

V. Muss ich Iwein sein wollen?

bistûz îwein, ode wer?
Bist du Iwein oder wer sonst?¹

Iwein steckt in der Krise, doch er weiß es nicht. Genau genommen weiß er nicht einmal, dass er Iwein ist, denn nach einem traumatischen Ereignis hat er den Verstand verloren, sich die Kleider vom Leib gerissen und ein Leben in der Wildnis begonnen, das nichts mit seiner früheren Existenz als Artusritter und Landesherr zu tun hat. Erst eine magische Salbe lässt ihn wieder zu Sinnen kommen und in diesem Moment, in dem Geist und Körper noch nicht wieder ganz zusammengehören, in diesem Moment einer dissoziativen Selbstbetrachtung fragt er sich, ob er Iwein ist oder nicht doch jemand anderes.

Hartmann von Aue hat um das Jahr 1200 in seinem zweiten Artusroman von Iwein erzählt und er bietet hier für einen kurzen Moment einen gänzlich anderen Erzählverlauf an, einen Erzählverlauf, in dem Iwein sich seine, wie es heißt, ritterliche Gesinnung aus dem Kopf schlägt und in der Wildnis bleibt. Natürlich passiert das nicht, stattdessen findet er Kleidung, mit der er seinen nackten Körper bedeckt und sich so Stück für Stück wieder seinem alten Leben annähert.

Iwein identifiziert sich also nach der Krise doch wieder mit sich selbst und mit den Werten seiner Kultur, die zugleich das Ideal jener adlig-höfischen Gesellschaft sind, für die die Artusromane verfasst wurden. Das Publikum um 1200 dürfte diesen Erzählverlauf gutgeheißen haben; für uns aber bietet der kurze Moment des Zweifels die

¹ Hartmann von Aue: Iwein, V. 3509.

Gelegenheit zur Reflexion, denn Iwein ist nicht aus heiterem Himmel wahnsinnig geworden: Erzählt wird, dass er den Artushof verlässt, um ein fremdes Land anzugreifen; dass er ein magisches Unwetter auslöst, das jenes Land verwüstet; dass er den Landesherrn, der zur Verteidigung ausreitet, zunächst im Zweikampf besiegt und ihn dann, als jener auf der Flucht ist, hinterrücks erschlägt. Erzählt wird weiterhin, wie Laudine, die Witwe des Erschlagenen, sich darauf einlässt, den Mörder ihres Mannes zu heiraten, um ihr Land zu beschützen – vor dem herannahenden Heer des Königs Artus. Im Text wird all das mit den schillernden Begriffen ›aventiure‹ und ›minne‹ verklärt, die auch von der germanistischen Forschung immer wieder genutzt werden; manchmal auch, um nicht so genau darüber nachdenken zu müssen, was da in den Texten eigentlich passiert.

Während sich Iwein also mit dem Ritterideal identifiziert und sich das zeitgenössische Publikum mit Iwein identifiziert, müssen wir uns fragen, ob wir das auch tun wollen – oder ob wir uns nicht vielmehr von dem Text und der adligen Ideologie, die darin repräsentiert ist, distanzieren wollen. Darum soll es in diesem Kapitel gehen: um eine Disidentifikation von den mittelalterlichen Texten. Oder anders gesagt: Wir müssen nicht Iwein sein wollen!

Damit bildet dieses Kapitel in gewissem Sinne das Gegenstück zu unserer Auseinandersetzung mit Mediävalismen und Mittelalterliebhaberei: Auf der einen Seite steht eine interessierte, ja begeisterte Beschäftigung mit dem Mittelalter in Vergangenheit und Gegenwart; auf der anderen Seite eine bewusste Distanzierung, eine kritische Abwehrhaltung. Diese Spannung ist auch der Tatsache geschuldet, dass von Mittelaltergermanist*innen – und das gilt ebenso für andere mediävistische Fächer – häufig erwartet wird, dass sie sich mit dem Gegenstand ihrer Forschungen identifizieren. Die anglistische Mediävistin Mariah Junglan Min hat diese Erwartung an die Forscher*innen prägnant formuliert, indem sie betont hat, dass es für die Forschenden

darum gehe, »in den Mittelaltern etwas zu finden, das Teil ihrer eigenen Identität ist, und aus dieser Erkenntnis Freude zu schöpfen«.²

In vielen Fällen mag das auch völlig in Ordnung sein, aber eben nicht in allen, und es ist wichtig, darauf zu schauen, womit oder mit wem wir uns da eigentlich identifizieren (sollen). Die Perspektive, die die Texte einnehmen, ist überwiegend männlich, weiß und christlich geprägt – und wenn das ein Stück weit auch für die Mittelaltergermanistik gilt, ist das nur ein Grund mehr, über mangelnde Diversität im Feld nachzudenken, wie wir es später in diesem Buch noch tun. Natürlich heißt das nicht, dass Mittelaltergermanist*innen ihre Texte nicht mehr mögen sollen – ganz im Gegenteil! Disidentifikation bedeutet nicht Entfremdung, kein Abstumpfen gegenüber dem, was uns an den Texten anzieht, und sie ist auch keine Aufforderung, dass wir uns andere Texte suchen sollen. Disidentifikation ist vielmehr eine Erinnerung: »Wir sind nicht die Dinge, die wir studieren, und wir sollten es auch nicht sein wollen.«³

Der Begriff der Disidentifikation ist eng mit dem Werk von José Esteban Muñoz verbunden, einem kubanisch-amerikanischen Wissenschaftler, der vor allem für seine Forschungen über queere *People of Color* bekannt geworden ist. In seinem Buch *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics* beschreibt er Disidentifikation folgendermaßen: »Bei der Disidentifikation geht es darum, eingeschriebene Bedeutungen wiederzuverwenden und neu zu denken.«⁴ Gemeint ist damit, die Botschaft, die einem kulturellen Text eingeschrieben ist, aufzudecken und zu zeigen, wie kulturell dominante Annahmen verallgemeinert werden – und damit zugleich bestimmte Gruppen ausgegrenzt werden, etwa queere Personen oder *People of Color*. Zugleich soll Disidentifikation ein Mittel sein, diese Botschaft so umzudrehen

2 »[...] to encounter in the Middle Ages something that is part of their own self-identity, and to derive pleasure from this recognition.« (Mariah Junglan Min: *Judas Hermeneutics*, S. 476f.)

3 »We are not the things we study, nor should we wish to be.« (Ebd., S. 482)

4 »Disidentification is about recycling and rethinking encoded meaning.« (José Esteban Muñoz: *Disidentifications*, S. 31)

und zu gestalten, dass Identitäten von Minderheiten einbezogen und gestärkt werden.

Die bereits erwähnte Mediävistin Min hat vor Kurzem gezeigt, wie das für mittelalterliche Texte und für die mediävistischen Fächer aussehen könnte. Sie verweist dafür auf theoretische Ansätze wie die ›Critical Race Theory‹, die ›Queer Studies‹ oder die ›Dis/ability Studies‹, die gezielt eine Abgrenzung schaffen sollen zwischen den Wissenschaftler*innen und dem ideologischen Rahmen der Texte, mit denen sie sich beschäftigen. Damit, so Min, wäre eine Disidentifikation möglich, ohne die Leser*innen vom Text zu isolieren; eine Distanzierung, ohne abzustumpfen. Deshalb stellt sie auch eine wichtige und folgenreiche Frage: »Was kann man erreichen, wenn man einen Text verrät, der davon ausgeht, dass wir ihm vollständig angehören?«⁵

Hartmann von Aue hat seinen *Iwein* für ein Publikum verfasst, das vollständig dem Text angehört, das Teil jener höfisch-adligen Kultur ist, deren Ideologie im Artusroman fort- und festgeschrieben wird. Für heutige Leser*innen gilt das nicht, und das eröffnet die Möglichkeit einer Disidentifikation oder, wie Min es nennt, eines ›Verrats‹ am Text. Das Bild des Verrats liefert auch den Oberbegriff, den sie für all jene Ansätze nutzt, die eine solche Disidentifikation ermöglichen: Judas-Hermeneutik, in Anspielung auf Judas Ischariot, die prototypische Verräterfigur christlich-mittelalterlicher Kultur.

Wenn Forscher*innen sich von den Texten disidentifizieren, sie ›verraten‹, um es mit Min zu sagen, dann entstehen Räume für Dinge, die wir nicht sehen, solange wir mit unserem romantischen Blick auf die Texte schauen. Dann ist *Iwein* auf einmal nicht mehr der ideale Ritter, dessen Aufgabe es ist, loszuziehen und die Dame zu gewinnen, sondern er wird zum Eroberer, der sich rücksichtslos ein fremdes Land aneignet. Statt dem romantisch-mittelalterlichen Liebesideal zu folgen, könnten wir homosoziale Beziehungen in den Blick nehmen, und statt *Iweins* Weg hin zu einer vorbildhaften Rolle als Ritter, Ehemann und Landesherr nachzuzeichnen, könnten wir kritische Formen von Männlichkeit

5 »What can be achieved by betraying a text that assumes we belong to it fully?« (Mariah Junglan Min: Judas Hermeneutics, S. 480)

untersuchen. Und wenn wir uns klarmachen, welche Positionen und Perspektiven die Texte einnehmen, dann können wir deren Leerstellen und blinde Flecken benennen.

Die von Min eingeführte Judas-Hermeneutik hieße also, Konzepte an einen mittelalterlichen Text heranzutragen, die diesem Text nicht angehören, und Ideen, die jenseits des Horizonts der mittelalterlichen Autoren liegen: feministische Fragestellungen etwa oder solche aus den ›Gender‹ oder ›Queer Studies‹, postkoloniale Perspektiven und andere, im weitesten Sinne kulturwissenschaftliche Theorien. Solche Ansätze werden manchmal als anachronistisch kritisiert, aber eine Judas-Hermeneutik würde diese Kritik als Bestätigung verstehen, denn gerade *weil* sie anachronistisch sind, werden diese Ansätze gewählt, um den mittelalterlichen Texten zu begegnen.

Feministische Perspektiven

Zur Disidentifikation könnten insbesondere feministische Ansätze beitragen, die nicht nur – aber auch – die starke Fokussierung der Texte auf die männlichen Protagonisten oder den meist explizit männlichen Blick des Erzählers hinterfragen. Grundsätzlicher könnte eine feministische Perspektive dabei helfen, die verbreitete Misogynie mittelalterlicher Texte nicht einfach als gegeben hinzunehmen oder dezent zu ignorieren, sondern zu thematisieren und in das Zentrum der Betrachtung zu stellen. Feministische Arbeiten in der Mediävistik waren in den 1980er- und 1990er-Jahren wichtig für die kulturwissenschaftliche Öffnung des Fachs – die freilich auf massiven Widerstand stieß. Wer etwa die Frauenfeindlichkeit der Texte ins Zentrum stellt, trägt nicht gerade dazu bei, ein positives Mittelalterbild zu transportieren; ganz im Gegenteil.

Ein Wechsel der Perspektive, der die weiblichen Figuren stärker zu ihrem Recht kommen lässt, hinterfragt auch die gewohnten Narrative, nach denen es die Aufgabe der männlichen Artusritter ist, aufzubrechen und eine Dame zu gewinnen – eine Rollenverteilung, die wir, nebenbei bemerkt, heute in kaum einem anderen Genre so hinnehmen würden. Das ist aus Sicht der männlichen Figuren erzählt, und selbst wenn sich

die Erzähler gelegentlich um eine kritische Distanz bemühen, bleibt doch die weibliche Perspektive häufig unerwähnt.

Das gilt nicht zuletzt für ein schwieriges, aber in jeglicher Hinsicht relevantes Thema, nämlich für Erzählungen von Vergewaltigungen. Davon gibt es in mittelalterlichen Texten eine erstaunlich große Menge. In einem 1991 erschienenen Buch, das vom Schreiben über Vergewaltigungen in mittelalterlicher Literatur und mittelalterlichem Recht in Frankreich handelt, hat die Autorin Kathryn Gravdal sogar die These formuliert, dass sexuelle Gewalt zu den Voraussetzungen der Artusromane gehört, weil diese Romane die Androhung einer Vergewaltigung als Grundlage des Erzählens benötigen.⁶

Das ist aus romantischer Perspektive eine bedrückende These – so bedrückend wie die lange Liste der erzählten Vergewaltigungen. Hier ein paar Beispiele: Im *Eneasroman*, der den Beginn der höfischen Romane in der Zeit um das Jahr 1200 markiert, interessiert sich der migrierende Eneas zunächst wenig für Dido, die Königin von Karthago. Erst als er während eines Gewitters mit ihr allein im Wald landet und sie berührt, verspürt er Lust und will mit ihr schlafen. Zwar will sie das dem Erzähler zufolge auch, doch sie lehnt sein Ansinnen ab – was Eneas aber nicht weiter interessiert; er überwältigt und vergewaltigt sie. Wenig später wird Eneas weiterziehen und Dido wird sich töten.

Brunhild tritt im *Nibelungenlied* zunächst als heroische Kriegerin auf, als Gegenstück zu Siegfried, der sie gemeinsam mit dem König Gunther (und mit Unterstützung seiner Tarnkappe) ein erstes Mal besiegen kann. Damit ist dann klar, dass Brunhild die zukünftige Ehefrau Gunthers werden wird; Gunther aber gelingt es nicht, die Ehe durch Geschlechtsverkehr zu vollziehen. Siegfried muss ein zweites Mal (wieder mit seiner Tarnkappe) aushelfen, um Brunhild so zuzurichten, dass sie sich nicht mehr gegen Gunther wehren kann. Mit ihrer Entjungferung, so erzählt es der Text, verliert Brunhild ihre heroische Kraft. Im *Nibelungenlied* wird

6 Kathryn Gravdal: *Ravishing Maidens*, S. 43. Es ließen sich von hier spannende – und erschreckende – Bezüge herstellen zu der großen Zahl von Vergewaltigungserzählungen in der Fantasyliteratur, die sich auf solche mittelalterlichen Narrative stützt.

sie nicht mehr allzu lange von Belang sein und sie wird bald sang- und klanglos aus der Geschichte verschwinden.

Im *Parzival* Wolframs von Eschenbach schrammt der junge und weltfremde Parzival gerade so an einer Vergewaltigung vorbei, als er auf Jeschute trifft, die allein in einem Zelt auf die Rückkehr ihres Ehemanns wartet. Parzival bedient sich im Zelt an der bereitgestellten Mahlzeit, nimmt Jeschute einen Ring ab und zwingt sie zu einem Kuss – bevor er das Zelt verlässt und wieder aufbricht. Als Jeschutes Ehemann zurückkommt, ist seine Interpretation der Zeichen klar und eindeutig: Er geht davon aus, dass seine Ehefrau mit einem anderen Mann geschlafen hat. Es wird einige Zeit dauern, bis ausgerechnet Parzival das Verhältnis der Ehepartner wieder ins Reine bringen kann.

Nicht einmal das Tierreich bleibt von Vergewaltigungen verschont. In der Tiererzählung *Reinhart Fuchs* vergewaltigt der Fuchs die Wölfin Hersant vor den Augen ihres Mannes, um ihn zu demütigen und um sich an ihr zu rächen, die ihn zuvor mit dem Argument zurückgewiesen hatte, dass er gegenüber ihrem Mann zu schwach sei.

Es ließen sich weitere Beispiele anführen, auch solche, bei denen die Vergewaltigung nicht auf körperlicher, sondern auf symbolischer Ebene stattfindet, aber dies ist ein Thema für ein eigenes Buch. Spannend könnte dabei auch sein, über intersektionale Perspektiven nachzudenken, die beispielsweise feministische Fragestellungen mit postkolonialen Ansätzen verknüpfen. Um noch einmal zu Dido zurückzukehren: Als eine der drei Frauen, zu denen Eneas im Verlauf der Geschichte eine Liebesbeziehung pflegt, verkörpert sie den afrikanischen Kontinent – und sie ist die einzige, bei der der *Eneasroman* von einer Vergewaltigung erzählt.

Postkoloniale Perspektiven

Die Postkolonialen Studien eignen sich generell sehr gut für eine Judas-Hermeneutik, weshalb sie hier etwas ausführlicher behandelt werden sollen. Sie gehen nämlich häufig mit einem Wechsel der Perspektive einher, bei dem der Blickwinkel der Kolonisierenden durch den

Blickwinkel der Kolonisierten ersetzt werden soll. Die Postkolonialen Studien, die längst nicht mehr nur in akademischen und aktivistischen Kreisen rezipiert werden, sondern von einer immer breiteren Öffentlichkeit, verhandeln unser Verhältnis zu Themen wie Macht und Gewalt, Dominanz und Herrschaft, Sklaverei und Unterdrückung, Kolonisierung und Eroberung, Fremdenfeindlichkeit und Zugehörigkeit, Nationalismus und Rassismus. Dabei steht meist eine Auseinandersetzung mit neuzeitlichen und modernen Formen von Kolonialismus im Vordergrund, aber in den letzten Jahrzehnten hat sich allmählich die Erkenntnis durchgesetzt, dass postkoloniale Ansätze auch für eine Auseinandersetzung mit Kultur und Gesellschaft *vor* dem Beginn der Neuzeit relevant sein könnten – also auch für Mediävist*innen.⁷

In der englischsprachigen Forschung ist diese Idee bereits Anfang der 2000er-Jahre angekommen, mit ersten Sammelbänden und Monografien, auch zu germanistischen Themen.⁸ Wie sehr die deutschsprachige Germanistik dem hinterherhinkt, lässt sich auch daran sehen, dass erst im Jahr 2010 ein Forschungsbericht zu den aus dem englischsprachigen Raum importierten Theorieansätzen erschien – und diesen eher ablehnend gegenüberstand.⁹ Dieses Hinterherhinken hängt natürlich auch mit gesellschaftlichen Entwicklungen zusammen, denn Diskussionen über den Kolonialismus fanden in den ersten Jahrzehnten des 21. Jahrhunderts in Deutschland generell nur in kleinen Kreisen statt und auch dann nur sehr selten mit Blick auf das Mittelalter. In der

-
- 7 Wichtige frühe Arbeiten zu einer postkolonial orientierten mediävistischen Literaturwissenschaft stammen von Jeffrey Jerome Cohen: *The Postcolonial Middle Ages*, Patricia Clare Ingham: *Sovereign Fantasies*, Geraldine Heng: *Empire of Magic* sowie Sharon Kinoshita: *Medieval Boundaries*. Seitdem ist eine Vielzahl von Aufsätzen und Büchern erschienen.
- 8 Zum Beispiel: Patricia Clare Ingham/Michelle R. Warren: *Postcolonial moves*, Todd Kontje: *German orientalisms*, Ananya Jahanara Kabir/Deanne Williams: *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages*, Kathleen Davis/Nadia Altschul: *Medievalism in the Postcolonial World*, Lisa Lampert-Weissig: *Medieval Literature and Postcolonial Studies*. Eine Sammelrezension wichtiger Werke liefert Simon Gaunt: *Can the Middle Ages be Postcolonial?*
- 9 Ursula Peters: *Postkoloniale Mediävistik?*

Folge erschienen vereinzelte deutschsprachige Beiträge aus mittelalter-germanistischer Sicht,¹⁰ aber eine intensive Auseinandersetzung blieb weiterhin aus.

Das ist auch deshalb von Bedeutung, weil sich die Germanistik als Disziplin in wechselseitiger Abhängigkeit von der Romantik und von neuen Formen des Nationalismus herausgebildet hat – man denke an die Ausgabe der Brüder Grimm zum *Armen Heinrich* – und sich dann während der kolonialen Phase des Kaiserreichs weiter etabliert und ausdifferenziert hat. Die Postkolonialen Studien eröffnen deshalb auch einen neuen disziplingeschichtlichen Blick auf die Germanistik. Darüber hinaus ermöglichen auch sie neue Perspektiven auf die Texte, auf Herrschaft und Eroberung, auf Exil und Migration, auf Zugehörigkeit zu Gemeinschaften und Mechanismen der Ausgrenzung. Das sind Themen, die in der Germanistik lange Zeit nur wenig beachtet und zugunsten einer Beschäftigung mit ›minne‹ und ›aventure‹ zurückgestellt wurden. Der ›Verrat‹ ist hier also gleich ein doppelter: an den Texten und an der Fachtradition.

Für Hartmanns *Iwein* könnte das zum einen bedeuten, nicht länger der Ideologie des Textes zu folgen, nach der Iweins gewaltsame Landnahme eine legitime Form ritterlicher Bewährung – ›aventure‹ heißt das in den Texten – darstellt. Zum anderen könnte man sich von Iweins Perspektive auf das Geschehen lösen und stattdessen beispielsweise die Perspektive des Landesherrn einnehmen, der dann hier nun endlich auch beim Namen genannt werden müsste: Askalon. Askalon und seine Frau Laudine könnten eigentlich ein schönes Leben führen, wenn sich nicht herumgesprochen hätte, dass es in seinem Land eine Quelle gibt, die ein gewaltiges Unwetter auslöst. Nun kommen immer wieder junge Männer und verwüsten seinen Wald, und Askalon muss seine vermutlich sehr gemütliche Burg verlassen und die Störenfriede und Unruhestifter vertreiben. Irgendwann gerät er dabei an Iwein, der ihm im Kampf überlegen ist. Der verwundete Askalon flieht und wird hinterrücks erschlagen.

¹⁰ Michael R. Ott: Postkoloniale Lektüre hochmittelalterlicher Texte, Stefanie Helmschrott: Migranten in der Erzähldichtung.

Wenn das alles etwas salopp klingt, dann zeigt das nur umso deutlicher, wie wenig die Texte darauf vorbereitet sind, einen solchen Perspektivwechsel vorzunehmen. Viele der Texte beruhen auf Eroberungsnarrativen, allerdings treten diese Narrative mal mehr und mal weniger explizit zutage. Bei Artusromanen wie dem *Iwein* muss man schon etwas genauer hinsehen und beispielsweise feststellen, dass Askalon der Name einer Stadt im sogenannten Heiligen Land ist, wo im Jahr 1099 eine der letzten Schlachten des Ersten Kreuzzugs stattfand. Iweins Sieg über den Burgherren verweist also zugleich auf den Sieg der Kreuzfahrer und die Eroberung Jerusalems.

Bei anderen Texten ist das (noch) weniger subtil. Gerade die Romane, die sich mit antiken Stoffen wie dem Trojanischen Krieg, Alexander dem Großen oder der Migration des Eneas beschäftigen, handeln sehr unmittelbar von Eroberungen. Der *Eneasroman* lässt sich aber auch als Geschichte von Geflüchteten lesen, die ihre von Krieg zerstörte Heimat im Nahen Osten verlassen und über das Mittelmeer fliehen, zunächst nach Afrika und dann weiter nach Europa. In Italien angekommen, ist es auch die Geschichte eines Integrationsprozesses, der für die lokalen Machtverhältnisse zum Problem wird, denn der designierte Landesherrsscher befürchtet – zu Recht! –, dass die Fremden ihm die Frau und das Land nehmen. Was in aktuellen Debatten eher eine Angstfantasie mit politischer Potenz darstellt, ist im *Eneasroman* tatsächlich eine begründete Sorge.

Der erzählerische Blick der mittelalterlichen Werke musste aber nicht in die antike Vergangenheit zurückschweifen. Auch die jüngere Vergangenheit bot Gelegenheiten, von Eroberungen zu erzählen, etwa von Karl dem Großen und den Kämpfen gegen die muslimische Herrschaft über die iberische Halbinsel. Dass in diesen Gebieten die Kopräsenz von Muslimen, Christen und Juden meistens friedlich verlaufen ist, interessiert diese Erzählungen eher wenig; stattdessen arbeiten sie daran, Konflikte und Gegnerschaft auf Basis religiöser Differenz erzählerisch zu inszenieren und darüber gesellschaftlich zu verankern. Texte wie das *Rolandslied* des Pfaffen Konrad, das in den 1170er-Jahren nach der Vorlage der französischen *Chanson de Roland* (ca. 1100) entsteht, erzählen also nicht nur von einem Konflikt, sondern sie

stellen diesen Konflikt erst her. Es sind Texte für die Gegenwart und die Zukunft, indem sie – in Abgrenzung vom muslimischen Anderen – eine Gemeinschaft der (west-)fränkischen Christenheit schaffen.¹¹ Eine solche strikte Gegenüberstellung einer ›fremden‹ und einer ›eigenen‹ Gruppe, die auch das historische Publikum des Textes mit einschließt, lädt zum disidentifikatorischen Perspektivwechsel ein – und tatsächlich präsentiert das *Rolandslied* eine Figur, die genau das tut. An Genelun, so heißt diese Figur, werden auf einmal Alternativen sichtbar zu der auf Konflikt ausgerichteten Differenz der beiden Gruppen. Genelun, immerhin der Stiefvater des titelgebenden Roland, wird dabei als prototypischer Verräter etabliert und mit Judas verglichen –¹² ein idealer Kandidat also für eine Judas-Hermeneutik.

Genelun bietet alternative Konstellationen des Zusammenlebens an, die auf Koexistenz von Christen und Muslimen gerichtet sind, und ein alternatives Begehrten, das weder auf religiöse Dominanz noch auf territoriale Macht abzielt: Er hofft darauf, zu seiner Frau zurückkehren zu können, eine Thematik, die ansonsten im Text auffällig abwesend ist. Die christlich-fränkischen Expansionsbestrebungen innerhalb und außerhalb Europas werden von Genelun infrage gestellt, ein friedliches Nebeneinander scheint ihm möglich. Genelun bewegt sich dabei in einem Zwischenraum, dem weder die Position der ›fremden‹ Gruppe entspricht noch die der ›eigenen‹. Mit dem indischen Literaturtheoretiker Homi Bhabha, einem der wichtigsten Vertreter der Postkolonialen Studien, könnte man auch von einem ›Dritten Raum‹ sprechen, einem Raum, in dem die Grenzen zwischen den Gruppen neu verhandelt werden können und in dem die eigene Identität nicht nur in Abgrenzung zu einem Anderen bestimmt wird. Das *Rolandslied* bietet diesen Raum und diese Möglichkeiten an, aber nur, um sie sogleich abzulehnen und abzuwerten. Nicht Genelun ist die zentrale Figur des Werks, sondern

¹¹ Sharon Kinoshita hat dies für die *Chanson de Roland* sehr eindrücklich beschrieben und damit die Grundlage für die folgenden Überlegungen geliefert (Sharon Kinoshita: Medieval Boundaries). Ausführlich dazu auch Michael R. Ott: Postkoloniale Lektüren hochmittelalterlicher Texte.

¹² Der Pfaffe Konrad: Das *Rolandslied*, V. 1925–1939.

Roland, der den Konflikt immer wieder auf die religiöse Ebene verlagert und damit die Fronten verhärtet. Das bedeutet aber nicht, dass wir dem Werk darin folgen müssen. Wir können unseren Blick statt auf den ›Märtyrer‹ Roland auf den ›Verräter‹ Genelun richten – auch wenn wir damit selbst ›Verrat‹ am Text begehen. Wenn wir uns einer Identifikation mit der Gruppe der fränkischen Christen (oder christlichen Franken, je nach Schwerpunkt) verweigern, bedeutet das nicht einmal, dass wir uns mit der Gruppe der Muslime identifizieren müssten, denn auch das hieße wiederum, die Prämissen des Textes anzunehmen, nach der es nur ein Entweder-oder geben kann. Wir können stattdessen Geneluns Beispiel folgen und neue Räume eröffnen, Räume, in denen wir uns zugleich von der romantisch geprägten Fachtradition freimachen können, die allzu oft die Logik des Textes unhinterfragt übernommen und sich angeeignet hat.

Das gilt übrigens nicht nur für die Germanistik. Die US-amerikanische Mediävistin und Romanistin Sharon Kinoshita hat in ihrem Buch über mittelalterliche Grenzbereiche die Frage gestellt, wie man die altfranzösische Vorlage des *Rolandslieds*, die *Chanson de Roland*, losgelöst von den Verständnisvorgaben der Romanistik des 19. Jahrhunderts lesen kann. Die französische Literaturgeschichtsschreibung hat das Werk als frühen Ausdruck eines Nationalgefühls verstanden und als solches hat es eine wichtige Rolle im Kontext französisch-deutscher Auseinandersetzungen gespielt. Die *Chanson de Roland* und das *Rolandslied* arbeiten also an Gruppenzugehörigkeiten nicht nur in ihrer jeweiligen Entstehungszeit, sondern auch knapp 800 Jahre später, ein Interpretationsangebot, das eine national orientierte Philologie – nicht zu verwechseln, aber doch verwandt mit einer Nationalphilologie – dankbar annahm.

Während die Erzählungen über Konflikte zwischen Muslimen und Christen rund um Karl den Großen und seinen Neffen Roland aus dem Altfranzösischen ins Mittelhochdeutsche übertragen wurden, fehlt ein vollwertiger Kreuzzugsroman in deutscher Sprache – also ein Roman, der im sogenannten Heiligen Land zur Zeit der Kreuzzüge spielt. Aus germanistisch-mediävistisch-postkolonialer Sicht kann man diese Leerstelle diskutieren; statt aber über etwas zu diskutieren, das es nicht gibt, lohnt es sich vielleicht eher, den Blick auf den Ostseeraum zu

richten. Dort nämlich wurde seit dem 11. Jahrhundert ebenfalls erobert, kolonisiert und christianisiert – und davon erzählt, unter anderem in Chroniken des Deutschen Ordens. Die *Livländische Reimchronik* etwa, die in den letzten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts verfasst wurde, beschreibt in gereimter Form die Taten des Deutschen Ordens ab dem Jahr 1143 in Livland – einem Gebiet, das Teile der heutigen Staaten Estland und Lettland umfasst. Es handelt sich um eine Kolonisierungserzählung aus Sicht der Kolonisatoren; der unbekannte Verfasser stammt aus derselben Gruppe wie sein Publikum und sein Text geht davon aus, dass wir als Lesende ihm vollständig angehören, um noch einmal auf die Formulierung von Mariah Junglan Min zurückzukommen.

Wenn wir uns aber nicht mit den kolonisierenden Rittern des Deutschen Ordens identifizieren, wie es der Text erwartet, sondern mit den kolonisierten Liven, Letten, Kuren, Semgallern und Litauern, dann können wir die *Livländische Reimchronik* als Dokument einer militärischen und kulturellen Eroberung lesen. Zugleich zeigt die Chronik den Versuch, die Begründung einer Territorialherrschaft nicht nur rückblickend zu erzählen, sondern in der Gegenwart zu stabilisieren. Es überrascht daher nicht, dass innerhalb des Deutschen Ordens auch die *Geometria Culmensis* entstanden ist, der älteste deutschsprachige Text zur Landvermessung. Für eine erfolgreiche Kolonisation braucht es auch einen Überblick über das Herrschaftsgebiet. Dass es sinnvoll sein kann, diesen auf geometrisch fundierte Füße zu stellen, hat man im Gebiet des Deutschen Ordens vielleicht etwas früher verstanden als in anderen Gebieten Mitteleuropas.

Nimmt man allein diese beiden Texte für postkoloniale Fragestellungen ernst, ergibt sich ein wichtiges Forschungsfeld für die Mittelaltergermanistik. Die Texte entziehen sich zwar einigen der eingebüten Analysetraditionen, zumal sie weitgehend zwischen Geschichts- und Literaturwissenschaft stehen, aber gerade das könnte eine Einladung für eine Ko-Disziplinarität sein, wie sie Jonathan Hsy vorgeschlagen hat. Zudem bietet sich die Chance, auch andere Texte als die häufig untersuchten Romane des 12. und 13. Jahrhunderts in den Blick zu nehmen – Romane wie den *Iwein* und den *Eneasroman*, die auch wir in diesem Buch heranziehen, weil diese Texte eben am bekanntesten

sind und es auch uns leichter fällt, mit diesen bekannteren Texten zu arbeiten.

Die Texte über das Baltikum und die sogenannte Ostsiedlung – die Geschichte dieses Begriffs wäre eine nähere Untersuchung wert, würde hier aber den Rahmen sprengen – sind für uns auch aus anderen Gründen relevant, denn die Germanistik institutionalisiert sich von den preußischen Rändern her. Wie schon erwähnt war Friedrich Heinrich von der Hagen Professor in Breslau und Karl Lachmann war Professor in Königsberg, erst später zentriert sich die Germanistik in Berlin. Und während sich im 19. und frühen 20. Jahrhundert die Germanistik dann immer weiter diszipliniert, das heißt als Fach etabliert und Gegenstände und Grenzen festsetzt, vollzieht sich zeitgleich eine preußische Germanisierungspolitik, die – neben kolonialen (Alb-)Träumen in der Ferne – auch mit der Einbindung polnischsprachiger Gebiete in die gerade entstehende deutsche Nation beschäftigt ist.

Nibelungische Perspektiven

Dass sich diese deutsche Nation auch auf mittelalterliche Texte beruft, ist hinlänglich bekannt. Wir haben weiter oben schon davon gesprochen, wie ein imaginiertes Mittelalter, eine ›Blütezeit‹ literarischen Schaffens unter den staufischen Kaisern, aber auch ein zerstörtes, mehr oder weniger mittelalterliches Schloss Argumente lieferten für die Schaffung einer deutschen Gemeinschaft – und für die Abgrenzung von einer anderen, nämlich französischen Gemeinschaft. Der Text, der hierfür wohl am häufigsten herangezogen wurde, ist das *Nibelungenlied*. Die Rezeption des Werks, vor allem seit dem späten 19. Jahrhundert, ist von der Germanistik ausführlich beschrieben worden, nicht nur seine Bearbeitungen in Opernform und als monumental Stummfilm bei Fritz Lang, sondern auch seine politische Interpretation: die Inszenierung Otto von Bismarcks als Siegfried, die Beschwörung der ›Nibelungentreue‹ zwischen Deutschland und Österreich-Ungarn durch Reichskanzler von Bülow, die Verknüpfung der sogenannten Dolchstoß-Legende nach dem Ersten Weltkrieg mit Hagens Mord an Siegfried und Hermann Görings

Rede, in der er die Schlacht um Stalingrad mit dem Kampf in Etzels Halle verglich – alles Beispiele für eine überaus problematische Identifikation mit dem mittelalterlichen Text.

Auch die Frühzeit der Rezeption des *Nibelungenlieds* ist gut untersucht, einschließlich der durchaus wechselhaften Bewertung seit der Wiederentdeckung des Werks im 18. Jahrhundert. Schon der Schweizer Philologe Johann Jakob Bodmer, der sich um die Suche nach den Handschriften und deren Veröffentlichung seit den 1750er-Jahren sehr verdient gemacht hatte, verstand das Werk als ›deutsches‹ Epos, was zu einem prominenten Vergleich mit Homers *Ilias* einlud. Das hat auch mit der Gräkophilie der Zeit zu tun, in der allem (Alt-)Griechischen nicht nur der höchste Rang, sondern auch eine besondere Nähe zur deutschen Dichtung zugeschrieben wurde. Außerdem steht zu dieser Zeit, wie der Germanist Jan-Dirk Müller schreibt, das heroische Epos an der Spitze der Gattungen; »deshalb braucht jede ernstzunehmende Literatur ein Epos, eben eine ›deutsche Ilias‹. Bodmer findet sie im ›Nibelungenlied.‹¹³ Dabei ist schon den Zeitgenossen klar, dass sie, um diesen Vergleich durchzusetzen, selbst aktiv werden müssen: »Der Nibelungen Lied könnte die deutsche Ilias werden«¹⁴, schreibt etwa der Historiker Johannes von Müller im Jahr 1786, knapp 600 Jahre, nachdem das Werk verfasst wurde. Die Frage, ob das *Nibelungenlied* die ›deutsche Ilias‹ ist, hat also weniger mit dem Werk an sich zu tun, sondern mehr mit der Inszenierung durch Müllers Zeitgenossen an den Universitäten und im Kunstbetrieb.

Dabei war mit dem ›deutschen Epos‹ zunächst nur die Sprache gemeint, in der das *Nibelungenlied* abgefasst ist. Die Zahl der Epen in mittelhochdeutscher Sprache ist überschaubar – gerade solcher aus der als Blütezeit mittelalterlicher Literatur verstandenen Stauferzeit –, und das *Nibelungenlied* hat zudem den Vorzug, dass es – anders als etwa das *Rolandslied* – keine Übertragung eines ursprünglich französischen Werks ist. Das wird gerade in der Zeit der Napoleonischen Kriege zu

¹³ Jan-Dirk Müller: Das *Nibelungenlied*, S. 185.

¹⁴ Zitiert nach Josef Körner: *Nibelungenforschungen der Deutschen Romantik*, S. 14.

Beginn des 19. Jahrhunderts ein wichtiger Faktor, so wie die Nibelungenforschung in der Zeit allgemein einen deutlichen Aufschwung nimmt. Es ist also nachrangig, dass in dem Werk weder Deutsche noch Franzosen auftreten. Hauptsache ist: Man hat ein ›eigenes‹ Epos.

Diese Einstellung hält allerdings nicht lange an. Da die Ereignisse, von denen das Epos erzählt, keinen Anlass zur Identifikation bieten, sucht man positive Anknüpfungspunkte in den Figuren, die auf vermeintlich ›deutsche‹ Charaktereigenschaften hin untersucht werden: ›Gastfreundlichkeit, Biederkeit, Redlichkeit, Treue und Freundschaft bis in den Tod, Menschlichkeit, Milde und Großmuth in des Kampfes Noth, Heldensinn, unerschütterlichen Standmuth, übermenschliche Tapferkeit, Kühnheit, und willige Opferung für Ehre, Pflicht und Recht‹,¹⁵ all das findet beispielsweise Friedrich Heinrich von der Hagen in dem Werk enthalten.

Von der Hagen betont auch die positive Wirkung, die eine Lektüre des *Nibelungenlieds* in den schweren Zeiten der Napoleonischen Kriege habe. Dass er dies in der Vorrede zu seiner 1807 veröffentlichten Ausgabe des *Nibelungenlieds* schreibt, ist ein Randdetail – nationale Propaganda war immer schon auch Werbung für die eigenen Bücher. So gab sein Nachfolger auf der Berliner Professur, Johann August Zeune, dann 1814 eine ›Feld- und Zeltausgabe‹ des Textes als Prosafassung und in kleinem Format heraus, die an die Soldaten der Napoleonischen Kriege verteilt wurde.

Erst spät werden die Geschehnisse des Textes selbst in den Blick genommen und hier kommt eine Verknüpfung mit historischen Ereignissen ins Spiel. Der sogenannte Untergang der Burgunden, von dem die zweite Hälfte des Textes erzählt, ist nämlich die sagenhafte Erinnerung an eine Schlacht im Jahr 436, bei der das ostgermanische Volk der Burgunder von einem römischen Heer mit Beteiligung hunnischer Hilfstruppen vernichtend geschlagen wurde. Diese historische Anknüpfung bietet – neben Sprache und ›Charakter‹ – einen weiteren Anlass zur Vereinnahmung des Textes als Nationalepos. Dabei rückt dann auch die Geografie stärker ins Bewusstsein: Die ideologische

15 Zitiert nach Joachim Heinzle: Die Nibelungen, S. 116.

Aufladung von Rhein und Donau, der Blick auf Grenzräume und Grenzkonflikte, die Überhöhung der sogenannten Ostkolonisation, die Vorstellung germanischer Völker auf dem Weg in ihre Heimat – all das ließ sich mit dem *Nibelungenlied* in Verbindung bringen und bereitete die nationalistischen Interpretationen der Moderne vor.

Das *Nibelungenlied* ist heute nicht mehr losgelöst von diesen Interpretationen denkbar und es sollte zu den Aufgaben einer Mittelaltergermanistik gehören, sie in der Forschung und gerade auch der Lehre zu thematisieren. Das bedeutet aber natürlich nicht, dass man das *Nibelungenlied* nicht mehr lesen und lehren sollte, ebenso wenig wie die Eroberungsnarrative im *Iwein* oder im *Rolandslied* eine Beschäftigung mit diesen Texten verbieten – und wollten sie alle misogynen Texte meiden, hätten die Mediävist*innen nicht mehr viel übrig. Umso wichtiger scheint es uns aber, weder der höfisch-adligen Ideologie der Texte noch den romantisch-nationalistischen Interpretationen blind zu folgen, sondern Perspektivwechsel vorzunehmen. Wenn wir uns von den Texten disidentifizieren, öffnen wir den Blick für das, was in den Texten miterzählt wird, was zwischen den Zeilen steht oder was zum Schweigen gebracht werden soll.

