

Identitätsbildung bei Tisch Das Festmahl als symbolische Ordnung am Beispiel des *Willehalm* Wolframs von Eschenbach

ANNA KATHRIN BLEULER (Salzburg)

1 Theoretische Vorüberlegungen zur gemeinschafts- und identitätsbildenden Funktion des Mahls

„Von allem [...], was den Menschen gemeinsam ist, ist das Gemeinsamste: daß sie essen und trinken müssen.“ Mit diesem Satz eröffnet Georg Simmel 1910 seinen Essay zur *Soziologie der Mahlzeit*.¹ Im Kern geht es Simmel darum zu zeigen, dass Essen und Trinken nicht lediglich Vorgänge im Leben eines jeden Menschen sind, die der Befriedigung leiblicher Bedürfnisse dienen, sondern dass das Geben, Teilen und gemeinsame Verspeisen von Nahrungsmitteln elementare Formen der Vergemeinschaftung darstellen. In Simmels Nachfolge sind in den letzten hundert Jahren unzählige anthropologische, sozial- und kulturwissenschaftliche Arbeiten entstanden, die sich mit der gemeinschafts- und identitätsbildenden Funktion des Essens und Trinkens auseinandersetzen.²

¹ Georg Simmel: *Soziologie der Mahlzeit*, in: Georg Simmel: *Soziologische Ästhetik*, hg. u. eingel. von Klaus Lichtblau, Bodenheim 1998 [Erstdruck 1910], S. 183–190.

² Vgl. u.a. Norbert Elias: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 1, *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Amsterdam 1997 [Erstdruck 1939]; Norbert Elias: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 2, *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Amsterdam 1997 [Erstdruck 1939]; Claude Lévi-Strauss: *Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1971; Claude Lévi-Strauss: *Mythologica III. Der Ursprung der Tischsitten*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1973; Hans J. Teuteberg: *Die Ernährung als psychosoziales Phänomen. Überlegungen zu einem verhaltens-theoretischen Bezugsrahmen*, in: *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik* 14 (1979), S. 263–282; Roland Barthes: *Für eine Psycho-Soziologie der zeitgenössischen Ernährung*, in: *Freiburger Universitätsblätter* 75 (1982), S. 65–73; Werner Enninger: *Auf der Suche nach einer Semiotik der Kulinarier. Ein Überblick über zeichenorientierte Studien kulinarischen Handelns*, in: *Zeitschrift für Semiotik* 4 (1982), S. 319–335; Werner Enninger: *Kulinarisches Verhalten als zeichenhaftes Handeln. Eine sozialsemiotische Fallstudie der Amischen*, in: *Zeitschrift für Semiotik* 4 (1982), S. 385–422; Gerhard Neumann: *Tanja Blixen. Babettes Gastmahl*, in: *Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder*, hg. u.a. von Alois Wierlacher, Berlin 1993 (Kulturthema Essen 1), S. 289–318; Gerhard Neumann: *„Jede Nahrung ist ein*

Symbol'. Umriss einer Kulturwissenschaft des Essens, in: Wierlacher (Anm. 2), S. 385–444; *Verschlemmte Welt. Essen und Trinken historisch-anthropologisch*, hg. von Alexander Schuller und Jutta Anna Kleber, Göttingen/Zürich 1994; Arnold Zingerle: *Identitätsbildung bei Tische. Theoretische Vorüberlegungen aus kulturosoziologischer Sicht*, in: *Essen und kulturelle Identität. Europäische Perspektiven*, hg. u.a. von Hans J. Teuteberg, Berlin 1997 (Kulturthema Essen 2), S. 69–86; Tanja Kodisch: *Fremdheitserfahrungen am Tisch des europäischen Märchens. Ein Beitrag zur Kulturthemenforschung interkultureller Germanistik*, Frankfurt 1997 (Europäische Hochschulschriften 1); Eva Barlösius: *Soziologie des Essens. Eine sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung*, Weinheim/München 1999; Helene Karmasin: *Die geheime Botschaft unserer Speisen. Was Essen über uns aussagt*, München 1999; speziell auf das Mittelalter bezogen: Jan-Dirk Müller: *Die hovezuht und ihr Preis. Zum Problem höfischer Verhaltensregulierung in Ps.-Konrads Halber Birne*, in: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft* 3 (1984/85), S. 281–311; Gerd Althoff: *Der friedens-, bündnis- und gemeinschaftstiftende Charakter des Mahles im früheren Mittelalter*, in: *Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit. Vorträge eines interdisziplinären Symposions vom 10.–13. Juni 1987 an der Justus-Liebig-Universität Gießen*, hg. u.a. von Irmgard Bitsch, Sigmaringen 1987, S. 13–25; Klaus Düwel: *Über Nahrungsgewohnheiten und Tischzuchten des Mittelalters*, in: *Umwelt in der Geschichte*, hg. von Bernd Hermann, Göttingen 1989 (Beiträge zur Umweltgeschichte), S. 129–149; Barbara Haupt: *Das Fest in der Dichtung. Untersuchungen zur historischen Semantik eines literarischen Motivs in der mittelhochdeutschen Epik*, Düsseldorf 1989 (Studia humaniora 14); Jacques Le Goff: *Kleidungs- und Nahrungskode und höfischer Kodex in ‚Erec und Enide‘*, in: *Phantasie und Realität des Mittelalters*, hg. von Jacques Le Goff, aus dem Französischen übersetzt von Rita Höner, Stuttgart 1990, S. 201–217; Peter Johaneck: *Fest und Integration*, in: *Feste und Feiern im Mittelalter. Paderborner Symposion des Mediävistenverbandes*, hg. u.a. von Detlef Altenburg, Sigmaringen 1991, S. 525–540; Elke Brüggem: *Von der Kunst, miteinander zu speisen. Kultur und Konflikt im Spiegel mittelalterlicher Vorstellungen vom Verhalten bei Tisch*, in: *Spannungen und Konflikte menschlichen Zusammenlebens in der deutschen Literatur des Mittelalters. Bristoler Colloquium 1993*, hg. u.a. von Kurt Gärtner, Tübingen 1996, S. 235–249; Trude Ehlert: *Das Rohe und das Gebackene. Zur sozialisierenden Funktion des Teilens von Nahrung im ‚Yvain‘ Chretiens de Troyes, im ‚Iwein‘ Hartmanns von Aue und im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach*, in: *Mahl und Repräsentation. Der Kult ums Essen. Beiträge des internationalen Symposions in Salzburg 29. April bis 1. Mai 1999*, hg. von Lothar Kolmer und Christian Rohr, Paderborn/München 2000, S. 23–40; Edith Feistner: *Kulinarische Begegnungen. Konrad von Würzburg und ‚Die halbe Birne‘*, in: *Vom Mittelalter zur Neuzeit. Fs. für Horst Brunner*, hg. von Dorothea Klein, Wiesbaden 2000, S. 291–304; Ludger Lieb: *Essen und Erzählen. Zum Verhältnis zweier höfischer Interaktionsformen*, in: *Situationen des Erzählens. Aspekte narrativer Praxis im Mittelalter*, hg. von Ludger Lieb und Stephan Müller, Berlin/New York 2002 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 20), S. 41–68; *Zivilisationsprozesse. Zu Erziehungsschriften in der Vormoderne*, hg. von Rüdiger Schnell, Köln u.a. 2004; Rüdiger Schnell: *Die höfische Kultur des Mittelalters zwischen Ekel und Ästhetik*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 39 (2005), S. 1–100; Rüdiger Schnell: *Gastmahl und*

Ausgangspunkt von Simmels Überlegungen zur Soziologie der Mahlzeit ist die Erkenntnis, dass Ess- und Trinkakte individuelle Akte sind, die an sich keinerlei sozialen Charakter haben.³ Denn gerade dieses, den Menschen Gemeinsamste, sei zugleich auch das Egoistischste, das am unbedingtesten und unmittelbarsten auf das Individuum Beschränkte: „[W]as ich denke, kann ich andere wissen lassen; was ich sehe, kann ich sie sehen lassen; was ich rede, können Hunderte hören – aber was der einzelne isst [und trinkt], kann unter keinen Umständen ein anderer essen [und trinken]“. ⁴ Nach Simmel ist es die absolute Exklusivität und Endgültigkeit der Nahrungsaufnahme, die diesen primitiv physiologischen Vorgang zum Inhalt gemeinsamer Aktionen macht, aus denen das soziologische Gebilde der Mahlzeit entsteht.⁵ Dabei konstituiert sich – so Simmel – das Gemeinschaftliche der Mahlzeit über den formalen Akt des Teilens, der einen übersehen lässt, „dass man ja gar nicht wirklich ‚dasselbe‘, sondern völlig exklusive Portionen isst und trinkt und die primitive Vorstellung erzeugt, man stelle hiermit gemeinsames Fleisch und Blut her“. ⁶ Aus dieser Sicht ist das Teilen von Nahrung ein bidirektionaler Vorgang, bei dem die am Mahl Beteiligten sich die Nahrung als solche einverleiben, was für den Einzelnen zugleich aber auch die Einverleibung in die Gemeinschaft mit den/dem Anderen bedeutet.⁷

Diese Überlegungen zur gemeinschafts- und identitätsbildenden Funktion der Mahlzeit sind in der Forschung vielfach aufgegriffen und weitergedacht worden. Ein prominentes Beispiel dafür ist Norbert Elias, der den Prozess der Zivilisation an der Entwicklung des Essverhaltens der westeuropäischen Oberschichten vom Mittelalter bis zur Neuzeit zu beschreiben sucht.⁸ Ein Aspekt wird dabei immer wieder diskutiert: Wenn man mit Simmel davon ausgeht, dass das Teilen von Nahrung die Vorstellung von sozialer Identität erzeugt, dann heißt das zugleich auch, dass die natürliche Individualität der Nahrungsaufnahme beim gemeinsamen Mahl nicht überwunden, sondern von den formal-verbindenden Strukturen des Teilens lediglich überlagert wird.⁹ Gemeinschaftsbildung durch Essen und

Gespräch. Entwürfe idealer Konversation, von Plutarch zu Castiglione, in: *Norm und Krise von Kommunikation. Inszenierungen literarischer und sozialer Interaktion im Mittelalter*, hg. u.a. von Alois Hahn, Münster u.a. 2006, S. 73–90; Ernst Schubert: *Essen und Trinken im Mittelalter*, Darmstadt 2006; Trude Ehlert: *Zur Semantisierung von Essen und Trinken in Wernhers des Gartenaere ‚Helmbrecht‘*, in: *ZfdA* 138 (2009), S. 1–16.

³ Vgl. Simmel (Anm. 1), S. 183.

⁴ Simmel (Anm. 1), S. 183.

⁵ Vgl. Simmel (Anm. 1), S. 183.

⁶ Simmel (Anm. 1), S. 184.

⁷ Vgl. Pasi Falk: *Essen und Sprechen. Über die Geschichte der Mahlzeit*, in: Schuller/Kleber (Anm. 2), S. 103–131, hier: S. 104.

⁸ Vgl. Elias: *Oberschichten des Abendlandes* (Anm. 2); Elias: *Wandlungen der Gesellschaft* (Anm. 2).

⁹ Vgl. Pasi (Anm. 7), S. 122.

Trinken erweist sich damit per se als prekär. Denn das Teilen der Nahrung setzt Organisation bezüglich der Formen ihrer Konsumierung voraus sowie, nicht zuletzt, die Bereitschaft des Einzelnen zu teilen. Scheitert der Vorgang des Teilens, kann Gemeinschaft in Aggression und Gegnerschaft umschlagen, oder, um mit Norbert Elias zu sprechen, müssen die am Mahl Beteiligten über die Habitualisierung von Selbstkontrollmechanismen verfügen, um Eskalationen zu vermeiden. Insofern hat das gemeinsame Essen und Trinken nicht nur gemeinschaftsbildenden Charakter, sondern es ist zugleich ein Ort, an dem, wie vielleicht an keinem anderen, Selbstbezogenheit, Ablehnung, Verweigerung oder Ausschluss aus Gemeinschaft zum Ausdruck kommen bzw. gebracht werden können.

2 Stellenwert und Funktion des höfischen Festmahls in der mittelalterlichen Adelsgesellschaft

Das Mahl hatte in vormodernen Gesellschaften einen ungleich höheren sozialen Stellenwert als in modernen.¹⁰ Dies gilt nicht nur für die westeuropäische christliche Kultur, sondern, wie dies Historiker, Ethnologen und Soziologen feststellen, für alle Gesellschaften, die als ‚archaisch‘ zu bezeichnen sind.¹¹ Am deutlichsten offenbart sich die integrative, gesellschaftskonstitutive Bedeutung, die gemeinsames Essen und Trinken hatte, in den Verboten der Tischgemeinschaft. So wurde z.B. in England im 11. Jahrhundert von der Cambridge-Gilde eine hohe Strafe für den bestimmt, der mit dem Mörder eines Gildenbruders isst und trinkt.¹² Aus dem deutschsprachigen Raum sind Verordnungen überliefert, nach denen Christen und Juden nicht gemeinsam an einer Tafel speisen sollten (Wiener Konzil 1267).¹³ Und in Indien konnte das gemeinsame Speisen mit einem der Kaste nach Niederen tödliche Folgen haben.¹⁴ Die Hindu aßen oft allein, um sicher zu gehen, dass die Tafel nicht mit verbotenen Tischgenossen geteilt wurde.¹⁵ Die Beispiele legen nahe, dass die integrative Kraft des Teilens von Nahrung kein historisches, auf bestimmte Kulturen beschränktes Phänomen ist, sondern eine anthropologische Konstante darstellt. Wenn man sich mit der Frage nach der Funktion und Bedeutung des Mahls im europäischen Mittelalter beschäftigt, muss man allerdings berücksichtigen, dass das Christentum, auf der Basis der theologischen Abendmahllehre, eine einzigartige Verknüpfungsform unter den am Mahl Teilhabenden geschaffen hat. Denn bei der Eucharistiefeyer, wo der ganze Christus in den Gottesgaben, Brot und Wein, präsent ist, konsumie-

¹⁰ Vgl. Simmel (Anm. 1), S. 184; Pasi (Anm. 7), S. 103–131.

¹¹ Vgl. Simmel (Anm. 1), S. 184; Althoff (Anm. 2), S. 24.

¹² Vgl. Simmel (Anm. 1), S. 184.

¹³ Vgl. Simmel (Anm. 1), S. 184.

¹⁴ Vgl. Simmel (Anm. 1), S. 184.

¹⁵ Vgl. Simmel (Anm. 1), S. 184.

ren die Gläubigen nicht ein dem anderen versagtes Stück, sondern jeder nimmt das Ganze in seiner geheiligten Ungeteiltheit zu sich. In diesem Ritual ist das egoistisch Ausschließende jedes Essens und Trinkens, von dem bei Simmel die Rede ist, am vollständigsten überwunden.¹⁶

Gerd Althoff hat gezeigt, dass das Mahl im europäischen Frühmittelalter ein konstitutives Element sehr vieler Sozialbeziehungen war.¹⁷ Man hat Freundschaften, Bündnisse, Genossenschaften und Frieden durch ein Mahl geschlossen. Dabei war das Mahl, das in diesen Zusammenhängen stattfand, nicht einfach eine den Rechtsakt begleitende Konvention wie man es heute noch kennt. Im Frühmittelalter hatte das Mahl insofern eine verbindlichere Bedeutung, als es selbst Bestandteil des Akts war, mit dem Bündnisse geschlossen und Verträge besiegelt wurden. Es stellte eine rechtsrituelle Handlung dar, die nicht folgenlos war, sondern die den Einzelnen für die Zukunft zu einem bestimmten Verhalten gegenüber den Tischgenossen verpflichtete.¹⁸ Dabei wurde die Bindung innerhalb der Gruppen und Gemeinschaften durch Wiederholung dieser Handlung von Zeit zu Zeit wiederbelebt und gestärkt. Nach Althoff ist die rechtssymbolische Funktion des Mahls in den frühmittelalterlichen historischen Quellen deutlicher zu fassen als in der höfischen Zeit, um die es hier geht.¹⁹ Er vermutet, dass das Mahl im Rahmen der Hoffeste zwar Relikte des archaischen Mahlverständnisses transportiert, die rechtssymbolischen Handlungen jedoch zu Ritualen erstarrt sind, deren ursprünglicher Sinn nicht mehr bewusst war.²⁰

Jüngere Untersuchungen bestätigen Althoffs These, indem sie zeigen, dass das herrschaftlich organisierte Mahl im Rahmen von Hoffesten im Hoch- und Spätmittelalter in andere Funktionszusammenhänge eingebunden war als die von Althoff untersuchten frühmittelalterlichen, genossenschaftlich organisierten Mähler.²¹ Beim höfischen Festmahl spielt der gemeinschaftsbildende Aspekt zwar weiterhin eine zentrale Rolle, im Vordergrund steht hier aber nicht die rechtssymbolische Funktion, sondern die Repräsentation adligen Selbstbewusstseins und Selbstverständnisses sowie die Demonstration und Legitimation von Herrschaft. Mit anderen Worten: Das höfische Festmahl ist Ort der symbolischen Vermittlung von höfischer Gesellschaft. Ausgangspunkt der jüngeren Forschung, die diese Perspektive auf höfische Feste, Rituale und Zeremonien zu profilieren sucht, war die Frage, was man sich unter einem mittelalterlichen Hof und der

¹⁶ Vgl. Simmel (Anm. 1), S. 184.

¹⁷ Vgl. Althoff (Anm. 2), S. 13–25.

¹⁸ Althoff (Anm. 2), S. 14.

¹⁹ Vgl. Althoff (Anm. 2), S. 24f.

²⁰ Vgl. Althoff (Anm. 2), S. 25.

²¹ Vgl. u.a. Schubert (Anm. 2); Brüggem (Anm. 2).

Hofgesellschaft überhaupt vorzustellen hat.²² Dabei hat sich in den letzten Jahren ein Hofbegriff herauskristallisiert, der nicht so sehr auf die institutionelle Ausformung des Hofes abhebt, sondern Höfe als „Konkretisierung bestimmter sozialer Beziehungen und Handlungen“²³ begreift. Hier liegt die Erkenntnis zugrunde, dass es sich beim Hof zwar einerseits um den „Motor des kulturellen, politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Geschehens“ im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit handelt, andererseits jedoch um ein Phänomen, das als stabiles und kohärentes Ordnungsgefüge bis ins Spätmittelalter hinein kaum zu fassen ist.²⁴ Im Reich kristallisierten sich zwar im 14. Jahrhundert allmählich diejenigen Orte heraus, die dann zu Landeshauptstädten und fürstlichen Residenzen wurden. Aber neben dieser Tendenz zu einer lokalen und institutionellen Verfestigung der Hofhaltung, die den Prozess der Residenzbildung kennzeichnet, stand auch im Spätmittelalter noch die Praxis der Reisherrschaft. Noch im 15. Jahrhundert reiste der Fürst von Ort zu Ort, um seiner Herrschaft Präsenz und Nachhaltigkeit zu verleihen. Der Hof war insofern weniger eine lokale als eine soziale Konstellation, die eine erhebliche personelle Instabilität aufweisen konnte.²⁵

Die Wechselhaftigkeit des Hofes erklärt sich aber nicht nur aus der Reisherrschaft des Fürsten, sondern auch grundsätzlich aus seiner Zusammensetzung.²⁶ Schon der Regensburger Domprobst Konrad von Megenberg unterschied in seiner, um die Mitte des 14. Jahrhunderts geschriebenen *Ökonomik* zwischen ‚*curia minor*‘ und ‚*curia maior*‘ und weiter zwischen ‚*curia ordinaria*‘ und ‚*curia plena*‘.²⁷ Konrads Differenzierung zwischen einem engeren und einem weiteren Hof macht deutlich, dass der mittelalterliche und der frühneuzeitliche Hof kleinere Haus- und größere Hofhaltung zugleich war.²⁸ Während der engere Hof sich aus Personengruppen zusammensetzte, die in einem mehr oder weniger festen Abhängigkeitsverhältnis zum Fürsten standen, bestand der weitere Hof aus

²² Vgl. zu diesem Abschnitt die Ausführungen zum Begriff des mittelalterlichen Hofes bei Christian Schneider: *Hovezuht. Literarische Hofkultur und höfisches Lebensideal um Herzog Albrecht III. von Österreich und Erzbischof Pilgrim II. von Salzburg (1365–1396)*, Heidelberg 2008 (Beiträge zur älteren Literaturgeschichte), S. 39–40.

²³ Eckart Conrad Lutz: *Literatur der Höfe – Literatur der Führungsgruppen. Zu einer anderen Akzentuierung*, in: *Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster. Ergebnisse der Berliner Tagung, 9.–11. Oktober 1997*, hg. u.a. von Nigel F. Palmer, Tübingen 1999, S. 29–51, hier: S. 31.

²⁴ Vgl. Werner Paravicini: *Die ritterlich-höfische Kultur des Mittelalters*, München 1994 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 22), S. 71 und 67f.

²⁵ Vgl. Paravicini (Anm. 24), S. 68.

²⁶ Vgl. Schneider (Anm. 22), S. 40.

²⁷ Vgl. Klaus Schreiner: „Hof“ (‚*curia*‘) und „höfische Lebensführung“ (‚*vita curialis*‘) als Herausforderung an die christliche Theologie und Frömmigkeit, in: *Höfische Literatur. Hofgesellschaft, Höfische Lebensformen um 1200. Kolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld. (3.–5. November 1983)*, hg. u.a. von Gert Kaiser, Düsseldorf 1986 (Studia humaniora 6), S. 67–139.

²⁸ Vgl. Schneider (Anm. 22), S. 40.

einem informellen Kreis höher- und hochrangiger geistlicher wie weltlicher Würdenträger, der sich von Zeit zu Zeit am Hof aufhielt und einem ständigen Wechsel unterlag.²⁹ Die Tendenz ging zwar dahin, den „engeren Hof auf den weiteren übergreifen zu lassen und alle in den Rahmen des Dienstverhältnisses zu spannen.“³⁰ Dieser Prozess war jedoch in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts noch keineswegs abgeschlossen.³¹

Der Umstand, dass der mittelalterliche Hof ein potentiell uneinheitliches, rechtlich und personell nicht scharf umrissenes Gebilde darstellt, hat in der Forschung die Frage aufgeworfen, inwiefern Hof und Hofgesellschaft im Mittelalter überhaupt als kohärentes, stabiles Sozialgefüge wahrgenommen werden konnten. Und hier kommen nun die Feste, Rituale und Zeremonien ins Spiel. Neuere Ansätze zu einer Theorie des Hofes gehen nämlich davon aus, dass die Voraussetzung für die Wahrnehmung des Hofes als ein stabiles und kohärentes Sozialgefüge nicht so sehr das Vorhandensein tatsächlich bestehender Sozialordnungen war, sondern vielmehr die Darstellung dessen, was als Zeichen eines stabilen, kohärenten Sozialgefüges wahrgenommen werden konnte.³² Anders gesagt: Man geht in der Forschung davon aus, dass die Identität des Hofes auf symbolischer Vermittlung beruht. Denn nur, wenn „der Hof als symbolische Ordnung vermittelt werden kann und damit ‚institutionell‘ wird, vermag die Defizienz seiner organisatorischen Struktur ausgeglichen zu werden“³³. Hof und Hofgesellschaft wären aus dieser Sicht die symbolische Konstruktion einer Wirklichkeit, die nur durch Inszenierung des zu Erreichenden als bereits Erreichtes hergestellt werden konnte.³⁴

Demzufolge hat eine Untersuchung der Identität der höfischen Gesellschaft bei einer Untersuchung ebensolcher Interaktionsformen anzusetzen, die es den Menschen am Hof ermöglichten, sich für eine bestimmte Zeitspanne als stabiles Interaktions- und Kommunikationsgefüge zu erleben.³⁵ Der Historiker Gert Melville hat die These aufgestellt, dass sich solche Interaktionsformen vor allem durch zwei Aspekte auszeichnen: zum einen durch die Fähigkeit, gleichförmig wiederholt zu werden, wodurch Stabilität des höfischen Geschehens suggeriert wird, und zum anderen durch eine stringente innere Ablaufsordnung, durch die sich eine wohlgeschichtete Kohärenz der höfischen Gesellschaft behaupten

²⁹ Vgl. Schneider (Anm. 22), S. 40.

³⁰ Paravicini (Anm. 24), S. 67f.

³¹ Vgl. Schneider (Anm. 22), S. 40.

³² Vgl. u.a. Gert Melville: *Agonale Spiele in kontingenten Welten. Vorbemerkungen zu einer Theorie des mittelalterlichen Hofes als symbolischer Ordnung*, in: *Hof und Theorie. Annäherungen an ein historisches Phänomen*, hg. u.a. von Reinhardt Butz, Köln u.a. 2004 (Norm und Struktur 22), S. 179–202.

³³ Melville (Anm. 32), S. 183.

³⁴ Vgl. Melville (Anm. 32), S. 183.

³⁵ Vgl. Melville (Anm. 32), S. 184.

lässt.³⁶ Interaktionsformen, die diese Bedingungen erfüllen, sind im Bereich des höfischen Zeremoniells zu suchen: wie etwa höfische Bankette, Feste, Festmähler, Audienzen und Empfänge, höfische Sitz- und Prozessionsordnungen, aber auch Spiele, wie der Turnierkampf, oder die performative Umsetzung von Bekleidungsregeln.³⁷

Befragt man historiografische und lehrhafte Texte nach Strukturen des höfischen Festmahls, so zeigt sich, dass es eine komplexe Konstellation darstellt, die sich dadurch auszeichnet, dass die durch das Teilen der Nahrung und des Tafelgeschirrs hergestellte soziale Symmetrie und Homogenität zwischen den am Mahl Beteiligten von den streng hierarchisch organisierten Ablaufsformen, in denen sich Status und Rangrelationen abbilden, transzendiert werden. Das heißt, zu den Werten, die in diesem Symbolsystem des Mahls zum Ausdruck kommen, gehört einerseits das Prinzip der Ranghierarchie und andererseits das Prinzip der Egalität. Deutlich wird dieser Aspekt z.B. in den Vorschriften für die Bedienung an der herrschaftlichen Tafel, die der englische Bischof und Theologe Robert Grosseteste von Lincoln in den *Regeln* (*les reules*) für die Hofhaltung der Gräfin Margaret von Lincoln niedergeschrieben hat (1240–1242):³⁸

Comaundez ke vostre mareschal ententif soyt de estre present sur la mesnee, a numeement en sale, de garder la mesnee dehors e dedenz nette, e saunz tencun u noyse u vileyne parole; e a chescun mes apele les serviturs de aler a la quisine, e il memes auge tute voye devaunt vostre seneschal deske a vus e deske vostre mes seyt devaunt vus asis, e puis auge ester en miliu de la sale al chef, e veye ke ordeneement e saunz noyse augent les seriaunz ove les mes, de une part e de autre de la sale, a cels ki serrunt assingne de asser les, mes issi ke lem ne asete, ne serve desordeneement par especialte, dunt vus meymes eyez le oyl al service deske les mes seyent assis en lostel. Pus entendez a vostre manger e comaundez ke vostre esquele seyt issi replenie e tassee, e numeement des entremes, ke curteusement

³⁶ Vgl. Melville (Anm. 32), S. 184.

³⁷ Vgl. Melville (Anm. 32), S. 184.

³⁸ Es gibt eine lateinische, eine französische und eine englische Fassung dieser Schrift, deren Verhältnis zueinander nicht endgültig geklärt ist. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat der Bischof zuerst für seinen eigenen Hof Regeln der Haushaltsführung in lateinischer Sprache formuliert, wobei er später, in den Jahren 1240–1242, auf der Grundlage des lateinischen Texts eine ausführlichere Version der *Regeln* für die Hofhaltung der Gräfin Margaret von Lincoln verfasst haben dürfte (vgl. Joachim Bumke: *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, München 122008, S. 264–265). Im Folgenden wird die französische Fassung zitiert nach der Ausgabe von Dorothea Oschinsky (in: Dorothea Oschinsky: *Walter of Henley and other treatises on estate management and accounting*, Oxford 1971, S. 389–409).

puissez partir de vostre esquele a destre e a senestre par tute vostre haute table, e la vos plarra, tut eyent eus de mesmes co ke vos avez devaunt vos. (Robert Grosseteste von Lincoln: *Rules*, S. 404).

[Gebt Befehl, daß euer Marschall persönlich die Hofgesellschaft beaufsichtigt, insbesondere im Saal, und daß er die Leute draußen und drinnen höflich anhält, ohne Streit oder Lärm oder häßliche Worte. Bei jedem Gang soll er die Diener aufrufen, in die Küche zu gehen, und er selbst soll bis hin zu dem Truchseß vor eurem Platz gehen, bis euch euer Essen vorgesetzt ist; und dann soll er sich mitten im Saal an die Stirnwall stellen und soll darauf sehen, daß die Diener ordentlich und ohne Lärm mit dem Essen überall durch den Saal bis zu denen gehen, die dazu ernannt sind, das Essen auszuteilen, so daß niemand beim Austeilen und Bedienen gegen die Ordnung bevorzugt wird. Und ihr selbst sollt die Bedienung im Auge behalten, bis die Speisen im Saal verteilt sind. Dann widmet euch eurem Essen und veranlaßt, daß eure Schüssel wiedergefüllt und ganz voll gemacht werde, besonders bei den Zwischengängen, damit ihr auf höfische Weise aus eurer Schüssel nach rechts und links an eurem ganzen Herrentisch austeilen könnt und wo ihr sonst wollt. Alle sollen dasselbe bekommen, was ihr vor euch habt.] (Übersetzung nach Bumke: *Höfische Kultur*, S. 266).

Das Beispiel zeigt: Einerseits soll die Gräfin darauf achten, dass das Dienstpersonal die Speisen entsprechend dem Rang der Gäste der Reihe nach austeiht, womit Hierarchieverhältnisse abgebildet werden. Andererseits soll sie darauf achten, dass alle dasselbe bekommen und von allem jeweils gleich viel, wodurch Gleichheit der Tischgenossen zum Ausdruck gebracht wird.

Den historiografischen Berichten und dem Anweisungsschrifttum nach geurteilt, sind von solchen Reglementierungen bei Tisch die Arrangements rund um die Nahrungsaufnahme (Sitzordnung, Bedienung, Auftakt und Beendigung des Mahls) sowie die Verhaltensformen beim Essen und Trinken (Umgang mit Speisen und Getränken, Verhalten gegenüber den Tischgenossen, Körperpflege, Gesprächsverhalten) betroffen. Hierarchisch gesehen, stand der Gastgeber an der Spitze der Tafelgesellschaft. Er war zuständig für das Wohl seiner Gäste.³⁹ Er

³⁹ So ist der Gastgeber z.B. verantwortlich dafür, dass ausreichend Speisen und Getränke serviert werden („ein iegelich biderb wirt, der tuo / war, ob si alle habent genuoc“, Thomasin V. 474–475, hier und im Folgenden zitiert nach: *Thomasin von Zerklare. Der Welsche Gast*, hg. von Eva Willms, Berlin u.a. 2004), dass die aufgetragenen Speisen bekömmlich sind („der wirt sol ouch der spise enpern, / der sin geste niht engern, / diu in ist ungemaine“, Thomasin V. 511–513) und dass nach Beendigung des Mahls Wasser für die Reinigung von Händen und Gesicht gereicht wird („der wirt nâch dem ezzen sol / daz wazzar geben, daz stât wol“, Thomasin V. 519–520).

wies die Sitzplätze an,⁴⁰ wobei er selbst zuoberst an der Tafel oder in der Mitte der einen Längsseite Platz nahm;⁴¹ er eröffnete das Mahl, erhob als Erster das Wort und war zuständig für die Unterhaltung.⁴² Es kam auch vor, dass der Herrscher ganz allein an einem gesonderten Tisch saß oder dass nur die Herrin des Hofes zusammen mit ihm speiste.⁴³ Die zu Tisch geladenen Personen wurden in absteigender Rangfolge an der Seite bzw. gegenüber des Gastgebers platziert.⁴⁴ Für die Bedienung waren grundsätzlich die Truchsessens, Schenken, Vorschneider und Speisemeister zuständig;⁴⁵ allerdings konnten diese Ämter bei besonders feierlichen Anlässen auch von hochadligen Mitgliedern der Festgesellschaft wahrgenommen werden.⁴⁶ Die am Mahl Beteiligten speisten paarweise, jeweils zu zweit von einem Tafelgeschirr.⁴⁷ Wer die Ehre hatte, Trinkbecher und Schüssel mit einer sozial höhergestellten Person zu teilen, war dazu angehalten, dieser stets den Vortritt zu lassen und ihr im Bedarfsfall die Speisen vorzuschneiden.⁴⁸ Außen Gleichrangige zusammen, bedurfte es der wechselseitigen Rücksichtnahme und Zuvorkommenheit, die jedoch zu Normkonflikten führen konnte.⁴⁹

⁴⁰ Vgl. *Facetus* 63^w; *Disch-zucht gemert und gebessert* V. 31–32; *Ein spruch der ze tische kært* V. 253–256; *Liederbuch der Clara Hätzlerin* V. 25–28 (die genannten Tischzuchten werden im Folgenden zitiert nach: *Höfische Tischzuchten*, hg von Thomas P. Thornton. Nach den Vorarbeiten Arno Schirokauer, Berlin 1957 (Texte des späten Mittelalters 4). In der *Thesmophagia* kommt die Anweisung hinzu, dass die geladenen Gäste sich erst dann setzen sollen, wenn der Gastgeber die Sitzplatzverteilung abgeschlossen und selbst Platz genommen hat (*Thesmophagia* V. 93–100, im Folgenden ebenfalls zitiert nach Thornton [Anm. 40]).

⁴¹ Vgl. das *Liederbuch der Clara Hätzlerin* (Anm. 40), V. 147–149; historiografische und bildkünstlerische Belege für die Sitzposition des Gastgebers bei Tisch führt Bumke auf in: Bumke: *Höfische Kultur* (Anm. 38), S. 251.

⁴² Vgl. das *Liederbuch der Clara Hätzlerin* (Anm. 40), V. 147–185.

⁴³ Vgl. die historiografischen Belege bei Bumke: *Höfische Kultur* (Anm. 38), S. 251.

⁴⁴ Vgl. das *Liederbuch der Clara Hätzlerin* (Anm. 40), V. 27–38; vgl. auch Bumke: *Höfische Kultur* (Anm. 38), S. 251.

⁴⁵ Vgl. Bumke: *Höfische Kultur* (Anm. 38), S. 254–256.

⁴⁶ Vgl. *Facetus* (Anm. 40), 110^w: „und ist der tisch mit leuten voll, / stee auf und tin, das stet dir woll.“; weitere Belege bei Bumke: *Höfische Kultur* (Anm. 38), S. 256–257.

⁴⁷ Vgl. u.a. Thomasin (Anm. 39), V. 497–504; *Thesmophagia* (Anm. 40), V. 97–118; *Ein spruch der ze tische kært* (Anm. 40), V. 287–290.

⁴⁸ Vgl. u.a. *Facetus* (Anm. 40), 77^w und 81^w; *Thesmophagia* (Anm. 40), V. 133–137 und V. 180–195; *Liederbuch der Clara Hätzlerin* (Anm. 40), V. 151–155 und V. 180–185.

⁴⁹ Zumeist vermitteln die höfischen Tischzuchten ganz elementare Anweisungen für das gemeinsame Mahl unter sozial Gleichgestellten, wie etwa, dass man sich gegenseitig nicht die besten Stücke wegnehmen soll (vgl. Thomasin [Anm. 39], V. 497–500: „ein man sol niht sîn ze snelle, / daz er neme von sîme gesellen, / daz im dâ gevellet wol, / wan man sînhalb ezzen sol“); z.T. enthalten sie aber auch differenziertere Anweisungen. So wird z.B. verschiedentlich darauf hingewiesen, dass man mit dem Essen innehalten soll während der Tischgenosse trinkt, um ihn nicht zu behindern (vgl. u.a. „Wann dein gesell dann trincken sol, / So bis vngessen, das stat wol“, *Liederbuch der*

Die Frau des Gastgebers war bei höfischen Festmählern, gleichberechtigt mit ihrem Mann, zusammen mit den Hofdamen anwesend.⁵⁰ Zwar wird bis ins Spätmittelalter davon berichtet, dass die Frauen von den Männern getrennt aßen, entweder an verschiedenen Tischen⁵¹ oder in verschiedenen Räumen⁵². Zugelassen waren sie aber auch an der Seite ihrer Ehemänner, insbesondere war es wohl auch üblich, dass das Herrscherpaar zusammen speiste.⁵³ Was die Stellung der Frauen betrifft, wird durchgehend gelehrt, dass diese an der herrschaftlich organisierten, höfischen Tafel wie höhergestellte Personen zu behandeln seien.⁵⁴ Ihnen gilt es, bei Tisch stets den Vorrang zu lassen, den Trinkbecher anzureichen, wenn nötig die Speisen vorzuschneiden oder vorzulegen.⁵⁵ Damit gerät ein Aspekt des höfischen Gastmahls in den Blick, der bislang noch nicht angesprochen wurde: Das Mahl ist nicht nur als Symbolsystem zu denken, in dem geltende hierarchische und paritätische Sozialordnungen abgebildet werden, sondern auch als ein Ort der Inszenierung von interessanten Werten und des Entwurfs bestimmter Vorstellungen von Gesellschaft.⁵⁶ Denn offenkundig werden mit der zuvorkommenden Behandlung der Frauen bei Tisch keine geltenden sozialen Hierarchieverhältnisse dargestellt, sondern Werte, die für die Qualifikation als Mitglied der höfischen Gesellschaft maßgebend waren: Selbstbescheidung, Zuvorkommenheit und Dienstbereitschaft.⁵⁷ Das Mahl wird so zum Modell ‚richtiger‘ sozialer Beziehungen.⁵⁸

Clara Hätzlerin [Anm. 40], V. 91–92). Zu den Normkonflikten, die die höfischen Verhaltensregeln provozieren können vgl. Rüdiger Schnell: *Mittelalterliche Tischzuchten als Zeugnisse für Elias' Zivilisationstheorie?*, in: Schnell: *Zivilisationsprozesse* (Anm. 2), S. 85–152.

⁵⁰ Vgl. Schubert (Anm. 2), S. 276.

⁵¹ Vgl. den Bericht von Jean de Joinville bei Bumke: *Höfische Kultur* (Anm. 38), S. 252–253.

⁵² Vgl. Bumke: *Höfische Kultur* (Anm. 38), S. 254.

⁵³ Vgl. Bumke: *Höfische Kultur* (Anm. 38), S. 257; Schubert (Anm. 2), S. 276.

⁵⁴ „Eyn frau ist gar eyn edler nam. / Das dnichts args von in thust sagen, / Wiltu den weisen wol behagen.“ (*Disch-zucht gemert und gebessert* [Anm. 40], V. 123–125).

⁵⁵ „Er [der am Mahl Beteiligte] sol die cost auch greiffen an / Zum ersten, es wär dann getân, / Das erber frawen sâssen mit Im, / Oder ain man, dem es zym, / Die sol er lassen vâhen an“; (*Liederbuch der Clara Hätzlerin* [Anm. 40], V. 151–155).

⁵⁶ Vgl. grundsätzlich zu diesem Aspekt Karmasin (Anm. 2).

⁵⁷ Zu den höfischen Wertvorstellungen vgl. u.a. C. Stephen Jaeger: *Die Entstehung höfischer Kultur. Vom höfischen Bischof zum höfischen Ritter*, aus dem Amerikanischen übersetzt von Sabine Hellwig-Wagnitz, Berlin 2001 (Philologische Studien und Quellen 167); Joachim Bumke: *Höfischer Körper – Höfische Kultur*, in: *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*, hg. von Joachim Heinze, Frankfurt a. M. 1994, S. 67–102; Schnell: *Ekel und Ästhetik* (Anm. 2).

⁵⁸ Ähnlich argumentiert Müller: *hovezuht* (Anm. 2), S. 297.

3 Das Festmahl als symbolische Ordnung am Beispiel des *Willehalm* Wolframs von Eschenbach

Die neueren Ansätze zu einer Theorie des Hofes als symbolische Ordnung sind im Zusammenhang zu sehen mit einem in den letzten zehn Jahren gewachsenen Interesse der geistes- und kulturwissenschaftlichen Forschung an der fundamentalen Bedeutung des Symbolischen für die politisch-soziale Ordnung der Vormoderne.⁵⁹ Die Historiker haben aus der Einsicht in diese fundamentale Bedeutung die Konsequenz gezogen, dass man historische Phänomene nicht unabhängig von den Wahrnehmungsmustern, Ordnungskategorien und Bedeutungszuschreibungen der zeitgenössischen Akteure erfassen kann.⁶⁰ Im Zuge dessen hat sich der Austausch zwischen Geschichts- und Literaturwissenschaft intensiviert,⁶¹ wobei sich für die Literaturwissenschaft grundsätzlich zwei Fragen stellen. Erstens: Welchen analytischen Mehrwert haben Theoriebildungen aus Sozial- und Geschichtswissenschaften für die Interpretation literarischer Texte? Und zweitens: Was können Literaturwissenschaftler zur Erforschung von Hof und Hofgesellschaft als symbolische Ordnung beitragen?

Im Folgenden konzentriere ich mich auf die zweite Frage, indem ich eine Festmahl-Szene aus der höfischen Epik in Hinblick auf die oben vorgestellten theoretischen Ansätze betrachte und danach frage, was die Szene über den Prozess höfischer Identitätsbildung aussagt. Es ist klar, dass anhand von einem literarischen Text keine Aussagen über die historische ‚Wirklichkeit‘, das heißt im vorliegenden Fall über die Ablaufsformen höfischer Festmähler und die damit einhergehenden Formen der Gemeinschafts- und Identitätsbildung, getroffen werden können.⁶² Dennoch aber sind solche Szenen und das, was sie über Hof und Hofgesellschaft aussagen, nicht völlig losgelöst von der Kultur zu sehen, der sie entstammen. Denn einerseits hat die höfische Dichtung Modellcharakter. Sie entwickelt Modelle von Hof und Hofgesellschaft, die Maßstäbe setzen und Werte veranschaulichen. Dadurch wirkt sie an der Modellierung kultureller Werte-, Normen- und Bedeutungssysteme mit.⁶³ Andererseits fungieren literarische Texte als Metaebene, von der aus Prozesse höfischer Gesellschaft beobachtet, im litera-

⁵⁹ Vgl. Barbara Stollberg-Rilinger: *Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe, Forschungsperspektiven, Thesen*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 31 (2004), S. 489–527.

⁶⁰ Vgl. Stollberg-Rilinger (Anm. 59), S. 491.

⁶¹ Vgl. Gerd Althoffs *Vorwort* zu Horst Wenzel: *Höfische Repräsentation. Symbolische Kommunikation und Literatur im Mittelalter*, Darmstadt 2005, S. 7.

⁶² Vgl. u.a. Jan-Dirk Müller: *Visualität, Geste, Schrift. Zu einem neuen Untersuchungsfeld der Mediävistik*, in: *ZfdPh* 122 (2003), S. 118–132.

⁶³ Vgl. Schreiner (Anm. 27), S. 67; Jan-Dirk Müller: *Die Fiktion höfischer Liebe und die Fiktionalität des Minnesangs*, in: *Text und Handeln. Zum kommunikativen Ort von Minnesang und antiker Lyrik*, hg. von Albrecht Hausmann, Heidelberg 2004, S. 47–64; Wenzel (Anm. 61), S. 10–11.

rischen ‚Als-Ob‘-Handeln umspielt, und so in ihren Möglichkeiten und Grenzen erkennbar gemacht werden können.⁶⁴ Aus dieser Sicht können literarische Texte als Orte des Spiels mit gesellschaftlichen Spielregeln angesehen werden.⁶⁵

Die Festmahl-Szene, die ich heranziehe, stammt aus dem *Willehalm* Wolframs von Eschenbach. Unter den genannten Prämissen geht es mir zum einen darum, das Mahl als Ort der Konstruktion einer intakten Hofgesellschaft zu untersuchen. Denn wenn höfische Identität keine ontologische Größe ist, sondern ein Phänomen der Wahrnehmung, dann stellt sich die Frage, mit welchen Mitteln bei höfischen Anlässen, wie dem Festmahl, eine innere Ordnung der Festgemeinschaft hergestellt wird und ihre Kohärenz und Stabilität behauptet werden. Zum anderen versuche ich, Aspekte des Spiels mit gesellschaftlichen Spielregeln aufzuzeigen.

Der *Willehalm* Wolframs von Eschenbach (entstanden Anfang des 13. Jahrhunderts) ist eines der bedeutendsten Werke der mittelhochdeutschen Literatur.⁶⁶ Im Mittelpunkt der figurenreichen, auf französische Quellen zurückgehenden Handlung stehen die beiden Schlachten auf Alischanz, in denen die Christen unter der Führung des Markgrafen Willehalm gegen die Heiden kämpfen. Die erste Schlacht geht zugunsten der Heiden aus, die zweite zugunsten der Christen. Diese Schlachten sind nicht nur religiös und politisch motiviert, sondern in ihnen geht es auch um persönliche Rache. Denn der Heidenkönig Terramer will seine Tochter Arabel zurückgewinnen. Diese hatte sich zum christlichen Glauben bekehrt, sich dabei auf den Namen Gyburc taufen lassen und einen Christen geheiratet, nämlich den Markgrafen Willehalm. Der Handlungsverlauf bis zu der Szene, die besprochen werden soll, lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Nach der verlorenen Schlacht auf Alischanz reitet Willehalm nach Munleun, wo er seine königlichen Verwandten und die französischen Fürsten um Hilfe im Kampf gegen die Heiden ersucht. Als er die Hilfezusage erhalten hat, reitet er zurück auf seine Burg in Orangis, die von den Feinden belagert und von seiner Frau Gyburc und von deren Hofdamen mit Mühe und Not verteidigt wird. Inmitten der vom Krieg gegen die Heiden zerstörten, brennenden Stadt Orangis, in der es kaum Überlebende gibt und in der es bestialisch nach Tod und Verwesung stinkt (V. 222,10–13), beschließen Willehalm und Gyburc in ihrem *palas* Glorjet ein Festessen für den zu Hilfe geeilten Vater Willehalms, seine Brüder und die fran-

⁶⁴ Vgl. Wenzel (Anm. 61), S. 17.

⁶⁵ Vgl. Jan-Dirk Müller: *Rezension zu Gerd Althoff: Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997, in: *PBB* 122 (1/2000), S. 140–144; ferner: Otto Neudeck: *Das Spiel mit den Spielregeln. Zur literarischen Emanzipation von Formen körperhaft-ritualisierter Kommunikation im Mittelalter*, in: *Euphorion* 95 (2001), S. 287–303.

⁶⁶ Zugrunde gelegt wird folgende Ausgabe: Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Text der Ausgabe von Werner Schröder. Übersetzung, Vorwort und Register von Dieter Kartschoke, Berlin/New York³2003.

zösischen Fürsten zu veranstalten (V. 234,13–234,28).⁶⁷ Der Anlass für die Einladung zum Festmahl wird explizit benannt: Willehalm will die vor der Stadt lagernden Truppen – insbesondere die französischen Fürsten – für den Kampf gegen die Heiden motivieren, da er auf ihren Zusammenhalt angewiesen ist (V. 234,14–19).⁶⁸

Die Forschung ist sich einig darin, dass Willehalms Einladung zum Festessen eine politische Handlung darstellt, durch die sich der Markgraf, vor allem gegenüber den Franzosen, als vorbildlicher Landesfürst und Heeresführer zeigen will und durch die die zu Hilfe geeilten Heeresführer in ihrem guten Willen bestärkt werden sollen.⁶⁹ Des Weiteren tut sich die Forschung jedoch schwer mit der Deutung dieser Szene. Denn angesichts der desolaten und bedrohlichen Lage in Orangis wirkt die im Festmahl errichtete ‚schöne‘ Welt seltsam einstudiert und künstlich. Schließlich befürchten die Burgbewohner, dass die Feinde jederzeit wieder angreifen könnten (V. 236,15–22). Joachim Bumke ist der Ansicht, dass die beim Mahl zur Schau gestellte höfische Etikette durch die kontrastive Entgegensetzung zur herrschenden Not in Orangis der Sinnentleerung preisgegeben und als bloße Äußerlichkeit kritisiert werde.⁷⁰ Nach Bumke wird das Einhalten der höfischen Etikette als eine Haltung dargestellt, wie sie die französischen Fürsten repräsentieren, die in der anschließenden Schlacht vor dem Kampf gegen die Heiden flüchten.⁷¹ Im Gegensatz dazu ist Barbara Haupt der Meinung, dass mit dem Festmahl auf Glorjet ein Ort des Friedens konstruiert wird und damit gerade die Gültigkeit der höfischen Ideale und die Wichtigkeit des Festes für die Hofgesellschaft angesichts der prekären Lage betont werden.⁷² In der Tat überzeugt Bumkes Interpretation bei näherem Hinsehen nicht. Das zeigt sich bereits daran, dass das Einhalten der höfischen Etikette beim Festmahl nicht in erster Linie eine Angelegenheit der eingeladenen französischen Fürsten ist, sondern von den Gastgebern Willehalm und Gyburc selbst explizit bejaht und eingefordert wird.⁷³

⁶⁷ Strukturell gesehen weist die Szene Parallelen auf zu dem in 126,7–184,30 geschilderten Hoftag zu Munleun (vgl. Haupt [Anm. 2], S. 218–248).

⁶⁸ Anders als in der französischen Vorlage *Aliscans*, in der die Bewirtung in Orangis kurz abgehandelt wird, ist diese Szene bei Wolfram umfangreich ausgestaltet (vgl. Joachim Bumke: *Wolfram von Eschenbach*, Stuttgart u.a. 2004, S. 300).

⁶⁹ Einen Forschungsüberblick bieten John R. Greenfield und Lydia Miklautsch: *Der ‚Willehalm‘ Wolframs von Eschenbach. Eine Einführung*, Berlin u.a. 2010, S. 121.

⁷⁰ Vgl. Bumke: *Wolfram von Eschenbach* (Anm. 68), S. 300–301.

⁷¹ Vgl. Bumke: *Wolfram von Eschenbach* (Anm. 68), S. 300–301.

⁷² Vgl. Haupt (Anm. 2), S. 238–248.

⁷³ Vgl. Haupt (Anm. 2), S. 238–248.

Greift man die oben angeführten Überlegungen zu einer Theorie des Hofes als symbolische Ordnung auf, eröffnet sich eine Sichtweise auf die Szene, die Hauptinterpretation stützt. Denn aus dieser Sicht erscheint das Festmahl auf Glorjet als ein den destabilisierenden Kriegsgeschehnissen entgegengesetzter Raum, in dem die Akteure die Kontingenz des Außenraums für die Zeitspanne des Mahls als bewältigt darzustellen suchen. Überspitzt formuliert kreieren Willehalm und Gyburc mit dem Festmahl eine Welt des Scheins zur Erzielung einer Realität: nämlich die Realität einer intakten, in sich geschlossenen Gesellschaft. Es wird ein Raum geschaffen, in dem sich die Anwesenden als kohärentes, stabiles Sozialgefüge erleben, was den Einzelnen zu einem bestimmten Verhalten in der Zukunft motivieren, vielleicht sogar verpflichten soll: nämlich zur Unterstützung Willehalmes im Krieg gegen die Heiden. Interessant dabei ist, dass die Konstruktion einer solchen Wirklichkeit nicht nur vorgeführt, sondern durch den Auftritt einer Figur, die nicht zur Festgemeinschaft gehört, auch wieder destruiert wird. Das Mahl endet nämlich mit der Flucht der Gäste und des Dienstpersonals. Zurück bleibt die unaufgeräumte Tafel (V. 277,5–10).

Befragt man die Festmahl-Szene nun, mit welchen Mitteln die Vorstellung einer intakten, in sich geschlossenen Hofgesellschaft hergestellt wird, dann zeigt sich, dass die Konstruktion einer solchen Wirklichkeit als Prozess erscheint, der mit den Vorbereitungen zum Mahl beginnt, während des Mahls andauert und der mit dem Einbruch von Gewalt endet. Sie gründet auf dem Bemühen der Akteure um die Darstellung einer die Außenwelt ausgrenzenden inneren Ordnung. So bedeuten die Vorbereitung und die Durchführung dieses Mahls für Willehalm und Gyburc einen großen Aufwand. Sie lassen den ganzen Palast mit kostbaren, aus bunt leuchtender Seide gewirkten Sitzkissen, Teppichen und Decken auslegen (V. 244,10–17). Anschließend reitet Willehalm los, um jedem der auf den umliegenden Feldern lagernden Heeresführer die Einladung persönlich zu überbringen (V. 245,1–246,5). Jene wiederum wägen ihre Beteiligung am Festmahl aus Rücksichtnahme auf die schlechte Versorgungssituation in Orangis untereinander sorgfältig ab und beschränken sie auf die ranghöchsten Mitglieder (V. 246,6–12). Unterdessen weist Gyburc ihre Hofdamen an, sich für den bevorstehenden Anlass schön zu machen (V. 247,1–5), und erteilt ihnen Anweisungen für das Benehmen bei Tisch. Oberstes Gebot ist es: kein Wort über die Kriegsgeschehnisse zu verlieren und sich die Trauer nicht anmerken zu lassen (V. 247,11–13). Stattdessen gilt es, Fragen zum geschehenen Unglück auszuweichen (V. 247,14–247,22), sich den Rittern gegenüber „*geselleclie*“ zu geben (247,23), ihnen durch „*wipliche güete*“ (V. 248,1) und „*hövescheit*“ (V. 247,11) „*hochgemüete*“ (V. 248,2) zu verschaffen. Als die Gäste im *palas* eintreffen, wird ein Empfang ausgerichtet, bei dem die Königin jeden Gast persönlich mit einem Kuss begrüßt (V. 249,28–250,19). Anschließend werden die Ritter auf Sitzkissen zwischen den Hofdamen platziert (V. 250,20–251,2), wobei sich je eine Hofdame um einen geladenen

Ritter kümmert (V. 250,30–251,1). Unterdessen werden die Tische fürs Mahl vorbereitet (V. 259,22). Dabei bittet Willehalm seinen Vater Heimrich, die Führung zu übernehmen und das fehlende Dienstpersonal durch seine Gefolgsleute zu ersetzen, weil die hauseigenen Schenken, Marschälle und Kämmerer alle im Krieg gefallen sind (V. 261,15–30). Und so ist es Heimrich, der an diesem Abend anstelle seines Sohnes die Rolle des Hausherrn übernimmt, wobei sein Wirken auf Figurenebene als ‚Als-Ob‘-Handlung markiert wird: Gegenüber seinen *liuten* verkündet er, er werde heute Abend den Gastgeber spielen („*lat mich hiute wirt hie sin*“, V. 263,10) und fordert sie dazu auf, die Gäste zu bedienen, als ob sie zu Hause seien („*gebietet als wir da heime sin*“, V. 262,9). Fortan trägt er einen Stab in der Hand, empfängt die Gäste, weist die Sitzplätze an, nimmt Platz an der Seite der Hausherrin und eröffnet das Mahl (V. 263,13–29). Bei Tisch nun sind Männer und Frauen in absteigender Rangfolge an der Seite des Herrscherpaars bzw. diesem gegenüber platziert. Als Heimrichs *amliute* die Getränke und Speisen auftragen, weist Heimrich feierlich darauf hin, dass es sich dabei um Hinterlassenschaften der gefallenen Bewohner Orangis handelt, die vor der Übermacht der Feinde gerettet werden konnten (V. 264,1–22).

Die Szene zeigt, dass die Herstellung einer inneren Ordnung im Wesentlichen auf zwei Aspekten basiert: zum einen auf der Raumgestaltung und zum anderen auf der Kanalisierung der Geschehensabläufe.⁷⁴ Beides wird mit einem Aufwand betrieben, der an die Inszenierung eines Theaterstücks erinnert. Willehalm's Vater Heimrich übernimmt die Regie, gibt Handlungsanweisungen, koordiniert das Geschehen. Diese Rolle ergreift er im Übrigen nicht erst, als Willehalm ihn explizit dazu auffordert, sondern bereits bei der Ankunft der Gäste. Beim Empfang unterläuft der Gastgeberin Gyburc nämlich beinahe ein Formfehler: Sie wendet sich den Verwandten Willehalm's zu, um sie mit einem Kuss zu begrüßen, bevor sie die fremden Gäste, die französischen Fürsten, willkommen heißt. Willehalm's Vater Heimrich kann dies gerade noch verhindern, indem er sie zurechtweist:

*„Vrouwe, des sul wir noch niht tuon,
ich noch dehein min sun,
e die vürsten, die iu vremeder sint
danne ich und miniu kint,
den kus von iu enphahen.[‘]“*

*„Herrin, noch müssen wir zurückstehen,
meine Söhne und ich,
bevor die Fürsten, die Euch fremder sind
als ich und meine Söhne,
nicht Euern Begrüßungskuss empfangen haben.[‘]“ (V. 250,5–9)*

⁷⁴ Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt Gert Melville in seiner Untersuchung von symbolischen Strukturen höfischer Turnierkämpfe, vgl. Melville (Anm. 32), S. 186–202.

Im Weiteren greift Heimrich helfend ein. Er richtet den Empfang persönlich aus, indem er die Gäste in der Reihenfolge ihres Ranges und ihrer Herkunft vor die Königin führt, wo sie den Begrüßungskuss empfangen dürfen (V. 249,28–250,1). Die übrigen Burgbewohner, die am Fest teilnehmen, allen voran Gyburcs Hofdamen, verfügen über ein Handlungswissen, das im Vorfeld minutiös einstudiert wurde. Wie bereits erwähnt, wissen sie genau, wie sie sich den geladenen Rittern gegenüber zu verhalten haben. Die beim Festmahl unbesetzten Positionen, das Dienstpersonal, werden mit Stellvertretern aus Heimrichs Gefolge besetzt. Wenn in diesem Setting jemand aus der Rolle fällt, dann wird er durch die anderen Festteilnehmer zurechtgewiesen – dies zeigt Gyburcs Fauxpax beim Empfang. Insofern lässt sich der Festsaal als ein Raum erhöhter Aufmerksamkeit beschreiben, in dem nichts unbemerkt bleibt („*dane wart nu niht vergezzen*“, V. 251,2).

Entscheidend dafür, dass sich die im Raum anwesenden Personen für die Zeitspanne des Empfangs und des Mahls als kohärentes, stabiles Sozialgefüge erleben können, ist nun aber, dass die inszenierten Aktionen nicht willkürlich, zufällig und verzichtbar erscheinen. Vielmehr werden mit ihnen grundlegende, dauerhafte Ordnungs- und Wertemuster zum Ausdruck gebracht, die der Repräsentation adliger Exklusivität sowie der internen Strukturierung der Gruppe dienen.⁷⁵ Dabei beginnt die soziale Abgrenzung nach außen bereits mit der Einladung zum Festmahl. Denn diese erfolgt auf Zuruf durch den Gastgeber Willehalm, der den Truppenplatz abschreitet und jeden Edelmann (V. 246,1) persönlich einlädt. Unfreie dagegen werden lediglich begrüßt. Wer zur Tafel geladen ist, gehört damit zur ‚besseren‘ Gesellschaft. Allerdings erweist sich Willehalm nicht als besonders wählerisch, explizit heißt es, jeder *werde* [*man*] sei eingeladen. Denn schließlich geht es Willehalm darum, die Soldaten möglichst geschlossen hinter sich zu scharen. In diesem Punkt machen ihm die Franzosen allerdings einen Strich durch die Rechnung. Aus Rücksicht auf die miserable Versorgungslage in Orangis beschließen sie untereinander, die Heeresführer mit jeweils drei Begleitpersonen hinzuschicken, die übrigen Barone und Grafen mit jeweils einer Begleitperson. Die restlichen Ritter sollen auf die Teilnahme am Fest verzichten (V. 246,1–12). Später, beim Mahl, bedauert Willehalm, dass nicht mehr der geladenen Gäste seiner Einladung gefolgt sind (V. 261,1–3).

Der Abgrenzung vom Außenraum dienen des Weiteren die opulente Dekoration des Festsaaus sowie die Kleider und der Schmuck, den die Gastgeber und die Gäste tragen. Die Schönheit und Kostbarkeit der Stoffe, aus denen Sitzkissen, Decken, Polster, Wandbehänge, aber auch die Kleider der Hofdamen gefertigt sind, erzeugen das Bild einer bunten, leuchtenden Welt, die in krassem Gegensatz zur Düsternis des kriegerischen Außenraums steht (u.a. V. 244,15–17). Ebenfalls

⁷⁵ Auch in diesem Punkt gelangt Gert Melville in seiner Untersuchung der Symbolizität von höfischen Turnierkämpfen zu ähnlichen Ergebnissen, vgl. Melville (Anm. 32), S. 186–202.

im Kontrast zum kriegerischen Außenraum steht der Verhaltenskodex, der beim Fest gilt. Oberstes Gebot ist es nämlich, dass sich die Beteiligten freudig und zuversichtlich geben und kein Wort über den Krieg verlieren (V. 268,28–30). Außerdem gilt es, sich maßvoll zu verhalten. So verlangt etwa Gyburc von ihren Hofdamen, dass sie gegenüber den Gästen nicht zu redselig sein sollen, andererseits aber auch nicht zu schweigsam (V. 247,14–22). Bei Tisch zügeln die Gäste ihren Appetit ungeachtet des großen Hungers, der sie plagt. Auffallend ist dabei, dass sich das Gebot der *māze* ausschließlich auf den affektiv-körperlichen Bereich bezieht, nicht aber auf das Materielle: Zwar zeigen die Festteilnehmer Zurückhaltung und Bescheidenheit in ihrem Auftreten und in ihrem Verhalten, mit der Kleidung, der Raumausstattung, den dargebotenen Speisen und dem Tafelgeschirr werden jedoch Überfluss und Opulenz demonstriert.

Was die interne Strukturierung der Gruppe betrifft, ist zu sehen, dass im Verlauf des Festes unterschiedliche Sozialmodelle aufgerufen und durchgespielt werden. Wie bereits angedeutet, besteht der Anlass aus zwei Programmpunkten: dem Empfang und dem Mahl. Nach der Begrüßung durch die Königin, die streng hierarchisch organisiert ist, werden die Gäste in eine, im Prinzip egalitäre Sozialordnung eingegliedert, indem sich nämlich je eine Hofdame eines geladenen Ritters annimmt. Hier ist es die Minne, mit der die Kampfbereitschaft der Ritter befeuert werden soll:

*nie vürste wart so riche,
erne hoere wol einer meide wort.*

Kein Fürst ist so hoch entrückt,
dass er nicht auf das Wort eines Mädchens hört. (V. 247,24–25)

Etwas weiter unter im Text heißt es:

*bi vriundinne vriunt ie ellen vant:
diu wipliche güete
git dem man hochgemüete.*

Der Mann findet durch die Geliebte zur Tapferkeit,
die Vortrefflichkeit der Frau
gibt dem Mann den hohen Mut. (V. 247,30–248,2)

Diese intimen Zweierbeziehungen werden in dem Moment aufgelöst, wo die Gäste zur Tafel gebeten werden. Denn nun erfolgt die Einbindung des Einzelnen in die Gemeinschaft wieder – wie in der Empfangsszene – durch Eingliederung in ein übergreifendes Ranggefüge. Männer und Frauen sitzen getrennt voneinander, in absteigender Rangfolge neben dem (fingierten) Herrscherpaar Gyburc und Heimrich bzw. diesem gegenüber. Es sind somit zwei unterschiedliche Ordnungs-

systeme, ein paritätisches und ein hierarchisches, durch die die Zugehörigkeit des Einzelnen zur Festgemeinschaft inszeniert wird. Ein drittes kommt hinzu. Bemerkenswert ist nämlich Heimrichs Tischrede zu Beginn des Mahls, in der er darauf hinweist, dass es sich bei den aufgetragenen Speisen und Getränken um Hinterlassenschaften der im Krieg gefallenen Burgbewohner handelt:

*Er bat siz willeclichen nemen:
swaz wurde alda von in verzert,
daz heten vrouwen hende erwert
gein starker viende überlast.
[...]
Oransche ist wol beraten
von den die ez vor uns taten.
die sint uf Aliscanz beliben.
ir tot uns hat dar zuo getriben:
nu zeren daz si uns liezen.
ir vart sul wir geniezen.*

Er bat sie, freundlich vorlieb zu nehmen;
was sie hier verzehrten,
hätten edle Frauen eigenhändig
vor der Übermacht starker Feinde gerettet.
[...]
Orange ist reichlich versorgt worden
von denen, die vor uns hier waren.
Die sind auf Alischanz gefallen.
Ihr Tod hat uns hergeführt;
genießen wir, was sie uns hinterließen!
Freuen wir uns ihrer Hinfahrt. (V. 263,30–264,20)

Der Tischsegen gerät zu einem Segensspruch für die Kriegsoffer, wodurch das Mahl Züge eines Totenmahls annimmt. Dadurch, dass die Speisen und Getränke als Eigentum der Toten bezeichnet werden, erscheint der Verzehr als ein Akt der Vergemeinschaftung mit den Verstorbenen. Das heißt, Zugehörigkeit wird in dieser Festmahl-Szene nicht nur auf synchroner Ebene inszeniert, sondern, durch den symbolischen Akt der Verbrüderung mit den Verstorbenen, auch auf diachroner.

Soviel zum Prozess höfischer Identitätsbildung, der sich anhand von dieser Szene beschreiben lässt. Fragt man nun nach Aspekten des Spiels mit gesellschaftlichen Spielregeln, so muss man beachten, dass der Erzähler keinen reibungslosen Ablauf des Mahls schildert, sondern immer wieder auf Missachtung und Verstöße aufmerksam macht. Während die *gesellschaft* tafelt, werden Klagen unterdrückt, Tränen verdrängt, Münder zum Lachen gezwungen – der Kummer so gut es geht

mit Anstand getragen. Heimrich etwa mahnt seine Tischdame, Gyburc, wiederholt dazu, ihren Kummer zu verbergen:

*Sus saz diu klagende vrouwe
mit dem herzen touwe,
daz uzer brust durh diu ougen vloz,
ir liechten blicke ein teil begoz.
do sprach ir gedienter vater
hin ze ir alsus mit zühten bater
daz si ir weinen lieze sin verholen:
da solten kurzwile dolen
der wirt und sine geste
ane jamers überleste.
si sprach 'swenne ir gebietet,
min munt sich lachens nietet;
wirt aber hie schimpf von mir getan,
so muoz doch daz herze jamer han.'
er sprach 'nu nemt so jamers war
daz iuwer site rehte var,
und daz niemen drab erschrecke.
[...]
wir sulen hohen muotes rat
den liuten künden unde sagen.
guot trost erküenet manigen zagen.'*

So saß die klagende Herrin
im Tau ihres Herzens,
der aus ihrer Brust in die Augen trat
und ihr klares Antlitz netzte.
Da aber sprach ihr hochverdienter Vater
folgendermaßen zu ihr: Höflich bat er sie,
ihre Tränen zu verbergen.
Vergnügt sollten doch
der Hausherr und seine Gäste sein
und unbeschwert von drückendem Kummer.
Sie antwortete: ‚Wenn Ihr es wünscht,
wird mein Mund zu lachen versuchen.
Doch mag ich jetzt auch scherzen,
mein Herz bleibt dennoch traurig.‘
Darauf erwiderte er: ‚Tragt Euren Kummer so,
daß Ihr den Anstand nicht verletzt
und niemand darüber in Schrecken gerät.
[...]
Wir müssen also freudige Zuversicht

den Leuten zeigen und predigen.

Ermutigender Zuspruch macht manchen Feigling kühn.' (V. 268,3–30)

Insgesamt zeigt sich, dass in dieser Festmahl-Szene der Prozess höfischer Identitätsbildung nicht nur thematisiert und vorgeführt wird, sondern die im Mahl errichtete Wirklichkeit einer stabilen höfischen Gesellschaft zugleich als hybrid und fragil dargestellt wird. Dabei wird narrativ eine Situation herbeigeführt, in der das Stabilisierungs- und Integrationspotenzial höfischer Formen an die Grenzen ihrer Leistungskraft getrieben werden, und zwar durch den Auftritt einer Figur, die nicht in das Geschehen hineinpasst: Nämlich Rennewart. Rennewart ist der Knecht Willehalms, der in Wahrheit ein heidnischer Königssohn ist, nämlich der Bruder Gyburcs, was zu diesem Zeitpunkt jedoch noch niemand weiß. In der vorliegenden Szene wird er als ambivalente Figur gezeichnet. Er ist nicht zum Festmahl eingeladen und trägt alle Insignien des auszuschließenden Außenraums: Während die Gesellschaft speist, betritt er den Festsaal mit einer Waffe in der Hand, einer langen, schweren Stange, die er an einer Säule deponiert. Er ist schmutzig, verwildert, hat schwarzleuchtende Augen wie ein Drache und beherrscht die Normen des Innenraums nicht, denn er ist laut, renomiersüchtig, *ungefüege*. Zugleich aber weist er ein Merkmal von Zugehörigkeit auf: seine enorme Schönheit, die unter dem Schmutz durchschimmert (V. 269,20–271,2). Rennewarts Auftritt löst Schauer und Faszination zugleich aus und Heimrich weiß nicht, was er tun soll. Willehalm, der seinen Knecht schätzt, ordnet an, ihn in die Tafelgemeinschaft zu integrieren. Er wird neben die Königin, Gyburc, auf einen Teppich gesetzt. Dass dieser Integrationsversuch zum Scheitern verurteilt ist, kündigt sich auf visueller Ebene an:

*Diu tavel was kurz und breit:
 Heimrich durh gesellekeit
 bat Rennewarten sitzen dort
 uf den teppich an der tavelen ort,
 bi der küneginne nahen.
 [...]
 swie diu küneginne ob im saz,
 sin houbet was vil hoehere baz:
 daz muose von siner groeze sin.*

Die Tafel war kurz und breit.
 Heimrich bat der Tischordnung gemäß,
 Rennewart möge sich dort
 an der Schmalseite der Tafel auf den Teppich
 ganz nahe bei der Königin hinsetzen.
 [...]

 Obwohl die Königin höher saß als er,
 überragte sein Haupt sie doch um einiges;
 das kam von seiner Körpergröße. (V. 274,1–17)

Obwohl Rennewart niedriger sitzt als die Königin, überragt er sie aufgrund von seiner Körpergröße. Eine Störung des Ordnungsgefüges wird angekündigt, die sich sogleich auch bewahrheitet. Denn Rennewart macht sich vor den Augen der staunenden Tafelgemeinschaft über die Speisen und Getränke her, betrinkt sich und vertilgt das Essen ungebremst (V. 274,27–276,14). Als sich dann ein Edelknappe an seiner Waffe zu schaffen macht, gerät er außer Kontrolle. Er verfolgt den Jüngling durch den Saal, schlägt mit seiner Stange wild um sich. Das Dienstpersonal und die Gäste, vom Schrecken gepackt, flüchten von der Tafel, die unaufgeräumt zurückbleibt (V. 276,15–277,10). Dieser Befund wäre nun natürlich in Hinblick auf die Interpretation des *Willehalm* zu bewerten. Dies kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden. Nur soviel: Es gehört zu den poetischen Kunstgriffen Wolframs von Eschenbach, dass in den dargestellten Mahlszenen Sujet- und Handlungsoptionen entworfen und angedeutet werden.⁷⁶ So gesehen ließe sich das in der Festmahl-Szene angedeutete Scheitern des Integrationsversuchs der heterogenen Gruppen und Einzelpersonen als Vorausdeutung auf die späteren Geschehnisse auf dem Schlachtfeld deuten, wo die französischen Fürsten Willehalm ihre Unterstützung im Kampf gegen die Heiden plötzlich verweigern und gewaltsam zur Beteiligung gezwungen werden müssen.

Ich versuche ein Fazit: Die Szene aus dem *Willehalm* zeigt, dass literarische Darstellungen von Festmählern als Vermittlungsformen von höfischer Gesellschaft fungieren können, an denen sich Prozesse höfischer Identitätsbildung beobachten lassen. So war zu sehen, dass die Konstruktion einer intakten Hofgesellschaft auf dem Bemühen der Akteure gründet, eine die Außenwelt ausgrenzende innere Ordnung herzustellen, die an grundlegenden höfischen Werten und Normen orientiert ist und die diese zugleich zur Anschauung bringt. Die Herstellung einer solchen Ordnung basiert im Wesentlichen auf der Raumgestaltung sowie auf der Kanalisierung der Geschehensabläufe. Das Mahl wird so zum Modell für richtiges soziales Verhalten. Zugleich lässt sich die Szene aber auch als Ort des

⁷⁶ Vgl. zu diesem Aspekt meine Habilitationsschrift zur Poetik des Alimentären in Wolframs ‚Parzival‘ (*Essen – Trinken – Liebe. Kultursemiotische Untersuchung zur Poetik des Alimentären in Wolframs ‚Parzival‘* [Habilitationsschrift, unveröffentlichtes Manuskript]).

Spiels mit gesellschaftlichen Spielregeln beschreiben, und zwar insofern, als narrativ eine Situation geschaffen wird, in der die höfischen Formen an die Grenzen ihrer Leistungskraft getrieben werden und die im Mahl errichtete Wirklichkeit einer intakten Hofgesellschaft zum kollabieren gebracht wird. Anders gesagt: Es wird narrativ eine soziale Versuchsanordnung geschaffen, anhand der sich beobachten lässt, was passiert, wenn die im Mahl errichtete Welt des schönen Scheins mit einer Figur konfrontiert wird, die die Kontingenz des auszuschließenden Außenraums ins Geschehen hineinträgt. Nämlich dies: Diese Figur wird nicht einfach vor die Türe gesetzt, sondern sie wird zu integrieren versucht. Dieser Integrationsversuch scheitert jedoch daran, dass sich diese Figur den Normen des Innenraums widersetzt und dadurch das symbolisch konstruierte Ordnungsgefüge destruiert. Solche und ähnliche Begebenheiten sind häufig zu beobachten in der höfischen Epik: Das höfische Festmahl erscheint nicht nur als Ort der symbolischen Vermittlung von höfischer Identität, sondern es ist zugleich Einfallstor der Krise, des Konflikts und des Exzesses.⁷⁷ Die Texte produzieren mit solchen Szenen eine metanarrative Ebene, auf der die Konstitutionsbedingungen höfischer Gesellschaft thematisiert und reflektiert werden.

⁷⁷ Vgl. die Belege in meiner Habilitationsschrift (Anm. 76).