt unter anderem damit zusammen, dass im Gegensatz zu der französischen Vorlage, dem *Lancelot en prose*, der in beinahe hundert Handschriften aus dem 13. bis 15. Jahrhundert vorliegt, der deutsche *Prosa-Lancelot* nur sehr fragmentarisch überliefert ist.⁴ Funde fragmentarischer Handschriften (A und M) aus dem 13. Jahrhundert weisen darauf hin, dass der *Lancelot en prose* schon sehr früh von der französischen Vorlage ins Deutsche übersetzt wurde. Da jedoch die älteste, bis auf eine beträchtliche Lücke, annähernd vollständige Handschrift der Triologie (P, die Grundlage der Edition von Kluge) aus dem 15. Jahrhundert stammt, wurde das Werk lange dem späteren Mittelalter zugeordnet.⁵ Für die Handschrift P, den Codex Pal. Germ. 147, wird angenommen, dass sie in einer mittelhochdeutschen Werkstatt für den Heidelberger Pfalzgrafen Friedrich I. den Siegreichen oder für dessen Nachfolger Philipp den Aufrichtigen um 1475 entstanden ist.⁶ Die Handschrift bestand ursprünglich aus drei Teilen (PL I, PL II, PL III), die erst nach einiger Zeit zu einem Band zusammengefasst wurden.⁷

Zur Frage der Entstehungszeit deuten laut Thordis Hennings der Fund der Handschriftenfragmente A und M eindeutig darauf hin, dass zumindest der PL I spätestens um die Mitte des 13. Jahrhunderts vorgelegen hat, wenn nicht sogar früher, da die Handschrift M ihres Zeichens schon eine Abschrift darstellt: „Somit nimmt dieses Werk (auf jeden Fall PL I) eine einzigartige sich fast über zwei Jahrhunderte erstreckende Vorreiterrolle in der Entstehungsgeschichte des dt. Prosaromans ein.“⁸

³Ich möchte an dieser Stelle nur kurz auf die Überlieferungsgeschichte eingehen, da diese Thematik für den weiteren Verlauf meiner Arbeit nicht von Bedeutung ist. Zum diesbezüglichen Forschungsstand vgl. Kommentar von Steinhoff, S. 764-775; Judith Klinger: *Der mißratene Ritter. Konzeptionen von Identität im Prosa-Lancelot*. Berlin 1996. (=Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur, Bd. 26). S. 16-18; Thordis Hennings: *Altfranzösischer und mittelhochdeutscher Prosa-Lancelot. Übersetzungs- und quellenkritische Studien*. Heidelberg 2001. S. 1-12.

⁴Vgl. Hennings: *Altfranzösischer und mittelhochdeutscher Prosa-Lancelot*. S. 1.

⁵Vgl. Klinger: *Der mißratene Ritter*, S. 16f.

⁶Vgl. Hennings: *Altfranzösischer und mittelhochdeutscher Prosa-Lancelot.*, S. 6.

⁷Vgl. ebd.

⁸Ebd., S. 3.

3 Forschungsüberblick

Im Folgenden soll in aller Kürze der Forschungsstand zu wichtigen Fragen aufgezeigt werden.⁹ Gerade zwei Problemfelder sind bis heute immer wieder Gegenstand der wissenschaftlichen Diskussion: Die Frage nach der „Einheit“ des Textes und die Frage nach seiner „ideologischen Kohärenz“¹⁰.

Die Frage nach der Einheit, also der Identität des Textes, kommt in der Forschung schon in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts auf: So schreibt Ferdinand Lot bereits 1918 das umfangreiche Werk einem einzigen Verfasser zu. Weiters ist er der Erste, der die Technik des *entrelacements*, die Verknüpfung der Handlungsstränge als Prinzip des Textes, hervorhebt.¹¹ Dagegen ist laut Jean Frappier nicht von einem alleinigen Verfasser auszugehen, vielmehr sei ein Autorenkollektiv denkbar, das ein von einem ‚Architekten‘ verfassten Plan selbstständig umsetzt.¹² Auch wenn die Forschung mittlerweile darin übereinstimmt, dass dem *Prosa-Lancelot* in der Verbindung der Handlungsmomente ein logischer, durchgehender Plan zugrunde liegt¹³, so finde ich besonders den Ansatz von E. Jane Burns sehr aufschlussreich, die sich dafür ausspricht, den mittelalterlichen Text so wie er ist, ernst zu nehmen: Ein Text, der sich selbst ständig wiedererzählt, indem die Figuren ihre Erlebnisse am Hof immer wieder zum Besten geben. Eine Geschichte, die durch wiederholtes Hören, Abschreiben und Weiterschreiben in vielen Versionen existiert¹⁴ – eine Art modernes offenes Kunstwerk (Umberto Eco). Burns plädiert für eine Akzeptanz dieser Heterogenität, Diskontinuität und Pluralität des Textes:

If we accept the flagrant discontinuities of narrative sequence as given, as forms of repetition that accompany the fundamental pluralism of the manuscript tradition in the Middle Ages, we can then advance an aesthetic premise for reading the prose

⁹Ich orientiere mich bei dem folgenden Forschungsüberblick, gerade was die älteren wissenschaftlichen Standpunkte, Ansichten und Meinungen betrifft, an Klinger: *Der mißratene Ritter*, S. 9-16.

¹⁰Ebd., S. 9.

¹¹Vgl. Ferdinand Lot: *Études sur le Lancelot en prose*. Paris 1918.

¹²Vgl. Jean Frappier: *Étude sur La Mort le Roi Artu*. Roman du XIIIe siècle. Paris 1936.

¹³Vgl. Christoph Huber: Von der „Gral-Queste“ zum „Tod des Königs Artus“. Zum Einheitsproblem des „Prosa-Lancelot“. In: *Positionen des Romans im späten Mittelalter*. Walter Haug, Burghart Wachinger (Hrsg.), Tübingen: 1991. S. 21-38. Hier S. 22.

¹⁴Vgl. E. Jane Burns: *Arturian Fiction. Rereading the Vulgate Cycle*. Ohio 1985. S. 1f.

romance that relies precisely on what have heretofore been considered its deficiencies: redundance, ellipsis and selfcontradiction.¹⁵

Von der Frage der Identität des Textes ist der Weg nicht weit zur Frage der inhaltlichen Einheit, der Logik und Kohärenz. Der markanteste inhaltliche Bruch des *Prosa-Lancelot* besteht in der Verbindung von weltlichem Artusrittertum im *Lancelot propre* und geistlichem Gralsrittertum in der *Queste del Saint Graal*. Wie die Verquickung dieser beiden unterschiedlichen Bereiche zu interpretieren ist, wird in der Forschung bis heute diskutiert. Klinger weist darauf hin, dass gerade die Kontroverse um „Dualismus“ oder „Gradualismus“ die Forschung lange Zeit beschäftigte.¹⁶ Joachim Heinzle hebt in seiner Einleitung zum neunten Band der Wolfram-Studien hervor, dass vom „überwiegenden Teil der Forschung“ der *Prosa-Lancelot* von der *Queste* her gelesen,¹⁷ die Erlösung am Ende also forciert und das Werk somit als geistliches interpretiert wird. Hartmut Freytag spricht sich in seinem Aufsatz über „Höfische Freundschaft und geistliche *amicitia* im Prosa-Lancelot“ genau für diese Sichtweise aus.¹⁸ Er zeigt auf, dass weltliche Freundschaften im Roman-Zyklus in Tod und Verderben führen, wohingegen geistliche Freundschaften von Bestand sind, da sie Gott in ihre Beziehung mit einschließen. Im neunten Band der Wolfram-Studien ist Trude Ehlert die Einzige, die die geistliche Interpretation nicht befürwortet: „Es scheint mir [...] fraglich, ob die in der ‚Gral-Queste‘ konstituierten Normen und Werte christlich-asketischer Prägung zur Grundlage für die Deutung des ganzen Werkes gemacht werden dürfen.“¹⁹ Auch Christoph Huber spricht sich gegen eine kohärente Interpretation des Werks aus. Seiner Meinung nach werde im Roman gerade eine „Disjunktion der Modelle“ angestrebt: „Das enzyklopädische Erzählexperiment entwirft auf höchstem spekulativen Niveau ein Zu- und Gegeneinander von Sinnmodellen, die sich theoretischer Summenbildung verweigern.“²⁰

¹⁵Ebd., S. 2.

¹⁶Klinger: Der mißratene Ritter, S. 13. Weil es meine Fragestellung nicht betrifft, möchte ich nicht näher auf die Dualismus- vs. Gradualismus-Diskussion eingehen. Einen Überblick über den Forschungsstand dazu findet sich bei Klinger, S. 13, Fußnote 14.

¹⁷Vgl. Joachim Heinzle: Einleitung zu den Wolfram-Studien IX. Schweinfurter ‚Lancelot‘-Kolloquium 1984. Werner Schröder (Hrsg.), Berlin: 1986. S. 7-9.

¹⁸Vgl. Hartmut Freytag: Höfische Freundschaft und geistliche *amicitia* im Prosa-Lancelot. In: Wolfram-Studien IX. Schweinfurter ‚Lancelot‘-Kolloquium 1984. Werner Schröder (Hrsg.), Berlin: 1986. S. 195-212.

¹⁹Trude Ehlert: Normenkonstituierung und Normenwandel im Prosa-Lancelot. In: Wolfram-Studien IX. Schweinfurter ‚Lancelot‘-Kolloquium 1984. Werner Schröder (Hrsg.), Berlin: 1986. S. 102-118. Hier S. 103.

²⁰Huber: Von der „Gral-Queste“ zum „Tod des Königs Artus“. S. 38.

Steht bei dem 1984 erschienenen neunten Band der Wolfram-Studien zum *Prosa-Lancelot* neben dem Problem der ideologischen Kohärenz vor allem die Überlieferung und die Sprachform im Mittelpunkt, so stellen Klaus Ridder und Christoph Huber in der Einleitung zu ihrem 2007 erschienenen Sammelband zum *Prosa-Lancelot* fest, dass neben „übersetzungs- und quellenkritischen Fragen zu Sprache und Stil, zu kulturellen Kontexten sowie zur Rezeption des Lancelot-Stoffes in Deutschland und in den Niederlanden“²¹ die Forschung gerade in der Beschäftigung mit der Romanpoetik die meisten Fortschritte gemacht hat.²² Interessant ist, dass nicht mehr so sehr die Frage der Kohärenz im Mittelpunkt steht, sondern dem Nebeneinander von verschiedenen Handlungsmustern immer mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird. Neben der Untersuchung von Erzählstrukturen werden so auch Figurenkonzeptionen, ästhetische Konzeptionen und die religiöse Thematik im *Prosa-Lancelot* verhandelt.

Auf die jüngere Forschungsliteratur möchte ich an dieser Stelle nicht näher eingehen, weil ich sie im Verlauf meiner nun folgenden Arbeit immer wieder zur Unterstützung meiner Ausführungen hinzuziehen und auch allgemein erörtern möchte.

Hervorzuheben ist jedoch der jüngst von Klaus Ridder erschienene Aufsatz *Stigma und Charisma: Lancelot als Leitfigur im mittelhochdeutschen Prosaroman*.²³ Ridder zeigt die Interdependenz und Dialektik von Stigma und Charisma an Lancelot als Leitfigur im Erzählgeschehen auf. Er führt aus, wie der stigmatisierte Lancelot zu einem überragenden, charismatischen Helden wird, aber auch durch „irritierende[n] Verneinungsakte[n]“²⁴ wieder entcharismatisiert bzw. stigmatisiert wird. Besonders wegen seiner illegitimen Liebe zu Ginover erleide das Charisma Lancelots, so Ridder, erheblichen Schaden am Artushof. In der medialen Rezeption der Lancelot-Geschichte, die bis heute anhält, erfahre der bis zur Selbstaufgabe liebende Lancelot wieder eine charismatische Aufwertung, da gerade seine starke Emotionalität die Menschen begeistere. Während sich Ridder überwiegend mit den stigmatisierenden Momenten in Lancelots Leben auseinandersetzt, beschäftige ich mich vor allem mit den positiven

²¹Klaus Ridder, Christoph Huber: *Lancelot. Der mittelhochdeutsche Roman im europäischen Kontext*. Tübingen: 2007. S. 1.-9. Hier: S. 1.

²²Vgl. ebd., S. 4.

²³Klaus Ridder: *Stigma und Charisma: Lancelot als Leitfigur im mittelhochdeutschen Prosaroman*. In: *Zeitschrift für Germanistik*, Heft 3/2009. XIX. Jg. Bern, Berlin, Bruxelles: 2009. S. 522-539.

²⁴Ebd., S. 524.

Gefühlen, die Lancelots Charisma in den Anderen auslöst und die zu Freundschaften mit ihm führen.

4 Der Begriff des Charismas

4.1 Charisma in den Paulusbriefen

Schon zu Homers Zeiten steht das griechische Wort *χάρα* (*chára*) für die Freude, die aus dem Wohl der Gemeinden entspringt. Die Chariten sind Töchter des Zeus und fungieren als Stadtgöttinnen, die für das Wohlergehen der Gemeinden sorgen.²⁵ Das daraus abgeleitete Wort *χάρισμα* (*Charisma*) ist jedoch vor Paulus und dem Christentum schriftlich nicht von Bedeutung.²⁶ Norbert Baumert geht aber in seinen Studien zu den Paulusbriefen davon aus, dass der Begriff nicht ursprünglich von Paulus gebildet wurde, vielmehr setze dieser „das Wort bei den Lesern als bekannt voraus“.²⁷

Im ersten Paulus-Brief an die Korinther findet sich der Begriff Charisma zum ersten Mal. „In 1 Kor 12,31 wurde das griechische Wort [...] in die Vulgata, die lateinische Bibelübersetzung, hinein entlehnt und bahnte sich von dort seinen Weg in die westliche Theologie.“²⁸ Paulus wendet sich an die Korinther, um die Gemeinde zu einen. Er ermahnt sie, keine Spannungen und Differenzen untereinander zu dulden, sondern einträchtig zusammen zu leben (1 Kor 1,10).²⁹ „Paulus stellt den korinthischen Tendenzen zur Elitebildung das ‚Wort vom Kreuz‘, das unverkürzte Bekenntnis zum Gekreuzigten, entgegen (1 Kor 1,26).“³⁰

²⁵Gert Ueding: Ethos und Charisma des Redners. In: Inszeniertes Charisma. Medien und Persönlichkeit. Jürg Häusermann (Hrsg.), Tübingen: 2001. (=Medien in Forschung und Unterricht, Bd. 50). S. 69-82, hier S. 71ff.

²⁶Vgl. hierzu unter anderen Hildegard Scherer: Charismen in Korinth – Das Konzept des Paulus. In: Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen. Pavlína Rychterová, Stefan Seit und Raphaela Veit (Hrsg.), Berlin: 2008. S. 59-72, hier S. 59; Norbert Baumert: Studien zu den Paulusbriefen. Stuttgart: 2001. (=Stuttgarter biblische Aufsatzbände, Bd. 32). S. 242; Ernst Ludwig Grasmück macht drei Belegstellen für den Begriff des Charismas vor Paulus aus: In Ps 31,22, Sir 7,33 und bei Philo von Alexandrien. Vgl. hierzu Ernst Ludwig Grasmück: Von der charismatischen Struktur der christlichen Gemeinden in „apostolischer“ Zeit zu den frühen Formen von Hierarchie und Institutionalisierung. In: Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen. Pavlína Rychterová, Stefan Seit und Raphaela Veit (Hrsg.), Berlin: 2008. S. 73-82, hier S. 77. Zu den Belegen vor Paulus vgl. auch: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Joachim Ritter (Hrsg.), Bd. 1: A-C, Basel: 1971. S. 996.

²⁷Baumert: Studien zu den Paulusbriefen, S. 242.

²⁸Scherer: Charismen in Korinth – Das Konzept des Paulus, S. 60.

²⁹Hier und im Folgenden zitiert nach: Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg, Basel, Wien: 2005.

³⁰Scherer: Charismen in Korinth – Das Konzept des Paulus, S. 63.

In 1 Kor 12,4 führt Paulus den Begriff Charismata ein, den er eng an das Pneuma bindet: „Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist“. Mit Charismata sind hier „die Gaben des Geistes Gottes an die Gläubigen“³¹ gemeint. Diese lassen sich nicht kategorisieren oder anderweitig festlegen, denn „für Paulus ist Charisma auf jeden Fall ein Pluralbegriff“³². Die verschiedenen Geistesgaben sind in ihrer Erscheinung so offen und vielfältig, wie die Vielfalt der Menschen in der Gemeinde. Scherer interpretiert die Einführung des Charisma-Konzepts bei Paulus als Reaktion auf das Problem der Zungenrede und einer damit einhergehenden „Engführung des Verständnisses von Geistesgaben“³³.

Während die antike Theorie behauptete, Kunstfertigkeit sei der Grund der Qualifikationen, die Menschen in der Gesellschaft an den Tag legen, so setzt Paulus dem das Charisma entgegen, das Geschenk Gottes, das die Menschen zu ihrem Tun in der christlichen Gemeindeversammlung befähigt.³⁴

Auch im Römerbrief (5,15) verweist Paulus die Gemeinde auf das Charisma, um gegen Spannungen vorzugehen und rivalisierende Gruppen zu einen. Durch das Charisma gibt es keine Vorrangstellung für bestimmte Personen, sondern jeder Mensch hat durch seine besondere Gabe eine bestimmte Aufgabe innerhalb der Gruppe zu erfüllen. Dafür verwendet Paulus das Bild des vielgliedrigen Leibes, wie auch schon in 1 Kor 12,27:

Denn wie wir an dem einen Leib viele Glieder haben, aber nicht alle Glieder denselben Dienst leisten, so sind wir, die vielen, ein Leib in Christus, als einzelne aber sind wir Glieder, die zueinander gehören. Wir haben unterschiedliche Gaben, je nach der uns verliehenen Gnade. (Röm 12,4f.)

Sowohl im ersten Korintherbrief als auch im Römerbrief zählt Paulus die verschiedenen Gaben des Heiligen Geistes auf: Die Gabe, Weisheit und Erkenntnis zu vermitteln; die Gabe, Krankheiten zu heilen; die Gabe, Wunderkräfte zu erlangen; die Gabe der prophetischen Rede; die Fähigkeit, Geister zu unterscheiden; die Gabe des Zungenredens und ihrer Deutung (1 Kor 12,8-10); aber auch von den Gaben des Dienens, Lehrens, Tröstens, Ermahnens und Vorstehens ist die Rede (Röm 12,7f.). Alle diese Gaben bewirkt der gleiche Geist, „einem jeden teilt der seine besondere Gabe zu, wie er will“ (1 Kor 12,11). An einer einzigen Stelle sieht Paulus von der Gleichrangigkeit der Charismata ab,

³¹Ebd., S. 66.

³²Ebd., S. 67.

³³Ebd.

³⁴Ebd., S. 70.

denn in 1 Kor 14,5 stellt er die prophetische Rede über die Zungenrede. Der Begriff *Charisma* kommt zudem noch im ersten Petrusbrief vor. Auch hier werden die Menschen aufgefordert, ihren Gaben entsprechend der Gemeinschaft dienlich zu sein: „Dient einander als gute Verwalter der vielfältigen Gnade Gottes, jeder mit der Gabe, die er empfangen hat“ (1 Petr 4, 10).

Ernst Ludwig Grasmück geht in seinem Artikel näher auf die Gleichrangigkeit der Charismata innerhalb einer Gemeinde ein und zeigt auf, dass am Ende der Apostolischen Zeit, von der Gleichheit der Gaben keine Rede mehr sein kann, weil das ursprüngliche Charisma zu einem Amtcharisma geworden sei:

Die Schritte der Entwicklung von *charisma* als Bezeichnung und Anspruch eines einzelnen Funktions- oder Leitungsträgers lassen sich über Irenaeus und die „*Traditio apostolica*“ (gleich, ob Hippolyt oder nicht) nachzeichnen, bis die Reduktion des Begriffs *charisma* als Bezeichnung für diejenigen, die durch Handauflegung (*cheirotomia*) mit einem Dienst betraut werden und schließlich als „Amts“-träger verstanden werden, mit Buch VIII der „Apostolischen Konstitutionen“ zum Abschluß gekommen ist, fortan Sprachgebrauch und –regelung bestimmt hat und wesentlich dem Sprachschatz der Kirche und des Rechts angehört.³⁵

Somit wird der Begriff aus dem rein Gabenhaften des paulinischen Verständnisses herausgelöst und gleichsam kirchlich institutionalisiert.

4.2 Geblütsheiligkeit versus Tugendadel

Im 13. Jahrhundert gab es zwei konträre Auffassungen vom Wesen des Adels.³⁶ So war man einerseits der weit verbreiteten und akzeptierten Meinung, dass adelige Herkunft für eine ethische Qualität bürge. Dieses adelige Selbstverständnis wird mit dem Stichwort *nobilitas carnis* bezeichnet. Die hohe Geburt rechtfertigt die Vorrangstellung des mittelalterlichen Geblütsadels, der die Besonderheit und Außergewöhnlichkeit des eigenen Blutes in den vorangegangenen Generationen des Adligen legitimiert: „Das

³⁵Grasmück: Von der charismatischen Struktur der christlichen Gemeinden in „apostolischer“ Zeit zu den frühen Formen von Hierarchie und Institutionalisierung, S. 82.

³⁶Vgl. Karl Heinz Borck: Adel, Tugend und Geblüt. Thesen und Beobachtungen zur Vorstellung des Tugendadels in der deutschen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. Bd. 100. Hans Fromm, Peter Ganz, Marga Reis (Hrsg.). Tübingen: 1978. S. 423-457. hier: S. 425ff.

sakrale Charisma seines Blutes hat sich in seinen Ahnen als wirksam erwiesen und lässt ihn wie seine Nachfahren teilhaben an der segenspendenden Kraft des Sippenheils.“³⁷ Wenn auch bestimmte Tugenden und Werte mit dem angeborenen Adel des Blutes vererbt werden, so ist es dennoch notwendig, durch gute Taten die tradierte Stellung zu beweisen und zu bestätigen, da sie ansonsten auch verloren gehen kann.

Neben Adel und den damit verbundenen Tugenden kann auch eine bestimmte Form von Heiligkeit, nämlich die Geblütsheiligkeit, vererbt werden. Geblütsheiligkeit besagt, dass durch einen heiligen König auch sein ganzes Geschlecht geheiligt wird.³⁸ Diese Bestrebungen weltlicher Geschlechter nach Heiligkeit wurden von der Kirche maßgeblich unterstützt. Zahlreiche Beispiele aus der Geschichte lassen sich hierzu anführen.³⁹ Hier soll jedoch nur das heilige Herrschaftsverständnis Kaiser Karls IV. (1346-1378) exemplarisch herangezogen werden.

Ein verloren gegangener Freskenzyklus in der Burg Karlstein, der jedoch in einer Wiener Handschrift des 16. Jahrhunderts vorliegt, illustriert die „Ahnenreihe von Noah über Saturn, Jupiter, Priamus, die Merowinger, die Karolinger, die sich in dem Haus Brabant fortsetzen, bis ihr Blut ins Geschlecht der Luxemburger fließt und endlich in Karl IV. kulminiert.“⁴⁰ Dieser Freskenzyklus soll folgendes veranschaulichen: Karl ist rechtmäßig aus der Linie Trojas geboren, die wiederum von den gütigen Göttern Saturn und Jupiter abstammt.⁴¹

Auch viele andere mittelalterliche Herrscher hatten das Bedürfnis, sich möglichst zahlreiche beispielhafte Vorfahren „anzusippen“⁴² und damit ihre herausragende Stellung zu legitimieren. Indem die Sippe sich in eine Linie mit Gott oder einem geheiligten Vorfahren einreihet, wobei die Echtheit der Blutlinie unerheblich ist, „bindet sie sich nicht nur an seinen Dienst, sondern sichert sich auch sein Heil“⁴³. Diese „Ansippungen“ lassen sich nicht mit unserem Denken in Jahreszahlen und Geschlechterfolgen erklären, vielmehr liegt dem Sachverhalt der Gedanke zu Grunde, dass die Königshäuser von „der

³⁷Ebd., S. 426.

³⁸Vgl. Karl Hauck: Geblütsheiligkeit. In: Liber Floridus. Mittellateinische Studien. Festschrift für Paul Lehmann, Bernhard Bischoff und Suso Brechter (Hrsg.). St. Ottilien: 1950. S. 187-240.

³⁹Vgl. ebd.

⁴⁰Ebd., S. 207.

⁴¹Vgl. ebd., S. 207f.

⁴²Hauck geht hier unter anderem genauer auf die „Ansippung“ von Maximilian I. ein. Vgl. ebd., S. 214ff.

⁴³Ebd., S. 224.

Gleichwertigkeit des Blutes und damit schließlich auch von der Blutsgemeinschaft [...] überzeugt“⁴⁴ waren.

Auch die Verehrung von Reliquien, besonders wenn diese in einem unmittelbaren Zusammenhang mit Christus stehen, zeichnet den Herrscher vor allen anderen aus: In der Kreuzkapelle der Burg Karlstein wurden die heilige Lanze mit dem Nagel vom Kreuz Christi und andere Passionsreliquien aus der Sammlung von Karl IV. verehrt. Den Besuchern der Kapelle wurde ein bestimmter Sonderablass gewährt, der auch päpstlich bestätigt war. Damit erhöht der luxemburgische Kaiser die Heiligkeit des Reiches und erfüllt den Glauben seiner Zeitgenossen an das Charisma des Herrschers und seines Hauses.⁴⁵

Dieses Charisma Karls IV. wird in der Leichenrede des Prager Erzbischofs näher ausgeführt. So besaß er unter anderem viele heilige Tugenden, vollbrachte mit Gottes Hilfe Wunder, konnte die Zukunft vorhersehen, hatte zahlreiche Visionen. Er konnte ferner Dämonen austreiben, wozu nur Heilige im Stande sind.⁴⁶ Wie sich aus dieser Aufzählung ersehen lässt, zeichnet sich das Außergewöhnliche, das Herausgehobene von Karl IV. durch die enge Verbindung zu Gott und dessen göttlichen Gaben (Charismata) aus.

Neben dieser sanktionierten Form des Geblütsadel und der Geblütsheiligkeit kommt im Mittelalter die Vorstellung des Tugendadels auf. Bei diesem, auch als Seelenadel bezeichneten, geistigen Adel wird von der Vorstellung einer nobilitas morum ausgegangen, die in jedem Menschen, ungeachtet seines gesellschaftlichen Ranges, als Anlage vorhanden ist.⁴⁷ Dieses Konzept geht sowohl auf die antike als auch auf die christliche Tradition zurück. Das Wiedererstarken des Tugendadels im Mittelalter kann unter anderem mit der kirchlichen Reformbewegung vom 10. bis zum 12. Jahrhundert begründet werden, die vor allem von Laien getragen wurde: „Die Mönchskirche begann sich zur Laienkirche zu wandeln.“⁴⁸ Auch der Aufstieg der Ministerialität hat zu dieser Entwicklung beigetragen. Durch die christliche Ethik, der die Gleichheit der Menschen

⁴⁴Ebd., S. 226.

⁴⁵Vgl. ebd., S. 211.

⁴⁶Vgl. ebd., S. 213.

⁴⁷Vgl. Borck: Adel, Tugend und Geblüt, S. 427.

⁴⁸Ebd., S. 437.

zugrunde liegt und die die imitatio Christi als absolutes Ideal postuliert, verliert die nobilitas carnis ihre moralische Legitimierung.

Tugend- und Seelenadel sind ein beliebtes Thema in der höfischen Ritterdichtung und werden immer wieder in unterschiedlichen Varianten bearbeitet. Dies hängt auch mit dem sich immer stärker etablierenden Ritterstand zusammen. So kann Tugendadel einmal heißen, sich seinem Stand gemäß nobel und sittsam zu verhalten, oder er wird als Begriff verwendet, bei dem der Stand keine Rolle spielt. In Hartmanns *Erec* geht die hohe Geburt eine Symbiose mit hohen moralischen Werten und standesgemäßem Verhalten ein; damit ist dieser höfische Roman ein schönes Beispiel für den Begriff des Tugendadels.⁴⁹ Hartmanns *Armer Heinrich* kann jedoch als Verteidigung der Freiheit und Gleichheit aller Menschen (*vera nobilitas*) gelesen werden, mit der das Konzept des Geblütsadels hinterfragt wird.⁵⁰

4.3 Der soziologische Blick Max Webers

Im 20. Jahrhundert löst der Soziologe Max Weber den Begriff des Charismas aus dem religiös-theologischen Zusammenhang und überträgt ihn auf den zwischenmenschlichen Bereich. Dazu wird Weber unter anderen von den Schriften Rudolph Sohms angeregt. Sohms *Kirchenrecht* wird in Webers Abhandlungen an mehreren Stellen zitiert.⁵¹ Sohm führt in seiner Schrift zum Aufbau der Gemeinde den von Paulus geprägten Begriff des *Charismas* weiter. So ist in Sohms Verständnis die Kirche eine „charismatische Organisation“⁵². Der Gedanke Sohms, dass der Gehorsam, den das Charisma verlangt, nicht mit rechtlichen Mitteln durchgesetzt werden kann, wird auch von Weber aufgegriffen, wenn er von der emotionalen Bindung an den charismatischen Führer spricht. In der Labilität der charismatischen Ordnung sieht Sohm den Grund für die Verrechtlichung der Kirche⁵³, während Weber darin einen Grund für den Übergang des Charismas in das Alltägliche sieht.⁵⁴ Für Weber ist das Charismatische jedoch das, was

⁴⁹Vgl. ebd., S. 441ff.

⁵⁰Vgl. ebd., S.446ff.

⁵¹Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Johannes Winckelmann (Hrsg.), 1. Halbband, Berlin: 1964

⁵²Rudolph Sohm: *Kirchenrecht: Die geschichtlichen Grundlagen*. Bd. 1, Berlin: 1923. Zuerst Leipzig: 1892, S. 26.

⁵³Vgl. ebd., S. 156.

⁵⁴Vgl. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 182ff. Zum Vergleich von Sohm und Weber siehe auch

eindeutig über allem Alltäglichen steht, das Außergewöhnliche und Neue. Dass Webers Theorie von der charismatischen Herrschaft jedoch nicht nur von theologischen Schriften beeinflusst gewesen sein kann, hebt die Forschung mehrfach hervor.⁵⁵ Im Zusammenhang mit dem Charisma ist für Weber der Begriff des Cäsarismus von zentraler Bedeutung, der in Frankreich und Deutschland zwischen 1800 und 1830 aufgekommen ist. Man versteht darunter eine „unbeschränkte, meist despotische Staatsgewalt“⁵⁶, die durch eine charismatische Herrscherpersönlichkeit verkörpert wird. Wichtige Kennzeichen sind „Willkür und Abhängigkeit von [...] Erfolgen an Stelle von Sicherheit und Tradition“⁵⁷. Der Begriff wurde neben Cäsar auch auf andere herausragende Herrscher angewandt, wie zum Beispiel auf Napoleon und Alexander den Großen.⁵⁸ Webers Gedanke vom mitreißenden Charisma einer herausragenden Persönlichkeit steht in unmittelbarem Zusammenhang mit den Begriffen des Cäsarismus und des Geniekults. Die Vorstellung vom aufbegehrenden, natürlichen, unverstellten, regelfernen Menschen, der durch seine schöpferische Urkraft unmöglich Scheinendes erreichen kann, bis hin zur Überhebung über Gott, ähnelt durchaus dem Weberschen Konzept des charismatischen Herrschers; man denke hier nur an Goethes *Prometheus*, den ‚Prototyp des Sturm und Drang‘.

Georgieva sieht die Entstehung von Webers Charisma-Begriff auch vor dem politischen Hintergrund der Weimarer Republik, in der die Hoffnung auf eine charismatische Führergestalt, die wieder Ordnung in das politische und gesellschaftliche Chaos bringen sollte, immer stärker wurde.⁵⁹ Nach diesem Abriss über Herkunft und Wandel des Charisma-Begriffs soll jetzt näher auf Webers Theorie der charismatischen Herrschaft eingegangen werden.

Max Weber untersucht, wie oben erwähnt, den Begriff des Charismas im Zusammenhang mit dem der Herrschaft. Er führt drei legitime Herrschaftsformen an: die legale, die traditionelle und die charismatische Herrschaft, wobei er das Charisma wie folgt definiert:

Christina Georgieva: Charisma. Theoretische und politisch-kulturelle Aspekte der „Außeralltäglichkeit“. Bonn: 2006. (=Forum Junge Politikwissenschaft, Bd. 3). S. 27ff.

⁵⁵Eine ausführliche Darstellung zu den möglichen Einflüssen auf Webers Theorie findet sich bei Georgieva: Charisma, S. 30ff.

⁵⁶Duden. Das Fremdwörterbuch. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: 6. Aufl. 1997. S. 139.

⁵⁷Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd.1, S. 970.

⁵⁸Vgl. Georgieva: Charisma, S. 32.

⁵⁹Vgl. Georgieva: Charisma, S. 33f.

„Charisma“ soll eine außeralltäglich [...] geltende Qualität einer Persönlichkeit heißen, um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem anderen zugänglichen Kräften oder Eigenschaften [begabt] oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als „Führer“ gewertet wird.⁶⁰

Wie diese charismatische Eigenschaft „objektiv“ richtig zu bewerten ist, ist für Weber unerheblich, vielmehr kommt es ihm darauf an, wie diese von den „charismatisch Beherrschten, den Anhängern“⁶¹ gesehen wird. Charismatische Menschen stehen im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, ihnen wird Anerkennung zuteil: „Diese Anerkennung ist psychologisch eine aus Begeisterung oder Not und Hoffnung geborene gläubige, ganz persönliche Hingabe.“⁶² Wichtig ist, dass bei „genuinem Charisma“ einer Person, die „Anerkennung durch die Beherrschten“ kein „Legitimitätsgrund“ ist, vielmehr sind die Anhänger durch das Charisma verpflichtet, diesem charismatischen Menschen zu huldigen.⁶³ Eine kleine Einschränkung erfährt jedoch diese große Wirkungsmacht des Charismatikers: Sollte er nicht in der Lage sein, sich zu bewähren, wenn er von „seinem Gott oder seiner magischen oder Heldenkraft verlassen“ wird und „seine Führung kein Wohlergehen für die Beherrschten“ bringt, dann kann es sein, dass seine „charismatische Autorität“ an Einfluss verliert.⁶⁴ Die charismatische Herrschaft zwischen „Propheten“ und „Jüngern“, „Kriegsfürsten“ und „Gefolgschaft“, „Führer“ und „Vertrauensmännern“ muss durch eine „emotionale Vergemeinschaftung“ konstituiert sein.⁶⁵ So gibt es keine „Anstellung“, „Absetzung“, „Laufbahn“, kein „Aufrücken“, keine „Hierarchie“, keine „Amtssprengel“, keine „Kompetenzen“, kein „Gehalt“ und keine „Pfründe“⁶⁶, „sondern die Jünger oder das Gefolge leben (primär) mit dem Herrn in Liebes- bzw. Kameradschaftskommunismus aus den mäzenatisch beschafften Mitteln“⁶⁷. Die alten Prinzipien der legalen und traditionellen Herrschaftsformen gelten nicht mehr, denn der charismatische Mensch „fordert neue Gebote, - im ursprünglichen Sinn des Charisma: kraft Offenbarung, Orakel, Eingebung oder: kraft konkretem Gestaltungswillen, der von der Glaubens-, Wehr-, Partei-, oder anderer Gemeinschaft um seiner Herkunft willen

⁶⁰Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 179.

⁶¹Ebd.

⁶²Ebd.

⁶³Ebd.

⁶⁴Ebd.

⁶⁵Ebd., S. 180.

⁶⁶Ebd.

⁶⁷Ebd.

anerkannt wird“⁶⁸. Georgieva und Wolfgang Lipp haben darauf hingewiesen, dass Weber den Begriff des Charismas aus der religiösen Verankerung herausnimmt, diesen aber weiterhin in Zusammenhänge einbettet, die religiösen Charakter haben.⁶⁹ Für Lipp ist dies wesentlich bei der Interpretation von Webers Charisma-Begriff miteinzubeziehen; denn durch das Religiöse und Mythische, denen das Charisma zugeschrieben wird, handle es sich bei der Emotionalität, die das Charisma fordert, im Wesentlichen um Sinnorientierung und nicht um triebhaftes Verhalten.⁷⁰

In Webers Charisma-Konzept ist das „Außeralltägliche“ von zentraler Bedeutung, was den anderen beiden Typen von Herrschaft „schroff entgegengesetzt“ ist.⁷¹ Dieses außerhalb des Alltäglichen Stehende lässt die Träger des Charismas meist nicht aus der Mitte einer Gesellschaft entwachsen, vielmehr kommen sie von der Peripherie eines Sozialgefüges.⁷² Charismatische Prozesse verlaufen nicht nur „spezifisch wirtschaftsfremd“⁷³, sondern sie bewegen sich außerhalb „institutioneller Verhältnisse überhaupt und tragen Entfremdung, Fremdheit und Leere in die engsten, persönlichsten, sozialen Beziehungen selbst hinein.“⁷⁴ Weil die charismatischen Prozesse oft an der Peripherie der Gesellschaft entstehen, heißt das nicht, dass sie auch in diesem Randbereich verbleiben. Vielmehr versteht Weber das Charisma als „die große revolutionäre Macht“⁷⁵, die es schafft, bestehende, festgefahrene alte Ordnungen aufzubrechen, neue Energie für sich zu nutzen und dadurch die Gesellschaft in Bewegung zu setzen.

Da dem Wesen des Charismas eine gewisse Unschärfe zu Eigen ist, wurde und wird dieses in der Forschung gegensätzlich diskutiert.⁷⁶ So wurde auf der einen Seite das Aufkommen „großer“ politischer Persönlichkeiten wie Lenin, Hitler und Gandhi als

⁶⁸Ebd.

⁶⁹Vgl. Georgieva: Charisma, S. 42; Wolfgang Lipp: Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten. Berlin: 1985. (=Schriften zur Kulturosoziologie. Bd. 1). S. 65.

⁷⁰Vgl. Lipp: Stigma und Charisma, S. 65.

⁷¹Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 180.

⁷²Vgl. Lipp: Stigma und Charisma, S. 66.

⁷³Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 181.

⁷⁴Lipp: Stigma und Charisma, S. 66.

⁷⁵Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 182.

⁷⁶Ein ausführlicher Forschungsüberblick findet sich bei Lipp: Stigma und Charisma, S. 68ff. und auch bei Arnold Zingerle: Max Webers Historische Soziologie. Aspekte und Materialien zur Wirkungsgeschichte. Darmstadt: 1981. (=Erträge der Forschung, Bd. 163). S. 130-145.

„Bestätigung der Theorie“⁷⁷ gelesen, auf der anderen Seite das Charisma-Konzept Webers aber auch stark angezweifelt, wie das folgende Zitat belegt:

Überblickt man aber die neuere und neueste Geschichte unter diesem Gesichtswinkel, so wird man [...] kaum irgendeine politische Figur finden, auf welche der Begriff des Charismatischen vollkommen oder auch nur annähernd vollkommen anzuwenden wäre.⁷⁸

Lipp glaubt an einen Zusammenhang zwischen „stigmatisiertem“, das heißt moralisch negativ bewertetem, und „charismatischem“, moralisch positiv bewertetem Verhalten einer Person.⁷⁹ Er versteht darunter „die End- und Umkehrpunkte, zwischen denen das Dasein sich bewegt“⁸⁰. „Stigma und Charisma erscheinen im Kern als Potenzen, die nicht nur wechselseitig aufeinander verweisen, sondern faktisch ineinander verschachtelt sind; sie gehen auseinander hervor.“⁸¹ So setzt Charisma seiner Meinung nach Stigmatisierung voraus, wofür Jesus Christus als Prototyp angeführt werden kann.⁸² Dass eine Person als charismatisch wahrgenommen und erkannt wird, setzt eine krisenhafte, desorientierte Gesellschaft voraus. Erst dann kann der charismatische Mensch seine Wirkung voll entfalten. Wichtig hierbei ist, dass das Charisma seine volle Wirkung erst dann entfaltet, wenn ihm eine gewisse Dramatisierung vorausgeht. Passend dazu bezieht sich Lipp auf den Typus des heroischen Helden als den reinen Träger des Charismas:

Helden bringen zum Ausdruck, daß soziale Subjekte trotz bindender, haltender, hemmender Mächte, die sie überall betreffen,[...] die Kraft haben überhaupt sie selbst zu sein und abgehobene, eigene Identität zu entwickeln; sie zeigen, daß Menschen Identität, ihr Ich, gegen immer widrige, kritische Faktoren willentlich in der Tat durchsetzen.⁸³

⁷⁷Zingerle: Max Webers Historische Soziologie, S. 130.

⁷⁸Karl Löwenstein: Max Webers staatspolitische Auffassungen in der Sicht unserer Zeit. Bonn: 1965. S. 80.

⁷⁹Lipp: Stigma und Charisma, S. 9.

⁸⁰Ebd., S. 10.

⁸¹Ebd., S. 78.

⁸²Vgl. ebd., S. 83f.

⁸³Ebd., S. 225.

5 Der Begriff der Freundschaft

Freundschaft spielt schon in der antiken Philosophie eine bedeutende Rolle. Aber selbst die großen antiken Denker konnten die Freundschaft nicht auf einen allgemein gültigen und akzeptierten Begriff bringen.⁸⁴ Antike Philosophen sind sich zwar darin einig, dass bestimmte Werte zum Wesen einer jeden Freundschaft gehören, wie beispielsweise Tugend, Weisheit und Wohltätigkeit. Sie definieren diese Werte und ihre Rolle in der Freundschaft jedoch oft unterschiedlich. Die meisten stimmen darin überein, dass es neben der idealen, der wahren Freundschaft auch noch andere Arten von Freundschaften gibt, nämlich die alltägliche und die falsche.⁸⁵

Sowohl der griechischen Vorstellung von *philia* als auch der römischen von *amicitia* liegt ein breiteres Bedeutungsspektrum zugrunde, als dies für den modernen Gebrauch des Wortes Freundschaft der Fall ist.⁸⁶ Reginald Hyatte veranschaulicht das soziale Feld, für das der Freundschaftsbegriff in der Antike verwendet wurde, mit dem Bild einer Pyramide.

Die Pyramide ist in vier Abschnitte unterteilt, die den vier Quellen von *philia* entsprechen und von unten nach oben hierarchisch geordnet sind: Erstens Natur, zweitens Notwendigkeit oder Nützlichkeit, drittens Gefallen oder Lust und viertens Tugend und Weisheit.⁸⁷ *Philia* wird auf der Ebene der Natur dadurch bestimmt, dass man Teil der gleichen Spezies ist, sich das gleiche Lebensumfeld teilt und zur gleichen Familie gehört. Auf der zweiten Ebene der Notwendigkeit und Nützlichkeit ist man durch freundschaftliche Abkommen und Bündnisse zur Sicherung des gesellschaftlichen Wohls miteinander verbunden. Zuneigung spielt auf dieser Ebene keine Rolle, sie kann sich zwar aus politischen Bündnissen entwickeln, liegt diesen aber nicht als Handlungsmotiv zugrunde. Die dritte Art von *philia*, die des Gefallens und der Lust, beruht auf gegenseitiger Zuneigung und gleichen Interessen. In der Spitze der Pyramide ist die vierte Ebene lokalisiert und auf dieser höchsten Stufe wird die wahre Freundschaft verortet, die

⁸⁴Vgl. Reginald Hyatte: *The Arts of Friendship. The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*. Leiden, New York, Köln: 1994. (=Brill's Studies in Intellectual History, Bd. 50). S. 2.

⁸⁵Vgl. ebd.

⁸⁶Vgl. ebd., S. 3.

⁸⁷Vgl. ebd., S. 3.

sich unter anderem durch Tugend, Wohlwollen füreinander, gleiche Gesinnung und Weisheit auszeichnet.

Der Aspekt der Notwendigkeit und Nützlichkeit von Freundschaft bzw. eines Freundes ergibt sich aus der Gesellschaftsform der Sippenverbände:

In einer archaischen Adelsgesellschaft, in der die Familie im weitesten Sinne den Kern des Sozialgefüges ausmachte, in der man Staat und Gesellschaft nicht als getrennte Bereiche sah, verstand man unter „φίλοι“ alle, die zu dieser Abstammungsgemeinschaft gehörten, Vater, Mutter, Kinder, Brüder und Schwestern. Daneben hatte „φιλία“ eine enge Beziehung zur [...] Kampfgemeinschaft [...].⁸⁸

Sowohl im Althochdeutschen als auch noch im Mittelhochdeutschen ist der Begriff ahd. *friunt* / mhd. *vriunt* umfangreicher als das neuhochdeutsche *Freund* oder das englische *friend*, weil ersteres auch die Beziehungen zur Verwandtschaft und den Landsleuten mit einschließt.⁸⁹ Ahd. *friunt* / mhd. *vriunt* ist sowohl der Blutsverwandte und Stammesgenosse als auch schon seit der germanischen Zeit der persönliche Vertraute und Kamerad.⁹⁰ *Vriunt* ist etymologisch verwandt mit mhd. *vrî* (lieb, erwünscht), got. *frîjon* (lieben) und ahd. *fridu* (Schutz, Friede). „Die Personen, die man liebt und daher schützt, sind die eigenen Sippen- und Stammesgenossen, die ‚Freunde‘; sie allein stehen ‚frei‘, d. h. „vollberechtigt“ in der Gemeinschaft im Gegensatz zu den fremdbürtigen Unfreien (Unterworfenen, Kriegsgefangenen).“⁹¹ Der Begriff Freundschaft (mhd. *vriuntschaft*) bezeichnete ursprünglich die Gesamtheit der Verwandten, später auch das Freundesverhältnis.⁹²

Im Folgenden soll auf verschiedene philosophische Ansichten zur Freundschaft eingegangen werden. Hierfür wähle ich Aristoteles, Cicero und Aelred von Rieval aus.⁹³ Ihre Konzepte von Freundschaft lassen sich am besten für die Fragestellung meiner

⁸⁸Verena Epp: *Amicitia. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter*. Stuttgart: 1999. (=Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 44). S. 9.

⁸⁹Vgl. David Konstan: *Friendship in the classical world*. Cambridge: 1997. S. 55.

⁹⁰Vgl. Duden. *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: 4. Aufl. 2007.

⁹¹Ebd., S. 235. Im *Hildebrandslied* bezeichnet Hadubrant, der Sohn, seinen Vater Hildebrand als *friuntlaos man*. Dies bedeutet, dass Hildebrand ein Geächteter und aus dem Sippen- und Staatsverband Ausgestoßener war. Vgl. hierzu: *Das Hildebrandslied*. In: *Althochdeutsche Literatur*. Horst Dieter Schlosser (Hrsg.), Frankfurt a. M.: 1980. S. 264-267. Hier: S. 264, V. 24.

⁹²Ebd., S. 237.

⁹³Vgl. hierzu: Aleene Kemendics: *Männerfreundschaften in den Werken Konrads von Würzburg. Ein Vergleich der Freundschaften im „Engelhard“ und im „Trojanerkrieg“*. Dipl.-Arbeit. Wien: 2005.

Arbeit anwenden. Zudem gibt es hier einen Traditionszusammenhang: Der aristotelische Freundschaftsbegriff oder dessen Vorstellung von Freundschaft beeinflussen Cicero, der sie gezielt aufgreift und modifiziert. Ciceros Freundschaftskonzept wird wiederum für das christliche Mittelalter richtungsweisend; hier muss besonders Aelred von Rieval erwähnt werden, der das tradierte Freundschaftskonzept aufgreift und für seine Zwecke adaptiert. So bahnt sich die Freundschaftstheorie von der griechischen Antike bis in das Mittelalter ihren Weg und man kann davon ausgehen, dass der Autor des *Prosa-Lancelot* mit diesen Denkinhalten vertraut war.

5.1 Freundschaft bei Aristoteles

Während bei Platon Freundschaft nicht direkt auf die Person des Freundes ausgerichtet ist, weil sie sich im gemeinsamen Streben nach dem ideenhaft Guten⁹⁴ konstituiert - also auf ein metaphysisches Ideal hin ausgerichtet ist -, vollzieht Aristoteles (384-322 v. Chr.), der prominenteste Schüler Platons, eine für den Freundschaftsbegriff entscheidende Wende: Er nimmt ihn aus der Platonischen Verankerung im Abstrakten heraus, überträgt ihn auf die konkrete Person und macht ihn damit im Bereich des Zwischenmenschlichen fest. Erst durch diese Wende vom Metaphysisch-Abstrakten hin zum Physisch-Konkreten kann die Freundschaft praktisch erfasst und wissenschaftlich beschrieben werden.

Aristoteles entwickelt in seinem achten und neunten Buch der *Nikomachischen Ethik* als erster eine systematische Theorie der Freundschaft: „[Diese] ist zu verstehen vor dem Hintergrund der griechischen Polis, in der sich der überschaubare Kreis der männlichen Vollbürger persönlich kannte und in oft lebenslänglichen Freundschaftsbeziehungen stand.“⁹⁵

Aristoteles erörtert den Begriff der Freundschaft im politischen Zusammenhang. Für ihn ist es die Freundschaft, die die Staaten erhält⁹⁶, und alle Gemeinschaften sind Teile der staatlichen Gemeinschaft⁹⁷. Welche Arten von Freundschaften in einem Staat

⁹⁴Vgl. Epp: *Amicitia*, S. 10.

⁹⁵Ebd.

⁹⁶Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Günther Bien (Hrsg.), Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes. Hamburg: 1972. V. 1155b.

⁹⁷Vgl. ebd., V. 1160a.

vorkommen und welche nicht, hängt mit der dort gängigen Staatsform zusammen.⁹⁸ Freundschaft kommt laut Aristoteles in unterschiedlichster Form vor: So bespricht er unter anderem im 13. und 14. Kapitel des achten Buches der *Nikomachischen Ethik* die Freundschaften innerhalb der Verwandtschaft, beispielsweise zwischen Eltern und Kindern, zwischen Mann und Frau und zwischen Brüdern. Hierzu Verena Epp:

Der Philosoph unterscheidet zum einen nach der Art des Zustandekommens ‚gemachte‘, kontraktuelle Freundschaften unter Kriegskameraden, Mitbürgern, Gästen, zwischen Mann und Frau, aber auch gegenüber den Göttern, von der durch gemeinsame Abstammung gegebenen Freundschaft unter Verwandten, wie es der ursprünglichen Begriffserfüllung von *φιλία* entsprach.⁹⁹

Frei von der Erörterung eines gemeinsamen Strebens auf eine ideale Freundschaft hin, kann sich Aristoteles jetzt realitätsnäheren, geradezu profanen Formen der Freundschaft zuwenden und sie systematisch erfassen.¹⁰⁰ Er unterscheidet drei Arten der Freundschaft: die Freundschaft aus Nutzen, die Freundschaft aus Lust und die Freundschaft aus Tugend.¹⁰¹ Er hält fest, dass sowohl in Freundschaften aus Nutzen als auch in Freundschaften aus Lust der Freund nicht um seiner selbst willen geliebt wird, sondern aufgrund des Nutzens oder der Lust, die man durch die Beziehung zu ihm erfährt. Aus dieser Tatsache heraus sind diese Freundschaften sehr konflikthanfällige, aber auch wieder leicht lösbar, vorausgesetzt, die daran beteiligten Personen ändern sich, denn: „sind sie nicht mehr angenehm oder nützlich, so hört man auf sie zu lieben [...]“. ¹⁰²

Anders verhält es sich jedoch bei der dritten Art von Freundschaft, der zwischen guten und tugendhaften Menschen: Diese leben eine vollkommene Freundschaft, sie lieben den Freund um seiner selbst willen, ja, der Freund wird zu einem zweiten Selbst,¹⁰³ und daher ist jene Art von Beziehung auch meist von Dauer. Im Vergleich zu den zwei anderen Arten von Freundschaft kommt die Freundschaft zwischen Tugendhaften nicht häufig vor, sie braucht eine gewisse Zeit um zu wachsen: „Denn nur der Entschluß zur

⁹⁸Im 12. und 13. Kapitel des achten Buches der *Nikomachischen Ethik* geht Aristoteles näher auf diesen Sachverhalt ein. So sei für die Freundschaft das Königtum die beste Staatsform, die Timokratie hingegen, also jener Staat, in dem die Rechte und Pflichten des Bürgers nach seinem Vermögen bemessen werden, die schlechteste Staatsform.

⁹⁹Epp: *Amicitia*, S. 11.

¹⁰⁰Vgl. Alfons Fürst: *Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike*. Stuttgart, Leipzig: 1996. (=Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 85). S. 119.

¹⁰¹Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, V. 1156a-1157a.

¹⁰²Ebd., V. 1156a.

¹⁰³Vgl. ebd., V. 1166a.

Freundschaft, nicht die Freundschaft, kommt schnell zustande.“¹⁰⁴ Weiters sei es eine Eigenart gerade von schlechten Menschen, sich nur aus Nutzen oder Lust befreunden zu können, wohingegen nur die guten Menschen zur tugendhaften, wahren und idealen Freundschaft fähig seien.¹⁰⁵

Auch wenn Aristoteles die Freundschaft aus Nutzen und die Freundschaft aus Lust der Freundschaft aus Tugend gegenüberstellt, können sich dennoch die Arten der Freundschaft auch vermischen. Gerade aus einer Lust-Freundschaft kann eine Freundschaft aus Tugend werden, das heißt, die Freundschaft aus Lust steht der tugendhaften näher als die Freundschaft aus Nutzen.¹⁰⁶

Ein wichtiger Punkt in der praktischen Ausübung der tugendhaften Freundschaft ist für Aristoteles das Zusammenleben. Mit Menschen, die einem angenehm sind, umgibt man sich gerne und möchte auch den Alltag mit ihnen teilen. Aristoteles vergleicht das freundschaftliche Zusammenleben mit dem Zusammensein-Wollen von Verliebten: „Ist nun nicht, wie verliebten Personen der gegenseitige *Anblick* am liebsten ist und sie diese Wahrnehmung jeder anderen vorziehen, sofern die sinnliche Liebe wesentlich durch sie besteht und entsteht, so auch für Freunde das Liebste, *zusammen zu leben*?“¹⁰⁷ Eine gewisse Form der Gleichheit ist bei allen drei Formen von Freundschaft Voraussetzung. Aber es gibt auch ‚ungleiche Freundschaften‘, in denen ein Part dem anderen überlegen ist, wie beispielsweise in der Freundschaft zwischen Vater und Sohn; hierbei sei es dann besonders wichtig, dass die Liebe eine ‚verhältnismäßige‘ ist, indem „der Bessere, Nützlichere und sonst Überlegene mehr geliebt werden als lieben“¹⁰⁸ müsse.

Im neunten Buch der *Nikomachischen Ethik* geht Aristoteles auf einen weiteren Begriff ein, der sich mit dem der Freundschaft in Zusammenhang bringen lässt, nämlich auf den Begriff des Wohlwollens.¹⁰⁹ Wohlwollen kann man für Fremde haben, ohne dass jene etwas davon bemerken. Im Gegensatz zur Liebe oder zur Freundschaft, die erst im näheren Umgang miteinander entstehen, kommt Wohlwollen davor auf:

¹⁰⁴Ebd., V. 1156b.

¹⁰⁵Vgl. ebd., V. 1157b.

¹⁰⁶Vgl. Fürst: Streit unter Freunden. S. 82f.

¹⁰⁷Aristoteles: Nikomachische Ethik, V. 1171b.

¹⁰⁸Ebd., V. 1158b.

¹⁰⁹Vgl. ebd., V. 1166b.

[...] Das Wohlwollen ist die Geburt des Augenblicks, und die Liebe, die es einschließt, bleibt an der Oberfläche. So scheint es denn ein Anfang der Freundschaft zu sein, wie die Freude an dem Anblick einer Person der Anfang der sinnlichen Liebe zu ihr ist.¹¹⁰

Nach einiger Zeit kann das Wohlwollen in Freundschaft übergehen, jedoch nur, wenn es sich um tugendhafte Freundschaft handelt, denn wenn man sich aus Nutzen oder Lust befreundet, geht diesen Arten von Freundschaft aufgrund mangelnden Interesses an der Person an sich kein Wohlwollen voraus. Wohlwollen entsteht durch die Tugend und einer herausragenden Eigenschaft des Gegenübers. Aristoteles nennt hier als Beispiel das besondere Können eines Wettkämpfers, der durch seine außergewöhnlichen Taten das Wohlwollen auf sich zieht.¹¹¹ Auch die Wohltat gehört in diesen unsymmetrischen emotionalen Bereich, denn der Wohltäter empfindet mehr Liebe und Freundschaft für den Empfänger der Wohltat als umgekehrt: „Wohltäter [...] sind denen, die ihre Wohltaten empfangen, in Freundschaft und Liebe zugetan, wenn sie ihnen auch gar keinen Vorteil bringen und dazu auch für die Zukunft keine Aussicht besteht.“¹¹²

In weiterer Folge soll nun Ciceros *Laelius* erörtert werden, weil Cicero darin einige zentrale Ansichten von Aristoteles aufgreift und in die lateinische Welt hinein weiter trägt. Dieser lateinische Text stellt neben anderen die Basis für das Konzept von *amicitia* im Mittelalter dar¹¹³.

5.2 Freundschaft bei Marcus Tullius Cicero

Im 2. Jahrhundert vor Christus gelangt die griechische Kultur, vor allem die Philosophie, nach Rom. Die zentrale Rolle bei diesem kulturellen Transfer bildet der so genannte Scipionenkreis, eine lose Versammlung von Politikern, Dichtern und Denkern um Scipio Aemilianus (185 -129 v. Chr.), einem Feldherrn, Politiker und Kulturvermittler. Diesem Freundeskreis gehörte auch der Konsul Gaius Laelius Sapiens an.

¹¹⁰Ebd., V. 1167a.

¹¹¹Vgl. ebd.

¹¹²Ebd., V. 1167b.

¹¹³Vgl. Hyatte: *The Arts of Friendship*, S. 16.

Auch die philosophischen Gedanken zum Thema Freundschaft finden so ihren Weg nach Rom.¹¹⁴ Das griechische Denken vermischt sich jetzt mit den römischen Ansichten zu politischer *amicitia*. Cicero (106-43 v. Chr.) erörtert in seinem Werk *Laelius* (44 v. Chr.), wie schon vor ihm Aristoteles, die Freundschaft im politischen Kontext. Ciceros *Laelius* ist jedoch nicht wie bei Aristoteles in Form einer philosophisch-theoretischen Abhandlung verfasst, sondern das Werk fingiert eine Gesprächssituation zwischen Gaius Laelius Sapiens mit seinen Schwiegersöhnen Gaius Fannius und Quintus Mucius Scaevola. Anlass für dieses Gespräch über die Freundschaft ist der Tod des Publius Scipio Africanus, der seines Zeichens der beste Freund des Laelius war. Zu Beginn des *Laelius* erklärt Cicero, dass er Scaevola als junger Mann zur Unterweisung anvertraut worden sei und deshalb von diesem Gespräch anlässlich des Todes von Publius Scipio Africanus erfahren habe. Da Cicero der Meinung ist, dass die Freundschaft zwischen Laelius und Scipio sehr außergewöhnlich, ja geradezu beispielhaft für jede Art von Freundschaft gewesen sei, hält er Laelius für die geeignete Person, in diesem Werk seine Ansichten zur Freundschaft darzulegen.¹¹⁵ Das Gespräch zwischen den drei Männern beginnt mit der Frage des Fannius an Laelius, wie es ihm nach dem Tod von Africanus gehe,¹¹⁶ worauf ihm dieser antwortet, dass er schmerzlich bewegt sei, seinen Freund verloren zu haben.¹¹⁷ Nach einem kurzen Rückblick auf das Leben des geliebten Freundes und die teure Zeit mit ihm,¹¹⁸ beginnt Laelius mit seinen Ausführungen zum Thema Freundschaft.

Cicero unterscheidet nicht wie Aristoteles genau drei Arten von Freundschaft, sondern er grenzt lediglich die Freundschaft zwischen guten Menschen¹¹⁹ von den gewöhnlichen Freundschaften ab¹²⁰. Wahre Freundschaft, die nach Cicero auf der Tugend basiert, ist für ihn wie folgt definiert: „Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio.“¹²¹ Das heißt, auch er ist wie Aristoteles der Meinung, dass eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den

¹¹⁴Vgl. Epp: *Amicitia*, S. 12.

¹¹⁵Vgl. Marcus Tullius Cicero: *Laelius de Amicitia*. Max Faltner (Hrsg.), 2. verbesserte Aufl. München: 1966, Abs. 1-4.

¹¹⁶Vgl. ebd., Abs. 7.

¹¹⁷Vgl. ebd., Abs. 10.

¹¹⁸Vgl. ebd., Abs. 10-15.

¹¹⁹Vgl. ebd., Abs. 18.

¹²⁰Vgl. ebd., Abs. 76ff.

¹²¹*Es ist nämlich die Freundschaft nichts anderes als die Übereinstimmung in allen irdischen und überirdischen Dingen, verbunden mit Zuneigung und Liebe.* Ebd., Abs. 20.

Partnern von Nöten sei. Diese Art der Freundschaft würde aber nur von sehr wenigen Menschen gepflegt. Wahre Freundschaft entstehe nicht aus einer Schwäche oder Not heraus, vielmehr gehöre es zum Wesen des Menschen, sich befreunden zu wollen. Der Ursprung der Freundschaft sei von starken Affekten bestimmt, er finde sich in der Liebe, diese sei der erste Beweggrund, eine freundschaftliche Beziehung zueinander aufbauen zu wollen.¹²² Diese Liebe werde ausgelöst durch die Tugend.¹²³

Vom 33. Abschnitt des *Laelius* an geht Cicero auf mögliche Probleme in Freundschaften ein, das heißt, er verlässt die Sphäre des von ihm gezeichneten Ideals und wendet sich der realistischen oder auch negativen Seite von Freundschaften zu.¹²⁴ Als mögliche Gründe für einen unglücklichen, einen missglückten Verlauf der Freundschaft nennt er unter anderem politische Meinungsverschiedenheiten, Änderung des Charakters, Konkurrenz in Heiratsangelegenheiten und Geldgier; bei Freundschaften zwischen Guten sei oft der Wettstreit um Ehre und Ruhm verhängnisvoll.¹²⁵ Außerdem sei es problematisch, von Freunden etwas zu verlangen, was moralisch bedenklich sei, besonders Verfehlungen gegen den Staat seien unverzeihlich.¹²⁶

An späterer Stelle geht Cicero auf die Wahl des Freundes ein: Er betont die Wichtigkeit, Männer von beständigem, gutem Charakter zum Freund zu wählen und in der Freundschaft den Charakter des Freundes zu prüfen. Daher solle man seine anfänglich stürmischen Affekte zügeln, den Charakter des Freundes erst rational prüfen, bevor man die Freundschaft intensiv zu leben beginne.¹²⁷ Durch die Forderung von stürmischer Liebe zu Beginn der Freundschaft und gleichzeitiger rationaler Prüfung des Freundes entsteht gewissermaßen ein Widerspruch, auf den Cicero jedoch nicht näher eingeht.¹²⁸ Weiters spricht Cicero davon, dass bei Freunden, die sozial unterschiedlich gestellt sind, eine Annäherung stattfinden solle, wobei der höher gestellte sich dem niedriger gestellten Freund zuwenden solle und umgekehrt. Dadurch solle der soziale Unterschied verringert werden und eine Annäherung zwischen den beiden Parteien stattfinden.¹²⁹

¹²²Vgl. ebd., Abs. 26.

¹²³Vgl. ebd., Abs. 28.

¹²⁴Vgl. Fürst: Streit unter Freunden, S. 151.

¹²⁵Vgl. Cicero: *Laelius*, Abs. 33-35.

¹²⁶Vgl. ebd., Abs. 40.

¹²⁷Vgl. ebd., Abs. 62f.

¹²⁸Vgl. Epp: *Amicitia*, S. 14.

¹²⁹Vgl. Cicero: *Laelius*, Abs. 69-73.

Es soll im Kontext dieser Arbeit nicht darauf eingegangen werden, von welchen Gefahren Cicero Freundschaften bedroht sieht bzw. welche Regeln er aufstellt, damit Entzweigungen von Freunden vermieden werden können. Ein wichtiger Aspekt der Freundschaft soll jedoch noch erörtert werden, weil er für die Freundschaft von Lancelot und Galahot von außerordentlicher Bedeutung ist: die maßlose Zuneigung, gleichsam die rücksichtslose emotionale Vereinnahmung, die dazu führt, den Freund aus Eigensucht von einem Vorhaben abzuhalten. Cicero warnt nachdrücklich davor, in Freundschaften durch maßlose Zuneigung fundamentalen Interessen und unabwendbaren notwendigen Handlungen des Freundes im Weg zu stehen.

Als Beispiel für dieses Fehlverhalten nennt Cicero die Beziehung zwischen Neoptolemus und Lycomedes, weil letzterer versucht habe, seinen Freund von der Abreise nach Troja abzubringen. Cicero hält fest, dass es manchmal die Umstände erforderten, eine Trennung vom Freund in Kauf zu nehmen. Alle Freunde, die versuchten diese Trennungen aufgrund von Sehnsucht zu verhindern, seien Schwächlinge, deren Schwäche sie dazu bringe, sich einem Freund gegenüber nicht richtig zu verhalten. Denn man müsse sich in Freundschaften immer wieder die Frage stellen, was man von einem Freund fordern könne und was nicht.¹³⁰

Das antike Gedankengut zum Thema Freundschaft, besonders das eben nachgezeichnete von Aristoteles und Cicero, wird in weiterer Folge auch von den Kirchenvätern aufgegriffen und für ihre Zwecke adaptiert.¹³¹ Nach einem Exkurs über die Bedeutung der Freundschaft in der Bibel soll auf die Schrift *Über die geistliche Freundschaft* von Aelred von Rieval eingegangen werden.

5.3 Freundschaft in der Bibel

Gerade für die christlichen Gelehrten ist die Art und Weise, wie Freundschaft im Alten und Neuen Testament dargestellt wird, von größter Bedeutung. Aelred von Rieval, dessen

¹³⁰Vgl. ebd., Abs. 75f.

¹³¹Epp: *Amicitia*, S. 14. Hier ist Aurelius Augustinus (354-430) an vorderster Stelle zu nennen, der zwar keine spezielle theoretische Schrift über die Freundschaft verfasst hat, jedoch wesentlich dazu beiträgt, das Tradierte mit neuem Gedankengut zu verbinden: Er ist der Einzige unter den Kirchenvätern, „der das klassische griechische Freundschaftsideal für christliche Zwecke, besonders für die Anwendung in monastischen Gemeinschaften, umformte“.

Freundschaftstheorie ich im nächsten Kapitel erörtere, greift immer wieder auf Bibelstellen zurück, die sich mit dem Thema Freundschaft auseinander setzen.

In den poetischen Büchern des Alten Testaments - im Buch Hiob, im Hohelied, im Buch der Sprichwörter, im Buch Kohelet und im Buch Jesus Sirach - wird Freundschaft besonders oft thematisiert.¹³² Für die Rezeption sind jedoch zwei andere Beispiele von biblischer Freundschaft wichtig: Zum einen die berühmte Freundschaft zwischen Jonathan und David im ersten Buch Samuel und zum anderen die Freundschaft zwischen Gott und Moses im Buch Exodus.¹³³

Besonders die Freundschaft zwischen Jonathan und David wird in der christlichen Tradition, hier ist unter anderen Aelred von Rieval zu nennen, immer wieder als wahre und vollkommene Freundschaft dargestellt. Sie gilt als Beispiel eines Ideals, das man sich zum Vorbild nehmen soll.¹³⁴ Schon der Anfang der Freundschaft zwischen Jonathan und David ist programmatisch für ihre weitere Beziehung: So wird eingangs schon hervorgehoben, dass Jonathan „David in sein Herz schloss“ und ihn „wie sein eigenes Leben“ liebte (1 Sam 18,1). Nach dieser Einleitung schließen die beiden jungen Männer einen Bund und tauschen ihre Kleider und Waffen (1 Sam 18,3f). Dieser Kleider- und Waffentausch wird gern in der höfischen Literatur des Mittelalters beispielhaft angeführt und besonders die Selbstlosigkeit Jonathans in seiner Liebe zu David immer wieder hervorgehoben.¹³⁵ Jonathan verzichtet ja zugunsten des Freundes auf seinen rechtmäßigen Thronanspruch und stellt sich aus Treue zu David gegen seinen Vater Saul.

Die Freundschaft zwischen Moses und Gott ist deshalb von so großer Bedeutung, da in Exodus 33,11a das Gespräch zwischen Gott und Moses als Gespräch unter Freunden bezeichnet wird.¹³⁶ Epp hebt die Bedeutung dieses Verses für die Rezeption hervor:

Die Stelle bot einen Anknüpfungspunkt für die Herstellung einer Analogie zwischen der interpersonellen *amicitia* und der Gott-Mensch-Beziehung, und sie verweist auf den schon ursprünglich ‚kommunikativen‘ Charakter von *amicitia*.¹³⁷

¹³²Vgl. ebd., S. 7.

¹³³Vgl. ebd.

¹³⁴Vgl. Aelred von Rieval: Über die geistliche Freundschaft. Ins Deutsche übertragen von Rhaban Haacke. Trier: 1978. (=Occidens. Horizonte des Westens, Bd. 3). Auf die Freundschaft zwischen Jonathan und David wird an mehreren Stellen verwiesen, vgl. hier unter anderem: II, V. 411ff., III, V. 695ff.

¹³⁵U.a. bei Aelred von Rieval, III, V.659ff.

¹³⁶Jedoch nur in der Luther-Übersetzung der Bibel; in der Einheitsübersetzung wird dieses Gespräch mit einem Gespräch zwischen Menschen und nicht zwischen Freunden verglichen.

Die Vorstellung, mit Gott befreundet zu sein, wie sie schon in der Beziehung zwischen Moses zu Gott vorkommt, setzt sich im Neuen Testament fort und wird in der Beziehung von Jesus zu seinen Jüngern intensiviert. Die Liebe Jesu zu seinen Jüngern soll auch als Vorbild für deren Liebe untereinander dienen:¹³⁸

Das ist mein Gebot: Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe. Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage. Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe. Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und dazu bestimmt, dass ihr euch aufmacht und Frucht bringt und dass eure Frucht bleibt. Dann wird euch der Vater alles geben, um was ihr ihn in meinem Namen bittet. Dies trage ich euch auf: Liebt einander! (Joh 15,12-17)

5.4 Freundschaft bei Aelred von Rieval

In den frühchristlichen Werken ist die geistliche Freundschaft noch kein klar umrissenes und definiertes Konzept. Der erste, der sich mit diesem Konzept eingehend befasst, ist der schottische Abt, Prediger und Mystiker Aelred von Rieval (1110-1167) in seinem lateinischen Dialog *De spirituali amicitia* (*Über die geistliche Freundschaft* - begonnen um 1147 und beendet 1167).¹³⁹ Wie bei Ciceros *Laelius* sind seine Ausführungen über die Freundschaft als Dialog konzipiert. Das Werk besteht aus drei Teilen. Im ersten Teil unterhält sich Aelred mit seinem Freund Ivo über das Wesen der Freundschaft. Im zweiten und dritten Teil - Ivo ist inzwischen gestorben - nimmt er das Gespräch über die Freundschaft mit zwei Mitbrüdern wieder auf. Hier lässt sich also schon formal eine Parallele zu Ciceros Traktat ziehen: So wie Cicero nach dem Tod Scipios das Wesen der Freundschaft mit seinen Schwiegersöhnen erörtert, nimmt auch Aelred, zumindest im zweiten und dritten Teil seines Werkes, den Tod seines Freundes zum Anlass, um das Wesen der Freundschaft gemeinsam mit zwei Vertrauten zu ergründen.

¹³⁷Epp: *Amicitia*, S. 7.

¹³⁸Vgl. Alexandra Anna Madl: *Das Phänomen der geistlichen Freundschaft bei Aelred von Rievaulx und in ausgewählten Briefbeispielen vor dem Hintergrund heidnisch-antiker und frühchristlicher Überlegungen*. Dipl.-Arbeit. Wien: 2006. S. 31.

¹³⁹Vgl. Hyatte: *The Arts of Friendship*, S. 61f.

Bereits der erste Satz des ersten Buches *Über die geistliche Freundschaft* bringt das Wesen der geistlichen Freundschaft im Gegensatz zu den antiken Freundschaftskonzepten präzise zum Ausdruck: „Ecce ego tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit.“¹⁴⁰ Die Freundschaft zwischen den Menschen wird durch das Göttliche, durch Christus, ergänzt. Aelred von Rieval ist der Meinung, dass Cicero zwar alles über die Freundschaft angeführt habe, was von großer Wichtigkeit sei; jedoch seien seine Ausführungen heidnischer Natur und deshalb fehle ihnen das Entscheidende: Die Untermauerung durch die heilige Schrift.¹⁴¹ Ein damit einhergehendes Problem sei außerdem, dass durch die Abwesenheit von Christus die antike Freundschaftsdefinition auch für Heiden, Juden und schlechte Christen gelten könne, wahre Freundschaft jedoch sei ohne Christus schlichtweg nicht möglich.¹⁴²

Aelred unterscheidet, in Anlehnung an Aristoteles, ebenfalls drei Arten der Freundschaft: die fleischliche, die weltliche und die geistliche Freundschaft.¹⁴³ Gemäß dem christlichen Denken wird jedoch die auf Sinnlichkeit beruhende Freundschaft abgewertet. Allein die geistliche Freundschaft ist wahr und nur zwischen guten Menschen möglich: „Amicitia itaque spiritualis inter bonos, uitae, morum, studiorumque similitudine parturitur, quae est in rebus humanis atque diuinis cum benevolentia et caritate consensio.“¹⁴⁴ Bei dieser höchsten Form von Freundschaft stehe nicht der irdische Gewinn im Vordergrund, vielmehr werde die wahre Freundschaft gen Himmel ausgerichtet.¹⁴⁵ Denn die wahre Freundschaft sei ihrem Wesen nach nahe an der Vollkommenheit, die wiederum in der Gottes- und Nächstenliebe bestehe. Durch diese Art der Freundschaft werde der Mensch zum Gottesfreund.¹⁴⁶ Wichtig sei, dem wahren Freund sein Innerstes völlig preiszugeben, ihn in alle Geheimnisse und Pläne einzuweihen.¹⁴⁷ Auch solle man bereit sein, für den geliebten Freund wirklich alles auf sich zu nehmen, gegebenenfalls nach dem Vorbild Christi für diesen auch das eigene

¹⁴⁰Hier sind wir beide, ich und du, und ich hoffe, als dritter ist Christus bei uns. Aelred von Rieval: *Über die geistliche Freundschaft*, I, V. 4f.

¹⁴¹Vgl. ebd., I, V. 42ff.

¹⁴²Vgl. ebd., I, V. 95-98.

¹⁴³Vgl. ebd., I, V. 218-220.

¹⁴⁴*Geistige Freundschaft kommt zustande unter guten Menschen, von gleicher Lebensart, von guten Sitten und geistigem Eifer; dann ist sie wahrhaft die mit Wohlwollen und Liebe gepaarte Übereinstimmung in menschlichen und göttlichen Dingen.* Vgl. ebd., I, V. 264ff.

¹⁴⁵Vgl. Hyatte: *The Arts of Friendship*, S. 63.

¹⁴⁶Aelred von Rieval: *Über die geistliche Freundschaft*, II, V. 104-108.

¹⁴⁷Vgl. ebd., II, V. 74ff.

Leben zu lassen.¹⁴⁸ Das Ziel der geistlichen Freundschaft sei so letzten Endes immer Christus.

Der Ursprung der Freundschaft ist nach Aelred die Liebe.¹⁴⁹ Jedoch ist diese, wie schon erwähnt, nicht als fleischlich-sinnliche Liebe zu verstehen. Denn Zuneigung ohne gedankliche Überlegung sei nichts anderes als tierischer Trieb. Oft gehe einer Freundschaft, gerade bei Jugendfreundschaften, eine stürmische Zuneigung voraus, jedoch dürfe man diesem Affekt auf keinen Fall nachgeben. Der kluge Mensch könne seine Affekte zügeln, in geordnete Bahnen lenken und sie so langsam in jene Zuneigung umwandeln, die einer Freundschaft angemessen sei.¹⁵⁰

Die Entwicklung der wahren Freundschaft durchläuft bei Aelred vier Stufen: Die erste Stufe ist gekennzeichnet durch die Auswahl des Freundes, bei der man sich, wie schon erwähnt, nicht von der stürmischen Zuneigung, dem ersten starken Affekt der Liebe leiten lassen darf. Die zweite Stufe besteht aus der Erprobung des Freundes hinsichtlich seiner Treue, seiner Absicht, seines Taktgefühls und seiner Geduld.¹⁵¹ Die dritte Stufe besteht aus dem Aufbau und der Pflege der Freundschaft. Eine besondere Bedeutung kommt der Treue zu, da sie das Fundament der Beziehung darstellt.¹⁵² Die vierte und damit letzte Stufe der Freundschaft beinhaltet die völlige Übereinstimmung in allen göttlichen und menschlichen Dingen.¹⁵³

Für eine wahre Freundschaft ist nach der Meinung Aelreds, wie auch der seiner antiken Vorgänger, eine gewisse Gleichheit von Nöten.¹⁵⁴ In der Freundschaft sei es verpflichtend Rangunterschiede auszugleichen,¹⁵⁵ laut Aelred sollen Freunde auch eines Geldes sein¹⁵⁶.

Nach diesen theoretischen Ausführungen wende ich mich nun dem *Prosa-Lancelot* zu. Textanalytisch soll der Zusammenhang von Charisma und Freundschaft im *Prosa-Lancelot* untersucht werden.

¹⁴⁸Vgl. ebd., II, V. 239-241.

¹⁴⁹Vgl. ebd., III, V. 17.

¹⁵⁰Vgl. ebd., II, V. 363ff., III, V. 541ff.

¹⁵¹Vgl. ebd., III, V. 418f.

¹⁵²Vgl. ebd., III, V. 658ff.

¹⁵³Vgl. ebd., III, V. 64ff.

¹⁵⁴Vgl. ebd., III, V. 404f.

¹⁵⁵Vgl. ebd., III, V. 674ff.

¹⁵⁶Vgl. ebd., III, V. 773-777.

6 Lancelot als charismatische Figur

Im folgenden Kapitel soll nun die Figur des Lancelot unter dem Gesichtspunkt des Charismas untersucht werden. Das Charismatische seines Wesens möchte ich durch die Darstellung und Analyse seines Aussehens, seines Verhaltens und seiner Wirkung auf die Umwelt darstellen.

6.1 Lancelots Kindheit und Jugend

Die Geschichte Lancelots beginnt mit der Erzählung seiner Verwandtschaftsverhältnisse:

In der marcken von Galla von der Mynnren Brytanien warn zwei konig by alten zyten, die waren gebrudere von vatter und von mutter, und sie hatten zwo schwester zu wybe. Der eyn von den zweyn konigen hieß Ban, und der ander konig was geheyeßen Bohort von Gaules; und der konig Ban was ein alt man, und syn wyp was ein junge frauw und was von all der welt geminnet. Und sie hatten nymant miteinander gewonnen dann ein junges knebelin kleyn, und was geheießen Lancelot syn zuname, wann er was getauffet Galaad; un wie er ward geheießen Lancelot, das sol das buch vil wol hernach gesagen, wann wir haben es yczo keyn stadt, wann wir müßen nu volgen der gerechten zal als wir begunnen han (PL I, 10, 1-14).¹⁵⁷

Gleich zu Beginn erfährt der Leser also, dass „Lancelot“ ursprünglich nur der Beiname des Protagonisten war, sein Taufname jedoch anders lautete, nämlich „Galaad“. Der Name Galaad wird an späterer Stelle im *Prosa-Lancelot* wieder eine Rolle spielen, wenn Lancelots Sohn diesen Namen trägt und die Aufgabe seines Vaters zu Ende bringt. Die Verhältnisse von Lancelots Familie bleiben jedoch nicht lange so bestehen, wie sie in dieser ersten Textpassage beschrieben werden. Denn Claudas, der Nachbar von König Ban und Herr über das Wüste Land, erhebt unrechtmäßigen Anspruch auf das Reich von Lancelots Vater und schafft es, diesen Anspruch gewaltsam durchzusetzen.

¹⁵⁷Hier wie im Folgenden zitiert nach der Ausgabe: Lancelot. Nach der Heidelberger Handschrift Cod. Pal. germ. 147, Hrsg. von Reinhold Kluge, ergänzt durch die Handschrift Ms. allem. 8017-8020 der Bibliothèque de l'Arsenal Paris. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Hans-Hugo Steinhoff. 5 Bde. Frankfurt a. M.:1995. Zitiert als PL I, PL II, PL III, PL IV, PL V.

König Ban von Bonewig macht sich, kurz bevor seine letzte Burg fällt, mit seiner Frau und Lancelot auf den Weg zum Artushof, um Hilfe zu erbitten. Auf dem Gipfel eines Berges sieht er jedoch seine Burg Trebe in Flammen aufgehen und stirbt in der Folge an gebrochenem Herzen (PL I, 42, 23ff). Aber nicht nur der Mann wird der Königin Aleene entrissen, auch ihr Sohn Lancelot wird ihr von einer jungen Frau – der Frau vom See – genommen. Diese springt, wie es der Königin scheint, mit ihrem Kind in einen See: (...) *da stund sie off mit dem kinde und ging off den lac und saczte ir fuß zusammen und sprang mit dem kinde hininn* (PL I, 46, 10f). Nach diesem schweren Verlust von Land, Ehemann und Sohn entscheidet sich die Königin für den Eintritt ins Kloster (PL I, 48, 35ff). Auch die Königin Evaine, die Frau Bohorts von Gaune, tritt kurze Zeit später in dasselbe Kloster ein (PL I, 58, 4ff). Beide Frauen sind der Überzeugung, ihre Kinder verloren zu haben.

Im weiteren Verlauf der Erzählung werden wieder die Frau vom See und Lancelot in den Blick gerückt und es wird davon berichtet, dass die Frau vom See Ninienne heißt, eine Fee ist und von Merlin in mancherlei Zauberkünsten unterrichtet worden ist (PL I, 62, 7ff). Der See ist jedoch nichts anderes als ein Trugbild, das ihr Reich vor ungebetenen Besuchern beschützt (PL I, 7ff). An diesem zauberhaften Ort, der als höfischer Raum gezeichnet ist, wächst der Protagonist nun zu einem schönen Jüngling heran.

Judith Klinger weist darauf hin, dass Lancelot gleichzeitig mit seinen Eltern und seinem Erbe auch seinen Namen verliert, an dessen Stelle eine Vielzahl unterschiedlicher Bezeichnungen treten:¹⁵⁸ So wird er unter anderem als *schön júngeling*, *koniges sun* und *lieb, schöne, rich weyse* genannt (PL I, 62f, 35ff). „Der anfangs eingeführte Name ‚Lancelot‘ bleibt einstweilen Leerstelle.“¹⁵⁹

Der Artusroman hat für Isolation und Integration zwei unterschiedliche Konzepte: Auf der einen Seite gibt es jene Artusromane, in denen die Kindheit des Helden fern vom Artushof und der höfischen Welt und dessen anschließende Integration in das höfische Umfeld thematisiert wird. Ein Beispiel dafür ist die Geschichte Parzivals. Auf der anderen Seite gibt es Romane, in denen die Krise und die damit einhergehende Entfremdung von der höfischen Welt in der Mitte der Erzählung liegen, wie

¹⁵⁸Vgl. Judith Klinger: Der mißratene Ritter, S. 53.

¹⁵⁹Ebd., S. 54.

beispielsweise in Hartmanns *Iwein*.¹⁶⁰ Der *Prosa-Lancelot* wäre also der ersten Kategorie der Artusromane, der so genannten *Enfances*-Romane zuzuordnen, die laut Klinger ihren Akzent auf eine „alles überstrahlende Autonomie des Helden“ legen, „die freilich erst ritterlich befestigt und nachgewiesen werden muß“.¹⁶¹

Dass die Kindheit Lancelots sich jedoch stark von jener des Parzival unterscheidet, wird dem Leser schnell klar. Im Gegensatz zur Kindheit Parzivals, dessen Mutter ihn von allem Höfischen fernzuhalten versucht, damit er nicht dem Beispiel seines Vaters folgen und Ritter werden will, wächst Lancelot in einer trotz ihrer Abgeschiedenheit höfisch gezeichneten Welt auf.¹⁶² Ninienne lebt in ihrem See mit anderen höfischen Leuten wie Rittern und Hofdamen zusammen (PL I, 62, 28ff). Auch stellt sie Lancelot einen Lehrmeister zur Seite, der ihn ausbilden soll und *húbscheit leren, als man zu recht sol thun eynes koniges kint* (PL I, 102, 7f). Dem jungen Helden wird also eine standesgemäße Erziehung zuteil.

6.2 Lancelots Körper und Gemüt als charismatische Zeichen

Michael Waltenberger macht darauf aufmerksam, dass die Beschreibung des Helden von den Konventionen der *descriptio* im klassischen Versroman abweicht. Dies zeigt sich schon daran, wie diese Sequenz in die Handlung eingeschoben ist: Sie ist nicht etwa ein loser Einschub, nach dem die Erzählung wieder an das Vorhergehende problemlos anknüpfen kann, vielmehr ist eine solche Darstellung des Helden „als Gelenkstelle der narrativen Präsentation funktionalisiert“.¹⁶³

Nach der Schilderung seiner körperlichen Eigenschaften, die wiederum wie eine Bestätigung seiner höfischen Erziehung erscheinen, geht die Beschreibung zu seinen inneren Werten über. Diese Passagen werden nachfolgend durch einen neu einsetzenden Handlungsabschnitt vervollständigt, indem der Held seine hervorgehobenen Merkmale in

¹⁶⁰Vgl. ebd., S. 65f.

¹⁶¹Ebd., S. 66.

¹⁶²Vgl. die Kindheitsgeschichte des Parzival: Wolfram von Eschenbach: Parzival. Studienausgabe. Gedruckt nach der Ausgabe „Wolfram von Eschenbach. Sechste Ausgabe von Karl Lachmann. Berlin und Leipzig 1926.“ Berlin: 1964. Hier V. 117,7-129,4.

¹⁶³Michael Waltenberger: Das große Herz der Erzählung. Studien zur Narration und Interdiskursivität im ‚Prosa-Lancelot‘. Frankfurt a. M. 1999. (=Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung, Bd. 51). S. 46.

einer ausführenden Handlung bestätigt (PL I, 108-124). „Dabei demonstriert der direkte Konnex von Figurenbeschreibung und bestätigender Handlung bereits musterhaft die hohe Valenz des in der *descriptio* Gesagten für kommende Handlungszusammenhänge.“¹⁶⁴

Die Beschreibung von Lancelots Schönheit orientiert sich maßgeblich an der üblichen Schönheitstopik.¹⁶⁵ So hat er eine sehr helle Hautfarbe (PL I, 104, 2), sein Mund ist klein, lachend und *rott als ein rose* (PL I, 104, 10) und er hat helles, gelocktes Haar (PL I, 104, 26ff.). Die Aufzählung der konventionalisierten Schönheitsattribute des jungen Helden wird jedoch an zwei Stellen unterbrochen und geht damit von einer reinen Beschreibung optisch wahrnehmbarer Tatsachen zu Bereichen über, die Lancelot in seiner Emotionalität charakterisieren.

Als erstes werden Lancelots Augen beschrieben, die von konventionellen Schönheitsbeschreibungen abweichen. So heißt es im Text, dass seine Augen grau und strahlend waren, wenn er gut gelaunt war, wenn er jedoch zornig wurde,

so lughtens im als ein fuer in eim ofene, so das alle die ducht die yn sahen das im durch die sehen von den augen kemen blutes tropffen geschossen, und gebart mit der nasen als ein roß das sere ist gerant, und beiß die zene zuhauff das sie krachten. Sin athem der ußer sim mund ging der scheyn als rot als blut, und sprach dann so herticlich und so groß als ein busune, und was er dann begreiff das zurreiß er alles mit den zenen und henden (PL I, 104, 14-22).

Diese hyperbolische Metaphorik in der Beschreibung seines grenzenlosen Zorns und seiner blinden Wut kontrastiert mit seinem lieblichen, schönen Aussehen und wirkt laut Waltenberger wie „ein Rückfall in heroische Wildheit“¹⁶⁶.

Auch Lancelots Körper entspricht nicht zur Gänze dem klassischen Schönheitsideal. Er wird zwar als wohlproportioniert gezeichnet, aber ein Körperteil fällt aus diesem idealen Bild heraus:

Sin brust was groß und starck und breit und dick, das missestunt im allermeist an sim libe; und alle die yn sahen sprachen, wer im die brust ein wenig mynner gewesen, das sie nye so wol geschaffen man gesehen und so schön (PL I, 104, 32-35).

¹⁶⁴Ebd., S. 46f.

¹⁶⁵Vgl. ebd., S. 47.

¹⁶⁶Ebd.

Die zu groß geratene Brust des Helden durchbricht irritierend das Ebenmaß seines Körpers. Gleich nach dieser Beschreibung wird jedoch sofort eine ‚Verteidigung‘ dieser körperlichen Auffälligkeit hinzugesetzt, indem die Königin Ginover, die seine Brust mehr als jeder andere betrachtet hat, sagt, dass das große Herz Lancelots einen so großen Brustkorb brauche, um genügend Platz zu haben (PL I, 104, 35; 106, 1ff). Gerade sein großes Herz macht Lancelots Stärke, Zuversicht und Selbstbewusstsein aus. Wenn er in froher Stimmung ist, dann sagt er, *das sin hercz kein dingk getorst gedencken, er enwönde es wol uberkomen mit dem libe, wolt ers mit ernst understan* (PL I, 106, 16-18). Diese Eigenschaft des Helden, sein Vertrauen auf das eigene Können, macht seinen späteren Erfolg aus; denn es befähigt ihn dazu, viele Aventiuren zu bestehen (PL I, 106, 20f).

Waltenberger deutet die Art und Weise der Körperbeschreibung, die Wechselwirkung und das gegenseitige aufeinander Bezogene von Körper und charakterlichem Verhalten sowie die Bestätigung dieser gegenseitigen Verweise in einer den Beschreibungen nachfolgenden Handlungssequenz vor dem Hintergrund des zeitgenössischen physiognomischen Diskurses.¹⁶⁷ So geht Waltenberger unter anderem auf die scholastische Physiognomik, und hier im Speziellen auf die des Thomas von Aquin ein, der unter der Physiognomik eine enge systematische Zuordnung von Körperlichkeit und Seele versteht. Neben dem Gehirn sei besonders die Beschaffenheit und Dimension des Herzens für den Charakter eines Menschen ausschlaggebend.¹⁶⁸ Waltenberger bringt durch den Verweis auf die Physiognomik eine neue Betrachtungsweise der beschriebenen Auffälligkeiten Lancelots ein: „[...] zwischen den beiden nicht explizit aufeinander bezogenen Exkursen, die eine Affektneigung und ein physisches Merkmal beschreiben, wird als gemeinsamer physiologischer Grund eine außergewöhnlich heiße *complexio* des Herzens erkennbar.“¹⁶⁹

In der Beschreibung des großen und heißen Herzens wird vorausdeutend schon alles über den jungen Helden und dessen weiteren Lebensweg gesagt. Gerade das intensive und heiße Gefühl des Zorns mit seiner „extremen heroisch-mythischen Energie“¹⁷⁰, die den Helden dazu bringt, über sich hinaus zu wachsen, wird im Verlauf

¹⁶⁷Ebd., S. 49f.

¹⁶⁸Vgl. ebd., S. 55.

¹⁶⁹Ebd., S. 59.

¹⁷⁰Ebd., S. 60.

der Erzählung immer wieder aufgegriffen. Klaus Grubmüller führt aus, dass sich gerade im *Prosa-Lancelot* die Helden, neben Lancelot u.a. auch Lambegus und Lyonel, durch ihren Zorn definieren:

Aus seinem Zorn bezieht der Held seine Kraft. Zorn ist die emotionale Aufwallung, die unkontrolliert und auch unbeherrschbar den Schmerz über den Verlust oder einer Ehrverletzung in Handlung übersetzt. In der Zwanghaftigkeit dieses Handlungstriebes [...] liegt seine Würde: Er ist naturhafter Ausfluss von Liebe, Gerechtigkeitssinn und Ehrgefühl.¹⁷¹

Diese positive Konnotation des Zorns hat sein Urbild im Zorn der griechischen Götter und Helden und im Zorn des alttestamentarischen Gottes. Zorn braucht keinen Anlass, sondern ist „Konstitutionsbedingung der Figur“¹⁷². Allerdings stellt der Zorn auch eine Gefahr für die höfische Gesellschaft dar, die den Idealen von *zuht* und *mâze* verpflichtet ist.

In der Episode, die unmittelbar auf die Beschreibung Lancelots folgt, wird die außergewöhnliche Stärke seines großen Herzens offenbar: Aus Mitgefühl gibt er einem Knappen sein kräftiges Pferd, damit dieser einen Termin einhalten kann (PL I, 110, 29ff), und einem betagten Mann schenkt er sein erlegtes Reh, damit dieser bei der Hochzeit seiner Tochter den Gästen etwas anbieten kann (PL I, 112, 17). Als sein Lehrer ihn für diese Taten kritisiert und auch noch einen von Lancelots Hunden in die Flanke schlägt, wird Lancelot so wütend, dass er seinen Lehrmeister verprügelt. (PL I, 118, 13ff)

Schon während seiner Zeit bei der Frau vom See bleibt seine Außergewöhnlichkeit den anderen Menschen nicht verborgen. Als Beleg sollen drei Beispiele dienen: Der Ritter, dem Lancelot sein Wild geschenkt hat, erkennt in ihm den Sohn Bans von Bonewig und somit den Königssohn (PL I, 114, 4ff). Lambegus, der Lehrmeister Bohorts, sagt, *das er nye keynen gesehen het von sym alter, den er als wol prisen mocht von allerley vollkumtheit als Lanceloten* (PL I, 256, 15-17). Und auch Phariens, der Lehrmeister Lionels, macht sich Gedanken über Herkunft und Art des jungen Königssohnes: So bleibt er die ganze Nacht wach und *prúfete Lancelotes geberde und syn thete; er prúfete syn gan, syn stan, syn spreken, das man wol hören mocht, so herlich*

¹⁷¹Klaus Grubmüller: Historische Semantik und Diskursgeschichte: *zorn, nît* und *haz*. In: Codierungen von Emotionen im Mittelalter. C. Stephen Jaeger und Ingrid Kasten (Hrsg.), Berlin: 2003. (=Medieval Philology, Bd. 1). S. 47-69. Hier S. 51.

¹⁷²Ebd., S. 54.

sprach er, und ducht yn das er nye so herlich kint enhett gesehen (PL I, 310, 15-19). Lancelot wird also als Königssohn erkannt und fasziniert mit seinem adeligen Aussehen und Verhalten. Diese Textstelle zeigt, dass die Vorstellung von Geblütsadel im *Prosa-Lancelot* verhandelt wird. Obwohl Lancelot nichts Gesichertes von seiner hohen Herkunft weiß, handelt er wie ein Königskind. Wieviel Kenntnis er tatsächlich von seiner Herkunft hat, ist undurchsichtig: Auf der einen Seite weigert er sich, mit seinen Vettern Lionel und Bohort an einem gemeinsamen Tisch zu speisen, da er von ihrer edlen Herkunft weiß (PL I, 256, 25ff), auf der anderen Seite bezeichnet er sich selbst als Vetter Lionels (PL I, 260, 23).

Wir haben es also nicht mit einem Artusroman-Helden im klassischen Sinn zu tun, wie dies beispielsweise Hartmanns Erec ist, weil Lancelot schon in seiner Kindheit und Jugend in keiner Weise dem mittelalterlichen Ideal der *mâze* entspricht. Das Außergewöhnliche ist ein wesentlicher Bestandteil der charismatischen Persönlichkeit und die Besonderheiten von Lancelots Körper und Gemüt weisen auf die besondere Stellung des Protagonisten hin. So werden der übermäßige Zorn, die große Liebe und das starke Mitgefühl seines großen Herzens seinen weiteren Lebensweg maßgeblich mitbestimmen. Das zeigt sich in weiterer Folge besonders an seinen Handlungen, die sich nicht an gesellschaftlich vorgegebene Normen orientieren. Lancelots Denken, Fühlen und Handeln sind immer grenzüberschreitend und führen ihn zwangsläufig immer wieder aus der Gesellschaft heraus.

Lancelot bleibt bis zu seinem achtzehnten Lebensjahr in der Obhut der Frau vom See. Da er klug, wohlerzogen, groß und kräftig geworden ist, scheint es seiner Herrin an der Zeit, dass er zum Ritter gemacht werde (PL I, 324, 19ff), was auch seinem eigenen sehnlichsten Wunsch entspricht (PL I, 328, 30f). Die Frau vom See unterrichtet den jungen Helden in den wichtigsten Dingen, wie ein Ritter zu sein und sich zu verhalten habe (PL I, 332, 1-334, 6). Nach dieser Ritterlehre kleidet die junge Frau Lancelot und das Gefolge ganz in Weiß und, weil es ihr fester Wille ist, dass er an Sankt-Johanni Ritter wird (PL I, 344, 9f), machen sie sich kurz vor dem Johannifest auf den Weg zum Artushof.

6.3 Lancelots Ankunft am Artushof und seine erste Aventure

Als Lancelot mit seinem Gefolge am Artushof ankommt, steckt dieser in einer Krise:

Anders als die Versromane führt der Prosa-*Lancelot* den Artushof [...] nicht als stabile und zentrale Institution ein, von der jedwede Handlung ihren Ausgang nimmt und zu der sie zuletzt zurückkehrt. Die Welt des Romans ist nicht die eines einheitlichen, arthurischen Reichs, sondern das kartographierte Universum miteinander konkurrierender Mächte.¹⁷³

Als Claudas beginnt, das Land von Lancelots Vater Ban von Bonewig und das von dessen Bruder Bohort von Gaune mit Krieg zu überziehen, kommt ihnen Artus trotz ihrer Bitte um Unterstützung nicht zu Hilfe. Hilfestellung und Beistand wären seine Pflicht gewesen, da er den Königen Ban und Bohort ihr Land als Lehen gegeben hat. Artus' unterlassener Beistand wird unter anderem damit begründet, dass er in viele andere Unternehmungen verwickelt (PL I, 16, 7-9) und bei Kriegsausbruch noch zu jung sei, um hilfreichen militärischen Beistand und wirksamen Schutz zu leisten (PL I, 56, 25ff). Klinger merkt hierzu an: „Von Bonewig und Gaune her wird [...] Artus' scheinbar makellose Ehre erschüttert.“¹⁷⁴ Artus wird für das Versäumnis, nicht militärischen Beistand geleistet und nicht Rache an König Claudas genommen zu haben, von einem Mönch vor dem ganzen Artushof angeklagt (PL I, 138, 11ff): „Wo es dem König nicht gelingt, die vorgegebene Rechtsordnung – jetzt in der Rechtspflicht zur Rache – durch zu setzen, wird ihm dies zur persönlichen *sunde*, die seinen Status gefährdet.“¹⁷⁵

Ein weiteres Beispiel soll veranschaulichen, warum sich der Artushof vor der Ankunft Lancelots in der Krise befindet: Eines Tages trifft Artus mit seinem Gefolge im Wald auf einen Ritter, der auf einer Rossbahre liegt und dessen Körper von zwei Lanzenstücken durchstoßen ist (PL I, 348, 9ff). Der Ritter bittet den König um Hilfe, er solle ihm die zwei Lanzenstücke herausziehen. Damit der leidende Ritter jedoch wahrlich erlöst würde, ist es nicht nur notwendig, die Lanzenstücke zu entfernen, vielmehr muss der Retter ihm Genugtuung gegenüber all jenen verschaffen, die erklären, dass sie den, der ihn verwundet hat, lieber hätten als den Verwundeten. Artus und seine Ritter wollen die Verantwortung für diese Aventure nicht auf sich nehmen. Der verwundete Ritter wird zwar am Artushof untergebracht, jedoch nicht von seinen Qualen erlöst. Dieses weitere

¹⁷³Klinger: Der mißratene Ritter, S. 56.

¹⁷⁴Ebd., S. 61.

¹⁷⁵Ebd.

Versäumnis, einem Leidenden zu helfen, ist meiner Meinung nach ebenfalls ein Indiz für die aus den Fugen geratene Artuswelt.

Diese Aventure findet kurz vor der Begegnung mit Lancelot statt, was für mich ein Zeichen dafür ist, dass der Hof einen rettenden Helden braucht und seine Ankunft sehnlichst erwartet. Der Artushof hat also dringend einen Helden vonnöten, der alle Aventuren auf sich nimmt und zu einem siegreichen Ende führt, ohne sich von möglichen Konsequenzen abschrecken zu lassen.

Hier kommt nun die charismatische Wirkung Lancelots zum Tragen. Wie schon im Kapitel zum Charisma ausgeführt, ist eine wichtige Voraussetzung für die Entfaltung und Wirkung des Charismas, dass der Held in einer krisenhaften Situation in Erscheinung tritt; denn das charismatische Potential des Helden kann sich nur deshalb entfalten, weil die Gesellschaft die charismatischen Eigenschaften braucht, um die Krise zu überwinden, letztlich um Stabilität, Sicherheit und Ordnung wieder herzustellen. Der charismatische Lancelot soll die Krise beenden und dem Hof wieder zu Glanz und Würde verhelfen.

Während Artus mit seinen Begleitern auf der Jagd durch die Wälder von Camelot reitet, begegnen sie dem ganz in Weiß gehaltenen Gefolge der Frau vom See (PL I, 352, 17ff). Die Frau vom See reitet mit Lancelot an ihren Begleitern vorbei, hin zu König Artus, grüßt ehrerbietig und bittet den König, den jungen Knappen Lancelot unter ihrem Wappen zum Ritter zu machen. Erstaunlicherweise geht Artus auf diese Bitte ein, obwohl es nicht dem höfischen Ritual entspricht, dass er einen Knappen zum Ritter schlägt, den er nicht selbst ausgestattet hat. Es ist Lancelots Schönheit, die Artus in den Bann schlägt und ihn dazu bringt, die ungewöhnliche Bitte zu erhören, also den jungen Mann unter dem Wappen der Frau vom See zum Ritter zu schlagen¹⁷⁶ (PL I, 356, 3ff). Klinger interpretiert die eben beschriebene Szene von der schönen Erscheinung Lancelots wie folgt:

Schönheit ist hier der im Körper unmittelbar ansichtige Rang des Namenlosen, dessen Offensichtlichkeit einen Adelsnachweis in Form von Vater- und Landesnamen vorerst erübrigt. Solche Schönheit gilt als zuverlässiges Zeichen, das allerdings im Status der Potentialität wahrgenommen wird: Der Adel des

¹⁷⁶Dieser Meinung ist auch Klinger, S. 75.

schönen Fremden wird sich in Form ritterlicher Tüchtigkeit erst noch zu realisieren haben, und eben darauf vertraut die Adelsgesellschaft.¹⁷⁷

An dieser Stelle möchte ich auf einen zusätzlichen Aspekt der Schönheit in der oben beschriebenen Szene eingehen: Es ist nicht nur die Schönheit und das, was sie nach mittelalterlichem Denken für die höfische Gesellschaft bedeutet, die Artus dazu bringt, auf diese ungewöhnliche Bitte der Frau vom See einzugehen: Es ist meiner Meinung nach das in der Schönheit wirksam werdende Charisma des jungen Helden, das den König dazu bringt, gegen das höfische Reglement zu handeln. Diesen Mechanismus, dass sich Figuren in der Gegenwart Lancelots anders verhalten, als dies der Norm oder der Logik des Handlungsverlaufs entsprechen würde, werde ich im Verlauf meiner Arbeit noch öfter aufzeigen. Die auffällige Wirkung des charismatischen Menschen bzw. der charismatischen Schönheit lässt sich auch an anderen Figuren im *Prosa-Lancelot* beobachten.¹⁷⁸

Nachdem sich Lancelot von seiner Erzieherin, der Frau vom See, verabschiedet hat, reitet er mit König Artus und dessen Gefolgschaft zum Hof. Auf diesem Weg zum Artushof reiten die Ritter bewusst langsam, um den schönen Knappen näher betrachten zu können. Auch der König beobachtet ihn genau: *Der konig nam yn mit dem kyne, und ducht yn so schön das in der welt nicht an im zu bessern war* (PL I, 360, 28-30). Und Iwein lobt Lancelot in den höchsten Tönen: *Mich dunckt das nye keyn man so schön figure gesehe an menschen. Werlich, gott hatt syn nicht vergessen, hatt ern also gut und also biederbe gemacht, als schön und als wolgethan ern hatt gemacht* (PL I, 360, 31-34). Lancelot wird Iwein anvertraut, der von nun an sein Lehrmeister ist. Als sie nach Camelot kommen, sind alle Stadtbewohner von Lancelots Anblick hingerissen. Die Begeisterung aller bei seinem Anblick ist groß: *Alle die yn gesahen sprachen da sie nye keyn kint so schones gesehen hetten* (PL I, 362, 9f).

Aber Lancelot möchte nicht nur unter dem Wappen der Frau vom See Ritter werden, sondern möchte so schnell als möglich, also gleich am darauffolgenden Tag, zum Ritter geschlagen werden, was wiederum den höfischen Regeln zuwiderläuft. Artus

¹⁷⁷Ebd., S. 76.

¹⁷⁸Diese Art von Faszination, die bestimmte Akteure dazu bringt, sich entgegen ihren logischen Grundsätzen zu verhalten, geht nicht nur von Lancelot aus, sie findet sich auch bei der ein oder anderen Nebenfigur. So auch beispielsweise bei Lambegus, dem Neffen Phariens. Lambegus opfert sich und begibt sich freiwillig in die Gefangenschaft von König Claudas, der ihn töten will. Kaum wird Claudas jedoch des jungen Mannes ansichtig, ist er von seiner Schönheit, Tapferkeit und von seinem Stolz so fasziniert, dass er ihm nicht mehr das Leben nehmen, sondern ihn zu seinem Gefolgsmann machen will (PL I, 300, 1-302, 20).

unterhält sich mit Ginover über den hübschen Knappen, woraufhin sie ihn sofort kennen lernen möchte. Ihrem Wunsch nachkommend lässt Artus Lancelot zurechtmachen und zu sich und der Königin führen. Nicht nur Ginover staunt, als sie ihn erblickt, auch Artus ist wiederum völlig fasziniert von ihm: *Der konig besah yn sere lieblich, wann er in den sal so schon kame. Er was nu drystunt schöner, und ducht sie alle das er vil großer were und volkómenlicher dann er da vor was gewesen* (PL I, 366, 3-6).

Gegen Abend kommt Lancelot mit Iwein an dem Zimmer vorbei, in dem jener Ritter liegt, der von Lanzenstücken durchbohrt ist. Seine Wunden riechen so übel, dass sich alle Leute, die durch das Zimmer gehen, die Nase zuhalten (PL I, 368, 12ff). Lancelot fragt Iwein, warum sich die Menschen die Nase zuhalten, und Iwein erzählt dem Knappen die Geschichte von diesem unglücklichen Ritter. Lancelot möchte den Ritter sofort sehen und ihm die Lanzenstücke aus dem Körper ziehen, ungeachtet möglicher Konsequenzen. Iwein rät Lancelot von diesem Vorhaben ab und erinnert ihn daran, dass er noch gar kein Ritter sei. Lancelot lässt sich überzeugen und verschiebt sein Vorhaben auf den folgenden Tag. Als am nächsten Tag jedoch die Messe vorbei ist, reitet der junge Ritter so schnell wie möglich zu dem dahinsiechenden Ritter und zieht ihm die Lanzenteile heraus (PL I, 372, 10ff). Iwein kritisiert ihn dafür, mit Verweis auf die Schwierigkeit der daraus resultierenden Aufgabe, und Artus ist der Meinung, dass er sich damit viel Unglück eingehandelt habe, weil niemand im Stande sei, diese Aventiure zu Ende zu führen (PL I, 374, 22ff).

Diese Episode ist in mehrerlei Hinsicht bemerkenswert und zeugt vom charismatischen Wesenszug des Protagonisten. Wie schon im Kapitel über den Begriff des Charismas angeführt, ist Lipp der Meinung, dass es eine enge Verbindung zwischen stigmatisierten und charismatischen Menschen gibt.¹⁷⁹ Stigma und Charisma haben denselben Ursprung, sie gehen auseinander hervor. Ob ein Mensch als stigmatisiert oder als charismatisch angesehen wird, hängt von den Zuschreibungen der Gesellschaft ab.¹⁸⁰ Stigmatisierten und charismatischen Menschen ist jedoch gemeinsam, dass sie beide außerhalb der gesellschaftlichen Norm leben.

Es scheint kein Zufall zu sein, dass Lancelot sich in seiner allerersten Aventiure einem Stigmatisierten zuwendet, dessen Wunden so übel riechen, dass die anderen sich

¹⁷⁹Vgl. Lipp: Stigma und Charisma, S. 9.

¹⁸⁰Vgl. ebd., S. 207.

angewidert vom Leidenden abwenden.¹⁸¹ Mit dieser Tat versinnbildlicht Lancelot seinen Status in der Gesellschaft. Nicht nur in dem Sinne, dass er an den Artushof gekommen ist, um Taten zu vollbringen, zu denen nur er befähigt ist. Er zeigt damit auch, dass er, der selbst ein Außenstehender ist, Außenstehenden zu Hilfe kommt. Er hat keine Scheu vor dem Stigmatisierten, der von der Gesellschaft isoliert wird, weil ihn auch sein Charisma zu einem Außenstehenden macht: Lancelot und der mit Lanzen durchbohrte Ritter können sinnbildlich als ein und dieselbe Person bezeichnet werden.

6.4 Lancelot reitet auf Aventiure

Lancelot bleibt jedoch nicht lange am Artushof. Kurz nach seiner Aventiure mit dem verwundeten Ritter kommt ein Vertreter der Frau von Noaus, die gegen den König von Northumberland Krieg führt, vor die Artusgesellschaft. Dieser bittet König Artus um einen Gerichtskämpfer für seine Herrin, der ihren Konflikt für sie zum Guten wenden soll (PL I, 376, 3ff). Lancelot bittet um diese Aufgabe und sie wird ihm gewährt (PL I, 378, 29-31). Also verlässt Lancelot den Artushof und fährt auf Aventiure. Dieser „Prozess der Identitätsfindung“ ist in der Gattung des Artusromans üblich:

*Der auf Aventiure ausfahrende Ritter realisiert als handelnder Repräsentant des Artushofs nicht nur dessen generelle Kompetenzen, die Welt gemäß seines eigenen Normensystems zu ordnen, er erlangt auf diesem Weg zugleich auch seine volle unverwechselbare Identität.*¹⁸²

Die Welt der Aventiuren, der Raum außerhalb des Hofes, ist als Gegenentwurf zur höfischen Welt konzipiert. Dem Ritter kommt dabei eine besondere Funktion zu: „Es gibt nur zwei Räume, den Artushof und das Außerhalb, und der Ritter ist der, der in beiden Räumen agiert. Die Handlung beginnt mit der Überschreitung der Grenzen und steht still, wenn die Überschreitung wieder rückgängig gemacht wurde.“¹⁸³

¹⁸¹ Auch Klinger ist der Meinung, dass die Hinwendung Lancelots zum Stigmatisierten auffällig ist. Sie sieht in der Schönheit Lancelots und der Entstellung des Verwundeten eine Kontrastierung. Außerdem ist sie der Meinung, dass die defizitäre Stellung des Verwundeten mit dem heimlichen Defekt Lancelots, seiner fehlenden Identität, korrespondiert. Vgl. Klinger: Der mißratene Ritter, S. 84.

¹⁸² Klinger: Der mißratene Ritter, S. 86.

¹⁸³ Ralf Simon: Einführung in die strukturalistische Poetik des mittelalterlichen Romans. Analysen zu deutschen Romanen der *matière de Bretagne*. Würzburg: 1990. (=Epistmata: Würzburger wissenschaftliche Studien, Bd. 66). S. 22.

Dieses idealtypische Konzept gilt nur bedingt für die Struktur des *Prosa-Lancelot*, wie Klinger anmerkt: „Im *Prosa-Lancelot* ist schon durch den narrativen Rahmen, der Geburt und Tod des Helden, Entstehung und Untergang des Artusreichs übergreift, ein anderer Akzent gesetzt.“¹⁸⁴

Ungewöhnlich und von weitreichender Bedeutung sind die Umstände, unter denen Lancelot zum Ritter wird: König Artus gürtet Lancelot nach der Verleihung der Ritterwürde nicht das Schwert um. Daraufhin bittet Lancelot, bereits wieder unterwegs, Königin Ginover, ihm das Ritterschwert zukommen zu lassen, da es sein größter Wunsch sei, ihr Ritter zu werden. Die Königin Ginover gewährt ihm diesen Wunsch mit Freuden (PL I, 402, 6ff). So zeigt sich auch an diesem merkwürdigen Ablauf der ‚Ritterwerdung‘ Lancelots, dass Lancelot außerhalb des Herkömmlichen steht. Immer wieder wird im Lauf der Erzählung deutlich gemacht, dass die gesellschaftlich normierten Rituale und Handlungsweisen bei Lancelot, dem Charismatischen, nicht greifen. Durch diese von Artus unterlassene Handlung des Schwertumgürtens wird Lancelots Verbindung zu Königin Ginover vorbereitet, delikaterweise von Artus selbst.

Endlich zum Ritter geworden, bringt Lancelot den Gerichtskampf für die Frau von Noaus zu einem siegreichen Ende. Der Artusritter Key, der ebenfalls zum Gerichtskampf kommt und für die Dame kämpft, wird im Vergleich zu Lancelot als Schwächling gezeichnet (PL I, 410, 5ff). Meiner Ansicht nach hat diese Kampfszene die Funktion, Lancelots überlegene Kampfeskunst hervorzuheben, die sogar einem Artusritter weit überlegen ist, gehören doch die Artusritter zu den besten Kämpfern der Welt.

Aber Lancelot hält sich nicht lange bei der Frau von Noaus auf, es drängt ihn weiter. Nachdem er den Ritter mit den Lanzensplittern gerettet und der Frau von Noaus im Zweikampf Recht verschafft hat, lässt die nächst größere Aufgabe nicht lange auf sich warten: Lancelot schafft es, eine verzauberte Burg zu erobern und sie anschließend von ihrem Zauber zu erlösen.

Auf dieser Burg, die *Dolorose Garde* heißt, erfährt Lancelot nun auch seinen Namen, der in einem Sarg geschrieben steht. So lautet die Inschrift des Grabes, das nur Lancelot im Stande ist zu öffnen: „*In dißem grab sol Lancelot ligen von dem Lacke, des kóniges Banes son von Bonewig und Alenen synes wibes*“ (PL, I, 454, 4f). Dieses Epitaph

¹⁸⁴Klinger: Der mißratene Ritter, S. 87f.

ist sowohl für den jungen Helden als auch für den Interpreten des *Prosa-Lancelot* von zentraler Bedeutung:

*Denn mit dem Namen verknüpft ist eine Vorhersage über die Zukunft des Protagonisten: Im Zusatz von dem Lacke ist außer dem bislang noch erwartbaren Rückgewinn von Bonewig auch der etwaige Erwerb ranggemäßer Herrschaft überhaupt negiert. Lancelots ursprünglicher Status als Königssohn, das sagt diese Inschrift aus, wird nicht mehr in reale Herrschaft überführt.*¹⁸⁵

Die Vorausdeutung, dass Lancelot sein Leben lang nicht Herrscher eines Reiches werden und sich somit gesellschaftlich nicht integrieren wird, spricht wieder für ihn als einen außerhalb der Norm lebenden, stigmatisierten und charismatischen Helden.

Ein weiterer Aspekt ist hier noch anzuführen: Durch den Zusatz zu seinem Namen *von dem Lacke*, den er von der Fee Ninienne erhalten hat und der auch auf dem Epitaph fixiert ist, trägt Lancelot den magischen Bereich, in dem er seine Kindheit und Jugend verbracht hat, ständig mit sich. Immer wieder wird Lancelot mit dem Beinamen *von dem Lacke* genannt wird, wird kontinuierlich daran erinnert, dass Lancelot nicht nur der höfischen Welt, sondern zugleich auch einer anderen Sphäre angehört. Konkret greift diese magische Welt ins Geschehen ein, wenn Lancelot in verschiedenen Lebenssituationen Hilfe von verschiedenen Botinnen der Frau vom See erhält.

¹⁸⁵Klinger: Der mißratene Ritter, S. 89.

7 Irdische Freundschaft im *Prosa-Lancelot*

7.1 Lancelot und Galahot

7.1.1 Galahots Kriegserklärung an Artus und Schlacht mit Artus

Galahot, der Sohn der Schönen Riesin, wird indirekt in die Erzählung eingeführt: Ein alter Ritter tritt in Galahots Vertretung vor die versammelte Runde des König Artus und sagt dieser im Namen Galahots die Fehde an, wenn Artus nicht bereit sei, ihm sein Land zu übergeben (PL I, 612, 2ff). Als der Ritter sich nach der Kriegserklärung wieder verabschiedet hat, wird über Galahot gesprochen und es stellt sich heraus, dass dieser allen Rittern der Tafelrunde unbekannt ist, außer einem, der ihn über alle Maßen lobt:

Er ist bas beminnet under synen lúten dann ye keyn man wart, er hett me gewonnen dann keyn man in synen ziten, er ist ein jung bascelier. Man sagete das er auch des fristen herczen sy von aller der welt und der miltest und der gutest (PL I, 614, 5-9).

Wer solche Taten begangen hat und mit derartigen Eigenschaften ausgestattet ist, scheint in der Tat ein ernst zu nehmender Gegner zu sein. Gleich zu Beginn dieser Episode wird dem Leser bewusst, dass Artus ohne den Beistand Lancelots verloren sein wird.

Lancelot befindet sich zur Zeit der Kriegserklärung nicht am Artushof, sondern in Gefangenschaft der Frau von Maloaut (PL I, 636, 5ff). Als Lancelot von der ersten Schlacht des König Artus gegen Galahot erfährt, bittet er die Frau von Maloaut um Erlaubnis, in die Schlacht ziehen zu dürfen; nachdem der Kampf beendet sei, würde er sich freiwillig wieder in ihre Gefangenschaft begeben (PL I, 648, 3ff). Die Burgherrin gewährt dem jungen Helden seine Bitte und rüstet ihn stattlich aus, indem sie ihm einen roten Schild, einen roten Wappenrock und rote Kuvertüren bereitstellt (PL I, 648, 34ff). Lancelot kämpft in dieser ersten Schlacht als Roter Ritter mit solch außergewöhnlicher Kampfeskunst für König Artus, dass nach der Schlacht, als Lancelot sich still und heimlich davonestiehlt und wieder in die Gefangenschaft der Frau von Maloaut begibt, alle Welt begeistert von seinen Taten spricht (PL I, 654, 1f.).

Galahot lässt wiederum zu König Artus schicken und die nächste Schlacht in einem Jahr festsetzen, weil er nicht, und daran lässt sich auch der edle Charakter Galahots

erkennen, gegen ein zahlenmäßig unterlegenes Artusheer kämpfen möchte. Außerdem erklärt Galahot, dass er vorhabe, den Roten Ritter für sich zu gewinnen:

Er hatt sich vermessen das er den guten ritter will haben in syner geselschafft der den priß nu het in dem urlag mit den roten wapen, und hat sich vermessen das er dann von uch nicht wil scheiden, er hab uch dann zum ersten schumpffieret und uwer lant angewunnen (PL I, 678, 22-27).

Galahot hat also Lancelot schon in dieser ersten Schlacht als überlegenen Kämpfer und außerordentlichen Ritter kennen gelernt und möchte ihn in seiner Gesellschaft haben. Diese Ankündigung löst bei König Artus große Ängste aus, da er den Roten Ritter auf seiner Seite halten möchte (PL 680, 16ff). Lancelot, der das ganze Jahr bis zum nächsten Kampf gegen Galahot und über die Zeit seiner Gefangenschaft hinaus freiwillig bei der Frau von Maloaut verbringt, verpasst den ersten Tag der zweiten Schlacht, weil ihm seine Gastgeberin nicht rechtzeitig Bescheid gesagt hat (PL I, 712, 30ff). In dieser Schlacht wird Gawan, einer der Besten aus dem Heer des Königs Artus, schwer verwundet und kann an den folgenden Kämpfen nicht mehr teilnehmen. Meiner Meinung nach dient dieser erste Teil der zweiten Schlacht als Beweis dafür, dass das Artusheer ohne Lancelot verloren ist.

Lancelots Auftritt beim zweiten Kampf wirkt wie eine große bildliche, ja geradezu filmische Inszenierung heroischer Schlachten: Als der junge Held, diesmal ganz in Schwarz gekleidet, den Kampfplatz erreicht, geht gerade die Sonne auf. Er positioniert sich so, dass er auf die Galerie sehen kann, auf der neben anderen höfischen Leuten seine geliebte Königin Ginover das Kampfgeschehen verfolgen wird (PL I, 714, 25ff).

Bei ihrem Anblick versinkt Lancelot wie immer in Gedanken und nimmt um sich herum nichts mehr wahr. Die Heere von Artus und Galahot positionieren sich für die Schlacht und sind zum Kampf bereit, nur Lancelot, der Hauptakteur, steht, in Gedanken verloren, auf seine Lanze gestützt (PL I, 718, 13ff). Der Bann wird erst gebrochen, als ihm ein junges Fräulein eine Botschaft von den höfischen Damen überbringt, in der er gebeten wird, viele große Waffentaten zu vollbringen. Sogleich sprengt Lancelot in den Kampf und brilliert durch glanzvolle Leistungen. Und nachdem Lancelot noch eine Botschaft von der Königin selbst erhält, steigert sich seine Kampfeskunst ins Unermessliche und versetzt alle in größtes Erstaunen.

Das Heer Galahots wird so in Angst und Schrecken versetzt, obwohl es zwanzigtausend Ritter mehr zählt als die Streitmacht des König Artus (PL I, 734, 6ff). Viele ergreifen die Flucht vor dem schwarzen Ritter und berichten ihrem Herrn Galahot von dem Wunder, das sie gesehen haben: „[...] *der an dem wunder wol sehen der fare dar dannen wir komen, da mag er das meiste wunder sehen das ie cristenmensch gesah*“ (PL I, 734, 19-21). Galahot reitet sogleich auf das Schlachtfeld um zu sehen, ob es der Wahrheit entspräche, was ihm seine Leute da erzählen.

7.1.2 Das charismatische Moment: Lancelot schlägt Galahot in seinen Bann

Galahot sieht Lancelot auf dem Schlachtfeld so tapfer und überragend kämpfen, dass er die Szene für ein Wunder hält:

Diß sah alles Galahot, und ducht yn das gröst wunder das er ie gesehen hett, das eins mannes lip als viel mocht vollbringen und als viel erliden, und gedacht in sim herczen das er all diß welt nit neme das ein so gut ritter von synen wegen dot blieb (PL I, 736, 28-32).

Als erstes nimmt Galahot die ritterlichen Qualitäten Lancelots wahr und ist von ihnen fasziniert. Als Lancelot im Kampf sein Pferd verliert und zu Fuß weiterkämpfen muss, gewährt ihm Galahot Schonung vor seinen eigenen Leuten. Galahot überlässt sogar Lancelot sein Pferd, damit sich der Held wieder in die Schlacht stürzen kann (PL I, 738, 16ff). Lancelot kämpft den ganzen Tag unermüdlich gegen das zahlenmäßig überlegene Heer König Galahots. Als die Dunkelheit hereinbricht und die Schlacht beendet wird, reitet der junge Held unauffällig in den Wald, weil er nicht erkannt werden möchte (PL I, 742, 1ff).

Galahot reitet Lancelot nach und bittet ihn, die Nacht bei ihm zu verbringen. Nach anfänglichem Zögern willigt Lancelot ein (PL I, 742, 14ff). Das Gefolge Galahots empfängt Lancelot mit großen Ehren, kleidet ihn in kostbare Gewänder, trägt Speisen und Getränke auf und sorgt auch sonst für allerlei Kurzweil (PL I, 748, 19ff). In einem Gemach werden vier schöne, reich ausgestattete Betten aufgeschlagen, das höchste und breiteste wird Lancelot zugedacht. Die anderen Betten stehen für die Knappen bereit, Galahot selbst will die Nacht in einem anderen Raum verbringen (PL I, 748, 27ff). Als aber Lancelot eingeschlafen war, legt sich Galahot auf das Bett direkt neben ihm:

Da Galahot sah das er entschlafen was, da leyt er sich by yn off das nehst bette zu im wert er nehelichst mocht; uff den andern zweyn schlieffen zwen ritter. Der ritter schlieff alle die nacht fast sere, wann er múd was, und clagt sich in dem schlaff alle die nacht. Das hort Galahot, wann er des nachtes wenig schlieff, er lag und gedacht wie ern by im behielt. Galahot stunt des morgens fru uff ee dann sin der ritter geware wurd [...] (PL, I, 750, 10-17).

Diese Szene macht deutlich, dass Galahot sich sehnlichst die Nähe Lancelots wünscht. Als Ritter bei einem anderen im Bett zu schlafen, ist im Mittelalter durchaus üblich gewesen.¹⁸⁶ Befremdlich an dieser Episode ist jedoch, dass Galahot vor dem Zubettgehen sagt, er möchte in einem anderen Raum schlafen, sich aber dann doch in Lancelots Nähe auf das Bett nebenan legt, als dieser eingeschlafen ist, und sich am Morgen davontiehlt, ehe Lancelot erwacht. Die Heimlichkeit dieser Handlung lässt auf starke Gefühle Galahots für Lancelot schließen. Da er diese Gefühle verheimlicht, ist es ihm anscheinend bewusst, dass seine Affekte dem jungen Helden gegenüber nicht angemessen sind beziehungsweise von Lancelot nicht in der gleichen Intensität erwidert werden.¹⁸⁷

Als Lancelot in der Früh fortreiten will, bittet ihn Galahot, bei ihm zu bleiben - dafür würde er alles geben:

„Ir sollent auch furwar wol wißen das ir wol richer gesellschaft mögent gewinnen dann mit mir, ir engewinnent aber gesellen nummer deheinen der uch also lieb hab als ich uch han, ir enfindent auch dheinen man der so viel thete uwer gesellschaft zu gewinnen als ich es thet, und der me durch uch thet dann dhein man in der welt“ (PL I, 750, 23-28).

Mit dieser Rede stellt sich Galahot unter Lancelot, ordnet sich ihm gänzlich unter. Er legt dem jungen Helden seine Welt zu Füßen.

Die Bedingung des emotional überlegenen und daher souverän agierenden Lancelot für sein Bleiben bei Galahot lässt auch nicht lange auf sich warten: Er verlangt von Galahot, dass dieser, nachdem er mit seiner, also Lancelots Hilfe König Artus besiegt habe, sich Artus unterwerfe (PL I, 751, 3ff). Zum großen Erstaunen seiner Gefolgsleute

¹⁸⁶Vgl. hierzu Matthias Meyer: Causa amoris? Noch einmal zu Lancelot und Galahot. In: Spannungen und Konflikte menschlichen Zusammenlebens in der deutschen Literatur des Mittelalters. Bristoler Colloquium 1993. U.a. Kurt Gärtner (Hrsg.) Tübingen: 1996. S. 205-214, hier S. 208.

¹⁸⁷In der Forschung wurde diese Szene zwischen Lancelot und Galahot oft als ein Zeichen für Homosexualität zwischen den beiden Rittern interpretiert. Zur Forschung diesbezüglich vgl. Hyatte: The Arts of Friendship, S. 103f.

willigt Galahot der Freundschaft mit Lancelot zuliebe in diese Bedingung ein. Im Gegenzug fordert er von Lancelot eine exklusive Freundschaft:

„Darnach bitt ich uch das ir mir uwer gesellschaft baß gúnnet dan eim andern, wann ich me durch uweren willen thun dann ymand off der erden durch uweren willen dethe, und me dann ich durch yemands willen thet“. (PL I, 752, 16-20)

Gesagt, getan: Der mächtige König Galahot macht sein Versprechen wahr und unterwirft sich nach siegreicher Schlacht dem König Artus (PL I, 754, 13-758, 9).

Dies ist in mehrerlei Hinsicht bemerkenswert: Lancelot schafft es mit seinem Charisma und mit den intensiven Gefühlen, die dadurch ausgelöst werden, Galahot zu etwas zu bringen, das völlig unlogisch, ja widersinnig scheint: Der große König Galahot unterwirft sich seinem Rivalen König Artus und verzichtet auf seine herrschaftlichen Ansprüche, obwohl er in dieser Schlacht Artus bei weitem überlegen gewesen ist.

Antike Philosophen fordern, wie im Kapitel zur Freundschaft ausgeführt, eine gewisse Gleichheit und damit eine Ebenbürtigkeit und Ausgeglichenheit zwischen den zwei Parteien einer Freundschaft. Zwar kennt Aristoteles, wie schon erwähnt, auch ungleiche Freundschaften. In derartigen Freundschaften sei es jedoch wichtig, dass die Liebe eine verhältnismäßige sei.¹⁸⁸ Meiner Meinung nach kann hier weder von einer angestrebten Ebenbürtigkeit noch von einer gewissen Verhältnismäßigkeit die Rede sein. Galahot gibt für Lancelot sein bisheriges Leben auf, ordnet sich ihm unter, betet ihn gleichsam an. Lancelots Verhalten ist hingegen von Zurückhaltung und Passivität gezeichnet: Zwar ist er gerührt von der großen Zuneigung, die Galahot ihm entgegenbringt, und freut sich auch, einen so guten, treuen Freund zu gewinnen (PL I, 756, 16ff), er geht jedoch nicht aktiv auf Galahot zu und ist in dieser ungleichen Freundschaft eindeutig der Überlegene. Im weiteren Verlauf der Handlung zeigt sich aber auch, dass Galahots Freundschaft nicht selbstlos ist: Seine Besitzansprüche treten immer deutlicher zutage. Gleichzeitig leistet Galahot Lancelot wertvolle Freundschaftsdienste, er verhilft z. B. Lancelot zum ersten traulichen Treffen mit Ginover.

Galahot hält sich in der Folgezeit immer wieder bei König Artus auf, während Lancelot in seinem Lager bleibt, weil er nicht erkannt werden möchte. Galahot hat Lancelot versprochen, am Artushof geheim zu halten, dass er sich bei ihm aufhält. Am

¹⁸⁸Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik, V. 1158b.

Artushof hingegen wird viel über den Schwarzen Ritter geredet, man hätte nur allzu gerne gewusst, wo er sich aufhalte und wer er denn sei. Bei solcher Gelegenheit kommt es zu einem Gespräch, in dem alle Beteiligten - Artus, Gawan, Ginover und Galahot - anführen, was sie nicht alles für die Freundschaft mit dem trefflichen Ritter tun würden:

„Nu sagent mir“, sprach Galahot, „by den truwen die ir myner frauwen schuldig sint und mym herren Gawan, die beide hie by sint: wievil woltent irs uch laßen kosten das ir úmmer syn gesellschaft mustent haben als lang als ir lebet?“ „Als werlich helff mir gott!“ sprach der konig, „ich wolt im das halbes geben das ich han in dißer welt, on diße frauwen alleyn, an der ich nymand teil will geben.“ „Intruwen“, sprach Galahot, „so ließent irs uch gnug kosten. Wievil woltent irs uch laßen kosten“, sprach er zu mym herren Gawan, „so uch gott úmmer gesunt ließ werden?“ sprach er; „sagent mir die warheit!“ „So mich gott ummer gesunt laß werden“, sprach er, „ich wolt das ich ein die schönst jungfrau were die ie geborn wart, off das das er mich must minnen als lang als wir beide lebten, ob allen frauwen und ob allen jungfrauwen.“ „Werlich herre“ sprach Galahot, „ir hant ußermaßen wol gesprochen. Nu sagent mir, frauw“, sprach er, „wievil woltent irs uch laßen kosten“, sprach er, „das ein so gut ritter alwege zu uwermdinst bereit were wo ir begútent?“ „Herre“, sprach sie, „myn herre Gawan hatt alles das gesagt das frauwen darzu mögen gethun, frauwen wißen anders ich enweiß was zu geben dann als er gesprochen hatt.“ Da begunden sie alle zu lachen. „Nur hant ir uns alle beschwurn, herre“, sprach myn herre Gawan zu Galahoten, „by der truwe die ir schuldig sint dem liebsten das ir in der welt allerliebste hant: wie viel wolent irs uch laßen kosten das er allweg uwer geselle must wesen?“ „Herre“, sprach er, „by derselben trúw da by ir mich besworn hant, ich wolt myn groß ere darumb zuschaden laßen werden, off das ich syner gesellschaft allweg als sicher were als er der myner wol wesen mocht ob er wolt.“ „So helff mir got!“ sprach myn herre Gawan, „so woltent irs uch gnug laßen kosten, ir hant auch viel me darzu gethan dann unser keyner.“ (PL I, 770, 13-772, 8)

An dieser Textstelle wird deutlich, dass Lancelots Charisma auch in seiner Abwesenheit die Aufmerksamkeit ungemein wirksam ist: „Im Prosa-Lancelot konzentriert sich das Begehren aller wichtigen Handlungsträger auf den Protagonisten und gipfelt in der gegenseitigen Überbietung der *minne*-Gebote, wie sie Artus, Gawan, Ginover und Galahot [hier] vortragen.“¹⁸⁹

Die Königin Ginover bittet Galahot im Gespräch darum, ein Treffen mit dem Schwarzen Ritter zu arrangieren (PL I, 772, 22). Galahot überbringt Lancelot die Bitte der

¹⁸⁹Klinger: Der mißratene Ritter, S. 141.

Königin. An der heftigen Reaktion Lancelots erkennt Galahot die große Liebe, die sein Freund für die Königin im Herzen trägt (PL I, 776, 10f). Lancelot willigt in eine Zusammenkunft mit der Königin ein. Galahot kehrt daraufhin zurück zu Ginover und wendet sich mit folgenden Worten an sie: „*Frauw*“, sprach er, „*ich han uwer ding also geworben, mir helff dann got, so han ich darumb verlorn das ich in der welt aller liebste hett*“ (PL I, 776, 22-24).

Galahot bangt von nun an um Lancelot: Zum einen ist es für Lancelot gefährlich, sich auf eine Liebesbeziehung mit Artus' Frau einzulassen, zum anderen fürchtet Galahot, Lancelot nicht mehr ausschließlich für sich zu haben. Interpretiert man die Beziehung zwischen Galahot und Lancelot als *fine amor*, wie Hyatte dies tut, so ist die Königin für Galahot natürlich eine Konkurrentin.¹⁹⁰ Und Matthias Meyer merkt hierzu an: „Es gehört zum tragischen Paradox in der Beziehung Lancelot-Galahot, daß die absolute Ergebenheit, ja Liebe Galahots ihn zum idealen Mittler zwischen Lancelot und der Königin macht.“¹⁹¹

Bei dem darauf folgenden Treffen gestehen sich Lancelot und die Königin gegenseitig ihre Liebe (PL I, 792, 20ff) und Galahot wird Zeuge des ersten Kusses zwischen den beiden Liebenden (PL I, 800, 16ff). Passenderweise verkuppelt Ginover wenig später die Frau von Maloaut mit Galahot (PL I, 812, 18).¹⁹² Meyer interpretiert die Figur des Galahot, der als die „perfekte höfische Instanz“ die illegitime Beziehung zwischen Lancelot und Ginover legitimiert, als „Rechtfertigungsstrategie für die ehebrecherische Beziehung“¹⁹³. Nach einigen schönen Abenden, die die zwei Paare gemeinsam verbracht haben, heißt es Abschied nehmen: Galahot und Lancelot reisen nach Sorelois, in das Land Galahots (PL I, 820, 1ff).

7.1.3 Streben nach Exklusivität: Galahot will Lancelot ganz für sich

Sorelois wird als ein fruchtbares Land beschrieben, mit vielen schönen Flusslandschaften und Wäldern, die sich besonders gut für die Jagd eignen (PL I, 820, 11). Außerdem ist das

¹⁹⁰Vgl. Hyatte: *The Arts of Friendship*, S. 102.

¹⁹¹Meyer: *Causa amoris?*, S. 209.

¹⁹²Meyer beschreibt ausführlich die Art und Weise, wie die Beziehung zwischen Lancelot und Ginover durch Galahot und die von Galahot und der Frau von Maloaut durch Ginover gestiftet werden. Vgl. ebd., S. 210f.

¹⁹³Ebd., S. 211.

Land äußerst schwer zugänglich, sodass man wohl von einem wunderschönen abgeschiedenen Ort sprechen kann. Schon bei der Beschreibung von Sorelois, dem künftigen Zuhause des jungen Helden, entsteht der Eindruck, dass Galahot Lancelot an einem idyllischen Platz verstecken und für sich allein haben möchte. Begründet wird dieses Verhalten Galahots vorerst damit, dass er nicht möchte, dass irgendjemand seinen Freund erkennt (PL I, 822, 25f). So verbringen die Freunde ihre Tage mit allerlei Kurzweil.

Lancelot ist jedoch nicht so glücklich, wie Galahot ihn gern gesehen hätte, weil er Königin Ginover schmerzlich vermisst. Außerdem wird dem jungen Helden in der schönen Wohnung, die er mit Galahot teilt, langsam die Zeit lang und er sehnt sich immer mehr nach ritterlichen Herausforderungen. Als es ein Ritter beinahe schafft, in Galahots Reich einzudringen, ist Lancelot erfreut und wünscht sich, gegen den Eindringling zu kämpfen. Galahot fragt ihn, warum er dies wünsche. Lancelot antwortet dem Freund:

„Darumb, herre, [...] das wir hie ligen als gefangen lut und diß sere lang ist das wir wedder guten ritter me gesahen noch gute jost. Wir verliesen unser zitt hie und unser leben, wir wißen selb nit wie. Kumpt der gut ritter herre, ich muß werlich mit im striten.“ (PL I; 1200, 13-18)

Hier treffen unterschiedliche Lebenskonzepte aufeinander: Galahot ist zuallererst ein Kriegs- und Landesherr mit einem festen Standort in seinem eigenen Herrschaftsbereich. Lancelot hingegen ist ohne Land und Herrschaft ortsungebunden, ein Aventiure-Ritter, der immer neue Herausforderungen sucht und braucht.

In dieser direkten Rede Lancelots wird deutlich, dass er sich im Reich Galahots wie ein Gefangener fühlt. Sein Aventiure-Rittertum, das maßgeblich sein Wesen ausmacht und seine Lebensaufgabe darstellt, kann er hier nicht ausüben. Galahot bemerkt, dass Lancelot eine derart idyllische und gefahrenfreie Lebensweise nicht zu schätzen weiß. Er reagiert aber nicht unterstützend auf den Wunsch seines Freundes, sich im Kampf zu messen, sondern handelt noch restriktiver: So lässt er Lancelot von seinem Wohnhaus in der Nähe der Stadt Sorhant auf die weitaus abgeschiedenere *Verlorn Werd* (PL I; 1200, 24) bringen, um seinen Freund vor Kampf und Mühen zu beschützen (PL I, 1200, 20-22).

Lancelot hält sich nun Tag und Nacht auf der Spitze des Turms auf, verzehrt sich in Sehnsucht nach Ginover, isst und trinkt und schläft und lacht nicht mehr (PL I, 1202,

29ff). Galahots Verhalten, so ahnt der Leser der Geschichte, kann zu keinem guten Ende führen. Der Anspruch Galahots auf Exklusivität in freundschaftlicher Gemeinschaft hält Lancelot von seiner Aufgabe und von seiner Bestimmung ab, nämlich Aventure-Ritter zu sein. Galahot steht dem jungen Helden im Weg und unterstützt ihn nicht in seinen Wünschen und Bedürfnissen, wie gute Freunde dies tun sollten.

Zwar wird das Zusammenleben mit dem Freund schon bei den antiken Philosophen positiv bewertet,¹⁹⁴ aber es wird auch davor gewarnt, den Interessen des Freundes durch maßlose Zuneigung im Weg zu stehen.¹⁹⁵ So ist Cicero der Meinung, dass man eine Trennung von dem geliebten Freund in Kauf nehmen müsse, wenn die Umstände dies erfordern. Freunde, die versuchen, eine Trennung aufgrund von Sehnsucht zu verhindern, seien Schwächlinge, deren Schwäche sie dazu bringe, sich einem Freund gegenüber nicht richtig zu verhalten.¹⁹⁶ Auch Klinger ist der Meinung, dass Galahots Priorität nicht den ritterlichen Taten seines Freundes gilt, sondern vielmehr der ständigen Nähe des jungen Ritters. Sie zieht hier eine Parallele zum *Erec*: „Galahot verhält sich hier genauso falsch wie Mabonagrins Freundin im *Erec*, denn seine Liebe beraubt Lancelot jeder Möglichkeit ritterlichen Ehrerwerbs und hält ihn von angemessener *gesellschaft* fern.“¹⁹⁷

7.1.4 Galahot verliert Lancelot und stirbt an gebrochenem Herzen

Lancelot bleibt jedoch nicht für immer auf dem Turm der Verlorenen Insel gefangen. Gawain, der sich mit einigen Rittern des Artushofs wieder auf die Suche nach Lancelot gemacht hat, schafft es, zu Lancelot durchzudringen, und, nachdem sie lange miteinander gekämpft haben, werden sie durch die Vermittlung Galahots Freunde (PL I; 1220, 14ff).

Die Freunde kämpfen in weiterer Folge gemeinsam auf Artus' Seite gegen die Sachsen (PL I; 1224, 5ff), Lancelot und seine Gefährten werden gefangen genommen (PL I; 1242, 22ff), Lancelot kommt wieder frei, schlägt die Feinde des König Artus in die Flucht (PL I, 1280, 17ff) und befreit seine Freunde aus dem Gefängnis (PL 1276, 20ff).

¹⁹⁴Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik, V. 1171b.

¹⁹⁵Vgl. Cicero: Laelius, Abs. 75f.

¹⁹⁶Vgl. ebd.

¹⁹⁷Klinger: Der mißratene Ritter, S. 147.

Nach der Eroberung des Sachsenfelsens macht Gawan König Artus darauf aufmerksam, dass er Lancelot sehr schnell wieder verlieren könnte, wenn er nicht acht gäbe. Als der König fragt, wie das zugehen soll, antwortet Gawan: „*Galahot sol yn mit im hinweg furn [...] so er allererst mag; er ist im vil lieber dann uch myn frau die konigin sy*“ (PL I, 1282, 12-14). Gawan ist sich im Gegensatz zu König Artus völlig darüber im Klaren, welche Besitzansprüche Galahot an Lancelot stellt. Da Gawan aber weiß, dass Lancelot der beste Ritter ist, den es auf der ganzen Welt gibt, und der Artushof einen solchen Ritter braucht, warnt er König Artus davor, ihn ziehen zu lassen.

Als Lancelot gebeten wird, Ritter der Tafelrunde zu werden, wird für Galahot der baldige Verlust seines Freundes zur Gewissheit. Er sagt zu Artus: „*Wie herre, [...] wolt ir mir myn leben nehmen? Ich mag on yn uber ein leben nit. Ich kam mit aller miner macht uch zu hilfpe: das ist er allein! Wolt ir mirn dann nehmen?*“ (PL I, 1286, 33-1288, 1) Und zu Königin Ginover gewendet wird Galahot noch deutlicher, denn er lässt sie wissen, dass auch er mit in die Tafelrunde aufgenommen werden müsste, weil er ohne Lancelot sterben würde (PL I, 1288, 8f). Galahot wird also genauso wie Lancelot ein Ritter der Tafelrunde und so wird der sich anbahnende Konflikt auf später verschoben.

Wenig später ist es für die Freunde Galahot und Lancelot an der Zeit, wieder nach Sorelois zu reisen. Galahot ist froh darüber, seinen Freund abermals ganz für sich zu haben (PL II, 101f), Lancelot hätte jedoch noch gern länger am Artushof verweilt: *Lancelot wer aber vil gerner bliben, hett er getörst vor sim gesellen, den er me forcht dann ein kint synen meister* (PL I, 1290, 8-10). Dieses Zitat unterstreicht die unterschiedliche Interessenslage der beiden Freunde: Galahots größter Wunsch ist es, den Freund wieder ganz für sich zu haben, Lancelot hingegen wäre lieber am Artushof in der Nähe seiner Geliebten Ginover geblieben, hätte er es gewagt, Galahots Willen nicht Folge zu leisten, da er offensichtlich seinem ‚Meister‘ Galahot in Ehrfurcht verbunden ist und ihm seine Gesellschaft schuldig zu sein glaubt.

Galahots Zeit auf Erden neigt sich dem Ende zu. Diese Tatsache wird durch zwei schreckliche Träume eingeleitet: Im ersten Traum sieht Galahot eine Schlange mit einer goldenen Krone auf dem Kopf, die aus dem Gemach der Königin kommt und ihm Flammen entgegen speit (PL II, 10, 10-15). Im zweiten Traum erkennt er zwei Herzen in seinem Körper, von denen das eine herausspringt, sich in einen Leoparden verwandelt

und zu den anderen Tieren in den Wald läuft. Das im Körper verbleibende Herz verdorrt, sodass bald der ganze Körper verkümmert (PL II, 10, 16-25).

Galahot hängt trüben und schweren Gedanken nach, weil er mit immer größerer Gewissheit erkennt, dass er seinen besten Freund Lancelot bald verlieren wird. Er lässt sich seine bedrückenden und beängstigenden Träume von klugen Geistlichen deuten. Ihm wird geweissagt, dass die Schlange für die Königin stehe und ihr Feuer bedeute, dass sie über sein Leben und seinen Tod befehle. Das eine Herz, das sich aus seinem Leib löst, stehe für Lancelot, der von ihm weg zu den Artusrittern strebe (PL II, 58, 28-34). Außerdem erhält er Auskunft darüber, dass er nur noch dreieinhalb Jahre leben wird (PL II, 76, 15f). Da befällt ihn große Schwermut, die er vor Lancelot kaum verbergen kann.

Während der Reise nach Sorelois kommt es zu einem merkwürdigen Zwischenfall: Galahot stürzt zu Boden und Lancelot fällt ohnmächtig auf ihn, weil er glaubt, dass Galahot tot sei. Umgekehrt wiederholt sich Ähnliches: Als Lancelot ohnmächtig auf dem Boden liegt, stürzt sich Galahot auf ihn, weil er glaubt, Lancelot sei tot. (PL II, 12, 15ff). Die zwei Freunde setzen ihre Reise fort und Lancelot drängt darauf, dass Galahot ihm sein Herz offenbare. Galahot gesteht Lancelot, dass er Angst habe, ihn zu verlieren. Als Artusritter sei Lancelot fest an den König und die Königin gebunden. Allerdings wisse er, Galahot, dass er ohne die Freundschaft Lancelots sterben werde. Galahot setzt sich mit der Königin gleich, indem er Verständnis dafür zeigt, dass sie Lancelot an sich binden will:

„[...] myn frau die konigin erbarmt sich, wene ich, uber mich, da sie das geschuff das es geschehen must; wann ich wol weiß das ich den lip darumb laßen muß, verliese ich uch. Also werlich helff mir got als ich uwer gesellschaft lieber han dann herre zu syn uber alle die lant in der welt! Darumb hat myn frau die konigin recht, das sie uch gerner bi ir hatt dann verre von ir“ (PL II, 18, 11-17).

Galahot liebt Lancelot genauso, wie Lancelot die Königin liebt: ohne Vorbehalt, ohne Bedingung, kompromisslos und ohne *mâze*.

Galahot verfällt gänzlich der Liebe zu Lancelot und geht an dem zu erwartenden Verlust Lancelots zu Grunde: Als Lancelot, der aus Liebeskummer dem Wahnsinn verfällt und aus Sorelois flüchtet, denkt Galahot, dass sein geliebter Freund zu Tode gekommen sei, woraufhin er selbst stirbt (PL II, 310, 6f).

Der Freundschaft zwischen Lancelot und Galahot sowie dem damit zusammenhängenden Tod Galahots wird in der Forschung viel Aufmerksamkeit zuteil. So ordnet Hyatte die Beziehung der Freunde in den Bereich des Minnediskurses ein: Galahot verhält sich zu Lancelot genauso, wie ein Mann sich im höfischen Bereich einer Frau gegenüber verhält: passiv, unterordnend, um Anerkennung und Liebe lechzend, abhängig und aus Liebeskummer sterbend.¹⁹⁸ Meyer sieht vor allem die strukturelle Funktion der Galahotfigur: So muss dieser als die perfekte höfische Instanz die ehebrecherische Beziehung zwischen Lancelot und Ginover legitimieren. Weil sich Artus im weiteren Handlungsverlauf jedoch auch unehrenhaft verhält, ist eine Legitimierungsfigur nicht weiter von Nöten, deshalb darf Galahot sterben.¹⁹⁹ Hartmut Freytag deutet die Freundschaft zwischen Lancelot und Galahot als „Perversion“, weil sie absolut gesetzt wird und somit den Blick auf Gott nicht mit einschließt: „Freundschaft soll der Ausrichtung auf Gott nicht im Wege stehen.“²⁰⁰ Galahot beziehe Gott in sein Handeln nicht mit ein, weil Lancelot als sein Gott fungiere, und so sei es nur logisch, dass der vermeintliche Tod Lancelots Galahot sterben lässt.²⁰¹

Lancelot findet später den Leichnam Galahots (PL II, 652ff) und lässt ihn auf der *Dolorosen Garde* beisetzen (PL II, 724, 9-726,11). Nach seinem eigenen Tod wird er neben Galahot bestattet (PL V, 1028, 5ff).

7.2 Lancelot und Bandemagus

Im folgenden Kapitel möchte ich die charismatische Wirkung Lancelots auf Bandemagus, den König von Gorre, erörtern. Das Auffällige an dieser Beziehung ist, dass Bandemagus seine Freundschaft zu Lancelot über seine verwandtschaftlichen Verpflichtungen stellt. Meines Wissens wurde der Beziehung Lancelot-Bandemagus in der *Prosa-Lancelot*-Forschung bisher noch keine Beachtung geschenkt.

¹⁹⁸Vgl. Hyatte: *The Arts of Friendship*, S. 103.

¹⁹⁹Vgl. Meyer: *Causa amoris?*, S. 213.

²⁰⁰Hartmut Freytag: *Höfische Freundschaft und geistliche amicitia im Prosa-Lancelot*, S. 204.

²⁰¹Vgl. ebd., S. 203.

7.2.1 Eifersucht und Tod Meleagants

König Bandemagus wird indirekt in die Erzählung eingeführt: König Galahot sucht einen Stellvertreter für sein Land, weil er mit Lancelot im Dienst des Königs Artus steht und deshalb sein Reich nicht selbst regieren kann. Bandemagus wird ihm von seinem Vertrauten als Stellvertreter empfohlen, weil er ein *gut ritter und koniges genoß* ist, der *minnet das recht und haßet das unrecht* und außerdem *milt und getrúwe und darzu wise* ist (PL II, 84, 6ff.). So wird Bandemagus, dem Vasall Galahots, das Land Galahots übergeben. Zeitgleich mit König Bandemagus wird auch dessen Sohn Meleagant in die Erzählung eingeführt, der zwar seines Zeichens ein starker und stattlicher Ritter ist, jedoch eine negative Eigenschaft hat: seine maßlose Eifersucht auf Lancelot, den Galahot sehr zuvorkommend und ehrenvoll behandelt (PL II, 86, 16-20). Durch die Art und Weise, wie diese beiden neuen Figuren einführend geschildert werden, ist der aufkommende Vater-Sohn-Konflikt bereits programmiert: König Bandemagus zeichnet sich durch positive, ehrenvolle Eigenschaften aus, sein Sohn hingegen wird als missgünstig und eifersüchtig charakterisiert.

Meleagant kann es nicht erwarten, sich mit Lancelot im Kampf zu messen, da er sich dem Helden als ebenbürtig empfindet. Sein Vater, König Bandemagus, ist von dieser Selbsteinschätzung seines Sohnes von Anfang an nicht überzeugt (PL II, 86, 21ff). Bei einem Turnier, das König Artus veranstaltet, tritt Meleagant erstmals gegen Lancelot an, kann ihn jedoch nicht besiegen. Lancelot wirft Meleagant aus dem Sattel, sodass er hinter sein Pferd auf den Boden fällt (PL II, 92, 8ff). Aber auch Lancelot kommt nicht ohne Blessuren davon, denn Meleagant fügt ihm eine stark blutende Oberschenkelwunde zu (PL II, 92, 11).

Es dauert nicht lange und Meleagant sucht einen neuen Vorwand, um Lancelot zum Kampf herauszufordern: Er entführt Königin Ginover. Lancelot versucht jetzt mit all seinen kämpferischen Fähigkeiten, die Königin zu befreien. Meleagant sucht jedoch nicht den fairen ritterlichen Kampf, sondern führt hundert Mann gegen Lancelot, wobei zudem dessen Pferd erstochen wird, sodass er Meleagants Truppe mit der gefangenen Königin nicht verfolgen kann (PL II, 238, 1ff.).

Lancelot lässt sich nicht entmutigen und gelangt schließlich nach einer längeren Reise, auf der er viele Aventiuren zu bestehen hat, in das Land Gorre, das Reich von

König Bandemagus. Dort wird Lancelots Ankunft von vielen ersehnt und Bandemagus lässt einen Boten mit einem Brief durch sein Reich schicken, der den eben angekommenen Ritter vor gefährlichen Hinterhalten seines Sohnes Meleagant warnen soll (PL II, 378, 11ff.).

Schon dieser warnende Brief zeigt, dass sich der König nicht auf die Seite seines Sohnes stellt, sondern den fremden Ritter beschützen will. Offensichtlich ist das Vater-Sohn-Verhältnis äußerst konfliktgeladen. Meleagant entspricht als Sohn nicht den Wünschen und Vorstellungen seines Vaters. Klinger führt aus, dass die Vater-Sohn-Beziehungen im *Prosa-Lancelot* „eine latente Negativität“²⁰² besitzen, und ist der Meinung, dass die gleichzeitige Anwesenheit von Vater und Sohn innerhalb eines Herrschaftsgefüges im *Prosa-Lancelot* prinzipiell konfliktträchtig ist und ein friedliches Zusammenwirken von Vater und Sohn unmöglich macht. Durch das Erscheinen Lancelots verschärft sich dieser Konflikt.

Auf seinem Weg durch Gorre begegnet Lancelot unter anderen auch der Schwester Meleagants und verhilft ihr gegen einen Ritter zu ihrem Recht (PL II, 384, 25-388, 19). Als es Lancelot trotz aller Hindernisse und Widrigkeiten schafft, bis zu König Bandemagus vorzudringen, wird er ehrenvoll empfangen, obwohl es über seine Identität nur Mutmaßungen gibt. Der König versucht seinen Sohn Meleagant davon abzubringen, mit dem Ritter zu kämpfen und ihn dazu zu bewegen, ihm die Königin und alle anderen Gefangenen aus Artus' Reich zurückzugeben, da es nicht sein Recht sei, sie festzuhalten (PL II, 400, 6ff.). Meleagant ist von dem Rat seines Vaters, der sich gegen seine Vorgehensweise richtet, zutiefst verletzt und lässt sich nicht von seinem Plan abbringen (PL II, 400, 10ff.). Als sich Lancelot dem König schließlich zu erkennen gibt, ist dieser hocherfreut (PL II, 402, 27ff.). Es kommt zu einem weiteren Zweikampf mit Meleagant, der auf Bitten von Bandemagus durch die Königin Ginover abgebrochen wird, weil der König um das Leben seines Sohnes fürchtet (PL II, 408, 5ff.). Da auch dieser Kampf wegen der Unterbrechung keine Entscheidung brachte, kommt es wenig später erneut zum Zweikampf, weil Meleagant Ginover vorwirft, mit Key geschlafen zu haben. Auch dieser Kampf wird durch Ginover und Bandemagus beendet, bevor Lancelot seinen Gegenspieler Meleagant endgültig erschlagen kann (PL II, 424, 23ff.). Meleagant bittet seinen Vater, Lancelot auf dessen Heimweg ermorden zu dürfen, was Bandemagus

²⁰²Klinger: Der mißratene Ritter, 356.

jedoch strikt ablehnt (PL II, 426, 1ff.). Ohne die Erlaubnis seines Vaters überfällt Meleagant Lancelot aus einem Hinterhalt und bringt ihn schließlich in seine Gefangenschaft (PL II, 428, 19ff.).

Meleagant reitet wieder zum Artushof und fordert Lancelot erneut heraus, in der Annahme, dass sich dieser sicher nicht stellen könne, weil er sich in seiner Gefangenschaft befindet. Lancelot wird jedoch in der Zwischenzeit von Meleagants Schwester aus dem Turm befreit; sie hasst ihren Bruder, weil er sie um einen großen Teil ihres Erbes betrogen hat (PL, II, 466, 5- 470, 38). Als die beiden wieder beim Zweikampf aufeinander treffen, tötet Lancelot Meleagant (PL II, 476, 25ff.).

7.2.2 Bandemagus im Bann von Lancelots Charisma

Lancelot hält sich nun eine Weile am Artushof auf. Es dauert nicht lange, da wird er durch den Ritter Agorindes, einem Vetter Meleagants, zum Zweikampf an den Hof von König Bandemagus gebeten. Agorindes wirft Lancelot vor, Meleagant heimtückisch umgebracht zu haben (PL II, 482, 9ff.). Lancelot stellt sich der Herausforderung und reitet nach Gorre, in das Königreich von Bandemagus. Auf dem Weg dorthin bewahrt Lancelot die Schwester Meleagants vor dem Feuertod, zu dem sie verurteilt worden war, weil sie Lancelot entgegen dem Willen ihres Bruders befreit hat und deshalb für dessen Tod verantwortlich gemacht wurde (PL II, 668, 25- 674, 15).²⁰³ Bezeichnender Weise ist es die Schwester Meleagants, die Lancelot vor der Rache ihres Vaters Bandemagus warnt, falls dieser erfährt, dass Meleagant von ihm getötet wurde: *„Dann so mein vatter erfahren wirdt, das Ir meinen bruder Meleagant erschlagenn habenn, so furchte ich, er würde Euch auch zue tode schlagenn“* (PL II, 676, 13-15). Anhand dieser Textstelle wird deutlich, dass die Blutrache von Bandemagus erwartet wird.

Blutrache war im Mittelalter als Rechtseinrichtung anerkannt.²⁰⁴ Da sie jedoch das friedliche Zusammenleben der politischen Gemeinschaft gefährdete, versuchten das Königtum und die Kirche im frühen Mittelalter, die Blutrache durch das Wergeld zu ersetzen, dessen Höhe gesetzlich vorgeschrieben war. Im Spätmittelalter war man

²⁰³Lancelot bewahrt später auch Ginover vor dem Feuertod (PL V, 746, 8ff.).

²⁰⁴Das Wort *Blutrache* gibt es jedoch erst seit der Lutherzeit, im Mittelalter spricht man von Todfeindschaft und Fehde. Vgl. H. R. Hagemann, Blutrache. In: Lexikon des Mittelalters. Online-Ausgabe, Bd. 2, Sp. 289-290.

bemüht, die Blutrache „durch mannigfache Einschränkungen (Sonderfrieden, Friedegebot, vorherige Beschreitung des Gerichtswegs, Rache nur am schuldigen Täter) zurückzudrängen“²⁰⁵. Der Blutrache geht eine bestimmte Form des genealogischen Denkens voraus, denn laut Michael Mecklenburg ist Genealogie im Mittelalter „nicht nur ein System adliger Erbschaftsordnung, sondern eine Denkform, die das gesamte politische, soziale und religiöse Leben strukturiert“²⁰⁶. Durch die Vorherrschaft des Patriarchats kommt der Vater-Sohn-Beziehung eine besondere Rolle zu, da der Sohn die Funktion hat, die soziale Stellung seines Vaters zu übernehmen und weiterzuführen.

König Bandemagus hält in Huidesant am Meer Hof und Lancelot trifft für den geforderten Zweikampf dort ein. Ohne seine Identität preiszugeben, kämpft Lancelot mit Agorindes, der ihn des Verrats an Meleagant bezichtigt hat. Lancelot besiegt seinen Herausforderer (PL II, 712, 29ff.). Nach dem Kampf gibt sich Lancelot auf die Bitte von Bandemagus hin zu erkennen. Bandemagus freut sich über alle Maßen, Lancelot wiederzusehen. Lancelot bittet den König, ihn nicht so freudig zu empfangen, da er so einen Empfang nicht verdient habe, und versucht ihm zu gestehen, dass er seinen Sohn Meleagant erschlagen habe. Aber der König möchte von alledem nichts wissen, er sagt zu Lancelot:

„Ha, mein Lanntzelot, sagen mir es nicht, dann ich gedencke wol, was Ir sagenn würden, aber nichts desta weniger so ist nicht mehr dann ain dinng inn der weldt, das mich ertzürnen mag, unnd ich besorge, es seye schon gescheenn, unnd darumb das ich es nicht wissenn will, das Ir mir nirgents vonn sagenn wöllen dann von freudenn“ (PL II, 714, 9-15).

Bandemagus ahnt also schon, was mit seinem Sohn passiert und durch wessen Hand er zu Tode gekommen ist, spricht aber nicht offen mit Lancelot über den Tod seines Sohnes, weil er sonst nach den Regeln der Blutrache gezwungen wäre, gegen Lancelot zu handeln. Er ist von dessen charismatischem Wesen derart in den Bann gezogen, dass er sich nichts Schöneres und Beglückenderes vorstellen kann, als dessen Freundschaft zu gewinnen und sich in seiner Gesellschaft zu befinden:

²⁰⁵Ebd., Sp. 290.

²⁰⁶Michael Mecklenburg: Väter und Söhne im Mittelalter: Perspektiven eines Problemfeldes. In: Das Abenteuer der Genealogie: Vater-Sohn-Beziehungen im Mittelalter. Johannes Keller, Michael Mecklenburg, Matthias Meyer (Hrsg.), Göttingen: 2006. (=Aventiuren, Bd. 2). S. 9-38, hier S. 9.

Allso tröstet sich der könig Bandemagus durch seinn groß gemuet so er inn ime hatte, wiewol er wol dachte, das seinn sohne todt were. Aber dergleichen thete er nicht, umb Lanntzelots willenn, den er sehr lieb hette vor allenn mennschenn der weldt, unnd er wolltte viellieber haben alles ungefell so inn der weldt seinn möchte, außgenohmmen das er nicht an eehren geschmecht würde, mitt dem gedinnge, das er Lannzeloten alle tage seines lebenns inn seiner gesellschaft by ime habenn möchte. Aber er gedachte wol, das es Lanntzelot nicht thun würde (PL II, 714, 15-24).

Lancelots Charisma, das in Bandemagus eine große Sehnsucht nach dessen Freundschaft und Gesellschaft hervorruft, setzt die Rechte und Pflichten verwandtschaftlicher Bande außer Kraft.

Eine ähnliche Situation kommt im *Prosa-Lancelot* noch an anderer Stelle vor; es handelt sich, wie so oft, um eine Spiegelung: Als Lambegus zu Claudas kommt, damit dieser an ihm die Blutrache vollziehen kann, weil er dessen Sohn Dorin ermordet hat, ist Claudas von Lambegus' Schönheit vollkommen überwältigt und damit ‚entwaffnet‘: *Da er entwappnet wart, er bleib stende in einem pfellornne rockelin kurz und was ein ußermaßen schön ritter und wol geschaffen uber all syn gelieder [...]* (PL I, 300, 18-20). Aber nicht nur die Schönheit des jungen Lambegus fasziniert Claudas, auch dessen Tapferkeit beeindruckt ihn tief: *„Herr Lambegus, [...] der uch zu gesellen hatt der mag sich eines dinges wol rumen: das er ein der künsten ritter zu gesellen hatt der hut von synem bette offgestung und der ein freischlich hercz in synem libe hatt“* (PL I, 302, 4-8). Claudas ist von der inneren wie der äußeren charismatischen Schönheit des Lambegus derart überwältigt, dass er seinen Plan, den gewaltsamen Tod seines Sohnes zu rächen, nicht ausführen kann. Statt Rache an Lambegus zu nehmen, bietet Claudas ihm an, in seine Dienste zu treten. Lambegus lehnt das Angebot ab und Claudas lässt ihn ohne weiteres ziehen (PL I, 304, 1 -306, 20). Das Charisma hat hier die Fähigkeit, ritterlich sanktioniertes Handeln außer Kraft zu setzen.

Wie schon Galahot offenbart auch König Bandemagus dem Ritter Lancelot seine Gefühle und macht ihm ein Freundschaftsangebot, wohl wissend, dass er mit Lancelot nie in einer Gemeinschaft leben wird:

„Aller liebster freunndt, Ir seinndt der mann der weldt, mitt dem ich fast gern inn freunndtschaft und gesellschaft seinn wolltte, so es Euch annders gefiehle das

ich sie hett. Aber ich bin zue arm dartzue aine solche hohe gesellschaft zu habenn allß die Ewer (PL II, 716, 1-5).

Mit diesen Worten unterwirft sich Bandemagus dem charismatischen Helden. Auch wenn eine echte Freundschaft nach dem Geschehenen nicht mehr möglich ist, bittet der König Lancelot zumindest um dessen lebenslanges Wohlwollen, denn schon damit könne er sich reicher und höher schätzen, als wenn ihm die beste und größte Stadt zugefallen wäre (PL II, 716, 7ff.). Lancelot verspricht es unter der Bedingung, dass ihm Bandemagus verzeiht, was er ihm angetan hat.

Obwohl die beiden zu diesem Zeitpunkt immer noch nicht offen über den Tod Meleagants gesprochen haben und Bandemagus noch keine Gewissheit hat, dass sein Sohn durch Lancelot den Tod gefunden hat, antwortet er bezeichnenderweise wie folgt:

„Fürwahr, [...] so Ir mir alle meine blutsfreunndt erschlagenn und ertödtet hettenn, dartzue das Ir mich auch enterbt und meines lanndts gar vertriebenn hettenn, so wolltt unnd will ich Euch es alles vertzeyhenn, allain das ich Ewer gesellschaft habenn möchte“ (PL II, 716, 13-18).

Mit dieser Aussage stellt Bandemagus seine Freundschaft zu Lancelot über seine verwandtschaftlichen Gefühle und Verpflichtungen. Indirekt teilt er Lancelot dadurch auch mit, dass er weiß, wie sein Sohn zu Tode gekommen ist.

Als Lancelot sich verabschiedet, bittet ihn Bandemagus, ihn in drei Tagen wissen zu lassen, was er ihm angetan hat. Bandemagus will es nicht aus Lancelots Mund hören, weil er sich nicht im Zorn dazu hinreißen lassen will, ihm etwas anzutun (PL II, 716, 34ff).

7.2.3 Charisma und Freundschaft verhindern Blutrache

Lancelot nimmt Abschied und reitet fort. Es dauert nicht lange, da schickt Lancelot einen Ritter namens Patrides, den er in der Zwischenzeit besiegt hat, zu Bandemagus, um ihn um Verzeihung zu bitten, dass er seinen Sohn Meleagant erschlagen hat (PL II, 722, 26-30). Patrides überbringt wie befohlen die traurige Nachricht (PL II, 740, 10ff.). Die Reaktion des Königs auf die überbrachte Nachricht ist bezeichnend für seine Unfähigkeit, Lancelot eine derartige Schuld zuzuweisen, die eine Rache erfordert hätte: Nach ein paar rituellen Trauergesten – er wird ohnmächtig (PL II, 740, 19), trauert und weint (PL II,

742, 1), isst und trinkt einen Tag lang nichts (PL II, 742, 10f.) und klagt (PL II, 742, 12) – gibt er seinen Baronen die Schuld an Meleagants Tod, weil diese ihn nicht besser bewacht hätten (PL II, 742, 21). Er äußert jedoch kein böses Wort gegen Lancelot, ja, er erwähnt ihn mit keinem einzigen Wort. Und, was fast noch wichtiger erscheint, ist die Tatsache, dass der Tod seines Sohnes auch keine ‚narrativen Folgen‘ hat, das heißt, die aufgebaute Erwartungshaltung des Publikums wird enttäuscht, denn er rächt den Tod seines Sohnes weder an Lancelot noch an anderen Artusrittern.

Ein vergleichbares Beispiel aus der mittelalterlichen Literatur, in der die geforderte Blutrache auf diese Weise verhindert wird, wie dies bei Bandemagus und Lancelot, aber auch bei Claudas und Lambegus der Fall ist, ist mir nicht bekannt. Beide Konfliktsituationen werden durch die charismatischen Helden gelöst und aufgehoben: Claudas will zwar die Blutrache durchführen, verliert aber dann die Fähigkeit dazu, als er des schönen Lambegus ansichtig wird. Bandemagus hingegen sieht bewusst von einer Rache an Lancelot ab.

Man kann sich nun die Frage stellen, warum diese Konfliktsituationen im *Prosa-Lancelot* auf diese Weise gelöst werden. Meines Erachtens wird damit die Macht des Charismas bekräftigt, das in seiner Wirkung so stark ist, dass es sogar einen König dazu bringen kann, seine Zuneigung über seine verwandtschaftlichen Verpflichtungen zu stellen. Schon Galahot war dazu bereit, seine ganze Existenz für den jungen Helden zu opfern. Das gleiche Prinzip, nur auf eine andere Ebene verschoben, finden wir nun auch in der Beziehung des Bandemagus zu Lancelot.

Während in der Heldenepik, deren Stoffe der Völkerwanderungszeit entstammen, die Blutrache gängige Praxis ist, wird sie in den höfischen Versepen zurückgedrängt, weil die Verwandtschaftsverhältnisse weniger wichtig werden und der ritterliche Verband ins Zentrum rückt. So merkt Mecklenburg an:

[...]Die Beziehung zwischen Vater und Sohn [ist] in der Phase der Übernahme und Ausarbeitung des modernen höfischen Romans in Deutschland zwar als Abstraktum im Sinne genealogischen Denkens und der Abstammungsfamilie durchaus wichtig [...], als konkrete Personenbeziehung aber gelangt sie kaum zur Darstellung.²⁰⁷

²⁰⁷Mecklenburg: Väter und Söhne im Mittelalter, S. 16.

Dem Artusroman liegt so eine eigene Ideologie zugrunde, die der Ritter- und Gefolgschaft rund um den König Artus Vorrang einräumt und die familiären Verbände und Strukturen in den Hintergrund drängt. Da aber der *Prosa-Lancelot* eine Mischform aus Artusroman und Heldenlied darstellt, hat der Familienverband mehr Gewicht als in den anderen Artusromanen. Hier sei nur an Gawan und seine Brüder erinnert.

Es wäre allerdings auch denkbar, dass die Verschonung Lancelots durch Bandemagus mit der vollzogenen Christianisierung im Mittelalter zu erklären wäre. Das christliche Gedankengut liegt dem *Prosa-Lancelot* als Matrix zugrunde, vor deren Hintergrund sich die Handlung abspielt. Und so halte ich es durchaus für möglich, dass immer wieder Versatzstücke dieses Denkens den Verlauf der Handlung mitbestimmen.

Ein Beispiel für vollzogene Blutrache findet sich im *Tristan* Gottfrieds von Straßburg, einem Hauptwerk des Mittelalters, und sei hier als Kontrast zu der Bandemagus-Lancelot-Meleagant- und Claudas-Lambegus-Geschichte angeführt.

Die Situation entfaltet sich wie folgt: Riwalin, der Vater Tristans, greift seinen Herrn Morgan an und wird im Gegenzug dafür bei einer Schlacht von diesem erschlagen (1681-1685).²⁰⁸ Tristan erfährt durch seinen Ziehvater Rual vom Mord an seinem Vater, was ihn sehr bedrückt und betrübt (5090-5095). So reist Tristan in sein Heimatland Parmenien, um sich an dem Mörder seines Vaters zu rächen (5173-5176). Morgan empfängt Tristan zunächst gastfreundlich. Als dieser jedoch sein Lehen, das rechtmäßige Erbe seines Vaters, zurückfordert (5363-5385), wird er von Morgan beleidigt: Weil er von unehelicher Geburt sei, habe er keinen Anspruch auf sein Lehen (5397ff.). Tristan erschlägt daraufhin Morgan und sühnt damit den Tod seines Vaters (5450ff.). Im *Tristan* wird also die Blutrache vollzogen: Tristan rächt den Tod seines Vaters.

Nachdem Tristan an Morgan Rache genommen und sein Vaterland Parmenien zurückerobert hat, wird vom Erzähler der Tatbestand noch einmal klar formuliert: *sus haeter sich verrihtet / und al sin dinc beslihtet: / verrihtet an dem guote, / beslihtet an dem muote; / sin unreht daz was allez reht, / sin swaerer muot liht und sleht* (5623-5628). So hat Tristan durch seine Tat das Unrecht in Recht verwandelt, seine Angelegenheiten

²⁰⁸Vgl. Gottfried von Straßburg: *Tristan und Isold*. Friedrich Ranke (Hrsg.), 14. Aufl. Dublin, Zürich: 1969. Hier und im Folgenden werden die Versangaben zu den Textstellen nachfolgend zitiert.

geordnet und durchgesetzt und sich somit auch von seinem bekümmerten Gemütszustand befreit. Kurz: Seine Ehre und sein Seelenfrieden sind wieder hergestellt.

7.2.4 Freundschaftsdienste zwischen Bandemagus und Lancelot

Nachdem König Bandemagus seinen Sohn Meleagant beerdigt hat, verschwindet er für einige Zeit aus der Erzählung. Im weiteren Verlauf des Romans tritt er jedoch immer wieder im Zusammenhang mit Lancelot ins Geschehen ein und die beiden erweisen sich eine Reihe von Freundschaftsdiensten.

Im Rahmen eines Turniers zwischen König Bandemagus und dem König von Norgales treffen Lancelot und Bandemagus einander wieder. Bandemagus ist im ersten Durchgang des Turniers unterlegen, weil der König von Norgales mehr Leute zur Verfügung hatte (PL III, 510, 19ff.). In der Nacht vor dem Turnier weilt Lancelot bei Meleagants Schwester, der Tochter von Bandemagus. Als der König davon erfährt, ist er über die Maßen glücklich und macht sich mit seinen treuesten Rittern auf den Weg zu Lancelot. Vor seinen Gefolgsleuten preist Bandemagus den Helden wie ein Wunder: *„Ich furen uch [...] wunder sehen, wann ich uch noch eyn ritter alleyn wil wissen, inn dem alle tugent beherbergt syn wo mit man eynichen ritter brisen sol; und ist keyner off erden lebendig der so gancz erfult sy als der ist* (PL III, 512, 18-22). Mit dieser Textstelle wird aus Bandemagus' Mund einmal mehr das Außerordentliche und Außergewöhnliche Lancelots beschworen, er ist ein menschliches Wunder, der alle bezaubert und in seinen Bann schlägt.

Als Lancelot und Bandemagus sich nun schließlich freudig begrüßt haben und sich gegenüber stehen, unterwirft sich der König dem Ritter, indem er sich vor ihm verneigt und sagt, er sei sein Freund und Diener: *Der konig demutigt sich sere gegen Lanceloten und sprach zu im, er wer syn knecht und syn frunt* (PL III, 514, 11-13). Lancelot ist diese Unterwerfungsgeste unangenehm und er entgegnet dem König: *„Ha lieber herre, nit sprechent die rede, wann ir mich mit keynen dingen me erzornen mögent, dann keyn konig sich nit so sere nydern sol gegen eim so armen ritter als ich bin, sunder sol syn herre und gebieter syn“* (PL III, 514, 13-17).

Wie schon Galahot verhält sich auch Bandemagus nicht seinem königlichen Stand gemäß: Sowohl Galahot als auch Bandemagus werden vom Charisma des Helden derart

vereinnahmt, dass sie dem Ritter Lancelot in Freundschaft verbunden sein wollen, um ihn in ihrer Nähe zu wissen. Lancelot hingegen wirkt emotional weniger beteiligt an den Freundschaften, wodurch sie unausgeglichen erscheinen. Gleichwohl ist er immer bereit, seinen Freunden Hilfestellung zu leisten.

In weiterer Folge bittet Bandemagus Lancelot, im Turnier auf seiner Seite zu kämpfen. Lancelot erweist ihm gern diesen Freundschaftsdienst (PL III, 514, 25-29) und schlägt die zahlenmäßig überlegenen Feinde in die Flucht (PL III, 524, 1-8). Nach gewonnenem Kampf reitet Lancelot, weil er nicht erkannt werden möchte, in den Wald davon. Darüber klagt der König Bandemagus sehr:

„Furwar, es ist der wunderlichst man der ye wart und ich der unabenturlichst, sitt ich by mir han gehabt den allerfrömsten man der welt, dem man die meyst ere thun solt, und han yn so törlich verlorn durch syn wunderlichkeit“ (PL III, 524, 17-21).

Interessant an dieser Textstelle finde ich, dass König Bandemagus Lancelot als *wunderlichst man*, also als sonderbaren, seltsamen, aber auch im positiven Sinne wunderbaren Menschen bezeichnet. Das Sonderbare und Seltsame wie auch das Wunderbare des Helden sind meiner Meinung nach Merkmale seines Charismas. Das ‚Absonderliche‘ definiert den Protagonisten außerhalb von Norm und sanktioniertem Verhalten stehend. Der wegreitende Lancelot ist gleichsam der immer wieder die höfische Welt verlassende charismatische Held.

Charisma konstituiert sich bei Lancelot – wie bei allen heroischen Helden - auch in dessen ‚Abwesendsein‘, im Erscheinen und Auftreten als Namenloser und Unbekannter, in seinem Mut und seinen herausragenden Taten. Lipp definiert heroisches Handeln, was gerade im Fall Lancelots mit charismatischem Handeln gleichzusetzen ist, wie folgt: „[...] Kerngehalt heroischen Handelns setzt neben Einsamkeit: der Abkehr von der sozialen Sphäre und einem Rückzug, [...] Opferbereitschaft und Entschlusskraft bis zum Tod voraus.“²⁰⁹ Mit dem wiederholten Rückzug Lancelots aus der Gesellschaft ist aus erzählstrategischer Sicht jedoch auch gewährleistet, dass ein guter Teil des *Prosa-Lancelots* aus der Suche nach ihm, dem verlorenen Helden, bestehen kann, was wiederum zahlreiche Möglichkeiten für Aventiuren eröffnet.

²⁰⁹Lipp: Stigma und Charisma, S. 229f.

Wenig später treffen Lancelot und Bandemagus bei einem Turnier in Camelot einander wieder. Und auch hier verspricht Lancelot, an der Seite des Königs zu kämpfen, diesmal gegen die Artusritter (PL III, 758, 29ff.). Der Freundschaftsdienst Lancelots, den er Bandemagus erweist, soll hier jedoch nicht überbewertet werden. Lancelot kämpft nicht gegen die Artusritter, weil ihn Bandemagnus darum gebeten hat, sondern weil ihm Königin Ginover dies befohlen hat (PL III, 752, 25ff.). Lancelot kämpft überragend bis zu jenem Augenblick, in dem er die Königin erblickt. Bei ihrem Anblick schwinden dem Helden sämtliche Kräfte, sodass er glaubt, sterben zu müssen. Bandemagus trägt ihn tiefbetäubt vom Kampffeld (PL III, 768, 9ff.). Beim zweiten Durchgang des Turniers besiegen die Ritter von König Bandemagus schließlich mit Lancelots Hilfe die Artusritter (PL III, 802, 11ff.).

Nach den Turnieren, bei denen Lancelot den König Bandemagus mit seiner ritterlichen Tatkraft zum Sieg verholfen hat, bittet der König ihn um einen weiteren Freundschaftsdienst: Er möchte durch Lancelots Fürsprache in die Tafelrunde aufgenommen werden (PL III, 820, 27-30). Und so geschieht es: Bandemagus wird, wie vor ihm schon Galahot, ein Ritter der Tafelrunde (PL III, 824, 9-11).

Eine letzte interessante Textstelle, die die Freundschaft von Lancelot und Bandemagus belegt, soll noch angeführt werden. Die Situation gestaltet sich wie folgt: Lancelot hat sich entschlossen, gegen König Claudas Krieg zu führen, um sein ihm rechtmäßig zustehendes Vaterland zurück zu gewinnen. Als er sich mit den engsten Vertrauten darüber berät, ist König Bandemagus der Erste, der ihm zusichert, ihn bei seinem Vorhaben zu unterstützen.

Dies scheint auf den ersten Blick nicht weiter verwunderlich zu sein, da es sich um einen normalen Freundschaftsdienst handelt. Bemerkenswert ist jedoch die Begründung für seine Unterstützung:

„Also vil will ich umb synen willen thun als dem jhenen den ich am liebsten han vor all der welt; und auch darumb nit das er Meliagant mynen son erschlagen hatt, den ich inn der welt allerliebste hatt. Aber er hatt sitt so viel umb mynen willen gethan das ichs im alles williclichen verzyhe“ (PL IV, 430, 28-33).

Hier spricht es Bandemagus ein einziges Mal offen aus, dass Lancelot seinen Sohn Meleagant erschlagen hat. Trotzdem will er Lancelot im Kampf gegen Claudas beistehen,

weil er Lancelot mehr als alles in der Welt liebt und schätzt, und er sagt, er vergebe ihm deshalb, weil er seit dem Tod seines Sohnes so viel für ihn getan habe.

So ganz kann das nicht stimmen, denn Bandemagus hat Lancelot schon vor dessen Freundschaftsdiensten so sehr geliebt, dass er sich nicht an ihm rächen wollte. Meiner Meinung nach klingt diese Stelle nach einer schwachen Rechtfertigung des Königs, weil er sich eigentlich im Klaren darüber ist, dass er Lancelot schon immer seinem Sohn vorgezogen hat und er sich gemäß der gesellschaftlichen Norm hätte anders verhalten müssen.

7.3 Lancelot und König Artus

Lancelots Charisma zeigt seine Wirkung nicht nur bei Galahot, Bandemagus und vielen weiteren Nebenfiguren des Romans, es schlägt auch den mächtigsten Mann in seinen Bann: König Artus. Auch wenn diese prominente Figur der mittelalterlichen Literatur²¹⁰ im *Prosa-Lancelot* nur selten im Vordergrund der Handlung steht, so stellt sie zusammen mit Ginover für Lancelot den wichtigsten Bezugspunkt dar.

Wie König Artus dem Charisma Lancelots verfällt, zeigt sich schon in deren erster Begegnung: Artus ist von Anfang an derart von Lancelot fasziniert, dass er die höfische Vorgangsweise missachtet und sich bereit erklärt, den Knappen Lancelot unter dem Wappen der Frau vom See anstatt unter seinem eigenen zum Ritter zu schlagen (PL I, 356, 3ff). Genauer möchte ich auf diese Textstelle in diesem Zusammenhang nicht mehr eingehen, da ich sie bereits ausführlich an früherer Stelle erörtert habe.

Im Folgenden möchte ich mich in das Verhältnis Artus-Lancelot vertiefen, das mir um einiges schwerer zu fassen erscheint als die Beziehungen Galahot-Lancelot und Bandemagus-Lancelot.

²¹⁰Zur Geschichte und Funktion von Artus vgl. u. a. Norris J. Lacy, Geoffrey Ashe: *The Arthurian Handbook*. New York, London: 1988, Carola L. Gottzmann: *Artusdichtung*. Stuttgart: 1989.

7.3.1. Lancelot als Machtfaktor am Artushof

Der König, der diesen Ritter auf seiner Seite hat, braucht sich vor keinem Feind mehr zu fürchten. Unter diesem Gesichtspunkt interpretiere ich die erste Zeit der Beziehung zwischen Lancelot und Artus: Artus wird zwar schon bei der ersten Begegnung von Lancelots Charisma dazu gebracht, sich gegen das höfische Zeremoniell des Ritterschlags zu verhalten. Im Fortgang der Handlung wird aber immer stärker das herrschaftliche Interesse des Königs Artus am Ritter Lancelot offenbar. Wenn man so will, handelt es sich zu diesem Zeitpunkt um eine von Artus gewünschte „Freundschaft aus Nutzen“²¹¹.

Auf Galahots Frage, ob er schon jemals einen so vortrefflichen Ritter, wie es der Schwarze Ritter ist, gesehen habe, antwortet Artus: *„Werlich, [...] ich gesah nye keynen ritter des gesellschaft ich als gern hett als die sin umb sin gut ritterschafft“* (PL I, 770, 10-13). In dieser Situation weiß Artus nicht, dass es sich bei dem vortrefflichen Ritter, von dem hier die Rede ist, um Lancelot handelt; das heißt, er bewertet den „Schwarzen Ritter“, als der Lancelot zu diesem Zeitpunkt auftritt, nur aufgrund seiner Kampfeskunst. Weil Lancelots Rittertum so vollkommen ist, würde Artus die Gemeinschaft mit ihm sehr hoch schätzen.

Artus will den unerkannten Ritter unbedingt an seinem Hof haben und so schickt er seine besten Ritter erneut auf die Suche nach ihm aus. Ja, er macht ihnen sogar schwere Vorwürfe, dass sie es bisher nicht geschafft hätten, den Schwarzen Ritter ausfindig zu machen:

„Gedencket uch nicht, [...] das uwer wol vierzig ritter waren allesament ußerkorn, und schwurt, das ir númmer wiedder gekertent, ir hettent dann zum ersten den guten ritter funden mit den roten wapen, der das urlage uberwant zwuschen mir und Galahoten, oder ir brechent solche wortzeichen von im das man yn wol bekente? Ir kament also wiedder das ir wedder den ritter brachtent noch die wortzeichen von im; darumb sprechen ich das ir allsamen myneidig sint und on ere“ (PL I, 830, 14-23).

Schon an dieser Textstelle wird deutlich, dass Artus den zu diesem Zeitpunkt noch unerkannten Lancelot mehr schätzt als die Ritter der Tafelrunde. Er braucht und will den Besten aller Ritter an seinem Hof, weil er ohne ihn nicht unbesiegbar ist, anders gesagt: Es würde ein großes Risiko darstellen, wenn sich der beste Ritter der Welt gegen die

²¹¹ Aristoteles: Nikomachische Ethik, V. 1156a-1157a.

Artusrunde wendete. Lancelot ist also auf der einen Seite ein Garant für Sicherheit und Herrschaft, auf der anderen Seite auch die größtmögliche Gefahr für den Artushof.²¹²

Nach langer, beschwerlicher Suche findet Gawan Lancelot bei Galahot (PL I, 1210, 17ff.). Lancelot kämpft in weiterer Folge überlegen gegen die Sachsen,²¹³ schlägt sie in die Flucht (PL I, 1280, 18f.) und unterstreicht damit noch einmal seine kriegerischen Fähigkeiten. Artus rühmt vor seinen Rittern und vor Ginover die Überlegenheit Lancelots im Kampf und wird nicht müde zu betonen, dass er ihn aufgrund seiner Rettung aus dem Sachsenfels vor allen anderen Rittern liebe:

„[...] er hatt hut me mit den wapen gethan, so mich duncket, dann zwey hundert ritter mochten hat gethan, er hatt mich und myn ritter uß einer gefengniß erlößt, da wir nymer uß weren komen, ob ers nit gethan hett. Darumb sol ich yn zu recht mynnen vor alle man; ich thun auch werlich“ (PL I, 1286, 11-15).

Nach dieser Bewährung im Kampf wird Lancelot gemeinsam mit Galahot und Hector ein Ritter der Tafelrunde (PL I, 1288, 21f.). Dadurch ist er nicht nur der Königin Ginover, die ihn zum Ritter gemacht hat, sondern auch König Artus verpflichtet.

7.3.2 Artus als schwacher Herrscher

Artus selbst wird im *Prosa-Lancelot* immer wieder als schwacher und passiver Herrscher gezeichnet, der schon zu Beginn seiner Herrschaft Mühe damit hat, seine Barone richtig zu führen oder es versäumt, König Ban von Bonewig, Lancelots Vater, im Krieg gegen Claudas zu Hilfe zu kommen, wofür ihn die Artusritter angeklagen (PL I, 138, 11ff).

Auch folgende Episode lässt den König aller Könige in keinem guten Licht erscheinen: Die Artusgesellschaft wird mit den Anschuldigungen einer falschen Ginover konfrontiert, die besagen, dass diejenige Ginover, mit der Artus seit Jahren zusammenlebt, eine Betrügerin sei, wohingegen sie in Wahrheit die rechtmäßige

²¹²Vergleichbares findet sich im *Nibelungenlied* in der 3. Aventiure, als Siegfried mit seinem Gefolge am Hof von Worms auftritt. Hagen, der als einziger von Siegfried weiß, berichtet König Gunther von dessen herausragenden Taten und rät ihm, Siegfried ehrenvoll zu empfangen und ihn für sich zu gewinnen. Zunächst gelingt das auch. Aber nach dem Streit der Königinnen Kriemhild und Brunhild wird am Wormser Hof Siegfrieds Überlegenheit gefürchtet, was schließlich zu seiner Ermordung führt. Vgl.: Das Nibelungenlied. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung. Herausgegeben, übersetzt und mit einem Anhang versehen von Helmut Brackert. Frankfurt a. M.: 1970. Hier: V. 101ff. und V 865ff.

²¹³Auch Siegfried kämpft erfolgreich gegen die Sachsen. Vgl. ebd. V. 139ff.

Gemahlin sei (PL II, 38, 5ff.). Artus wird wenig später bei der Jagd von den Leuten der falschen Ginover gefangen genommen und in ihre Gewalt gebracht (PL II, 102, 31f.).

Artus bleibt nun von Lichtmess bis nach Ostern bei der falschen Ginover gefangen, verliebt sich in sie und vergisst darüber immer mehr seine richtige Gemahlin (PL II, 114, 7ff.). Nachdem alle Barone der falschen Ginover geschworen haben, dass ihr Artus als rechtmäßiger Ehemann zustünde, wirft Artus seine Zweifel über Bord und nimmt die falsche Ginover zur Frau (PL II, 114, 29f.). Die gleichen Barone verurteilen gemeinsam mit Artus im weiteren Handlungsverlauf die richtige Ginover dazu, ihr Leben lang auf Britannien zu verzichten (PL II, 122, 13f.).

Artus' Entscheidung, sich gegen seine rechtmäßige Frau, die richtige Ginover, zu stellen und sie schlecht zu behandeln, hat jedoch weitreichende Folgen für sein Verhältnis zu seinem besten Ritter Lancelot: Lancelot wendet sich gegen Artus und kündigt ihm die Gefolgschaft auf:

„Herre, [...] ich bin uwer ritter gewesen mit uvern gnaden und geselle von der tafelrunde; das geben ich uch wiedder off und will des nit lenger sin. Uch will ich auch nit mere dienen, ich sol wol ander herren finden dem ich dienen sol!“ (PL II, 124, 11-15)

Artus zeigt sich davon betroffen, dass Lancelot es wagt, seine Verurteilung der Königin anzuzweifeln: *Lancelot lieber frunt, ir hant mir dick wol gedient, darumb mögent ir mir des nit gesagen das ich fur ubel nemen wölle. Es ist aber groß affenheit das ir myn urteil felschen wolt [...]* (PL II, 124, 29-32). Lancelot lässt sich jedoch nicht von Artus' Rede beeinflussen: Er ist bereit und entschlossen, auch gegen seinen Herrn Artus für ‚seine‘ Ginover einzutreten. Somit verliert Artus seinen besten Ritter. Indem Lancelot das tut, was er für richtig hält, verstößt er gegen die geltenden Regeln. Die anderen Artusritter ärgern sich zwar über Artus' Verhalten, stehen aber in Treue zu ihrem König.

In weiterer Folge gewinnt Lancelot den Gerichtskampf für Ginover (PL II, 130, 12-138, 13), die sich von da an in Sorelois, dem Königreich von Galahot, aufhält. Artus sieht sein Vergehen jedoch auch nach dem von Lancelot gewonnenen Gerichtskampf für Ginover nicht ein. Gawan klärt den König darüber auf, dass die ganze Welt ihm Vorwürfe mache, weil er sich von der richtigen Ginover getrennt habe und weil dadurch, dass

Lancelot den Gerichtskampf gewonnen hat, sein Irrtum bewiesen worden sei und er sich falsch und rechtsbrüchig verhalte.

Als zweites Vergehen lastet Gawan Artus an, dass er durch sein Verhalten Lancelot dazu gebracht habe, sich von der Tafelrunde abzuwenden, was ihm noch große Schande bringen werde (PL II, 140, 16-27). Auch diese Warnung schlägt Artus in den Wind. Zwar bittet Artus Lancelot, wieder zur Tafelrunde zurückzukehren, wozu sich dieser jedoch nicht bewegen lässt (PL II, 142, 25ff.).

Ansonsten verfährt Artus weiter wie bisher, und so sinkt sein Ansehen immer mehr, sodass selbst dem Papst in Rom zu Ohren kommt, wie sich der König von Britannien verhält (PL II, 148, 26ff.). Der Papst fordert daraufhin den König auf, wieder die richtige Ginover als seine Gemahlin anzuerkennen. Artus weigert sich, dem Befehl des Papstes Folge zu leisten und wird daraufhin mit dem Kirchenbann belegt (PL II, 148, 32). Weil auch der Papst die Situation nicht bereinigen kann, greift schließlich Gott selbst in das Geschehen ein. Er sorgt dafür, dass die falsche Ginover gelähmt wird und zu verfaulen beginnt (PL II, 150, 4ff.).

Als Gawan erneut seinen König darauf aufmerksam macht, dass er in schwerer Sünde lebt, sieht dieser schließlich sein Unrecht ein (PL II, 152, 1ff.). Bevor die falsche Ginover ihrer Krankheit erliegt, die als Metapher für bestrafte Falschheit steht, beichtet sie ihr Vergehen und legt ein umfassendes Geständnis ab (PL II, 160, 26ff.).

Die richtige Ginover kehrt zu Artus zurück (PL II, 166, 15). Artus lässt Lancelot durch Ginover bitten, wieder ein Mitglied der Tafelrunde zu werden. Der Königin zuliebe kommt er dieser Bitte nach (PL II, 172, 1ff.). Mit der Rückkehr Lancelots in die Artusrunde herrscht wieder Freude am Hof, was wiederum zeigt, welche hohe und einflussreiche Stellung Lancelot bei Hof einnimmt.

7.3.3 Eifersucht der Artusritter

Der außergewöhnliche Status Lancelots am Artushof erfüllt jedoch nicht alle mit Freude, was sich bei einem Turnier in Camelot, wo nicht klar ist, ob Lancelot daran teilnehmen wird, deutlich zeigt. Artus lässt einer tiefen Sehnsucht nach dem abwesenden Helden

freien Lauf, weil seiner Ansicht nach nur dieser einen erfolgreichen Verlauf des Turniers gewährleisten könne:

„Ach gott, [...] were Lancelot auch hieinn, so enförcht ich aller der nit die da kemen wiedder die tafelrunde zu stryten. Dann wo er nit kompt, so sint wir dot, wann man sagt, alle welt kum wiedder uns. Ich han groß sorg das wir an die leczen getriben werden; das were eyn sach die nit gut were, wann uns groß ungluck da von kumen mocht“ (PL III, 746, 34-748, 4).

Artus stilisiert Lancelot hier zum einzigen kampfestüchtigen Ritter, wodurch er das Vertrauen in die Kampffähigkeit seiner übrigen Ritter öffentlich bezweifelt. Dieses ausgesprochene Misstrauen kränkt und beleidigt die Anwesenden. König Iders, seines Zeichens auch ein Ritter der Tafelrunde, wendet sich mit folgenden Worten an den König:

„Herre, [...] were ist der den ir forchtent? Ich sehe hieinn so vil guter manne, die allesament gesell an der tafelrond sint und vil volcks mit yn bracht habent, sint der halben welt starck genug, die nit úberwunden wollen werden. Und wer Lancelot by den ghenen, sie wurden doch uberwunden“ (PL III, 748, 4-9).

König Iders formuliert in dieser direkten Rede eine Provokation: Seiner Meinung nach ist Artus' Furcht, ohne Lancelot das Turnier bestreiten zu müssen, nicht gerechtfertigt, weil die Tafelrunde so viele gute Ritter in sich vereinen würde, dass diese sogar siegen würden, wenn Lancelot auf der Gegenseite kämpfte. Ja, er führt im Verlauf des Gesprächs sogar noch weiter aus, dass Lancelot von zwei bis drei Rittern der Tafelrunde im Kampf ohne übermäßige Anstrengung überwunden werden könne (PL III, 748, 20ff.). Diese Aussage wird sowohl von Artus als auch von Ginover angezweifelt. Die Ritter der Tafelrunde, Gawan und Bohort ausgenommen, sind so wütend auf Lancelot, dass sie sich untereinander beraten und beschließen, kein Schild zu führen, wenn Lancelot am Turnier auf der Seite des Königs teilnimmt. Dieser Beschluss wird wie folgt begründet: *„Überwunden wir sie allesamen und wer er by uns sunder eynigen schlag zu geben, so sprech man doch, er hets alleyn gethan und uberwunden, und im wúrd der danck aller als er yn an allen enden hatt wo hin er kompt“ (PL III, 748, 31-34).*

Artus' uneingeschränkte und übertriebene Wertschätzung Lancelots führt zu einer spannungsreichen und konflikträchtigen Situation am Artushof.²¹⁴ Die Artusritter sind

²¹⁴Wie schon im vorhergehenden Kapitel ausgeführt, liegt der Konstellation Bandemagus-Meleagant-

der Meinung, dass Artus nur seinen besten Ritter sieht und so alle Taten, die die Gemeinschaft vollbringt, der Einzigartigkeit Lancelots zuschreibt. Das Sozialgefüge der Tafelrunde, dem ein ideales Konzept von Gemeinschaft und Gleichheit zugrunde liegt, gerät aus den Fugen, wenn einem der Beteiligten ein Sonderstatus zugeschrieben wird, und dieser Zustand ist offensichtlich schon eingetreten: Durch das zerrüttete Sozialgefüge des Artushofs wird der stärkste Hof der Welt von innen heraus ausgehöhlt und dem Untergang geweiht. Das überwältigende Charisma Lancelots und Artus' innige Freundschaft zu ihm, machen den König blind für die Erfordernisse einer intakten Gemeinschaft.

Ginover erfährt von den Intrigen, die die Artusritter gegen Lancelot spinnen, und befiehlt Lancelot daraufhin, gegen diese zu kämpfen, sie zu besiegen und ihnen damit eine Lektion zu erteilen (PL III, 750, 7ff.). Lancelot führt diesen Befehl aus, er kämpft zweimal unerkannt auf der Seite von König Bandemagus gegen die Artusritter und trägt letztendlich den Sieg davon (PL III, 802, 3ff.). Damit wird sein Sonderstatus erneut bekräftigt und der Konflikt mit den anderen Artusrittern schwelt weiter.

7.3.4 Artus intensiviert die Freundschaft zu Lancelot

Bevor Lancelots Verhältnis mit der Königin öffentlich wird und der Konflikt zwischen Artus und Lancelot ausbricht, wird das Verhältnis von Artus zu Lancelot von zunehmender Gefühlsintensität gezeichnet. Diese immer stärker werdende Zuneigung des Königs erweist sich als dramatisierende Erzählstrategie: Durch die vermehrte Beschreibung der sich intensivierenden Gefühle Artus' für Lancelot wird die Entdeckung des Betrugs umso drastischer erlebt.

Die Situation gestaltet sich wie folgt: Artus hält Hof und alle Ritter der Tafelrunde treffen nacheinander von ihren Aventiuren ein, nur Lancelot lässt auf sich warten. Schon zu diesem Zeitpunkt wird Artus in seiner sehnsüchtigen Erwartung, Lancelot bald wieder zu sehen und an seinem Hof zu wissen, sehr gefühlsbetont beschrieben: Als Lancelot immer noch nicht wiedergekehrt ist, verfällt Artus in einen derartigen Zustand von Trauer und Betrübnis, dass er fast ohnmächtig wird, in sein Gemach geht und jammert: „*Ach gott, sol der nit komen von dem diß huß me gebeßert were dann von den halben die*

Lancelot eine ähnliche Problematik zugrunde.

hieinne sint? Furwar, hett ich nit so groß begird zu im, er wer lang komen“ (PL IV, 386, 12-15). Das sehnliche Warten auf Lancelots Rückkehr wird im Lauf der Erzählung noch intensiviert, als Key in Lancelots grüner Rüstung am Artushof eintrifft und für diesen gehalten wird (PL IV, 392, 27ff.). Als Artus erfährt, dass er sich zu früh über Lancelots Ankunft gefreut habe, wird er totenbleich und klagt erneut über Lancelots Abwesenheit (PL IV, 394, 4ff.). Die Emotionalität der Erwartungssituation zeigt wieder deutlich, dass Lancelot für Artus über den anderen Rittern der Tafelrunde steht.

Während Artus auf Lancelots Ankunft wartet, wird die emotionale, aber auch die allgemein menschliche Zuneigung des Königs zu seinem besten Ritter zum zentralen Thema. Artus ist, wie das folgende Zitat zeigt, von Lancelots Charisma vollkommen überwältigt:

Aber uber sie alle hett yn der konig so sere lieb das es uch wunder haben mag. Der konig sprach dick zu synen heimlichen reten, das er im nit underscheyt wust ob er Lancelot lieber het oder herrn Gawan. Und die groß lieb were ir leptag nymmer me abgegangen umb keynerley abentur willen die im zukomen mocht, enwere gewest Agravant der Hohfertif und Mordrett syn bruder, die durch yren großen hohmut sagten dem konig das im Lancelot schand und unere thete und syner frauwen die er by im hielt (PL IV, 402, 23-31).

König Artus' Zuneigung zu Lancelot ist derart groß, dass er sich oft mit seinen Vertrauten darüber berät, ob er seinen Neffen Gawan oder Lancelot lieber hat. Die gebotene Liebe zu Gawan, dem eigenen Fleisch und Blut, wird der Liebe zu einem ‚Fremden‘ gegenübergestellt. Es gibt offensichtlich eine liebende Zuneigung, die nicht an Verwandtschaftsverhältnisse gebunden ist.

Als die große Zuneigung Artus' zu Lancelot beschrieben wird, kommt es auch zu einer Vorausdeutung zukünftigen Geschehens: Wären nämlich Agravain und Mordret nicht gewesen, würde die Freundschaft zwischen Artus und Lancelot keinen Schaden nehmen. Die Schuld am Unheil liegt nicht bei Lancelot, sondern bei Agravain, der den ehebrecherischen Betrug öffentlich gemacht hat. Nicht das Vergehen an sich, sondern das Öffentlichmachen des Vergehens ist der Grund allen Übels. Dieses Denken ist für das Mittelalter typisch und muss vor dem Hintergrund des höchsten Gutes, der Ehre, gesehen werden. Nicht der Betrug selbst, sondern die ‚Veröffentlichung‘ gefährdet die Ehre.

Groß ist die Freude am Artushof, bei Artus und allen anderen Rittern, als Lancelot endlich eintrifft (PL IV, 408, 1ff.). Artus unterstützt mit seinem Heer Lancelot im Krieg gegen Claudas. Bevor Lancelot und Artus in die Schlacht ziehen, vertreiben sie sich die Zeit mit allerlei Kurzweil (PL IV, 482, 31ff.). Artus' Gefühle nehmen an Intensität zu, denn er liebt Lancelot wie einen Sohn und möchte keinen Augenblick ohne ihn sein (PL IV, 482, 34-36). Lancelot steigt in der Wahrnehmung des Artushofs zu einem zweiten König auf: *Und was so ferre komen das man im durch das gancz konigrich von Longres synen willen deth und nach sym gebott dem konig glich gehorsam waren* (PL IV, 484, 2-4).

Diese herausragende Stellung Lancelots kann nicht mehr überboten werden. Er steht jetzt in allerhöchstem Ansehen und die allgemeine Situation kann an Harmonie und Vollkommenheit nicht mehr übertroffen werden. Diese Vollkommenheit ruft die Krise auf den Plan. Auch aus erzählstrategischer Sicht muss zu diesem Zeitpunkt etwas geschehen, denn eine Steigerung der Situation ist nicht mehr möglich. Die Situation kann sich nur ins Gegenteil wenden: Die Dramaturgie des Geschehens erfordert die Peripetie.

7.3.5 Artus' Passivität und Entdeckung des Betrugs

Gegen Ende der *Prosa-Lancelots* verdüstert sich das Bild von Artus zusehends. Er wird nicht mehr als stolzer großer König gezeichnet, sondern menschlich und schwach. So würde er am liebsten die Gralssuche verhindern, weil er Angst um seine Ritter hat und ohne sie nicht sein will (PL V, 48, 3ff.). Er stellt seine allzu menschlichen Bedürfnisse über die größte Aufgabe, die einem Ritter zuteil werden kann: die Suche nach dem heiligen Gral. Norris L. Lacy charakterisiert sein Verhalten wie folgt:

[...] Arthur is reacting in a purely human way, grieved by the departure and by the possible deaths of those he loves. At worst, he is behaving selfishly, willing to prevent or abort the Grail Quest in order to maintain the fragile integrity of his court and his world.²¹⁵

Der ehebrecherische Betrug Lancelots und Ginovers wird nicht mit einem Schlag ans Licht gebracht, was einen plötzlichen Ausbruch des Konflikts zur Folge gehabt hätte. Das

²¹⁵Norris J. Lacy: King Arthur. In: Le Héros dans la réalité, dans la légende et dans la littérature médiévale. Danielle Buschinger, Wolfgang Spiewok (Hrsg.). Greifswald: 1996. (=Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 50. Serie Wodan, Bd. 63). S. 67-80.

Gerücht um die verbotene Liaison taucht vielmehr vereinzelt immer wieder auf und wird in der Wiederholung dramatisch gesteigert, verdichtet sich zu einer gesicherten Tatsache, sodass Artus letzten Endes handeln muss, um seine Ehre wiederherzustellen.

Dieses Stilmittel der Steigerung soll im Folgenden näher beleuchtet und mit Textstellen belegt werden. Auch in diesem Zusammenhang möchte ich mich wieder besonders darauf konzentrieren, wie Artus auf die Betrugsentdeckung reagiert, weil seine Reaktion ganz vom Charisma Lancelots beherrscht wird und Artus sich deshalb nicht angemessen verhalten kann.

Das erste Mal wird der Betrug thematisiert, als Artus' Schwester Morgane, deren Liebe von Lancelot nicht erwidert wird, eine Botin an den Artushof schickt, die vor der versammelten Hofgesellschaft von der Liebe zwischen Lancelot und Ginover berichtet (PL II, 284, 2ff.). Artus schenkt diesem Bericht keinen Glauben. Außerdem wendet er sich mit folgenden Worten an Ginover:

„Wann hett ich Lancelot ycz by mir als ich yn zu wilen gehabt hat, er möcht des nit gethun darumb ich yn haßen wolt. Ich wolt auch das ich sin gesellschaft ummer mocht haben in den worten das er uch zu wib gekauft hett, ob es uch beiden lieb were“ (PL II, 288, 2-6).

Um Lancelot in seiner Gesellschaft zu haben, wäre Artus auch damit einverstanden, wenn seine Frau seinen besten Ritter, Lancelot, heiratete. Wie das konkret vor sich gehen könnte, ist nicht von Bedeutung. Auffallend ist jedoch, dass dem König Artus die Nähe zu Lancelot wichtiger scheint als die eheliche Gemeinschaft mit Ginover. Artus ist also wie auch schon Galahot und Bandemagus bereit, für Lancelot jedes Opfer zu bringen.

Auch als Artus erneut auf den Ehebruch hingewiesen wird, diesmal von Agravain, glaubt er den Anschuldigungen nicht:

„Lieber neffe, nümmer men sagent solche rede, wann ich gleuben es uch nit! Wann ich weiß wol sicherlich das es Lanczelot nümmer gedencket in keyn wyse. Und sicherlich, ob er es ye hett gedacht, ich weiß wol das er es in rechter liebe dete, und darumb so gleuben ich syn nit das sie wiedder recht ye mit einander zu schaffen gewünnen“ (PL V, 550, 12-18).

Damit will es der König bewenden lassen. Agravain drängt ihn jedoch zu handeln. Er schlägt dem König vor zu versuchen, die beiden auf frischer Tat zu ertappen. Artus lässt

ihn gewähren. Agravains Plan gelingt jedoch nicht so schnell. Der Betrug kann nicht gleich aufgedeckt werden, weil Lancelot beim Turnier in Winchester den Ärmel des Fräuleins von Chailot trägt (PL V, 588, 2ff.). Außerdem bekräftigt Artus noch einmal, dass er der festen Überzeugung sei, Lancelot brächte es nicht übers Herz, ihm dergleichen anzutun, wie ihm vorgeworfen wird (PL V, 588, 8-13). Vorerst scheint das Unglück abgewendet.

Wenig später verirrt sich Artus in der Wildnis und gelangt zu seiner Schwester Morgane (PL V, 632, 11ff.). Morgane lässt Artus die Wandmalerei Lancelots sehen, die dieser in seiner langen Gefangenschaft bei ihr geschaffen hat. Da die Gemälde und Inschriften die Geschichte von Lancelots Leben wiedergeben und deshalb auch die Königin Ginover darin eine große Rolle spielt, dauert es nicht lange und Artus entdeckt durch das gemalte Liebesverhältnis den Betrug: *„Off myn truwe, ist diß bedútniß ware von dißer schrift, so hatt mich Lanczelot geschant mit der konigin, wann ich sehen schinbarlich das er by ir geschlaffen hat“* (PL V, 642, 24-27). Zutiefst getroffen bittet er Morgane, ihm die Wahrheit über die Liaison von Ginover und Lancelot zu erzählen. Morgane kommt seiner Bitte nach und erzählt ihm alles, was sie weiß (PL V, 644, 13ff.). Artus ist jetzt gezwungen, diesen Betrug zu rächen, wenn seine Ehre wieder hergestellt werden soll. Der König ist jedoch dieser Situation nicht gewachsen. Letzten Endes ist es seine Schwester, die ihn wiederholt zur Rache drängt: *Und sie manet den konig sere das er die schande reche kuczlich, und er gelobt es ir als ein konig, er wolt es thun, also das man ummer da von sagen múst, „were es das ich sie miteinander finden möchte“* (PL V, 648, 21-24).

Artus reitet wieder nach Camelot zurück und erfährt dort, dass Lancelot sich nicht am Hof aufhält. Dieser Umstand lässt ihn an dem eben Erfahrenen zweifeln (PL V, 666, 8ff.). Artus will die große Schande und die tiefe Verletzung nicht wahrhaben, die ihm seine engsten Vertrauten angetan haben. Lancelot wird in weiterer Folge daran gehindert, an einem Turnier von König Artus teilzunehmen. Artus spricht während seiner Abwesenheit immer noch liebevoll von seinem Freund: *„Sicherlich, [...] ist er siech oder ungesund, das ist mir leyt und das er dann nit hie inne ist; wan von im und von syner geselschafft wirt erluchtet myn hoff und gezieret also viel das syn nymant gleuben mag“* (PL V, 680, 24-28). Der König hält ihn nach wie vor in Ehren und schätzt ihn über alle Maßen. Von Groll, Hass und Rachegelüsten kann keine Rede sein.

In weiterer Folge vergiftet Ginover versehentlich einen Ritter, Lancelot tritt für sie ihm Gerichtskampf an und gewinnt diesen (PL V, 720, 4ff.). Als Artus nach dem Kampf Lancelot erkennt, eilt er zu ihm und begrüßt ihn voller Freude (PLV, 720, 13ff.). Auch hier ist keine feindliche Haltung von Artus' Seite bemerkbar.

Durch das unvorsichtige Verhalten von Lancelot und Ginover werden auch Gawan und seine vier Brüder nach und nach des Betrugs gewahr (PL V, 720, 29ff.). Während Gawan und Gaheries bemüht sind, die Wahrheit unter Verschluss zu halten, um einem Konflikt vorzubeugen, kann Agravain nicht an sich halten und erzählt dem König erneut von dem Betrug (PL V, 724, 13ff.). Die Reaktion von Artus erweckt wieder den Eindruck, dass er überrascht sei und von nichts gewusst habe. Er wird bleich, zweifelt die Aussage an und hüllt sich anschließend in langes Schweigen (PL V, 724, 22ff.). Artus verharret, wie so oft, in Passivität.²¹⁶

Es ist unwahrscheinlich, dass der König nun tatsächlich überrascht ist, als er zum wiederholten Male von dem Betrug hört. Vielmehr glaube ich, dass er sich zu handeln gezwungen sieht, weil ihm in diesem Moment bewusst wird, dass die Geschichte mittlerweile an die Öffentlichkeit gelangt ist. Dieses Handeln geschieht weniger aus einer inneren Notwendigkeit, aus einem Rachebedürfnis, heraus als vielmehr, um den gesellschaftlichen Regeln genüge zu tun: Die Öffentlichkeit verlangt nach Rache für eine derartige Schande.

König Artus zögert, diesen endgültigen Schritt zu tun: Zum einen ist er Lancelot über alle Maßen zugetan, zum anderen kennt er Lancelots kämpferische Fähigkeiten und drittens ist er wohl davon überzeugt, dass ein Krieg gegen Lancelot nicht siegreich ausgehen würde.

Der König gibt den Auftrag, Ginover und Lancelot bei ihrem Ehebruch zu überraschen und sie auf frischer Tat zu ertappen, um sie eindeutig des Betrugs zu überführen; dann wolle er Rache nehmen (PL V, 724, 33ff.). Gesagt, getan: Der Betrug wird aufgedeckt und Lancelot flieht (PL V, 734, 19-740, 30).

²¹⁶Vgl. hierzu das Kapitel über *trûren* bei Jan-Dirk Müller: Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes. Tübingen: 1998. S. 208ff. Müller führt aus, dass *trûren* die „Reaktion auf einen beschädigten Weltzustand“ ist. Es ist „Ausdruck einer vorübergehenden Lähmung“, die normalerweise in Zorn umschlägt. Artus bleibt jedoch in der Lähmung stecken, ist unfähig zum Zorn und damit unfähig zur Handlung.

Als Artus erfährt, dass Lancelot sich nicht mehr am Hof aufhält, beschließt er, sich an der Königin zu rächen: Ginover wird zum Feuertod verurteilt (PL V, 744, 7ff.). Lancelot rettet die Königin und tötet dabei Gawans Brüder Agravain und Gaheries (PL V, 748, 17ff.). Durch diese Tat entsteht eine offene Feindschaft zwischen Lancelot und Gawan. Ginover wird in die *Joieuse Garde* gebracht (PL V, 754, 27ff.). Zwar klagt Artus verzweifelt beim Anblick seiner toten Neffen (PL V, 760, 25ff.), die eigentliche Rache und der damit verbundene Untergang des Artusreichs werden jedoch maßgeblich von Gawan vorangetrieben, der dem Mörder seines Bruders Rache schwört (PL V, 764, 28ff.). Der Krieg beginnt (PL V, 18ff.).

Lancelot lässt ein junges Fräulein mit Versöhnungsvorschlägen zu Artus schicken, denn er will seinem Herren nichts antun (PL V, 784, 3ff.). Das Fräulein trägt das Versöhnungsangebot Lancelots vor, und noch bevor Artus sich zu Wort melden kann, bedrängt ihn Gawan erneut, sich für die Schmach zu rächen, die ihm angetan worden ist. Artus wird wieder eigentümlich indifferent gezeichnet. So spricht er:

„Gawin, [...] es ist yczu als ferre komen das Lanczelot númmer friedden gewinnen kann geyn mir umb alles das er gethun oder gesagen kann. Und weiß doch keynen in aller der welt dem ich belder ein großer mißetat vergeben solt; wann sicherlich, er hatt me umb mynen willen gethan dann ye keyn fremder ritter gedete“ (PL V, 786, 26-31).

Trotz allem, was Lancelot König Artus angetan hat, kann dieser Lancelot nicht hassen. Er verhält sich wiederum nicht wie ein Herrscher, der seine Ehre verteidigen will, sondern wie ein Untergebener Gawans, der nicht selbst entscheiden kann. Lacy formuliert Artus' Unfähigkeit und Unentschlossenheit treffend wie folgt: „Arthur is disturbingly impotent and indecisive in this final romance of the cycle.“²¹⁷

Im Verlauf des Kampfes schont Lancelot Artus, weil dieser ihm so viel Gutes getan hat. Ja, er bekräftigt öffentlich, dass er Artus in Schutz nehmen und gegebenenfalls auch gegen seine eigenen Leute verteidigen würde, falls jene versuchen sollten, ihm etwas anzutun (PL V, 808, 13ff.). Dieses Verhalten beeindruckt König Artus so sehr, dass er es bereut, einen Krieg gegen Lancelot begonnen zu haben (PL V, 808, 27ff.). Gawan verdrießt dieses Eingeständnis.

²¹⁷Lacy: King Arthur, S. 76.

7.3.6 Lösung des Konflikts und Untergang des Artusreichs

Wenig später befiehlt der Papst, dass König Artus seine vor dem Feuertod gerettete Ginover wieder bei sich aufzunehmen soll (PL V, 810, 15). Lancelot ist bereit, Ginover dem König zurückzugeben. Begründet wird dieses befremdliche Vorgehen mit der Verpflichtung zur Wiederherstellung der Ehre. Wenn Ginover nämlich zu Artus zurückkehre, werde ihre Ehre wieder hergestellt; wenn sie jedoch bei Lancelot bliebe, würde ihre große Schande und Lancelots Treuebruch der ganzen Welt offenbar (PL V, 812, 24ff.). Durch die Rückgabe Ginovers wird die Form gewahrt. Die öffentlich intakte Ehe ist gleichbedeutend mit der öffentlich intakten Herrschaft. Durch diese Handlung wird die Situation kurzfristig wieder gerettet, weil der Schein von Macht und Herrschaft wieder aufrecht ist.

Lancelot hilft tatkräftig mit, diesen Schein aufrechtzuerhalten, weil er Artus vor allem als seinen Herren anerkennt und nicht nur als seinen Freund betrachtet: „Lancelot feels obligated to the king because of the honors bestowed upon him that make him the first knight.“²¹⁸ Lancelots Plan geht auf: Indem er Artus dessen Frau zurückgibt, ist seine Unschuld wieder beglaubigt: *„Also helff mir got, were es also von Lanczlot und der koniginne als man mir saget, er ist nit als úbel dran mit dießem krieg das er mir sie in dißem mond úmmer wiedder gebe, wer es das er sie mynte als man mir sagte“* (PL V, 816, 26-29).

Immer offensichtlicher wird Artus' Handlungsschwäche. Dies veranschaulicht auch folgende Szene: Lancelot und seine Männer treffen auf Artus. Als sie sich in Hörweite nahegekommen sind, sagt Lancelot: *„Laßent uns abstan gein mynem herren dem konig, wann er ist von den biederbesten in der welt“* (PL V, 882, 16f.). Lancelot sieht sich also trotz der Kriegssituation, in der Artus sein Gegner ist, als Ritter des Königs Artus, der unter seinem Herrn steht. Lancelots Begleiter weigern sich zunächst, vor ihren Todfeinden vom Pferd zu steigen. Nicht alle ehemaligen Ritter der Tafelrunde, die jetzt zum Teil auf Lancelots Seite kämpfen, haben die gleiche Einstellung zu Artus wie Lancelot. Für sie ist Artus jetzt vor allem ein Feind, vor dem man sich nicht zu einer Geste der Unterwerfung herablässt. Lancelot steigt jedoch mit der Begründung vom Pferd, dass Artus, auch wenn er jetzt sein Feind sei, ihm doch die meiste und größte Ehre

²¹⁸Joerg O. Fichte: Telling the End: Arthur's Death. In: Erzählstrukturen der Artusliteratur. Forschungsgeschichte und neue Ansätze. Friedrich Wolfzettel (Hrsg.), Tübingen: 1999. S. 275-290, hier S. 280.

erwiesen habe (PL V, 882, 19-21). Ihm fühle er sich immer noch verpflichtet; schließlich habe ihn Artus zu dem gemacht, was er jetzt ist. Ihrem Helden Lancelot zuliebe steigen daraufhin auch seine Begleiter von den Pferden ab (PL V, 882, 21ff.).

Artus ist von dieser Geste Lancelots und seiner Ritter tief bewegt und wäre sehr glücklich darüber, wenn es zwischen beiden Parteien wieder zu einem liebevollen Umgang käme (PL V, 882, 24-31). Auch Artus sitzt ab. Lancelot grüßt den König. Dieser demütigt ihn jedoch, indem er seinen Gruß nicht erwidert (PL V, 822, 33ff.). Begründet wird dieses seltsam anmutende Verhalten Artus', der sich doch nichts mehr wünscht als den Konflikt zu bereinigen, mit der Rolle Gawans; denn Gawan hätte es geärgert, wenn Artus den Gruß Lancelots erwidert hätte. Artus wird auch hier als Schwächling dargestellt, der nicht mehr fähig ist, eigenständige Entscheidungen zu treffen.

Bereits an früherer Stelle kommt es zu einer bezeichnenden Szene, die ebenfalls Artus' Schwäche dokumentiert: Gawan bittet Lancelot, das Land zu verlassen und sich nie wieder darin blicken zu lassen. Daraufhin fragt Lancelot den König, ob er das gebiete. Artus antwortet: „*Dwyl das es Gawin will, myn neffe, so ist es mir lieb*“ (PL V, 822, 3f.). Lacy interpretiert diese Stelle wie folgt:

It is not Arthur who is making decisions: they are dedicated by Gauvain here, by Agravain when he wishes to entrap Lancelot and the queen, and above all by historical and personal forces against which Arthur has no power. And the impression is that he ultimately has no more will than power.²¹⁹

Schließlich kommt es zum unausweichlichen Ende: Artus hat seinem Sohn Mordret die Verwaltung seines Reiches für die Zeit seiner Abwesenheit, in der er im Krieg gegen Lancelot ist, übertragen. Als Artus nach der Beilegung des Konfliktes mit Lancelot wieder in sein Reich zurückkehren will, erfährt er, dass Mordret in seiner Abwesenheit mit einem Verrat die Herrschaft an sich reißen konnte (PL V, 850ff.). Nun zieht Artus gegen seinen Sohn Mordret in den Krieg, ist sich aber seines bevorstehenden Untergangs völlig bewusst.

Er weiß, dass er diesen Krieg nur siegreich beenden könnte, wenn er Lancelot um Hilfe bäte. Auch Gawan rät Artus, seinen ehemals besten Ritter um Beistand zu bitten (PL V, 926, 16ff.). Artus antwortet seinem Neffen: „*Sicherlich, ich weiß das ich als viel*

²¹⁹Lacy: King Arthur, S. 76.

missetan han wiedder hern Lanczelot, das ich nit gedenken das keyner bede not sy, und darumb so bitten ich yn nit“ (PL V, 926, 18-219). Diese Aussage beschreibt treffend die objektive Situation. Artus sieht es im Nachhinein als sein Vergehen an, Lancelot misstraut zu haben und gegen ihn in den Krieg gezogen zu sein. Durch Artus' Weigerung, Lancelot um Hilfe zu bitten, ist sein Untergang besiegelt. In der aussichtslosen Schlacht gegen Mordret, kurz bevor Artus der Tod ereilt, kehrt er in seinen Gedanken noch einmal zu seinem besten Ritter und guten Freund Lancelot zurück:

„Ach Lanczelot, Lanczelot, wer es gottes wille das ir by uns alhie werent gewapent, so weiß ich wol das wir Mordret wenig forchten wollten! Wann ich enzwyvel nit daran, wir soltent die ere wol gewinnen mit der gots hilff, umb die groß byderbekeit die ich an uch weiß“ (PL V, 984, 29-33).

Mit gefühlsmäßigem Überschwang wird der letzte Teil des Geschehens, der tragische Untergang, beschrieben. Für Hans-Hugo Steinhoff werden am Ende des *Prosa-Lancelot* die „destruktiven Züge“ der Artusgesellschaft sichtbar, da die menschlichen Affekte nicht mehr durch die höfischen Interaktionsregeln kontrolliert werden. Der Untergang ist ein emotionaler ‚Countdown‘, der keinen Regeln mehr folgt:

Lancelots offener Ehebruch, die nicht länger unterdrückte Eifersucht der Artusritter, Gawans starrsinnige Rachsucht, Mordrets Machtgier und die Schwäche des Königs führen in einer unaufhaltsamen Kette von blutigen Katastrophen mit unzähligen Toten die Zerstörung der Artuswelt herbei.²²⁰

Joerg O. Fichte zeigt auf, dass im letzten Teil die drei essentiellen Elemente des Werks, nämlich Abenteuer, Suche und Werbung, ad absurdum geführt werden: Die Abenteuer beschränken sich auf die Teilnahme an Turnieren, die Suche ist reduziert auf die Suche nach Lancelot und die Werbung um eine Frau beschränkt sich auf die verbotene Beziehung zwischen Lancelot und Ginover. „The three features characteristic of traditional Arthurian romance lose their function and their meaning.“²²¹ Gerade wegen der verbotenen Liebe von Lancelot und Ginover ist nach Fichte der Artushof dem Untergang geweiht: „The relationship of Lancelot and Guinevere contains such a

²²⁰Hans-Hugo Steinhoff: Die Suche nach dem Gral. Der Tod des König Artus. Kommentar: PL V, S. 1048.

²²¹Fichte: Telling the End: Arthur's Dead, S. 278f.

potential for conflict that all actions in the *Mort Artu* are initiated and determined by it.”²²²

Bevor jedoch die Artuswelt untergeht, kommt es im *Prosa-Lancelot* zu einem religiösen Exkurs, dessen Inhalt die Gralssuche ist. Waren bisher das Charisma und die Freundschaft der weltlichen Sphäre zugeordnet, stehen Charisma und Freundschaft in der sogenannten *Queste* unter geistlichen Vorzeichen.

²²²Ebd., S. 279.

8 Geistliches Charisma und geistliche Freundschaft

In der *Gralssuche* steht nicht Lancelot im Vordergrund der Handlung, sondern sein Sohn Galaad. Dieser verkörpert im Gegensatz zu seinem Vater kein weltliches, kein irdisches Ritterdasein, sein Ritterschaft wird klar vom rein weltlichen Bereich abgegrenzt und der geistlichen Sphäre zugeordnet: Galaad ist der neue Ritter, der von Gott dazu auserwählt ist, die Gralssuche zu einem ruhmreichen Ende zu führen. Sein Lebensweg und seine Aufgabe unterscheiden sich grundlegend von jenen seines Vaters Lancelot. Die Ausrichtung auf Gott hin lässt Charisma und Freundschaft in einem anderen Licht erscheinen.

In diesem letzten Kapitel meiner Arbeit werde ich versuchen, das Charisma und die Freundschaften von Galaad in dieser spezifisch geistlichen Perspektive aufzuzeigen. Galaads Charisma und dessen soziale Bindungen funktionieren völlig anders als bei Lancelot. Menschliches Denken, Fühlen und Wollen sowie das Verhalten, das daraus resultiert, sind bedeutungslos im Angesicht Gottes, der letztlich alles Geschehen leitet und bestimmt. Die Gralssuche ist also ein Vollzug des göttlichen Willens. Vor diesem Hintergrund sind das geistliche Charisma gottgegeben und die geistlichen Freundschaften gottgewollt.

8.1 Galaads Zeugung, Kindheit und Ankunft am Artushof

Galaad wird von Lancelot und der Tochter des Gralskönigs gezeugt. Da sich Lancelot jedoch mit Leib und Seele Königin Ginover verschrieben hat und somit sein ganzes Bemühen darauf richtet, ihr ein treuer und ergebener Diener und Geliebter zu sein, ist die Zeugung des ‚Erlösers‘ nur mit Hilfe einer List zu bewerkstelligen: Lancelot bekommt einen Trank verabreicht, der ihn glauben lässt, bei seiner Geliebten Ginover zu liegen. Die vermeintliche Ginover ist jedoch die Tochter des Gralskönigs Pelles, mit der er in dieser Nacht seinen Sohn Galaad zeugt (PL III, 548, 21ff.-550, 14).

Im Zusammenhang mit der Zeugung Galaads erläutert der Erzähler die große Aufgabe des zukünftigen Gralsritters und geht auch auf die Namensgebung Galaads ein:

Als der nam der Freuden verlorn was an Lancelot durch erwerung der ubertryt, also wart sie wiedder herholt an dißen durch bezwung des fleischs, dann sie was jungfrauw mit willen mit und in irer dat biß an ir ende, als die hystorie das ußwise ist (PL, III, 550, 15-19).

Galaad macht die Verfehlung Lancelots, der mit Taufnamen ebenfalls Galaad hieß, mit seinem jungfräulichen, demütigen Leben wieder gut und darf deshalb den Namen *Galaad*, den Namen der Freude, für sich beanspruchen.

An keiner Stelle im *Prosa-Lancelot* wird thematisiert, dass Galaad ein uneheliches Kind ist.²²³ Elisabeth A. Andersen macht darauf aufmerksam, dass es im *Prosa-Lancelot* zahlreiche Väter mit unehelichen Söhnen gibt.²²⁴ Gleichzeitig weist sie darauf hin, dass dieser Umstand der unehelichen Zeugung und Geburt erstaunlich unkommentiert bleibt: „Innerhalb der Artusgesellschaft scheint uneheliche Geburt den Status eines Ritters nicht zu beeinträchtigen.“²²⁵ Auch dass die Väter als „unwissentliche Mittäter“²²⁶ durch Zauberei zur Zeugung eines Kindes ‚verführt‘ werden, kommt im *Prosa-Lancelot* wiederholt vor: Neben Galaad werden z. B. auch Hestor und Helies auf eine ähnliche Weise gezeugt. Durch den ‚Betrug‘ an den Männern können diese für die Zeugung moralisch nicht zur Verantwortung gezogen werden, weshalb der Erzähler diesen Unstand auch nicht weiter kommentiert.²²⁷

Festzuhalten ist jedoch trotzdem, dass die ungewöhnliche und unübliche Zeugung schon von Geburt an Galaad aus der sanktionierten Ordnung heraushebt und ihn über alle anderen stellt. Diese Zeugung war zwar eine Sünde gegen göttliches Gebot, für diese Sünde hat sich jedoch Gott selbst entschieden, weil er in seiner Barmherzigkeit an das Schicksal des Landes und seiner Bewohner denkt, die durch die Existenz Galaads erlöst werden können (PL III, 550, 1-14).

Nicht nur die Zeugung weist auf die große Aufgabe Galaads hin, für die ihn Gott ausersehen hat. Auch die in der *Gralssuche* dargestellten Verwandtschaftsbeziehungen verbinden Galaad mit dem Höchsten: So wird darauf hingewiesen, dass Galaad mütter-

²²³Vgl. hierzu auch Elisabeth A. Andersen: Väter und Söhne im ‚Prosa-Lancelot‘. In: Wolfram-Studien IX. Schweinfurter ‚Lancelot‘-Kolloquium 1984. Werner Schröder (Hrsg.), Berlin: 1986. S. 213-227, hier S. 216ff.

²²⁴Als Vater-Sohn-Paare führt sie u.a. an: Ban-Hestor, Ban-Lancelot, Lancelot-Galaad, Bohort-Helies, Artus-Lohos, Artus-Mordret, Bandemagus-Meleagant, Claudas-Claudin. Vgl. ebd., S. 213.

²²⁵Ebd., S. 217.

²²⁶Ebd.

²²⁷Vgl. ebd., S. 218.

licherseits vom Gralsgeschlecht abstammt, väterlicherseits seine genealogische Linie bis auf Nasiens Sohn zurückreicht. Außerdem wird Galaad schließlich als letzter Nachfolger in das Geschlecht der biblischen Könige Salomon und David eingereiht und ist somit eng mit dem Heilsgeschehen verbunden (PL V, 432, 9-18).

Wie zu Beginn der Arbeit über das Charisma ausgeführt, streben im Mittelalter Herrscher und Königshäuser danach, sich an große Könige, Geschlechter oder auch Heilige ‚anzusippen‘. Diese Einreihung in hochadelige oder heilige Genealogien legitimierte den eigenen Status, die gehobene Position. Diese Vorstellung vom Geblütsadel, von der so genannten *nobilitas carnis*, ist meines Erachtens auch in der *Gralssuche* des *Prosa-Lancelot* vorherrschend. Durch die Genealogie Galaads wird seine Außergewöhnlichkeit hervorgehoben und öffentlich gemacht.

Um noch einen Schritt weiter zu gehen: Laut Andersen tritt Galaad als eine Analogiefigur zu Christus auf; die *Gralssuche* wäre somit eine Imitation der Heilsgeschichte und das Verhältnis zwischen Lancelot und Galaad könnte als typologische Inbezugsetzung gedeutet werden.²²⁸ Meiner Meinung nach kann man den Typologiegedanken aber noch weiter präzisieren. Lancelot wird im Verlauf des *Prosa-Lancelots*, wie sein Sohn, wiederholt in das Geschlecht König Davids eingereiht.²²⁹ Ich stelle folgende Überlegungen an: Wenn man König David und Lancelot miteinander gleichsetzt, könnten die beiden in einer typologischen Sichtweise, möglicherweise als Präfigurationen zu Christus und Galaad zu sehen sein. David und Lancelot würden somit den Alten Bund und Christus und Galaad den Neuen Bund repräsentieren.

Zurück zu Galaad: Im Gegensatz zu Lancelots Kindheit, die ausführlich erzählt wird, werden Galaads Kindheit und Jugend nicht weiter ausgeführt. Was wir von seinem Heranwachsen erfahren, ist die Tatsache, dass er nach seiner Kindheit, die er bei seiner Mutter auf der Gralsburg verbringt, zur weiteren Erziehung in ein Nonnenkloster gebracht wird (PL IV, 714, 8ff.). Als er fünfzehn Jahre alt wird, erfährt Galaad von einem frommen Einsiedler, dass er nun in dem Alter sei, um zum Ritter geschlagen zu werden (PL IV, 717, 14f.). Artus, den sein Weg zufällig zu dem Kloster führt, erfährt schon frühzeitig, dass derjenige Gralsritter, der die Aventiure zu Ende bringen wird, am kommenden Pfingstfest an den Artushof gelangen und den Gefährlichen Sitz der

²²⁸Vgl. ebd., S. 215.

²²⁹Vgl. hierzu u. a.: PL I, 128, 15f.; PL III, 272, 1-4; PL IV, 106, 28.

Tafelrunde einnehmen wird (PL IV, 716, 23ff.). Bevor Galaad zum Artushof gelangt, wird er von Lancelot zum Ritter geschlagen (PL V, 14, 1ff.). Und wie schon bei Lancelots Empfang der Ritterwürde, ist es auch bei Galaad die überwältigende Schönheit, die seinen Vater dazu bringt, ihn zum Ritter zu machen:

Und er besiecht das kint als ußermaßen volkumen am aller schonheit, das yn nit enduchte das er von dem alter ye so schone forme hette gesehen. Und durch die volkumenheit die er an im sahe, so ante yn viel gutes an im das yn sere geluste, yn ritter zu machen (PL V, 12, 26-30).

Galaads außergewöhnliche Schönheit und die damit verbundene tugendhafte Vollkommenheit verweisen schon im Erscheinungsbild darauf, dass der junge Mann für hohe Aufgaben bestimmt ist.

Bevor Galaad am Artushof eintrifft, wird seine baldige Ankunft durch zwei Ereignisse angekündigt: Erstens besagt die Schrift im Gefährlichen Sitz, dass der Sitz an diesem Tag, vierhundertvierundfünfzig Jahre nach der Passion Christi, seinen Meister finden wird (PL V, 14, 34-36). Zweitens taucht, wie schon kurz vor der Ankunft Lancelots am Artushof, eine Aventure auf, die von keinem Mitglied der Artusrunde gelöst werden kann: Ein wundersames Schwert, das in einer Säule steckt, kann von keinem der Anwesenden herausgezogen werden (PL V, 18, 3ff.). Während Gawan und Parzival sich vergeblich darum bemühen, die Aventure zu bestehen, verzichtet Lancelot gleich zu Beginn auf einen Versuch, weil er weiß, dass es ihm nicht bestimmt ist, diese Aventure zu vollbringen (PL V, 18, 15ff.). Lancelot verliert somit schon vor Galaads Ankunft am Artushof seinen Status, der beste Ritter der Welt zu sein.

Als sich alle Ritter der Tafelrunde an ihrem Platz niedergelassen haben, ereignet sich ein Wunder, das Galaads Ankunft unmittelbar vorausgeht: Die Türen und Fenster des Palastes schließen sich ohne menschliches Zutun, der Raum verdunkelt sich jedoch nicht (PL V, 20, 28ff.). Kurz darauf betritt ein altehrwürdiger Mann den Saal und führt Galaad, der eine rote Rüstung trägt, an der Hand. Dieser Mann spricht zu König Artus:

„Konig Artus, ich bring dir den ritter den man so lang begert hat, der da ist kumen von dem hohen geschlecht des konigs David und Joseph von Armathie. Und das ist derselb mit dem die wunder von diesem land sollen und von fremden landen geschehen, und sehent yn hie!“ (PL V, 22, 7-12).

Galaad wird also bei seiner Ankunft mit seiner heiligen Genealogie vorgestellt. Auch auf die große Aufgabe, für die er geboren wurde, wird schon zu Beginn hingewiesen. Nachdem man ihm die Rüstung abgenommen hat, wird ihm ein Mantel aus rotem Samt über die Schultern gelegt (PL V, 22, 21ff.). Mit diesem Königsgewand bekleidet, lässt sich Galaad auf dem Gefährlichen Sitz nieder (PL V, 22, 31f.) und schließt damit „die letzte verbleibende Leerstelle der arthurischen Gesellschaft“²³⁰. Auf dem Gefährlichen Sitz thronend, der von vielen Rittern gefürchtet und der Grund für einige schreckliche Aventiuren war, legitimiert Galaad seine Stellung als der neue, der Heil bringende Ritter.

Wenig später besteht Galaad die Aventiure, die kein anderer Ritter zu Ende bringen kann: Er zieht das Schwert mühelos aus der Säule (PL V, 30, 24ff.). Auch durch diese Tat festigt Galaad seinen Status als Heilsbringer.

Walter Haug untersucht in seinem Artikel „Das erotische und das religiöse Konzept des ‚Prosa-Lancelot‘“ die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Lancelots und Galaads Lebensweg und Bestimmung.²³¹ Lancelots Leben interpretiert er im Kontext des erotischen Konzepts, er versteht Lancelots Weg als „Weg zur Königin“. Galaads Leben unterliegt dem religiösen Konzept, wodurch sein Weg als „Weg zum Gral“ verstanden werden kann.²³²

Als erstes widmet sich Haug der Herkunft der Helden von außerhalb und deren erstem Auftritt am Artushof. So bedeutet der Umstand, dass beide Protagonisten entfernt von der arthurischen Welt aufwachsen, auch eine von der arthurischen Welt entfernte gesellschaftliche Bildung und Erziehung. Dieses ‚Von-außen-Kommen‘ zeichnet die beiden Helden maßgeblich aus:

Ihr Verhalten durchbricht schon gleich bei ihrem Auftritt die gesellschaftlichen Regeln oder zumindest Erwartungen. Es gelten für sie Sonderbedingungen, sei es, dass diese einfach in Anspruch genommen werden, weil sie von vornherein feststehen – so bei Galaad -, oder sei es, dass man sie schlichtweg und bedenkenlos fordert – so Lancelot. Diese Ansprüche beziehen sich zunächst auf Aufgaben, die die arthurische Ritterschaft nicht lösen konnte oder nicht zu lösen

²³⁰Klinger: Der mißratene Ritter, S. 308.

²³¹Vgl. Walter Haug: Das erotische und das religiöse Konzept des „Prosa-Lancelot“. In: Lancelot. Der mittelhochdeutsche Roman im europäischen Kontext. Klaus Ridder und Christoph Huber (Hrsg.), Tübingen: 2007. S. 249-263.

²³²Ebd., S. 253.

wagte: das Schwert in der Säule auf der einen, die Heilung des Ritters auf der Bahre auf der anderen Seite.²³³

Der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Figuren besteht aber laut Haug darin, dass Galaads Ankunft am Artushof angekündigt und durch die Inschrift auf dem Gefährlichen Sitz objektiv bestimmt wurde, wohingegen für Lancelot keine Bestimmung und Vorausdeutung, keine göttliche Absicht vorgesehen war. Es gibt in Lancelots Fall „keine solche objektive Bestimmung, sie ist vielmehr ganz in seine Person verlagert“²³⁴.

Diese Feststellung Haugs stimmt mit meiner Beobachtung zum Charisma überein: Lancelot, als Held mit weltlichem Lebensweg, unterliegt keiner göttlichen Bestimmung. Sein Charisma ist weltlich: aus seiner Person kommend, auf die Menschen wirkend.

Galaad hingegen wirkt aus anderen Gründen auf seine Umwelt: Er erfüllt eine Bestimmung, die ihn und seine Aufgabe zu etwas Großem, etwas Göttlichem werden lässt. Wenn man so will, ist es bei Galaad das ‚göttliche Charisma‘, das ihn auserwählt erscheinen lässt.

König Artus ruft ein Turnier aus, um Galaads Kampfeskraft zu prüfen (PL V, 34, 1ff.). Galaad kämpft überragend, „zuverlässig bestätigt denn auch das Turnierritual die neue Hierarchie ritterlicher Qualität“²³⁵: Nicht mehr Lancelot tut sich als erster beim Kampf hervor, sondern Galaad (PL V, 34, 13ff.). Nach dem Kampf ist sich Königin Ginover sicher, dass Galaad der Sohn Lancelots ist. Das Außergewöhnliche und das Auserwählte Galaads werden auch an dieser Stelle genealogisch untermauert. So spricht die Königin zu ihren Begleiterinnen auf die Frage hin, ob Galaad wirklich so prädestiniert sei, wie behauptet: „*Ja zwar, [...] wann er ist von allen sitten kumen von den besten rittern von der welt und von dem besten geschlechte das man weiß in der welt*“ (PL V, 36, 1-3). Galaads Überlegenheit wird erneut in seiner Herkunft verankert und legitimiert. Diese Form der Legitimierung entspricht, wie schon an früherer Stelle ausgeführt, nicht dem Konzept des Seelenadels, vielmehr ist es dem Gedanken der *nobilitas carnis* verpflichtet.

²³³Ebd., S. 254.

²³⁴Ebd.

²³⁵Klinger: Der mißratene Ritter, S. 309.

Klinger weist darauf hin, dass den Gralsromanen als Sonderform der Artusromane ein besonderes adelig-genealogisches Denken zugrunde liegt. Es sei von großer Bedeutung, dass der neue Heilsbringer mit dem Gralshüter verwandt ist.²³⁶ Es werden in der *Gralssuche* des *Prosa-Lancelot* also zwei unterschiedliche Gesellschaftskonzepte kombiniert: „Die Modellierung des Artusromans durch die Gralsgeschichte kombiniert den Entwurf höfischen Rittertums und höfischer Gesellschaft mit dem traditionellen Modell der Sippongemeinschaft und der dynastisch begründeten Herrschaft.“²³⁷ Dies kann als Grund dafür gesehen werden, dass das Thema der Genealogie, der Geblütsheiligkeit, erst in der *Queste* wiederkehrend thematisiert wird und nicht schon im *Lancelot propre*.

Galaads Weg ist, wie schon erwähnt, vorherbestimmt. Schon seine Zeit am Artushof zeigt, dass er sich, nachdem ihn die Schrift in dem Gefährlichen Sitz als besten Ritter ausgewiesen hat, nicht mehr beweisen muss. Anders als Lancelot tritt er als „Perfekter“²³⁸ in die arthurische Welt ein:

Galaads Einsetzung als *herre über all die von der tafelrunden* ist ritterlich-höfisch stilisiert, zugleich aber mit allen Anzeichen geburtsadelig begründeter Herrschaft versehen. An ihm zeigt sich das unverkennbare Charisma einer statischen Qualität, die keinem Prozess des Nachweises unterliegt.²³⁹

8.2 Gralssuche und geistliche Freundschaft

Nicht nur Zeugung, Erscheinen am Artushof und Aventiuren Galaads sind von Gott gesteuert, auch die Freundschaft der drei Gralsritter unterliegt dem göttlichen Gesetz: Der jungfräuliche Held Parceval und der keusche Ritter Bohort begleiten Galaad auf seinem Weg zum Gral. Der Zusammenschluss dieser drei Ritter erfolgt jedoch nicht auf menschlichem Weg, so wie Lancelot durch die Wirkung seines Charismas und seine mutigen Taten zu treuen Gefährten kommt, vielmehr werden sowohl Parceval als auch Bohort darauf hingewiesen, dass sie zu den drei Auserwählten gehören. Parceval erfährt von einer Klausnerin, dass es ihm bestimmt ist, die Gralssuche zu vollenden (PL V, 146,

²³⁶Vgl. ebd., S. 298.

²³⁷Ebd.

²³⁸Ebd., S. 309.

²³⁹Ebd., S. 309f.

15ff.), und Bohort bekommt seine Bestimmung von einem Priester vorhergesagt (PL V, 328, 14f.). Bevor es jedoch zu der erwähnten Gralsrittergemeinschaft kommt, werden sowohl Parceval als auch Bohort schweren Prüfungen unterzogen, die den Sinn haben, ihren Glauben zu bekräftigen (Vgl. für Parceval PL V, 180ff und für Bohort 354ff.).

Auffallend an diesen göttlichen Aventiuren ist, dass die jungen Helden sich nicht mehr primär durch Rittertaten hervortun, sondern die Herausforderungen durch ihren Glauben bestehen. Die Aventiuren, die Galaad besteht, sind „[...] Zeichen dafür, dass das absolute Ziel für ihn bestimmt ist“²⁴⁰. Die Aventiuren der anderen beiden Gralsritter „können Täuschungen sein, jedenfalls bedürfen sie der Interpretation, für die Einsiedler und Geistliche stets zu gegebener Zeit zur Verfügung stehen.“²⁴¹

Galaad braucht keine Hilfe auf seinem Weg zum Gral, da er laut Haug als „übermenschliches Konstrukt“²⁴² konzipiert ist. Bohort und Parceval fehlt die absolute Vollkommenheit, „sie repräsentieren gewissermaßen das, was diesseits der begnadeten Heiligkeit für ‚normale‘ Menschen möglich ist“²⁴³. Der Gralsritter ist somit in drei Helden gespalten. „Während Galaad eine unwirkliche Figur ist und man seinen Weg nicht nachvollziehen kann, repräsentieren die beiden anderen sozusagen den normal-menschlichen Gralssucher und seine Problematik: die Problematik, dass der eigene Wille am Absoluten scheitern muss.“²⁴⁴

Zurück zur Freundschaft: Die Gemeinschaft der drei Gralsritter wird direkt von Gott einberufen. Bohort hört eine Stimme, die ihm befiehlt, zu Parceval zu reiten:

„Stant uf, Bohort, und gang von hindan und nit halt men geselschafft dynem bruder, wann du solt ryten zu dem mere wert, und nit verlib in keyner stat ee dann du dar komest, wann Parczifal der beyt din alda“ (PL V, 380, 15-18).

Daraufhin fällt Bohort auf die Knie und dankt Gott: *„Gebenedit systu das du mich heißest zu dynem dinst“* (PL V, 380, 20f.). Schon diese Stelle zeigt auf, dass es nicht um Freundschaft im bisher erörterten Sinn geht, sondern vielmehr um die gemeinsame Bewältigung der großen Aufgabe: Die Suche nach dem Gral.

²⁴⁰Haug: Das erotische und das religiöse Konzept des „Prosa-Lancelot“, S. 255.

²⁴¹Ebd.

²⁴²Ebd., S. 256.

²⁴³Ebd.

²⁴⁴Ebd., S. 257.

Als wenig später Parceval und Bohort auf dem wundersamen Schiff zusammengeführt werden, freuen sich die beiden Gefährten über alle Maßen (PL V, 382, 23ff.). Bald stößt auch Galaad zu ihnen. Parceval und Bohort sehen ihn schon von weitem und rufen ihm zu: „*Ach Galaad, wie han wir uwer so lang gebeyten! Nun haben wir uch, gelobet sy got, und komen her vort, wann hie ist nit anders, dann wir wollen faren zu der hoen abentüre, die uns got hat bereyt*“ (PL V, 392, 36f. – 394, 1-3). Ihre Zusammenkunft wird auch an dieser Stelle ausschließlich wegen ihrer gemeinsamen großen Aufgabe freudig gefeiert. Diese Art der Freundschaft, von Gott vorgesehen und auf ein großes Ziel hin ausgerichtet, ist mit den weltlichen Freundschaften, die Lancelot mit seinen Freunden pflegt, nicht zu vergleichen. Das menschliche Gefühl füreinander tritt in den Hintergrund, das Göttliche ist das einzig Wichtige. Um es mit Freytag zu sagen: „[...] an erster Stelle steht die Freundschaft zu Gott, an zweiter die zu den Menschen.“²⁴⁵

Wie im Kapitel über die Freundschaft dargestellt, erweiterte Aelred von Rieval die Freundschaftstheorie Ciceros um einen wesentlichen Bestandteil: Die gemeinsame Ausrichtung der Freunde auf Gott: „*Ecce ego tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit.*“²⁴⁶ Nicht mehr die menschlichen Gefühle sind allein ausschlaggebend für eine Freundschaft, die gemeinsame Liebe zu Christus, der Blick auf Höheres gibt der Freundschaft Sinn und Bestand.

Bei der *Gralssuche* im *Prosa-Lancelot* wird diesem Gedanken nicht nur im übertragenen Sinne, sondern wortwörtlich Folge geleistet. Das Zusammen- und Getrenntsein der Gralssucher wird von Gott bestimmt, und sie folgen diesem göttlichen Willen ohne zu zögern. Als Parcevals Schwester auf dem Sterbebett liegt, lässt Gott durch ihren Mund ausrichten, dass sich die Gefährten wieder trennen sollen. So sagt die Sterbende:

Scheydent morn von einander, und uwer yglicher fare einen weg biß off die zytt das uch abenture wiedder zu einander bringet in des koniges Mahames huß, wann also wil es er hohe herre und enbut es uch mit mir (PL V, 468, 22-269).

²⁴⁵Freytag: Höfische Freundschaft und geistliche *amicitia* im *Prosa-Lancelot*, S. 210.

²⁴⁶*Hier sind wir beide, ich und du, und ich hoffe, als dritter ist Christus bei uns.* Aelred von Rieval: Über die geistliche Freundschaft, I, V. 4f.

Wenig später wird im Text darauf verwiesen, dass Gottes Wille über dem menschlichen Verlangen nach Freundschaft und Gemeinschaft steht. Als sich Galaad und Parceval trennen, sagt Parceval:

Der uns helffen muß das wir uch kurzlichen finden müssen! Wann ich fant nye eynen menschen des gesellschaft mir also lieb were als die uwer, und darumb so müet mich das scheyden vil me dann ir wenent; wann es muß seyn, die wyl es gottes wille ist (PL V, 476, 4-8).

Parceval fügt sich dem Willen Gottes. Wenn es nach seinen menschlichen Gefühlen ginge, wäre er gern weiterhin in der Gesellschaft von Galaad verblieben. Die drei Gralsritter erfüllen also nicht ihr menschliches Verlangen, wie das bei Lancelot und seinen Freunden der Fall war, sondern vollziehen den göttlichen Willen.

In dieser Situation der Entscheidung wird Galaad, ähnlich wie Lancelot, in seinen Freundschaften, als der Stärkere gezeichnet: Während Parceval die bevorstehende Trennung bedauert, reagiert Galaad nicht einmal auf die an ihn gerichteten Worte seines Freundes. Grundsätzlich ist jedoch zu sagen, dass die Gefühle der Gralsritter zueinander nur sehr selten konkret ausgesprochen bzw. beschrieben werden. Im Vergleich zum *Lancelot propre* sind die Figuren in der *Queste* nicht menschlich-emotional dargestellt, sondern erwecken eher den Eindruck, Verkörperungen von Ideen und Idealen zu sein. Eine Identifizierung ist nicht möglich. Sie erscheinen kaum menschlich-sinnlich, eher abstrakt-sinnbildlich.

8.3 Das Heilsgeschehen und die Folgen

Nach der Trennung finden die Gefährten kurz vor dem Ende der Gralssuche wieder zusammen. Parceval und Galaad, die schon seit fünf Jahren alle Aventiuren zu Ende gebracht haben, die es im Königreich Logres zu vollbringen galt, treffen wieder mit ihrem Freund Bohort zusammen (PL V, 514, 2ff.). An dieser Stelle redet Galaad von den Gefühlen für seinen Freund und drückt seine Freude über ihre wieder gewonnene Gemeinschaft aus: „[...] wann als helff mir got, ich weiß keyn ding das mich me erfreuwe dann das ir komen sint, wann ich mynne uwer gesellschaft und begeren ir von ganczen mynem herczen“ (PL V, 514, 17-20).

Nachdem die Gefährten einige Zeit unterwegs waren, treffen sie in der Gralsburg Corbenic ein (PL V, 514, 22ff.). Galaad heilt den kranken König (PL V, 526, 10f.), die Gefährten bringen die heilige Tafel nach Sarras (PL V, 532, 27ff.). Während die drei Freunde die heilige Tafel tragen, kommt es zu einem Ereignis, bei dem Galaad eindeutig in Analogie zu Christus gesetzt wird. Die Situation gestaltet sich wie folgt: Galaad bittet einen Mann auf Krücken, ihm beim Tragen der Tafel behilflich zu sein. Der behinderte Mann macht Galaad darauf aufmerksam, dass er seit zehn Jahren nicht mehr ohne Hilfe seiner Krücken gehen könne. Und Galaad antwortet ihm: „*Es enschatt nit, [...] stant off, und nit enforcht dich, du bist genesen*“ (PL V, 532, 36f.). Daraufhin ist der Mann geheilt (PL V, 534, 2f.).²⁴⁷

Die Gemeinschaft der Gralssucher endet mit der Offenbarung des Göttlichen, die Galaad zuteil wird. Nachdem Galaad durch den Gral Einblick in die geistlichen Geheimnisse erhalten hat (PL V, 536, 27ff.), nimmt ihn Gott auf seinen eigenen Wunsch hin zu sich (PL V, 538, 1ff.). Der Gral wird durch eine Hand zurück in den Himmel geholt (PL V, 538, 28-34). Parceval geht ins Kloster und stirbt dort nach einem Jahr und zwei Monaten (PL V, 540, 9f.). Bohort reist wieder zurück ins Königreich Logres (PL V, 540, 10ff.).

Die erfolgreiche Suche nach dem Gral hat also keine heilsgeschichtlichen Folgen. Laut Haug könne man bei Galaad nicht von einer *Imitatio Christi* sprechen, weil ein „Analogon zur Passion“ in Galaads Fall gänzlich fehlt:

Die Geschichte Galaads ist keine Heilsgeschichte; vielmehr geht mit dem Gral das Heil verloren: Das Heil das Christus in die Welt gebracht hat und das präsent ist in der Eucharistie, wird in den Himmel zurückgeholt. Und die Welt ist dadurch heillos dem Untergang preisgegeben. Galaad löst zwar viele unbewältigte Aventüren, aber er ist kein Erlöser im heilsgeschichtlichen Sinne. Er bestätigt damit seine Ausnahmerolle. Galaad erlöst nicht die Welt, sein Weg bleibt singulär, er erlöst letztlich nur sich selbst.²⁴⁸

Was so verheißungsvoll begonnen hat, erweist sich letztendlich als unlösbar: Galaad kann die Artuswelt nicht retten. Meines Erachtens kann man den *Prosa-Lancelot* nicht religiös deuten: Im Vergleich zum weltlichen Teil ist der religiöse Teil verschwindend klein und die *Queste del Saint Graal* bleibt ein Exkurs innerhalb des *Prosa-Lancelots*, ohne Folgen

²⁴⁷Vgl. hierzu Mt 9,6-8.

²⁴⁸Haug: Das erotische und das religiöse Konzept des „Prosa-Lancelot“, S. 261.

für die Handlung. Das Reich des Königs Artus muss untergehen – dies scheint erzählstrategisch eine Notwendigkeit zu sein.

9 Zusammenfassung

In der vorliegenden Arbeit habe ich versucht aufzuzeigen, dass Lancelot in Erscheinungsbild und Wirkungsweise vollständig vom Charisma bestimmt ist. Die charismatische Ausstrahlung beherrscht das Verhalten der ihn umgebenden Menschen: Ihr Denken, Fühlen und Wollen ist ganz auf das Erringen und Bewahren der Freundschaft Lancelots ausgerichtet. Da Freundschaft auch Nähe bedeutet, zeigt sich bei vielen Menschen der starke Wunsch, immer in Lancelots Nähe zu sein. Freundschaften - Zweckfreundschaften ausgenommen - sind emotional bestimmte Beziehungen, die sich nicht auf konstante, übereinstimmende und eindeutige Begriffe bringen lassen, weil sie auch Unlogisches, Widersprüchliches, Unwahrscheinliches enthalten können.

Lancelots Charisma, das ihn aus allen anderen heraushebt, wird schon in seiner Kindheit deutlich: Nach dem Verlust seiner Eltern wächst er bei Ninienne, der Frau vom See, an einem zauberhaften Ort, heran. Er erhält den Beinamen *von dem Lacke / vom See*, durch dessen wiederholte Nennung immer wieder auf den magischen Bereich verwiesen wird. Aber nicht nur seine außergewöhnliche Kindheit ist ein Zeichen für seine Andersartigkeit, auch seine fesselnde Schönheit, sein unbändiger Zorn und sein zu großes Herz machen den Helden einzigartig. Schon bei seinem ersten Auftritt am Artushof wird klar, dass mit Lancelots Ankunft eine neue Zeit angebrochen ist. Seine erste Aventure, die kein anderer Ritter am Artushof vollbringen kann, besteht darin, einen verwundeten, siechenden Ritter von Lanzensplittern zu befreien. Damit bekräftigt er seine Außergewöhnlichkeit und stellt eine Verbindung zwischen dem stigmatisierten Ritter und sich selbst als charismatischer Person her. Beide leben außerhalb gesellschaftlicher Normen, am Rande der Gesellschaft und verkörpern das jeweils Gegengleiche. Mit Lancelots Eintritt in die höfische Gesellschaft verstärkt sich die Strahlkraft seines Charismas: Von Anfang fokussiert Lancelot die Aufmerksamkeit auf sich. Wie schon Max Weber in seiner Ausführung über die charismatische Herrschaft dargestellt hat, stehen Charismatiker immer im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Die übrigen Menschen drängen zu der charismatischen Persönlichkeit hin, sie wollen sich in deren Nähe aufhalten, sie erliegen einer Faszination, deren Grund sie nicht kennen. Lancelots Charisma wird auch dadurch gefestigt und verstärkt, dass er sich im Kampf durch herausragende Kraft und besonderen Mut hervortut. Zudem hat er die Angewohnheit, sich

immer wieder rar zu machen, d. h. allein fort zu reiten, oft den Ort zu wechseln und verkleidet zu kämpfen. Durch diese Verhaltensweise ist er für die Gesellschaft nicht immer greifbar – ein weiteres wesentliches Merkmal des Charismas: Er ist nicht nur nicht greifbar, sondern unbegreiflich und dadurch noch kostbarer.

Der Ritter, Kriegs- und Landesherr Galahot fühlt sich besonders stark vom jungen Helden Lancelot angezogen. Um Lancelots Gesellschaft und Freundschaft zu gewinnen, unterwirft er sich im Kampf dem eigentlich unterlegenen König Artus und begibt sich wenig später in dessen Dienst. Galahot handelt hier also nicht logisch, nicht seiner Stellung als Kriegs- und Landesherr entsprechend. Allein um sich in Lancelots Nähe zu wissen, gibt er seine Existenz als erfolgreicher Kriegsherr und Eroberer neuer Länder auf. Auch in weiterer Folge erweist er Lancelot eine Reihe von Freundschaftsdiensten. So stellt er u. a. die Beziehung zwischen Lancelot und der Königin Ginover her. Diese ‚Beziehungsstiftung‘ mit Ginover wirkt sich für Galahot selbst jedoch nicht vorteilhaft aus, da er sich damit in eine Konkurrenzsituation mit der Königin um Lancelots Gemeinschaft und Aufmerksamkeit begibt. Galahot strebt nach Exklusivität in seiner Beziehung zu Lancelot, versucht ihn vor allen Gefahren zu beschützen und handelt somit letzten Endes nicht im Interesse seines Freundes. Gerade dieses eigennützige Verhalten, bei dem die eigenen Wünsche und Bedürfnisse über jene des Freundes gestellt werden, wird schon in der antiken Freundschaftstheorie negativ bewertet. Das Zusammenleben von Freunden, die Gemeinschaft in allen Angelegenheiten, Absichten und Wünschen gilt zwar als Ideal gelebter Freundschaft bei den antiken Philosophen, hierbei sind jedoch die Ebenbürtigkeit der Freunde und die Freiwilligkeit der Gemeinschaft beider Parteien wesentlich. Von Lancelot selbst geht der Wunsch nach einer exklusiven Gemeinschaft nicht aus, er wirkt im Vergleich zu seinem Gegenüber emotional weniger beteiligt. Er ist der charismatische Mensch, der die Menschen in seinen Bann zieht, sie zu Reagierenden und Agierenden macht.

Auch Bandemagus, der König von Gorre, verfällt Lancelots Charisma. Von Gleichheit und Ebenbürtigkeit kann auch bei dieser Freundschaft nicht gesprochen werden. Bandemagus stellt die ersehnte Gemeinschaft mit Lancelot über seine verwandtschaftlichen Verpflichtungen: Obwohl Lancelot Bandemagus’ Sohn Meleagant im Kampf erschlägt, zieht diese Handlung keine Rache des Vaters nach sich, wie es die Logik des mittelalterlichen Blutrachedenkens erfordert hätte. Auch in dieser

Konstellation verhält sich also der Gegenpart zu Lancelot nicht den gesellschaftlichen Erwartungen, nicht seiner gesellschaftlichen Rolle gemäß. Sein standesgemäßes Verhalten wird durch den Einfluss des Charismas außer Kraft gesetzt. Im weiteren Verlauf der Freundschaft kommt es zwischen Lancelot und Bandemagus zu keiner exklusiven Gemeinschaft an einem gemeinsamen Wohnort, wie dies bei Lancelot und Galahot der Fall war. Die beiden treffen aber im Verlauf der Handlung wiederholt aufeinander. Bei solchen Treffen kommt es dann zu Freundschaftsdiensten, die vor allem in der gegenseitigen Hilfe und dem gegenseitigen Beistand im Kampf bestehen.

Artus ist die dritte Figur, die ich in Hinblick auf Lancelots Charisma und Freundschaft untersucht habe. Es zeigt sich, dass selbst Artus, der König von Britannien, in den charismatischen Bann Lancelots gerät. Schon zu Beginn ihrer Beziehung bringt das Charisma Lancelots auch den mächtigen König dazu, sich entgegen der gesellschaftlich sanktionierten Norm zu verhalten: Artus schlägt Lancelot unter dem Wappen der Frau vom See anstatt unter seinem eigenen Wappen zum Ritter. In weiterer Folge ist das Verhältnis zwischen Artus und Lancelot vor allem dadurch bestimmt, dass Artus mit aller Kraft versucht, Lancelot am Artushof zu halten, weil dieser herausragende Ritter auch ein Garant für Sicherheit und Herrschaft ist. Diese Freundschaft aus Nutzen, um mit Aristoteles zu sprechen, verwandelt sich jedoch mit der Zeit in eine emotional aufgeladene und damit bevorzugte Bindung, die dazu führt, dass die übrigen Ritter am Artushof eifersüchtig auf Lancelots Vorrangstellung reagieren. Besonders bei der Entdeckung des Betrugs und in der Schlacht von Artus gegen Lancelot zeigt sich des Königs Zuneigung zu seinem Ritter besonders deutlich. Lange will er den Betrug nicht wahrhaben, weil er weiß, dass er dann gezwungen wäre, wegen des Ehrverlusts gegen Lancelot vorzugehen, also gegen ihn zu kämpfen. Artus wird als schwacher Herrscher gezeichnet, der sich am Ende von Gawans Rachsucht in Krieg und Untergang treiben lässt. Lancelot will in der Schlacht nicht gegen Artus kämpfen, vielmehr beschützt er ihn vor seinen eigenen Leuten. Bis zum Schluss versteht er sich als erster Ritter des Königs, den er als seinen Herrn anerkennt.

In der *Queste del Saint Graal* haben Charisma und Freundschaft eine andere Bedeutung als im *Lancelot propre*. Nicht Lancelot steht hier im Zentrum der Handlung, sondern sein Sohn Galaad, den er mit der Tochter des Gralskönig gezeugt hat. Galaad ist der Gute Ritter, der die Gralssuche erfolgreich zu Ende bringt. Da die *Queste del Saint*

Graal grundsätzlich der geistlichen Sphäre zugeordnet ist, kann die Suche als Vollzug des göttlichen Willens gelesen werden. Die menschlichen Bedürfnisse, Neigungen und Wünsche spielen in diesem Teil des *Prosa-Lancelot* keine nennenswerte Rolle, sie sind nicht mehr handlungsmotivierend. So ist das Charisma des auserwählten Gralsritters Galaad göttlich und die Freundschaften, die er zu Parceval und Bohort unterhält, sind ebenfalls von Gott bestimmt. Anders als bei seinem Vater Lancelot gibt es für Galaad eine objektiv bestimmte Aufgabe, die er zu erfüllen hat: die erfolgreiche Suche nach dem Gral. Lancelots Charisma ist in seine Figur hineinverlegt, es funktioniert auf der menschlichen Ebene. Galaads Wirkung ist mit der von Gott erhaltenen Aufgabe zu erklären, die ihn als Figur zu etwas Übermenschlich-Abstraktem werden lässt. Lancelots soziale Beziehungen spielen sich auf der zwischenmenschlichen Ebene ab, wohingegen die Freundschaft zwischen Lancelot, Parceval und Bohort nur auf Gott und die von ihm verliehene Aufgabe ausgerichtet ist, gerade so wie es Aelred von Rieval in seiner Theorie über die Freundschaft fordert. Denn laut christlichem Denken ist nur die geistliche Freundschaft zwischen Menschen, die den Blick auf das Göttliche mit einschließt, wahrhaft tugendhaft und damit von großer Bedeutung.

Um die Freundschaften Lancelot – Galahot, Lancelot – Bandemagus und Lancelot – Artus zu verstehen, war es nötig, den Begriff des Charismas hinzuzuziehen, da sich die philosophischen Theorien zur Freundschaft, wie ich sie bei Aristoteles, Cicero und Aelred gefunden habe, bei der Betrachtung des *Prosa-Lancelot* als unzureichend erwiesen. Mit ihnen allein waren die Freundschaften Lancelots in ihrem Wesen nicht zu greifen. Erst der Begriff des Charismas trug zum Verständnis der sozialen Beziehungen Lancelots bei.

10 Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

Aelred von Rieval: Über die geistliche Freundschaft. Ins Deutsche übertragen von Rhaban Haacke. Trier: 1978 (=Occidens. Horizonte des Westens, Bd. 3)

Aristoteles: Nikomachische Ethik. Günther Bien (Hrsg.), auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes. Hamburg: 1972

Cicero, Marcus Tullius: Laelius de Amicitia. Max Faltner (Hrsg.), 2. verbesserte Aufl. München: 1966

Das Nibelungenlied. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung. Herausgegeben, übersetzt und mit einem Anhang versehen von Helmut Brackert. Frankfurt a. M.: 1970

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg, Basel, Wien: 2005

Gottfried von Straßburg: Tristan und Isold. Friedrich Ranke (Hrsg.), 14. Aufl. Dublin, Zürich: 1969

Lancelot. Nach der Heidelberger Handschrift Cod. Pal. germ. 147. Hrsg. von Reinhold Kluge, ergänzt durch die Handschrift Ms. allem. 8017-8020 der Bibliothèque de l'Arsenal Paris. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Hans-Hugo Steinhoff. 5 Bde. Frankfurt a. M.: 1995-2004

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Johannes Winckelmann (Hrsg.), 1. Halbband, Berlin: 1964

Wolfram von Eschenbach: Parzival. Studienausgabe. Gedruckt nach der Ausgabe „Wolfram von Eschenbach. Sechste Ausgabe von Karl Lachmann. Berlin und Leipzig 1926.“ Berlin: 1964

Sekundärliteratur:

Andersen, Elisabeth A.: Väter und Söhne im ‚Prosa-Lancelot‘. In: Wolfram-Studien IX. Schweinfurter ‚Lancelot‘-Kolloquium 1984. Werner Schröder (Hrsg.), Berlin: 1986. S. 213-227

Baumert, Norbert: Studien zu den Paulusbriefen. Stuttgart: 2001 (=Stuttgarter biblische Aufsatzbände, Bd. 32)

Borck, Karl-Heinz: Adel, Tugend und Geblüt. Thesen und Beobachtungen zur Vorstellung des Tugendadels in der deutschen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts.

- In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, Bd. 100. Hans Fromm, Peter Ganz, Marga Reis (Hrsg.), Tübingen: 1978. S.423-457
- Burns, E. Jane: Arturian Fiction. Rereading the Vulgate Cycle. Ohio 1985
- Duden. Das Fremdwörterbuch. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: 6. Aufl.: 1997
- Duden. Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: 4. Aufl. 2007
- Ehlert, Trude: Normenkonstituierung und Normenwandel im Prosa-Lancelot. In: Wolfram-Studien IX. Schweinfurter ‚Lancelot‘-Kolloquium 1984. Werner Schröder (Hrsg.), Berlin: 1986. S. 102-118
- Epp, Verena: Amicitia. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter. Stuttgart: 1999 (=Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 44)
- Fichte, Joerg O.: Telling the End: Arthur's Death. In: Erzählstrukturen der Artusliteratur. Forschungsgeschichte und neue Ansätze. Friedrich Wolfzettel (Hrsg.), Tübingen: 1999
- Frappier, Jean: Étude sur *La Mort le Roi Artu*. Roman du XIIIe siècle. Paris 1936
- Freytag, Hartmut: Höfische Freundschaft und geistliche *amicitia* im Prosa-Lancelot. In: Wolfram-Studien IX. Schweinfurter ‚Lancelot‘-Kolloquium 1984. Werner Schröder (Hrsg.), Berlin: 1986. S. 195-212
- Fürst, Alfons: Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike. Stuttgart, Leipzig: 1996 (=Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 85)
- Georgieva, Christina: Charisma. Theoretische und politisch-kulturelle Aspekte der „Außeralltäglichkeit“. Bonn: 2006 (=Forum Junge Politikwissenschaft, Bd. 3)
- Gottzmann, Carola L.: Artusdichtung. Stuttgart: 1989
- Grasmück, Ernst Ludwig: Von der charismatischen Struktur der christlichen Gemeinden in „apostolischer“ Zeit zu den frühen Formen von Hierarchie und Institutionalisierung. In: Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen. Pavlína Rychterová, Stefan Seit und Raphaela Veit (Hrsg.), Berlin: 2008. S. 73-82
- Grubmüller, Klaus: Historische Semantik und Diskursgeschichte: *zorn*, *nît* und *haz*. In: Codierungen von Emotionen im Mittelalter. C. Stephen Jaeger und Ingrid Kasten (Hrsg.), Berlin: 2003 (=Medieval Philology, Bd. 1). S. 47-69
- Hagemann, H.-R.: Blutrache. In: Lexikon des Mittelalters. Online-Ausgabe, Bd. 2, Sp. 289-290

- Hauck, Karl: Geblütsheiligkeit. In: Liber Floridus. Mittellateinische Studien. Festschrift für Paul Lehmann. Bernhard Bischoff und Suso Brechter (Hrsg.), St. Ottilien: 1950. S. 423-457
- Haug, Walter: Das erotische und das religiöse Konzept des „Prosa-Lancelot“. In: Lancelot. Der mittelhochdeutsche Roman im europäischen Kontext. Klaus Ridder und Christoph Huber (Hrsg.), Tübingen: 2007. S. 249-263
- Heinzle, Joachim: Einleitung zu den Wolfram-Studien IX. Schweinfurter ‚Lancelot‘-Kolloquium 1984. Werner Schröder (Hrsg.), Berlin: 1986. S. 7-9
- Hennings, Thordis: Altfranzösischer und mittelhochdeutscher *Prosa-Lancelot*. Übersetzungs- und quellenkritische Studien. Heidelberg 2001
- Historisches Wörterbuch der Philosophie. Joachim Ritter (Hrsg.), Bd. 1: A-C, Basel: 1971
- Huber, Christoph: Von der „Gral-Queste“ zum „Tod des Königs Artus“. Zum Einheitsproblem des „Prosa-Lancelot“. In: Positionen des Romans im späten Mittelalter. Walter Haug, Burghart Wachinger (Hrsg.), Tübingen: 1991. S. 21-38
- Hyatte, Reginald: The Arts of Friendship. The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature. Leiden, New York, Köln: 1994 (=Brill's Studies in Intellectual History, Bd. 50)
- Kemendics, Aleene: Männerfreundschaften in den Werken Konrads von Würzburg. Ein Vergleich der Freundschaften im „Engelhard“ und im „Trojanerkrieg“. Dipl.-Arbeit. Wien: 2005.
- Klinger, Judith: Der mißratene Ritter. Konzeptionen von Identität im Prosa-Lancelot. Berlin 1996 (=Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur, Bd. 26)
- Konstan, David: Friendship in the classical world. Cambridge: 1997
- Lacy, Norris J. und Geoffrey Ashe: The Arthurian Handbook. New York, London: 1988
- Lacy, Norris J.: King Arthur. In: Le Héros dans la réalité, dans la légende et dans la littérature médiévale. Danielle Buschinger, Wolfgang Spiewok (Hrsg.). Greifswald: 1996 (=Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 50. Serie Wodan, Bd. 63). S. 67-80
- Lipp, Wolfgang: Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten. Berlin: 1985. (=Schriften zur Kulturosoziologie, Bd. 1)
- Lot, Ferdinand: Études sur le *Lancelot* en prose. Paris 1918
- Löwenstein, Karl: Max Webers staatspolitische Auffassungen in der Sicht unserer Zeit. Bonn: 1965
- Madl, Alexandra Anna: Das Phänomen der geistlichen Freundschaft bei Aelred von Rievaulx und in ausgewählten Briefbeispielen vor dem Hintergrund heidnisch-antiker und frühchristlicher Überlegungen. Dipl.-Arbeit. Wien: 2006

- Mecklenburg, Michael: Väter und Söhne im Mittelalter: Perspektiven eines Problemfeldes. In: Das Abenteuer der Genealogie: Vater-Sohn-Beziehungen im Mittelalter. Johannes Keller, Michael Mecklenburg, Matthias Meyer (Hrsg.), Göttingen: 2006. S. 9-38
- Meyer, Matthias: Causa amoris? Noch einmal zu Lancelot und Galahot. In: Spannungen und Konflikte menschlichen Zusammenlebens in der deutschen Literatur des Mittelalters. Bristoler Colloquium 1993. Kurt Gärtner u. a. (Hrsg.), Tübingen: 1996. S. 205-214
- Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes. Tübingen: 1998
- Ridder, Klaus: Stigma und Charisma: Lancelot als Leitfigur im mittelhochdeutschen Prosaroman. In: Zeitschrift für Germanistik, Heft 3/2009. XIX. Jg. Bern, Berlin, Bruxelles: 2009. S. 522-539
- Ridder, Klaus und Christoph Huber: Lancelot. Der mittelhochdeutsche Roman im europäischen Kontext. Klaus Ridder, Christoph Huber (Hrsg.), Tübingen: 2007. S. 1-9
- Scherer, Hildegard: Charismen in Korinth – Das Konzept des Paulus. In: Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen. Pavlína Rychterová, Stefan Seit und Raphaela Veit (Hrsg.), Berlin: 2008. S. 59-72
- Simon, Ralf: Einführung in die strukturalistische Poetik des mittelalterlichen Romans. Analysen zu deutschen Romanen der *matière de Bretagne*. Würzburg: 1990 (=Epistmata: Würzburger wissenschaftliche Studien, Bd. 66)
- Sohm, Rudolph: Kirchenrecht: Die geschichtlichen Grundlagen. Bd. 1. Zuerst Leipzig: 1892. Neuauflage Berlin: 1923
- Steinhoff, Hans-Hugo: Kommentar. In: Lancelot. Nach der Heidelberger Handschrift Cod. Pal. germ. 147. Hrsg. von Reinhold Kluge, ergänzt durch die Handschrift Ms. allem. 8017-8020 der Bibliothèque de l'Arsenal Paris. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Hans-Hugo Steinhoff. 5 Bde. Frankfurt a. M.: 1995-2004 (=Bibliothek des Mittelalters, Bde. 14-18)
- Ueding, Gert: Ethos und Charisma des Redners. In: Inszeniertes Charisma. Medien und Persönlichkeit. Jürg Häusermann (Hrsg.), Tübingen: 2001 (=Medien in Forschung und Unterricht. Bd. 50). S. 69-82
- Waltenberger, Michael: Das große Herz der Erzählung. Studien zur Narration und Interdiskursivität im ‚Prosa-Lancelot‘. Frankfurt a. M.: 1999 (=Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung, Bd. 51)
- Zingerle, Arnold: Max Webers Historische Soziologie. Aspekte und Materialien zur Wirkungsgeschichte. Darmstadt: 1981 (=Erträge der Forschung, Bd. 163)

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem Zusammenhang von Charisma und Freundschaft im *Prosa-Lancelot*. Es wird gezeigt, wie der Protagonist Lancelot in seinem äußeren und inneren Erscheinungsbild vollständig vom Charisma bestimmt ist und durch seine charismatische Ausstrahlung das Verhalten der ihn umgebenden Menschen beherrscht: Ihr Denken, Fühlen und Wollen ist ganz auf das Erringen und Bewahren der Freundschaft mit Lancelot ausgerichtet. Besonders die freundschaftlichen Beziehungen zwischen Lancelot und Galahot, Lancelot und Bandemagus sowie Lancelot und Artus stehen im Mittelpunkt dieser Untersuchung.

Abschließend wird auf das geistliche Charisma und die geistlichen Freundschaften von Lancelots Sohn Galaad in der *Gralssuche* eingegangen. Hierbei werden Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der Wirkung des weltlich orientierten Vaters und des der geistlichen Sphäre zugeordneten Sohnes herausgearbeitet.

Abstract

The present thesis deals with the connection of charisma and friendship in the *Prosa Lancelot*. It shows, how the protagonist Lancelot, his outer and inner appearance, is entirely defined by charisma, and how his charismatic emanation rules the behavior of the people surrounding him: Their thinking, feeling and wanting is fully aimed at gaining and keeping the friendship with Lancelot. Especially the friendship between Lancelot and Galahot, Lancelot and Bandemagus as well as Lancelot and Artus are in the center of this analysis.

Finally, the thesis investigates the spiritual charisma and the spiritual friendships of Lancelot's son Galaad in the *Gralssuche*. In this connection, differences and similarities are elaborated in the impact of the profanely oriented father and the spiritually oriented son.

Lebenslauf

PERSÖNLICHE DATEN

Name	Sophie Leitner
Geboren	14. Februar 1983 in St. Veit an der Glan

AUSBILDUNG

Seit 2003	Studium der Germanistik an der Universität Wien Schwerpunkt: Ältere deutsche Literatur
2006	Erasmus-Auslandssemester in Rouen (Frankreich)
1999-2002	Rudolf Steiner Schule in Gröbenzell bei München; Abitur
1989-1999	Rudolf Steiner Schule in Klagenfurt

PRAKTIKA WÄHREND DES STUDIUMS

Sommer 2007	Praktikum bei derstandard.at
Sommer 2006	Praktikum in der Internetredaktion des ORF, Abteilung „Wien heute“
WS 2005/06	Tutoriumsleitung zur Lehrveranstaltung „Textanalyse“ an der Universität Wien
Sommer 2005	Praktikum in der Internetredaktion des ORF, Abteilung „Wien heute“

BERUFSERFAHRUNG

Seit Herbst 2007	Redakteurin bei derstandard.at
------------------	--------------------------------