

Jan-Dirk Müller

Wie christlich ist das Mittelalter oder: Wie ist das Mittelalter christlich?

Zum ›Herzmaere‹ Konrads von Würzburg

DOI 10.1515/bgsl-2015-0037

Die folgenden vier Beiträge gehen auf Vorträge zurück, die anlässlich eines von Andreas Kablitz und Jan-Dirk Müller in Wien am IFK veranstalteten Interdisziplinären Kolloquiums mit dem Titel »Wie christlich ist das Mittelalter?« (vom 02.–04.4.2014) gehalten wurden.

Abstract: The courtly culture of the Middle Ages integrates Christian values into the ethics of a feudal warrior society. It establishes a hierarchy of norms of behaviour with *caritas* in the top. Courtly love challenges this harmonious order: On the one hand it is the highest ideal for a courtly knight ennobling him in the service of his lady and discipling his sexual desire, on the other hand it is still dangerous passion, out of the institution of marriage and threatened by corruption and death. The ›Herzmaere‹ of Konrad von Würzburg stresses these contradictory tendencies in a story of an ideal love the symbolic consummation of which is approached to the eucharist and simultaneously denounced it as an act of anthropophagy leading to death. Love even if proved inferior to the Christian order is at the same time affirmed as *summum bonum* in the courtly world.

I.

Das Mittelalter heißt das christliche. Erst mit der Frühen Neuzeit setzt ein Säkularisierungsprozess ein, über dessen Legitimität lange Zeit gestritten wurde,¹ an dessen Ende

¹ Vgl. Hans Blumenberg: Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von »Die Legitimität der Neuzeit« erster und zweiter Teil, Frankfurt/Main 1974 (stw 79); ders: Der Prozeß der theoretischen Neugierde. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von »Die Legitimität der Neuzeit« dritter Teil, Frankfurt/Main 1973 (stw 24).

Prof. Dr. Jan-Dirk Müller: Ludwig-Maximilians-Universität München, Institut für deutsche Philologie, Schellingstraße 3, D-80799 München, E-Mail: jan-dirk.mueller@lrz.uni-muenchen.de

dem allgemeinen Verständnis nach eine in ihren heterogenen Traditionen und Zukunftschancen plurale Welt steht, den einen möglichen und offen, den anderen zerrissen und zukunftslos, eine Welt gewiss mit christlichen Traditionen, aber nicht mehr von einem mit einer einzigen Stimme sprechenden Christentum dominiert. Der Erfahrung einer entfremdeten Moderne wurde an der Wende der Frühen Neuzeit die angebliche Einheit und Geschlossenheit der mittelalterlichen Welt unter Führung des Christentums gegenübergestellt. Dieses romantische Mittelalterbild hat die Forschung zwar längst *ad acta* gelegt. Man hat gelernt, die Pluralität und die Antagonismen der mittelalterlichen Kultur zu lesen. An der Dominanz der christlichen Religion, der geistigen Führungsmacht der Kirche und der Prägung der literarischen Kultur durch die schriftkundigen *clerici* besteht aber kein Zweifel. Ich greife eine beliebige Stimme heraus:

»Bekanntlich war im Mittelalter die Kultur, bestimmt durch die Theologie, Monopol der Kirche. Auch weltliche Werke waren sehr lange von dieser klerikalen Kultur geprägt, deren Machtmittel, verbunden mit Wissen und Lehramt, das Latein war, die heilige Sprache christlicher Dogmatik. In diesem Horizont konnte jeder Text, jede Schrift aus menschlicher Hand, jeder Gedanke nur im Mysterium göttlicher Transzendenz gründen, deren Erscheinungsform in der Geschichte die Hl. Schrift war.«²

Nun wäre es in der Tat absurd, die grundsätzlich christliche Ausrichtung der mittelalterlichen Kultur insgesamt zu bezweifeln; Versuche, im Mittelalter eine Protoaufklärung zu entdecken, eine Libertinage *avant la lettre*, eine Religionskritik namens des autonomen Subjekts, wurden als anachronistische Projektionen zurückgewiesen. Auch ist in zahllosen Analysen immer wieder gezeigt worden, wie die gesamte mittelalterliche Kultur, auch die laikale, von christlich-religiösen Normen, Werten, Leitbildern, Metaphern beeinflusst und geformt ist.³ Trotzdem scheint es lohnend, die Perspektive einmal umzukehren und zu fragen, wie tief

2 Ich wähle bewusst einen Text, der das Thema nur beiläufig behandelt und auf das rekurriert, was angeblich allgemein akzeptiertes Wissen ist: Roger Dragonetti: *La vie de la lettre au Moyen Age. Le conte du Graal*, Paris 1980 (Connexions: Au champs freudien), S. 41: »On sait qu'au moyen âge la culture, gouvernée par la théologie, était le monopole de l'Église. Même les œuvres profanes ont porté très longtemps les empreintes de cette culture cléricale dont l'instrument du pouvoir, conjoint au savoir et à l'orthodoxie enseignante, était le latin, langue sacrée des dogmes. Dans un tel horizon, tout texte, toute écriture de main d'homme, toute pensée ne pouvaient trouver leur fondement que dans le mystère de la transcendance divine, dont la ›Sainte Écriture‹ était l'inscription historique.«

3 Vgl. Christoph Huber [u. a.] (Hgg.): *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*, Tübingen 2000, S. 1.

diese Prägung geht, was sich der geistlichen Durchdringung entzieht oder wider setzt oder was in ihr ›nicht aufgeht‹.

Auch eine solche Frage setzt sich dem Verdacht aus, ahistorisch falsche Maßstäbe an Phänomene mittelalterlicher Kultur heranzutragen. Ist denn nicht die mittelalterliche Theologie und Frömmigkeitspraxis in der Lage, Heterogenstes zu integrieren? Wurde nicht diese Möglichkeit erst in der Inkubationszeit der Moderne, im konfessionellen Zeitalter, zugunsten einer Homogenisierung dessen, was als christlich zu gelten hat, in Frage gestellt? Machen nicht erst die konkurrierenden Konfessionen Ernst mit einer christlichen Durchformung aller Lebensbereiche?⁴ Man muss nur an den Furor der Reformatoren gegen ›heidnische‹ Praktiken der Papstkirche denken und deren Bemühungen im Tridentinum, solche Vorwürfe zu entkräften. Was aus reformatorischer und gegenreformatorischer Perspektive nicht zusammenzupassen schien, wurde im Mittelalter offenbar ohne Schwierigkeit assimiliert. Aber wie vollständig gelang diese Assimilation?

Ich möchte diese Frage anhand der ritterlich-höfischen Kultur um 1200 erörtern, die im Allgemeinen und in vielerlei Hinsichten zu Recht als christliche Überformung der Kultur einer feudalen Kriegergesellschaft gedeutet wird. Als eine Gründungsurkunde für eine christliche Neubestimmung von Rittertum gilt Bernhards von Clairvaux ›De laude novæ militiæ ad milites Templi.‹⁵ Aber lässt sich dieser Text tatsächlich für den Entwurf einer christianisierten Rittergesellschaft beanspruchen? Bernhard zitiert zwar eine Reihe von Bibelstellen, die den Gebrauch von Waffen und damit das Leben eines adligen Kriegers ausdrücklich rechtfertigen, doch ist dieser Gebrauch nur gegen die Feinde Gottes erlaubt. Sonst bedeutet *militia homicidium*. Bernhard schreibt gegen jede Art von *militia*, *ubi dumtaxat Christus non est causa militandi* (Kap. 2). Mögliche Gegner sind die Heiden, die das Heilige Land usurpiert haben, aber auch alle Arten von Rechtsbrechern und Leuten, die die *civitas Domini* bedrohen. Die *militia sæcularis* dagegen, nach Bernhard eigentlich *malitia*, ist Todsünde. Dabei kritisiert er nicht nur die rohe Gewalt des feudalen Kriegeradels, sondern auch dessen verfeinerte Lebensformen. Der Schmuck der Waffen und Pferde, die eleganten und kostbaren, weit geschnittenen Kleider, die gepflegten Haare und Hände nennt er ›weibischen Schmuck‹ (Kap. 2). Die *nova militia* meint nicht das höfische Rittertum; dieses verfällt einer schonungslosen Kritik, mit ihm die gesamte höfische Lebensform und das Stimulans ihrer Ethik: die Ehre.

⁴ Vgl. Jan-Dirk Müller: Mediävistische Kulturwissenschaft. Ausgewählte Studien, Berlin u. New York 2010, S. 184.

⁵ Vgl. Bernhard von Clairvaux: Liber ad milites Templi, de Laude novæ militiæ, in: Opera omnia I (PL 182), Paris 1854.

Von Bernhards *nova militia* führt deshalb kein direkter Weg zur höfischen Laienkultur des 12. Jahrhunderts, doch steht diese zweifellos unter dem Einfluss geistlich gebildeter Mitglieder der Herrschaftsstände und der Funktionseelite bei Hof, von ›courtly clerics‹, wie Stephen Jaeger⁶ sie genannt hat, die den laikalen Kriegeradel zu formen und die Kluft der Lebensformen zwischen *laici* und *clerici* zu überbrücken sich bemühen. Auch die volkssprachigen Vertreter einer neuen höfischen Kultur sind durch diese Schule gegangen. Der Vorwurf gegen die auf *homicidium* gerichtete Lebensform des adligen Kriegers wird mit einem Ritterideal pariert, das die Schonung des Gegners zur Pflicht macht, sofern er kein Unhold oder Bösewicht ist.⁷ Die in der *gotes hulde* gipfelnde Werthierarchie, wie sie Walthers erster Spruch im Reichston entwirft, oder die Formel ›Gott und der Welt gefallen‹,⁸ zielen auf Integration einer ritterlichen in eine christliche Ordnung. Die Kompromissstruktur der höfischen Kultur lässt sich durchaus als Christianisierungsschub verstehen.⁹

Das höfische Lebensideal umfasst Bereiche, die zuvor in Spannung zu christlichen Lebensordnungen standen. Dies betrifft insbesondere die Geschlechterliebe, die aus dem Horizont der Todsünde *cupiditas* befreit werden muss.¹⁰ Die höfische Minnekultur muss auf den Druck einer rigiden Sexualethik reagieren und die Werthaftigkeit der Minne ihr gegenüber behaupten. Wie kann die Geschlechterliebe – selbst in ihrer Erscheinungsform der Verzichtminne – und wie ihr Ziel, die *vrouwe*, als *summum bonum* entworfen werden, wenn doch kein Zweifel daran besteht, dass die Zeit und der Tod beiden ein Ende setzt? Die Frage ist nicht von außen herangetragen, sondern die größten Dichter höfischer Minne haben sie reflektiert.¹¹ An der absoluten Verbindlichkeit der religiösen Norm besteht kein Zweifel, aber es wird zum Problem, wie sich dazu das

6 C. Stephen Jaeger: *The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formation of the Courtly Ideals 939–1210*, Philadelphia 1985.

7 In Hartmanns von Aue ›Erec‹ z. B. wird peinlich darauf geachtet, dass kein ›Guter‹ bei einem Kampf tot zurückbleibt.

8 Man denke an den *ad nauseam* zitierten Spruch Walthers von der Vogelweide L. 8,4–24 oder den Schluss von Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹ 827,15–25.

9 Jan-Dirk Müller: *Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik*, Tübingen 2007; vgl. die Zusammenfassung auf S. 479.

10 Vgl. Horst Wenzel: *Frauendienst und Gottesdienst. Studien zur Minne-Ideologie*, Berlin 1974 (Philologische Studien und Quellen 74), S. 54–92 zum teuflischen *amor carnalis*. Die Konkurrenz zwischen Gottesminne und Frauenminne ist einer der Anspielungsrahmen von Konrads Märe (vgl. unten S. 404 f.).

11 Vgl. Jan-Dirk Müller: *Walther von der Vogelweide: Ir reinen wip, ir werden man*, in: *ZfdA* 124 (1995), S. 1–25; ders.: *Heinrich von Morungen: Mir ist geschehen als einem kindelne* (MF 145,1), in: *GRM* 60 (2010), S. 3–26; ders.: *Beneidenswerter kumber*, in: *DVjS* 82 (2008), S. 220–236.

Idealbild einer höfischen Minne verhält. Es sind gerade die größten Autoren, die ausstellen, dass und warum beides nie ganz zusammengeht, und die den höfischen Weltentwurf als eine prekäre Hybride darstellen – ob Walther von der Vogelweide oder Heinrich von Morungen in ihren Engführungen von Minne und Tod oder Wolfram von Eschenbach, wenn er im höfischen Ritter Bernhards *homicida* wiederauferstehen lässt und in der Laufbahn seines Parzival problematisiert, oder Gottfried von Straßburg, wenn er die kultivierteste Erscheinungsform von Liebe mit Ehebruch kurzschließt. Aber die Einsicht in die letztliche Unvereinbarkeit der Lebensordnungen impliziert nicht, dass die höfische Welt zugunsten der religiösen Norm verworfen wird.

II.

Eine besonders riskante Position vertritt Konrad von Würzburg in seinem ›Herzmaere‹, das christliche und höfisch-ritterliche Werte engführt.¹² Die Geschichte vom eifersüchtigen Ehemann, der seiner Frau das Herz ihres Geliebten als Speise vorsetzen lässt, und von der Frau, die nach dem Genuss dieser Speise stirbt, ist im Mittelalter beliebt.¹³ Sie spielt eine Standardsituation aus: eine leidenschaftliche verbotene Liebe, die von den Umständen gehindert wird, sich auszuleben, das Dreiecksverhältnis zwischen einem Liebhaber, der stirbt und von dem seiner Geliebten nur das Herz bleibt; einem rachsüchtigen Ehemann, der die Liebesvereinigung im grausigen Mahl zugleich ermöglicht und bestraft, und einer Frau, die dem Geliebten nach Verzehr seines Herzens in den Tod folgt. Der Topos vom Herzenstausch als Bild der Liebeseinheit wird zum somatischen Vorgang konkretisiert.¹⁴ *Herze*, das Leitwort höfischer Minne, steht hier nicht

¹² Das ›Herzmaere‹, in: Konrad von Würzburg: Kleinere Dichtungen, hg. v. Edward Schröder, Bd. I, 3. Auflage, Berlin 1959, S. 12–40; vgl. Novellistik des Mittelalters. Maerendichtung, hg., übersetzt u. kommentiert von Klaus Grubmüller, Frankfurt/Main 1996 (Bibliothek des Mittelalters 23), S. 262–265 sowie S. 1120–1132 (Kommentar); zur Überlieferung S. 1123; zum Stoff S. 1124–1126; vgl. allgemein Rüdiger Brandt: Das Herzmäre, in: ders.: Konrad von Würzburg. Kleinere epische Werke, 2., neu bearbeitete u. erweiterte Auflage (Klassiker-Lektüren 2), Berlin 2009, S. 79–91.

¹³ Vgl. David Blamires: Konrads von Würzburg ›Herzmaere‹ im Kontext der Geschichten vom gegessenen Herzen, in: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 5 (1988/1989), S. 251–261.

¹⁴ Vgl. umfassend zum Motiv: Ursula Schulze: Konrads von Würzburg novellistische Gestaltungskunst im ›Herzmaere‹, in: Ursula Hennig u. Herbert Kolb (Hgg.): *Medievalia litteraria*. Festschrift für Helmut de Boor zum 80. Geburtstag, München 1971, S. 451–484; vgl. die Belege S. 468.

nur wie gewöhnlich metaphorisch für die innere Dimension von Liebe,¹⁵ sondern meint das körperliche Organ. Die Frau ›besitzt‹ nicht nur metaphorisch das Herz des Geliebten, sondern sie verleibt es sich buchstäblich ein.¹⁶ So oszilliert die Geschichte in einer für mittelalterliche Literatur typischen Weise zwischen Symbolizität und Materialität.¹⁷

Die Geschichte ist in zahlreichen Varianten überliefert. Sie lässt sich als Predigtexempel für die schlimmen Folgen der *luxuria* erzählen.¹⁸ Außerhalb des engeren religiösen Kontextes gibt es zwei Hauptversionen,¹⁹ die untereinander in der Besetzung der einzelnen Figuren und in der Motivation der Handlung noch einmal stark variieren.²⁰ Die Geschichte spielt in beiden Versionen in ritterlichen Kreisen. Die Rivalen sind Standesgenossen, manchmal unterschiedlichen Ran-

15 Vgl. Xenja von Ertzdorff: Die Dame im Herzen und das Herz bei der Dame. Zur Verwendung des Begriffs ›Herz‹ in der höfischen Liebeslyrik des 11. und 12. Jahrhunderts, in: *ZfdPh* 84 (1965), S. 6–46.

16 In metapherntheoretischer Perspektive hat vor allem Kragl das Märe behandelt: Florian Kragl: Wie man in Furten ertrinkt und warum Herzen süß schmecken. Überlegungen zur Historizität der Metaphernpraxis am Beispiel von ›Herzmaere‹ und ›Parzival‹, in: *Euphorion* 102 (2008), S. 289–330; zum Oszillieren von *herze* zwischen metaphorischer und konkreter Bedeutung insbes. S. 311–315; zu weiterer Literatur S. 305–307.

17 Vgl. Bruno Quast: Literarischer Physiologismus. Zum Status symbolischer Ordnung in mittelalterlichen Erzählungen von gegessenen und getauschten Herzen, in: *ZfdA* 129 (2000), S. 303–320. »Mittelalterliche Literatur kennt beides, die Reduktion sprachlicher Bilder auf einen konkreten Vorgang, deren verbuchstäblichende Desymbolisierung, wie auch die Semantisierung einer vorgangshaften Erscheinung, die Hypostasierung einer Bedeutung, die, erst wenn sie vom konkreten Vorgang abgelöst wird, als übertragene Bedeutung firmiert« (S. 305).

18 Vgl. Hans Jürgen Scheuer: *Receptaculum Amoris*. Annäherung an den Topos *Minne* über das Konzept des mentalen Diagramms (Burkhard von Hohenfels KLD XI – Konrad von Würzburg ›Das Herzmære‹), in: *LiLi* 44 (2014), S. 149–170, hier S. 161.

19 Vgl. Schulze [Anm. 14], S. 252 ff. Überlegungen zum Zusammenhang der Fassungen bleiben hier ausgeklammert.

20 Anders als Schulze [Anm. 14], S. 453 halte ich auch die Varianten des ersten Typus für signifikant. Am Vergleich zwischen der ›Vida‹ des Trobador Guillem de Cabestaing und Giovanni Boccaccios Novelle ›Decameron‹ IV,9 hat Neuschäfer einige literaturtheoretische Alternativen diskutiert. In beiden Varianten handelt es sich um einen spektakulären Minne-Kasus, in dem das Skandalon, die buchstäbliche Einverleibung des Herzens, desjenigen Körperteils des Geliebten, der Sitz der Liebe ist, in einen mehr oder minder plausiblen, kulturell (nämlich durch das Modell höfischer Liebe) determinierten Handlungszusammenhang eingebunden ist; vgl. das zweite Kapitel »Der typische Fall und der einmalige Fall: Die Komplizierung traditioneller Handlungsschemata durch ›besondere Umstände‹ (Novelle im Vergleich mit ›Vida‹ und ›Exemplum‹)« in: Hans-Jörg Neuschäfer: Boccaccio und der Beginn der Novelle. Strukturen der Kurzerzählung auf Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit, München 1969 (Theorie und Geschichte der schönen Künste 8), S. 33–51.

ges, oft beide herausragend und als Ritter angesehen. Der Rahmen kann explizit höfischer Minnedienst sein (Guillem de Cabestaing, Boccaccio), aber auch eine vom höfischen Frauendienst abgelöste Passion (Jakemes, Konrad). Das Liebesverhältnis ist einmal glücklich, einmal unglücklich, es führt einmal zum Liebesakt, ein anderes Mal nicht. Der eifersüchtige Ehemann kann mehr oder minder hinterhältig und schuld am Tod des Geliebten sein. Die Frau kann, bedroht durch den Ehemann sterben, den Freitod wählen oder bloß hinwegsterben; auch die Folgen können unterschiedlich weit auserzählt werden. Das zentrale Motiv des Liebestodes²¹ wird damit unterschiedlich akzentuiert.

Konrads Text gehört zum zweiten Typus, der um eine Kreuzzugsepisode erweitert ist. Konrad folgt *grosso modo* den Stationen der Handlung: eine überwältigende Liebesleidenschaft, deren Entdeckung, der Versuch, das Ausleben der Passion zu verhindern, der Tod des Liebhabers, das aus der Brust geschnittene Herz, dessen Zubereitung zur Speise, die die Geliebte mit Lust verzehrt, ihr Tod. Doch geht er in nahezu allen Einzelheiten eigene Wege.

Schon der Charakter der Liebe ist besonders; sie ist, weil sie auf die *fuoge* Rücksicht nimmt, frustriert, zum Liebesakt kommt es nicht:

*doch kunden sie mit fuogen
zuo einander komen niht
alsô daz si zer minne pflîht
ir gerdn willn möhten hân. (V. 56–59)*

Doch wird die Liebesbeziehung trotz strenger *huote* entdeckt.²² Der eifersüchtige Ehemann plant zunächst nur, die Liebenden voneinander zu entfernen, indem er mit seiner Frau eine Fahrt ins Heilige Land antritt. Der Liebhaber will, um eine lange Trennung zu verhindern, selbst auch nach Jerusalem. Er wird von der Geliebten überredet, von sich aus schon als erster nach Palästina zu fahren. So geschieht es. Doch der Liebhaber stirbt in der Ferne an seinem Liebesverlangen. Den Ehemann trifft keine Schuld am Tod des Rivalen. Auch ist es nicht der

21 Vgl. Christian Kiening: Ästhetik des Liebestodes. Am Beispiel von ›Tristan‹ und ›Herzmaere‹, in: Manuel Braun u. Christopher Young (Hgg.): Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters, Berlin u. New York 2007 (Trends in Medieval Philology 12), S. 171–193, insbes. S. 185–191; vgl. zum Maerentypus Klaus Grubmüller: Die Ordnung, der Witz und das Chaos. Eine Geschichte der europäischen Novellistik im Mittelalter. Fabliau – Märe – Novelle, Tübingen 2006, S. 153–167.

22 Man kann daher nur mit Einschränkung sagen, die Frau unterhalte »eine Minnebeziehung zu einem Ritter«: Hartmut Bleumer: Poetik und Diagramm. Ein Versuch zum Mahl in mittelhochdeutscher Literatur, in: Regina F. Bendix u. Michaela Fenske (Hgg.): Politische Mahlzeiten – Political Meals, Berlin 2014 (Wissenschaftsforum Kulinaristik 5), S. 99–122, hier S. 103.

Ehemann, der ihm das Herz herauschneiden lässt, sondern er selbst will es der Geliebten als Erinnerungszeichen schicken. Erst als das Herz in die Hände des Ehemanns fällt, fasst dieser den Plan, es als köstliche Speise seiner Frau vorzusetzen. Wenn er ihr offenbart, was sie gegessen hat, stürzt sie sich nicht aus dem Fenster und wird schon gar nicht durch ihren Mann bedroht, sondern *daz herze ir in dem lîbe spielt* (V. 520); ihr bricht buchstäblich das Herz. Bei beiden Liebenden gibt es also keine äußere Ursache ihres Todes; sie sterben allein aus Liebe. Konrad interiorisiert den Kasus radikal.

Dabei hat er auf provozierende Weise alle motivierenden, das Unwahrscheinliche wahrscheinlicher machenden Kontexte getilgt. Er hat die dichte Handlungsfolge von Schlag und Gegenschlag aufgelöst. Oft regiert der Zufall (V. 353, 373: *von geschiht*).²³ Durch die Entlastung des Ehemanns²⁴ hat Konrad die Episoden aus einem zielgerichteten, kausal begründeten Handeln gelöst (Ehebruch – Eifersucht – Rache) und die Unwahrscheinlichkeiten gesteigert.²⁵ Noch vorgebliche Versuche, das Unwahrscheinliche zu plausibilisieren, unterstreichen in Wirklichkeit die Unwahrscheinlichkeit. Wenn etwa der Liebhaber in Palästina befiehlt, sein Herz einzubalsamieren *durch daz ez lange frisch bestê* (V. 303), als sorgte er sich, dass nach der langen Reise über das Mittelmeer kein verwesenes Fleisch bei der Geliebten ankomme, dann macht er nur darauf aufmerksam, was dem Hörer zu glauben zugemutet wird. Durch die Lockerung der – ohnehin prekären – syntagmatischen Schlüssigkeit wird die Erzählung ›paradigmatisiert‹. Der Kasus soll schlecht begründet sein, damit der Blick umso unverstellter auf seine Implikationen fällt, vor allem auf die religiösen.

III.

Konrad erzählt nämlich die Geschichte vom gegessenen Herzen in Konkurrenz zu einer möglichen anderen, in der es um das religiöse Heil der Protagonisten geht. Diese andere Geschichte wird dauernd angespielt, aber nicht verwirklicht. In ihrem Mittelpunkt steht eine Fahrt ins Heilige Land. Diese dient der Bewäh-

²³ Besonders bei der Begegnung des Boten und des Ehemanns hebt Konrad den Mangel an zureichender Motivation ausdrücklich hervor: *lîhte* – vielleicht – war der Ehemann zur Beizjagd ausgeritten, so wird jedenfalls erzählt: *als uns daz mære giht* (V. 354); *von geschiht* (V. 373) hängt das Kästchen mit dem Herzen am Gürtel des Boten, sodass der Ehemann es entdecken kann.

²⁴ Vgl. Burghart Wachinger: Zur Rezeption Gottfrieds von Straßburg im 13. Jahrhundert, in: Wolfgang Harms u. L. Peter Johnson (Hgg.): Deutsche Literatur des späten Mittelalters. Hamburger Kolloquium 1973, Berlin 1975, S. 56–82, hier S. 75.

²⁵ Blamires [Anm. 13], S. 256.

rung der Liebe zu Gott, die größer zu sein hat als jede Liebe zu einer Frau. Hier ist es anders, wie der Vergleich mit dem ›Roman du Castelain de Couci et de la Dame de Fayel‹ zeigt.²⁶

Der Roman stellt die Geschichte vom gegessenen Herzen in den Zusammenhang eines exemplarischen Ritterlebens, entfaltet breit die Vorgeschichte von langer Werbung, Widerstand der verheirateten Frau, unerschütterlichem Dienst, immer wieder hinausgezögertem Erfolg, schließlich heimlichem Liebesverhältnis, Gegenintrige, Überwachung, Entdeckung, weiteren Rendezvous, umständlich inszenierter Rache. Jakemes schmückt sie mit Liedern, Briefen, Turnieren, Maskeraden und zahlreichen Nebenfiguren aus. Zum idealen literarischen Ritterleben gehört natürlich auch ein Kreuzzug. Der Kreuzzugspredigt folgen alle Ritter. Auch der Ehemann gibt vor, ihr folgen zu wollen, weil er weiß, dass der Liebhaber seiner Frau, der edle und kühne Castelain, hinter ihm nicht zurückstehen wird. Tatsächlich nimmt dieser das Kreuz; der Ehemann kann sich sicher sein, dass er an seinem Gelöbnis festhalten wird, auch wenn er selber später abspringt. Die allgemeine Begeisterung für den Kreuzzug erfasst sogar die Dame; nur der Ehemann instrumentalisiert sie heimtückisch, um den Kreuzzug als Falle zu benutzen, damit der Liebhaber außer Landes geschafft wird. Das gelingt zwar, doch ändert das an der religiösen Bedeutung des Kreuzzugs nichts. Im Gegenteil beweist der Rivale dabei erst recht seine überragenden ritterlichen Qualitäten. Er ist der Beste im Kampf gegen die Feinde Christi, bis ihn, als er König Richard Löwenherz zu Hilfe eilt, eine vergiftete Waffe trifft. Er siecht dahin, will vorzeitig nach Frankreich zurückkehren, stirbt aber auf dem Meer. So kann nur noch sein Herz die Geliebte erreichen. Sein Leben hat er für Gott gegeben.

Bei Konrad ist dieser Zusammenhang eines vorbildlichen Ritterlebens zerstört. Die Fahrt ins Heilige Land ist bei ihm nicht nur nicht wie etwa im höfischen Minnesang Anlass, das Verhältnis von Gottesminne und Frauenminne grundsätzlich zu diskutieren, sondern wird weitgehend aus ihrem religiösen Kontext gelöst.²⁷ Es geht nicht einmal um einen Kreuzzug. Der Ehemann plant mit seiner

²⁶ Vgl. Jakemes: *Le Roman du Castelain de Couci et de la Dame de Fayel*. Édition établie à l'aide des notes de John E. Matzke par Maurice Delbouille, Paris 1936 (Société des Anciens Textes Français 82). Der ›Roman de Couci‹ kann nicht Vorlage Konrads gewesen sein. Beide mögen auf eine ähnliche Fassung zurückgehen, doch ist die Behandlung des Kreuzzugmotivs diametral entgegengesetzt; vgl. Schulze [Anm. 14], S. 458–460, 465, 467.

²⁷ Vgl. dagegen Christa Ortmann u. Hedda Ragotzky: Zur Funktion exemplarischer *triuwe*-Beweise in Minne-Mären: ›Die treue Gattin‹ Herrands von Wildonie, ›Das Herzmäre‹ Konrads von Würzburg und die ›Frauentreue‹, in: Klaus Grubmüller [u. a.] (Hgg.): *Kleinere Erzählformen im Mittelalter*. Paderborner Colloquium 1987, Paderborn [u. a.] 1988 (Schriften der Universität-Gesamthochschule Paderborn 10), S. 89–109, hier S. 95. Ortmann/Ragotzky notieren die Allusion auf die Kreuzzugs-

Frau die Fahrt *zuo dem frônen gotes grabe* (V. 109), eine Pilgerfahrt also nach Jerusalem, und er plant sie nicht aus Frömmigkeit, sondern um ihre Leidenschaft für einen anderen abzukühlen. Diese Umkehrung in der Hierarchie der Motivationen kehrt in mehrfacher Abwandlung wieder. Auch der Liebhaber will nicht *varen über mer* (V. 127), um das Grab des Herrn zurückzuerobern, sondern *nâch ir* (V. 126, 137), ihretwegen. Entfernt von der Geliebten untätig zuhause zu bleiben wäre sein Tod.²⁸ Todesbereit ist er nicht um Gottes willen, sondern allein um ihretwillen; er ist bereit, dass er *durch daz schoene wîp / wær in den grimmen tôt geværn* (V. 134 f.).

Wenn die Geliebte das hört, sinnt sie darauf, ihre eigene Fahrt zu vermeiden, gleichzeitig aber ihre Liebe zu fördern. Sie schlägt vor, der Geliebte solle, vorgeblich aus eigenem Entschluss, als Erster fahren. Wenn der Ehemann nämlich höre, dass der Rivale vor ihm ins Heilige Land aufbreche, entfalle sein Grund für die Reise, und er bleibe zuhause. Außerdem werde die Fahrt des Liebhabers den Verdacht des Mannes zerstreuen und das Gerede der Leute zum Schweigen bringen. Nach seiner Rückkehr könne der Geliebte seinen *willen* mit ihr dann umso leichter ausführen. Die Pilgerfahrt ist auf beiden Seiten also ein willkommenes Instrument einer Ehebruchsintrige.²⁹

Dabei wird zwar die Sakralität einer Fahrt ins Heilige Land durchaus nicht in Zweifel gezogen. Jerusalem ist wie in Walthers Palästina-Lied *daz reine lant*

lyrik, übersehen aber, dass das entscheidende Motiv ›die Verpflichtung der Gottesminne‹ fehlt. Noch weiter geht Silvan Wagner, den dem Liebhaber eine regelrecht »religiöse Karriere« zuschreibt: »Schon die die Reise nach Jerusalem stilisiert ihn in Anlehnung an die Kreuzzugslyrik religiös zum Kreuzritter« und sieht in seinem Tod »ein enormes Anwachsen seiner Heiligung« (Silvan Wagner: Sterben als Eintritt in höfisches Heil: Gott und der Tod in Mären des 13. Jahrhunderts [Herzmaere, ›Der Nackte Kaiser‹, ›Die eingemauerte Frau‹], in: Gott und Tod. Tod und Sterben in der höfischen Kultur des Mittelalters, hg. v. Susanne Knäble [u. a.], Berlin [u. a.] 2011 [Bayreuther Forum Transit 10], S. 309–329, hier S. 312; vgl. ders.: Irdisches und himmlische Jerusalem als Auslagerungsort einer Minnerreligion im ›Herzmaere‹ Konrads von Würzburg, in: Jerusalem as Narrative Space – Erzählraum Jerusalem, hg. v. Annette Hoffmann u. Gerhard Wolf, Leiden [u. a.] 2012 [Visualising the Middle Ages 6], S. 443–468). Wagner kann nur zu diesem Ergebnis kommen, dadurch dass er alle entgegenstehenden Signale ausblendet.

28 Die Verse 130 f. sind schwer zu verstehen. Ich schlage vor: ›Er würde zuhause tot liegen, wenn er sich dazu entschließen würde, sich von seiner Liebe abzuwenden. Im folgenden Vers dürfte *der strengen minne bürde* (V. 132) *apo koinou* zum Vorausgehenden wie zum Folgenden stehen (›[...]›) von der Last der heftigen Liebe abzuwenden. Diese schwere Bürde zwang ihn so sehr [...]›.

29 Dass der Vorschlag der Dame genau die Trennung impliziert, die der Geliebte gerade vermeiden will, bleibt ausgeblendet. Der Dame geht es um die Ausschaltung von Hindernissen ihrer Liebe. Schulze [Anm. 14], S. 472 vermisst »jede psychologisierung und religiös vertiefende Fundierung der überkommenen Gedanken.« Mindestens das letzte scheint geradezu bewusste Darstellungsstrategie.

(V. 121) christlicher Verheißung, das – auch dies ein Topos der Kreuzzugslyrik – nur über das gefährliche *wilde mer* (V. 98)³⁰ – *allegorice* die Stürme der Welt – zu erreichen ist. Doch wird die religiöse Sinngebung unterlaufen. Selbst Gott wird für die Ehebruchsintrige instrumentalisiert: Er soll dafür sorgen, dass der Liebhaber gleich bei seiner Ankunft Nachricht von seiner Geliebten erhält (vgl. V. 236–239), und wenn der Ritter heimkehrt, damit die Liebenden dann leichter zusammensein können, dann nimmt man an, es sei *der vil süeze reine Crist* (V. 171), der die Rückkehr ermöglicht. Dass die Liebe noch keine Erfüllung fand – d. h., der Ehebruch noch nicht vollzogen werden konnte –, wird dem *edeln gote* geklagt (V. 176); aber es besteht Hoffnung, dass sich das ändert. Die Hierarchie zwischen Gottesminne und Frauenminne ist auf den Kopf gestellt. Pilgerfahrt und Kreuzzug sind der Liebe untergeordnet.

Zur Pilgerfahrt kommt es nicht einmal, und was der Liebhaber im Heiligen Land tut, wird nicht erzählt. Nichts vom Heidenkampf,³¹ nicht einmal etwas vom Besuch der heiligen Stätten, kein Ablass, nur ein unrühmlicher Tod.³² Wo der Castelain bei Jakemes sich in ritterlichem Kampf hervortut, wird hier der Tod nur erlitten. Deshalb überwiegen (grammatische oder semantische) Passivkonstruktionen: *er [...] wart geleit / in [...] siecheit* (V. 277 f.); *im wart sô grimmiu nôt gegeben* (V. 280). Statt Handlungsträger zu sein, ist der Held passives Objekt einer anonymen Macht (*man wol ûzen an im sach*, V. 281); *im ze sterbenne geschach* (V. 286); *ich lige erstorben* (V. 296); *muoz ligen tôt* (V. 333); *nam sîn ende* (V. 335). Sein Tod soll so weit wie möglich von einem Tod im ritterlichen Kampf (wie bei Boccaccio), geschweige denn von dem Kampf für den Glauben (wie bei Jakemes) abgerückt werden.

Über die Kreuzzugsthematik hinaus gibt es weitere religiöse Assoziationen. Die Forschung hat sie herausgearbeitet:³³ Es besteht eine vollkommene Liebeseinheit, wie sie gelegentlich als Norm ehelicher Gemeinschaft gefordert wird – nur richtet sie sich hier gegen die Institution:

30 Wiederholt V. 150. – Der Kontext der Liebesgeschichte legt es nahe, bei der Metapher des wilden Meeres eher an die Stürme der Leidenschaft zu denken, über die die Frau ›hinwegkommen‹ soll.

31 Wie beim ›Castelain von Couci‹; vgl. Schulze [Anm. 14], S. 460.

32 Bei Konrad wie in Hartmanns ›Gregorius‹ gerät »das religiöse Ziel, das eine Jerusalemfahrt traditionsgemäß hatte, gegenüber dem überwältigenden Liebesgefühl ganz in Vergessenheit« (Schulze [Anm. 14], S. 461). Es fehlt im Vergleich mit dem höfischen Roman jedwede »kämpferische und ethische Bewährung« (S. 479); vgl. auch Wachinger [Anm. 24], S. 73.

33 Vgl. Kiening [Anm. 21], S. 186 f.

Ein ritter unde ein frouwe guot
 diu hæten leben unde muot
 in einander sô verweben,
 daz beide ir muot unde ir leben
 ein dinc was worden alsô gar (V. 29–33)

Die Liebe ergreift von den Liebenden Besitz bis in die letzte Faser des Herzens (V. 44–47). Sie wird als etwas ›Quasi-religiöses‹, als *lûterliche*] *andâht* (V. 50), gefeiert. Wegen ihrer Unerfülltheit ist sie *strenge* und *engestlich* (V. 69), *vil strenge und ouch vil bitter* (V. 241), von Anfang bis Ende unglücklich, voll *leit* (V. 79), *angest* (V. 209), *jâmer* (V. 229 u. ö.). Deshalb wird sie mit dem religiösen Terminus *marter* (V. 217) bezeichnet. Der Geliebte ist Blutzeuge, *marterære* der Liebe (V. 260). Das geht über eine ›bloß‹ metaphorische Bedeutung hinaus. Der Handlungsverlauf zeigt, dass *marter* und *marterære* hier ganz konkret das Blutopfer meinen – das aus dem Leib geschnittene Herz. Es ist *bluotic unde riuwevar*, blutig und schmerzfarben (V. 300).³⁴ Der Liebhaber ›mauert Schmerz in sein Herz‹ (vgl. V. 243 ff.); sein Liebesleid macht ihn, wie Quast schreibt, zu einem Inklusen der Liebe.³⁵ Auch was auf den ersten Blick so unwahrscheinlich schien, dass das Herz nicht verwest, ist in diesem Zusammenhang erklärbar. Der Körper des heiligen Märtyrers ist unzerstörbar, und deshalb übersteht das Herz die lange Reise über das Meer, ohne zu verderben.

Das Herz wird zur Reliquie eines Märtyrers. Wie die drei Marien es mit dem toten Christus vorhaben, soll der Knecht das Herz *salben / mit balsam allenthalben* (V. 301 f.). Das Behältnis für das Herz und für das Liebespfand, den Ring, ist wie ein Reliquiar ausgestattet *eine lade cleine / von golde und von gesteine* (V. 305 f.); *eine lade von gezierde cluoc* (V. 369), ein *cleinæte* (V. 406).³⁶ Die *edelen herzen*, die Konrad, Gottfrieds ›Tristan‹ folgend, apostrophiert, sind die

³⁴ Kragl [Anm. 16], S. 313 macht darauf aufmerksam, dass in dieser Kombination ›metaphorischer‹ und ›gegenständlicher‹ Gebrauch von *herze* eng geführt werden; vgl. Kiening [Anm. 21], S. 188.

³⁵ Quast [Anm. 17], S. 314 sieht in den Versen 243–245 ([er] *begunde nâch ir trûren / und in sîn herze mûren / vil jâmerliche riuwe*) eine Anspielung auf »das zeitgenössische monastische Inklusentum«.

³⁶ Vgl. Scheuer [Anm. 18], S. 163: die *lade* als liturgisches *receptaculum*. Solch ein Reliquiar entlehnt höfische ›Virtuosinnen‹ der katholischen ›Virtuosentrömmigkeit‹ (Max Weber), so etwa auch in Ulrichs von Liechtenstein ›Frauendienst‹ (hg. v. Reinhold Bechstein, 2 Bde., Leipzig 1888 [Deutsche Dichtungen des Mittelalters 7]). Dort schickt *Uolrich* seiner Dame, ebenfalls kostbar verpackt, seinen abgeschlagenen Finger als Liebesbeweis; die Dame will den Finger wie eine kostbare Reliquie aufheben (Str. 442–445; 493,5–8). Indem *Uolrich* den Finger der Dame zusammen mit seinem 2. Büchlein schickt, wird der Reliquiencharakter allerdings durch Textualität aufgefangen.

perfecti einer Liebesreligion, die wie die *perfecti* des Glaubens auf die besondere Hilfe Gottes vertrauen können (vgl. V. 326–333).³⁷

Das Epitheton *süeze*, das in der mittelalterlichen Literatur das Brot des Lebens, die Eucharistie, wie die Passion Christi bezeichnen kann,³⁸ überspielt bei Konrad die Grenzen zwischen Heiligem und Profanem. *süeze* heißen Christus (V. 171), Gott (vgl. V. 326), die *minne* (V. 43; 84, 472, 571), die Geliebte (vgl. V. 60, 264, 267), ritterliche Tapferkeit (V. 139), der Abschiedskuss zwischen den Liebenden (vgl. V. 191), der köstliche Geschmack des Herzens (vgl. V. 435, 446, 450, zuletzt konkretisiert zu *zuckermæze*) und das *leben*[] (V. 523).³⁹ Wie Nonnen, die sich nur noch vom Leib Jesu nähren, wird auch die Frau künftig jede andere Nahrung ablehnen, nachdem sie das Herz des Geliebten genossen hat.⁴⁰ Auch der Blutsturz, den sie erleidet, wenn sie erfährt, was sie da gegessen hat, hat eine Parallele im ›Frauendienst‹ Ulrichs von Liechtenstein, der die Exaltationen und Abstürze höfischer Minne besonders extrem inszeniert: Wenn *Uolrich* von der Abweisung seiner Geliebten hört, erleidet er ebenfalls einen Blutsturz, was einen Augenzeugen in die Seligpreisungen ausbrechen lässt, mit denen der greise Simeon die Ankunft des Messias feiert: eine Liebe, die sich in solchen Paroxysmen äußert, kommt dieser gleich.⁴¹

Kein Zweifel, Konrad hat in auffälliger Weise religiöse Motive gehäuft, sie aber zugleich durch den Kasus des gegessenen Herzens ambiguisiert.⁴² Der Tendenz zur Sakralisierung der Liebe stehen ebenso starke Tendenzen zu ihrer Entzauberung gegenüber. Ausgerechnet die Fahrt ins Heilige Land soll die Liebespassion fördern. Der Heilsort wird zum Ort des Ausweichens vor dem Gerede der Leute, vor den Fallstricken des eifersüchtigen Ehemanns und der Frustrierung der Passion. Dann aber erweist er sich für das Ausleben der *minne* als Unheilsort, an dem der Liebhaber zugrunde geht. Ausgerechnet durch das Sterben des Geliebten kommt die Passion der Liebenden zur Vollendung bis hin zur Einverleibung des Herzens. Diese aber wiederum bedeutet zugleich ihr Ende.

³⁷ Vgl. Klaus Speckenbach: Studien zum Begriff *edelez herze* im ›Tristan‹ Gottfrieds von Straßburg, München 1965.

³⁸ Vgl. Friedrich Ohly: Süße Nägel der Passion. Ein Beitrag zur theologischen Semantik, Baden-Baden 1989 (Saecula spiritalia 21).

³⁹ Vgl. Blamires [Anm. 13], S. 260; Kragl [Anm. 16], S. 307.

⁴⁰ Vgl. Quast [Anm. 17], S. 315.

⁴¹ Vgl. ›Frauendienst‹ [Anm. 36], Str. 1042.

⁴² Das von Schulze [Anm. 14], S. 480 vermisste »Transzendieren des physischen und emotionalen Bereichs, die Überhöhung in eine religiöse Dimension«, die sie bei Gottfried sieht, würde Konrads Darstellungsstrategie insofern stracks widersprechen.

IV.

Konrad beruft sich für seinen Kasus vollkommener Liebe auf Gottfried von Straßburg.⁴³ Wer *der wâren minne trit* (V. 10) folgen wolle, für den sei zwingend,

*daz er benamen hâeren muoz
sagen unde singen
von herzeclichen dingen,
diu ê wâren den geschehen [...]
er minnet iemer deste baz
swer von minnen etewaz
hœret singen oder lesen.* (V. 12–21)

Der Prolog des ›Tristan‹ bezeichnet traurige Liebesgeschichten wie die Tristans und Isoldes als *brot* für Liebende (vgl. V. 233–240). Konrad potenziert in einer *mise en abyme* die Speisemetapher, indem er sie auf der Ebene der Handlung wiederholt: Gottfrieds symbolische Einverleibung des *senemære* in der Lektüre oder im Wiedererzählen wird in der Geschichte selbst durch die buchstäbliche Einverleibung des *herzen* überboten. Der meditierende Nachvollzug ist im körperlichen Vorgang der Verschmelzung der Liebenden verdoppelt.

Die Interpretation der eucharistischen Anspielung Gottfrieds ist umstritten; das Spektrum reicht von einer latent blasphemischen Ersetzung der Eucharistie durch eine Liebesreligion bis zum Hinweis auf die lange, durchaus nicht blasphemische Tradition von Speise als Metapher für Literatur.⁴⁴ Wenn die jüngere Forschung zu recht davor warnt, den *senemæren* den Status des Altarsakraments zuzuschreiben, dann bleibt doch unübersehbar, dass die Aufwertung der *senemæren* der Rede über das Sakrament ihre Topoi entnimmt. Bleibt man bei einer dichotomischen Alternative, ist das Problem nicht auflösbar. Die Allusionen sind aber weder blasphemisch noch bloßer rhetorischer Aufputz und somit für die Bedeutung des Textes keineswegs vernachlässigungswert. Vielmehr

⁴³ Vgl. Gottfried von Straßburg: *Tristan und Isold*, hg. v. Friedrich Ranke. Text, 7. Auflage, Berlin 1963. Zur Nähe des ›Herzmære‹ zum ›Tristan‹ vgl. Wachinger [Anm. 24], insbes. S. 76.

⁴⁴ Die Pole sind in etwa markiert durch Albrecht Schöne: Zu Gottfrieds ›Tristan‹-Prolog, in: DVJS 29 (1955), S. 447–474 und zuletzt Bleumer [Anm. 22], S. 103 und Eva Willms: *Der lebenden brot*. Zu Gottfrieds von Straßburg ›Tristan‹ 238 (240), in: ZfdA 123 (1994), S. 19–44. Auf die vielen Differenzierungen der Interpretation kann ich hier nicht eingehen; Überblick bei Susanne Köbele: *Mythos und Metapher. Die Kunst der Anspielung in Gottfrieds ›Tristan‹*, in: Udo Friedrich u. Bruno Quast (Hgg.): *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin u. New York 2004 (Trends in Medieval Philology 2), S. 219–246, hier S. 224.

überblenden sie zwei diskursiv gewöhnlich scharf getrennte Geltungsbereiche. Wie diese sich zueinander verhalten, bedarf allerdings näherer Prüfung.

Für Gottfried sind die *senemæren* Brot, wie Köbele gesagt hat, »lebensnotwendig«, »Nahrung« für Liebende, »eben nicht Vorbild, nicht *bilde* für etwas, nicht Abbild oder *lere* von etwas.«⁴⁵ Konrad dagegen nennt seine Geschichte durchaus ein *bilde* (V. 4), *ein bilde daz der minne tüge* (V. 26). In welchem Sinne? Offenbar doch nicht im Sinne eines nachahmenswerten Vorbildes. In seiner Normwidrigkeit lässt sich der Kasus unbedingter Geschlechterliebe schwerlich zur Allegorie der *caritas* spiritualisieren, dank des kruden Materialismus der Anthropophagie kaum als Exemplum der *triuwe* deuten,⁴⁶ und bei dem immer wieder betonten schrecklichen Ausgang kann er auch nicht analogisierende Usurpation von Heilsgeschichte sein. Andererseits ist der Vorgang anders als im Predigtmärlein mehr »als die Negation und Perversion der eigentlichen Sakramentsspende.«⁴⁷ Im Gegenteil radikalisiert das Mære die Forderung rückhaltloser Hingabe an den geliebten Menschen. Es erzählt einen extremen Kasus, der »heutzutage« nicht mehr möglich wäre, aber dessen Anspruch trotzdem gilt: Jeder kann nur mit dem Sprecher hoffen, *Got welle, swaz ich dinges nime, / daz ich wider geben daz / müeze sanfter sanfter unde baz / dann ir vil reinez herze tete* (V. 530–533). Am radikalen Fall könne man *gelerne[n] / die minne lüterlichen tragen* (V. 586 f.).⁴⁸ In der Radikalisierung wird die Geschichte an einen Punkt getrieben, an dem die Ambivalenzen von Liebe entfaltet werden können. Erst im Zusammenspiel von Analogie und Differenz werden die unähnliche Ähnlichkeit und die Verknüpfung von Sakralisierung und Heillosigkeit erkennbar.

Gegenläufiges gibt es auf allen Ebenen. Die Geliebte projiziert in den Tod des Liebhabers das Erlösungsoffer Christi. Der Geliebte habe sein Leben für sie gegeben; dem will sie sich würdig erweisen, indem sie ihr eigenes Leben ihm opfert

⁴⁵ Köbele [Anm. 44], S. 225.

⁴⁶ Ortmann/Ragotzky [Anm. 27] übersetzen *bilde* mit »Vorbild« (S. 97) und nennen das Mære »handlungsorientierend[]« und »gesellschaftsverändernd[]« (S. 98). Was soll damit aber gemeint sein? Die These ist nur über mehrere Schritte der Entkonkretisierung plausibel zu machen; diese ist in Formulierungen greifbar wie: »Wenn das Essen des Herzens z. B. ein Vorgang ist, der zur imitatio aufruft, zur Teilhabe am Essen des Herzens als einem parareligiösen Geschehen, in dem sich *triuwe* durch *communio* konkret verleibt« (S. 104). Wo wird zur *imitatio* aufgerufen? Worin bestünde die *triuwe* bei dem unbeabsichtigten Mahl?

⁴⁷ Das entspräche der Konstellation des »Predigtmärlein«; dazu Scheuer [Anm. 18], S. 162: »Sie führt nicht zur Erlösung, nicht einmal zur Erfüllung der Liebe, sondern zum genauen Gegenstück all dessen: dem gotteslästerlichen Selbstmord der treulosen Gattin.«

⁴⁸ Susanne Köbele machte darauf aufmerksam, dass *bilde* nicht nur das »Beispielhafte« bezeichnen könne (*exemplum*), sondern auch das Beispiellose (*exemplar*), das gleichwohl Orientierung zu geben vermag. Sie schlug als Übersetzung »Inbegriff« von *minne* vor.

(V. 503: *verswenden*): [U]mb in der durch mich hât gegeben / beidiu leben unde lîp (V. 504 f.) Anders als in der Erlösung wird sie dadurch nicht zu neuem Leben erweckt, sondern stirbt ihm nach und bezahlt damit ihre Schuld zurück:

*Hie mite gap diu junge
ein ende ir süezen lebene
und widerwac vil ebene
mit eime swæren lôte
swaz ir dâ vor genôte
ir friunt geborget hæte.* (V. 522–527)

Im Essen des Herzens wird körperlich umgesetzt, was zuvor von der *minne* metaphorisch galt:⁴⁹ Die *trûtschaft* kann niemand *gescheiden* (V. 115 f.). Durch den Verzehr des Herzens werden die Liebenden auch körperlich eins. Daher kann das Herz als kostbare Speise auch mit niemand anderem geteilt werden.⁵⁰ Der Ehemann nennt es

*ein spise cleine,
die solt du ezzen eine,
wan dû ir niht geteilen maht.* (V. 427–429)

Die Worte dienen aber nicht nur seiner hinterhältigen Intrige. Unteilbarkeit kennzeichnet auch die Eucharistie; in jeder Hostie in jeder Messe ist der Leib Christi unzerteilt präsent. Aber das bedeutet etwas ganz Anderes: Der Leib Christi ist omnipräsent, das Herz gibt es ein einziges Mal; es ›gehört‹ einer einzigen Person und wird mit dem Verzehr aufgebraucht.

Auch der Zusammenhang von Memorialhandlung und Liebesmahl in der Messe und im Märe ist ähnlich-unähnlich. Die *minne* sollte nach Wunsch des sterbenden Liebhabers durch die Zeichen von Herz und Ring als eine Memorial-

49 Die Operation der Materialisierung des Symbolischen wiederholt sich mehrfach. Seelisches (›Inneres‹), das *tougenliche* [] *ungemach* (V. 282), wird *ûzen* (V. 281), d. h. am Körper, sichtbar; der *jâmer* dringt durch *daz marc* hindurch *biz an der sêle grunt* (V. 256 f.). Die Wunden, die die Liebe schlägt, sind tödlich wie wirkliche (*verhouwen*, V. 292). Das haben die Interpretationen des ›Herzmaere‹, insbesondere Quast [Anm. 17], Kiening [Anm. 21] und Kragl [Anm. 16] herausgearbeitet. Kiening verweist darauf, dass dieses Schwanken im »Schwanken zwischen realem, realsymbolischem und symbolischem Verständnis der Eucharistie« in der zeitgenössischen Diskussion eine Entsprechung hat (S. 187).

50 Bleumer [Anm. 22], S. 103 hebt einen anderen wichtigen Aspekt hervor: Die ungeteilte Speise ist eine *sundertrachte* (V. 411); sie stellt »eben nicht die Gemeinschaft zwischen Ehemann und Ehefrau« (S. 105) – wie Speise sonst – her. Allerdings besteht auch keine »konkrete Speisegemeinschaft« (S. 104) zwischen Liebhaber und Geliebter.

gemeinschaft fort dauern.⁵¹ Was aber geschieht, geht weit über eine Memorialgemeinschaft hinaus und nähert sich einer eucharistischen Gemeinschaft an, aber bleibt ihr unvergleichbar.

In der Eucharistie differiert die Materialität des Brotes von der des Leibes Christi; beider Einheit ist nicht materiell und folglich durch die Sinne nicht wahrnehmbar. Die Materie wird ›transsubstantiiert‹. Die Transsubstantiation ist nicht bloß symbolisch, sondern ›real‹. Das Mysterium der Transsubstantiation stiftet »eine Kopräsenz von Symbolgestalt und physischem Leib Christi«⁵². Genau an dieser Transsubstantiation mangelt es in der Geschichte vom gegessenen Herzen. Anders als in der Eucharistie wird die Sphäre des Materiellen nicht überschritten.

Das *herze* bleibt im Horizont des Physischen, das das Wunder der Eucharistie gerade sprengt. Das Herz des Geliebten ist und bleibt ein Stück Fleisch, zunächst eine schmackhaft zubereitete Speise. Deren Ambivalenz klingt schon an, wenn der Ehemann die Frage der Frau, ob es sich um Fleisch von zahmen oder wilden Tieren handelt, umdeutet zur Frage, ob das, was sie gegessen hat, *zam* – förderlich – oder *wilde* (V. 462) – störend – in Bezug auf ihre Liebe ist (vgl. V. 459–465): Es ist beides. Wenn der Ehemann dann sagt, wessen Fleisch es ist, bewirken seine Worte gerade keine Verwandlung,⁵³ sondern weisen es nur als einen Teil des begehrten Körpers des Geliebten aus. Das ist keine ›metaphorische‹ Aufladung⁵⁴ und auch kein Akt der ›Symbolisierung‹⁵⁵, sondern ein Akt

51 Vgl. Kiening [Anm. 21], S. 188. Auf der Stufe des Memorialzeichens bleibt Jörg Wickrams verwandter Roman ›Gabriotto und Reinhart‹ stehen; hierzu Susanne Reichlin: Ansteckung zum Tode: Diskontinuierliche Kommunikation zwischen Leben und Tod in Jörg Wickrams ›Gabriotto‹, in: Patrick Eiden [u. a.] (Hgg.): Totenkulte. Kulturelle und literarische Grenzgänge zwischen Leben und Tod, Frankfurt/Main u. New York 2006, S. 81–102, hier S. 88, 91.

52 Quast [Anm. 17], S. 318.

53 Sloterdijks Bemerkung: »Die Küche wird anstelle des Altars zum Ort der Transsubstantiation« (Peter Sloterdijk: Herzoperation oder: Vom eucharistischen Exzeß, in: der.: Blasen, Frankfurt/Main 1998 [Sphären: Mikrosphärologie I], S. 107) ist deshalb ebenso pointiert wie falsch: Das Kochen verwandelt Fleisch nicht in etwas Anderes, sondern macht es nur als Speise genießbar; zu weiteren Ungenauigkeiten in Sloterdijks Interpretation der »erotisch-romantische[m] Unterhaltungsdichtung« (S. 103) als »häretische Variante der Eucharistie« (S. 107) vgl. Quast [Anm. 17], S. 318.

54 Anders Kragl [Anm. 16], S. 313, Anm. 63: Das *herze* werde erst durch den Ehemann »metaphorisch aufgeladen«; vorher »ist es nicht mehr als ein Stück gekochtes Fleisch.« Aber ist die Aufladung bloß »metaphorisch«?

55 Quast [Anm. 17], S. 316 spricht von »erneuter Symbolisierung«; der Ehemann semantisiere nachträglich die Speise als »Liebessymbol« (S. 317). »Nicht das Mahl, die Realpräsenz des einverleibten Organs, sondern das retrospektiv mittels der Erzählung des Ehemannes symbolisch aufgeladene Mahl stellt die Gemeinschaft mit dem toten Geliebten her«. Ein ›Liebessymbol‹ ist das Herz gerade nicht.

der Benennung.⁵⁶ Die Bedeutung der Speise, die ihr der Ehemann durch die Benennung verschafft, tritt zur Materialität hinzu, aber sie hebt die Materialität nicht auf. Es gibt kein »Changieren zwischen den Ordnungen des Materialen und des Symbolischen«⁵⁷, denn beides fällt zusammen. Während in der Eucharistie die Realpräsenz Christi im Brot erst durch das Mysterium der Transsubstantiation hergestellt werden muss, ist das gekochte ebenso wie das gegessene Herz tatsächlich Teil des Körpers des Geliebten.⁵⁸

Deshalb trifft die Einschätzung nicht zu: »Nicht das Herz als Organ, sondern das Herz als Zeichen bewirkt den Liebestod der Herrin.«⁵⁹ Das Herz ist gerade nicht nur Zeichen, sondern Teil des Geliebten selbst. Seine metaphorische und seine metonymische Bedeutung sind physisch konkretisiert. Sein Verzehr substituiert die körperliche Vereinigung und als deren Substitut begreift ihn auch die Frau; in ihren Worten ist die Einverleibung eine Penetration: *got sol mir verbieten / durch sînen tugentlichen muot, / daz nâch sô werder spîse guot / in mich kein swachiu trahte gê* (V. 494–497).⁶⁰ Wieder ist es Gott, der zugunsten der Liebe (und nicht etwa der Ehe) eingreifen soll. Was »vordergründig als Nahrungsverweigerung«⁶¹ erscheint, ist Bekenntnis zur Exklusivität der Liebe, die jeden anderen Sexualpartner ausschließt. Nie wieder wird sie etwas essen, weil keine Speise dieser Vereinigung nahekommt. Das schließt nicht aus, dass erst dank der Zuweisung der Speise zum Körper des Geliebten die Bedeutung des Vorgangs der Frau bewusst wird und er erst deshalb seine Wirkung entfalten kann, er kann dies aber nur wegen seines konkreten physischen Charakters, als

56 Aus diesem Grunde verfehlt die weitergehende Analogisierung mit der Eucharistie den Vorgang: »Wenn in den Einsetzungsworten des Abendmahls von dem Brot gesagt wurde, dies ist mein Leib, so sagt die Novelle von dem balsamierten, gekochten und gegessenen Herzen: Dies ist meine Liebe. Folglich geschieht der Frau durch die zynische Küchenlist des Ehemannes kein Unrecht. Im Gegenteil, auch als ein unwürdiger Priester kann der eifersüchtige Gatte ihr die Herz-Hostie zubereiten und reichen lassen, ohne daß ein Mangel an sakramentaler Gültigkeit aufträte« (Sloterdijk [Anm. 53], S. 107 f.): Von eben diesem Mangel erzählt Konrad aber gerade.

57 Quast [Anm. 17], S. 305.

58 Der noch in der Reformation erbitterte Streit um Realpräsenz bzw. bloße Symbolizität der Eucharistie, setzt ja voraus, dass das Brot für die menschlichen Sinne Brot bleibt.

59 Quast [Anm. 17], S. 319: »Konrads Physiologismus ist ohne die konstitutive Ordnung des Symbolischen gar nicht zu denken. Zugespißt formuliert: Nicht das Herz als Organ, sondern das Herz als Zeichen bewirkt den Liebestod der Herrin. [...] Die eucharistische Logik akzentuiert die Produktion der Präsenz, die Realpräsenz des Leibes, Konrad dagegen die Produktion des Symbols, den Leib als Zeichen.«

60 Grubmüller weist in seiner Ausgabe [Anm. 12], S. 1124 darauf hin, dass Schröder an dieser Stelle nicht den Handschriften folgt. Ich orientiere mich an diesem Text; inhaltlich decken sich die unterschiedlichen Formulierungen V. 491–497 bei Schröder und Grubmüller.

61 Grubmüller [Anm. 21], S. 166.

ein Akt körperlicher Verschmelzung. Deshalb ist ausgeschlossen, was ja bei einem bloß symbolischen Akt auch denkbar wäre, dass die Enthüllung der Mahlzeit als Anthropophagie nachträglich Ekel hervorrufen könnte. Im Gegenteil kollabiert die Differenzierungsleistung des Symbolischen. Physische, metonymische und metaphorische Bedeutung sind unentwirrbar verknüpft.

Im Wechsel von *süeze* und *bitter*, die beide sinnliche und spirituelle Qualitäten anzeigen, ist die Ambiguität des Vorgangs gefasst. Die ›Kommunion‹ ist ein körperlicher Vorgang; sie vertritt die im Leben unmögliche sexuelle Vereinigung; insofern ist sie ›süß‹. Der Ausgang ist aber auch schrecklich, *bitter* (V. 36) sagt Konrad, verwendet also das genaue Antonym zu *süeze*, bei dem religiöse und außerreligiöse Konnotationen ununterscheidbar waren. *Bitter*, unglücklich, war diese *minne* von Anfang an, trotz ihrer *süeze*. Der Liebhaber fragt, wie *ir süeziu meisterschaft / sô bitterlicher næete craft* (V. 267 f.) in seinem Herzen verursachen könne. In der *minne* ist beides nicht zu unterscheiden. Im Laufe der Erzählung wird der Gegensatz *süeze* – *bitter* durchgängig entmarkiert. Sogar die heimtückische Liebenswürdigkeit, mit der der Ehemann die Frau zu der schrecklichen Mahlzeit auffordert, wird *suoze* genannt (V. 426). Auch er nennt die kostbare Speise, die er ihr anbietet, *süeze*] (V. 446). Das ist nicht nur zynischer Hohn, weil er weiß, welchen Schmerz er der Frau bereiten wird, sondern er übernimmt damit die Redeweise, die im Inneren der *minne* gilt. Konrads Sprachwahl spiegelt die Ambivalenz einer *minne*, die sich als höchster Wert setzt und doch nie dieser höchste Wert sein kann. Das Ende ist heillos. Es bleibt nur der Tod.

Das ist der zweite entscheidende Differenzpunkt zur Eucharistie. Anders als das lebenspendende Brot der Eucharistie⁶² spendet die Liebe den Tod. Der Tod gehört zum *brot* des *senemære* bei Gottfried wie bei Konrad, bei Gottfried im von Anfang an feststehenden traurigen Ausgang der Geschichte, bei Konrad materialisiert im Essen des toten Herzen. Es ist ein banaler Tod; er hat nichts mit dem Opfertod Christi zu tun.⁶³ Dem eucharistischen Brot des Lebens steht ein Brot

62 Vgl. [Art.] Eucharistie, Eucharistiefeyer, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 3, 1995, Sp. 944–968. Theologische Diskussionen, wie sie seit dem 2. Abendmahlstreit des 11. Jahrhunderts zu einer allmählichen dogmatischen Verfestigung der Transsubstantiationslehre führen (4. Lateranum, Tridentinum), insbesondere die scholastischen Auseinandersetzungen mit dem Substanzbegriff, haben im ›Herzmaere‹ keine deutlichen Spuren hinterlassen.

63 Diese entscheidende Differenz verstellen Ortman/Ragotzky [Anm. 27], wenn sie als Bedeutung der Eucharistie nennen »mit Christus eins zu werden, im Tode« (S. 95). Nur so kann man beiden Vorgängen dieselbe »Heilsbedeutung« zuschreiben (S. 96). Insofern scheint mir auch die These, *triuwe* werde »als parareligiöse Norm« gedeutet (S. 103), zu weit zu gehen (ganz abgesehen davon, dass *triuwe* im Handlungskontext keine Rolle spielt). Auch Wagner [Anm. 27] sieht im Verzehren des Herzen ein »eucharistisches Mahl« und meint der Minneritter werde zum »Symbol Christi« (S. 312 f.).

gegenüber, das zwar die *senedære* nährt, aber die Konsequenz des Todes impliziert. Bei Gottfried sind Passion und Tod noch an den Trank gebunden, der die Willenskräfte ausschaltet und die Liebenden bis zuletzt aneinander kettet. Erst der Trank macht aus den vielen konventionellen Passungen, denen zufolge Tristan und Isolde ›eigentlich‹ als füreinander bestimmt erscheinen und die doch nicht verhindern, dass Isolde einen anderen erhält, die unentrinnbare Passion.⁶⁴ Bei Konrad fehlt solch ein ›erklärendes‹ magisches Mittel, doch ist die Leidenschaft ebenso unentrinnbar, ebenso ehebrecherisch und ebenso dem Tod verfallen.

Anders als in romantischer Liebes- und Todesmetaphysik ist der Vorgang in den mittelalterlichen Geschichten aber eindeutig negativ besetzt. Der Tod heißt durchweg der *grimme[] tôt* (V. 135, 348, 542, 548). Noch die Gebärde der sterbenden Frau ist nicht versöhnt; sie erfolgt *mit grimme* (V. 519). Geradezu insistierend sind Liebe und Tod verknüpft. Bei der Trennung fürchtet der Liebhaber, *man trage tôten mich ze grabe* (V. 210), bevor er die Geliebte wiedersieht (vgl. V. 211 f.). Sterbend weiß er, dass er ihretwegen *hie muoz ligen tôt* (V. 333). Er kann ihr von sich nur etwas Totes schicken, sein totes Herz (vgl. V. 307, 343, 509). Am Herzen erkennt der eifersüchtige Ehemann, dass der Rivale tot ist (vgl. V. 399–402, 473–476, 514). Wenn er seiner Frau mitteilt, der Geliebte sei *nâch dîner süezen minne tôt* (V. 472), dann wird die symbolische Bedeutung (sein Leben hing ganz von dem ihren ab), durch die physische substituiert. Die Nachricht wirkt selbst tödlich: Die Frau ist *als ein tôtez wîp gestalt* (V. 479); ihr Herz erkaltet (vgl. V. 480 f.), sie verliert die Herrschaft über ihre Gliedmaßen (vgl. V. 482), erleidet einen Blutsturz. Nach dem Genuss des Herzens will sie nur noch von einem essen (*enbîzen*, V. 498), nämlich *des ungelinges / daz geheizen ist der tôt* (V. 500 f.). *Hie mite gap diu junge / ein ende ir süezen lebene* (V. 522 f.).⁶⁵

Die Normwidrigkeit ist bei Konrad zwar an den Rand gespielt, der unglückliche, leidvoll-bittere Ausgang im *grimmen tôt* jedoch umso mehr betont. Die Vereinigung im Tod ist eine defizitäre. Das machen Gottfried wie Konrad durch eine zeitliche Verschiebung deutlich. Der Tod der Liebenden erfolgt beide Male zeitversetzt. Der Frau bleibt noch die Verzweiflung über den Tod des Geliebten. Es gibt keinen gemeinsamen Tod, der Tod wird von jedem einzeln erlitten. Die Gemeinsamkeit, die der Tod stiftet, ist prekär. Kiening hat darauf verwiesen,

⁶⁴ Vgl. Müller [Anm. 11], S. 435–438: die Schönste dem Besten; die Jungfrau dem Drachenkämpfer, dem Lehrer das Geschöpf seiner Erziehung; die Dame dem vollkommensten höfischen Ritter.

⁶⁵ Zur Voraussetzungslosigkeit des Liebestodes als Substitut sexueller Vereinigung Reichlin [Anm. 51], S. 96.

dass der Liebestod manchmal einen kirchlichen Rahmen erhält,⁶⁶ doch ist diese Versöhnung mit der Institution, wie das ›Herzmäre‹ zeigt, nicht zwingend. Sie bleibt Surrogat und fakultativ. Deshalb kann den Liebenden auch gelegentlich das gemeinsame Grab verweigert werden, und erst die einander umschlingenden Pflanzen, die aus den Gräbern wachsen – wie im Ausgang von Heinrichs von Freiberg ›Tristan‹ – stellen die institutionell verweigerte Liebeseinheit her.⁶⁷ Der Vorgang leiblicher Verschmelzung hat nichts Transzendierendes und Transfigurierendes.⁶⁸ Er tritt an die Stelle symbolvermittelten Eingedenkens, an die Stelle der Memorialgemeinschaft, wie sie der sterbende Liebhaber stiften wollte, auch sie bloßer Schatten christlichen Memorialhandelns.

V.

Konrad erzählt von einer gefallenem, der Vergänglichkeit verfallenen Welt. Wie in Thomas' ›Tristan‹ ist bei ihm das Ende der *minne* im Tod das Ergebnis einer Kette von Kontingenzen, nicht wie in anderen Versionen des ›Herzmäre‹ zielgerichteter Bosheit. Die anderen haben am Tod der Liebenden nur geringen Anteil. Konrads Sympathienlenkung wendet sich deshalb keineswegs wie sonst gegen

66 Vgl. Kiening [Anm. 21], S. 189: Aufbahrung in der Kirche, Totenmesse, Begräbnis.

67 Mit deutlich kritischen Zügen bei Heinrich von Freiberg; vgl. Kragl [Anm. 16], S. 316.

68 Vgl. auch Kragl [Anm. 16], S. 316: »[S]ie stirbt nicht, um sich in einer metaphysischen Weise mit dem *ritter* zu vereinen. [...]«. »Es ist eben keine ›Erfüllung im Tode‹ [gegen Grubmüller, J.–D. M.]« (S. 316, Anm. 70). Es gibt tatsächlich keine »Gemeinschaft im Tode« (Grubmüller [Anm. 21], S. 166) und deshalb scheint mir auch die Überschrift des einschlägigen Abschnitts »Überwindung der Gesellschaft im Tode« (S. 163) diskussionsbedürftig. Noch weiter geht Bleumer [Anm. 22], der unter der Überschrift »Transzendent verstetigte Mahlgemeinschaften« (S. 102) ausführt: »So sind die Liebenden im Tode für immer vereint, ausgelöst durch das Wort, das der Speise, ähnlich wie das Wort in der heiligen Wandlung der Eucharistie, erst seine transzendente Bedeutung verliehen hat. Diese Bedeutung scheint sich im Liebestod der Frau unmittelbar zu manifestieren und auf Dauer zu stellen« (S. 103). »Der Bruch mit der Zeitlichkeit des Mahles hebt so die Zeit für die Liebenden in der Transzendenz auf« (S. 106). Bleumer schreibt dem Essen des Herzens die transzendente Wirkung zu, die die Hinweise auf den grimmigen Tod gerade verweigern. Wagner [Anm. 27] spricht noch entschiedener von einer »laientheologischen Minnereligion«, vom »Übergang in eine glückselige Transzendenz in Minnefreuden« und einer »transzendente[n] Verklärung des Todes« (S. 314 f.). Nichts davon findet man im Text. Die Ausblendung der Ambivalenzen und die Harmonisierung der Oppositionen führen stracks in die Liebesmetaphysik des 19. Jahrhunderts (vgl. auch S. 316).

den Ehemann; die Figuren sind durchweg positiv gezeichnet.⁶⁹ Der unglückliche Ausgang hat desto grundsätzlichere Bedeutung. Die *minne* ist der *mutabilitas* der sublunaren Welt unterworfen und geht an ihr zugrunde. Konrads Geschichte spielt immer wieder mit anderen Möglichkeiten des Ausgangs: Abkühlen der Liebe? Rückkehr des Liebhabers und Verstummen des Geredes? Gelingen der Rettung der Liebe in die *Memoria*? Stattdessen der unvorhersehbare Tod im Heiligen Land, das unselige Treffen des Boten auf den Ehemann, das tödliche Ende. Sieht so eine Entproblematisierung der Liebespassion aus? Nicht eher eine Schärfung des Konfliktes?

Aber auch das ist wieder nur eine Seite. Mittels der sakralen Allusionen verschafft sich Konrad einen Spielraum, in dem die *minne* zugleich als höchster Wert und als desaströse Todesverfallenheit erscheinen kann. Eine Zeit lang scheint die religiöse Ordnung von der Liebespassion geradezu mediatisiert, den profanen Zielen eines Liebesverhältnisses untergeordnet. Zuletzt dient die Engführung mit ihr der Ambiguisierung. Die höchste Steigerung von Liebe in der Liebesvereinigung tritt in der Form der Anthropophagie auf und ist trotzdem als Umbesetzung religiöser Muster inszeniert. Indem der Vorgang im Körperlich-Materiellen bleibt, kann sein Ergebnis nicht das Leben, sondern nur der Tod sein. Die ununterscheidbare Einheit von Symbolischem und Somatischem im *herze* bindet die *minne* an die Korruptibilität der Körperwelt. Und trotzdem wird dieses Ende als Beispiel für eine Liebe erzählt, die bereit ist, diesen hohen Preis zu bezahlen. Wenn die Einrede des Todes unausweichlich ist, dann – und das ist die eigentliche Pointe des ›Herzmäre‹ – entwertet sie die *minne* nicht, im Gegenteil, sie treibt ihren Preis in die Höhe.⁷⁰

Das ›Herzmäre‹ heißt ein *schoene[z] mære* (V. 23); es ist kein warnendes Exempel. Das meint die ästhetische Qualität des Erzählens wie des Erzählten. ›Schön‹ ist auch das Beispiel einer bis in den Tod hingebungsvollen Liebe. Es endet nicht in einem christlichen *memento mori* und erinnert gerade nicht an die Hinfälligkeit der Welt, geschweige denn an die Strafwürdigkeit des Liebesbegehrens, sondern es mündet in der Feier dessen, was eben so traurig zu Ende gegangen ist, indem das Märe es zum *bilde* für alle wahrhaft Liebenden erklärt, *bilde* im Sinne einer höchsten Steigerung dessen, was jedem aufgegeben

⁶⁹ Dieser Widerspruch kehrt in der Charakteristik des Personals wieder: Die Frau hat *einen werden man zer ê* (V. 61); der Erzähler nennt ihn einen *guoten herren* (V. 89). Nur der Epilog stellt das in Frage.

⁷⁰ Bent Gebert machte in einer Diskussion auf den Epilog aufmerksam, der explizit eine solche Kostenrechnung aufstellt: ›Heute wäre niemand mehr bereit einen solchen Preis zu zahlen, wie diese Liebenden es taten.

ist.⁷¹ Die Figur erinnert durchaus wieder an das Verhältnis des gewöhnlichen Christen zum Tugendruhm des Heiligen. Das Ziel solcher *imitatio* aus der Distanz ist allerdings unvergleichbar. Die *minne* findet ihre höchste Vollendung in dem, was sie unwiderruflich beendet, im Liebestod.⁷² Im Epilog wird dieser Zusammenhang noch mehrfach betont, dass *minne* die Endlichkeit der menschlichen Existenz einschließt, *des bittern tôdes pîn / [...] durch einander liden* (V. 542 f.), dass sie Verletzung *biz ûf den tôt* (V. 559) bedeutet.

Was besagt das nun für die Ausgangsfrage? Konrad verwandelt einen spektakulären Kasus in eine Auseinandersetzung über den Geltungsanspruch passionierter Liebe. Er blendet ihre Normwidrigkeit unter den herrschenden gesellschaftlichen Bedingungen und ihre Endlichkeit *sub specie aeternitatis* nicht aus, aber schwächt sie ab und kann so die Liebespassion als höchsten Wert behaupten. Mir scheint diese Konstellation insgesamt symptomatisch für Risiko und Anspruch des höfischen Lebensentwurfs. Er tritt in eine latente Konkurrenz zu einer christlichen Auffassung der Welt und sucht die Versöhnung mit ihr (›Gott und der Welt gefallen‹), muss sich aber in letzter Instanz ihr immer unterordnen. Dieses Paradox wird auch in einigen Minneliedern Heinrichs von Morungen reflektiert, wenn er sagt, dass die Endlichkeit des Lebens für die *stæte* der *minne* nichts bedeutet, oder bei Walther von der Vogelweide, wenn er angesichts des Todes seine *minne*-Bindung verwirft und doch daran festhält. Es liegt Tristans trotzigem Bekenntnis zur Trankliebe zugrunde, auch wenn sie tödlich ist. Mit dieser Paradoxie behauptet sich die höfisch-ritterliche

71 Auf dieses Paradox hat auch Scheuer [Anm. 18] aufmerksam gemacht (S. 165–170). Auf S. 166 spricht er davon, dass im Minnekästchen gewissermaßen »Sakralisierung und Profanierung in ihrer Gegenläufigkeit simultan gefasst werden«. Diese Beobachtung würde ich nicht auf das Minnekästchen und den Umgang mit ihm beschränken, sondern als Kern der Konradschen Poetologie bestimmen. Die ›figurative Funktion‹ des Kästchens, die bei Scheuer Schlüssel der Poetik Konrads ist, scheint mir – gerade auch im Verhältnis zur restlichen Handlung – überdehnt, der Bezug auf die Poetik Dantes eher postuliert als nachgewiesen; insbesondere der Diagramm-Begriff bleibt metaphorisch. Trotzdem, Scheuer hat als erster – die Positionen der älteren höfischen Dichtung radikalierend – auf Konrads poetologische Kühnheit hingewiesen.

72 Es geht m. E. zu weit, in der auf diese Weise endenden »Materialisierung des Herzdiskurses« eine »Pervertierung und Destruktion der Minnehandlung von Teil 1« (S. 316) zu sehen. Der Ausgang erzählt kein ›Scheitern‹; es gibt kein »Missverstehen[] der Herzsprache«. Die Frau ›versteh‹, was ihr angetan wurde und was sie getan hat, richtig. Das Herz, das sie gegessen hat, hat nur für sie und ihre Liebe Bedeutung, nicht »für jedermann und jederfrau« (Kragl [Anm 16], S. 317; vgl. S. 324). Nur deshalb kann Konrad die Vorbildlichkeit seines Liebespaares behaupten; er geht nicht »auf Distanz zu seiner Geschichte« (S. 320), wohl erzählt er sie nicht als *exemplum*, sondern als exceptionellen Kasus von dem, was Minne alles schafft.

Kultur gegenüber einer christlich gedeuteten *conditio humana*, auch wenn sie sich ihr andererseits doch völlig unterworfen weiß.

Die Geschichte vom gegessenen Herzen erzählt vom Liebestod. Die Liebe ist ehebrecherisch und vollkommen; sie ist in der Gesellschaft unlebbar und muss doch gelebt werden; sie erweist sich im Tod als fortdauernd, gerade weil der Tod sie beendet. Die Überblendung von Symbolischem und Somatischem ist nicht Zeichen heilloser Verwirrung, von »Missverständnissen von Missverständnissen«⁷³, sondern umkreist ein Paradox, dass die höchste Steigerung von *minne* an die Hinfälligkeit des Körperlichen gebunden ist, und dass gerade in diesem Paradox gleichzeitig Nähe und Differenz zu religiösen Erfahrungsmustern begründet ist.

Die dominant-christliche Ordnung verschwindet nicht, auch wenn sie für eine Zeit außer Kraft gesetzt scheint. In der Liebesdichtung des Hohen Mittelalters sind Allusionen auf und Umbesetzungen von religiöse(n) Muster(n) keine Seltenheit. Es werden zwei Diskursbereiche überblendet, die zwar eindeutig hierarchisierbar sind (Leben – Tod, Ewigkeit – Vergänglichkeit), wobei jedoch der hierarchisch höhere den hierarchisch niedrigeren nicht auslöscht oder verwirft, ja nicht einmal entwertet, sondern ihm etwas von der eigenen Dignität mitteilt. Die Überblendung tendiert freilich zur Umbesetzung: zur Ersetzung des religiösen Musters durch ein profanes. Diesen Schritt hat Konrad nicht getan, im Gegenteil er hat seinem *maere* eine Reihe von Widerlagern eingebaut, die die Sakralisierung der *minne* blockieren, und er hat es vermieden, die beiden Diskurse explizit aufeinander zu beziehen. So behauptet sich das Ideal profaner Liebe noch im Modus ihres Scheiterns.⁷⁴ In letzter Instanz dominiert die eine Seite, aber eben nur in letzter. Kein Grund, das Andere aufzugeben, im Gegenteil.

73 Kragl [Anm. 16], S. 324; Kragl sieht das an »Figurenrede« gebunden und erkennt darin »sprachliche Inkompetenz«; »die Kommunikation scheitert« (S. 325).

74 Vgl. die Aufsätze von Müller [Anm. 11]. Auf die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen Überblendung und Umbesetzung wie mich die Diskussion des Vortrags an der Universität Frankfurt hin. Auch den Teilnehmern an dieser Diskussion möchte ich noch einmal ausdrücklich danken. Das intrikate Problem von Diskursinterferenzen und Umbesetzungen ist an zahlreichen Beispielen ausführlich behandelt in den Beiträgen des Sammelbandes von Susanne Köbele u. Bruno Quast (Hgg.): *Literarische Säkularisierung im Mittelalter*, Tagung vom 4.–7. Oktober 2011 im Kloster Irsee, Berlin 2014 (Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik 4). Zu den implizierten theoretischen Problemen insbesondere die Einleitung des Bandes: ebd., S. 17 ff. sowie Susanne Köbele: *Frauenlobs »Minne und Welt. Paradoxe Effekte literarischer Säkularisierung*, in: ebd., S. 221–258, hier S. 225 ff.