

Johannes Hadlaubs "Nachtlied" : zum Problem des Wirklichkeitsbezuges im späten Minnesang

Autor(en): **Moser, Dietz-Rüdiger**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires**

Band (Jahr): **66 (1970)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-116609>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Johannes Hadlaubs «Nachtlied»

Zum Problem des Wirklichkeitsbezuges im späten Minnesang

Von Dietz-Rüdiger Moser

In seinem Buch «Minnesangs Wende» schreibt Hugo Kuhn den bemerkenswerten Satz: «Der Minnesang wird (gemeint ist: in der Spätzeit des 13. Jahrhunderts) gesellschaftliches Brauchtum»¹. Es sei erlaubt, diese als Metapher für den Wandel der Erscheinungsformen des Minnesangs gebrauchte Feststellung wörtlich zu nehmen und in einen anderen Zusammenhang zu überführen. Die folgende Darlegung soll zeigen, dass der späte Minnesang in der Tat zur Darstellung brauchümlicher Erscheinungen gedient hat, die offenbar aus der Wirklichkeit des Alltags durch Verlagerung in das höfische Milieu dichterisch emporstilisiert wurden. Das damit aufgegriffene Problem des Wirklichkeitsbezuges spätmittelalterlicher Lyrik ist nicht neu, aber wegen des geringen Vergleichsmaterials bislang kaum befriedigend gelöst. Im Hinblick auf die Blütezeit des Minnesangs vertrat Gustav Ehrismann noch die Ansicht, dass die «nicht eben häufigen Situationsbilder – wie im Tagelied – reine Erfindung» seien, und er formulierte: «Zwischen Dichtung und Wirklichkeit gähnt ein leerer Raum»². Demgegenüber stellte Will-Erich Peuckert Erwägungen darüber an, ob nicht einzelnen Erscheinungen der höfischen Poesie, und zwar besonders dem Tagelied mit seinem stereotypen Schema, ein brauchümlicher Vorgang zugrunde liege, der die so häufige Wiederkehr des Themas von der Begegnung des Ritters mit seiner Frau unter den Augen des Wächters begründen würde³. K. Robert Wikman hat, Weinhold und Steinhausen folgend, gemeint, dass es in der Ritterschaft des Mittelalters – die Peuckert wiederum als eine Art gehobener Knabenschaften ansehen wollte – einen ähnlichen Brauch wie die Nachtfreierei!⁴ (Kiltgang u.ä.) gegeben habe: «Zweck des

¹ Hugo Kuhn, *Minnesangs Wende* (Tübingen 1967²) 194.

² Gustav Ehrismann, *Geschichte der deutschen Literatur II/2*, 1935 (München 1966) 190 u.ö.; Vgl. auch Friedrich Nicklas, *Untersuchung über Stil und Geschichte des deutschen Tageliedes*. *Germanische Studien* 72 (Berlin 1929) 71, der die «übersteigerte Sinnlichkeit der Darstellung (des Liebesspiels), die fast brutale Offenheit» als Gegenbeweis gegen die Ansicht ins Feld führt, dass das Tagelied wirklichkeitsnahe Schilderungen enthalte.

³ Will-Erich Peuckert, *Ehe* (Hamburg 1955) 388f. u.ö.; vgl. auch Will-Erich Peuckert – Otto Lauffer, *Volkskunde. Quellen und Forschungen seit 1930. Wissenschaftliche Forschungsberichte* 14 (Bern 1951) 118f.

⁴ Grundlegend: K. Rob. V. Wikman, *Die Einleitung der Ehe*. *Acta Academiae Aboensis. Humaniora* XI. 1 (Åbo 1937); Will-Erich Peuckert, *Ehe* (wie Anm. 3).

Minnedienstes war letzten Endes nicht die Ehe, sondern die Liebe. Der höchste Lohn, der dem dienenden Ritter von seiner Dame gewährt werden konnte, war eine Liebesnacht. Um diese enthaltsamen (?) Liebesnächte ... entfaltete sich ein förmlicher höfischer Apparat: hier die Merker, die neidischen Aufpasser, dort die Freunde oder die treuen Wächter, die die Liebenden vor Anbruch des Tages warnen»⁵.

Man wird so weit vielleicht nicht gehen dürfen. Wenn Peuckert sagt: «Die ritterliche Dichtung spricht von einer Bettgemeinschaft mit der Dame, und sie kennt das sommerliche Beieinanderliegen, also die Nachtfreierei»⁶, so lässt sich daraus noch nicht mit unbedingter Sicherheit schliessen, dass die Zusammenkünfte des Ritters mit seiner Frau brauchwürdige Erscheinungen gewesen seien. Bräuche wie Kiltgang, Nachtfreierei oder Maibuhlschaft, auf die Peuckert verweist, setzen das Einverständnis, die stillschweigende Billigung der Gemeinschaft voraus, in der sie sich vollziehen. Dieses Einverständnis fehlt aber in allen Zeugnissen, die vom Minnesang, und gerade auch vom Tagelied, erhalten geblieben sind. Im Gegenteil: die Gefährlichkeit des Besuches ist eines der beherrschenden Motive in der Tagelieddichtung von ihrer Frühzeit bis hin zu ihren letzten Ausläufern. Die Lieder betonen die Gefahr, in der sich Ritter und Wächter in der Liebesnacht befinden, und sie sind der beste Beweis dafür, dass es sich bei den ritterlichen Besuchen um etwas Verbotenes, Unerlaubtes, auf jeden Fall Strafwürdiges, handelt. Man denke an das Bild der (von Hadlaub beglaubigten) Manessischen Handschrift (C), auf dem man sieht, wie der Ritter Kristan von Hamle (um 1225) mittels eines Fahrkorbes zu seiner Frau gelangt, die das wacklige Gefährt in Bewegung setzt. Wäre der Besuch bei ihr erlaubt, oder besser: bräuchlich (im Sinne eines Besuchsbrauches) gewesen, hätte der Liebhaber ja kaum diesen gefahrvollen Beförderungsweg zu wählen brauchen. Und dass die Gefährlichkeit nicht nur (aber auch!) dichterische Fiktion – etwa zur Erhöhung der Spannung – gewesen ist, bezeugen neben vielem anderen die alten Volksballaden vom «Abendgang» (1)⁷ und von der «Entführung des Burgfräuleins von Kerenstein» (2)⁸, in denen

⁵ K. Rob. V. Wikman (wie Anm. 4) 323 f.

⁶ Will-Erich Peuckert, Ehe (wie Anm. 3) 388.

⁷ John Meier, Balladen. Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen. Reihe: Das deutsche Volkslied. 1935. (Darmstadt 1964) II, 60f.; vgl. Deutsche Volkslieder mit ihren Melodien (Berlin – Leipzig 1935f.) I. 1, Nr. 19 und Nr. 18.

⁸ John Meier (wie Anm. 7) I, 96f.

es dem treulosen Wächter, der sich auf die Seite der Liebenden geschlagen hat, schlecht ergeht:

- (1) Sie liessen den Wechter fahen,
 Sie legten ihn auf ein Tisch,
 Zü Stucken tet man ihn schneiden
 Gleich wie ein Salmenfisch.
 Und warumb teten sie im das?
 Dass sich ein anderer Wechter
 Solt hüten dester bass. (um 1530)

und:

- (2) Darumb so hast tû, Wachter, genomen das rote Gold,
 Darumb so müst du leiden von mir den pittern Tod. (um 1450)

Gewiss mag es heimliche Besuche der Art gegeben haben, wie sie die Tagelieder schildern, aber man wird insgesamt nicht umhin kommen, die Annahme eines ritterlichen Besuchsbrauches als Vorbild für diesen Zweig des Minnesangs abzulehnen. Andererseits lässt sich nicht verkennen, dass – um bei dem angezogenen Beispiel zu bleiben – die höfische Tagelied-Dichtung durchaus auch Spiegelbild der unmittelbaren Wirklichkeit gewesen ist. Den Wächter, der «auf der Zinnen stund», hat es, wie zeitgenössische Abbildungen zeigen, in der Tat gegeben⁹, und auch der morgendliche Weckruf, das «Wohlauf! Vom Schlaf erwacht!», mit dem die Burgbewohner, später auch die Einwohner der Dörfer und Städte, aus dem Schlaf gerissen wurden, ist zweifellos Abbild des täglichen Lebens gewesen. Letzte Reste dieses «Tagansingens» haben sich in rezenten Traditionen bis auf den heutigen Tag erhalten. In Wolfach und Elzach (Baden) zum Beispiel, wo die Nachtwächterfigur des «Wohlauf» im Fastnachtsbrauchtum eine beherrschende Rolle spielt¹⁰, benutzt der inzwischen längst parodistisch umgewandelte Text des «Tagansingens» noch immer Relikte des aus der höfischen Dichtung bekannten Wortbestandes und seiner Bildersprache¹¹. Man wird von hier aus, unter Anwendung vergleichender Methoden, wie sie sich in der Liedforschung bewährt haben,

⁹ Vgl. das Siegel der Stadt Rochester (13. Jh.) bei Alwin Schultz. Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger (Osnabrück 1965), 14.

¹⁰ Zum Tagansingen in Wolfach vgl. Johannes Künzig, Die alemannisch-schwäbische Fasnet (Freiburg i.Br. 1950) 66f.; Deutsches Volksliedarchiv (= DVA) A 209 451. In Elzach: Künzig a.a.O. 16f.; DVA A 209 450. Auch der Haslacher Nachtwächterruf, das Sulzbacher Christnachtsingen und das Tagansingen in Balingen gehören in diesen Zusammenhang. Vgl. z.B. Joseph Wichner, Stundenrufe der deutschen Nachtwächter (Regensburg 1897) 114, u.a.m.

¹¹ Parodie beruht nach Lutz Röhrich, Gebärde – Metapher – Parodie (Düsseldorf 1967) 115, immer auf einer Vorlage, die Bekanntes in verändertem Gewand vorführt. Wenn diese Vorlage nicht mehr existiert, so ist sie doch mit Hilfe eines Vergleichs der Parodien meist erschliessbar. Beim «Tagansingen» ergeben sich dabei jedoch gewisse

auch neue Aspekte für die Erschliessung volkstümlicher Vorformen des deutschen Minnesangs gewinnen können, die zunehmend Interesse verdient. Besonders nach Arthur T. Hattos Darlegungen¹² von der

Schwierigkeiten, weil es sich hier vorwiegend um Doppelparodie (Parodie der Parodie) handelt. Das Elzacher Tagansingen beginnt:

Steht auf im Namen – hätt i's g'wisst,
(Wolfach: im Namen des Herrn Entechrist)
Wer unter uns Narren der Hauptmann ist...
(Wolfach: der Narrotag erstanden ist)

Es handelt sich dabei um eine Parodie auf das bereits kontrafizierte geistliche «Tagansingen» (Hans Joachim Moser, *Tönende Volksaltertümer*, Berlin 1935, 43):

Wohlauf in dem Namen Jesu Christ,
Der helle Tag vorhanden ist,
Der Tag vertreibt die finstre Nacht,
Ihr lieben Christen, seid munter und wacht...

Man vgl. dazu Hermann von Fritzlar um 1345:

Der Wechter uf der zinnen saz,
sine tageliet er sanc,
Daz im sin stimme erklanc
Von grozme done.
Er sanc: «Ez taget schone,
Der Tag, der schinet in den sal
Wol uf, ritter uber al,
Wol uf, ez ist tag.»

Zur Frage der höfischen Bildersprache des «Tagansingens», die eine eigene Untersuchung verdiente, nur ein Beispiel. Das Elzacher Lied schliesst mit dem derben Aufruf:

...Hängt euren Töchtern Schlösser an.
Und wenn der Narr den Schlüssel hat...,
Ihr Mädchen, nehmt euch wohl in acht...

Er bildet wahrscheinlich einen Reflex auf das Tagelied-Gleichnis vom Schlüssel für den Tag, das sich in einem mündlich überlieferten Lied aus Siebenbürgen richtig erhalten hat (vgl. John Meier, Rezension zu G. Brandsch, *Siebenbürgisch-deutsche Volkslieder: Siebenbürgische Vierteljahresschrift* 55, 1932, Nr. 3, 173–190):

Da lagen sie die ganze Nacht,
Bis dass erschien der helle Tag.
«Steh auf, mein Herz, es ist schon Tag,
Die Vöglein singen im grünen Hag.»
«*Ei, hätt ich den Schlüssel, der den Tag verschliesst,*
Ich würf ihn ins Meer, wo's am tiefsten fließt.»

Der Schlüssel, der im Tagelied dazu dient, den drohenden Tag zu verschliessen, hat im fastnächtlichen «Tagansingen» den vordergründigen, persifizierenden Sinn bekommen, dass man den Müttern rät, ihren Töchtern ein Schloss vorzulegen, um deren Unschuld zu bewahren. Die Parodie zeigt nur, wie vertraut die Vorlage den Hörern ursprünglich gewesen sein muss. Vgl. auch Hermann Bausinger, *Akzente der Fasnachtsforschung*, in: *Masken zwischen Spiel und Ernst. Volksleben*, 18 (Tübingen 1967) 5–14.

¹² Arthur T. Hatto, *Eos. An Enquiry into the Theme of Lovers' Meetings and Partings at Dawn in Poetry* (London – Den Haag – Paris 1965) 428f. und passim. Auch die Untersuchungen von Theodor Frings zur Vorgeschichte der Falkenlieder (PBB 54, 1930, 144–159) und von Wolfgang Mohr zu Wolframs Tageliedern (Festschrift Kluckhohn-Schneider, Tübingen 1948, 148–165) weisen in diese Richtung.

Notwendigkeit der Annahme einer heimischen, von der provenzalischen Dichtung unabhängigen Tradition des Tageliedes muss diesem Problemkreis verstärkte Beachtung geschenkt werden. In Verbindung mit einer Intensivierung der Brauchtumsforschung, die sich für den in Frage stehenden Zeitraum mehr oder weniger immer noch in den Anfängen befindet, dürfte man dabei – zumindest in einzelnen Fällen – zu weiterführenden Ergebnissen gelangen.

Die Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des Minnesangs führt unmittelbar weiter zum Problem der Herkunft seines Stoffes. Man muss davon ausgehen, dass dieser Stoff nicht ausschliesslich traditionell-literarisch bestimmt, sondern auch vom Geschehen der jeweiligen Um- und Mitwelt, von der erlebten Wirklichkeit her geprägt ist. Die Entscheidung darüber, was im Einzelfall auf Überlieferung oder aber auf Eindrücke der unmittelbaren Wirklichkeit zurückgeht, lässt sich nur dort fällen, wo es gelingt, die reale Grundlage, im vorliegenden Fall also die Existenz solcher Brauchformen, die als Vorlage für die Dichtung gedient haben können, etwa durch Vergleich mit rezenten Traditionen wahrscheinlich zu machen. Es liegt nahe, die Suche nach derartigen realen Vorlagen bei den Dichtern zu beginnen, die in ihrem Werk ohnehin einen Hang zur Darstellung ihrer Umwelt zeigen. Ein «realistischer» Dichter dieser Art ist ohne Zweifel der Zürcher Bürger Johannes Hadlaub (gestorben vor 1340) gewesen, ein, wie Ehrismann meinte, «Vertreter der nach dem Absterben der Ritterromantik zur Herrschaft gelangten bürgerlich-nüchternen Richtung»¹³. Hadlaub liess in seine Minnelieder vielfach eigene Eindrücke einfließen und zeichnete mit feinem Strich Beobachtetes und Selbsterlebtes¹⁴. Seine Erntelieder etwa sind kleine, wirklichkeitsnahe Genrebilder in höfischer Einkleidung. Man hat gemeint, dass ihm, dem Epigonen des Minnesangs, die höfischen Formen nicht mehr innerlich geläufig gewesen seien¹⁵. Er habe sie nur mit seinem «überkompensierenden Wirklichkeitswillen» auf eigene und reizvolle Art gefüllt. Max Wehrli

¹³ Gustav Ehrismann (wie Anm. 2) 280f. mit Nachweis der älteren Literatur. Zur neueren vgl. Günther Albrecht – Günther Dahlke, Internationale Bibliographie zur Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart (München – Berlin 1969f.) Teil 1, 704. Erwähnung verdienen insbesondere die Arbeiten von Rudolf Sillib, Auf den Spuren Johannes Hadlaubs. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse (Heidelberg 1922) 1f.; Hedwig Lang, Johann Hadlaub. Diss. Fribourg/Suisse 1959 (Berlin 1959); Rena Leppin, Der Minnesinger Joh. Hadlaub. Monographie und Textkritik. Phil. Diss. Hamburg 1959 (1961) (masch.).

¹⁴ Ein köstliches Beispiel dafür bildet sein Lied «Ach mir was lange / nâch ir sô wê gesin», in dessen Verlauf er schildert, wie er der Geliebten nach dem Kirchgang heimlich ein Brieflein an das Gewand heftete. Auf Hadlaubs Bild in der Heidelberger Handschrift, dem einzigen mit zwei Darstellungen, ist diese Szene eingefangen.

¹⁵ Vgl. Gustav Ehrismann (wie Anm. 2) 281.

hat dazu bildhaft ausgeführt, dass das Minnebekenntnis bei Hadlaub nicht mehr «vertikal, als Aussage einer Stimmung, eines Gedankens oder einer Situation entwickelt, sondern horizontal in zeitlicher Wirklichkeit entfaltet» werde, als «anekdotisch-genrehafte Erzählung von verschiedenen Taten und Erlebnissen des Liebenden»¹⁶. Es müsse nur, meint er, offenbleiben, was «hier Wirklichkeit, was Erfindung bzw. wirkliche Inszenierung durch den Dichter» gewesen sei, «der die Minne romanhaft zu beleben versuchte». Hier gilt es anzusetzen und am Beispiel von Hadlaubs «Nachtlied» den Grad des Wirklichkeitsbezuges durch vergleichende Analyse näher zu bestimmen.

Johannes Hadlaub hat fünf Tagelieder¹⁷ hinterlassen, von denen vier das übliche und durch die Jahrhunderte vertraute Schema wenig abwechslungsreich variieren, während das fünfte, von der Forschung als «serena» oder «Nachtlied» angesprochen¹⁸, spürbar vom Überlieferten abweicht. Nach Friedrich Nicklas¹⁹ ist das Wesentliche einer solchen «nahtwîse» die «Erweiterung der (Tagelied-)Situation» – in der das Beieinandersein der Liebenden in der Nacht und ihr Abschied vor Anbruch des trennenden Tages geschildert wird – «nach rückwärts bis zur Ankunft des Ritters». Aber Hadlaub erweitert nicht nur ein vorgefertigtes Modell, sondern er konzentriert sich auf die Beschreibung eines Vorganges, der, wie zu zeigen sein wird, bis in jedes Detail aus volkstümlichem Brauchtum seiner Heimat bekannt ist. Hier zunächst der Text nach der Heidelberger Handschrift²⁰:

Sich vröut ûf die edlen naht
ein geslaht minnaere harte,

¹⁶ Max Wehrli, *Deutsche Lyrik des Mittelalters*² (Zürich 1962) 542f.

¹⁷ Zur Geschichte des Tageliedes vgl. u.a.: Walter de Gruyter, *Das deutsche Tagelied*. Phil. Diss. Leipzig 1887 (dazu Rez. von G. Roethe: *AfdA* 16, 1890, 75–97); Georg Schläger, *Studien über das Tagelied* (Jena 1895); Th. Kochs, *Das deutsche geistliche Tagelied* (Münster 1928), dazu: Rez. von W. Schumann: *AfdA* 39, 116f.; Friedrich Nicklas (wie Anm. 2); Norbert Mayer-Rosa, *Studien zum deutschen Tagelied*. Phil. Diss. Tübingen 1938; Hertha Ohling, *Das deutsche Tagelied vom Mittelalter bis zum Ausgang der Renaissance*. Phil. Diss. Köln 1938 (aus musikwissenschaftlicher Sicht; grundlegend); E. Scheunemann – Fr. Ranke, *Texte zur Geschichte des deutschen Tageliedes* (Bern 1947); Arthur T. Hatto, *Eos* (wie Anm. 12); ders., *Das Tagelied in der Weltliteratur*: *DVjs* 36 (1962) 489–506, usw.

¹⁸ Vgl. Friedrich Nicklas (wie Anm. 2) 11; ferner: Hedwig Lang (wie Anm. 13) 61.

¹⁹ Friedrich Nicklas (wie Anm. 2) 11.

²⁰ Heidelberger Liederhandschrift (C) Cod. pal germ. 848 Bl. 379a–b (Zum Schrifttum über die Hs. vgl. Carl von Kraus, *Minnesangs Frühling*³⁴, Stuttgart 1967, XIVf.); Die Wiedergabe des Nachtliedes folgt der kritischen Ausgabe und dem Kommentar von Rena Leppin (wie Anm. 13) 59f., 182f., 348, 414 u.ö.; vgl. ferner Karl Bartsch, *Die Schweizer Minnesänger* (Frauenfeld 1886) 350, Nr. 51.

des sîn vrouwe ruochen wil.
 sô der tac sîn licht verlât,
 5 seht, sô gât sî an die warte,
 als sî hânt geleit ir zil.
 sô kumt er gegangen tougenliche
 unde rüert daz tor sô lîse iesâ;
 sô sî daz erhört, diu minnenclîche,
 10 sô spricht sî: ‚mîn herre, bist dû dâ?‘
 er spricht: ‚edliu vrouwe, jâ!
 tuo mir ûf, vil wunnen rîche,
 daz ich dich al umbevâ.‘

Im wont wilde vröude bî,
 15 swanne sî daz tor entsliuzet,
 und daz hoert der werde man,
 unde engegen im danne ûf tuot.
 dast ein guot, des niht verdriuzet
 beider lîp sô lobesan.
 20 sî vüert in mit ir sô wîzen hende
 vür ir bette dur der huote bant
 alsô stille, dazz eht nieman wende.
 wie schier sî sich danne enkleidet hânt!
 sî gênt zemene; liep bewant
 25 wirt dâ wol mit liebem ende;
 in wirt beiden minne erkant.

Wer möht besser vröude hân,
 des enkan ich niht volspehen,
 als sî hânt die naht sô gar.
 30 dâ wirt manic umbevanc
 lieplîch lanc, dâ mac geschehen
 manic kus sô valsches bar.
 dâ wirt Brust an Brust sô wol gedrucket,
 daz dâ sorgen mac belîben niht,
 35 beider lîp ze semene nâch gesmücket;
 dâ von dâ daz liebste liep geschiht.
 doch hânt si die zuoversiht,
 daz in vröude wirt verzucket,
 so der wahter tages giht.

Die erste Strophe ist, ohne Nennung des Dichters, auch in der

Berner Handschrift (Bl. 216) überliefert²¹, die einige für den vorliegenden Zusammenhang wichtige Varianten aufweist. In Vers 5 heisst es da nicht: «sô gât sî an die warte», sondern: «uñ su sitzet uf warte», während Vers 7 gegenüber dem nichtssagenden «so kumt er gegangen» das genauere «so kummet er geslichen» hat. In Vers 11 steht anstelle der höfisch-förmlichen Anrede «edliu vrouwe» die vertraulichere «herze vrouwe», die der Situation besser zu entsprechen scheint.

Das Lied beginnt mit einer breiten epischen Schilderung. Ein Liebhaber – der nicht unbedingt, wie R. Leppin dem Text entnimmt²², ein liebender Ritter sein muss – erwartet voller Freude das bevorstehende nächtliche Liebesglück. Es ist ein hohes, durch das Epitheton «edel» noch betontes Glück, das der Dichter spüren lässt. Seine Erwähnung schafft die poetische Stimmung für das eigentliche Geschehen, dessen Beginn mit dem Eintritt der Dämmerung zusammenfällt. Der Dichter lenkt die Aufmerksamkeit der Zuhörer mit der hinweisenden Aufforderung «seht» auf die nun eintretenden Ereignisse. «Sô der tac sîn licht verlât», sobald die Dämmerung einsetzt und es dunkel wird, geht die liebende Frau auf die Warte. Sie erwartet – im ursprünglichen Sinn des Wortes – den Geliebten, der heimlich gegangen kommt. Man erinnert sich, dass die Berner Handschrift ausdrücklich sagt: «So kummet er geslichen». Die Heimlichkeit des Kommens ist für den Vorgang charakteristisch. Der Mann berührt ganz leise das Tor, er macht sich so lautlos wie möglich bemerkbar, damit niemand ausser der Geliebten das Geräusch vernimmt. Sobald sie hört, wie der Mann leise das Tor anrührt, entspinnt sich zwischen ihr und ihm ein – wie sich noch zeigen wird – stereotypes Wechselgespräch. Die Frau fragt: «min herre bist dû dâ?», und der Mann antwortet förmlich: «edliu (oder: herze) vrouwe, jâ / tuo mîr ûf, vil wunnen rîche / daz ich dich al umbevâ».

Solche Wechselgespräche sind nicht erst bei Hadlaub belegt. Eine ähnliche Szene findet sich schon bei Otto von Botenlauben²³ und beim Burggrafen von Lüenz²⁴; aber da handelt es sich in beiden Fällen um einen Dialog zwischen Ritter und Wächter, nicht um ein Wechsel-

²¹ Diutisca 2, 259; vgl. Rena Leppin (wie Anm. 13) a.a.O. und Hedwig Lang (wie Anm. 13) 11.

²² ib. 189.

²³ Vgl. Carl von Kraus, Deutsche Liederdichter des 13. Jahrhunderts I (Tübingen 1952) 309f.

²⁴ ib. 250f.; vgl. auch Ulrich von Lichtenstein ib. 468f. und verwandte Szenen im späteren Liederbuch der Klara Hätzlerin, hrsg. v. C. Halthaus (Quedlinburg u. Leipzig 1840).

gespräch zwischen den Liebenden am Tor wie hier. Es wird zu zeigen sein, dass diese entscheidende Neuerung Hadlaubs nichts anderes ist als Abbild eines brauchtümlichen Vorganges, bei dem der Mann ebenfalls so heimlich wie möglich hereinkommt und leise das Tor berührt, die im Hause befindliche junge Frau auf dieses Geräusch hin zum Eingang eilt und mit dem Draussenstehenden über das verschlossene Tor hinweg oder durch dieses hindurch ein Wechselgespräch führt, nach dessen befriedigendem Ausgang sie selbst das Tor öffnet.

Genau dieser Vorgang wird von Hadlaub beschrieben. Die liebende Frau öffnet dem einlassbegehrenden Mann das Tor, nachdem das Wechselgespräch zu ihrer Zufriedenheit ausgefallen ist, und lässt ihn ein. Dichterische Ausschmückung ist naturgemäss die «wilde vröude», die Beschreibung der Ungeduld, mit der der Mann das Öffnen des Tores erwartet – aber auch ihr werden wir bei der Brauchtumsschilderung wiederbegegnen. Dass die Frau bis zur Ankunft des Liebenden «an die warte» geht, ist, wie sich ebenfalls zeigen wird, mehr als eine formelhafte Wendung. Ob allerdings das Zwiegespräch von dort aus oder am Tor stattfindet, was wahrscheinlicher ist, da die Frau es ja unmittelbar darauf selbst öffnet, lässt sich dem Text nicht ohne weiteres entnehmen.

Im weiteren Verlauf nimmt die Frau den ungeduldigen Liebhaber bei der Hand – der Dichter beschreibt ganz im Stil des Popularliedes «ir sô wîzen hende» – und führt ihn vor ihr Bett, und zwar auch wieder so leise, dass niemand es gewahr wird: «dur der huote bant / alsô stille / daz eht nieman wende». Die Liebenden entkleiden sich schnell und finden zueinander.

Die folgenden Verse führen von der Beschreibung des Paares hinweg. Rena Leppin meint²⁵, es sei, als ob der Dichter einen Vorhang vor das Geschehen ziehen müsse, den er auch in der letzten Strophe geschlossen halte, und in der Tat lenkt er von der Beobachtung der Liebenden auf die Hörer über: «Wer möht besser vröude hân / des enkan ich niht volspehen / als sî hânt die naht sô gar». Auch die Schlusszeilen, die Liebesspiel und letztes Liebesglück zum Inhalt haben, scheinen wie vor einem Vorhang gesprochen. Die Handlung wird belanglos vor der Frage, die auch an jeden brauchtümlichen Vorgang dieser Art geknüpft zu werden pflegt, was sich zwischen den Liebenden in der Abgeschlossenheit ihres Beieinanderseins vollzieht: hier bleibt der gestaltenden Phantasie des Dichters alles überlassen.

²⁵ Rena Leppin (wie Anm. 13) 191.

Hadlaub verfährt dabei dann wie viele seiner Vorgänger, die um der Ausschmückung dieses Themas willen das Tageliedschema aufgegriffen haben, wenn er das «liebste lieb» gleichsam orgastisch umschreibt und damit selbst den Trennungsstrich zwischen Beobachtung und Erfindung in traditionellem Stil vollzieht.

Dass die Beschreibung des vorherigen Geschehens auf eigener Beobachtung des Dichters beruht, wird man nicht bezweifeln, wenn man Robert Schläpfers Darstellung des schweizerischen «Hengert»-Brauches zum Vergleich heranzieht, die dieser im 48. Band dieser Zeitschrift veröffentlicht hat²⁶. Gewiss ist über den «Hengert» wie über viele andere, dem Bereich der Nachtfreierei zugehörige Brauchformen schon früher berichtet worden²⁷, aber Schläpfer gab eine so genaue, jedes Detail berücksichtigende Schilderung des Brauchablaufes, dass von ihr aus bislang unbeobachtete Zusammenhänge zwischen der in Frage stehenden spätmittelalterlichen Dichtung und einem zweifellos sehr alten, weit in das Mittelalter zurückreichenden Volksbrauch sichtbar werden. Das Wort «Hengert», entstanden aus ahd. ‚heimgarto‘, mhd. ‚heimgarte‘²⁸, bezeichnet einen nächtlichen Besuchsbrauch, der in zwei Grundformen, einer kollektiven und einer individuellen Form, begegnet und im wesentlichen der «Einleitung der Ehe»²⁹ dient. Für den vorliegenden Sachverhalt ist nur die Individualform, der «Einzelhengert», von Bedeutung, der sich nach Schläpfers Ausführungen in rezenter Tradition bis in die Gegenwart erhalten hat; Schläpfer bezieht sich auf Auskünfte, die er 1947 und 1948 in St. Peter im mittleren Schanfigg (Kt. Graubünden), einer Gemeinde

²⁶ Robert Schläpfer, Die Einleitung der Ehe in einem Bündner Dorf. Der Hengertbrauch und seine gegenwärtige Wandlung in St. Peter: Schweiz. Archiv für Volkskunde 48 (1952) 1—30.

²⁷ Vgl. etwa Gian Caduff, Die Knabenschaften Graubündens (Chur 1932). Nachtfreierei und Kiltgang sind ferner ausführlich behandelt worden von Erich Seemann, Das slovenische Kiltlied: Angebinde, John Meier zum 85. Geburtstag (Lahr 1949) 131—167 (mit einem Überblick über den Motivbestand des slovenischen Kiltliedes, der sich in manchem mit den hier behandelten Erscheinungen deckt), und von Gisela Rösch, Das deutsche Kiltlied, Phil. Diss. Tübingen 1957 (masch.). usw.

²⁸ Vgl. Matthias Lexers Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch³³ (Stuttgart 1969) 84: «Eingefriedeter Garten; Trauliche Zusammenkunft von Bekannten ausserhalb des eigenen Hauses».

²⁹ So weit die Titel der Arbeiten von Wikman und Schläpfer. Dass solche Bräuche, insbesondere in ihrer kollektiven Form, auch der blossen Unterhaltung dienen können, zeigt z. B. der summarische Bericht über Fensterspruch und Fensterstreit bei Oswin Moro. Volkskundliches aus dem Kärntner Nockgebiet (Klagenfurt 1952) 146—151. Ähnlich meint Robert Schläpfer (wie Anm. 26) 18: «Im Gegensatz zum Einzelhengert mit ausgesprochen erotischem Hintergrund hat der Gruppenhengert einfach den Zweck, die Ledigen in unbeschwerter Fröhlichkeit zusammenzubringen.» Vgl. auch Ilka Peter, Gassbrauch und Gasslspruch in Österreich (Salzburg 1953).

von knapp 170 Einwohnern und durchaus konservativem Charakter, zusammentragen konnte. Im folgenden seien einige wesentliche Passagen aus seiner Darstellung herausgegriffen.

Unter der Bezeichnung «Einzelhengert» versteht man «den nächtlich-heimlichen Liebesbesuch eines Burschen bei seinem Mädchen ... Dem Burschen ist es erlaubt, zu jedem ehrenhaften Mädchen zHengert zu gehen; das Mädchen mag nach Belieben Hengertbuben in sein Haus lassen ... Was die Zulassung zum Hengert betrifft, ist es für St. Peter wie für das ganze Schanfigg typisch, dass jedem Ledigen der Hengert in allen Dörfern des Tales freisteht. Ein Bursche darf nicht nur im eigenen Dorfe zHengert gehen, sondern nach Belieben auch in einer anderen Gemeinde ... Jeder Bursche darf bei jedem in der Gemeinde wohnhaften Mädchen anklopfen...

Man geht nur nachts zHengert; die Zeit zwischen 21 und 24 Uhr ist dazu bestimmt. Gewöhnlich macht sich ein Bursche nicht vor zehn Uhr abends und nicht mehr nach elf Uhr auf den Weg. Vorher ist die Gefahr zu gross, dass er auf seinem Gang entdeckt werde, wenn noch da und dort jemand unterwegs ist und in vielen Stuben die Leute wach sitzen. Nach elf Uhr muss der Hengertbub rechnen, dass das Mädchen, das er besuchen will – sofern er sich nicht vorher mit ihr verabredet hat –, schon gut schlafe ... Auf keinen Fall geht ein Bursche nach Mitternacht zHengert...

Die Schilderung des Brauchablaufs beginnt mit einem Hinweis auf die Heimlichkeit, in der sich das Geschehen vollzieht:

Wenn es gegen zehn (22) Uhr geht, über dem Tale schon eine Weile die Nacht liegt und das Dorf allmählich stille wird, macht sich der Bursche bereit. Er wartet die erste Gelegenheit ab, um ungesehen sein Haus zu verlassen ... Liegt kein Schnee auf den Strassen, so sucht er das Heim der Erwählten möglichst auf versteckten Pfaden zu erreichen. Ist gerade Neuschnee gefallen, so folgt der Hengertbub besser den begangenen Wegen, damit er sich nicht durch seine Spur verrate. Damit er auch bei den letzten Schritten bis zum Eingang des gesuchten Hauses keine deutliche Fährte hinterlasse, kann der Bursche verschiedene Schliche anwenden ... Einmal beim Haus angelangt, stellt sich der Hengertbub möglichst in der Nähe der Türe oder beim Kammerfenster des Mädchens ins schützende Dunkel. Kommt der Besuch dem Mädchen nicht unerwartet, so ist die Sache einfach. Der wartende Liebhaber klopft seiner Liebsten an einer zum voraus bezeichneten Stelle mit einem bestimmten Zeichen. Das Mädchen, das darauf gewartet hat, antwortet sofort (über das Gespräch am Tor s.u.) und lässt den nächtlichen Gast schleunigst ins Haus...

Ist der Besuch nicht verabredet, so ist die Aufgabe für den Hengertbuben bedeutend schwieriger. Er macht sich daran, mit den blossen Knöcheln ... in schnellem, gleichmässigem Rhythmus auffällig, aber nicht zu laut zu klopfen... Ist das Fenster der Schlafkammer des Mädchens erreichbar, so wird er dort an den Fensterladen pochen. Fällt diese Möglichkeit ausser Betracht, bleibt die Haustüre... Im Hause wissen alle, die das Geräusch hören, was es bedeutet. Die ledige Tochter steht schnell auf, kleidet sich an und stellt sich hinter ein Fenster oder hinter die Türe... Gewöhnlich fragt das Mädchen, sobald es das Pochen vernommen hat: «Wer isch da?»... Darauf antwortet der Hengertbub: «Guet Fründ»... Nach dieser traditionellen Hin- und Widerrede beginnt gewöhnlich ein kurzes Gespräch, in dessen Verlauf der Bursche seinen Namen (und sein Begehrt) nennt. Schliesslich erklärt sich das Mädchen... bereit, aufzuschliessen... Die Zeit bis die Türe nun aufgeht, kann dem Burschen zur qualvollen Ewigkeit werden ... Sobald das Mädchen die Türe öffnet, schlüpft der Bursche in den Gang. Darauf wird das Haus wieder sorgfältig verriegelt. In der Stube schliessen die beiden vorsichtig die Fensterladen und ziehen die Vorhänge, damit möglichst kein Strahl des Lichtes ins Freie falle ...

Der Bursche zieht Rock und Strümpfe aus, das Mädchen holt etwas zu Essen, um den Burschen zu bewirten, es entspinnt sich ein Gespräch, dann begeben sich die beiden aufs «Guutschi», die Couch. Vorhang.

Die Dauer des Hengert ist nicht begrenzt. Er währt gewöhnlich die ganze Nacht, d. h. längstens bis kurz vor Anbruch des Tages, damit der Hengertbub im Schutze der Dunkelheit ungesehen das Haus verlassen ... kann...

Soweit in Umrissen Schläpfers Bericht. Zurück zu Hadlaub. Es bedarf keines ins einzelne gehenden Vergleichs, um zu zeigen, dass sich die Handlung in beiden Darstellungen, der prosaischen des 20. Jahrhunderts und der dichterischen des 14., weitgehend deckt. Wesentliche Züge – der heimliche Gang des Mannes nach Einbruch der Dunkelheit zu seiner Geliebten, das verhaltene Klopfen am Tor, das Wechselgespräch, die Ungeduld, mit der der Liebhaber das Öffnen der Tür erwartet, das Entkleiden, auch das Zusammenbleiben bis zum heraufdämmernden Tag, das für die ganze Gattung typisch ist, usw. – stimmen (nahezu wörtlich) überein. Auch für die Angabe bei Hadlaub, dass die Frau «an die warte» geht, findet sich in Schläpfers Bericht eine Parallele. Er sagt:

Hat das Mädchen keine Lust, jemanden einzulassen, so erklärt es, es öffne nicht, es sei ihm nicht wohl... Dass die Einleitung bzw. die Verhinderung des Hengert so verläuft, ist selten. Einen Ledigen mit der Ausrede abzuweisen, sie habe Kopfweh oder Schnupfen, kann für eine Schöne, die noch keinen Liebsten hat, unangenehme Folgen haben. Sie weiss ja nicht, wen sie fortgeschickt hat. Sicher wird der Betroffene die Ungastliche in nächster Zukunft meiden. Nachdem es gefragt hat, wer unten stehe, darf das Mädchen ohne triftigen Grund einen Hengertbuben nicht mehr abweisen. Das käme einer ernststen Beleidigung gleich, und die Spielverderberin müsste damit rechnen, dass sich der Beleidigte ... an ihr räche. Natürlich wussten die schlaueren Jungfrauen dieser peinlichen Alternative immer wieder auszuweichen. So gesteht eine junge Frau, sie hätte in ledigen Zeiten jeden Samstagabend die Türe, die über dem Hauseingang auf die Laube hinausführt, tüchtig geölt, damit sie lautlos spiele. In den Holzboden der Laube hatte sie schon beizeiten ein kleines Loch gebohrt. Kam ein ungerufener Hengert, so schlich sie auf die Laube hinaus, wo sie durch die in der Nacht unsichtbare Öffnung den unter der Türe Wartenden deutlich erkennen konnte. War er nicht genehm, so zog sich die Späherin leise ins Haus zurück, fragte gar nicht, wer unten sei, sondern wies den unerwünschten Gast kurzerhand ab. War er aber willkommen, so fand er schnell Einlass.

Hier geht die junge Frau also «auf die Warte», um zu entscheiden, ob sie den nächtlichen Besucher einlassen will oder nicht.

Handelt es sich um zufällige Übereinstimmungen? Die Frage stellen, heisst sie verneinen. Hadlaub ist nicht der einzige Dichter, der den nächtlichen Besuch des Liebhabers bei seiner Auserwählten in sein Werk einbezogen hat. Auch Johann von Konstanz, nach Käthe

Mertens³⁰ zwischen 1281 und 1312 als Chorherr des Augustinerstifts auf dem Zürichberg bezeugt und zum Kreis um die Herren von Manesse gehörig, greift das Thema in der ‚Minnelehre‘ (Vers 2190ff.) auf³¹:

- 2190 ...geselle min,
 Das ist mir endlichen laid.
 Hettest du von mir arbit,
 Die wil ich dir verkeren
 Wa ich mag mit eren.
- 2195 Mag dich das an fröwden frummen,
 So solt du hynacht zû mir komen
 Zû unserm huse tougenlich
 Und mir klagen sunderlich
 Was dir von mir wirret.
- 2200 Was dich an fröwden jrret
 Das wil ich wenden, ob ich mag.
 So zergangen sy der tag,
 So kum geschlichen äne bracht
 Ain wenig vor der mitter nacht:
- 2205 Geselle, sich, so wart ich din,
 So sullen wir zway mit fröden sin.»
 Ich wart ande schwäre
 Do dise lieben mere
 Sant mir dú gûte.
- 2210 Mir ward wol ze müte.
 Und do der tag ain ende nam
 Und dú nacht mit finster kam,
 Do kam ich dar geschlichen.
 Mir was min sorg entwichen.
- 2215 Do sach ich da dú frowe min
 Sasz by ainem fensterlin,
 Do sú min het genomen war.
 Do ich sie sach, do ward ich gar
 Wolgemût und fröden rich.
- 2220 Dú vil lieb mynniglich
 Liesz mich schnelliglichen in
 Zû ir in das stúbelin.
 Und do ich in die stuben kam,
 Dú vil liebe wol getan
- 2225 Enpfieng mich mynniglichen gar.
 Sú sprach «das dir ye gewar
 Von mir, lieb, das will ich dich
 Mit liebe ergetzen mynniglich
 Und will din laid verkeren
- 2230 Wa ich mag mit eren.»

Hieran schliesst sich eine grosse Liebesszene. Die Schilderung ist zwar

³⁰ Käthe Mertens, Die Konstanzer Minnelehre. Phil. Diss. Göttingen 1934, 14f.

³¹ Zitiert nach Frederic Elmore Sweet, Johann von Konstanz. Die Minnelehre (Paris 1934) 92f. Im Hinblick auf die z. T. stärker abweichenden Lesarten einiger Passagen sei auf Sweets kritischen Apparat verwiesen. Vers 2197 liest er (irrtümlich?) «tugentlich».

weniger genau als die entsprechende Hadlaubs, aber auch sie enthält die für den Brauch typischen Einzelheiten: den heimlichen Besuch in der Nacht, das vorsichtige Hinschleichen des Mannes zum Hause der Geliebten, die Einlassszene, bei der auch hier die Frau dem Manne selbst öffnet. Es wird also ein Vorgang dargelegt, der zumindest im Zürcher Kreis um Johann von Konstanz und wenig später um Johannes Hadlaub bekannt gewesen ist. Die Genauigkeit der Schilderung weist auf einen brauchtümlichen Vorgang.

Dieses Ergebnis führt aber zu Folgerungen. So lange man sich schon mit der Frage des Wirklichkeitsbezuges des Minnesangs beschäftigt – und dies ist meist auf der Grundlage der Tagelieddichtung, allerdings ohne Einbeziehung der Einlassszene, des Nachtliedes, geschehen –, ist man von einer rein höfischen Tradition ausgegangen und hat die wenigen Situationsschilderungen für fiktiv gehalten. Es sei nur auf die oben mitgeteilte Formulierung Ehrismanns verwiesen, die insofern einen Rückschritt bedeutete, als schon Ludwig Uhland eine Auffassung vertreten hatte, die erst jüngst von A. T. Hatto als die wahrscheinlich historisch allein richtige wieder zur Diskussion gestellt wurde. Uhlands Meinung lautete³²: «Der Minnesang ist Kunstdichtung im Geist eines einzelnen Standes, er ist aber zugleich das bedeutendste Zeugnis von der volksmässigen Unterlage, die auch ihm nicht mangeln konnte». Dieses Urteil wird durch den angestellten Vergleich zwischen Hadlaubs Nachtlied und Schläpfers Brauchtumsschilderung bestätigt. Es ist aber keineswegs Allgemeingut geworden. K. Rob. V. Wikman zieht in seinem Buch «Die Einleitung der Ehe», der bis heute wohl gründlichsten Darstellung dieses Gegenstandes, in den dem Minnesang gewidmeten Kapiteln Schlüsse, die man aufgrund der erörterten Texte kaum noch akzeptieren möchte. Wikman sieht die in der Dichtung gelegentlich zutage tretenden Erscheinungen des Volkslebens zunächst als «Ausstrahlungen der ritterlichen Hochkultur» an und meint: «Sitten und Anschauungen (der ritterlichen Kultur des Mittelalters) sickerten bis in die untersten Volksschichten durch und drückten, wenn auch nur sehr allmählich, der ganzen Volkskultur ihr Gepräge auf. Diesem Einfluss aus den höfischen Zentren ist am meisten das Bauerntum in Süddeutschland, in Österreich und in der Schweiz erlegen»³³. Er beruft sich dabei auf Karl Weinhold, der im Hinblick auf die Nachtfreierei des

³² Ludwig Uhland, *Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder*, zitiert nach der Ausgabe von Adalbert Silbermann, *Uhlands Werke* (Berlin-Leipzig-Wien-Stuttgart o. J.) III, 502.

³³ K. Rob. V. Wikman (wie Anm. 4) 335.

Bertschi Triefnas bei Mätzli Rürenzumpf in Heinrich Wittenwilers «Ring» von der «bäurischen Nachäffung ritterlichen Frauendienstes» gesprochen hatte³⁴:

- 1286 Des nahtes gie er alweg aus
und schlaich hin zuo irs vattern haus.
...
1290 Fegend ward er her und hin,
zuom türlein ein stuond im der sin.
Weil und zit was im ze lanch;
wie oft so huob er an und sanch:
«Ich will nach dir verderben,
1295 nach dir so wil ich sterben.»
Da mit so schiegt er hin zum laden,
ob ers gesehen da möcht haben.
Do vant er nit; daz tet im zorn:
also was sein gesanch verlorn.
1300 Daz traib er oft und der zuo dik;
es half in laider nicht ein stik.

Wikman argumentiert, dass es sich bei dieser Bauerndarstellung einerseits um eine Nachäffung höfischer Sitte (wirklich?) handle, andererseits aber die Aufwartung unter dem Fenster ein hervorstechender Zug des Kiltganges sei, den er sich aus höfischer Tradition entwickeln sieht: «So weit die Darstellung Heinrich Wittenwilers zu Schlussfolgerungen berechtigt, muss zu seiner Zeit das Fensterln bei den süddeutschen Bauern als ein sich an die ritterliche Sitte anlehrender, im Werden befindlicher Brauch bezeichnet werden»³⁵. Dem stehen nun aber die Schilderungen des Johann von Konstanz und des Johannes Hadlaub entgegen, die ein ganzes Jahrhundert älter als Wittenwilers «Ring» sind. Im Verlauf seiner Ausführungen kommt Wikman dann selbst zu dem Schluss, dass der Kiltgang nicht unmittelbar aus dem ritterlichen Frauendienst, insbesondere nicht aus dem mittelalterlichen Beiliegen auf Treu und Glauben, entstanden sein könne. Gewisse Formen des Kiltganges, so meint er unter Hinweis auf Steinmars Tagelied («Ein knecht de lac verborgen / bî einer dirne er slief»), seien allem Anschein nach ursprünglicher als die ritterliche Sitte, besser: als der von ihm als existent angesehene ritterliche Brauch³⁶.

³⁴ ib. 336; vgl. Karl Weinhold, *Die deutschen Frauen in dem Mittelalter* I³ (Wien 1882) 256; Will-Erich Peuckert, *Ehe* (wie Anm. 2) 397. Zu Wittenwilers «Ring» vgl. Winfried Schlaffke, *Heinrich Wittenweilers «Ring» = Philologische Studien und Quellen* 50 (Berlin 1970), ferner G. Albrecht-G. Dahlke (wie Anm. 13) 742f. Ausgabe nach der Meininger Handschrift von Edmund Wiessner (Leipzig 1931).

³⁵ K. Rob. V. Wikman (wie Anm. 4) 337.

³⁶ ib. 341.

Man wird noch einen anderen Gesichtspunkt heranziehen müssen. Die Annahme, dass der Kiltgang in irgend einer seiner Formen, dem Einzelhengert (= Heimgartentypus) etwa, aus ritterlichem, höfischem Brauchtum hervorgegangen sei, kann nur dadurch entstanden sein, dass man das Wesen dieses Brauches falsch eingeschätzt hat. Es ist ja kein sekundärer Brauch, kein der Unterhaltung, dem blossen Vergnügen dienender Brauch, kein parodistischer Fastnachts- oder Kirchweihbrauch oder ähnliches, sondern ein elementarer Brauch, einer, der letztthin – überspitzt formuliert – der «Erhaltung der Art» dient, der seine Wurzeln erstens in der Notwendigkeit des Zusammengehens der Geschlechter und zweitens in der Struktur der bäuerlichen Gemeinschaft gehabt hat, der Dorfgemeinschaft, in der jeder jeden kannte und die Heimlichkeit der Begegnung wie auch die Begegnung selbst Voraussetzung für das wurden, was man vom Ergebnis her als «Ehe» bezeichnet. Wie sollte das aus höfischer Tradition entstanden, aus der (dichterischen) Verehrung des Ritters für eine immerhin verheiratete Dame hervorgegangen sein! W.-E. Peuckert, der so viel Grundsätzliches über bäuerliche Liebe und Ehe gesagt hat, wollte – wie erwähnt – vielleicht aus ähnlicher Einschätzung der Lage das krasse Gegenteil, nämlich die ritterlichen Bräuche als Handlungen «gehobener Knabenschaften» ansehen, die demnach ihre Wurzeln im Volksbrauch gehabt hätten, und gewiss ist vieles, was in der Dichtung des späten Mittelalters im höfischen Bereich spielt, nicht mehr, aber auch nicht weniger als Widerhall auf vertraute volkstümliche Formen gewesen. Es wäre demnach zu fragen, ob nicht in vielen Fällen nur eine schlichte Milieuverschiebung, eine dichterische Stilisierung des Alltäglichen, stattgefunden hat. Im übrigen bedarf es nicht, wie Peuckert meint, der Annahme einer kollektiven Brauchform als Grundlage für diese Milieuverschiebung, da auch der individuelle Typ, wie er bei Johann von Konstanz und Johannes Hadlaub aufscheint, «eine ganz selbständige und bis in die jüngste Zeit hinein immer noch fortpflanzungsfähige Form des in Frage kommenden Brauchtums» (Wikman)³⁷ darstellt, vielleicht sogar als seine ursprüngliche, elementare Ausprägung aufzufassen ist.

Die Heimlichkeit der brauchtümlichen Begegnung steht nicht im Widerspruch zu der eingangs betonten Voraussetzung des Einverständnisses der Gemeinschaft zu jedem Brauch, der sich in ihr vollzieht. Gewiss hat etwa der Hengert jahrhundertlang die Zustimmung der Gemeinschaft gefunden, nie wurde er angefeindet oder verboten:

³⁷ ib. 261.

«Alle Gewährsleute erklären denn auch übereinstimmend, sozusagen jede zwischen Einheimischen geschlossene Ehe gehe aus dem Hengert hervor» (Schläpfer)³⁸. Es wird sogar betont, dass der heimliche Besuch eines Burschen bei einem Mädchen manchmal in der Absicht geschah, diesem und seinen Eltern eine Ehre zu erweisen³⁹. Die Heimlichkeit des Tuns liegt also nicht in einer möglichen Gefahr begründet (die dennoch gelegentlich, etwa bei der Existenz eines Nebenbuhlers, aufgekommen sein mag), sondern darin, dass hier bewusst die geschlechtliche Intimsphäre berührt wurde⁴⁰. Es bestand kein Verbot, das übertreten werden musste, keine Gefahr für Leib und Leben, sondern nur der Wunsch, innerhalb der Gemeinschaft, der man angehörte, zu sich selbst zu finden. Und hier wird deutlich, wo der Wirklichkeitsbezug der höfischen Dichtung, so weit er volkstümliche Brauchformen spiegelt, seine Grenzen hat: der Ritter ist bei seinem Vorgehen in Gefahr, ja die Gefahr schafft erst die Voraussetzung für sein Tun, für die Beziehungen zwischen ihm und seiner Frau, zwischen ihr und dem Wächter, die Voraussetzung für die seelische Spannung, aus der die gesamte Tagelieddichtung letztlich gespeist wird. Es ist von daher sicher nicht falsch, wenn man sagt, dass die höfische Dichtung bei zunehmendem Wirklichkeitsbezug an Spannung und damit schliesslich auch an dichterischer Qualität verloren hat – Johann von Konstanz und Johannes Hadlaub liefern dafür – wenn man so will – Beispiele. Aber wichtiger scheint doch das volkscundliche Ergebnis, das sich aus dem Gesagten folgern lässt: dass nämlich sich entsprechendes Tun (der heimlich-nächtliche Besuch des Liebhabers bei seiner Auserwählten) auf völlig verschieden gearteten Voraussetzungen und Denkweisen beruht. Im einen Fall liegt offensichtlich ein reales, in der menschlichen Lebensweise begründetes Geschehen vor, im anderen eine mehr oder weniger fiktive, nur auf der Basis bestimmter Übereinkommen (Minnedienst, Tugend, Ehre usw.) denkbare Handlung, die sich einem fixierten Schema einfügt. Wo beides miteinander verquickt wird, wo Brauch und Minnesang ineinander übergehen, entsteht in der Tat – wie etwa bei Hadlaub

³⁸ Robert Schläpfer (wie Anm. 26) 12.

³⁹ ib. 25.

⁴⁰ Vgl. Will-Erich Peuckert – Otto Lauffer (wie Anm. 3) 119: «Das sich-zur-Frauenigen ist dem Bauern beschämend und peinlich, die notwendige Beziehung muss also an einer Stelle geschaffen werden, wo die Beanspruchung des Schamgefühls gedämmt wird.» Peuckert verweist «auf das sich-Annähern im gesellschaftlichen Verband, d.h. der Knabenschaft», aber es gilt genau so für die individuelle Form der Begegnung, etwa den Einzelhengert.

– «gesellschaftliches Brauchtum», allerdings in einem anderen Sinn als H. Kuhn meinte.

Und ein weiteres: Man wird aufgrund der weitgehenden Übereinstimmung der Schilderungen bei Johann von Konstanz und bei Johannes Hadlaub mit der entsprechenden Robert Schläpfers annehmen dürfen – zumal unter kulturgeographischen Gesichtspunkten –, dass hier wirklich der gleiche, nicht nur ein ähnlicher Brauch beschrieben wird. Das heisst aber, dass damit eine Kontinuität⁴¹ sichtbar wird, die zwar im Bereich des populären Liedes, des Märchens oder der Sage viele Parallelen hat, aber auf dem Gebiet der Brauchforschung – wegen der ungünstigeren Quellenlage – noch ihren eigenen Wert besitzt. Man wird, wie das vorliegende Beispiel zeigt, bei der Erforschung des Volksbrauches auch künftig auf eine vergleichende, kritisch musternde Analyse mittelalterlicher Poesie und Prosa⁴² nicht verzichten dürfen.

⁴¹ Kontinuität im Sinne eines lückenlosen Zusammenhangs über grosse Zeiträume hinweg bei unveränderter Struktur des jeweiligen Brauches, vgl. Karl-S. Kramer, Umweltverflechtung und Kontinuität. Fragen der Brauchforschung.: Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem (Berlin 1969) 76–86. Wolfgang Brückner möchte den Kontinuitätsbegriff zugunsten des Begriffes «Tradition» aufgeben (Kontinuitätsproblem und Kulturbegriff in der Volkskunde, ib. 31–46, bes. 43), aber es scheint, als gehöre zur «Tradition» wesentlich die Möglichkeit der Wandlung, die im vorliegenden Fall nicht zu beobachten ist.

⁴² Vgl. insbesondere Gerhard Eis, Mittelalterliche Fachliteratur (Stuttgart 1962) 76f. Es ist wahrscheinlich, dass auch von dieser Seite her neue Aufschlüsse über mittelalterliches Brauchtum zu gewinnen sind.