



### Aus dem Inhalt

■ Die *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik (ZiG)* trägt dem Umstand Rechnung, dass sich in der nationalen und internationalen Germanistik Interkulturalität als eine leitende und innovative Forschungskategorie etabliert hat. Sie greift aktuelle Fragestellungen im Bereich der germanistischen Literatur-, Kultur- und Sprachwissenschaft auf und möchte dazu beitragen, die unterschiedlichen Tendenzen und Trends der Interkulturalitätsforschung zu bündeln und ihre theoretischen Voraussetzungen weiter zu vertiefen. Insofern das Forschungsparadigma der Interkulturalität prinzipiell nicht mehr einzelfachlich gedacht werden kann, versteht sich die Zeitschrift bewusst als ein interdisziplinär und komparatistisch offenes Organ, das sich im internationalen Wissenschaftskontext verortet sieht.

Herausgegeben von Dieter Heimböckel,  
Georg Mein, Gesine Lenore Schiewer und  
Heinz Sieburg

# **ZiG** | Zeitschrift für interkulturelle Germanistik

**9. Jahrgang, 2018, Heft 2: Interkulturelle Mediävistik**

**Die Zeitschrift wird herausgegeben von**

Wilhelm Amann, Till Dembeck, Dieter Heimböckel, Georg Mein,  
Gesine Lenore Schiewer und Heinz Sieburg

**Wissenschaftlicher Beirat**

Andrea Bogner (Georg-August-Universität Göttingen), Peter Colliander (Ludwig-Maximilians-Universität München/Copenhagen Business School), Dmitrij Dobrovol'skij (Russische Akademie der Wissenschaften), Ludwig Eichinger (Universität Mannheim), Anke Gilleir (Katholische Universität Leuven), Deniz Göktürk (University of California, Berkeley), Ortrud Gutjahr (Universität Hamburg), Michaela Holdenried (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg), Alexander Honold (Universität Basel), Oliver Lubrich (Universität Bern), Paul Michael Lützeler (Washington University in St. Louis), Claudine Moulin (Universität Trier), Eva Neuland (Bergische Universität Wuppertal), Rolf Parr (Universität Duisburg-Essen), Martina Rost-Roth (Universität Augsburg), Wolfgang Steinig (Universität Siegen), Herbert Uerlings (Universität Trier), Manfred Weinberg (Karls-Universität Prag)

*Die Herausgeber danken dem Deutschen akademischen Austauschdienst (DAAD) für die freundliche Unterstützung.*

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Indexiert in EBSCOhost-Datenbanken.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird. (Lizenz-Text: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2019 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Wilhelm Amann, Till Dembeck, Dieter Heimböckel, Georg Mein, Gesine Lenore Schiewer, Heinz Sieburg (Hg.)**

Umschlag: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Satz: Jan Wenke, Leipzig

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISSN 1869-3660

eISSN 2198-0330

Print-ISBN 978-3-8376-4458-6

PDF-ISBN 978-3-8394-4458-0

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter [www.transcript-verlag.de/vorschau-download](http://www.transcript-verlag.de/vorschau-download)

# Inhalt

---

Editorial | 7

## SCHWERPUNKTTHEMA: INTERKULTURELLE MEDIÄVISTIK

### Lesen und verstehen

Interkulturalität und interkulturelle Kommunikation  
in und mit Texten des Mittelalters

CLAUDIA BRINKER-VON DER HEYDE | 11

### Interkulturelle Mediävistik als Projekt

Perspektiven und Potentiale vormoderner Transkulturalität:  
*Herzog Ernst (B)* und *Die Geschichten aus 1001 Nacht*

DINA ABOUL FOTOUH HUSSEIN SALAMA | 27

### Interkulturelle Annäherung im Zeichen der Exogamie

Kommunikationsstrategien im *König Rother*

AMELIE BENDHEIM | 55

### Das Eigene und das Fremde in der Logik von Hierarchisierung und Dominanz in Gottfrieds *Tristan*

MONIKA SCHULZ | 73

### Den *Tristan*-Roman ›re-texten‹

Einige Thesen zu den Retextualisierungsstrategien  
in den in Böhmen entstandenen und rezipierten *Tristan*-Dichtungen

KRISTÝNA SOLOMON | 95

### Fifel und Drachenblut

Mythologeme und Wissenssedimente des *Beowulf*  
in interkultureller Verhandlung

UTA STÖRMER-CAYSA | 109

### **Das Jenseits: ein Traum – die Translation: ein Spiel**

Interkulturelle Funktionsstellen in *Rhonabwys Traum (Breuddwyd Rhonabwy)*

MATTHIAS DÄUMER | 133

### **Warum trägt Cundrí ein brütlachen von Gent?**

Höfische Mode zwischen den Kulturen

ANNA KARIN | 147

### **Sinnvolle Alterität?**

Zu unterschiedlichen formalen Entwicklungen in der mittelhochdeutschen, okzitanischen und altfranzösischen Literatur

VICTOR MILLET | 163

## **AUS LITERATUR UND THEORIE**

### **Philologie der Weltliteratur**

ERICH AUERBACH | 177

### **Anmerkungen zu Erich Auerbachs Essay *Philologie der Weltliteratur***

TILL DEMBECK/DIETER HEIMBÖCKEL | 187

## **FORUM**

### **Nach und jenseits der ›Chamisso-Literatur‹**

Herausforderungen und Perspektiven der Erforschung deutschsprachiger Gegenwartsliteraturen im Kontext aktueller Migrationsphänomene

ESZTER PABIS | 191

## **REZENSIONEN**

Nicole Colin, Patrick Farges und Fritz Taubert (Hg.):

*Annäherung durch Konflikt: Mittler und Vermittlung*

VON JENNIFER PAVLIK | 213

Volker Matthies: Im Schatten der Entdecker.  
Indigene Begleiter europäischer Forschungsreisender  
VON HANS-CHRISTIAN RIECHERS | 217

Esaïe Djomo (Hg.): Lieder der alten Afrikaner. Anthologie deutschsprachiger  
Koloniallyrik 1884-1945. Mit einem Vorwort v. Esaïe Djomo  
VON HEIKO ULLRICH | 219

Constance Weth / Kasper Juffermans (Hg.): The Tyranny of Writing.  
Ideologies of the written word  
VON KRISTIN VOLD LEXANDER | 223

## **GESELLSCHAFT FÜR INTERKULTURELLE GERMANISTIK**

**GiG im Gespräch 2018 / 2**  
GESINE LENORE SCHIEWER | 229

**Bericht zur Tagung der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik  
(5.-8. September 2018) in Ouidah / Benin**  
FRIEDERIKE HEINZ | 231

**Autorinnen und Autoren** | 235

**Hinweise für Autorinnen und Autoren** | 237



# Editorial

---

Der vorliegende Band der ZiG ist wieder als Themenheft konzipiert. Aufgegriffen wird hierbei eine in der Interkulturalitätsforschung als Desiderat erkannte Thematik, nämlich eine interkulturell orientierte Mediävistik.

Die Erweiterung und Vertiefung des Interkulturalitätskonzeptes in die Dimension der Diachronie ist zwar keineswegs völlig neu, die hierzu vorliegenden Arbeiten sind allerdings zahlenmäßig noch überschaubar, erst recht, wenn dabei das Mittelalter als Referenzraum in Betracht gezogen wird. Immerhin sind nicht zuletzt in der vorliegenden Zeitschrift über die letzten Jahre immer wieder einzelne Beiträge zu diesem Thema publiziert worden, wie zuletzt der Aufsatz von Herweg (ZiG 8, 2017/1). Wenn man so will, war damit der Weg vorgebahnt, einmal ein ganzes Heft der ›interkulturellen Mediävistik‹ zu widmen. Dieses liegt nun – besorgt und herausgegeben von Amelie Bendheim und Heinz Sieburg – vor.

Hintergrund hierfür ist eine Tagung, die im Herbst 2017 unter dem Titel ›Interkulturelle Mediävistik‹ als Herausforderung an der Universität Luxemburg stattfand – unter Beteiligung zahlreicher europäischer und außereuropäischer Vertreter der germanistischen Mediävistik. Eine Auswahl der dort präsentierten Beiträge ist im vorliegenden Heft versammelt. Diese zeigen, so meinen wir, die Relevanz und Tragfähigkeit einer mediävistisch orientierten Interkulturalitätsforschung. Vorgelegt werden sowohl Beiträge mit einem stärker theoretischen Zuschnitt als auch solche, die eher auf praktische Erprobung ausgerichtet sind. Deutlich wird dabei, dass eine interkulturell ausgerichtete germanistische Mediävistik den Blick weitert und zu produktiven Grenzüberschreitungen animiert.

Mit dem vorliegenden Band ist zugleich ein Schritt getan, der, so unsere Hoffnung, zu weiteren entsprechenden Studien reizt. Dazu soll an dieser Stelle jedenfalls nachdrücklich aufgefördert sein.

In der Rubrik *Forum* nimmt Eszter Pabis die Einstellung des renommierten *Adalbert-von-Chamisso-Preises* im vergangenen Jahr zum Anlass, die gebräuchliche Kategorie der ›Migrationsliteratur‹ für eine Vielzahl von Texten der Gegenwartsliteratur kritisch zu hinterfragen. In *Aus Literatur und Theorie* wird schließlich mit Erich Auerbachs Essay *Philologie der Weltliteratur* ein Text abgedruckt, der im Rahmen der interkulturellen Literaturwissenschaft bislang kaum einmal zur Kenntnis genommen worden ist, der aber aufgrund seiner

philologischen Fragestellung und komparatistischen Ausrichtung für die Interkulturalitätsforschung insgesamt von Belang ist.

Bayreuth und Esch-sur-Alzette im Oktober 2018

Wilhelm Amann, Till Dembeck, Dieter Heimböckel, Georg Mein, Gesine Lenore Schiewer und Heinz Sieburg

# **Schwerpunktthema: Interkulturelle Mediävistik**



# Lesen und verstehen

## Interkulturalität und interkulturelle Kommunikation in und mit Texten des Mittelalters

---

CLAUDIA BRINKER-VON DER HEYDE

### Abstract

*Since the middle of the 20th century, German Medieval Studies has been confronting the nationally oriented field of German Studies with an intercultural approach to textual analysis – after all, its objects of interest proved culturally unfamiliar in all respects, even though stemming from ones own culture. Scholarship in interculturality, understood as a project, does not put emphasis on the Other and the Foreign, as does the concept of alterity; rather, it deals with texts in a processual and open-ended manner. As its method, one might suggest a kind of intercultural dialog with the artifacts that aims at subverting the delimitations between the ›Own‹ and the ›Foreign‹. Following Bhatti and Kimmich, this article proposes similarity as a structural principle, as the concept of similarity does not negate differences, but repeals the binary dichotomy of Own and Foreign, thereby opening the perspective on commeness and interweavings.*

**Title:** Reading and Understanding. Interculturality and Intercultural Communication in and with Medieval Literature

**Keywords:** medieval literature; intercultural communication; similarity as structural principle; methodology; interculturality as project

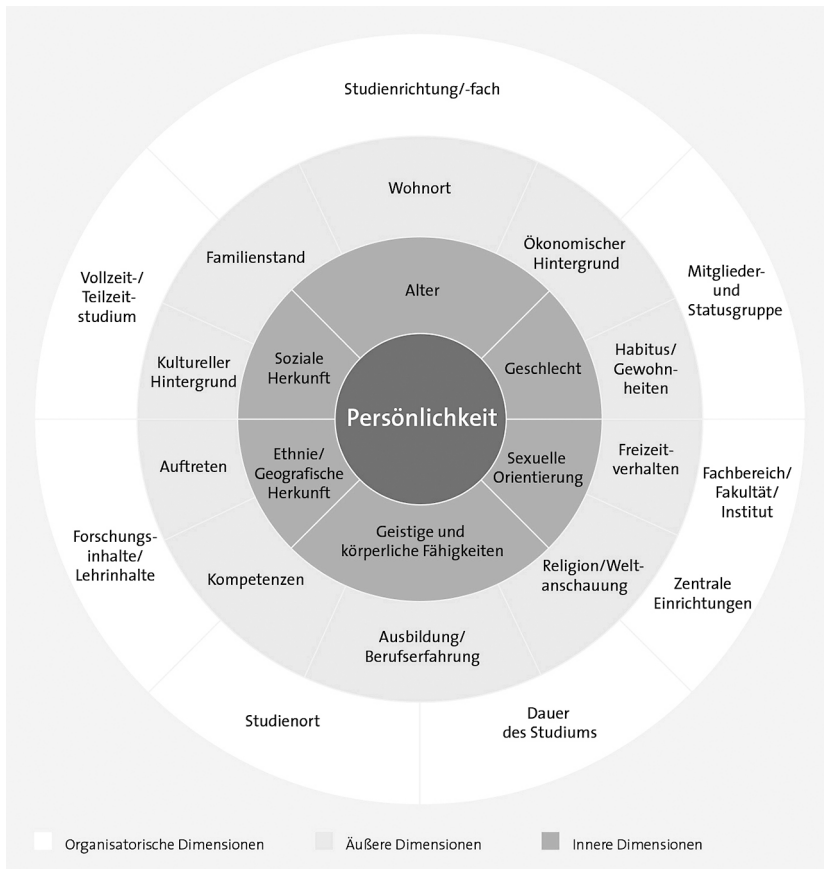
Interkulturalität ist seit den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts im Wissenschaftsdiskurs verschiedenster Disziplinen omnipräsent, nicht zuletzt deshalb, weil sie sich als »vielfach einsetzbarer und deutungsoffener Begriff« mit den »Themen, Fragestellungen und Methoden« (Gutjahr 2010: 17) verbinden lässt, die vergangene und gegenwärtige Verhältnisse von Kulturen unter dem Postulat absoluter Gleichwertigkeit in den Blick nehmen (vgl. Yousefi/Braun 2011: 29). Ziel war und ist es, deutlich zu machen, dass – anders als von einer nationalstaatlichen Geschichts- und oft auch Literaturgeschichtsschreibung behauptet – Kulturen keine holistischen Gebilde sind, keine gewachsenen oder gewordenen homogenen Einheiten oder gar Entitäten, sondern immer geprägt sind von Einflüssen anderer Kulturen, sei es durch Migration, Kolonialismus, politische und gesellschaftliche Kontakte, Handel, Reisen u.v.a.m. Deshalb sind nahezu alle Gesellschaften dieser Welt heute als »kulturelle Mischlinge« (Flechsig 2001: 3) anzusehen, mit einer »patchwork-Identität« (Welsch 2010: 46). D.h., dass die kulturelle Identität einer Gruppe oder eines Individuums nicht auf ein Bezugssystem begrenzt bleibt, mithin also auch nicht von *der* kulturellen Identität, sondern von kulturellen Identitäten gesprochen werden muss. Immer wieder ist in

der Forschung zu lesen, dass in den modernen, multikulturellen Gesellschaften interkulturelle Kompetenz zwingend erforderlich ist, nicht zuletzt, um einem »clash of civilizations«, wie ihn Huntington (1996) heraufbeschwört, keinen Raum zu geben, sondern ohne Vorurteile kulturelle Vielfalt bewusst und aktiv zu leben. Allerdings wird in den einzelnen Forschungsansätzen und -thesen häufig der Kulturbegriff, der diesen zugrunde liegt, wenig oder gar nicht offengelegt (vgl. Földes 2007; Bhatti/Kimmich 2015), obwohl Kultur – so Hart-Nibbrig (1999: 95) – »begrifflich ein diffuses ›Ganzes‹ und von der zähen Dehnbarkeit eines Hosenträgers« ist. Aber selbst dort, wo die Überlegungen explizit auf einem erweiterten Kulturbegriff beruhen, der »alles umfaßt, was an Menschengeschichte innerhalb der Naturgeschichte geschehen ist und geschieht« (Marschall 1999: 21f.), werden implizit doch mit den Begriffen ›Multikulturalität‹ und ›Interkulturalität‹ häufig nur die Kategorien (geographische) Herkunft/Nationalität, Ethnie und – äußerst aktuell – die Zugehörigkeit zu einer der drei Buchreligionen – Islam, Christentum, Judentum – assoziiert, ohne deren jeweilige Binnendifferenzierungen zu berücksichtigen. Interkulturelle Vielfalt umgreift aber alle nur denkbaren menschlichen Lebensbereiche. Die »Charta der Vielfalt«, die seit 2007 von zahlreichen Unternehmen und Institutionen unterzeichnet wurde, setzt es sich denn auch zum Ziel, dass alle Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen eines Unternehmens »Wertschätzung erfahren [sollen] – unabhängig von Geschlecht, Nationalität, ethnischer Herkunft, Religion oder Weltanschauung, Behinderung, Alter, sexueller Orientierung und Identität« (Ridder/Jorzik 2012: 5). Das dazu entwickelte ›Rad der Diversität‹ (vgl. Abb. 1)<sup>1</sup> scheint mir bestens geeignet, um Verschmelzungen, Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen Kulturen und kulturellen Zugehörigkeiten zu zeigen. Denn je nachdem, welche Kategorien und Dimensionen zueinander in Verbindung gesetzt werden – Religion, Geschlecht, Beruf, Nationalität, Ethnizität, Wissensordnungen, Bildung, Sprache, Kunst usw. –, verändern sich kulturelle Identitäten bzw. Eigen- und Fremdwahrnehmungen von Individuen. Ein Herzspezialist z.B. mag zwar nicht die Sprache einer Fachkollegin verstehen, er mag einer anderen Ethnie, einer anderen Nation, einem anderen Glauben angehören, und doch wird er im Fachgespräch mehr Gemeinsamkeiten zu dieser finden als in der Kommunikation mit z.B. einem Bergbauern derselben Ethnie, derselben Sprache, derselben Nation und demselben Glauben. Dennoch betonen nahezu alle Forschungsarbeiten, dass ein »Wissen um die eigene Kulturalität« sowie um den »mentalen Abstandsraum zwischen den Kulturen« unabdingbar sei (Gutjahr 2010: 19), obwohl Földes bereits 2007 betont hatte, dass sich Menschen unterschiedlicher Kulturen »zugleich sehr ähnlich und sehr unterschiedlich« sind (Földes 2007: 17). Ein gewisser und bisher keineswegs gelöster Widerspruch wird hier deutlich: Obwohl die Existenz einer kulturellen Einheit dem Konzept der Inter- und noch mehr der Transkulturalität eigentlich entgegenstehen, bleibt diese implizit doch wei-

**1** | Die organisatorischen Dimensionen beziehen sich dabei auf die jeweilige Organisation und sind hier vernachlässigbar. Für unser Thema entscheidend sind die inneren und äußeren Dimensionen.

terhin mitgedacht, denn nach wie vor ist meist von Beziehungen zwischen *verschiedenen* Kulturen die Rede, was bedeutet, dass doch klar bestimmbare Kultur­grenzen und Kulturunterschiede von vornherein unterstellt werden (vgl. Gutjahr 2010: 25). Damit rückt die interne Diversität (vgl. Senghaas 1998: 139f.; Yousefi/Braun 2011: 25) einer jeden Kultur in den Hintergrund und Interkulturalität wird gerade nicht als »eine Realität, die in allen Gesellschaften seit Menschen­gedenken anzutreffen ist« (ebd.: 27), wahrgenommen.

Abbildung 1: Charta der Vielfalt (Ridder/Jorzik 2012: 15).



Interkulturalität wird also zumindest unterschwellig nach wie vor in erster Linie mit einer Begegnung von Menschen unterschiedlicher Herkunft und Sprache verknüpft. D.h., trotz aller Versuche, den Kulturbegriff zu erweitern und prinzipiell offenzuhalten, sind immer noch diese beiden Kategorien zentral. Und auch die Prämisse, dass die eigene Kultur über Tradition identitätsstiftend sei, hält sich hartnäckig, ungeachtet des Wissens darum, dass solche Traditionen häufig ganz bewusst behauptet und gesetzt wurden und werden, um sie zu politischen Zwecken zu nutzen. Das Mittelalter ist zweifellos eine Projektionsfläche für derartige

politische, gesellschaftliche Instrumentalisierungen. Vor allem im 19., aber auch noch im 20. Jahrhundert wurden Geschichts- und Kulturmythen geschaffen, die sehr viel wirkmächtiger waren als ein wie auch immer geartetes ›reales‹ Mittelalter. Bis heute haben sie ihre Wirkung nicht verloren und prägen nach wie vor das Bild vom Mittelalter. Exemplarisch zu nennen seien hier Novalis' Vision eines einigen christlichen Mittelalters (vgl. Novalis 1986), die u.a. von Herder entwickelte und bis weit ins 20. Jahrhundert kolportierte Vorstellung, dass ein Volk seine Wurzeln in einer homogenen, gemeinsamen Ethnie, Religion und Sprache hat und daraus auch seine Legitimation erhält (vgl. Herder 1878; 1891),<sup>2</sup> die ebenfalls von Herder geprägte Idee einer Volksseele (Herder 1878: 27; 1891: 185, 201 u.ö.),<sup>3</sup> die Etablierung des Nibelungenlieds als Nationalepos im 19. Jahrhundert (vgl. Schlegel 1965: 109-114) sowie seine agitatorisch-politische Verwendung etwa in Form der ›Dolchstoßlegende‹ oder in der von den Nationalsozialisten propagierten ›Nibelungentreue‹ und in Görings berühmt-berüchtigter Stalingradrede zum zehnten Jahrestag der Machtergreifung, in der er den Kampf der Soldaten in Stalingrad mit demjenigen der Nibelungenhelden vergleicht und ihren Untergang glorifiziert. Aber auch in filmischen Mittelalteradaptionen halten sich hartnäckig verklärte Mittelalterbilder des 19. Jahrhunderts und werden bombastisch inszeniert.

Unter drei unterschiedlichen Blickwinkeln soll deshalb im Folgenden überlegt werden,

1. ob Interkulturalität als Theorie wie als Methode geeignet ist, um derart klišierten Bildern des Mittelalters entgegenzuwirken,
2. ob bzw., wenn ja, wie interkulturelle Fragestellungen und Zugänge helfen, Artefakte des Mittelalters – in unserem Fall vor allem literarische Texte – zu verstehen, und
3. ob damit interkulturelle Kompetenzen erworben werden können, die auch im Gegenwartsdiskurs und in interkulturellen Begegnungen fruchtbar eingesetzt werden können.

## 1. INTERKULTURALITÄT IN DER MEDIÄVISTIK: VOM PARADIGMA ZUM PROJEKT!

Die nicht zuletzt politische Gefahr, die von einer kulturellen Ab- und Ausgrenzung oder einem kulturellen Überlegenheitsdenken ausgeht, hat die in ihren Anfängen zweifellos kulturhistorisch konzipierte Germanistik im 19. und in

2 | Noch 1966 geht Leo Weisgerber von einer generellen Einsprachigkeit des Menschen aus und davon, »daß die geistige Anverwandlung der Welt die Geschlossenheit einer Muttersprache erfordert« (Weisgerber 1966: 285).

3 | Vgl. z.B.: »In jedem Bardenlied zeigt sich ein Volk, dessen Seele ganz der Tapferkeit und einer feierlichen Liebe flammte« (Herder 1878: 27). Oder er spricht von der »Seele des Volks, die doch nur fast sinnlicher Verstand und Einbildung ist« (Herder 1891: 185) sowie von der »Seele der alten, wilden Völker« (ebd.: 201).

der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts drastisch gezeigt, als sie sich auf nationale Legitimierungen fokussierte, programmatisch »den Metamorphosen in der Identität des deutschen Geistes« widmete (Schmitz 1991: 172) und dabei das Mittelalter zur Projektionsfläche einer nationalen, kollektiven, auf Traditionen beruhenden kulturellen Identität machte. Dem setzte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Mediävistik Interkulturalität als Paradigma entgegen, auch wenn der Begriff dafür am Anfang noch fehlte (vgl. Sieburg 2011: 11). Denn sie erkannte nun, dass sie sich mit Texten auseinanderzusetzen hatte, die in jeder Hinsicht – Sprache, Werte und Normen, politische und gesellschaftliche Systeme, Poetik, literarische Gattungen, Themen, Motive usw. – fremdkulturell erscheinen und doch gleichzeitig Teil unserer Kultur sind (vgl. Schumacher 2010: 49; Kasten/Bachorski/Kugler 1997; Sieburg 2011). Damit ist die mediävistische Forschung prädestiniert, »die immanente Interkulturalität der sogenannten deutschen Nationalkultur wieder sichtbar zu machen« (Schmitz 1991: 172) und eine historisch gewachsene, nationale, kulturelle Einheit als Konstrukt und Projektion neuzeitlicher Jahrhunderte zu entlarven. Anders als das, seit den 1970er Jahren in der Mediävistik gängige, fast schon »Zauberwort« Alterität, das vor allem die Eigenart, das Fremde, das Irritierende des Mittelalters gegenüber der Moderne betont und das noch 2012 im Titel eines Sammelbandes »Leitkonzept für historisches Interpretieren« genannt wird (Becker/Mohr 2012), legt das Paradigma Interkulturalität den Fokus gerade nicht nur auf das Fremde, sondern genauso auf Konstanten als ein »Korrektiv«, durch das »Strukturen der *longue durée* sichtbar« werden können (Braun 2013: 27f.), und blickt vorurteilsfrei auf die fremdgewordene Vergangenheit und ihre Texte, so dass diese nicht einfach als längst vergangene, exotische Welten oder als befremdende Negativexempel wahrgenommen werden, sondern nach Wegen zum Verstehen des fremden Eigenen gesucht wird. Denn – dies ist das Credo von Interkulturalität –: »Ignoranz ist kein interkulturell tragfähiges Konzept« (Herweg 2017: 13). Weil Alterität aber immer vom eigenen Standpunkt ausgeht und nur das Gegenüber, nicht sich selbst als das Andere, sieht, ist Ignoranz oder zumindest Verständnislosigkeit durchaus eine Gefahr. Demgegenüber vermeidet ein interkultureller Zugang zu den Artefakten, allen voran den Texten, voreilige normative Wertungen, weil das Eigene nicht a priori die Norm und das Andere nicht a priori eine Abweichung bedeutet. Dies gilt umso mehr, wenn auch in der Mediävistik, wie Heimböckel und Weinberg (vgl. 2014) es für die Neugermanistik vorschlagen, Interkulturalität nicht mehr zu einem statischen Paradigma erklärt wird, sondern vielmehr zu einem Projekt, das prozesshaft, zeitlich entgrenzt und in seinem Ergebnis »ganz und gar offen« bleibt (ebd.: 122),<sup>4</sup> was immer auch »die Möglichkeit des Nichtzustandekommens, des Scheiterns, des Aufgebens [...] mit im Visier« hat (Stanitzek 1987: 138; vgl. Heimböckel/Weinberg 2014: 123). Zentraler Begriff im Rahmen von Interkulturalität ist für Heimböckel und Weinberg das Staunen als eine Form »bewußtwerdenden Nichtwissens« (Guzzoni 2012:

4 | Heimböckel/Weinberg (vgl. 2014: 122) verwenden dabei den Begriff »Projekt« explizit in der »klassischen« Semantik des 17. Jahrhunderts.

12; vgl. Heimböckel/Weinberg 2014: 121). Denn ein solches Staunen durchbricht »die Selbstverständlichkeit eigener kultureller Erfahrungen« (Schlesier 1996: 55; vgl. Heimböckel/Weinberg 2014: 121), stellt »interkulturelle Grundkategorien wie das Eigene und Fremde in Frage« (ebd.), führt damit zu Verunsicherungen und – ganz entscheidend – zu Verschiebungen von Grenzen (vgl. ebd.: 120, 124 u.ö.).

Methodisch bietet sich für einen solch projekthaften interkulturellen Zugang zu dem allmählichen Verstehen, aber auch zum möglichen Eingeständnis des Unverstehbaren von vergangenen (Text-)Welten, die interkulturelle Kommunikation an.

## 2. INTERKULTURELLE KOMMUNIKATION ALS METHODE

»Interkultureller Dialog beginnt mit dem Wahrnehmen der Differenzen innerhalb der Kulturen selbst«, so Roman Herzog anlässlich der Verleihung der Goethe-Medaillen am 22. März 1998 in Weimar (Herzog 1998). Roman Herzog dachte dabei sicher an eine Wahrnehmung auf synchroner Ebene, diese kann und – wie ich zeigen möchte – muss aber auch und gerade auf der diachronen Ebene geschehen, weil mit einem grundsätzlich pluralistisch angelegten interkulturellen Dialog (vgl. Yousefi/Braun 2011: 39) mit längst Vergangenen das vermeintlich unhintergebar Eigene – wie etwa eine homogene »nationale« Geschichte bzw. »nationale« Identität – zu wackeln beginnt und Fremdes und Eigenes in eine neue Beziehung zueinander treten. D.h., es geschieht genau die Verschiebung und Verunsicherung, die nach Heimböckel und Weinberg (vgl. 2014) das Projekt Interkulturalität auszeichnet.

Gelingen kann ein solch diachrones Wahrnehmen wenn auch nicht durch einen »unmittelbaren Dialog« (Sieburg 2011: 16), so doch durch einen mittelbaren, nämlich durch einen Dialog mit Artefakten einer fremd anmutenden »eigenen« Vergangenheit. Wie in jedem interkulturellen Dialog, darf es aber nicht bei bloßer Wahrnehmung des Fremdgewordenen bleiben, sondern es geht darum, den dinglichen Dialogpartner (vgl. Niehaus 2010) ernst zu nehmen und so weit wie möglich zu verstehen. Letzteres aber setzt voraus, dass man sich von Anfang an etwaiger Vorurteile bewusst ist, Vorannahmen ausblendet, das eigene Selbst reflektiert, Missverständnisse nicht nur einkalkuliert, sondern als durchaus produktiv begreift (vgl. Leggewie/Zifonun 2010: 16) und deshalb immer wieder neugewonnene Erkenntnisse hinterfragt, vor allem aber, dass man auf absolute Wertungen verzichtet und sich der Grenzen des Verstehens bewusst bleibt.

Jedes Verstehen, jede Annäherung an ein wie auch immer geartetes Gegenüber aber bedarf des Redens (vgl. Gutjahr 2010: 18). Unmittelbar akustisch gelingt dieses bei Artefakten der Vergangenheit<sup>5</sup> nicht, aber im Lesen von Literatur – um die es hier gehen soll – geben wir ihnen erneut eine, nämlich unsere

5 | Wobei keineswegs nur Artefakte der Vergangenheit zum interkulturellen Dialog herausfordern, denn – dies betont Niehaus (vgl. 2010: 33) – auch der heutige Kontakt mit

Stimme, wie dies mittelalterlichen Rezipienten ganz selbstverständlich war. Im Medium der Schrift konnte die Stimme des Dichters auch räumlich entfernt gehört werden, sei es durch Boten, Vorleser oder auch durch lautes Selbstlesen. Immer wieder thematisieren Autoren diese Medialität von Schrift und Buch.

*Wis mîn zunge und mîn munt* bittet das Ich in Hartmanns von Aue *Klage* sein *kleines büechel* (Hartmann von Aue 1972: 2. Bl., vv. 813 u. 811), wenn er es seiner Geliebten zusendet. Mit einem *Nu var hin, welhischer gast* schickt Thomasin von Zerclaere (1965: v. 14685) sein Buch auf die Reise in *tiusche lant* (ebd.: v. 86) und empfiehlt ihm, sich auf den Schoß eines tüchtigen Mannes zu setzen (vgl. ebd.: v. 14694), eine Haltung, in der bis heute Bücher gelesen werden, eine Haltung aber auch, die im Mittelalter eine Adoption rechtsgültig macht (vgl. Wenzel 1995: 210; Brinker-von der Heyde 2007: 119).

Das Buch ist damit sehr viel mehr als ein Gegenstand, der in die Hand genommen werden kann, es ist ein eigentliches Lebewesen mit einem Körper, menschlichem Verhalten und einer hörbaren Stimme.

*Wer hat mich guoter ûfgetân*, fragt das Buch denjenigen, der den Roman *Wigalois* (Wirnt von Grafenberg 2005: v. 1) aufschlägt.<sup>6</sup> Es bietet einen nicht an Zeit und Raum gebundenen Dialog an, sollte es jemand sein, *der mich kann / beidiu lesen und verstên* (ebd.: vv. 2f.), der also nicht nur lesen, sondern auch verstehen will. Und es ermahnt diesen, gutwillig zu lesen, nichts zu verfälschen, worunter es doch so häufig zu leiden hat. D.h., es fordert einen interkulturellen Dialog und die Bereitschaft zu interkulturellen Erfahrungen ein, weil es nicht nur heutige, sondern auch zeitgenössische Leser und Leserinnen in eine ihnen unbekannte, fremde Welt entführt. Und weil das Buch nicht bloßes Ding, sondern Dialogpartner ist, lesen mittelalterliche Leser und Leserinnen nicht leise, sondern laut, und wiederholen, vor sich hin murmelnd, das Gelesene so lange, bis sie sich sicher sind, es verstanden zu haben. Und dazu bewegen sie sich, wie es Menschen tun, die mit einem anderen im Gespräch sind (vgl. Illich 1991: 57-62). Ohne uns dessen bewusst zu sein, geben wir auch heute noch dem Buch einen Körper, wenn wir vom Buchrücken, dem Textkörper, dem Briefkopf oder den Fußnoten sprechen. Und zumindest mittelalterliche Texte müssen auch laut gelesen werden, denn im Leise-lesen erschließt sich das Mittelhochdeutsch, die ›eigene fremde‹ Sprache sehr viel weniger als im lauten Sprechen.<sup>7</sup> D.h., die heute übliche Art des stummen Lesens ändert sich ganz selbstverständlich, passt sich dem Buch und seiner Kultur an. Verstanden werden die der heutigen Zeit so fremd gewordenen Texte allerdings deshalb noch nicht und auch das Wiederholen des Gelesenen allein genügt nicht mehr. Vielmehr bedarf es eines dauernden Nachfragens, und zwar nicht nur bei dem einen Buch, sondern bei vielen

---

anderen Kulturen beruht zu einem eher geringen Teil auf persönlichen Begegnungen, sondern wird viel häufiger über deren Medien und Artefakte hergestellt.

**6** | Zum sprechenden Buch vgl. Bendheim 2017: 196-219.

**7** | Die Fremdheit in der eigenen Sprache wird in der mediävistischen Interkulturalitätsforschung immer zentral herausgehoben. Vgl. Müller 2009 u. Sieburg 2011 mit weiterführenden bibliographischen Angaben.

anderen, die Antworten auf die Fragen anbieten. Wer also mittelalterliche Literatur nicht nur liest, sondern auch verstehen will, muss sich ein weitverzweigtes Netzwerk an Texten schaffen, damit der literarische Dialog mit dem gewählten Buch gelingen kann. Man wird dabei auf sehr unterschiedliche Positionen und Meinungen stoßen, die immer wieder verunsichern und zu dauerndem Umdenken zwingen. Man wird bei intensiver Beschäftigung mit den Texten im zunächst Fremden häufig Ähnliches erkennen und doch immer wieder auf Grenzen des Verstehens stoßen. Dies geschieht nicht nur, weil das Denken und die Sprache unvertraut sind, sondern auch und gerade, weil Literatur nie das Abbild einer wie auch immer gearteten Realität ist, sondern subversive Gegenwelten zu dieser schafft, der Realität eine kaum je vorhandene Idealität zuspricht oder auch eine ebenso wenig realistische absolute Verworfenheit anprangern kann. Nicht zuletzt beruhen die vielen Klischeebilder vom Mittelalter, die sich bis heute so hartnäckig halten, darauf, dass literarische Texte distanzlos wie historische Quellen gelesen und damit zwangsläufig missverstanden wurden und vielerorts bis heute werden. Denn je nachdem, welche Textsorten gelesen und mit welchen Vorannahmen sie möglicherweise bereits unterlegt werden, bestätigen sich durchaus sowohl die positiven wie negativen Zuschreibungen, die man zum Mittelalter kennt: Es findet sich gleichermaßen ein goldenes wie ein finsternes Zeitalter; es finden sich Ausschweifungen, Bildungsferne und Brutalität genauso wie ›Ritterlichkeit‹ und *minneclische* Damen, denen Männer zärtliche Minnelieder sangen und für die sie bereit waren, ihr Leben zu wagen; man erfährt von gelebter Gläubigkeit und Nächstenliebe, aber auch von Ausbeutung durch selbstherrliche Kirchenmänner; von Mut, Tapferkeit, Freigebigkeit, Maßhalten, gutem Benehmen und Bescheidenheit als höfisch ideale Tugenden ist genauso die Rede wie von Selbstjustiz, Grausamkeit und Streitsucht; es wird gehasst, geliebt, intrigiert, getrauert, gefeiert – keine Emotion ist mittelalterlichen literarischen Figuren fremd. Aus dieser Vielfalt und Widersprüchlichkeit literarischer Setzungen eine homogene Vorstellung dessen zu gewinnen, was das Mittelalter war, ist kaum möglich. Aber genau dies ist seit dem Beginn der Mittelalterrezeption in der Mitte des 18. Jahrhunderts immer wieder gemacht worden, weil das Mittelalter als Projektion dienen konnte, um entweder Missstände der eigenen Zeit anzuprangern oder die eigene Fortschrittlichkeit zu betonen. Sich hartnäckig haltende Mittelalterbilder sind also Setzungen späterer Zeiten (vgl. dazu Oexle 1997). Um sie als solche zu erkennen und zu entlarven, bedarf es eines unverstellten Herangehens an die mittelalterlichen Texte als eine »Form der Arbeit am kulturellen Gedächtnis« (Gutjahr 2010: 27).<sup>8</sup> Dafür ist der interkulturelle literarische Dialog als eine besondere Form der Interkulturalität prädestiniert. Von der Interkulturalitätsforschung ist er allerdings bisher kaum wahrgenommen worden. Auch bei Yousefi/Braun fehlt er in der auf Vollzähligkeit

**8** | Dies gilt sowohl auf der Ebene des – hier lesenden – Individuums als auch auf einer Strukturebene gesellschaftlicher Kontexte und sozialer Situierung. Diese Ebenen werden im interkulturellen Dialog oft nicht genau unterschieden. Ich konzentriere mich hier auf die Ebene des Individuums bzw. des Rezipienten mittelalterlicher Texte.

angelegten Auflistung interkultureller Dialoge (vgl. Yousefi/Braun 2011: 31). Dabei erfordert ja gerade der interkulturelle literarische Dialog besonders hohe Kompetenzen, weil er sich nicht mit dem Literalsinn begnügen kann, sondern immer überlegen muss, was sich hinter diesem an Bedeutung verbergen könnte, eine hermeneutische Fähigkeit, die letztlich für jede Form eines interkulturellen Kontakts, so er gelingen will, vonnöten wäre. Wie jeder interkulturelle Dialog schließt auch der literarische Dialog Missverständnisse nicht aus, aber das Wissen um verschiedene Möglichkeiten literarischen Verstehens und Interpretierens verhindert den Anspruch auf absolute, allgemeingültige Setzungen und toleriert damit auch unterschiedliche Wahrnehmungen (vgl. Kasten/Bachorski/Kugler 1997: 68f.). Der literarische Dialog mit mittelalterlicher Literatur kann dabei zweierlei leisten: Zum einen hilft er, Kompetenzen zu erwerben, »die einen reflektierten Umgang mit Fremdheit, mit ›Anderssein‹ ermöglichen« (ebd.: 66), darüber hinaus aber führt er zur Erfahrung, sich in der vermeintlich eigenen Kultur gleichermaßen fremd wie vertraut zu fühlen. Und dies in mehrfacher Hinsicht: Fremd ist die Sprache und doch als Deutsch zu erkennen, wobei der Grad der Fremdheit durchaus verschieden ist, je nachdem aus welchem deutschsprachigen Raum – dem alemannisch-bayerischen oder dem nördlich-niederdeutschen – der Leser oder die Leserin stammt. Irritierend ist das Fehlen einer deutschen Hochsprache, was bewusst macht, dass es die postulierte Einheit der deutschen Sprache gar nie gegeben hat, im Gegenteil: Die Unterschiede in den einzelnen ›deutschen‹ Sprachregionen waren so groß, dass deren Sprecher sich kaum verstanden. Befremdlich ist die Dominanz einer ›Fremdsprache‹, des Lateins, in der Schriftproduktion und im Bildungsdiskurs und erinnert gleichzeitig doch an die viel gescholtene heutige Lingua franca, das Englische. Fremd sind die literarischen Stoffe und doch in gewisser Weise aus der Fantasyliteratur bekannt, fremd ist die gängige Form der Schemaliteratur, die bekannte Stoffe wiedererzählt und aus einem Arsenal bekannter Bausteine schöpft, und doch ist dieses literarische Verfahren nicht nur in heutiger ›Trivialliteratur‹ (vgl. Braun 2013: 23), sondern auch in Fernsehserien und Filmen allgegenwärtig. Fremd mutet das in den Texten entwickelte Weltbild und das Agieren der literarischen Figuren an, moralische Werte und Emotionen klingen dagegen mehr oder weniger vertraut. Fremd ist einem das, in literarischen Texten meist idealisierte, *ständisch* gegliederte Gesellschaftssystem, und man vergisst dabei nur allzu leicht, dass unser heutiges zwar anders, aber nicht minder hierarchisch bzw. inkludierend und exkludierend strukturiert ist. Fremd ist der Alleinherrschaftsanspruch der Christen, erstaunlich ähnlich zu islamistisch-fundamentalistischer Rhetorik klingt aber deren agitatorische Polemik gegenüber Andersgläubigen, in der die Anwendung von Gewalt zur gottgewollten, verdienstvollen Tat deklariert und der Täter zum Märtyrer erhoben wird. So spricht etwa Bernhard von Clairvaux in seinem flammenden Lob der Templer von »gutem Gewissen«, mit dem »ein Ritter Christi« die Ungläubigen tötet, weil er »nicht ein Menschenmörder, sondern sozusagen ein Mörder der Bosheit« ist. Daher kann er auch ruhig dem Tod entgegensehen. Denn wenn er stirbt »ist er nicht untergegangen, sondern ans Ziel gelangt« (Bernhard von Clairvaux 1990:

266f.). Nicht häufig, aber doch ab und an melden sich durchaus Zweifel an dieser martialischen Position, etwa wenn Wolfram im *Willehalm* Gyburc zur Schonung der Heiden aufrufen lässt, weil auch sie Geschöpfe Gottes sind (vgl. Wolfram von Eschenbach 1991: 306,27-309,11).

Und so changiert ein unvoreingenommener interkultureller Dialog mit verschiedensten Formen mittelalterlicher Literatur immer wieder zwischen Befremden, Staunen, Wiedererkennen, Nichtwissen, Vertrautheit und Distanz. Die in der Forschung so selbstverständlichen und hier ja auch benutzten Differenzbegriffe ›eigen‹ und ›fremd‹ beginnen nicht nur unscharf zu werden, sondern entwickeln sich zu eigentlichen Komplementärbegriffen. Das Gegenüber – in unserem Fall der mittelalterliche Text – ist je nach Situation und Kontext der Begegnung entweder ferner oder naher Spiegel (vgl. Tuchman 1987) des eigenen Selbst, ist Teil des Ichs oder eher schwer zu verstehender ›Fremdkörper‹, kann aber auch beides gleichzeitig sein. Eines aber besitzt der mittelalterliche Text nie: ein identifikatorisches Potenzial, aus dem sich eine eigene, homogene kulturelle Identität linear ableiten ließe.

### 3. ÄHNLICHKEIT ALS STRUKTURPRINZIP

Damit zeigt sich aber, dass nicht nur »das Fremde [...] eine relationale Größe ist« (Münkler 2002: 325), sondern, je nachdem welche Kategorien zur Bestimmung herangezogen werden, auch das Eigene. Differenz als »Paradigma der Wissensorganisation« (Bhatti/Kimmich 2015: 8) scheint damit als Erklärung nicht zu genügen. Deshalb setzen Bhatti und Kimmich diesem das »Konzept [...] der kulturellen Ähnlichkeit« entgegen (ebd.: 9). Dabei sei es – so erläutern sie weiter– gerade die in der Forschung bisher gescholtene Vagheit dieses Begriffs, die ihn als »Strukturprinzip« prädestiniert, »nach dem die Entitäten angeordnet sind« (ebd.: 12). Ähnlichkeitsdenken hebt deshalb Unterschiede und Differenzen nicht auf, aber es wendet sich gegen die strikte Dichotomie und Binarität von ›eigen‹ und ›fremd‹, d.h., es destabilisiert, ja löst »kulturelle Hierarchisierungen« (ebd.: 17) auf und öffnet den Blick auf »geteilte und gemeinsame Geschichte(n) und ihre Verwobenheit ineinander« (ebd.: 19). Die Kategorien ›fremd‹ und ›eigen‹ werden deshalb nicht negiert, aber sie fungieren nicht mehr als auf *Differenz* angelegte kulturelle Deutungsmuster. Denn wenn der Fokus auf dem Suchen und Erkennen von Ähnlichkeiten liegt, verschwimmen deren Grenzen, ohne deshalb die zeitliche Distanz und/oder die Verschiedenheit des kulturellen Umfelds aus dem Blick zu verlieren. Es entsteht nicht nur eine interkulturelle, sondern eine plurikulturelle Sichtweise, die keine Identifikation einfordert, weil die »Ähnlichkeit in der Diversität« betont wird, nicht das Eigene oder das Einende »trotz Diversität« (Bhatti 2015: 131). Der interkulturelle Dialog mit mittelalterlichen Texten unter diesem Postulat verändert nicht zuletzt das »Wissen um die eigene Kulturalität« und löst damit tendenziell den oben konstatierten Widerspruch auf. Denn der »mentale Abstandsraum« (Gutjahr 2010: 19) zum angeblich ›eigenen‹ Mittelalter erweist sich als genauso groß oder klein wie zu an-

deren Kulturen. Als zentral gesetzte identitätsstiftende Kategorien wie Sprache, Herkunft, Tradition verlieren sie ihre differenzierende Kraft. Vorstellungen von einer historisch gewachsenen homogenen kulturellen Identität werden zwangsläufig ersetzt durch das Wissen darüber, dass kulturelle Identitäten zu allen Zeiten geprägt waren von interkulturellen Beziehungen, Einflüssen und Vernetzungen, von einem dauernden Changieren, ja z.T. Verschmelzen von Fremdem und Eigenem, von Nähe und Distanz, von »Prozesse[n] der Integration und Desintegration« (Schneidmüller/Seitz 2008: 565f.) und – ganz entscheidend – von dauerndem Wandel. Dessen Komplexität ist Gegenstand kulturgeschichtlicher Forschung, »nicht das Wesen einer Kultur« (Dücker/Müllerburg 2011: 563f.).

Gleichzeitig weist die Beschäftigung mit mittelalterlichen Texten aber auch auf eine Gefahr hin, die dem Begriff ›Ähnlichkeit‹ inhärent ist. Denn auf Ähnlichkeitsdenken basieren mittelalterliche Wissenschaft und mittelalterliches Weltbild, allerdings gerade nicht im plurikulturellen Sinn, sondern ausgehend von einer Norm, von der aus Ähnlichkeiten bzw. Analogien gesucht, aber auch und gerade Abweichungen markiert werden. Mit der Annahme, dass jedes Ding der Welt eine Entsprechung im menschlichen Körper hat, ließ sich der Mensch als Mikrokosmos im Makrokosmos positionieren (vgl. Sollbach 1995). Auch konnten Geschlechterhierarchien eine wissenschaftliche Begründung finden, indem der Mann zur Norm erklärt und die Frau an diesem gemessen wurde, was sie zu einem ähnlichen, aber nicht gleichen Derivat des Mannes machte (vgl. Fietze 1991: 40f.). Genauso konnte eine ganz bestimmte Sprache, ein ganz bestimmtes Aussehen, ein Glaube und eine Ethnie als Norm festgelegt werden, so dass alle Abweichungen davon dieser Norm untergeordnet oder gar als defizitär betrachtet wurden. Mittelalterliche Literatur spielt auf vielfältige Weise mit einer solch ›normativen Ähnlichkeit‹. Belakane ist eine makellos höfische Dame, nur die normativ gesetzten Kategorien Religion und Ethnie erfüllt sie nicht. Sie ist keine Christin und verfügt nicht über das höfische Ideal eines weißen Körpers, ungeachtet ihrer an die Hoheliedverse – »nigra sum, sed formosa (schwarz bin ich, aber schön)« (Cantica canticorum 1985 1: 5) – gemahnende Schönheit (Wolfram von Eschenbach 1998: 24,1-20 u.ö.; vgl. Salama 2014). Die Kranichmenschen im *Herzog Ernst* (vgl. 1994) verfügen über ein ideales höfisches Sozialwesen, höfische Kleidung und höfische Lebensformen, fehlende Sprache und Vogelköpfe aber schließen sie aus der menschlichen Gesellschaft aus (vgl. ebd.: vv. 2850-2889, 3057-3089 u. 3151-3159). Die Heiden in christlichen Heldenepen sind kampfstark, höfischen Rittern adäquat in Ausstattung und ritterlichen Kampfformen, ihr nicht christlicher Glaube aber wird zu »einem zentralen Bezugspunkt für Praktiken der Grenzziehung« (Dücker/Müllerburg 2011: 568). (Fremd-)Sprachliche Kompetenz, wie sie etwa Willehalm besitzt oder der heidnische, Französisch sprechende Burggraf im *Guoten Gêrhart* (vgl. Rudolf von Ems 1971: vv. 1350-1352; Schumacher 2010: 53), fördert dabei aber wenigstens das Gelingen interkultureller Kommunikation.

Bevor man nun vorschnell diese Normierungen als veraltet, eben ›typisch mittelalterlich‹ abtut, gilt es, sehr genau zu überlegen, ob nicht bis heute ein interkultureller Dialog oder interkulturelle Begegnungen so häufig scheitern,

weil – in der Regel wohl unbewusst – das Ich sich selbst genauso wie im Mittelalter als Norm begreift, von dem ausgehend dann Ähnlichkeit nichts anderes ist als das Eigene und Unähnliches nichts anderes als das Fremde. Ähnlichkeit als Strukturprinzip zu begreifen zwingt dagegen zur kritischen Hinterfragung oder mehr noch zur Verwerfung dieser Positionierungen und schärft den Blick für interkulturelle Beziehungsnetze auch und gerade in mittelalterlichen Texten. Denn es wird dann deutlich sichtbar, dass interkulturelle Begegnungen das Übliche, nicht die Ausnahme sind. Konflikte können genauso daraus entstehen wie Wissenserweiterungen, gegenseitige kulturelle Beeinflussungen, gelingende oder auch scheiternde interkulturelle Dialoge, Exklusion und Inklusion. D.h., es finden sich genau die Themen, die auch im Gegenwartsdiskurs zentral sind, eine prozesshaft verstandene Interkulturalitätsforschung beschäftigen und im Konzept der Ähnlichkeit beschreibbar werden. Denn Ähnlichkeit – dies sei noch einmal dezidiert betont – ist sowohl dem vermeintlich Eigenen wie dem vermeintlich Fremden inhärent.

## RESÜMEE

Auch wenn manches hier nur verkürzt angesprochen und diskutiert werden konnte, so lassen sich abschließend doch erste, zumindest vorläufige Antworten auf die am Anfang gestellten Fragen geben:

1. Interkulturelle Zugänge zu mittelalterlich-deutschsprachiger Literatur zeigen, dass das Mittelalter weder finster noch golden, weder besser noch schlechter, weder idealer noch rückständiger, weder grausamer noch friedfertiger war als andere Zeiten und Kulturen. Sie führen zur Erkenntnis, dass interkulturelle Kontakte Sprache, Literatur, Politik und Lebensformen in hohem Maß beeinflussen, ein eigentliches Nationalbewusstsein oder gar ein Nationalstaat aber dem mittelalterlichen Menschen gänzlich fremd war. D.h., interkulturelle Zugänge setzen eindimensionalen, sich hermetisch abschottenden Setzungen eines wie auch immer gearteten nationalen Mittelalters die immanente Interkulturalität des Mittelalters entgegen, die jede Verabsolutierung verbietet und damit Vorstellungen einer sich entwickelnden, auf Tradition beruhenden, homogenen Kultur als meist politisch motivierte Konstrukte späterer Jahrhunderte entlarvt.
2. Während Alterität das Fremde der mittelalterlichen Texte betont und damit einen Blick fördert, der diese als exotisch taxiert und/oder als unterentwickelt abqualifiziert, fordert ein interkultureller Dialog zum genauen Zuhören heraus, d.h. zum vorurteilsfreien Nachforschen nach Kontexten, Zusammenhängen, Denkformen und Grundlagen des Weltverständnisses, aus denen heraus die Texte entstanden sind. Dies gilt umso mehr, wenn Interkulturalität als nie abgeschlossener Prozess verstanden wird, mithin jede Arbeit an den Texten keinem starren Paradigma folgt, sondern immer veränderbar bleibt. Und wenn dann Ähnlichkeit als Strukturprinzip den

Analysen unterlegt wird, lösen sich Differenzbegriffe sowie starre Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden, zwischen Nähe und Distanz, zwischen heute und früher auf. Stattdessen eröffnet sich ein Panoptikum interkultureller Kontakte, Vernetzungen und Grenzüberschreitungen sowie vielfältige Formen der Exklusion wie Inklusion. Mittelalterliche literarische Stoffe erweisen sich dabei in überaus vielfältiger Weise als kulturübergreifend und können durchaus – wie Herweg forciert formuliert – als »Migrationsliteratur« (Herweg 2017: 16) bezeichnet werden.

3. Wenn man »Fragen, die *unser* Leben in Atem halten« (Gurjewitsch 1993: 12), mittelalterlichen Texten stellt, dann bedeutet dies keineswegs nur, dass man neue Erkenntnisse und Antworten darauf gewinnt, sondern auch, dass man Analyseinstrumente erprobt und Wissen generiert, die mit und an dem Postulat des interkulturellen Diskurses der Gegenwart gemessen, hinterfragt und möglicherweise sogar verworfen werden. Ich würde deswegen nicht so weit gehen, »die Beschäftigung mit der Literatur des Mittelalters« als »eine unverzichtbare Grundlage« zu behaupten, um mit »Eigenem und Fremdem zurechtzukommen« (Kasten/Bachorski/Kugler 1997: 68). Aber ohne den historischen Blick im Interkulturalitätsdiskurs und ohne hermeneutische Fähigkeiten, wie sie an mittelalterlicher Literatur besonders intensiv geschult werden können, ist die Gefahr groß, immer wieder vor allem das Trennende, nicht das Gemeinsame der Kulturen zu erkennen. Und das ist keineswegs eine Legitimationsstrategie der Mediävistik, wie oft behauptet wird (u.a. von Braun 2013: 8), sondern ein Plädoyer dafür, dass der synchrone Blick auf kulturelle Identitäten des Diachronen bedarf, um Ähnlichkeiten, Konstanten und Wandel als zu ihnen gehörig, mehr noch: als für sie konstitutiv zu erkennen.

## LITERATUR

- Becker, Anja/Mohr, Jan (Hg.; 2012): *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*. Berlin.
- Bernhard von Clairvaux (1990): *In laude militum Templi*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 1. Hg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck, S. 268-321; online unter: [http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:b:bernhard\\_von\\_clairvaux:bernhard-tempelritter](http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:b:bernhard_von_clairvaux:bernhard-tempelritter) [Stand: 1.9.2018].
- Bhatti, Anil (2015): *Heterogenität, Homogenität, Ähnlichkeit*. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 6, H. 1, S. 119-133.
- Ders./Kimmich, Dorothee (Hg.; 2015): *Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma*. Paderborn.
- Bendheim, Amelie (2017): *Wechselrahmen. Medienhistorische Fallstudien zum Romananfang des 13. Jahrhunderts*. Heidelberg.
- Braun, Manuel (2013): *Alterität als germanistisch-mediävistische Kategorie: Kritik und Korrektiv*. In: Ders. (Hg.): *Wie anders war das Mittelalter? Fragen an das Konzept der Alterität*. Göttingen, S. 7-38.

- Brinker-von der Heyde, Claudia (2007): Die literarische Welt des Mittelalters. Darmstadt.
- Cantica Canticorum Salomonis (1985). In: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementiam*. Madrid, S. 614-618.
- Dücker, Julia/Müllerburg, Marcel (2011): Bilanz eines Aufbruchs. In: Michael Borgolte (Hg.): *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter*. Berlin, S. 561-568.
- Fietze, Katharina (1991): *Spiegel der Vernunft. Theorien zum Menschsein der Frau in der Anthropologie des 15. Jahrhunderts*. Paderborn.
- Flechsig, Karl-Heinz (2001): Auf dem Weg zur interkulturellen Gesellschaft. Konzepte zur interkulturellen Arbeit. In: Petra-Kelly-Stiftung/Bayerisches Bildungswerk für Demokratie und Ökologie in der Heinrich-Böll-Stiftung e.V. Nürnberg (Hg.): *Auf dem Weg zur »interkulturellen« Gesellschaft. Trainings und Konzepte zur interkulturellen Arbeit. Tagungsdokumentation*, S. 1-29; online unter: [https://www.petra-kellystiftung.de/fileadmin/user\\_upload/newsartikel/PDF\\_Dokus/Interkulturelle\\_Gesellschaft.pdf](https://www.petra-kellystiftung.de/fileadmin/user_upload/newsartikel/PDF_Dokus/Interkulturelle_Gesellschaft.pdf) [Stand: 1.9.2018].
- Földes, Csaba (2007): *Interkulturelle Kommunikation. Positionen zu Forschungsfragen, Methoden und Perspektiven*. Wien.
- Gurjewitsch, Aaron J. (1993): *Stimmen des Mittelalters. Fragen von heute*. Frankfurt a.M.
- Gutjahr, Ortrud (2010): Interkulturalität als Forschungsparadigma der Literaturwissenschaft. Von den Theoriedebatten zur Analyse kultureller Tiefensemantiken. In: Dieter Heimböckel/Irmgard Honnef-Becker/Georg Mein/Heinz Sieburg (Hg.): *Zwischen Provokation und Usurpation. Interkulturalität als (un)vollendetes Projekt der Literatur- und Sprachwissenschaften*. München, S. 17-39.
- Guzzoni, Ute (2012): *erstaunlich und fremd. Erfahrungen und Reflexionen*. Freiburg i.Br.
- Hart-Nibbrig, Christiaan L. (1999): Zwischen den Kulturen: Kulturwissenschaft als Grenzwissenschaft. In: Johannes Anderegg/Edith Anna Kunz (Hg.): *Kulturwissenschaften. Positionen und Perspektiven*. Bielefeld, S. 93-104.
- Hartmann von Aue (2015): *Die Klage*. Hg. v. Kurt Gärtner. Berlin.
- Heimböckel, Dieter/Weinberg, Manfred (2014): Interkulturalität als Projekt. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 5, H. 2, S. 119-143.
- Herder, Johann Gottfried (1878): *Kritische Wälder*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Bernhard Suphan. Bd. 3. Berlin.
- Herder, Johann Gottfried (1891): Auszug aus einem Briefwechsel über Oßian und die Lieder alter Völker. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Bernhard Suphan. Bd. 5. Berlin, S. 159-207.
- Herweg, Mathias (2017): Alterität und Kontinuität. Vom interkulturellen Potential der germanistischen Mediävistik. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 8, H. 1, S. 11-23.
- Herzog Ernst. Ein mittelalterliches Abenteuer. *Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch* (1994). In der mittelhochdeutschen Fassung B nach der Ausg. v. Karl Bartsch mit den Bruchstücken der Fassung A. Übers., mit Anmerkungen u. einem Nachwort versehen v. Bernhard Sowinski. Stuttgart.

- Herzog, Roman (1998): Rede von Bundespräsident Roman Herzog anlässlich der Verleihung der Goethe-Medailles; online unter: [http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Roman-Herzog/Reden/1998/03/19980322\\_Red.html](http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Roman-Herzog/Reden/1998/03/19980322_Red.html) [Stand: 1.9.2018].
- Huntington, Samuel P. (1997): Der Kampf der Kulturen. The clash of civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München.
- Illich, Ivan (1991): Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand. Ein Kommentar zu Hugos »Didascalicon«. Frankfurt a.M.
- Kasten, Ingrid/Bachorski, Hans Jürgen/Kugler, Hartmut (1997): Das eigene Fremde. Mediävistik und »interkulturelle« Kompetenz. In: Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 44, H. 4, S. 66-74.
- Leggewie, Claus/Zifonun, Dariuš (2010): Was heißt Interkulturalität? In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 1, H. 1, S. 11-31.
- Marschall, Wolfgang (1999): Wozu die Kulturwissenschaften da sind. In: Johannes Anderegg/Edith Anna Kunz (Hg.): Kulturwissenschaften: Positionen und Perspektiven. Bielefeld, S. 19-29.
- Müller, Ulrich (2009): Von den »falschen Freunden«. Das Übersetzen aus alten Sprachen (Mittelhochdeutsch) als interkulturelles Problem. In: Ernest W.B. Hess-Lüttich u.a. (Hg.): Translation und Transgression. Interkulturelle Aspekte der Übersetzung(swissenschaft). Frankfurt a.M./New York, S. 213-229.
- Münkler, Marina (2002): Alterität und Interkulturalität (ÄdL). In: Claudia Benthien/Hans Rudolf Velten (Hg.): Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Reinbek b. Hamburg, S. 323-344.
- Niehaus, Michael (2010): Interkulturelle Dinge. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 1, H. 1, S. 33-48.
- Novalis (1986): Fragmente und Studien. Die Christenheit oder Europa. Hg. v. Carl Paschek. Stuttgart.
- Oexle, Otto Gerhard (1997): Die Moderne und ihr Mittelalter. Eine folgenreiche Problemgeschichte. In: Peter Segl (Hg.): Mittelalter und Moderne. Sigmaringen, S. 307-364.
- Ridder, Daniela De/Jorzik, Bettina (Hg.; 2012): Vielfalt gestalten. Kernelemente eines Diversity-Audits für Hochschulen. Essen; online unter: <https://www.uni-hamburg.de/gleichstellung/diversity/box-diversity-dimensionen.html> [Stand: 1.9.2018].
- Rudolf von Ems (1996): Der guote Gêhart. Hg. v. John A. Asher. Tübingen.
- Salama, Dina Aboul Fotouh (2014): Formen und Funktionen orientalischer Körper im »Parzival« Wolframs von Eschenbach. In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 251, S. 1-34.
- Schlegel, August Wilhelm (1965): Geschichte der romantischen Literatur. Stuttgart.
- Schlesier, Renate: Das Staunen ist der Anfang der Anthropologie. In: Hartmut Böhme/Klaus Scherpe (Hg.): Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle. Reinbek b. Hamburg, S. 47-59.
- Schmitz, Walter (1991): Das Eigene als das Fremde. »Interkulturalität« als Forschungsparadigma für die Germanistik. In: Bernd Thum/Gonthier-Louis Fink (Hg.): Praxis interkultureller Germanistik. Forschung-Bildung-Politik. Stuttgart/Weimar, S. 171-175.

- Schneidmüller, Bernd/Seitz, Annette (2008): Transkulturelle Mediävistik – ein Schlusswort. In: Michael Borgolte/Juliane Schiel/Bernd Schneidmüller/Annette Seitz (Hg.): *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft*. Berlin, S. 557-566.
- Schumacher, Meinolf (2010): Toleranz, Kaufmannsgeist und Heiligkeit im Kulturkontakt mit den ›Heiden‹. Die mittelhochdeutsche Erzählung *Der guote Gêhart* von Rudolf von Ems. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 1, H. 1, S. 49-58.
- Senghaas, Dieter (1998): Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst. Frankfurt a.M.
- Sieburg, Heinz (2011): Plädoyer für eine interkulturelle Mediävistik. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 2, H. 1, S. 11-26.
- Sollbach, Gerhard E. (1995): *Die mittelalterliche Lehre vom Mikrokosmos und Makrokosmos*. Hamburg.
- Stanitzek, Georg (1987): Der Projektmacher. Projektionen auf eine ›unmögliche‹ moderne Kategorie. In: *Ästhetik & Kommunikation* 17, H. 65/66, S. 135-146.
- Thomasin von Zerclaere (1965): *Der Wälsche Gast*. Berlin.
- Tuchman, Barbara (1987): *Der ferne Spiegel. Das dramatische 14. Jahrhundert*. Düsseldorf.
- Weisgerber, Leo (1966): Vorteile und Gefahren der Zweisprachigkeit. In: *Wirkendes Wort* 16, H. 2, S. 273-289.
- Welsch, Wolfgang (2010): Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Lucyna Darowska/Thomas Lüttenberg/Claudia Machold (Hg.): *Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität. Kultur und soziale Praxis*. Bielefeld, S. 39-66; online unter: <http://docplayer.org/44016-Wolfgang-welsch-friedrich-schiller-universitaet-jena-was-ist-eigentlich-transkulturalitaet.html> [Stand: 1.9.2018].
- Wenzel, Horst (1995): *Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*. München.
- Wirnt von Grafenberg (2005): *Wigalois. Text – Übersetzung – Stellenkommentar*. Text der Ausgabe von J.M.N. Kapteyn. Übers., erl. u. mit einem Nachwort vers. v. Sabine Seelbach u. Ulrich Seelbach. Berlin.
- Wolfram von Eschenbach (1991): *Willehalm. Nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Mhd. Text. Hg., übers. u. komm. v. Joachim Heinze*. Frankfurt a.M.
- Ders. (1998): *Parzival. Mittelhochdeutscher Text nach der 6. Ausg. v. Karl Lachmann. Übers. v. Peter Knecht. Einführung zum Text v. Bernd Schirok*. Berlin.
- Yousefi, Hamid Reza/Braun, Ina (2011): *Interkulturalität. Eine interdisziplinäre Einführung*. Darmstadt.

# Interkulturelle Mediävistik als Projekt

Perspektiven und Potentiale vormoderner Transkulturalität:

*Herzog Ernst (B)* und *Die Geschichten aus 1001 Nacht*

---

DINA ABOUL FOTOUH HUSSEIN SALAMA<sup>1</sup>

## Abstract

*This study proposes a new concept of Intercultural Medieval Studies, following Heimböckel's and Weinberg's notion of interculturality as a project. It conceptualizes cultural diversity as a process of communicative entanglements, connections, experiences etc. that have always already transgressed cultural boundaries. Such cultural fusions influence identity constructions and cultural life in general, and in particular, they shape premodern literature in multiple ways. After discussing various concepts of culture, with special emphasis on the difference between interculturality and transculturality, which this study regards as complementary terms, the study explores the application of inter- and transculturality in academic teaching as well as in research. It suggests topics and literary works that can be associated with different concepts of culture, and exemplifies one such association in a case study that compares the description of the East in the anonymous novel *Herzog Ernst (B)* with similar motives and narratives in *The Stories of the 1001 Nights*, putting emphasis on moments of astonishment as a »liminal phenomenon« (Heimböckel/Weinberg), and on the affects that determine cultural contact and interaction.*

**Title:** Intercultural Medieval Studies as a Project: Perspectives and Potentials of Pre-modern Transculturality

**Keywords:** intercultural experiences; transculturality; medieval studies; *Herzog Ernst (B)*; *The 1001 Nights*

## 1. VORÜBERLEGUNGEN ZUM KULTURBEGRIFF

Versuche, einen Konsens für den Kulturbegriff zu formulieren – Gisela Trommsdorff konstatiert über hundert verschiedene Definitionsversuche (vgl. 2000: 388) –, münden meist darin, »schwer zu beschreibende komplexe Phänomene mit einem anspruchsvollen Begriff zu versehen und das »label« mit der Erklärung des Phänomens zu verwechseln« (ebd.), oder sogar darin, die Begriffsbildung selbst zu hinterfragen (vgl. Eibach/Opitz-Belakhal/Juneja 2012: Abschnitt 2). Zu beobachten ist, dass der Begriff Kultur als Untersuchungskategorie in der Forschung zunehmend zwischen gegebenem Gegenstand und wandelbarem Prozess oszilliert und meist ein Sowohl-als-auch impliziert und sich

---

<sup>1</sup> | Universität Kairo.

so von der Vorstellung von geschlossenen Einheiten, »Kugeln« (Herder 1891: 509), entfernt.

In Abhängigkeit von Subjekten, die als persönliche Identitäten »mit dem ständigen Wechsel zwischen den einzelnen Wertsphären, Subsystemen oder sozialen Kreisen« zurechtkommen, deren Intensität sich »durch die Allgegenwart von neuen Medien, globalen Mobilitätsschüben und dem Entstehen neuer ethnischer und religiöser Identifikationsmöglichkeiten verschärft« (Hahn/Willems 1999: Klappentext), wird Kultur, die diesen vielseitigen und mehrdimensionalen Wandel durchläuft, sowohl als Konstante als auch als Prozess begriffen. Im Rahmen von entwicklungspsychologischen Theorien wird Kultur als

Ergebnis von Interaktionen und von Sozialisations- und Transmissionsprozessen, und zwar sowohl in der Entwicklung des einzelnen als auch im soziokulturellen Kontext, der sich über die Zeit verändern kann, verstanden. Damit wird der Blick auf den Prozeß der Wechselwirkungen zwischen Individuum und Kultur gerichtet. (Trommsdorf/Friedlmeier 2004: 380f.)

Besonders hervorzuheben sind die Versuche der historischen Wissenschaften, speziell im Rahmen der kollaborativ verfassten Studie des Netzwerks »Transkultureller Verflechtungen« (vgl. Mersch 2016) des *Centres for Transcultural Studies* der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, die vielfältigen und mehrdimensionalen Prozesse der Wandlungen von Kultur, der Transkulturalität (vgl. Welsch 2010), aus mediävistischer Perspektive mit visualisierenden Beschreibungen wie *Verflechtungen*, *Entflechtungen* und *Geflecht* zu verbalisieren. In diesem Sinne schlägt Margit Mersch in ihrer Studie *Transkulturalität, Verflechtung, Hybridisierung – »neue« epistemologische Modelle in der Mittelalterforschung* für die Konzeptualisierungen der dynamischen Multidimensionalität, der dezentralen Multidirektionalität und Vielschichtigkeit sowohl die Metapher des »Rhizoms« als auch die des »Palimpsests« vor (vgl. Mersch 2016: 248-250):

Das Modell des Rhizoms verweist auf geflechtartige Beziehungen auf unterschiedlichen Ebenen und in unterschiedlichen Dimensionen und Richtungen, auf Beziehungsgeflechte, die keine klaren inneren oder äußeren Abgrenzungen erkennen lassen. Wie gut sich dieses epistemologische Modell für historische Analysen eignet, um die Multidimensionalität und Multidirektionalität der Beziehungen auszudrücken und zugleich anzudeuten, dass diese historisch gewachsen sind und sich fortgesetzt weiterentwickeln, zeigt der Erfolg der Begriffe Verflechtung und Geflecht, die sich parallel zum Terminus Transkulturalität allgemein durchgesetzt haben, freilich ohne die komplizierte Rhizom-Theorie von Deleuze und Guattari explizit zu adaptieren. Die metaphorische Verwendung der Begriffe Rhizom oder rhizomatisches Geflecht ermöglicht dabei auch, neben der sozialen Praxis der Akteure und ihren Konzeptualisierungen die unbewussten bzw. nichtintentionalen Prozesse und verdeckte Beziehungen in den Blick zu bekommen. Wie ein Pilzgeflecht aus weitläufigen, verzweigten unterirdischen Verbindungen und vereinzelt, lokal begrenzten oberirdischen Fruchtkörpern zeigen sich in der mittelalterlichen Kulturgeschichte an geographisch und historisch weit voneinander

entfernten oder/und politisch getrennten Orten einzelne einander ähnliche oder aufeinander verweisende kulturelle Manifestationen (etwa architektonisches Formengut), die auf die Existenz verborgener, mittelbarer Zusammenhänge hinweisen. Letztere müssten rätselhaft bleiben, wenn man nur die offensichtlichen linearen Verbindungen gelten lassen wollte, anstatt die potentielle Vielgestaltigkeit historischer Beziehungen zu bedenken und offen für mögliche Richtungen, Richtungswechsel und die zeitliche Tiefe von Verflechtungen wie auch gegenüber scheinbar paradoxen Entwicklungen zu sein. (Ebd.: 249)

In meinen gedanklichen Ausführungen möchte ich diese Verflechtungen und Valenzen mit der Durchlässigkeit von (flüssigen) Farben vergleichen, die individuelle Melangen ergeben. Wissensbestände, zu denen Verhaltensmuster, Motive, aber auch Narrative u.a. zählen, formen sich hierbei jedes Mal aufs Neue zu ›Trans-Elementen‹. Mit Trans-Elementen möchte ich die Segmente bezeichnen, die Teil eines Ganzen sind und sich im Ganzen zu einer einzigartigen Melange auflösen und zugleich Teil eines anderen Ganzen oder Teils sein können. Diese mehrdimensionalen Optionen von Farb-Zugehörigkeiten bilden die Momente, die sich aus der speziellen Mischung als Kultur bzw. Individualität, aber auch unter dem Aspekt der prozessualen und dynamischen Durchlässigkeit und Vielfalt als Transkulturalität auszeichnet. Dies impliziert einen offenen Kulturbegriff, der in sich Heterogenität mit Homogenität vereint. Vor dem Hintergrund dieser Vielseitigkeit und Polyvalenz konstituieren Individuen eine transkulturelle Identität, die in sich aufgrund und als Folge diverser Kollektivzugehörigkeiten<sup>2</sup> sowohl partizipative als auch funktionale Verbindungslinien (vgl. Hahn 2000) verknüpft.

Zu vergleichen ist dies mit einem Gemälde, dessen Farben aus der Distanz einen bestimmten Ton erkennen lassen, der allerdings, aus unmittelbarer Nähe betrachtet, aus vielen mikroskopischen unterschiedlichen Mischungen von Farbpigmenten besteht, von denen die identischen als ähnlich und die andersfarbigen als different erkannt werden können. In Analogie dazu sind die inter- und transkulturellen Projekte zu verstehen, die, über Transformationsprozesse reflektierend, sowohl ›Ähnlichkeit‹ (vgl. Bhatti 2015) als auch Momente der Grenzziehung und ›Differenz‹ (vgl. Hofmann 2006; Heimböckel/Weinberg 2014 u.a.) fokussieren. Im Hinblick auf diese prozessualen, unendlichen Wandlungen erscheint eine verabsolutierende kategorische Zuordnung und Vereindeutigung dieser Segmente als schwierig, fast als unmöglich. Daher gehe ich in meinen Ausführungen von dem Gedanken einer *Kulturmelange* aus, die auf der Reziprozität fließender kultureller Prozesse, von Wandlungen sowie der »Wanderschaft durch Zeiten, Räume und Medien mit ihrer Vielzahl von Schwellenübertritten«

---

**2** | Claus Leggewie u. Dariuš Zifonun (vgl. 2010: 24-27) fassen die prozessualen und institutionellen Mechanismen des Ambivalenzmanagements unter den Bedingungen von Interkulturalität anhand von sieben Punkten zusammen.

(Herweg 2017: 16) basiert und die mit jeder Erkundung – von außen und von innen – stets neue Töne ergibt.<sup>3</sup>

In Analogie zur Inter- und Transtextualität, wonach Texte aus anderen Texten entstehen und es keine Autonomie der Texte gibt, liegt auch jeder Kultur selbst ein Text (vgl. Geertz 1994) bzw. liegen der Kultur andere Kulturen bzw. Subkulturen zugrunde, die sich in einem *universalen Prozess* in stetigem Wandel befinden. Im Hinblick auf diesen Synkretismus möchte ich einen offenen Kulturbegriff ableiten, der als Ergebnis von unendlichen inter- als auch transkulturellen Prozessen zu verstehen ist.

Mit diesen Vorstellungen möchte ich meinen Vorschlag für die Möglichkeiten der Systematisierung einer Interkulturellen Mediävistik einleiten, die von einer Transkulturalität der Kulturen ausgeht und diese in ihrem Konzeptualisierungsversuch einbindet. Bei diesem Versuch geht es darum, den von Heinz Sieburg (vgl. 2015/2016: 399) eingeschlagenen Weg zur Systematisierung einer Interkulturellen Mediävistik, in der Transkulturalität ebenfalls stets mitgedacht wird, weiter auszubauen und über die Einbindung internationaler Lehr- und Forschungserfahrungen, insbesondere der ägyptischen Mediävistik, zu erweitern. In Anlehnung an die Ausführungen Dieter Heimböckels und Manfred Weinbergs (vgl. 2014) wird Interkulturalität als *Projekt* konzipiert, wie weiter auszuführen sein wird. Zuvor seien vor dem Hintergrund der Mediävistik noch kurz einige Reflexionen über das Verhältnis der Begrifflichkeiten von Inter- und Transkulturalität dargelegt, die hier nicht in Konkurrenz zueinander, sondern in ihrer Komplementarität angesehen werden (vgl. Iljassova-Morger 2009: 44).

## 2. REFLEXIONEN ZUM *INTER* DER KULTUREN UND IHRER *TRANSKULTURALITÄT*

Nach Michael Hofmann bezieht sich ›Interkulturalität‹ auf die Konstellation der Begegnung zweier oder mehrerer Subjekte. Im Rahmen der Anwendung der Interkulturellen Literaturwissenschaft hebt Hofmann (vgl. 2006: 12) den prozesshaften und dialogischen Charakter des Kulturbegriffs heraus, der gemäß Ortrud Gutjahr

---

**3** | Im Rahmen seiner Ausführungen zum »präkolonialen Literaturtransfer« stellt Mathias Herweg (vgl. 2017: 15f.) die von ihm vorgestellten literarischen »Phänomene« eines Vernetzungsprozesses dar, den er mit dem Schlagwort des *ex oriente lux* verbindet. Herweg begreift diese Quellen als Beispiele »für die vitale Vernetzung der west-östlichen Literaturen in (Spät-)Antike, Mittelalter und Frühneuzeit (jenen Epochen, die ich wertungsfrei als ›Vormoderne‹ fasse). Sie sind, wenn man so will, ›Migrationsliteratur‹ in einem ganz eigenen Sinn. Wie sich die Migration in jedem Einzelfall vollzog und niederschlug, dies zu klären bleibt eine Zukunftsaufgabe, die so weit über die Germanistik hinausgeht, wie die beteiligten Sprachen es fordern.« (Ebd.: 16)

an der Selbstthematierungsfähigkeit von Gesellschaft ansetzt und die kontextbezogene Veränderung von Bedeutungen und Menschen, die sich situativ und multipel verorten, untersucht. In diesem Oszillieren zwischen unterschiedlichen Handlungsorientierungen kommt es zur Auflösung und Neuschaffungen von Grenzziehungen, Macht- und Gewaltverhältnissen und Geschlechterrollen. So wird mit dem Begriff Interkulturalität eine Grenzüberschreitung in den Blick genommen, bei der weder ein wie auch immer gefasstes Innerhalb oder Außerhalb der Grenze noch die Grenze zum eigentlichen Untersuchungsgegenstand wird, sondern das *Inter* selbst. Mithin geht es um die Funktionsweise von Differenzbestimmungen, die Kulturationsprozesse abstützen, verändern oder neu in Gang setzen. (Gutjahr 2002: 352)

Beschreibt Steven D. Martinson den Begriff der Transkulturalität als eine »wechselwirkende[n] Interaktion verschiedener kultureller Elemente« und als »Transformation von zwei oder mehr Kulturen in ausgeweiteten Identitäten, während diese Kulturen ihre authentischen Grundformen behalten« (Martinson 2008: 75), so begreift Albrecht Classen Transkulturalität als Reaktion der Vertreter der einen Kultur auf Elemente einer anderen, selbst wenn dies auf negative Weise erfolge: »Transculturality begins when representatives of one culture react to elements of another culture, even when this happens in negative terms at first.« (Classen 2015: 682)

Vor diesem Hintergrund möchte ich unter einer interkulturellen Analyse in der Literaturwissenschaft die Erkundung des spezifischen und ›bedeutsamen‹ (vgl. Dembeck 2017: 10) Moments der Begegnung auf inhaltlicher Ebene verstehen. Genau auf diesen Punkt kann sich die interkulturelle Analyse konzentrieren, als ein Verfahren, das sich auf den Moment der Begegnung fokussiert und sich mit den Modi der vielfachen und reziproken Erkundung beschäftigt, die als sich wiederholender Verflechtungs- und Entflechtungsprozess die Transkulturalität von Identitäten und ihren Werken ergibt.

Kulturen (und mit ihnen Interkulturalität) kann es nur geben, wenn sich ein Punkt angeben läßt, an dem die eine Kultur aufhört und die nächste anfängt. Solche Differenzierbarkeit von Kulturen erhält im topographischen Modell der Grenze ihre allegorische Zuschreibung. Doch auch wenn diese Grenze die Bedingung der Möglichkeit von Interkulturalität bildet, heißt dies nicht, daß interkulturelle Begegnungen an und auf dieser Grenze stattfinden. Die Begegnung zweier Kulturen findet vielmehr statt, wenn eine Kultur in das abgegrenzte Terrain der anderen einbricht. Interkulturalität setzt somit beides voraus: eine Grenze zwischen den Kulturen – und ihre Überschreitung. (Rieger/Schahadat/Weinberg 1999: 11)

Dazu führen Heimböckel/Weinberg (2014: 130) aus: »Auf das im Konzept der *Interkulturalität* aufgerufene ›Zwischen‹ fokussierend, heißt dies aber, dass es einerseits nicht die Zwischenstellung der Grenze selbst meinen kann, andererseits aber auch nicht unabhängig von der Grenze/von Grenzen zu denken ist.«

Vor dem Modell eines offenen, prozessualen und verflüssigten Kulturbegriffs erfolgt über jede Erkundung und Neuschaffung von Grenzziehung eine

Transformation, die als unendlicher Prozess der Verwandlung letztendlich die Transkulturalität des Individuums konstituiert und immer wieder von Neuem sichtbar macht. Die Summe interkulturell und akkumulativ äußerst verflochtener Prozesse der interkulturellen Begegnung (Vermischung und Aneignung, aber auch Distanzierung und Ablehnung/kritische Reflexion u.a.) ergibt transkulturelles Wissen, das folglich mitunter in die künstlerischen Schaffensprozesse dieses Gemäldes einfließt, so dass die Grenzen zwischen den mit- und ineinander vermischten *kulturellen* Farben verfließen und sich keine eindeutige Grundfarbe fixieren lässt.

Betrachtet man – so mein Vorschlag – Transkulturalität als Produkt *interkultureller* Begegnungen, wobei unter Begegnung und Erkundung eine unendliche Reihe von Formen und Möglichkeiten der Aneignung kognitiver, physischer, psychischer, rechtlicher, sprachlicher Elemente bzw. Nuancen u.a. zu verstehen ist, so ergibt sich aus diesen Prozessen ein Subjekt, das als Teilnehmer an verschiedenen Aktionsräumen bzw. Subkulturen auf individuelle Weise als transkulturelle Identität konstituiert ist. Die Teilhabe an verschiedenen kollektiven Gruppen kann zugleich als Indikator für die Fähigkeit zur Integration – z.B. durch Bewältigung von Konflikten, Überstehen von Abenteuern, Assimilation, aber auch und vor allem durch räumliche Vernetzung und Konnektivität sowie Aushandlungs- und Verhandlungsgeschick – dienen und diese garantieren.<sup>4</sup> Ludger Pries stellt in seinen Ausführungen im Rahmen der Arbeitsmigration den *Transmigranten* als neuen Wandertypus vor, den er von dem Einwanderer, dem Gastarbeiter und den in der Diaspora herausgebildeten Minderheiten differenziert:

Hierbei wird das Verhältnis zwischen Herkunfts- und Ankunftsregion durch die Herausbildung von auf Dauer angelegten *Transnationalen Sozialen Räumen* gestaltet. Diese sozialen Räume fallen nicht eindeutig mit einheitlichen Flächenräumen zusammen, wie es im Falle der ›Auswanderer‹ (Ankunftsland) und der rückkehrenden ›Gastarbeiter‹ (Herkunftsland) ist. Sie sind auch nicht einfach ein flächenräumlich zersplittertes und verteiltes System von Diasporas, die durch den einheitsstiftenden Rückbezug auf ein ›gelobtes Land‹ oder auf eine transnationale Organisation zusammengehalten werden. Vielmehr sind diese *Transnationalen Sozialen Räume* ein hybrides Produkt aus identifikativen und sozialstrukturellen Elementen der Herkunfts- und der Ankunftsregion, zwischen denen sie sich plurilokal und dauerhaft aufspannen. (Pries 2000: 416)

Wie bereits James Joyce (vgl. 2000: 118) distanziert sich Anil Bhatti (2015: 130) »von den trennenden Merkmalen der Homogenisierung (Rasse, Ethnie, Sprache und dergleichen mehr)« und vertritt ebenso wie Ludwig Wittgenstein die Ansicht, dass sich plurikulturelle und heterogene Gesellschaften als »ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen« (Witt-

---

4 | Vgl. die Fallstudie Salama 2016, insbes. das Fazit mit dem Titel: »Tristan – Tantris – Transit«, S. 18-20.

genstein 1975: 57) gestalten. In Anlehnung an Samir Amin (vgl. 1999) folgert Bhatti:

Ähnlichkeit (*similarity*) wäre somit als universalistische, humanistische Perspektive zu verstehen. Sie beruht auf Solidarität, welche partikularistische Bindungen relativiert und an deren Stelle eine plurikulturelle Kommunikationsgesellschaft entwirft. Im Recht auf Ähnlichkeit und Solidarität könnte man vielleicht die Signatur von plurikulturellen Lebensformen sehen. (Bhatti 2015: 130, mit Verweis auf Amin 1999: 91)

Ebenso kann die Epistemik des Wissens als eine der Subkulturen dienen, an der eine Schnittmenge von Individuen bzw. Kollektiven teilhat. So gelten beispielsweise Kenntnisse über Mirabilien des Orients als enzyklopädisches, kosmographisches Wissen, das das Orientbild sowohl in orientalistischer als auch europäischer Literatur konstituiert (vgl. u.a. Sivri 2016; Quenstedt 2017 u. 2018), sowie als Indiz für ein transkulturelles Wissen, das sich in jeder literarischen Form aufs Neue formt und neu schafft.<sup>5</sup> Auf dieser Basis ergibt die Beschäftigung mit interkultureller Begegnung und Erkundung keine Etablierung von hegemonialen Dichotomien (Fremde /Andere und Eigene, Herkunft und Zielort usw.) und zielt auch nicht darauf ab, sämtliche Überlieferungswege zurückzuverfolgen, um einen vermeintlichen Anfangspunkt bzw. eine Urquelle zu fixieren. Sie dient vielmehr dazu, vor dem Hintergrund eines transkulturellen reziproken Prozesses die verschwungenen Linien nachzuzeichnen, um die Möglichkeiten und das Ausmaß der Erkundung zu analysieren, die Modi ihrer Zugehörigkeitsbereiche aufzudecken und die Verwobenheit der Kulturen offenzulegen. Für solch ein Verfahren stellt ein inter- bzw. transdisziplinärer Ansatz, der auch das Potential der Mehrsprachigkeit seiner Forscher ausschöpft, insbesondere bei der Beschäftigung mit philologischen Aspekten, eine sinnvolle Voraussetzung dar.

Hierfür ist sicherlich die institutionelle Re- und Neustrukturierung in Forschung und Lehre gefragt. Mit diesem Gedanken möchte ich für die stärkere Einbindung (vgl. ebenso Eibach/Opitz-Belakhal/Juneja 2012 und u.a. Heimböckel 2015) internationaler disziplinärer und interdisziplinärer Lehr- und Forschungsgebiete plädieren und vor allem die multilingualen Philologien dazu ermutigen, gemeinsam das »Projekt« der Interkulturalität (Heimböckel/Weinberg 2014; vgl. auch Bhatti 2015) zu intensivieren. Dieses sollte nicht das Ziel verfolgen, Gemeinsamkeiten und Differenzen hervorzuheben, sondern über die Analyse von Begegnungen und Modi der Erkundung, aber auch der Integri-

**5** | Dies aufzuzeigen, setzt sich der jüngst erschienene Band *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters* zum Ziel, da die darin versammelten Beiträge, »die narrative Erzeugung literarischer Orte zu erfassen [suchen] und nach den besonderen Formen und Verfahren fragen, durch die Orte in mittelalterlichen Erzähltexten sprachlich hervorgebracht werden [...]. Die Art der Erschaffung von Orten in der erzählten Welt literarischer Texte stellt – neben der Tradierung und Funktionalisierung von Orten, den zweiten Schwerpunkt des Bandes dar.« (Renz/Hanauska/Herweg 2018: 1)

on von Subjekten, die Dynamik der Transkulturalität und die Mehrfachzugehörigkeit von Individuen (vgl. Welsch 2010) für ein empathisches Miteinander in Forschung und Lehre fruchtbar zu machen.

Mit diesem Plädoyer möchte ich nun die Aspekte von Interkulturalität kurz umreißen, die sich als mögliche Lehr- und Forschungsfelder einer Interkulturellen Mediävistik im Rahmen einer internationalen (also vor allem mehrsprachigen und disziplinübergreifenden)<sup>6</sup> Ausrichtung des Faches anbieten. Grundlage hierfür bildet meine Studie (die voraussichtl. 2018 erscheint), die die Forschungslandschaft und die Lehrinhalte der Mediävistik in Ägypten, speziell an der Germanistikabteilung der Philosophischen Fakultät der Universität Kairo, skizziert. Die bemerkenswerte Stellung komparatistischer Studien und jener Themen, die besondere geographische Räume als Kontaktzonen, historische Persönlichkeiten oder Begebenheiten, aber auch transkulturelles Wissen, markieren, wird darin angesprochen.

### 3. SYSTEMATISIERUNG EINER INTERKULTURELLEN MEDIÄVISTIK

Im Folgenden geht es nun um den Versuch, Lehr- und Forschungsziele einer Interkulturellen Mediävistik zur Etablierung eines akademischen Lehrmoduls und Forschungsbereichs zu skizzieren, der sich an Heinz Sieburgs »Versuch einer Systematisierung eines Arbeitsfeldes« orientiert, »das zwar unter dem Begriff der Interkulturalität firmiert, dessen programmatische und methodische Spannweite aber keineswegs gegen das Konzept der Transkulturalität steht, sondern [...] dieses mit umschließt« (Sieburg 2015/2016: 399).

Angesichts der speziellen Situation der Mehrsprachigkeit in der Auslandsgermanistik kann sich das Forschungs- und Lehrgebiet einer interkulturell ausgerichteten internationalen Mediävistik als besonders ergiebig erweisen, da an ihm neue Verhandlungsräume entwickelt werden können. Innerhalb beider Fremdarten, einer interkulturellen Fremde innerhalb der polyvalenten Studentenschaft einerseits und des historisch Fremden der germanistischen Mediävistik andererseits, kann eine Kombination erwirkt werden, die zu einer gewinnbringenden *anderen, weil neuen* Vermittelbarkeit führt. Dementsprechend sind vor allem komparatistische Zugangsweisen besonders stark zu vertreten, da sich aus ihnen mehrere Arbeitsfelder ergeben und neue Horizonte eröffnen können. Als Grundlage für die Konzeptualisierung des Arbeitsfeldes und für den Entwurf des Moduls Interkulturelle Mediävistik dient, wie bereits oben erwähnt, ein für das *Jahrbuch für internationale Germanistik* erstellter Erfahrungs- und Forschungsbericht über die akademische Lehre und Forschungslandschaft der ägyptischen Mediävistik an der germanistischen Abteilung der Philosophischen Fakultät der Universität Kairo (vgl. Salama 2018). Als wichtigste Erkenntnis aus der Einsicht in das Lehrangebot und in die Forschungsarbeiten ägypti-

6 | Dieter Heimböckel (vgl. 2015: 157-159) formuliert in seinem Vortrag *Im Grenzgang* sechs konkrete Maßnahmen für die Etablierung einer *Germanistik als Schwellenkunde*.

scher mediävistischer Studien ist der komparatistische Zugriff zu beobachten und die Fokussierung auf Momente historischer Annäherung.<sup>7</sup>

Die folgende Tabelle dient der Veranschaulichung des erstellten literarischen Quellenparadigmas als »Projekt« (Heimböckel/Weinberg 2014) von interkulturellen Themen, Stoffen, Perspektiven, Motiven, aber auch von Texten mit inter- und transkulturellem Potential (unter besonderem Einbezug des mittelalterlichen arabischen Kulturraums). Diese Vorstellung basiert auf theoretischen und methodologischen Reflexionen, auf die zu Beginn in den Vorüberlegungen dieses Beitrags eingegangen worden ist und die bei der Systematisierung und Konzeptualisierung des Arbeitsfeldes der Kategorie Interkulturelle Mediävistik in Forschung und Lehre stets mitzudenken sind: Zu diesen zählen vor allem vergleichende Prozesse der Adaption und ihrer Reziprozität. Darin sind ethnographische, topographische, imagologische Berührungen, Kontakt- und Konfliktpotentiale zwischen Kulturen und Kulturkreisen, als Grundlage für Vorbildhaftigkeit, Identitätskonstruktion, Migration und Austauschprozesse, mit inbegriffen.<sup>8</sup> Es geht also dabei um die Präzisierung einer komparatistisch angelegten Untersuchungskategorie, die als *Tertium Comparationis* zwischen den verschiedensprachlichen Texten und Kulturen, wobei Kultur – verstanden als Text – als Textur, also als Gewebe, das aus verschiedenen Fasern besteht, fokussiert wird. Da eine Durchdringung und Verwobenheit ihrer Fasern jeder Kultur inhärent ist, kann sie als transkulturell definiert werden. Geht man von einem fluiden Kulturbegriff aus – wie oben ausgeführt –, erscheint es bei einer farblichen Melange bzw. einer Durchdringung als äußerst schwierig, fast unmöglich, diese in ihre ursprünglichen Grundfarben vereinzelt zurückzuverfolgen. Ein Versuch, diese Melange in ihre einzelnen Pigmente aufzulösen, kann stets nur in eine unendliche Anzahl von Analysen münden. Das Aufzeigen von Ähnlichkeit (Bhatti), die auf transkulturelle Prozesse der Verflechtung zurückgeht,

---

**7** | Als eine der herausragendsten Herausforderungen in Bezug auf außersprachliche v.a. historische Kenntnisse, stellt sich die unterschiedliche Zeitrechnung mittelalterlich arabischer – vor und nach der Hidschra (entspricht etwa dem Jahr 622 nach Christus) – und europäischer Geschichtsbücher (vor und nach Christus) dar. Außerdem wird der dem europäischen *Mittelalter* adäquate Zeitraum der arabischen Welt als *islamische Epoche* bezeichnet, die meist mit den islamischen geistigen, wissenschaftlichen und kulturellen Errungenschaften assoziiert wird und in Kontrast zum *dunklen Mittelalter* Europas steht. Damit stellt sich die Frage, wie die arabische Geschichte, deren mittelalterliche Kultur und Dichtung, auch und vor allem zum näheren Verständnis der *eigenen* und der *anderen* bzw. fremdsprachlichen mittelalterlichen Kultur und Geschichte, mit in die akademischen Lehrpläne und Forschungsfelder einbezogen werden können.

**8** | Norbert Mecklenburg (2008: 93f.) betrachtet das Erzählen als »transkulturelles Phänomen, da gewisse Erzähltechniken wie das personale Erzählen über kulturelle Grenzen hinaus verbreitet sind.« »Interkulturelle Dimensionen« des Erzählens begreift er als »kulturspezifische Strategien«, »die in literarischen Übersetzungen oder Erzählungen zum Ausdruck kommen«.

ist darin ebenso Teil des interkulturellen Arbeitsbereichs wie das Aufspüren von Momenten der Differenz, von Prozessen der kritischen Reflexion, der Konfrontation, aber auch der Assimilation. Diesen Momenten wohnt »ein genuin grenzüberschreitendes Potenzial« inne, das Bedeutsamkeit konstituiert (Dembeck 2017: 14), wie beispielsweise über das *Staunen* (vgl. Heimböckel/Weinberg 2014), welche »von Kultur fortlaufend *erzeugt*« wird und sich also »potenziell ständig verändert« und »niemanden unhintergebar auf etwas« festlegt (Dembeck 2017: 14; Hervorheb. i.O.).

*Tabelle 1: Konzeptualisierung von Interkulturalität im Rahmen einer transkulturellen und transdisziplinären Mediävistik in Forschung und Lehre als Projekt*

| Perspektive   | Aspekt: Thematik/Quellen   |
|---|--|
| <b>1. Faktuales:<br/>Historische<br/>Schnittpunkte</b>  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• historisch weitreichende Ereignisse (Kreuzzüge, Franken und Araber)</li> <li>• historische Persönlichkeiten mit transkulturellem Profil als Grenzgänger der Kulturen (Karl der Große und Harun ar-Raschid: Roger II.; Friedrich II. von Staufen u.a.)</li> <li>• Kontakt- und geographische Konfliktzonen als Brenn- und Schnittpunkt der Kulturbegegnung: Handels-, Pilger- und Kreuzfahrten</li> <li>• Epistemik usw.</li> </ul>  |
| <b>2. Universalia:<br/>Transkulturelle<br/>Texte: enzyklo-<br/>pädische und<br/>anthropologi-<br/>sche Texte/ als<br/>gemeinsames<br/>Kulturgut</b> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Die Geschichten aus 1001 Nacht</i></li> <li>• <i>Secretum Secretorum</i></li> <li>• Al Firdausi/Qazwini/Averroes Kommentare zu Aristoteles</li> <li>• <i>Alexanderstoff – Alexanderroman</i></li> <li>• die Mystik des Al Ghazali</li> <li>• <i>Nikomachische Ethik</i>: Wertesysteme unterschiedlicher Kulturen bzw. Kulturstufen samt ihrer spezifischen Literatúrausprägungen, die Konstruktion des Glücks: Willens- und Entscheidungsfreiheit, Tugenden und Ethik, Verstand und Lust</li> <li>• Liebespoesie</li> <li>• Sagen und Motivstoffe</li> <li>• <i>Kalila wa Dimna/Äsop</i></li> <li>• transkulturelle Kartographie (die <i>Ebstorfer Weltkarte</i> zitiert beispielsweise in ihrer Legende Isidors <i>Etymologiae</i>; al-Idrisi)</li> </ul> |

| Perspektive  | Aspekt: Thematik/Quellen  |
|--|---|
| 3. Fiktives: Kulturpoetik: Motivähnlichkeiten: volkssprachliche mittelalterliche literarische Texte und strukturelle Ähnlichkeiten der Narrative auch bei unklaren Überlieferungswegen <sup>10</sup> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• orientalische Figuren (Weiblichkeits-, Männlichkeitskonstrukte) mit »orientalisierender« Kulisse</li> <li>• Reisetexte: Mirabilien – <i>álgāib</i> als Teil des Wissens: Enzyklopädisches und Wunderbares (Megenberg; vgl. Bein 2010; Quenstedt 2017; 2018)</li> <li>• hybride Gestalten: Feirefiz, Cundrie, Arabel</li> <li>• Wundervölker (imagologische Aspekte – Konstruktion von Stereotypen)</li> <li>• Macht- und Herrschaftsstrukturen als hegemoniale und/oder kolonialisierende Konstrukte usw.</li> </ul> |
| 4. Kulturwissenschaftliche Studien   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Heldenbilder und Hybridität als interkulturelle Konstellation (Heldendichtung: die Konstruktion eines mythischen Helden [Ikone]; Schicksalhaftigkeit und Handlungsautonomie/Heldenethos)</li> <li>• die kollektive Verarbeitung von Traumata und <i>memoria</i>: (Ethos; Ehre und Treue)</li> <li>• Körper, Macht, Raum, Zeit, Erinnerung und Gedächtnis, Emotionen und Affekte, Multilingualität und Sprachdifferenz usw.</li> </ul>  |

#### 4. HERZOG ERNST (B) UND DIE GESCHICHTEN AUS 1001 NACHT

Wie kein anderes Werk dienen *Die Geschichten aus 1001 Nacht* zahlreichen Werken als Fundus orientalischer Stoffe und Motive. An dieser Stelle soll der Hinweis darauf, dass sich *Die Geschichten aus 1001 Nacht* selbst aus verschiedenen Quellen zusammensetzen, genügen, um diesen Text als transkulturell zu markieren (vgl. u.a. Sivri 2016: 114-174). Die Darstellung zahlreicher Parallelen zwischen einigen Geschichten der Geschichtensammlung *1001 Nacht* und dem mittelalterlichen Versepos *Herzog Ernst (B)* (im Folgenden *HE [B]*) soll veranschaulichen, welches Potential beide Texte sowohl für das Studium als auch für die Erforschung von Transkulturalität im Rahmen einer interkulturellen Mediävistik haben.

9 | Ebenfalls unklar ist und bleibt, wer wen zuerst beeinflusst hat. Dennoch muss der Dialog offen bleiben. Die Aufgabe einer *Interkulturalität* in der Mediävistik sollte darin bestehen, der Konstruktion von Feindbildern durch Offenheit und Annäherung entgegenzuwirken.

ävistik bergen.<sup>10</sup> Die in der Forschung erwiesenen Parallelen verweisen auf kulturelle bzw. auf transkulturelle Schnittpunkte und Narrative, deren verflochtene Überlieferungswege zwar nicht definitiv nachgezeichnet, jedoch stets vor dem Hintergrund eines verflochtenen Texturbegriffs von Wissen mitgedacht werden sollten. Als Tertium Comparationis zählt das ›Wunderbare‹ – als *mirabilia* (arab. *ágāib*) –, das zwischen Faktizität und Fiktionalität oszilliert, zum enzyklopädischen Wissen, das das Orientbild – selbst im Orient – konstruiert.<sup>11</sup> Die Untersuchung des Orientbildes anhand einer detaillierten Analyse des Reisetextes des *HE (B)* sollte nicht als Selbstzweck erfolgen, sondern stets mit der Frage nach dessen Funktionalisierung im jeweiligen Werk verknüpft werden.<sup>12</sup> Um es nicht nur bei einem deskriptiven Ansatz zu belassen, der zweifellos zu den ersten Arbeitsschritten gehört, sollte des Weiteren ein Analyseverfahren gewählt werden, das nicht allein das komparatistische Fixieren von motivischen und narrativen Analogien oder Unterschieden verfolgt, sondern darüber hinaus die Frage nach dem Fremdsein, seinen Erscheinungsformen und seiner Wirkung auf figuraler Ebene stellt, als dessen Auswirkung Momente des Staunens, des Wunderns verstanden werden.

#### 4.1 Analogien der Motive und Narrative zwischen *HE (B)* und den *Geschichten aus 1001 Nacht*<sup>13</sup>

Im ersten Arbeitsschritt wird das Ziel verfolgt, mittels eingehender Lektüre der drei Geschichten aus *1001 Nacht*, der *Geschichte von Sindbad dem Seefahrer* (sieben Reisen),<sup>14</sup> der *Geschichte des dritten Bettelmönches*<sup>15</sup> und der *Geschichte des*

**10** | Hinweise auf weitere mittelalterliche trans- und interkulturelle Quellentexte, die auf Kulturkontakte zwischen europäischen und arabischen Vertretern verweisen, diese thematisieren bzw. den Austausch implizieren, finden sich in Tab. 1.

**11** | Vgl. Salama (2003), darin auch ausführlich zu motivischen Parallelen zwischen dem *HE (B)* und den *Geschichten aus 1001 Nacht*: die Erzählungen von *Sindbad dem Seefahrer*, *Die Geschichte des dritten Bettelmönchs* und *Die Geschichte des Prinzen von Karisme und der Prinzessin von Georgien*, S. 194-236. An dieser Stelle sei auf das vielversprechende laufende Dissertationsprojekt von Falk Quenstedt verwiesen: Das exotische Wunderbare zwischen Literatur und Wissen in mittelhochdeutschen und arabischen Texten des 10. bis 13. Jahrhunderts: Einsicht in die Projektbeschreibung bietet die SFB-Website; online unter: [http://www.sfb-episteme.de/teilprojekte/zeigen/B02/up\\_quenstedt/index.html](http://www.sfb-episteme.de/teilprojekte/zeigen/B02/up_quenstedt/index.html) [Stand: 1.9.2018].

**12** | Siehe hierzu u.a. folgende Arbeiten: Szklenar (1966), Salama (2003), Sivri (2016).

**13** | Im Folgenden werden die Ergebnisse meiner Arbeit zum *HE (B)* zusammengefasst.

**14** | Zitiert wird aus der Ausgabe Enno Littmanns (vgl. *Die Geschichte von Sindbad dem Seefahrer* 1953), angegeben mit der Sigle »Li IV« und Seitenzahl.

**15** | Zitiert wird aus der Ausgabe Enno Littmanns (vgl. *Die Geschichte des dritten Bettelmönches* 1953), angegeben mit der Sigle »Li I« und Seitenzahl.

*Prinzen von Karisme und der Prinzessin von Georgien*,<sup>16</sup> Parallelen in Motivik und strukturellen Narrativen zum Reisetitel des *HE (B)*<sup>17</sup> zu markieren. Die folgende Tabelle wurde auf der Basis der größtenteils aus meiner Dissertation von 2003 zusammengetragenen Parallelen erstellt und hier zur besseren Überschaubarkeit nach den jeweiligen motivischen und narrativen Strukturen des *HE (B)* angeordnet und skizziert, um als Grundlage für die darauffolgende komparatistische Herausarbeitung von Momenten des Staunens zu dienen (vgl. Tab. 2).

Die synoptische Darlegung von Parallelen zeigt deutlich, dass die Konstruktion eines fabulösen und wunderbaren Orients bereits in den orientalischen Sammlungen vorliegt und über den Transfer beibehalten bzw. verändert und/oder evtl. – wie im *HE (B)* – um weitere Elemente erweitert worden ist (vgl. Salama 2003: 194-236). Die *michel wunder (HE [B]: v. 2)*, die das Wunderbare als enzyklopädisches Wissen in die Konstruktion des Orientbildes mit einschließen, fungieren somit nicht (allein) als »attractive sugarcoating« (Spuler 1983: 410), sondern sind Teil eines transkulturellen Wissens und einer Wissensvermittlung über den Orient, an dem sowohl Orient wie Okzident teilhaben.<sup>18</sup>

#### **4.2 Momente des Staunens zwischen *HE (B)* und den *Geschichten aus 1001 Nacht* als inter- und transkulturelle Untersuchungskategorie**

Als weitere Untersuchungskategorie werden nun Momente des »Staunens« herangezogen, die Dieter Heimböckel und Manfred Weinberg als »liminales Phänomen«, »beständig wie auf einer Grenze«, deuten, das »den Beobachter aus den Fesseln seiner Kulturbedingtheit« löst (Heimböckel/Weinberg 2014: 121). Die Autoren Heimböckel und Weinberg verweisen auf Renate Schlesier, wenn sie im Staunen

**16** | Zitiert wird aus der Ausgabe Martin Schillers (vgl. Die Geschichte des Prinzen von Karisme 1926), angegeben mit der Sigle »Sch« und Seitenzahl.

**17** | Zitiert wird aus: Herzog Ernst. Ein mittelalterliches Abenteuerbuch (1972).

**18** | Jan Dirk Müller versteht »die Begriffe ›enzyklopädisches Erzählen‹ und ›enzyklopädischer Roman‹ »nicht als Struktur-, sondern als Funktionsbezeichnungen [...]: Kriterium sei die – bisweilen programmatische – Belehrung über Wissbares, mithin die wissensvermittelnde Funktion der Texte in enzyklopädischer Absicht und unter je spezifischen medialen Bedingungen. Zu diesem Zweck böten sich insbesondere die narrativen Strukturschemata der Reise, der Ausbildungsbiographie und des historischen Romans an.« (Noll 2015)

Tabelle 2: Motivparallelen und Parallelen der Narrative

| Untersuchungskategorie            | HE (B)   | Die Geschichten von Sindbad dem Seefahrer   | Die Geschichte des dritten Bettelmönches   | Die Geschichte des Prinzen von Karisme   |
|-----------------------------------|--|---|--|--|
| 1. Wunderbare Länder und Völker   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Auslöser: <i>curiositatis</i></li> <li>• vom Schlaf übermannt;</li> <li>• Grippia (lauernde Gefahr)</li> <li>• Kampf mit Kranichmenschen</li> <li>• Arimaspi (Gastfreundschaft)</li> <li>• Überzahl der fremden Völker</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Auslöser: Unwissen</li> <li>• vom Schlaf übermannt</li> <li>• wunderschöne <i>Mihrdschâns Insel</i></li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Fürwitz und Entdeckungsfreude verleiten zur Versuchung und Verdammnis.</li> <li>• wunderschöner Palast: 40 verschlossene Räume, 40 Prinzessinnen</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• fabelhafte Völker, Mischwesen zwischen Mensch und Tier</li> <li>• Samsaren: Menschenleiber mit Hundsköpfen</li> <li>• Vogelköpfige</li> <li>• kopflose Ungeheuer: »Sie hatten einen Leib wie andere Menschen, waren aber ohne Kopf: Sie hatten ein weites Maul in der Brust und ein Auge in jeder Schulter.« (Sch., 157)</li> </ul> |
| 2. Der Flug auf einem Riesenvogel | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Einnähen in Rinderhäute <i>merrinde</i> (v. 4257: »die Haut eines Merrindes«) und das Forttragen mit Greifen</li> </ul>   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Anbinden mittels Turban und das Forttragen mit dem Roch</li> </ul>   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Adschîb näht sich in das Fell eines Widders ein und wird vom Riesenvogel Roch fortgetragen.</li> </ul>  | –  |

| Untersuchungs-kategorie       | HE (B)   | Die Geschichten von Sindbad dem Seefahrer   | Die Geschichte des dritten Bettelmönches   | Die Geschichte des Prinzen von Karisme  |
|-------------------------------|--|---|--|---|
| 3- Magnetberg                 | <ul style="list-style-type: none"> <li>Irrfahrt auf See; nach zwölf Tagen Erreichen des <i>Magnes</i> (v. 3897: Magnetberg) im <i>lebermeer</i> (v. 3935: Lebermeer); unterirdische Floßfahrt</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>Irrfahrt auf See; unterirdische Floßfahrt im Diamantental</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>nach zwölf Tagen Irrfahrt auf See Ankunft am Magnetberg: »mitten auf dem Meere sehe ich etwas Dunkles, das bald schwarz, bald weiß glänzt« (Li I, 163)</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>Fahrt Karismes durch einen unterirdischen Fluss und Ankunft in China, als ein Abenteuer von vielen ohne tiefgreifende Folgen oder einschneidenden Auslöser für eine Wende</li> </ul>                 |
| 4- Befreiung einer Prinzessin | <ul style="list-style-type: none"> <li>misslungener Rettungsversuch der indischen Prinzessin</li> </ul>  | –   | <ul style="list-style-type: none"> <li>Verlust eines Auges und gescheiterte Rückkehr zu den Prinzensinnen</li> </ul>   | <ul style="list-style-type: none"> <li>Ekel vor aufgezwungener Ehe mit hundsköpfiger Prinzessin und deren Tod</li> <li>kopfloze Prinzessin verabscheut das Aussehen Karismes, dem »Fremdling von sehr üblem Aussehen« (Sch, 157)</li> </ul> |
| 5- Aneignung von Edelsteinen  | <ul style="list-style-type: none"> <li>Erwerb des <i>Waisen</i> (v. 4454) vom Magnetberg</li> </ul>  | <ul style="list-style-type: none"> <li>Erwerb von Edelsteinen aus dem Diamantental</li> </ul>               | –  | –   |

| Untersuchungs-kategorie               | HE (B)  | Die Geschichten von Sindbad dem Seefahrer  | Die Geschichte des dritten Bettelmönches  | Die Geschichte des Prinzen von Karisme  |
|---------------------------------------|---|--|---|---|
| 6. Auftrag zur Niederschrift          | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Kaiser Otto beauftragt Niederschrift</li> </ul>  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Kalif Harûn er-Rashîd beauftragt Chronisten mit Niederschrift</li> </ul>              | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Auftrag des Kalifs zur Niederschrift »als laute- re Wahrheit« (Li I, 186)</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>–</li> </ul>   |
| 7. Erzählte Abenteuer                 | <ul style="list-style-type: none"> <li>• zwergwüchsige Prechamis</li> <li>• Riesenvolk Canaan</li> <li>• Ören</li> <li>• Kampf gegen benach- bartes Volk: Prechamis, die die Eier der Kraniche <i>absichtlich</i> verspeisen</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• zwergwüchsi- ges Affenvolk; langohriger Riese und Riesin, Riesen- schlange</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Sturm auf See führt in die Irre</li> </ul>   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Vogelköpfige und deren Angriff auf das Volk der Kopfloren</li> <li>• Karismes Kampf gegen verfeindetes Nach- barvolk: vogelköpfige Menschen werden aufgrund vogelähnlicher Stimme von den Ungeheuern für Strandvögel gehalten und <i>unabsichtlich</i> verspeist.</li> </ul> |
| 8. Thematisie- rung eigener Fremdheit | <ul style="list-style-type: none"> <li>–</li> </ul>   | <ul style="list-style-type: none"> <li>–</li> </ul>  | <ul style="list-style-type: none"> <li>–</li> </ul>   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• explizite Differenzierung der Fremdheit: gegenseitige Abscheu</li> </ul>   |

einen auf absolute Wertmaßstäbe verzichtenden Kulturvergleich [erkennen], indem es nicht nur »die Selbstverständlichkeit eigener kultureller Erfahrungen durchbricht« (Schlesier 1996: 155), sondern auch interkulturelle Grundlagenkategorien wie das Eigene und das Fremde selbst in Frage stellt. Insofern übernimmt das Staunen in der interkulturellen Konstellation gewissermaßen eine doppelte Funktion: und zwar die des Vehikels ebenso wie die der Irritation. (Heimböckel/Weinberg 2014: 121)

In der »perspektivischen Offenheit des Projekts«, wie Heimböckel/Weinberg es vorschlagen, werde es möglich, »Interkulturalität, im Kontext von Grenzen einerseits und Nichtwissen und Staunen andererseits zu reflektieren.« (Ebd.) In ihren weiteren Ausführungen vertreten sie die Ansicht, dass erst der »liminale Raum [...] [als] der eigentliche Ort nicht des Wissens, sondern des Nichtwissens als Gegenstand der Interkulturalität« (ebd.: 131) fungiert.

Im folgenden Arbeitsschritt versuche ich, Momente des Staunens aber auch des Wunderns als *Tertium Comparationis* in beiden Texten als Übergang von Nichtwissen in Wissen zu markieren. Den Ausführungen Heimböckels und Weinbergs zufolge beschreibe ein solches Staunen

keinen Mangel, sondern einen Gewinn. Und der Gewinn liegt im Bewusstwerden eines Nichtwissens, das das angeeignete bzw. gelernte Wissen überrascht. [...] Nichtwissen ist in diesem Fall nicht die Keh- oder dunkle Seite des Wissens, sondern ein Korrektiv zu der im Wissen angelegten Strategie der Vereinnahmung dessen, was gewusst werden soll, und zugleich der Modus, der auf Anerkennung des Nichtgewussten zielt. (Ebd.: 134)

Man kann in diesen Momenten des Transfers ein Wissen erkennen, dessen Konturen als transkulturelles Wissen vom und über den Orient in beide Texte einfließt und diesen als einen »vom Horizont eingeräumten Raum« (ebd.: 140) konzipiert. Der von Heimböckel/Weinberg in Anlehnung an Udo Schöning (vgl. 2000) vorgeschlagene Begriff des Horizonts als »angemessenes Raumkonzept des Projekts der Interkulturalität« impliziert einen offenen Wissenshorizont, in dem »die Anerkenntnis des Nichtwissens, das sich nicht im Bezug auf fixe Grenzen etablieren kann« (Heimböckel/Weinberg: 140), als Dimension integriert ist.

So erscheint der Horizont als jenes, das dem oben als »liminales Phänomen« benannten Staunen erst einen Raum gibt, in dem es statthat. Das Staunen und die von ihm immer wieder initiierte Verschiebung beziehen sich zwar auf Grenzen, aber auf notwendig verflüssigte. Der Horizont zeigt sich so auch als angemessenes Raumkonzept des *Projekts* [Hervorheb. i.O.] der Interkulturalität, das auf einer solchen Verschiebung »beruht«, die als Prozess nicht nur die räumliche Verschiebung von Grenzen meint (die im Bereich des Gewussten verbliebe), sondern auch die Anerkenntnis des Nichtwissens, das sich nicht im Bezug auf fixe Grenzen etablieren kann, sondern wiederum nur im vom Horizont eingeräumten Raum. (Ebd.: 140)

Im Folgenden soll die Erstellung einer Tabelle (vgl. Tab. 3) dazu verhelfen, einen Einblick in Modi des Staunens aus beiden Texten zu vermitteln. Hierin werden beispielhaft explizite Momente des Staunens aufgenommen, dessen Auslöser sich dem Verstehen und der Erklärung entziehen (vgl. Tugendhat 2004: 159), und jeweils nach dem kontextuellen Anlass des Staunens oder des Wunderns kategorisiert. Zum Schluss werden die daraus erschlossenen Erkenntnisse zur Beantwortung der Frage nach ihrer jeweiligen Funktionalisierung zusammengetragen. Damit wird sowohl die Offenheit der Grenze als auch deren Liminalität, in der feindliche bzw. friedliche Aushandlungsmöglichkeiten vorgestellt werden, sichtbar. An diesen Affekten, die teils von ähnlichen, teils von unterschiedlichen Auslösern in Gang gesetzt werden, haben beide Subjekte bzw. Kulturen teil. Schließlich kann sich die aus der interkulturellen Begegnung und Erkundung entstandene subjektgebundene Reaktion auf beiden Seiten über verschiedene Modi verbalen wie auch nonverbalen Handelns ausdrücken und jeweils ähnliche bzw. differenzierte Facetten annehmen.

## 5. CONCLUSIO

Die Beschäftigung mit beiden Texten hat nicht nur Analogien in den Motiven und den Narrativen in Bezug auf das Wunderbare und Phantastische ergeben, sondern es konnten auch Analogien in den Anlässen für das Staunen und das Wundern festgestellt werden. Auf der Ebene der Narration fungiert das Staunen meist als retardierendes und irritierendes Moment, häufig aber auch als hyperbolisches Mittel zur Hervorhebung von Superlativen, wie beispielsweise besonderen übernatürlichen Leistungen, so z.B. der Allmacht Gottes, der Klugheit und Tapferkeit des Protagonisten und seiner Heldentaten, die durch die Exklusivität der errungenen Kuriosa und Wunderwesen bisher unentdeckter Völker und Länder hervorgehoben werden. Es lässt sich feststellen, dass in beiden Texten das Staunen über die erzählten Abenteuer den Anstoß bzw. die Rechtfertigung zu deren Verschriftlichung geben. Mit der Überführung von einem mündlich tradierten Erlebnis in die eigenen Bücher erfolgt sowohl eine interkulturelle wie auch intermediale Wissensübertragung und -aneignung, die den Wissenshorizont und das Erzählgut des jeweiligen Reiches (Harun ar-Raschid bzw. Kaiser Otto) um neue Erlebnisse und *Wunder des Orients* erweitert. Visuell versinnbildlicht wird dieser Wissenserwerb beispielsweise im *HE (B)* mit der Eroberung des »Waisen« und seiner Fixierung in die Kaiserkrone und in den *Geschichten Sindbads* über die erworbenen Exotika und die gewonnenen Schätze. Der königliche Beschluss dient jeweils dem Ruhm des eigenen exklusiven Königreichs, das sich staunenswerte Erlebnisse zu eigen macht, indem es sie in seinen Erzählfundus aufnimmt. Das Wissen vom Anderen, vor allem auch den Sitten und Sprachen fremder Völker, erweitert in beiden Texten das Reich nicht nur um Kuriosa und kostbare Kulturgüter, sondern auch und vor allem um geistige Schätze, wie kognitive Fähigkeiten, die sich über interkulturelle Begegnungen und Erkundungen fremder Orte zu gewinnbringenden Erkenntnissen ausbilden.

Tabelle 3: Modi des Staunens

| Modi des Staunens  | HE (B)   | Die Geschichten von Sindbad dem Seefahrer   | Die Geschichte des dritten Bettelmönches  | Die Geschichte des Prinzen von Karisme  |
|--|--|---|---|---|
| <p>I. Staunen/Sichwundern über unerklärliche Situationen oder Handlungen</p> | <p>• <i>des nam si michel wunder</i> (v. 2315: »darüber wunderten sie sich sehr«), dass die Stadt menschenleer war</p> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• König Mihrdschân ist über die Abenteurer Sindbads erstaunt (vgl. Li IV, 1. Reise: 109)</li> <li>• erstaunt beim Betreten des Hauses (vgl. ebd.: 3. Reise: 129)</li> <li>• erstaunt darüber, dass jemand lebendig erlöst wird (vgl. ebd.: 5. Reise: 169)</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Adschib ist erstaunt über diese Geschichte (vgl. Li. I, 170)</li> <li>• verwirrt und unverständig darüber, warum sich die einäugigen Bettelmönche das Gesicht mit Asche schwärzen (vgl. ebd.: 177)</li> <li>• ratlos über ihr Tun (vgl. ebd.: 178)</li> <li>• erstaunt über Weinen der Mädchen (vgl. ebd.: 181)</li> <li>• erstaunt über das gesattelte Ross (vgl. ebd.: 184)</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• König der Samsaren ist über den Mut Karismes erstaunt (vgl. Sch, 142)</li> <li>• Prinzessin Dilaram staunt über die Inschrift des weißen Marmorsteins (vgl. Sch, 147)</li> <li>• Staunen über die sich öffnenden Palastpforten (vgl. ebd.: 150)</li> <li>• König von China ist erstaunt über Karismes Rede (vgl. ebd.: 152)</li> <li>• König ist verwundert über die seltsamen Abenteurer Karismes (vgl. ebd.: 158)</li> <li>• Prinz landet verwundert auf einer unbekanntem Insel (vgl. ebd.: 162)</li> <li>• Wunder über Zusammenkunft zwischen Söhnen und Vater (vgl. ebd.: 168)</li> </ul> |

|   |   |   |   |   |
|---|---|---|---|---|
| <p><b>Modi des Staunens</b></p> <p><b>2. Staunen über die Allmacht Gottes</b></p> | <p><i>HE (B)</i></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>ez ist ein michel wunder / daz got mit uns hât getân</i> (v. 2424f.: »Es ist ein großes Wunder«): ihre Rettung aus dem Sturm und Ankunft in Grippia</li> <li>• Aus der Sicht des Erzählers ist es als Wunder anzusehen, dass sie nicht von Mastbäumen erschlagen wurden (vgl. v. 4024f.)</li> <li>• Wunder Gottes, dass das Schiff vom Magnetberg verschont wurde (vgl. v. 4033)</li> <li>• Vertrauen auf Gott (vgl. v. 4168)</li> <li>• Wirken Gottes als <i>wunder: dô het got aber ein wunder begân als er vil dicke hât</i> (v. 4330: »Hier hatte Gott wiederum ein Wunder gewirkt, wie er es schon so oft getan hatte.«)</li> </ul> | <p><b>Die Geschichten von Sindbad dem Seefahrer</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Kaufleute (vgl. Li IV, 2. Reise: 116)</li> <li>• Bewunderung der Werke Allahs angesichts der Erlebnisse mit dem Roch (vgl. ebd., 2. Reise: 118)</li> </ul> | <p><b>Die Geschichte des dritten Bettelmönches</b></p> <p>–</p> | <p><b>Die Geschichte des Prinzen von Karisme</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Barke als göttliches Wunder und Zeichen seiner Güte (vgl. ebd.: 147)</li> </ul> |
| <p><b>3. Affekte des Staunens – Furcht, Schrecken, Freude, Ekel</b></p>           | <ul style="list-style-type: none"> <li>• beängstigende Notlage (vgl. v. 3703) und Erschrecken beim <i>Erkennen</i> des Magnetbergs (vgl. v. 3924)</li> </ul>  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• wunderbare Todesarten, jede scheußlicher als die andere (vgl. Li IV, 3. Reise: 134)</li> <li>• Schreckensort des heidnischen Ghül-Volks (vgl. ebd., 4. Reise: 146)</li> </ul>                                      | <p>–</p>  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Karisme ekelt sich vor der hundsköpfigen Prinzessin (vgl. Sch, 143)</li> </ul>   |

| Modi des Staunens                                    | HE (B)  | Die Geschichten von Sindbad dem Seefahrer  | Die Geschichte des dritten Bettelmönches | Die Geschichte des Prinzen von Karisme |
|--|---|--|--|--|
| <p>4. Staunen/Wundern über seltsame Völker/Wesen</p> | <p>HE (B)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>iu michel wunder</i> (v. 2: »viele wunderliche Dinge«)</li> <li>• <i>seltsene liute</i> (v. 2318: »Es sind seltsame Menschen«), da sie sich in Grippia nicht sehen lassen</li> <li>• endlose Wunder (vgl. v. 2812)</li> <li>• Wunder sehen (vgl. v. 2816) und hören <i>wunderliche stimme</i> (v. 2819: »eine seltsame Stimme«)</li> <li>• seltsames Volk (vgl. v. 3619); Zyklopen (vgl. v. 4515)</li> <li>• Plathüfe als seltsame Menschen (vgl. v. 4670)</li> <li>• Burgherr von Mohrenland staunt über Ernsts Kuriosita: <i>des wunderte vil swinde / den küninc und alle sine man</i> (v. 5466: »Über diese wunderten sich der König und alle seine Leute sehr«); zeugt von ihrem Unwissen: Sie hatten noch nie solche Seltsamkeiten gesehen, noch von ihnen gehört.</li> <li>• In Jerusalem hatte man bereits <i>vil wunder</i> (v. 5670: »so viel Erstaunliches«) über Ernst gehört.</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Wunder über 200 Ellen langen Fisch mit Eulengesicht (vgl. Li IV, 1. Reise: 110)</li> <li>• Fisch wie Kuh, Fische wie Esel, Vogel wie Muschel (vgl. ebd., 3. Reise: 141)</li> <li>• Staunen und Erschrecken über fürchterliches Tier (vgl. ebd., 7. Reise: 190f.)</li> </ul> | <p>–</p>                                 | <p>–</p>                               |

| Modi des Staunens  | HE (B)  | Die Geschichten von Sindbad dem Seefahrer  | Die Geschichte des dritten Bettelmönches | Die Geschichte des Prinzen von Karisme  |
|--|---|--|--|---|
| 5. Staunen über »fremde« Sitten und Handlungen           | <p>König der Arimaspi bewundert das Verhalten Ernsts und seines Gefolges (vgl. v. 4580)</p>   | <ul style="list-style-type: none"> <li>Sindbad ist darüber erstaunt, dass das indische Volk in 72 Kasten zerfällt (vgl. Li IV, 1. Reise: 110).</li> <li>Das ist eine sehr schlechte Sitte, den Witwer lebendig zu begraben, nachdem seine Ehefrau stirbt (ebd., 4. Reise: 152).</li> </ul> | -  | -   |
| 6. Sich wundern als Bewunderung von Schönheit und Pracht | <ul style="list-style-type: none"> <li>Grippia, die ein <i>hätliche burc</i> (v. 2213: »eine herrliche Stadt«);</li> <li><i>vil maniger wunder</i> (v. 2535: »Allerlei erstaunliche Dinge«);</li> <li><i>von vil fremden sachen</i> (v. 2585: »in ungewöhnlicher Weise«)</li> </ul> | -  | -  | <ul style="list-style-type: none"> <li>Karisme staunt über die Schönheit der Prinzessin Dilaram und hält sie für eine Fee (vgl. Sch, 146).</li> </ul> |

| Modi des Staunens  | HE (B)   | Die Geschichten von Sindbad dem Seefahrer  | Die Geschichte des dritten Bettelmönches | Die Geschichte des Prinzen von Karisme |
|--|--|--|--|--|
| 7. Staunen als Auslöser von Erinnerungen an erzähltes Wissen/Geschichten und Aufdeckung von Kuriositäten | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Einer der Schiffsleute erkannte (vgl. v. 3925) den Berg im Lebermeer und erzählt (vgl. ebd.) den Rittern von der Kraft des Felsens.</li> <li>• In Bayern will man das wunderliche Gefolge sehen (vgl. v. 5971).</li> <li>• <i>ez dthhte vil wunderlich / alle diez gesehen.</i> (v. 5978f.: »Es kam allen, die es sahen, sehr seltsam vor.«)</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Schrecken auf eisamer Insel evozieren mit steigendem Erstaunen Erinnerungen an die Geschichte vom Roch (vgl. Li IV, 2. Reise: 118)</li> <li>• Furcht vor Schlange (vgl. ebd., 2. Reise: 119) und Staunen über geschlachtetes Tier evoziert Erinnerungen an gehörte Geschichten über die List der Kaufleute, um an Diamanten zu kommen (vgl. ebd., 2. Reise: 121)</li> </ul> | –  | –                                      |

| Modi des Staunens                         | HE (B) | Die Geschichten von Sindbad dem Seefahrer   | Die Geschichte des dritten Bettelmönches  | Die Geschichte des Prinzen von Karisme  |
|---|--------|---|---|---|
| 8. Staunen als Auslöser zur Niederschrift | –      | <ul style="list-style-type: none"> <li>• König hört Geschichte mit Erstaunen und lässt sie als Lehre aufschreiben (vgl. ebd., 6. Reise: 186)</li> </ul>   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Kalif bittet um Niederschrift als Warnung und Lehre (vgl. Li. I, 186)</li> </ul>                         | –   |
| 9. Fremdheit                              | –      | <ul style="list-style-type: none"> <li>• »Ich bin ein Fremdling« (ebd., 1. Reise: 106); Sindbad als Vermittler (vgl. ebd., 1. Reise: 109)</li> <li>• »Ich bin ein armer Fremdling« (ebd., 4. Reise: 147)</li> <li>• »Fremdling« (ebd., 5. Reise: 170)</li> <li>• König fragt Sindbad nach seiner Heimat (vgl. ebd., 6. Reise: 184)</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Reziprozität der Fremdheit als Gruß: »Ich bin ein Fremder, auch wir sind Fremde« (Li. I, 185)</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Reflexion der Kopfflosen über Karisme als »Fremdling von sehr üblem Aussehen« (Sch, 157), »habe seltsame und lächerliche Gestalt« (ebd.: 170)</li> </ul> |

Der vergleichende Blick auf Momente des Staunens im *HE (B)* und in den drei *Geschichten aus 1001 Nacht* ließ Analogien in Bezug auf ihre Auslöser und deren Folgen erkennen. Will man die Frage nach der Funktion des ›Staunens/Wunderns‹ beantworten, so lässt sich konstatieren, dass der Einschub des Staunens/Wunderns meist einer Steigerung der Spannung auf narrativer Ebene, aber auch einer Retardation dient. Zudem fungiert das Staunen/Wundern auch als indirekte Hervorhebung der exklusiven Erlebnisse des Protagonisten. Schließlich werden über das Staunen Erinnerungen an erzählte Geschichten und ähnliche Erfahrungen evoziert, die ebenfalls aus dem Zustand des Unwissens in einen Zustand des Wissens, und zwar einem inter- bzw. transkulturellen Wissen, überführen und somit den Wissenshorizont über diesen Wissenstransfer um weitere Dimensionen erweitern.

Wissensaustausch und Horizonsweiterung fördern inter- und transkulturelle Kompetenzen und Praktiken, die aus der gemeinsamen Arbeit fachlicher und regionaler Expertisen an einem international und interdisziplinär ausgerichteten Interkulturalitätsprojekt ausgehandelt und entwickelt werden können. Eine solche wissenschaftliche Zusammenarbeit in Forschung und Lehre, auch wenn sie eine Umstrukturierung auf institutioneller Ebene erfordert, kann als gemeinsames Projekt das besondere Potential der Mediävistik um neue Perspektiven und um neue Möglichkeiten der Vermittelbarkeit erweitern und somit über den wissenschaftlichen Dialog hinaus auf humaner Ebene Empathie fördern.

## LITERATUR

- Amin, Samir (1999): *Spectres of Capitalism. A Critique of Current Intellectual Fashions* (1998). New Delhi (Nachdruck der Ausgabe New York).
- Bein, Thomas (2010): Konrads von Megenberg »Buch der Natur« als germanistisch-mediävistisches Paradigma für einen innovativen interkulturellen akademischen Unterricht. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 1, H. 2, S. 25-47.
- Bhatti, Anil (2015): Heterogenität, Homogenität, Ähnlichkeit. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 6, H. 1, S. 119-133.
- Classen, Albrecht (2015): *Transcultural Experiences in the Late Middle Ages: The German Literary Discourse on the Mediterranean World – Mirrors, Reflections, and Responses*. In: *Humanities* 4, H. 4, S. 676-701.
- Dembeck, Till (2017): *Kulturdifferenz und sprachliche Vielfalt*. In: Jeanne E. Glesener/Nathalie Roelens/Heinz Sieburg (Hg.): *Das Paradigma der Interkulturalität. Themen und Positionen in europäischen Literaturwissenschaften*. Bielefeld, S. 9-19.
- Die Geschichte des dritten Bettelmönches* (1953). In: *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten*. Vollst. dt. Ausg. in 6 Bde. zum ersten Mal nach d. arab. Urtext der Calcuttaer Ausg. aus d. Jahre 1830. Hg. u. übertr. v. Enno Littmann. Bd. I. Wiesbaden, S. 162-186.

- Die Geschichte des Prinzen von Karisme und der Prinzessin von Georgien (1926). In: Tausendundeine Nacht. Arabische Erzählungen. Dt. v. Maximilian Habicht, Friedrich Heinrich von der Hagen u. Carl Schall. Neu hg. v. Martin Schiller. Bd. 1. Leipzig, S. 140-169.
- Die Geschichte von Sindbad dem Seefahrer (1953). In: Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten. Vollst. dt. Ausg. in 6 Bde. zum ersten Mal nach d. arab. Urtext der Calcuttaer Ausg. aus d. Jahre 1830. Hg. u. übertr. v. Enno Littmann. Bd. IV. Wiesbaden, S. 97-201.
- Eibach, Joachim/Opitz-Belakhal, Claudia/Juneja, Monica (2012): Kultur, Kulturtransfer und Grenzüberschreitungen. Joachim Eibach und Claudia Opitz im Gespräch mit Monica Juneja. In: zeitenblicke 11, Nr. 1 vom 7.11.2012; online unter: [http://www.zeitenblicke.de/2012/1/Interview/index\\_html](http://www.zeitenblicke.de/2012/1/Interview/index_html) [Stand: 1.9.2018].
- Geertz, Clifford (<sup>3</sup>1994): Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur [1973]. In: Ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Übers. v. Brigitte Luchesi u. Rolf Bindemann. Frankfurt a.M., S. 7-43.
- Gutjahr, Ortrud (2002): Alterität und Interkulturalität. Neuere deutsche Literatur. In: Claudia Benthien/Hans Rudolf Velten (Hg.): Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theorienkonzepte. Hamburg, S. 345-369.
- Hahn, Alois (2000): Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kultursoziologie. Frankfurt a.M.
- Ders./Willems, Herbert (1999): Identität und Moderne. Frankfurt a.M.
- Heimböckel, Dieter (2015): Im Grenzgang. Für eine Germanistik als Schwellenkunde. Vortrag gehalten auf der Tagung des italienischen Germanistenverbandes (AIG): Reti internazionali e prospettive della ricerca germanistica/Internationale Netzwerke und Perspektiven der germanistischen Forschung (Istituto Italiano di Studi Germanici, Villa Sciarra-Wurts, Rom, 3.-4. Oktober 2014). In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 6, H. 1, S. 151-161.
- Ders./Weinberg, Manfred (2014): Interkulturalität als Projekt. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 5, H. 2, S. 119-143.
- Herder, Johann Gottfried (1891): Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hg. v. Bernhard Suphan. Bd. 5. Berlin, S. 475-586.
- Herweg, Mathias (2017): Alterität und Kontinuität. Vom interkulturellen Potential der germanistischen Mediävistik. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 8, H. 1, S. 11-23.
- Herzog Ernst. Ein mittelalterliches Abenteuerbuch (1972). In der mittelhochdeutschen Fassung B nach der Ausg. v. Karl Bartsch mit den Bruchstücken der Fassung A. Hg., übers., mit Anmerkungen u. einem Vorwort versehen v. Bernhard Sowinski. Stuttgart.
- Hofmann, Michael (2006): Interkulturelle Literaturwissenschaft: Eine Einführung. Paderborn.
- Iljassova-Morger, Olga (2009): Transkulturalität als Herausforderung für die Literaturwissenschaft und Literaturdidaktik. In: Das Wort. Germanistisches Jahrbuch. Russland, S. 37-57.

- Joyce, James (2000): Ireland, Island of Saints and Sages. In: Kevin Barry (Hg.): James Joyce. Occasional, Critical, and Political Writing. Neu-Delhi, S. 108-127.
- Leggewie, Claus/Zifonun, Dariuš (2010): Was heißt Interkulturalität? In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 1, H. 1, S. 11-31.
- Martinson, Steven D. (2008): Transcultural German Studies: Theorie und Literaturinterpretation. In: Ders./Renate A. Schulz (Hg.): Transcultural German Studies. Bern/Berlin, S. 73-84.
- Mersch, Margit (2016): Transkulturalität, Verflechtung, Hybridisierung – ›neue‹ epistemologische Modelle in der Mittelalterforschung. In: Wolfram Drews/Christian Scholl (Hg.): Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne. Berlin, S. 239-251; online unter: <https://ruhr-uni-bochum.academia.edu/MargitMersch> [Stand: 1.9.2018].
- Mecklenburg, Norbert (2008): Das Mädchen aus der Fremde. Germanistik als interkulturelle Literaturwissenschaft. München.
- Netzwerk Transkulturelle Verflechtungen (Hg.; 2016): Transkulturelle Verflechtungen: mediävistische Perspektiven. Kollaborativ verf. v. Georg Christ u.a. Göttingen.
- Noll, Frank Jasper (2015): Tagungsbericht: Enzyklopädisches Erzählen und vormoderne Romanpoetik (1400-1700). 14.10.2015-16.10.2015, Wolfenbüttel. In: H-Soz-Kult, 23.12.2015; online unter: <http://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-6314> [Stand: 1.9.2018].
- Pries, Ludger (2000): »Transmigranten« als ein Typ von Arbeitswanderern in pluri-lokalen sozialen Räumen. In: Ingrid Gogolin/Bernhard Nauck (Hg.): Migration, gesellschaftliche Differenzierung und Bildung. Resultate des Forschungsschwerpunktprogramms FABER. Wiesbaden, S. 415-437.
- Quenstedt, Falk (2017): The Marvellous in Transfer: Sindbad, the Sailor (as-Sindibād al-bahrī) and Different Versions of Herzog Ernst – Vortrag im Rahmen der internationalen Tagung Medieval Texts in Transit. Freie Universität Berlin, 22. Juli 2017.
- Ders. (2018): [Art.] »Indien. Mirabilienorient«. In: Tilo Renz/Monika Hanauska/Mathias Herweg (Hg.): Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch. Berlin/Boston.
- Renz, Tilo/Hanauska, Monika/Herweg, Mathias (2018): Einleitung. In: Dies. (Hg.): Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch. Berlin/Boston, S. 1-11.
- Rieger, Stefan/Schahadat, Schamma/Weinberg, Manfred (1999): Interkulturalität – zwischen Inszenierung und Archiv. Vorwort. In: Dies. (Hg.): Interkulturalität. Zwischen Inszenierung und Archiv. Tübingen, S. 9-26.
- Salama, Dina Aboul Fotouh Hussein (2003): Das Orientbild im Herzog Ernst zwischen Wirklichkeit und Phantastik. Diss. (masch.) Universität Kairo.
- Dies. (2015): Die literarische Imagologie dunkelhäutiger Frauen in Strickers »Königin von Mohrenland« (zw. 1210-1230). In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 6, H. 1, S. 9-29.
- Dies. (2016): Transkulturalität im Tristan Gottfrieds von Straßburg. Verflechtung und Entflechtung als Konzept der Identität. In: Archiv für das Studium der Sprachen und neueren Literaturen, 253. Bd., H. 1, S. 1-20.

- Dies. (2018): Mediävistik in Ägypten. Ein Essay. In: Jahrbuch für Internationale Germanistik (im Erscheinen).
- Schlesier, Renate (1996): Das Staunen ist der Anfang der Anthropologie. In: Hartmut Böhme/Klaus R. Scherpe (Hg.): Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle. Reinbek b. Hamburg, S. 47-59.
- Schöning, Udo (2000): Die Internationalität nationaler Literaturen. Bemerkungen zur Problematik und ein Vorschlag. In: Ders. (Hg.): Die Internationalität nationaler Literaturen. Beiträge zum Ersten Symposium des Göttinger Sonderforschungsbereichs 529. Göttingen, S. 9-43.
- Sieburg, Hans (2015/2016): Interkulturelle Mediävistik als aktuelle Herausforderung germanistischer Kulturwissenschaft? In: Kairoer Germanistische Studien 22, Kongressakten, S. 393-400.
- Sivri, Yücel (2016): Mitteldeutsche Orientliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts. »Graf Rudolf« und »Herzog Ernst«. Ein Beitrag zu interkulturellen Auseinandersetzungen im Hochmittelalter. Frankfurt a.M.
- Spuler, Richard (1983): The Orientreise of Herzog Ernst. In: Neophilologus 67, S. 410-418.
- Szklenar, Hans (1966): Studien zum Bild des Orients in vorhöfischen deutschen Epen. Göttingen.
- Trommsdorf, Gisela (2000): Internationale Kultur? Kulturpsychologische Aspekte der Globalisierung. In: Ingrid Gogolin/Bernhard Nauck (Hg.): Migration, gesellschaftliche Differenzierung und Bildung. Wiesbaden, S. 387-414.
- Dies./Friedlmeier, Wolfgang (2004): Zum Verhältnis zwischen Kultur und Individuum aus der Perspektive der kulturvergleichenen Psychologie. In: Aleida Assmann u.a. (Hg.): Positionen der Kulturanthropologie. Frankfurt a.M., S. 358-386.
- Tugendhat, Ernst (<sup>2</sup>2004): Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie. München.
- Welsch, Wolfgang (2010): Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Lucyna Darowska/Thomas Luttenberg/Claudia Machold (Hg.): Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität, Bielefeld, S. 39-66.
- Wittgenstein, Ludwig (1975): Philosophische Untersuchungen. Frankfurt a.M.

# Interkulturelle Annäherung im Zeichen der Exogamie

Kommunikationsstrategien im *König Rother*

---

AMELIE BENDHEIM

## Abstract

Concerned about the royal succession, the powerful King Rother follows the advice of his nobles and sends a group of envoys to the foreign country of King Constantine to seek the hand of his beautiful daughter. This article aims to discuss the concept of ›dangerous courtship‹ as an intercultural contact scheme. It describes the relation between divergent communication practices and different forms of sovereignty. As a Middle High German text which does not address interculturality using the usual paradigms of demarcation (e.g. the interreligious dichotomy of Christians vs Heathens), *König Rother* reveals a broad spectrum of intercultural questions not yet discussed in the context of medieval narration.

**Title:** Intercultural Approximation and Exogamy – Communication Strategies in *König Rother*

**Keywords:** medieval culture; interculturality; courtship; exogamie; communication

Der Titel des folgenden Beitrags mag zunächst widersinnig anmuten, ist ihm doch das Anliegen zu entnehmen, den *König Rother* für die interkulturelle Mediävistik fruchtbar zu machen: Gerade den *König Rother*, mag sich manch einer denken, wo sich doch auf den ersten Blick stilistisch wie poetisch bessere, schönere und noch dazu ›interkulturellere‹ Texte zur Behandlung des Themas finden ließen. Schließlich kann die anonyme, aus dem 12. Jh. stammende Verserzählung<sup>1</sup> zumindest insofern nicht als Glanzstück mittelalterlichen Erzählens gelten, als sie konventionelle rohe Schemata und Motive (wie das der gefährlichen Brautwerbung) verarbeitet, die, zwar mit zeitgenössischen Bezügen gefüllt,<sup>2</sup> in eine stilistisch ›hölzerne‹ Erzählform eingepasst werden. Der Handlungsverlauf wird dem Rezipienten in sprunghaft herausgelösten Einzelbildern – ähnlich einer Guckkastentechnik – präsentiert und unterscheidet sich damit deutlich

---

**1** | Über die genaue Datierung des *Rother* herrscht in der Forschung Uneinigkeit: Die traditionelle Datierung auf die Jahre 1150 bis 1160 (so Szklenar 1986: 89) wird von Bumke (vgl. 1979: 92/335f.) als zu früh angesehen, der von einer Entstehung zwischen 1152 und 1180 ausgeht.

**2** | Szklenar betont, dass Themen verarbeitet wurden, »die ein adeliges Publikum im 12. Jhd. nicht nur als Elemente ›erzählter‹, sondern eigener Wirklichkeit interessieren konnten« (Szklenar 1986: 91).

von den Organisationsformen großepischer Werke, wie sie in der Zeit hochhöfischen Erzählens das poetologische Schaffen von Dichtern wie Wolfram von Eschenbach oder Gottfried von Straßburg charakterisieren.<sup>3</sup>

Und auch unter dem Aspekt der Interkulturalität standen bis dato eher andere mittelhochdeutsche Texte – insbesondere jene der Chanson-de-Geste-Tradition – im Fokus wissenschaftlicher Betrachtung, Texte, die kulturelle Gegensätze und Spannungen offener, nämlich zumeist im deutlich hervortretenden Religionskonflikt (Christen versus Heiden) behandeln bzw. in der Überwindung solcher Konflikte durch Toleranz ein ›differenzierteres Heidenbild‹ vermitteln.<sup>4</sup>

Die Auswahl des Brautwerbungsepos *König Rother* (*KR*) als interkultureller Analysegegenstand ist daher auch eine Entscheidung gegen eine solch starke Zentrierung auf Erzählstoffe der Chanson de Geste und den Aspekt religiöser Differenz sowie für eine stärkere Offenlegung des breiten Spektrums interkultureller Themen im Rahmen des mittelalterlichen Erzählens.<sup>5</sup> Der Beitrag richtet den Fokus dabei auf drei Leitfragen, die den Aufsatz in der folgenden Reihung strukturell gliedern: Erstens, wie gelingt es, über das Brautwerbungsschema kulturell verschieden kodierte Erzählwelten zu öffnen, und wie konstituieren sich diese Welten im *KR*? Zweitens, wie wird der Kontakt zwischen diesen Welten narrativ gestaltet, und zu welchem Ende wird er erzählt? – Hier interessiert besonders die Frage: Wie wird mit der ›unterlegenen Kultur‹ umgegangen? Drittens und abschließend: Was bedeutet es für die *KR*-Rezeption, ihn als ›interkulturelles Zeugnis‹ zu lesen, d.h., welches Textverständnis wird erworben, wenn wir uns damit befassen, wie er mit Interkulturalität umgeht?

## ERZÄHLWELTEN IM *KÖNIG ROTHER*

Das Erzählschema der gefährlichen Brautwerbung (vgl. hierzu v.a. Schmid-Cadalbert 1985: 79-100) schreibt vor, dass der Held in die Fremde ziehen muss, um dort eine Braut für sich zu gewinnen, dass er bei diesem Versuch eine Ge-

**3** | Sprachlich-stilistisch zeichnet sich der *Rother* durch eine große Füllunfsfreiheit und starken Assonanzgebrauch aus (vgl. ebd.: 90), es dominiert die einfache Darstellungsform der Addition, einer szenisch-ausschnitthaften Betrachtung. Fromm spricht diesbezüglich von »szenische[r] Kleinräumigkeit« (1976: 373) und verweist darauf, dass diese ein Merkmal frühmittelhochdeutscher Bibelepik und der Chanson de Geste darstelle.

**4** | Etwa in Wolframs von Eschenbach Werken *Willehalm* und *Parzival*; vgl. hierzu beispielhaft einige der zur Thematik entstandenen Beiträge, die den Aspekt der religiösen Toleranz besonders fokussieren: Jackson 1969; Ebenbauer 1984; Samples 2001; Haupt 2009; Schotte 2009.

**5** | Auch im *Rother* liegt zwar ein Religionskonflikt vor, der in der Behauptung des Christentums gegenüber dem Islam (verkörpert von der Figur des Heiden Ymelot) kämpferisch ausgetragen wird. Allerdings wird er auf einen Nebenschauplatz verlagert und bildet nicht das Zentrum der interkulturellen Spannungen zwischen Rother und Konstantin.

genfigur (meist den Vater der Braut) besiegt, mit der Braut zurückkehrt und die Herrschaft sichert. Auch im *KR* wird diese, dem mittelalterlichen Erzählen vertraute Strukturschablone angelegt: Exogamierregel und Raumstruktur führen dabei zur Annäherung zweier unterschiedlicher (Be-)Reiche, dem westlichen Herrschaftsbezirk König Rothers (in Bari, am adriatischen Meer) und dem östlichen Kaiser Konstantins (in Konstantinopel, Griechenland).<sup>6</sup>

Um das Bezugsverhältnis zwischen diesen nicht nur geographisch, sondern insbesondere auch kulturell (und auf einer anderen Ebene als der des Glaubens, denn beide Herrscher sind Christen) entfernt voneinander situierten Räumen definieren zu können, soll folgend mit einem relativ weiten (semiotisch geprägten) Kulturbegriff gearbeitet werden. Er begründet sich in der älteren Kulturphilosophie, und hier insbesondere durch Ernst Cassirers Hauptwerk *Philosophie der symbolischen Formen* (vgl. Cassirer 2010), in dem Kultur als ein Konstruktionsprozess begriffen wird, der bestimmte Zeichen- und Bedeutungssysteme hervorbringt.<sup>7</sup> Kultur, menschliche Kulturleistungen oder Kulturbereiche, offenbart sich als Menge von symbolischen Formen (der Form des Denkens, des Mythos, der Religion, der Wissenschaft), die ein Netzwerk von Zeichenhandlungen bilden. Sie erzeugen, so auch die kulturwissenschaftliche Forschung nach Clifford Geertz, ein »selbstgesponnene[s] Bedeutungsgewebe« (1987: 9).<sup>8</sup> Pragmatisch ausgelegt (und für den hier behandelten konkreten ›KR-Fall‹) bedeutet dies, dass im Spiegel der Interkulturalität insbesondere das Kontakt- und Konfliktpotenzial unterschiedlicher Herrschaftsformen aufgedeckt und damit die ›politische Kultur‹ als spezifische Ausprägung eines kulturellen Bedeutungsgewebes behandelt werden soll. Dabei, so die Ausgangsthese, offenbart sich Kultur im *KR* wesentlich über je spezifisch geprägte Sprechweisen sowie in divergierenden Kommunikationsstrategien, mit denen sich Herrschaft artikuliert und Rechtsprechung vollzieht.

**6** | Beide Ortsangaben nehmen einen prominenten Platz ein: *Bi deme westeren mere* (*KR* 1), »An der Küste des Adriatischen Meeres«, als Eröffnung der Erzählung, und auch die Lokalisierung des Reiches Konstantins geht noch der Erwähnung der Königstochter voraus (*ich weiz [...] oster over se / einis riken kuninges tóchter vil her*, *KR* 64-66, »ich weiß im Osten jenseits des Meeres von der vornehmen Tochter eines mächtigen Königs«).

**7** | Vgl. dazu Ort 2003, hier bes. Pkt. 3 (Kulturtheorie als Zeichentheorie) sowie in der Einführung von Bauer 2005, hier bes. Kap. 2.3 (Kultur als Netzwerk von Zeichenhandlungen).

**8** | Geertz folgert weiter, dass die Untersuchung von Kultur daher »keine experimentelle Wissenschaft [ist], die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht« (Geertz 1987: 9). Vgl. dazu auch Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen* (1990: 49-51): »Der Mensch entkommt dieser seiner Erfindung nicht. Er lebt nicht mehr in einem bloß physikalischen, sondern in einem symbolischen Universum. Sprache, Mythos, Kunst und Religion sind Bestandteile dieses Universums [...]. Der Begriff der Vernunft ist höchst ungeeignet, die Formen der Kultur in ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit zu erfassen. Alle diese Formen sind symbolische Formen«.

Um diese am Text zu illustrieren, soll zunächst erneut auf den erzählerischen Anfang Bezug genommen werden: Schemakonform setzt der *KR* mit einer Beratungsszene am Hof ein, die bereits die Grundstrukturen der Kommunikation des Königs offenlegt: Gegenstand der Diskussion ist die anvisierte Brautwerbung, die dem Herrscher eine geeignete Dame zuführen und damit eine gesicherte Thronfolge begründen soll (vgl. *KR* 29-32). Rother bekennt diesbezüglich und vorab zwar, im eigenen Land schon selbst ›Ausschau gehalten‹ und auch bereits einige weibliche Bekanntschaften gemacht, aber keine geeignete Brautanwärterin gefunden zu haben, *die mir so wol gevalle / daz ir sie lobit alle* (*KR* 43f.).<sup>9</sup> Es folgt der Bericht des Grafen Lupold, der von einer Dame in der Ferne kündigt, die *luchtit uz deme gedigene / so daz gesterne töt vun deme himele* (*KR* 71f.),<sup>10</sup> und die Rother fortan zu gewinnen erstrebt. Auch der anschließende Rat des Markgrafen Hermann, wer als Bote die Reise für den Herrscher antreten könnte (vgl. *KR* 85f.), wird von Rother berücksichtigt und trägt dazu bei, die Brautwahl deutlich als konsensualen Ratsbeschluss auszuweisen.<sup>11</sup>

Es ist dies das erste, bei weitem aber nicht das einzige Mal, dass Rother sich der Entscheidung seines Rates fügen wird:<sup>12</sup> Zwölf Rother-Beratungsszenen (mit einem Umfang von insgesamt ca. 500 Versen) durchziehen in kontinuierlicher Folge das Epos, das in der annähernd vollständigen Handschrift H<sup>13</sup> 5181 Verse umfasst, und nehmen damit den beachtlichen Anteil von rund zehn Prozent des gesamten Textvolumens ein. Mehrfache Repetition der Beratungsszenen also zum einen, die zum anderen auch durch ihre formale, nämlich szenische Präsentation mittels wörtlicher Figurenrede hervorgehobenen Status erlangen.<sup>14</sup> Sie erzeugen beim Publikum eine unmittelbare Nähe zum erzählten Geschehen (vgl. Martínez/Scheffel 2012: 49) und rücken das Kommunikationsverhalten des Herrschers mit distanzlosem Nachdruck in den Fokus.<sup>15</sup>

**9** | »Die meinen Bedingungen so entspräche, daß (auch) ihr alle mit ihr einverstanden wäret«.

**10** | »[A]us dem Gefolge hervor[leuchtet], wie es der Morgenstern vom Himmel herab tut«.

**11** | Die Wortwahl Brunners, der inhaltlich resümiert, »die Wahl fällt auf die Tochter des Königs [...] Konstantin« (Brunner 2017: 138; Hervorh. A.B.), scheint diesbezüglich nicht ganz glücklich, insofern sie dem Prozess eine Unvermitteltheit unterstellt, die ihm gerade nicht zukommt.

**12** | Auch Meves verweist darauf, dass Rother nicht an die Vorschläge des Rates gebunden ist, sich als Herrscher aber gerade dadurch hervortut, dass er seine Machtposition nicht ausnutzt, um eigenmächtig zu agieren (vgl. Meves 1976: 29).

**13** | Zur näheren Information über den Bestand der Handschriften vgl. Szklenar 1985: Sp. 82.

**14** | Die szenische Erzählform setzt die Präsenz des Erzählers auf null und erzeugt durch die Verkürzung der Distanz zum Erzählten unmittelbare Nähe zum Geschehen und größtmögliche ›mimetische Illusion‹ (vgl. Martínez/Scheffel 2012: 49).

**15** | Näher einzugehen wäre diesbezüglich auch auf die sprachliche (insbesondere morpho-semantische und pragmatische) Gestaltung der Szenen, der sich eine ex-

Im Rother'schen Reich bildet der königliche Rat<sup>16</sup> ein Herrschaftsorgan, das zur Entscheidungsfindung beiträgt, indem divergierende Meinungen und Argumente (vor dem Hintergrund gesellschaftlicher, politischer wie auch persönlicher Interessen) ausgetauscht werden: *Da horde man manigin vromen man / vromicliche rede han, / da mide sie ir herren / hulpen grozer erin* (KR 552-55),<sup>17</sup> heißt es so oder in ähnlicher Formulierung im resümierenden Erzählerkommentar derartiger Redeszenen. Besonders deutlich tritt die Motivation Rother's, eine konsensuale Lösung zu erzielen, nach der gescheiterten ersten Brautfahrt nach Konstantinopel hervor, die die Gefangennahme und Einkerkierung der Rother'schen Gefolgsleute zur Folge hatte. So ergreift zunächst Berchter, der erste Berater Rother's, das Wort und rät unmittelbar zum Gegenangriff, indem er einen gewalt-samen Auszug mit großem Heer fordert, schließlich hat er bereits den Verlust einiger Söhne durch Kriegszüge zu beklagen<sup>18</sup> und fürchtet nun auch um das Leben seiner sieben anderen Kinder, die als Boten zur Brautwerbung aufgebrochen waren. Rother aber belässt es nicht bei dieser einen (vorläufigen) und persönlich motivierten Meinung, sondern bezieht alle am Hof befindlichen Ratgeber in die Entscheidungsfindung mit ein:

*Nu wil ich uffe den hof gan!  
wir suln iz den herren allen sagen  
unde kunden iz goten knehtin  
– dar an to wir rechte –,  
wie iz in gevalle,  
unde bedenken unsich alle* (KR 505-510).<sup>19</sup>

plizite Verwendung von »rats«-Vokabular nachweisen lässt (vgl. beispielhaft: *sinen rat nam* (KR 459), *du salt mir ratin* (KR 462), *daz sal nu min rat sin* (KR 493), *an den rat gan* (KR 549), *si ir herren / hulpen (grozer erin)* (KR 555), *si reiten (iren herren)* (KR 558), *nicht bezeris ratis vinden* (KR 605), *gerne volgan* (KR 611), *volge dem rade min* (KR 5156), *volge mir* (KR 5168; alle Hervorh. A.B.). Auch durch die spezifische Verwendung imperativer Verbformen (*du salt*, KR 4616, *hier sal*, KR 4632) in diesen Abschnitten artikulieren sich direktive Sprechakte mit dem Zweck der zukünftigen Handlungsverpflichtung.

**16** | Dieser Rat setzt sich aus den namentlich genannten Figuren Berchter (dem engsten Berater) und Lupold (dem treuen Gefolgsmann und Verwandten Rother's) sowie der im Plural erfassten klassischen adeligen Gefolgschaft (*thuren volcdegene*, KR 57, »die vortrefflichen, im ganzen Volk berühmten Helden«, *sine man*, KR 2665, »seine Mannen«, *herrin allin sammt*, KR 3339, »die versammelten Edlen«, *manich got knecht*, KR 3351, »viele vortreffliche Gefolgsleute«, *vrunt inde man*, KR 3666, »Freunde und Gefolgsleute«) zusammen.

**17** | »Da hörte man viele vortreffliche Leute Nützliches vorbringen, womit sie ihrem Herrscher zu einer ehrenvollen Lösung des Problems verhalfen.«

**18** | *[M]ich ruwent sere mine kint*, KR 497, »der Verlust meiner Kinder schmerzt mich sehr«.

**19** | »Jetzt aber will ich noch zur Hofversammlung gehen! Wir müssen es (auch) allen Herren (des Rates) vortragen und den tapferen Rittern bekanntmachen – damit han-

Dass es sich hier um eine institutionalisierte Form strukturierter Kommunikation handelt, macht Rother deutlich, wenn er mit dem Mittel der Parenthese, d.h. syntaktisch von der Versumgebung losgelöst und dadurch zusätzlich gewichtet, auf die Rechtmäßigkeit des Vorgehens verweist (vgl. KR 508). Das Kommunikationsorgan des Rates erscheint als sinnstiftende Institution sowohl gegenüber einem unsicheren Schicksal (vgl. KR 518f.<sup>20</sup>) wie auch gegenüber der alleinigen Entscheidungsgewalt eines einzelnen Herrschers, die Rother selbst in Zweifel zieht: »Was wäre, wenn es da [im Rat; A.B.] jemanden gibt, der einen besseren Plan hat als den, den wir uns zurechtgelegt haben?«<sup>21</sup>

Das Kommunikationsverhalten von Rother Konkurrent Konstantin unterscheidet sich davon fundamental: Dem polyperspektivischen Einbezug von Argumenten in die Entscheidungsfindung Rother trete Konstantins Reden »in monologischer Verkapselung« (Fromm 1976: 375) gegenüber: Im Kontext bevorstehenden Unheils begegnet er der Warnung seiner Boten vor dem Angriff des heidnischen Heeres unter Ymelot zwar ebenfalls mit einer Frage, die hier als rhetorisches Redemittel jedoch lediglich selbstreferentielle Überlegenheitsdemonstration behauptet: *Wer mochte so riche sin, / der mich torste bestan?* (KR 2588f.).<sup>22</sup> Der östliche Herrscher sieht sich im Alleinbesitz der Wahrheit, als (maßlos) über das Wort gebietend und mit diesem unmittelbar handelnd: So ordnet er unter Androhung des Galgens an, dass sich ein jeder zum Hoffest für die Tochter einzufinden habe:

*her hiez sie sichriliche varen  
do mostin si alle dare.  
swer sich ieht sazte dar widir,  
deme gebot man iz bi der widen,  
daz her gerner dar gienge,  
dan man in hienge.  
do ne torstiz nieman irlan. (KR 1571-1576)<sup>23</sup>*

Recht auf Widerspruch wird auch der eigenen Tochter nicht zugestanden, deren Gefühlsregungen, sie *qualite ir lib* (KR 3849),<sup>24</sup> nach der Übergabe an den heid-

---

deln wir dem Recht entsprechend (um zu sehen,) wie es ihnen gefällt, und uns gemeinsam beraten.«

**20** | [W]az, ob sie [referiert auf die Gefährten; A.B.] *der grimige tot / noch hat neiht bevangin?*, »Was ist, wenn sie der schreckliche Tod noch nicht in seiner Gewalt hat.«

**21** | [W]at ob itthelicher ist, / der hat bezzere list / dan wir uns haben genumen, KR 511-513.

**22** | »Wer könnte so mächtig sein, daß er es wagte mit mir den Kampf aufzunehmen?«

**23** | »Er verpflichtete sie streng zum Kommen, da mußten sie alle dorthin [...]. Jedem, der auch nur das geringste Widerstreben zeigte, befahl man es unter Androhung des Galgens, damit er es eher vorziehe hinzukommen, als gehängt zu werden. Da wagte es niemand zu unterlassen.«

**24** | Sie »marterte sich (mit ihrem Schluchzen)«.

nischen Herrscher Ymelot nicht zur Kenntnis genommen: *nu swic, tochter min* (KR 3851).<sup>25</sup> Die bekundete Alleinherrschaft über das Wort zwingt Konstantin in festgefahrene Handlungsmuster, die auch im wiederholt verwendeten Verb *stan/bestan* plastisch hervortreten: *stan* muss Konstantin *lange trorich* (KR 327)<sup>26</sup> und *bestan* (KR 1814)<sup>27</sup> muss wiederholt auch sein *zorn* (ebd.).<sup>28</sup> Dass körperliche Regungslosigkeit<sup>29</sup> mit geistiger Unbeweglichkeit einhergeht, zeigt sich auch bei der Eskalation im Festsaal, wenn der Riese Asprian (ein Gefolgsmann Rothers) den ›Hauslöwen‹ Konstantins an die Wand schmettert,<sup>30</sup> worüber der Herrscher sich zwar betrübt zeigt, jedoch – handlungsunfähig – noch nicht einmal in der Lage ist, seine Füße zu bewegen: *we leide eme der kuninc do saz, / her ne geregite doch nie de vote* (KR 1153f.).<sup>31</sup> Die Atmosphäre dieses negativen Stillstands bekommen auch die Gefolgsleute Konstantins zu spüren, deren Bitte, die Gefangenen aus dem Kerker zu entlassen, nicht erhört wird (*ir bete were al verloren*, KR 1201). Sie müssen den herrscherlichen Unmut schlicht erdulden (*se mostin dolen sinen zorn*, KR 1201f.),<sup>32</sup> was zu Kritik führt, die sich in ungeschönter Direktheit kundtut: *Du hast den valant getan!* (KR 890),<sup>33</sup> schelten sie Konstantin.<sup>34</sup>

Auch Rother wird als Herrscher in statischer Position, auf einem Stein sitzend (vgl. KR 448), abgebildet, in der er sich selbst aus Trauer das Recht auf Rede untersagt (*dre tage unde drie nacht, / daz er zo niemanne nicht ne sprach*,

**25** | »Schweig jetzt, meine Tochter!«, s. auch nach der Rückentführung der Tochter aus Rothers Land: *her inhatte uf ire sprechin nit. / he liez si swigin unde dagin*, KR 3266f., »er wartete nicht darauf, daß seine Tochter redete, er ließ sie in ihrem beharrlichen Schweigen gewähren«. Zur Form der hier praktizierten Eheschließung, die dem dynastischen Prinzip der Munt-Ehe folgt, bei der der Ehevertrag zwischen dem Bräutigam und dem Gewalthaber geschlossen wird vgl. Schott 1986.

**26** | »[L]ange mit Kummer«.

**27** | »[B]estehen bleiben«.

**28** | »Unmut«.

**29** | Sie offenbart sich auch in der Reaktion auf die Entführung der Tochter, die ihn vor Leid in Ohnmacht fallen lässt (vgl. KR 3015). Konstantins Regungslosigkeit wird hier durch die vorangestellte Konjunktion unmittelbar mit dem aktiven Handeln Ymelots kontrastiert, der die Stadt verlässt (*do Constantin darnider lach / Imelot huf sich uze der stat*, KR 3034f., »Während Konstantin ohnmächtig dalag, machte sich Ymelot aus der Stadt davon«).

**30** | *Asprian begreif ene* [den Löwen; A.B.] *mit der hant / unde warf ene an des sales want, / daz her al zebrach*, KR 1150-1152, »Asprian packte ihn mit der Hand / und schleuderte ihn an die Wand des Saales, / daß er daran gänzlich zerschellte«.

**31** | »Sosehr betrübt darüber der König auch dasaß, / er bewegte dennoch nicht einmal seine Füße.« Erst im Nachhinein bekennt er – wenig zielführend –, man hätte direkt mit Gewalt antworten und den Riesen erschießen sollen.

**32** | »Ihre Bitte sei völlig sinnlos, / sie müßten seinen Grimm erdulden«.

**33** | »Du hast den Teufel getan!«

**34** | Die Anklage bezieht sich hier auf die Gefangennahme der Boten, die der König einsperren ließ, ohne sich über die Konsequenzen möglicher Racheakte Gedanken zu machen.

KR 45of.).<sup>35</sup> Hier allerdings handelt es sich um einen zeitlich klar begrenzten (drei Tage und drei Nächte) und damit als Ausnahmesituation markierten Zustand der Reflexion, der zudem als Form produktiver Passivität zu begreifen ist: Denn der nach innen gerichteten Denkbewegung folgt unmittelbar eine Öffnung nach außen und die Umsetzung in bzw. Forderung nach körperlicher Aktivität: Berchter soll Rother raten *we wir kumen ober mer* (KR 463).<sup>36</sup> Wohlüberlegt und klug (*harde wisliche*, KR 3665)<sup>37</sup> kommuniziert Rother den Seinen (*vrunt inde man*, KR 3667)<sup>38</sup> seine Pläne (etwa jenen, nun inkognito, in Pilgerverkleidung, in Konstantinopel einziehen zu wollen). Interaktion, das zeigt sich in der Herrschaft Rother, ist ein Zeichen von Treue und Loyalität. Sie trägt zur Lösungsfindung bei, die auch die präferierte Wahl einer gewaltfreien und damit zivilisierten Form der Problembewältigung dokumentiert.<sup>39</sup>

Rother erscheint als vorbildlicher Herrscher, dessen Macht auf der wechselseitigen Einflussnahme von Herrscher und Gefolge gründet: *ir habit vrumicliche getan, / ich wil u gerne volgan!* (KR 610),<sup>40</sup> bezeugt Rother und auch das Gefolge präsentiert sich als Einheit, wenn die Boten beim Auslaufen des Schiffes gen Osten ihre geteilte Gesinnung bekunden, indem sie *iren rōf[...] do hoben* (KR 180), also einen gemeinsamen Erkennungsruf erschallen lassen.

Das Modell ›gut beratener König‹ vermag als erfolgreich hervorzutreten, wobei die Beratung nicht nur durch ihr (bereits angesprochenes) wiederholtes Auftreten im Werk, sondern auch durch teils skurrile (Realisierungs-)Formen zur Leitfigur erhoben wird: Unter dem Tisch im Festsaal Konstantins versteckt, ruft Rother den gesamten Rat zusammen:<sup>41</sup> *rother der riche / beriet sich eremliche* (KR 393of.),<sup>42</sup> kommentiert der Text die Szene und setzt im (unreinen) Reimpaar *riche – eremliche* zwei kontrastierende Begriffe in eine syntaktisch parallele

**35** | Rother saß auf einem Stein »drei Tage und drei Nächte so, daß er mit niemandem sprach«.

**36** | »Auf welche Weise wir übers Meer fahren sollen.«

**37** | »[W]ohlüberlegt und klug«.

**38** | »Freunde und Gefolgsleute«.

**39** | So auch Jolie (vgl. 2005: 185), der betont, die Entscheidungen zwischen zwei Alternativen werden immer wieder zugunsten der gewaltvermeidenden getroffen. Die archaische Gewalt schwelt im Hintergrund, kann aber durch die Wahl zivilisierter Formen überwunden werden (vgl. ähnlich auch Kiening [1998: 233]: »der Text [wird] gerade vor dem Hintergrund unrealisierter Alternativen profiliert«).

**40** | »Ihr habt wie gute Ratgeber gehandelt, ich will euch gerne folgen.« Vgl. ähnlich auch die folgende Sentenz: *ia hortich [...] sprechen / so wer were ein got recke, / daz her unrechte tete, / so man ime goten rat gebe, / daz er des nicht ne neme*, KR 500-504, »Ich hörte sagen, daß der, der ein vortrefflicher Held sein wolle, falsch handele, wenn er einen guten Rat, den man ihm gibt, nicht annehme«.

**41** | Wie man sich das genau vorzustellen hat, bleibt wohl jedem selbst überlassen, der Tisch muss jedenfalls riesig gewesen sein.

**42** | »Der mächtige Rother hielt mit beschränktem Aufwand eine Ratsversammlung ab.«

Reimendstellung, mit denen der Dichter markiert, dass jede noch so ärmliche (hier vor allem räumlich beschränkte) Form der Beratung dem König den immateriellen Reichtum, der dieser Beratung erwächst, nicht abzusprechen vermag, sondern ihn vielmehr noch zusätzlich unterstreicht.

## DIE TRANSKULTURELLE BRAUT – KONTAKTAUFNAHME ZWISCHEN ZWEI WELTEN

Wie nun aber, so ist zu fragen, kommen die beiden einander derart entgegengestellten Erzähl- und Herrschaftswelten (Rother-Welt/Konstantin-Welt) miteinander in Kontakt? Im *Rother* verläuft diese Verbindung über einen Mittler:<sup>43</sup> Die auserwählte Braut und Tochter Konstantins wird (quasi) zur transkulturellen Kontaktfigur. Sie bleibt namenlos und damit auf ihre Funktion reduziert, sowohl die kulturellen Divergenzen durch wiederholte Grenzüberschreitung sichtbar zu machen als auch ein Hin- und Herblenden zwischen den verschiedenen Herrschaftssystemen zu ermöglichen.<sup>44</sup>

Denn die Braut ist Anlass zur ersten Brautwerbungsfahrt in die Fremde und treibt die Boten an, sich auf hoher See in Richtung Konstantinopel, in das fremde Land (vgl. KR 202), aufzumachen: *elf graven ime do swören, / daz si erme herren umbe die maget voren* (KR 144f.).<sup>45</sup> Der scheiternden ersten Werbungsfahrt, auf der die Boten gefangengenommen werden (vgl. KR 198-202), schließt sich die zweite Ausfahrt an, die die Entführung der Braut durch Rother's Gefolgsleute zur Folge hat:

*ir mogit eme (Konstantin) werliche sagen,  
sin tochter si mit Rothere  
gevaren westene over mere* (KR 2914-2916).<sup>46</sup>

Es kommt dann zur Rückentführung der Königstochter durch den Brautvater Konstantin,

**43** | Mit Colin, die verschiedene Typen von Mittlerfiguren (ephemere Mittler, moralisch/politisch diskreditierte Mittler, ambivalente Mittler etc.) genauer differenziert, wäre hier von einer ›nicht-intentionalen Mittlerfigur‹ zu sprechen (vgl. Colin 2013, hier bes. 96f.). Auch mit spezifischem Fokus auf das Mittelalter wäre eine genauere Ausdifferenzierung der interkulturellen Mittlerfiguren erstrebenswert.

**44** | Kohnen (2014: 255) führt die zunächst ungewöhnlich scheinende Namenlosigkeit der Figur auf die Bedeutsamkeit ihrer historischen Anbindung zurück, die es ermöglicht, »die Figur [...] mit jeder byzantinischen Prinzessin in Beziehung [zu setzen]« und so auf abstrakter Ebene einen Kontextbezug herzustellen.

**45** | »Elf Grafen schworen ihm da, daß sie für ihn, ihren Herrn, um die junge Dame ausziehen wollten«.

**46** | »Ihr könnt ihm dann wahrheitsgemäß sagen, seine Tochter sei mit Rother nach Westen über das Meer gezogen«.

*din wif ist wider over mere!  
daz havet Constantinis man  
mit grozen listen getan (KR 3302-3304)<sup>47</sup>*

und schlussendlich zur erneuten Ausfahrt Rother's,<sup>48</sup> die zum endgültigen Gewinn der Braut führt: *die vorde der koninc Rothere / mit sineme wife over mere (KR 4745f.)*.<sup>49</sup>

In der mittelalterlichen *Rother*-Erzählwelt, die Kiening zu Recht als eine »Welt der Präsenz der Körper«<sup>50</sup> bezeichnet, wird der abstrakte Vergleich kultureller Muster somit in unvermittelter Form (nämlich durch die körperlich präsente Mittlerfigur) erzählbar gemacht. Die Braut wird zum Symbol des Kommunikationsprozesses zwischen Ost und West, verleiht dem (narrativ entfaltenen) Kontakt zwischen den Kulturen unmittelbare Sichtbarkeit.

Die Interaktion über das Wasser lässt zudem das Meer als Medium der Kontaktherstellung hervortreten, als wertfreien Transitraum, der von beiden Parteien gleichermaßen »bespielt« und durchfahren wird, ohne dass in ihm bereits eine Kontaktaufnahme erfolgen würde. Das Meer im *KR* ist ein »Nicht-Ort« des ruhelosen Stellungswechsels« (Borgolte/Jaspert 2016: 17), ein bewegliches Element an sich und damit auch als Prozess zu begreifen, der die Strukturen eines (interkulturellen) Gesprächs allererst etabliert. »Wie viele andere Grenzregionen trennen Meere nicht nur«, vermerken Borgolte/Jaspert in ähnlicher Weise zur Funktion des Wassers, »sondern sie dienten auch als Räume erhöhter Verflechtung, weil über sie Waren, Menschen, Ideen und anderes mehr zirkulierten« (ebd.: 22). Die Fahrten über die See sind dabei in doppelter Weise als Moment der Ungewissheit konnotiert: Zum einen ist es das Element des Wassers selbst, das als unberechenbare Naturgewalt dem feststehenden Land

**47** | »Deine Gattin befindet sich wieder jenseits des Meeres! Das hat ein Gefolgsmann Konstantins nach einem schlaue ausgedachten Plan getan«.

**48** | *Do vorte der koninc Rothere / drizic dusint over mere, [...] / die kiele giengen evene / inde quamen in ses wochen / over mere gevlozzen / hin ze Constantinopole, KR 3632-3642*, »Da hatte der König Rother für seine Heerfahrt übers Meer dreißigtausend Mann [...] Die Schiffe zogen gleichmäßig dahin und gelangte, nachdem sie sechs Wochen übers Meer gefahren waren, nach Konstantinopel«.

**49** | »[D]iese (Krieger) führte der König Rother zusammen mit seiner Frau über das Meer«.

**50** | Kiening 1998: 222. Darin erfolgt, so Kiening weiter, der Kontakt verbal, gestisch, körperlich, nicht aber in vermittelter Form.« Vgl. dazu auch Peter Czerwinski, der die mittelalterliche Welt als »Welt der vorherrschenden Dinglichkeit« beschreibt, in der Reflexion und Abstraktion nur über ein materielles Referenzobjekt in Gang gesetzt werden können. Gegenwärtigkeit war nicht über einen reinen Denkprozess herzustellen, sondern an ein Konkretes gebunden (vgl. dazu genauer Czerwinski 1989: 22).

(*deme stade*, KR 181) explizit entgegengestellt wird.<sup>51</sup> Das bewegte Meer nimmt die Männer auf (*die herrren vluzzin in dat mer*, KR 184) und sich ihrer sozusagen richtungsweisend an, wenn sich sofort nach Abfahrt »rauschend die Segel blähen« (KR 182) und Rother nichts anderes übrigbleibt, als Gott zu bitten, er möge seine Gefolgsleute wieder wohlbehalten *zölände* (KR 189)<sup>52</sup> geleiten. Zum anderen verbindet sich im KR mit dem Über-Meer-Fahren auch die Vorstellung, dass jenseits des Meeres das kulturell Andere lokalisiert ist.<sup>53</sup> Die mehrmalige Überquerung des Meeres verstärkt und verstetigt den dynamischen Prozess der Kontaktherstellung, macht aber auch deutlich, dass sich der Dialog in einem noch undefinierten und damit immer auch angstbesetzten Übergangsstadium befindet.

## ZU WELCHEM ENDE WIRD DER INTERKULTURELLE KONTAKT IM KÖNIG ROTHER ERZÄHLT?

Die zum Ende hin erfolgende Arretierung dieser bewegten Erzählführung geschieht zugunsten einer Fokussierung auf den Herrschaftsbereich Rothers; die Kamera hält an, der Zoom richtet sich auf das Rother-Reich, das nun in uneingeschränkter Vorbildlichkeit erstrahlt. Denn mit der letztlich doch erfolgreich realisierten Brautwerbungsfahrt kann die im Anfang problematisierte und im Text singuläre Leerstelle (*er ane vrowen was*) in der ansonsten bereits als ehrenhaft gepriesenen Herrschaft des Königs beseitigt werden:

*Röther was ein here:  
sine dinc stunden mit erin  
unde mit grozen zuhtin an sinen hove  
[...]  
daz ime da an gote nictes ne gebrach,  
wene daz er ane vrowen was (KR 13-18).*<sup>54</sup>

Die kreisförmige Handlungsführung wird über die Tugend der Ehre zusammengeschnürt, die nun wiederhergestellt ist. Dabei belässt es der Text aber nicht, sondern steigert die Vorbildlichkeit zusätzlich dadurch, dass er sie am Ende als

51 | Vgl. dazu auch Borgolte/Jaspert (2016: 23), die notieren: »Auf das Meer hinaus zu fahren stellte für den Menschen stets ein Wagnis dar. Die See darf als die archetypische Gefährdung des Menschen gelten.«

52 | »[I]n ihr Heimatland.«

53 | S. dazu den bereits zitierten Vers *dîn wif ist wider over mere* (KR 3302), der das Meer deutlich als Barriere zur ›kulturellen Anderwelt‹, sprich hier zur Welt Konstantins, ausweist.

54 | »Rother war ein (wahrer) Fürst: Seine Hofhaltung war angesehen und entsprach den gesellschaftlichen Vorstellungen [...] so daß es ihm an nichts Erstrebenswertem fehlte, außer, dass er keine Königin hatte.«

relationale Überlegenheit präsentiert, die (wie bereits im Vergleich der Erzählwelten dargestellt) auf den kommunikativen Handlungsmaximen des Königs beruht. Diese werden nun noch einmal in breiter Öffentlichkeit zur Schau gestellt, wenn Rother durch intensive Beratung über den richtigen und richtenden Umgang mit dem unterlegenen Brautvater befindet (vgl. KR 4613-4646).

Die zunächst vergleichende Betrachtung verschiedener Kulturmuster wird in diesem Ausgang damit in eine hierarchische Stufung, die Kontingenzen divergierender, möglicher Positionen in historische Notwendigkeit überführt und damit auch (kulturelle) Vorbildlichkeit klar definiert. Dabei wird das Ende bereits im Verlauf der Handlung implizit vorweggenommen: So verweist die ebenfalls namenlose Gattin Konstantins beständig auf die Schwächen des Herrschers, die insbesondere an dessen Maßlosigkeit (*overmut*, KR 4562) festgemacht werden. Das Konzept der Maßlosigkeit, das einem heldenepischen Ethos entspringt,<sup>55</sup> erfährt hier eine deutliche Abwertung und markiert so die Grenze zu einer rohen, unzivilisierten Welt der Gewalt: *dinis overtruwen scaden, / ich ne mochtis dir zende nie gesagin* (KR 4549),<sup>56</sup> schildert die Königin Konstantin. Es tangiert und charakterisiert auch das Kommunikationsverhalten Konstantins gegenüber seiner Gattin, das sich jeder konsiliarischen Einflussnahme verschließt: *owi, we gerne ich noch riete* (KR 1182),<sup>57</sup> bekennt die Königin und empfiehlt sich damit zwar als Beraterin, unterstreicht durch die Wahl des Konjunktivs zugleich aber auch die Zwecklosigkeit eines solchen beratenden Bemühens. Die Königinmutter ist eine hybride Figur, indem sie in einem Reich beheimatet ist, dessen Werte sie nicht vertritt, oder anders herum, indem sie bereits an die westliche Zielwelt Rothers angenähert wird, der sie zunächst noch nicht angehört. Dies zeigt sich auch, wenn sie durch ironische Äußerungen Distanz zu den Handlungen Konstantins einnimmt: Die bereits angeführte Szene mit dem Löwen, der seinen Tod an der Saalwand findet, kommentiert sie in für den Gatten äußerst demütigender Manier:

»nu warte«, sprach sie, »wie genir hoveman  
din vederspil irzogen hat,  
der da vor deme dische stat!« (KR 1175-1177)<sup>58</sup>

Aber auch Rothers Gefolgsleute betrachten sie bald schon als Verbündete, wenn etwa Berchter aus ihrer Gesinnung (freudige) Zuversicht schöpft: *ich troste mich an de kunigin!* (KR 1224)<sup>59</sup>

**55** | Vgl. zur Abgrenzung der Verhaltensform des ›Barbarischen‹ gegenüber dem ›Höfischen‹ auch: Ehrismann 2005: 80f.; sowie zum Barbarischen: Scheibelreiter 1999.

**56** | »Den Schaden, den deine überhebliche Sturheit angerichtet hat, vermochte ich dir ja niemals zur Gänze klarzumachen.«

**57** | »Ach, wie gerne wollte ich dir jetzt noch raten.«

**58** | »Schau doch«, sprach sie, »wie jener Höfling dein Jagdvögelchen gezähmt hat, (jener Höfling,) der dort vor der Tafel steht!«

**59** | »Die Königin macht mich zuversichtlich!«

Mit der (impliziten) Vorausdeutung wählt der *Rother* ein Erzählschema, das der Heldenepik vertraut ist, das er aber – gerade entgegen der heldenepischen Umsetzung – nicht konsequent bis zum Schluss verfolgt.<sup>60</sup> Denn das *Rother*-Ende zeugt von dem Versuch eines bewussten Bestehen-Lassens beider (also der in der Kontaktrelation spezifizierten) Kulturen. Mit der *translatio per nuptias* (vgl. Gellinek 1968: 82) geht der kaiserliche Herrschaftsanspruch Ostroms zwar auf *Rother* über und manifestiert damit eine hierarchische Form des In-Beziehung-Setzens beider Reiche, zugleich wird jedoch verhindert, dass dem Anderen gänzlich die Existenz entzogen würde. Dies bekundet sich auch im abschließenden Urteil *Rothers* über Konstantin, in dem der Herrscher – obwohl er die richtende Gewalt innehat und entscheiden kann, wie mit dem Unterlegenen verfahren wird – sein vorhandenes Machtpotenzial nicht ausspielt. Er bezeugt vielmehr *zuchte unde erin* (*KR* 4617), also ein fürstliches Verhalten, wenn er Konstantin eine gewaltfreie Behandlung gewährt und auch über dessen Reich Byzanz keinen Herrschaftsanspruch erhebt.<sup>61</sup> So ist zu fragen: Weshalb endet der kulturelle Kontakt im *Rother* mit einem derart versöhnlichen Ausgang und eben *nicht*, dem Erzählmuster der *Chanson de Geste* entsprechend, mit der kämpferischen Vernichtung des Gegenübers? Warum wird die fremde Figur nicht stärker beschädigt, warum ihre Welt nicht mit der Hochzeit geschlossen?

Das gewählte Ende, so ließe sich mit Monika Schulz eine erste Antwort finden, begründet die singuläre Liebesbeziehung auf der Handlungsebene, indem sie die Ehe nach allen Seiten hin legitimiert, insbesondere, da sie nach östlichem Recht auch der Zustimmung des Brautvaters, nicht nur des Ehemanns, bedarf (vgl. Schulz 2005; insb. 27-54). Doch allein über diese eherechtliche Konvention zu argumentieren vermag angesichts der breit angelegten und mit großem erzählerischen Aufwand gestalteten Schlussinszenierung nicht zu genügen. Vielmehr scheint damit ein über die Handlungsebene hinausgehendes Plädoyer verbunden. Ungeachtet der ausgestellten kulturellen Überlegenheit eines (des *Rother*'schen) Herrschaftsmodells votiert der *KR* für ein Zulassen bzw. Aushalten von Differenz. Dass diese Differenz beidseitig anerkannt wird, kulminiert in der finalen Gemütsregung des königlichen Kontrahenten *Rothers*, der diesem schlussendlich mit Akzeptanz begegnet: *Rotheres ere was ime lief* (*KR* 4756f.).<sup>62</sup> Die wiederhergestellte Ehre *Rothers* wird damit nicht nur zusätzlich von außen bezeugt, sondern zum symbolischen und geteilten Band der Ehre, das den Gegner umschließt. Im erzählerischen Gesamtkontext vermag es auch als

**60** | Auch Schmitz notiert, dass die epischen Vorausdeutungen »die Dichtung nur zum Teil mit der Heldenepik assoziierbar machen« (Schmitz 2002: 175, Anm. 4). Reiffenstein verweist diesbezüglich insbesondere auf die positiven Vorausdeutungen im *Rother*, die zukünftige Freude ankündigen und sich von den heroischen Vorausdeutungen im *Nibelungenlied* unterscheiden (vgl. Reiffenstein 1972: 556f.).

**61** | Vgl. dazu auch Kohnen (2014: 229), die betont, dass Konstantins Herrschaft unverletzt bleibt und sogar der Status seiner Frau als mächtige Königin am Ende bekräftigt würde.

**62** | »*Rothers* Ansehen war auch sein Anliegen geworden«.

(Werte-)Basis zu fungieren, die die Voraussetzung eines möglichen Bündnisses der beiden christlichen Reiche (gegen den Islam bzw. die Heiden) schaffen könnte.<sup>63</sup> Im Rahmen christlicher Einheit wird hier das Anerkennen gewisser kultureller und herrschaftlicher Vielfalt als ein höheres vergemeinschaftendes Prinzip geltend gemacht.

## FUNKTIONALISIERUNG DER BRAUTWERBUNG ALS INTERKULTURELLES KONTAKTSHEMA

Aus diesen Folgerungen leiten sich wesentliche Erkenntnisse zur Beantwortung des dritten Fragekomplexes ab, der sich damit befasst, welches Potenzial und Verständnis dem Text zukommt, wenn die Interkulturalität als festes Strukturelement gezielt in die Analyse einbezogen wird.

Das Werkende bestätigt nicht allein das narrative Erzählmuster der Brautwerbung, sondern begründet den moralischen Vorrang eines (Herrschafts-)Modells, das sich erst über den interkulturellen Kontakt als solches hervortut. Denn kulturelle Überlegenheit wird hier nicht dadurch gefestigt, dass das Eigene programmatisch aufgerufen und so stabilisiert würde, sondern tritt erst in der Konfrontation mit dem Anderen als vorbildlich hervor.<sup>64</sup> Der (exkludierende) Dualismus von vertrauter Welt und bedrohlicher Fremde wird folglich nicht, wie für andere Wissenssysteme des Mittelalters kennzeichnend,<sup>65</sup> bloß wiederholt, sondern dialogisiert. Dieser Perspektive ist ein spezifisches Verhältnis von eigen und fremd zu entnehmen: Es bindet die Fremde in eine argumentativ-logische Struktur zur Behauptung des Eigenen ein, macht sie zur Voraussetzung, um das Eigene besser sichtbar zu machen.

Mit dem Brautwerbungsschema gelingt es, interkulturellen Kontakt abzubilden, der (aus der Notwendigkeit der Sicherung des genealogischen Fortbestandes) das Andere in den Blick nimmt, es als Ort der Bewährung voraussetzt, hinterfragt und problematisiert (vgl. dazu auch Röcke 1991: 41). Indem diesem Anderen etwas (nämlich die Braut) »entnommen« wird, kann es weder, wie im Erzählmuster der Heldenepik üblich, als völlig »Außerhalb«, als zu »Vernichten-

**63** | Der interreligiöse Konflikt, der die mittelalterliche Welt fundamental bewegte, schwelt im *Rother* aber eben nur im Hintergrund (s. auch Anm. 69).

**64** | Ähnlich auch Röcke: »Eine grundsätzliche Neubestimmung des antithetischen Verhältnisses von Eigenem und Fremdem hingegen ist erst dann festzustellen, wenn die Fremde [...] zum Darstellungsmodus, ja zur Voraussetzung des Eigenen stilisiert wird, z.B. zur Voraussetzung individueller Bewährung oder individueller Wünsche« (Röcke 1991: 43).

**65** | Diese Veränderung in der Wahrnehmung des Fremden zeigt sich auch im Vergleich mit Pilgerberichten nach Jerusalem, wie sie seit dem Hochmittelalter in großer Zahl vorliegen: Diese blenden »die durchreiste Fremde zu einem erheblichen Teil aus« und richten den Fokus allein auf die Heilsgeschichte und -bedeutsamkeit der heiligen Stätten für die Pilger (Münkler 2002: 329f.).

des-Anderes« betrachtet noch durch Streichung aus der Geschichte und damit der Argumentation ausgegliedert werden. Das Brautwerbungsschema bildet ein narratives Muster, um moralische, kulturelle und herrschaftliche Überlegenheit anders, argumentativ-diplomatisch, durch die Entfaltung der Idealität eines (des weströmischen) Reiches, nicht aber in primär konfrontativer Weise, im Bestreben nach kämpferischer, kriegerischer Machtausübung zu demonstrieren.<sup>66</sup> Zugleich präsentiert es die Höfe als kommunizierende Organe im Ganzen der mittelalterlichen »europäischen« Gesellschaft.

Anstatt zu argumentieren, die Schemata und Motive im *KR* würden »durch »sinnlos« machende Übersteigerung des Gebrauchs ad absurdum geführt« (Stein 1988: 334f.), kann die auffällige Vervielfältigung tradierter Muster vielmehr als bewusste Gestaltungsmaßnahme<sup>67</sup> verstanden werden, mit der sich eben doch ein erkennbares Sinnpotenzial verbindet: Der so inszenierte, repetitive Erzählfluss verdeutlicht, dass sich das Vorbildliche, Erstrebenswerte nur in einem fortwährenden, wiederholten Kontaktprozess zu etablieren, zu konturieren und als vorbildlich hervorzutun vermag. Diesen Kontaktprozess unter dem Schlagwort der Interkulturalität näher zu beleuchten, kann auch unter Verweis auf Weinberg (vgl. 2014) nur befürwortet werden, der Kritik an der häufig mit den Begrifflichkeiten einhergehenden (epochalen) Skopuseinschränkung übt: Weinberg betont dabei zu Recht, dass das Konzept der Transkulturalität nicht an einer zeitlichen Entwicklung orientiert ist, weil »Kulturen [...] schon damals nicht nach einem [...] Kugelmodell funktioniert haben«, ihre Kulturkonzepte damals bereits »deutlich komplexer« waren (ebd.: 9). Solche größere Komplexität lässt sich folglich nicht als Charakteristikum der globalisierten Moderne deuten, sondern war »in genuin interkulturellen Räumen immer schon zu konstatieren« (ebd.: 19). Das Weinberg'sche »damals«, das den Blick insbesondere auf das 18./19. Jh. lenkt, bestätigt der *KR* in diachroner Verlängerung für das Mittelalter ebenfalls. Texte wie der *KR* erfassen in narrativer Umsetzung kulturelle Komplexität, indem sie den Kontakt zwischen Welten initiieren, fremde Herrschaftsräume öffnen und damit zur Darstellung bringen.

Mittelalterliche Texte aus interkultureller Perspektive zu lesen erfordert allerdings, wie am *KR* deutlich wurde, ein weites Kulturverständnis, das Interkulturalität nicht allein auf die Thematik »Christen versus Heiden« beschränkt. Auf dieser Basis konnte gezeigt werden, wie anhand des konventionellen Erzählmodells Brautwerbung bzw. dessen Variation interkulturelle Kontakte erzählerisch dargestellt wurden. Es gewährt Einsicht in die Differenz von Herrschafts- und Gesellschaftsformen auf einer Ebene jenseits einer rein theoretisch-abstrakten Behandlung des Phänomens.

**66** | Mit Bezug auf die Deutung des Geschehens im zeitgenössischen Kontext ließe sich die Ausstellung der moralischen, intellektuellen Überlegenheit auch als Reaktion auf die Erfahrungen der Kreuzzüge beziehen, die den Westen mit einer vor allem materiell überlegenen Kultur des Orients konfrontierte (vgl. dazu Brunner 2017: 139).

**67** | Dazu auch Kiening (1998: 221): »Die Distanz zum Schema hat einen neuen Grad« erreicht.

Mit der im *Rother*-Ende zudem bezeugten Akzeptanz des Anderen tritt der Text ins Spektrum jener mittelhochdeutschen Epen, die von interkultureller Toleranz erzählen. Er lässt sich zum einen als Variante zum (eingangs genannten) Wolfram'schen *Willehalm* begreifen. Als Gegenmodell zum *Rolandslied* verweist er zum anderen darauf, dass mittelhochdeutsche Texte eben nicht nur den Modus ›Kultur/Un-Kultur‹ (wie er hier klassisch vertreten wird) kennen, sondern auch über das ›Kultur/Kultur-Schema‹ verfügen. Dabei ist der *Rother* (im Rahmen der Interkulturalität) so bedeutsam, weil er jenseits der üblichen Abgrenzungsparadigmen operiert, die primär auf religiös (Christen versus Heiden), sozial (höfisch/städtisch versus bäuerlich) oder sprachlich (*welsch* versus *tiutsch*) binären Mustern basieren. Auch der *Rother* erzählt von einem Religionskonflikt, der in der Behauptung des Christentums gegenüber dem Islam kämpferisch ausgetragen wird, und zeigt damit, dass ihm die konventionellen Distinktionen durchaus vertraut sind. Indem er sie jedoch in den Nebenstrang auslagert,<sup>68</sup> tritt umso deutlicher hervor, dass er den Fokus auf die Verhandlung kultureller Differenzen, Konflikte und Vergleiche innerhalb einer christlichen Welt legt. Die Forschung kann er damit dazu anregen, das bisher vorrangig anvisierte Spektrum der als interkulturell beschriebenen Werke auszubauen und in andere Richtungen weiterzudenken. Der KR bildet in dieser Lesart nicht nur die den mittelalterlichen Text beherrschende Diskussion um divergierende Kommunikationsmodelle in verschiedenen kulturellen Kontexten ab, sondern weist damit gleichfalls in aktuelle gesellschaftspolitische Zusammenhänge.<sup>69</sup>

**68** | Der Konflikt mit Ymelot tangiert die Brautwerbung nur peripher und bildet nicht das Zentrum der interkulturellen Spannungen zwischen den Protagonisten Rother und Konstantin. Beide Herrscher sind an einer Bekämpfung des Heidenführers Ymelot interessiert.

**69** | Diese Aktualität zeigt sich etwa in der beeindruckenden Zahl von zeitgenössischen Theaterinszenierungen, die Kommunikation (bzw. Nichtkommunikation, Kommunikations- oder Sprachstörung) zum Thema haben und mit denen sich auch das Verlangen zu artikulieren scheint, Formen politisch-gesellschaftlicher Sprache, des Miteinandersprechens wieder stärker in den Fokus zu rücken. Beispielhaft wäre auf die Vielzahl an Adaptionen antiker Stoffe, wie der *Medea*, zu verweisen, die zeigen, was passiert, wenn der Kompromiss (von dem eine demokratische Gesellschaft lebt) verweigert wird und Sprachlosigkeit bzw. Sprachverweigerung und Verweigerung von Sprachkontakt in die Tragödie führt. Warum in diesem Zusammenhang (und mit etwas mehr Optimismus als im antiken Mythos) also nicht auch einmal den mittelhochdeutschen *Rother* auf die Bühne bringen?

## LITERATUR

- Bauer, Matthias (2005): Romantheorie und Erzählforschung. Eine Einführung. Stuttgart.
- Borgolte, Michael/Jaspert, Nikolas (2016): Maritimes Mittelalter – Zur Einführung. In: Dies. (Hg.): Maritimes Mittelalter: Meere als Kommunikationsräume. Ostfildern, S. 9-34.
- Bumke, Joachim (1979): Mäzene im Mittelalter. Die Gönner und Auftraggeber der höfischen Kultur in Deutschland. 1150-1300. München.
- Brunner, Horst (2017): König Rother. In: Ders. (Hg.): Geschichte der deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit im Überblick. Stuttgart, S. 138-140.
- Cassirer, Ernst (1990): Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Hamburg.
- Ders. (2010): Philosophie der symbolischen Formen. Hamburg.
- Colin, Nicole (2013): Im toten Winkel der Versöhnung. Mittler wider Willen im deutsch-französischen Kulturtransfer. Der Fall Jean Villar. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 4, H. 2, S. 95-110.
- Czerwinski, Peter (1989): Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung. Bd. 1: Der Glanz der Abstraktion. Frühe Formen von Reflexivität im Mittelalter. Frankfurt a.M.
- Ebenbauer, Alfred (1984): Es gibt ain möryne vil dick susse myne. Belakanes Landsleute in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur 113/1, S. 16-42.
- Ehrismann, Otfried (2005): Das Nibelungenlied. München.
- Fromm, Hans (1976): Die Erzählkunst des Rother-Dichters. In: Walter Johannes Schröder (Hg.): Spielmannsepik. Darmstadt, S. 351-376.
- Geertz, Clifford (1987): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Übers. v. Brigitte Luchesi u. Rolf Bindermann. Frankfurt a.M.
- Gellinek, Christian (1968): König Rother. Studie zur literarischen Deutung. Bern.
- Haupt, Barbara (2009): Heidenkrieg und Glaube. Zur Toleranz im Willehalm Wolframs von Eschenbach. In: Bernd Springer (Hg.): Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur. Zürich, S. 41-56.
- Jackson, Timothy R. (1969): Religion and love in Flore und Blanscheflur. In: Oxford German Studies 4, S. 12-25.
- Jolie, Stephan (2005): Gewalt – Text – Ritual. Performativität und Literarizität im *König Rother*. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 127, S. 183-207.
- Kiening, Christian (1998): Arbeit am Muster. Literarisierungsstrategien im *König Rother*. In: Wolfram-Studien 15, S. 211-243.
- König Rother (2000): Mittelhochdeutscher Text und neuhochdeutsche Übersetzung von Peter K. Stein. Hg. v. Ingrid Bennewitz. Stuttgart (zit. als KR).
- Kohnen, Rabea (2014): Die Braut des Königs. Zur interreligiösen Dynamik der mittelhochdeutschen Brautwerbungserzählungen. Berlin.
- Martínez, Matías/Scheffel, Michael (2012): Einführung in die Erzähltheorie. 9., akt. u. überarb. Aufl. München.

- Meves, Uwe (1976): Studien zu König Rother, Herzog Ernst und Grauer Rock (Orendel). Frankfurt a.M.
- Münkler, Marina (2002): Alterität und Interkulturalität (ältere deutsche Literatur). In: Claudia Bontien/Hans Rudolf Velten (Hg.): Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Reinbek b. Hambrug, S. 323-344.
- Ort, Claus-Michael (2003): Kulturbegriffe und Kulturtheorien. In: Ansgar Nünning/Vera Nünning (Hg.): Konzepte der Kulturwissenschaften. Stuttgart, S. 19-38.
- Reiffenstein, Ingo (1972): Die Erzählervorausdeutung in der frühmittelhochdeutschen Dichtung. Zur Geschichte und Funktion einer poetischen Formel. In: Herbert Backes (Hg.): Festschrift für Hans Eggers zum 65. Geburtstag. Tübingen, S. 551-576.
- Röcke, Werner (1992): Schreckensort und Wunschwelt. Bilder von fremden Welten in der Erzählliteratur des Mittelalters. In: Der Deutschunterricht 44/2, S. 32-48.
- Samples, Susann (2001): Belacane. Other as Another in Wolfram von Eschenbach's Parzival. In: Fiona Wheeler/Bonni Tolhurst (Hg.): On Arthurian Woman. Essays in memory of Maureen Fries. Dallas, S. 187-198.
- Scheibelreiter, Georg (1999): Die barbarische Gesellschaft. Mentalitätsgeschichte der europäischen Achsenzeit 5.-8. Jh. Darmstadt.
- Schmid-Cadalbert, Christian (1985): Der ›Ortnit AW‹ als Brautwerbungsdichtung. Ein Beitrag zum Verständnis mittelalterlicher Schemaliteratur. Bern.
- Schmitz, Silvia (2002): Erzählen im ›König Rother‹. In: Ludger Lieb/Stephan Müller (Hg.): Situationen des Erzählens. Aspekte narrativer Praxis im Mittelalter. Berlin, S. 167-190.
- Schott, Clausdieter (1986): [Art.] »Ehe. B. Recht. VI. Germanisches und deutsches Recht«. In: Lexikon des Mittelalters Tl. 3 p., Sp. 1629-1630.
- Schotte, Manuela (2009): Christen, Heiden und der Gral. Die Heidendarstellung als Instrument der Rezeptionslenkung in den mittelhochdeutschen Gralromanen des 13. Jahrhunderts. Frankfurt a.M.
- Schulz, Monika (2005): Eherechtsdiskurse. Studien zu *König Rother*, *Partonopier und Meliur*, *Arabel*, *Der guote Gêrhart*, *Der Ring*. Heidelberg.
- Stein, Peter (1988): *Do newistisch weiz hette getan. Ich wolde sie alle ir slagen hanc*. Beobachtungen und Überlegungen zum König Rother. In: Ders./Renate Hausner/Ingo Reiffenstein (Hg.): Festschrift für Ingo Reiffenstein zum 60. Geburtstag. Göppingen, S. 309-338.
- Szklénar, Hans (<sup>2</sup>1985): [Art.] »König Rother«. In: Burghart Wachinger u.a. (Hg.): Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. 5: Kochberger, Johannes-Marien-ABC, Berlin/New York, Sp. 82-94.
- Weinberg, Manfred (2014): Die Grenzen der Interkulturalität. In: Ingeborg Fiala-Fürst (Hg.): Prager deutsche, deutschböhmische und deutschmährische Literatur. Eine Neubestimmung. Olmütz, S. 7-32.

# Das Eigene und das Fremde in der Logik von Hierarchisierung und Dominanz in Gottfrieds *Tristan*

---

MONIKA SCHULZ

## Abstract

*The study exemplifies with Gottfried's Tristan, how subtle medieval texts handle intercultural coded, but distinctly different social structures (here: gender) by strategies of inclusion and exclusion, respectively, by spatial arrangement (>Heterotopia<). The >Own< (i.e., the essential patriarchal structure of courtly culture) and the >Foreign< (i.e., the gendersymmetric social structure in Gottfried's Ireland) are arranged into a system of hierarchy and dominance. Gottfried's >Foreign< is not a simple fairytale-like alterity of his >Own<; rather, within the >Foreign< he deals with the prominent gender-discourse of early Irish legal documents (Cáin lánama) and myth-analogous narratives (e.g. Táin Bó Cuailnge). While Gottfried's >Foreign< can be connected to the courtly code (i.e., the >Own<) by the ideal of the courtly vrouwe, respectively, while the >Foreign< does not reject the courtly infiltration, this compatibility cannot be detected at all in Gottfried's precursor Eilhart; his narrated world is a laic warrior society.*

**Title:** The >Own< and the >Foreign< in the Logic of Hierarchy and Dominance in Gottfried's *Tristan*

**Keywords:** Gottfried von Straßburg (-ca. 1215); Tristan; Isolde; *Táin Bó Cuailnge*; gender

## 1. VORAUSSETZUNGEN

Im Folgenden soll das komplexe interkulturelle Setting in Gottfrieds *Tristan* beleuchtet werden. Es geht um das Verhältnis von Eigenem und Fremdem bzw. Anderem,<sup>1</sup> um Strategien der Inklusion und Exklusion (vgl. Gutjahr 2010: 33). Textlogisch meint das >Eigene< hier die höfische Kultur<sup>2</sup> als Verständigungsraum der Elite des europäischen Mittelalters mit ihrer basal patriarchalen Struktur (vertreten durch König Marke in Cornwall), das >Fremde< ist verortet im nicht-patriarchalen, geschlechtssymmetrisch angelegten Irland mit der superioren

---

**1** | Bekanntlich ist »der zentrale Gegenstand der Interkulturalitätsforschung die Frage nach dem Fremden« (Heimböckel/Mein 2010: 9).

**2** | Mein Kulturbegriff ist in der Nachfolge von Geertz ein bewusst weit und allgemein gefasster und ein wesentlich semiotischer; Geertz formuliert wie folgt: »Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe« (Geertz 1987: 9).

Aktantin Königin Isolde an der Spitze. Nur Gottfried hat diese interkulturell codierte Dramaturgie konkurrierender Geschlechterentwürfe; Eilharts vorausgehende Version kennt keine solche Doppelgleisigkeit, denn Markes Reich sowie Irland sind hier gleichermaßen patriarchal, das ›Fremde‹ im vorgestellten Sinn ist vollständig ausgeblendet.

Wenn man mit Lotman Gottfrieds Text als semiotischen Raum im Sinn einer »Semiosphäre« (Lotman 1990: 287) liest, die ein ›Innen‹ (hier sind die »dominierenden semiotischen Systeme angesiedelt«, ebd.: 294) und ein ›Außen‹ kennt, eine Opposition Zentrum/Peripherie (vgl. ebd.: 293; übersetzt ein ›Eigenes‹ und ein ›Fremdes‹ also), ist seine Beobachtung von ›Grenze‹ und ›Filtration‹ (vgl. ebd.: 292) von Interesse. Das ›Innen‹ meint Gottfrieds höfischen Kulturraumwurf (das Reich Markes), der zweifellos auch territorialen Charakter hat: Die prominente Grenze zum fremden Raum im ›Außen‹ (Irland) bildet das Meer als intermediärer Schwellenraum,<sup>3</sup> der als Puffer »eine räumliche Funktion im elementaren Sinne« (Lotman 1990: 292) hat. Die Grenzüberschreitung ist dem Helden vorbehalten<sup>4</sup> – und selbst diese ist bei Gottfried noch kulturspezifisch markiert. Denn während Eilharts Tristan sich ganz im Sinne der keltischen *immram* ziellos auf dem Meer treibend Irland nähert (dies ist auch so bei Thomas bzw. in der *Tristrams Saga*), differenziert Gottfried auffällig: Zunächst verläuft Tristans Reise dank der Hilfe eines kundigen (höfischen) Steuermanns wohlgeordnet zielgerichtet, erst eine halbe Meile vor Dublin wird Tristan auf eigenen Wunsch auf dem wilden Meer in einem Boot treibend zurückgelassen (v. 7492-7494)<sup>5</sup>. Tristan ist so scheinbar zufällig Entdecker des Fremden bzw. Anderen, wobei Grenzüberschreitung und Fremdbegegnung doppelt codiert sind: Als Moribunder benötigt er die zauberische Heilkraft der Königin (ist also existentiell auf das Fremde angewiesen und ›Nehmer‹ des Fremden) und ist gleichzeitig ›Geber‹ des Eigenen, wenn er die junge Isolde in höfisch-ethischer Erziehung unterweist. Dieser scheinbar paritätische Kulturaustausch folgt in Wahrheit der Logik von Hierarchisierung und Dominanz: Bei der ersten Fremdbührung, beim Kampf mit Isoldes Bruder Morold, der wohl nicht zufällig auf einer zu Markes Land gehörigen Insel, also noch im höfischen Raum, stattfindet, wird Tristan zunächst durch das Fremde tödlich infiziert, er wird nicht nur metaphorisch, sondern ganz buchstäblich vergiftet. Der Sieg Tristans über Morold dann meint den Sieg des Höfischen über das ›Andere‹, das sogleich aus dem eigenen Raum entfernt wird: Der segmentierte Körper Morolds wird in die Fremde zurückgeschickt.

**3** | Vgl. zu ›Schwellenraum‹ und ›Grenzüberschreitung‹: van Genneep 2005: vor allem 29.

**4** | Das ist durchaus nicht ungewöhnlich; denn dass »der Mann in die Fremde muss, um die Mission seiner Selbstfindung zu erfüllen, ist als wirkungsmächtiges geschlechtsspezifisches Muster der abendländischen Literatur vom griechischen Epos über den höfischen Roman bis zum Bildungsroman eingeschrieben« (Gutjahr 2010: 33).

**5** | Zitiert wird in diesem Beitrag nach Gottfried von Straßburg 2011.

Es ist signifikant, dass die zauberische Heilhandlung der irischen Königin (wie auch ihr Minnetrank und die prophetischen Wahrträume) nicht in der höfischen Sphäre (Cornwall) situiert sind, wie überhaupt die irische Königin als handlungsmächtige Aktantin der fremden Welt diese nie verlässt und nur dort agiert; ein Transfer der Spitzenvertreterin des ›Anderen‹ in die höfische Welt (Cornwall) scheint unmöglich. Ein solcher Transfer gelingt erst in der nächsten Generation; Voraussetzung hierfür ist eine weitreichende Infiltration des textlogisch ›Fremden‹ durch das ›Eigene‹ – und so ist es auch kein Zufall, dass der Deal für den Austausch von Irland ausgeht (die Königin macht bekanntlich die Heilung Tristans von der höfischen Unterweisung ihrer Tochter abhängig): Das textlogisch ›Fremde‹, hier vertreten durch Königin Isolde, fordert also von sich aus das für sie Fremde, aber textlogisch ›Eigene‹ ein und anerkennt damit dessen Superiorität (im Gegensatz zu Morold, der das mit dem Leben bezahlt). Wohl unterrichtet in der *morâliteit* durch den höfischen Kulturvermittler Tristan, kann die irische Prinzessin dann in den für sie fremden Kulturraum (Cornwall) überstellt und damit in das textlogisch ›Eigene‹ inkorporiert werden. Die Differenzzuschreibung scheint gelöscht, in Wahrheit aber sind die kulturdistinktiven Indizes der transferierten Prinzessin so geschickt transformiert, dass sie problemlos an den höfischen Code, an das dominierende semiotische System also, anschließbar sind.<sup>6</sup>

In gewisser Hinsicht ist Gottfrieds Irland im Sinne Foucaults ein »Or[t] außerhalb aller Orte« (Foucault 1992: 39), wiewohl er tatsächlich geortet werden kann; er ist eine Heterotopie, genauer: eine ›Abweichungsheterotopie‹<sup>7</sup>, ein privilegierter Sonderraum (noch dazu eine Insel), der eine soziale Struktur erlaubt, die im textlogisch ›eigenen‹ Territorium, im höfischen Cornwall Markes, nicht denkbar wäre. Genau besehen ist jedoch bereits Cornwall ein Grenzort (Halbinsel), der sozusagen als eine Art ›Vermittlungsheterotopie‹ für die Kontaktaufnahme mit dem ›Fremden‹ prädestiniert ist.

**6** | Denn genau besehen, hat auch in Markes Reich die Frau (die junge Isolde) die Fäden in der Hand; ihre Superiorität ist jedoch mit dem höfischen Code vereinbar, ist sie doch Meisterin im Listhandeln bzw. der doppeldeutigen Rede (Baumgartenszene, Gottesurteil etc.). Vor der Folie des zeitgenössischen *prudencia*-Diskurses wurde (in der hochhöfischen Epik) »das Ideal der ›schoenen‹ List durchaus erlaubt, als Bestandteil einer spezifisch höfischen Form der Konfliktlösung, welche Diplomatie als hohen Wert ansieht« (Semmler 1991: 233).

**7** | ›Abweichungsheterotopie‹ meine ich hier nicht streng im Sinne Foucaults, der darunter Orte wie etwa Gefängnisse versteht und wie folgt definiert: »In sie [die Abweichungsheterotopien; M.S.] steckt man die Individuen, deren Verhalten abweichend ist im Verhältnis zur Norm« (Foucault 1992: 40). Ich dagegen lege in der Verwendung des Begriffs den Fokus auf die ›Abweichung‹ selbst, die ich mir im Unterschied zu Foucault als nicht zwangsläufig im ›eigenen‹ Raum angesiedelt vorstelle.

## 2. INKLUSIONSSTRATEGIEN

Gottfrieds ›Fremdes‹ ist nicht lediglich eine märchenhafte Alteritätsrelation zum ›Eigenen‹, er verhandelt hierin geschickt prominente Geschlechterdiskurse des frühen Irland (dem Raum also, in dem Gottfrieds ›Fremdes‹ angesiedelt ist). Trotz der Inklusion des fremden Registers (freilich räumlich ausgelagert, Stichwort: Heterotopie) lassen Überblendungen auch das Figurenpersonal im fremden Raum durchaus noch als höfisch erscheinen (die irische Königin ist trotz ihrer Fremdheit immer auch eine höfische *vrouwe*). Bei Gottfried umfassen die Episoden, in denen diese eine Schlüsselrolle besitzt, etwa 4300 Verse, also mehr als ein Fünftel (vgl. Rasmussen 2003: 142) von seinem Torso. Nur Gottfried entwickelt die bifigurale Isoldekonzepktion, Eilhart dagegen gestand seiner irischen Königin nur wenige Verse zu. Vor allem die genderorientierte Forschung betonte die »ungewöhnlichen Befugnisse« (Kellermann-Haaf 1986: 71) von Gottfrieds Königin, die intelligenten Operationen der irischen Frauen (die beiden Isolden und Brangäne) stünden im Kontrast zur dominierenden mittelalterlichen klerikalen Ideologie einer weiblichen Passivität und Schwäche,<sup>8</sup> Gottfrieds Irland sei »women's space« (Sterling-Hellenbrand 2001: 168). Das ist zweifellos alles richtig, erklärt jedoch nicht, woraus sich Gottfrieds auffällige Irlandkonzepktion speist. Will man sich Gottfrieds ›Anderem‹ in nuce nähern, ist das nicht ohne Weiteres, d.h. hier nicht ohne dezidiert transdisziplinäre Anleihen, möglich. Erst in Kenntnis relevanter Rechtstexte und mythosanaloger Narrative des keltischen Irland – die ob ihrer Prominenz und Brisanz auch auf dem Kontinent mindestens als ungefähres Wissen innerhalb der zeitgenössischen (literaten) Elite zirkuliert sein müssen – wird Gottfrieds Umgang mit dem ›Fremden‹ und sein Verfahren der Infiltration und Depotenzierung durch das ›Eigene‹ erfahrbar. Es wird also im Folgenden zunächst um die Decodierung dieses ›Fremden‹ gehen müssen: um die Ermittlung von Kulturcodes als ›Hypotext‹ und ihrer Transposition bei Gottfried. Eine Annäherung kann nur vermittels eines *close reading* im Geertz'schen Sinne (vgl. Geertz 1973: 453) erfolgen.

### 2.1 Frauenbilder der Keltologie

Die einschlägige keltologische Forschungsliteratur zur Stellung der Frau im frühen Irland ist zunächst irritierend. Die ältere Forschung geht von einer Art Matriarchat in der Frühzeit aus, wobei bei den Inselkelten eine Wende zum Patriarchat im ersten nachchristlichen Jahrhundert angenommen wird; dies sei gut in den literarischen Zyklen ablesbar, in denen vor der Wende König Conchobar eben als ›Sohn der Mutter‹ (*mac Nessa*) bezeichnet werde, dagegen

**8** | So Rasmussen: »The agency and intelligent resolve shown by all the female figures – Blanscheffur, Tristan's mother; princess Isolde and her mother, Queen Isolde; brangaene, Princess Isolde's cousin and companion – stand in contrast to the dominant medieval clerical ideology of femine passivity and weakness« (Rasmussen 2003: 137).

ChuChulinn ›Sohn des Vaters‹ (*mac Sualtam*) sei (vgl. Clarus 1991: 118-120); auch der Thron sei in der Frühzeit über die weibliche Linie weitergegeben worden (vgl. ebd.: 120). Die jüngere Forschung distanziert sich teilweise vehement von Einschätzungen, die in Richtung ›Matriarchat‹ etc. gehen (dabei ist längst erkannt, dass Bachofen und Morgan denselben Fehler machten, indem sie von der Matrilinearität auf ein Matriarchat schlossen, vgl. zu diesem Sachverhalt Wesel 1980: vor allem 19-25). Patterson stellte in seinem Bemühen, die frühe irische Gesellschaft zu rekonstruieren, klar heraus, dass die irische Überlieferung selbst Zeugnis ablegt von der Teilnahme von Frauen in Politik und Kriegsführung, sofern sie zur Elite gehörten (vgl. Patterson 1991: 25f.). Den Aufwand, der innerhalb der *Celtic Studies* betrieben wurde, um zu zeigen, dass die irischen Frauen ›ursprünglich‹ keine rechtliche Autonomie hatten, kommentierte Patterson mit der Bemerkung, dass die *Celtic Studies* ihrerseits nicht frei von patriarchalischen Einstellungen seien (vgl. ebd.: 26). Dazu gehört auch die Tendenz einiger Keltologen, generell nicht von weiblichen Anführerinnen, sondern von Göttinnen auszugehen, etwa wenn der Sachverhalt bewertet wird, dass Eponyme zahlreicher vorchristlicher sozialer Gruppen weiblich waren (vgl. ebd.).

Selbstverständlich ist zwischen den Frauen in den Sagas, also in der Literatur, und den Frauen der außerliterarischen Realität zu unterscheiden, wobei Letztere unzweifelhaft eingeschränkter waren (vgl. dazu Kelly 1991: 68f.),<sup>9</sup> vor allem dann, wenn sie nicht der Elite angehörten. Greens Hinweis ist bedenkenswert: »[E]ven if there is evidence for a few powerful female leaders within a particular culture, that need not correlate with the position of women in general« (Aldhouse-Green 1995: 15). Doch zweifellos gab es unabhängige Frauen im frühen Irland, die der Elite angehörten und dies entweder über Besitz oder über einen besonderen Status (Dichterinnen, Ärztinnen) erreichten (vgl. Kelly 1991: 77). Erschwert scheint die Einschätzung auch dadurch, dass es in den kirchenrechtlichen Sammlungen zwei Hauptrichtungen gibt, was die Stellung der Frau in der irischen Gesellschaft betrifft: Für die *Romani*, das waren die Kleriker im Süden Irlands, die die irische an die paternalistische Gesellschaft der Bibel anpassen wollten, war die Frau immer unter männlicher Vormundschaft (Vater, Ehegatte, Sohn); bei den *Hibernenses*, das waren die Kleriker im Norden Irlands, die die christliche Religion in die bestehende Gesellschaft integrieren wollten, hatten die Frauen große Rechte.<sup>10</sup> Beide, *Romani* und *Hibernenses*, waren übrigens »nicht bereit, das in Irland praktizierte weltliche Eherecht zu tolerieren« (Richter 1996: 95). Für sich spricht die Existenz der Gattung des *Ban-Shenchus*, d.h. so viel wie ›Frauen-Geschichte‹ bzw. Frauen-Überlieferung. Das sind lange Listen berühmter Frauen, die in den Handschriften zusammengestellt wur-

**9** | Nicht ohne Polemik hat das Bitel folgendermaßen formuliert: »These stay-at-home legal incompetents were the real Medbs [das meint die allmächtige Königin im ›Rinderraub von Cooley‹; M.S.] of early Ireland« (Bitel 1996: 10).

**10** | Für diese Information auf eine entsprechende Nachfrage hin danke ich Prof. Dr. Doris Edel.

den, zum Teil in Versform und mit kurzen Charakteristiken der Frauen (vgl. Weisweiler 1939: 237).

## 2.2 Die ›Regelung der Paare‹ (*Cáin lánama*) im frühen irischen Eherecht

Es empfiehlt sich der unmittelbare Rekurs auf altirische Rechtsdenkmäler.<sup>11</sup> Diese bieten zwar nur »das Bild einer Ruine, um nicht zu sagen eines Trümmerhaufens« (Thurneysen 1935: 267), auch fehlen ergänzende Urkunden aus der älteren Zeit (vgl. ebd.), doch sei eben der »Reiz des alten Irland [...], daß wir dort ein Rechtsleben antreffen, das wir anderwärts meist nur als Grundlage, als Vorstufe erschließen können, das dort aber in gleichzeitigen Rechtstexten klar bezeugt ist« (ebd.: 286). Zu bedenken ist, dass das irische Recht »kein völlig unbeeinflusstes keltisches Recht [ist]. Alle Texte stammen aus christlicher Zeit, und den Einfluß der Kirche, die im hl. Patricius verkörpert wird, betonen einige selber« (ebd.: 281); die erhaltenen Handschriften sind jung (die meisten stammen aus dem 14. bis 16. Jahrhundert), es wird jedoch davon ausgegangen, dass die Kompilation der Rechtssammlung schon im 8. Jahrhundert vorhanden war, wie Auszüge aus Glossierungen zeigen; die einzelnen Texte scheinen womöglich dem 7. Jahrhundert anzugehören (vgl. ebd.: 270).

Für unseren Zusammenhang ist die sogenannte ›Regelung der Paare‹ (*Cáin lánama*) relevant; vollständig erhalten ist der Text mit Glossen und Kommentar in einer Handschrift aus dem 14. Jahrhundert (vgl. ebd.: 287). Die ›Regelung‹ formuliert deutlich das Kriterium für eine Vormachtstellung der Frau: Diese ist abhängig von ihrem in die Ehe eingebrachten Besitz. Es gibt vereinfacht vier ›Paarungen‹:

1. Paarung mit gemeinsamem Einbringen: »[W]enn sie (die Paarung, die Ehe) mit Land und Vieh und Wohnungsausstattung (Geräten) ist, und wenn ihre (der Gepaarten) Paarungs-Gleichheit von gleichem Adel, von gleicher Gebührlichkeit ist (d.h. wenn ihre Gleichheit für die und in der Ehe auf gleichem Stande und gleichem gebührendem Betragen beruht) – und eine solche Frau wird ›Frau der Mitherrschaft‹ genannt –, ist kein Vertrag von einem der beiden Teile ohne den anderen ein (gültiger) Vertrag« (Thurneysen 1936: 305).
2. Paarung einer Frau auf Manneseinbringen: »[E]in Vertrag des Mannes ohne die Frau ist ein (gültiger) Vertrag [...], wenn sie (zwar) eine angetraute Frau, aber nicht Hausvorstand ist« (ebd.: 332). Hausvorstand meint ›Vorstand des Haushalts‹ (*cémuinter*), eine solche Frau kann »zwar nicht selbständig Ver-

---

**11** | Für die ausgesprochen wertvollen und unverzichtbaren Hinweise auf relevante keltologische Primär- wie Sekundärliteratur danke ich sehr herzlich Prof. Dr. Stefan Zimmer; ohne seine Hilfe wäre ein ›Wildern‹ im interdisziplinären fremden Raum nicht möglich gewesen.

- träge schliessen wie die ›Frau der Mitherrschaft‹, sondern nur ihr Mann, wohl aber hat sie Einspruchsrecht gegen alle seine Verträge« (ebd.: 333).
3. Paarung eines Mannes auf Fraueneinbringen: »[B]ei dieser geht der Mann auf der Bahn der Frau [...] und die Frau auf der Bahn des Mannes« (ebd.: 343). Die Pflichten eines solchen Ehemannes ohne Einbringen sind dahingehend, dass er ein ›Mann des Dienstes‹ sein soll und ein ›Haupt des Rates‹ (vgl. ebd.).<sup>12</sup>
  4. Paarung eines ›Mannes des Besuchens‹: Während es sich bei den ersten drei Beziehungen um so etwas wie Ehen handelt, betrifft die vierte Form »weniger reguläre Verhältnisse« (ebd.: 350), die hier nicht weiter interessieren.

Fazit: Die ›Paarung eines Mannes auf Fraueneinbringen‹ ist nach frühem irischen Recht Voraussetzung für die Herrschaft der Frau innerhalb der Ehe, hier geht der Mann »auf der Bahn der Frau« (ebd.: 343).

### 2.3 Isolde und Medb: Königliche Ehefrauen eines Mannes ›auf der Bahn der Frau‹

Gottfrieds irische Königin wurde in der Forschung als »political leader and diplomat« (Rasmussen 2003: 139) Irlands bezeichnet; sie hält in der entscheidenden Gerichtsszene (Truchsess) alle Fäden in der Hand, rettet damit die Ehre des Königshauses und eben nicht ihren Ehemann, König Gurmun. Das ist keine bloß phantastische Setzung, Gurmun ist in der Terminologie des frühen irischen Rechts eben nur ein Mann, der ›auf der Bahn der Frau‹ geht. Das ist bei Gottfried so vermittelt, dass Isoldes Ehemann ein ursprünglich landfremder Eindringling ist, der auf die Allianz mit einer mächtigen irischen Familie angewiesen ist (siehe weiter unten). Ähnliche Konstellationen werden in mythopoeischen Erzählungen der frühen irischen Literatur ausführlich verhandelt (es geht dabei selbstverständlich nicht um direkte Abhängigkeiten): Die über ein Jahrtausend tradierte *Táin Bó Cúailnge*, der ›Rinderraub von Cooley‹, der längste und bedeutendste Text des Ulsterzyklus,<sup>13</sup> einer der vier großen Zyklen der mittelalterlichen irischen Literatur, erzählt von der Herrschaft einer Frau eines ›Mannes auf Fraueneinbringen‹. Das Gerangel um die Vormachtstellung ist da-

**12** | Unter Ersterem verstehen Glosse und Kommentar »das Betreiben, Anordnen des Pflügens (*aradu air*) und die Hälfte der Besorgung der Wirtschaft (*frichnam na trebaire*). Ein ›Haupt des Rates‹ ist er, wenn er bei den Beratungen eine führende Stellung hat und seinem Rate zu folgen ist« (Thurneysen 1936: 344).

**13** | Der Ulsterzyklus heißt so, weil die Mehrzahl seiner Figuren zum alten Königreich von Ulster gehören; das vorchristliche Irland, das den eigentlichen Hintergrund des Zyklus formt – so wird z.B. noch von der Kopfjagd erzählt, die Sammlung von Köpfen spiegelt die Bedeutung des Helden (vgl. dazu Richter 1996: 26) –, bestand aus fünf unabhängigen Teilen: Ulster, Connacht, Leinster, Munster und Mide (vgl. dazu Edel 2001: 153).

bei *das* Thema, wobei das entscheidende Kriterium der Besitz ist (ganz analog also zu den Vorgaben in der ›Regelung der Paare‹).

Der ›Rinderraub von Cooley‹ umfasst je nach Fassung 4000 bis 5000 Zeilen. Möglicherweise bietet das Epos den ›besten Zugang zu der Oberschicht Irlands in christlicher Zeit‹ (Richter 1996: 24). In seinem Kern geht das Material des Rinderraubs wohl auf die Zeit um 700 n.Chr. zurück (vgl. Edel 2001: 161), es ›wird allgemein angenommen, daß heute verschollene ältere schriftliche Fassungen bis ins 7. Jh. zurückreichen‹ (Richter 1996: 24). Die Textentwicklung ›lässt sich von der altirischen Periode bis ins 15. Jahrhundert verfolgen, ihre handschriftliche Überlieferung vom 11. bis zum 19. Jahrhundert‹ (Edel 2012: 139). Die älteste Version ist die sogenannte Recension I (TBC I) (vgl. Edel 2001: 39). Jackson (vgl. 1964) hielt es für möglich, dass das Geschehen im ›Rinderraub‹ auf das 4. Jahrhundert n.Chr. datiert werden kann. Der ›Rinderraub‹ schildert den Kampf zwischen den Provinzen Ulster und Connacht.

Ein historischer Hintergrund wird angenommen, vorsichtig formuliert das Edel: »The antagonism between Ulster and Connacht, which dominates the whole Ulster cycle, may have a base in historical fact« (Edel 2001: 39); Richter postuliert: »Der historische Rahmen ist durch die Abdrängung der Ulaid in die nordöstlichen Gebiete Irlands durch die Könige von Connacht gegeben, ein politischer Umwälzungsprozeß, der sich über mehrere Jahrhunderte erstreckte« (Richter 1996: 25).<sup>14</sup>

Zum Inhalt: Während Ulster von König Conchobor regiert wird, steht an der Spitze von Connacht (das ist eine der historischen Provinzen Irlands) nicht König Ailill, sondern seine Frau, Königin Medb. Sie entscheidet über Krieg und Frieden, sie hat den Oberbefehl über das Heer und kämpft auch selbst mit, wobei sie mehrere Gegner verwundet; dennoch gilt sie als sehr attraktive Frau.<sup>15</sup> Medb reklamiert für sich die Position, die in einer patriarchalen Gesellschaft dem Ehemann zusteht (vgl. Edel 2001: 170), so zahlt sie auch den Brautpreis selbst<sup>16</sup> und nicht ihr zukünftiger Ehemann, der eben nur ein ›Mann auf Fraueneinbringen‹ ist. Das aber pervertiert die Geschlechterrollen, üblicherweise gibt

**14** | Zum Aspekt der Archaisierung bzw. politischen Intentionen siehe Ó hUiginn 1993.

**15** | Ihre Erscheinung wird folgendermaßen beschrieben: »She had long fair hair, and two golden birds on her shoulder. [...] She carried a light, stinging, sharp-edged lance, and she had an iron sword with a woman's grip« (Edel 2001: 162).

**16** | *It was I plighted thee, and gave purchase-price to thee, which of right belongs to the bride – of clothing, namely, the raiment of twelve men, a chariot worth thrice seven bondmaids, the breadth of thy face of red gold, the weight of thy left forearm of silvered bronze. Whoso brings shame and sorrow and madness upon thee, no claim for compensation nor satisfaction hast thou therefor that I myself have not, but it is to me the compensation belongs, said Medb, for a man dependent upon a woman's maintenance is what thou art.* ([Táin Bó Cuailnge] 1914: 3)

der Ehemann den Brautpreis an den Vater der Braut (vgl. Kelly 1991: 118; in seiner ursprünglichen Form wird er zwischen *lineages* geleistet und damit wird »lineage-Eigentum, kollektives Eigentum, übertragen«, Wesel 1980: 134; diejenige *lineage*, die ein weibliches Mitglied verliert, erhält einen Ausgleich). Für unseren Zusammenhang von Interesse ist das sogenannte »Kopfkissengespräch«. In der Rezension II (die Rezension I setzt die Motivation für den Rinderraub voraus) steht der »pillow-talk« zu Beginn, in dem Medb und ihr Ehemann Ailill die Vorrangstellung jeweils für sich beanspruchen. Weil sie die Erbin von Connacht ist, nennt Medb ihren Ehemann Ailill *fer ar bantinchur*, einen Mann auf Frauen einbringen.

Der »pillow-talk«<sup>17</sup> Königin Medb und ihr Mann Ailill befinden sich im königlichen Gemach in der Festung von Connacht, als Ailill behauptet, dass seine Frau besser dran sei als vor ihrer Heirat. Die Königin antwortet, dass sie auch ohne ihn sehr gut dagestanden sei. Ailill antwortet, dass Medbs Reichtum so beschaffen gewesen sei, dass sie nichts darüber wussten oder hörten, außer, dass sie eine Erbtöchter gewesen sei und dass ihre benachbarten Feinde sie ausgeraubt und geplündert hätten. Medb ist mit dieser Interpretation nicht einverstanden und gibt zur Antwort: Ihr Vater sei *ardri* von Irland gewesen, also Hochkönig,<sup>18</sup> und sie sei die vornehmste und kriegesreichste seiner sechs Töchter gewesen, mit einer mächtigen Streitmacht unter ihrem Kommando; ihr Vater habe ihr Connacht gegeben und deshalb sei ihr Ehemann Ailill *fer ar bantinchur*. Ailill antwortet, dass er ebenfalls von einer mächtigen Familie abstamme, er sei nach Connacht gekommen, um zu regieren, weil er nie von einer Frauenherrschaft (*ar bantinchur*) gehört habe außer von ihr und weil er selbst das Königtum von Connacht über seine Mutter beanspruche.

Um ihre Ansprüche zu rechtfertigen, vergleichen die Ehepartner die halbe Nacht Stück für Stück ihre jeweiligen Besitztümer, so etwa Kleidung und Schmuck, Pferde, Schweine und die Viehherden. Für jede Kategorie ist der Besitz in Anzahl und Größe gleich – jedoch mit einer Ausnahme: Unter Ailills Viehherde befindet sich ein außergewöhnlicher Bulle, der weißgehornte Finnbenach, für den Medb kein Gegenstück besitzt. Dieser Bulle gehörte als Kalb einst ihr, er ging aber dann in Ailills Herde, weil er sich weigerte *ar bantinchur* zu sein, unter der Herrschaft einer Frau: Das Ausgangsthema wird hier also unübersehbar wiederholt. Medb hört von einem berühmten Bullen in Ulster, *Donn Cúailnge*, dem Braunen Bullen von Cooley. Der Versuch, den Bullen auszuleihen, misslingt, so dass Medb beschließt, den Bullen mit militärischer Gewalt an sich zu bringen (vgl. Edel 2001: 169; [Táin Bó Cuailnge] 1914: 6, 9).

17 | Vgl. [Táin Bó Cuailnge] 1914: 1-4.

18 | Vgl. zu *ardri* Edel 2001: 171; vgl. zu Hochkönig Thurneysen 1935: 284.

Der Kriegsgrund referiert Bedingungen des frühen Irland: Reichtum und soziale Stellung wurden über die Zahl der Rinder hergestellt; selbst der sogenannte ›Ehrenpreis‹ (*enech*, urspr. ›Gesicht‹, vergleichbar dem germ. Wergeld) wurde in den Rechtstexten in Rindern angegeben (vgl. Richter 1996: 33).<sup>19</sup> »In the early period at least, the aim of a military expedition was generally not to annex the opponent's land, but to demonstrate one's own superiority by carrying of his cattle« (Edel 2001: 158). Zudem ist der Braune Bulle wie sein Gegenstück Finnbennach »das Resultat mehrerer Metamorphosen eines magischen Schweinehirten, [...] unter Beibehaltung seiner menschlichen Intelligenz ist er zu einem gewaltigen Tier geworden – fünfzig Halbwüchsige können seinen Rücken gleichzeitig als Spielfeld benützen« (Botheroyd/Botheroyd 1992: 88).

Auf Befehl Königin Medbs werden die Truppen von Connacht mobilisiert und sie beginnt einen Angriffskrieg gegen Ulster mit der Unterstützung verbündeter Länder. Die Kämpfe interessieren in unserem Zusammenhang nicht weiter; die Invasion Medbs und ihrer Verbündeten schließt damit, dass Medb dem berühmten Helden von Ulster, Cu Chulainn, unterliegt; Medb bittet um Schonung und Cu Chulainn sieht davon ab, sie zu töten, weil er keine Frauen töte. Das wird von Fergus, Medbs Liebhaber, folgendermaßen kommentiert: *And even as a board-mare leads her foals into a land unknown, without a head to advise or give counsel before them, such is the plight of this host today in the train of a woman that hath ill counselled them* ([Táin Bó Cuailnge] 1914: 362). Die Forschung las diese Stelle dahingehend, dass die *literati*, auf die die erste Rezension des Rinderraubs zurückgeht, ›robuste Antifeministen‹ gewesen seien (vgl. Bowen 1974: 30).

Am Schluss steht der Kampf der beiden Bullen, den z.B. Greene als eines der zentralen Motive des Epos sieht (vgl. Greene 1959: 99). Alle Überlebenden verfolgen begierig den Verlauf; der Braune Bulle von Ulster geht als Sieger hervor; im Morgenrauen zieht er fort, mit den Überresten Finnbennachs auf den Hörnern, die er an verschiedenen Orten fallen lässt; daraus entstehen dann Ortsnamen wie ›Furt der Leber‹ oder ›Bach des Schulterblattes‹; schließlich aber stirbt er vor Erschöpfung. Ailill und Medb schließen Frieden mit den Männern von Ulster und Cu Chulainn (vgl. [Táin Bó Cuailnge] 1914: 369).

Königin Medb fand großes Interesse innerhalb der keltologischen Forschung. Nach Ross verkörpert sie als Herrscherin, Mutter, Politikerin, Strategin und

---

**19** | Medbs Ehebedingungen, die sie auch Ailill gestellt hat (der Mann darf nicht geizig oder eifersüchtig und muss furchtlos sein) begründet sie folgendermaßen: *Were my husband a coward, 'twere as unfit for us to be mated, for I by myself and alone break battles and fights and combats, and 'twould be a reproach for my husband should his wife be more full of life than himself, and no reproach our being equally bold.* ([Táin Bó Cuailnge] 1914: 3)

Schlachtenführerin den Typus einer keltischen Königin, die als irdisches Spiegelbild einer göttlichen Magna Mater gesehen werden könne (vgl. Ross 1967: 360). Egeler interpretierte im Gefolge Thurneysens Medb als euphemisierte Göttin und sah im Vergleich mit altorientalischem, klassisch-mediterranem und nordischem Material unter den Parametern ›Krieg, Sexualität bzw. erotische Aktivität, Königtum und Vogelattribut‹ Parallelen mit Inanna-Ištar, Aphrodite, Venus und Freyja (vgl. Egeler 2012: 77-86). Ende des letzten Jahrhunderts übrigens bescheinigten Keltologen Medb Dominanz, Unmoral und sexuelle Unersättlichkeit, was dem Ruf der irischen Frau in der öffentlichen Meinung Englands schade (vgl. Botheroyd/Botheroyd 1992: 222).<sup>20</sup>

Zurück: Isoldes Machtfülle bei Gottfried gründet darin, dass sie eine reiche Erbin und der ursprünglich landfremde Ehemann nur ein ›Mann auf der Bahn der Frau‹ ist. Ein Indiz hierfür ist bereits der matrilokale Wohnsitz. Eine solche Residenzregelung ist oft Merkmal matrilinearere Gesellschaften, in der die Kinder zur *lineage* der Frau gehören (vgl. Wesel 1980: 135). Mälzer sah überhaupt in der besonderen Schwester-Bruder-Beziehung (Königin Isolde und Morold bzw. die Prinzessin und ihr Mutterbruder Morold) einen Hinweis für eine ›archaisch-matriachale‹ Ausrichtung des irischen Königshofs (vgl. Mälzer 1991: 83).<sup>21</sup> Dass nun aber eine solche avunkulare Struktur das gesamte Geschehen steuert (bekanntlich will König Marke als ›Mutterbruder‹ das Kind seiner Schwester, Tristan also, zum Erben einsetzen), wirft die Frage auf, ob nicht das textlogisch ›Fremde‹ Gottfrieds das ursprünglich ›Eigene‹ gewesen ist.

Die irische Isolde tritt bei Gottfried zum ersten Mal in Erscheinung in Zusammenhang mit Ereignissen der Landnahme, wobei reale Bedingungen zum Teil genau referiert sind; Gottfried war offenbar mit Irlands (kultur-)historischen

**20** | Die Frage übrigens, ob es reale ›Kriegsfrauen‹ gab, beantwortet die Forschung oft mit dem Hinweis auf Beschreibungen der klassischen Autoren. So berichtet etwa der griechische Historiker Dio Cassius (150-235 n.Chr.) von *boudicca*, Königin eines keltischen Stamms, die ihre Leute in eine blutige Revolte gegen die Römer geführt haben soll; nach Ammianus Marcellinus (330-395 n.Chr.) sind die keltischen Frauen überhaupt kampflüsternd und er beschreibt übertreibend die Frau eines Kriegers, weitaus stärker als er, mit blitzenden Augen, knirschenden Zähnen, Schläge und Stöße mit ihren riesigen weißen Armen austeilend wie Schüsse, die von einem Katapult abgefeuert werden (vgl. Edel 2001: 41). In einer irischen Synode, 679 n.Chr., wurde Frauen verboten, sich aktiv an militärischen Operationen zu beteiligen (vgl. ebd.).

**21** | Dass das Sippendenken des frühen Irland die ungewöhnlichen Machtbefugnisse der irischen Königin mitverantwortet, belegen die Umstände nach der Tötung Morolds. Gurmun, der König, verzichtet auf die Rache an Tristan hinsichtlich der Tötung seines *vorvehtaere*; er tut dies allerdings widerwillig, wie die folgenden Verse zeigen, und nur auf Betreiben der beiden Isolden, Königin und Tochter: *ungerne sô verkiuse ich / iedoch verkiuse ich disen zorn, / sit die vouwen hânt verkorn* (v. 10665-10667). Dabei rückt nicht zufällig die Sippenzugehörigkeit Morolds zu Isolde in den Fokus, wenn er zu Isolde sagt: *er gât dich mêre an danne mich. Môrolt dîn bruoder der was dir / nâher gesippe danne mir. hâstu'z umbe in varen lân, wiltû, sô hân ouch ich'z getân* (v. 10649-10652).

Implikationen gut vertraut. Die realen Eroberer, die Irland in Besitz nahmen, tendierten dazu, die Töchter alter regierender Familien zu heiraten, um so ihre Macht zu festigen (vgl. hierzu Edel 2001: 176). Das ist eben die Konstellation bei Gottfried: Der Königssohn Gurmun, in Afrika geboren (vgl. v. 5883), muss sich nach dem Tod seines Vater das Reich mit seinem Bruder teilen (vgl. v. 5886); mit römischer Legitimation überfällt und besiegt Gurmun Irland und wird dort gegen den Willen der Irländer – *âne ir danc* (v. 5918) – König. Er ist deshalb auf die Heirat mit einer reichen einheimischen Erbin angewiesen, das ist in diesem Fall die Schwester des irischen Herzogs Morold, der über Landbesitz und großen Reichtum (vgl. v. 5939) verfügt. Erst diese Heirat verhilft Gurmun zu Ansehen, erst jetzt wird er gefürchtet, d.h. anerkannt (vgl. v. 5931-5934). Dabei spielt auch eine Rolle, dass Isoldes Bruder Morold mit übermenschlichen Kräften ausgestattet ist, sein Name ist etymologisch mit dem Meer verbunden (vgl. Hammer 2007: 83 u. 88) und weist mit seiner *vier manne craft* (v. 6879) auf magisch-dämonische Aspekte der irischen Anderwelt (vgl. Hellgardt 2002: 169). Obwohl selbst an einer Herrscherposition interessiert (v. 5936f.), kommt es jetzt zu einer Allianz: Morold wird *vorvehtaere* (v. 5941) und ist »nun sozusagen für die (kriegerische) Außenpolitik Irlands zuständig« (Rinn 1996: 200); er treibt den Tribut ein, Geiseln nämlich aus Cornwall und England, dem Reich Markes. Diese Konstellation markiert ebenfalls politische Implikationen des frühen Irland.<sup>22</sup>

## 2.4 Isolde und die irischen *filid*

In der mediävistischen Forschung erregte vor allem Isoldes souveräne Rhetorik in der Gerichtsszene Erstaunen, die den betrügerischen Truchsess entlarvt und damit die Ehre des Reiches rettet. Gurmun hat daran keinen Anteil, er schiebt die Verantwortung der Königin zu: *vrouwe, sprechet ir / vür iuch, vür Îsot und vür mich* (v. 9830f.). Classen brachte es auf den Punkt: »[T]he honor of the entire kingdom is at stake, and it is the queen alone who can win the legal battle against the steward« (Classen 2004: 50), und weiter:

The assembly of Irish lords [...] does not exert any real influence and is actually ridiculed by the narrator [...]. The debate between the queen and the steward immediately demonstrates her absolute superiority and sovereignty over the steward because she does not even have to develop her own rhetorical strategy and can simply reiterate his own arguments [...] by satirically turning them into their opposite (ebd.: 49).

**22** | Der König herrschte über ein Volk (ir. *túath*), doch kam es »zu allen Zeiten zu politischer Machtkonzentration, zum Aufstieg einiger Könige über ihre unmittelbaren Nachbarn. Ein solcher mächtigerer König heißt in den Rechtstexten *ruiri* (König von Königen); er war nicht Herrscher über mehrere *túatha*, sondern hatte in einem persönlichen Abhängigkeitsverhältnis den *rí túathe*, der ihm Tribut zahlte und Geiseln stellte« (Richter 1996: 30).

Isoldes satirische Rede meint die Replik auf den 30 Verse umfassenden misogynen Anwurf des Truchsess gegen alle Frauen, die das Böse für gut und das Gute für böse hielten (vgl. v. 9866-9896). Die Königin hält dagegen, dass seine Argumente so seien, als ob sie von Frauen erdacht wären, er habe *vrouwen site* (v. 9912) angenommen und *der manne art* (v. 9908) verloren. Am Ende ist der Truchsess Ziel von Spott und Hohn: *sus nam der valsch ein ende / mit offentlichen schende* (v. 11364f.). Auch den Anstoß zur Aufdeckung der Lüge hatte *diu wise Isôt* (v. 9404) gegeben, die *ir tougenliche liste* (v. 9301) befragt und im Traum gesehen hatte, *daz ez niht alsô geschah, / als der lantschal sagete* (v. 9304f.).

Die ungewöhnliche Kombination von prophetischer Gabe (Wahrträume) sowie Schmähung und Herabsetzung des Gegners durch satirische Rede in aller Öffentlichkeit gehört nicht in das höfische Register, sondern markiert zweifellos einen fremden Raum, einen Raum, in dem die sogenannten *filid* (wörtlich ›Seher‹) beheimatet waren, Männer und eben auch Frauen, ›*learned women*‹ des frühen Irland, die sich in der Prophetie sowie dem Verfassen von Lob- und Spottgedichten hervortaten. Die »stärkste Waffe des Dichters, dessen soziale Stellung es nicht erlaubte, mit physischer Gewalt zu kämpfen, lag im Bereich der Schmähungen«, es ging um die »Herabsetzung des Gegners« (Richter 1996: 27); *filid* waren Meinungsbildner, die die Machthaber beurteilten (vgl. Edel 2012: 133); im »Sinne einer Zensur auf die privilegierten Schichten« (Botheroyd/Botheroyd 1992: 120) konnten sie z.B. Wahrheit durchsetzen; sie waren zudem der Prophetie als Kunst des zukünftigen Wissens kundig (vgl. ebd.). *Filid* gehörten zur Gelehrtenklasse; das war eine »zahlenmäßig kleine, sozial aber hoch bedeutende Gruppe in der *túath*« (Richter 1996: 32), zu denen neben den Dichtern auch die Druiden, die Rechtsgelehrten und die Experten in Genealogie und Geschichte gehörten (vgl. ebd.). *Filid* nahmen innerhalb des frühen irischen Rechts eine Sonderstellung ein; ursprünglich hatten sie wie der König »den höchsten Ehrenpreis (*enech*, urspr. ›Gesicht‹, vergleichbar dem germ. Wergeld), waren also rechtlich nicht belangbar« (ebd.: 28). Eine verheiratete Frau hatte im Allgemeinen einen Ehrenpreis, der halb so groß war wie der ihres Gatten, weibliche *filid* wie auch andere ›*learned women*‹ (z.B. Ärztin und Kunstschmiedin, die ökonomisch unabhängig waren) hatten einen eigenen Ehrenpreis (vgl. Edel 2001: 49). Das berühmteste Beispiel einer *banfilid*, d.h. einer weiblichen *fili*, in der Literatur ist übrigens Fedelm,<sup>23</sup> die *banfilid* von Connacht, die Medb im ›Rinderraub‹ die Zukunft bezüglich ihres Angriffs auf Ulster weissagt.<sup>24</sup> Die Existenz histori-

**23** | Zur unterschiedlichen Konturierung Fedelms in Rezension I und II siehe Enright 1996: 172f.

**24** | Als Medb ihr begegnet, ist die Seherin gerade von Albion zurückgekommen (Albion ist der antike Name für die Britischen Inseln oder Großbritannien), wo sie *filidecht* studiert hat, das meint die traditionelle Ausbildung der *filid*, die eben auch eine Technik einschließt, die sie befähigt, in die Zukunft zu sehen (vgl. dazu Edel 2001: 39). Sie sitzt auf Mebds Wagendeichsel und webt mit einem Webschwert eine glänzende Borte aus *finnruinne*, d.h. blassgoldenen Bronzefäden. Die Beschreibung von Fedelm, ein schönes junges Mädchen, wiewohl bewaffnet wie ein Krieger, weist auf übernatürliche

scher *banfilid* ist z.B. durch die Anzeige des Todes einer *banfili* im ersten Drittel des 10. Jahrhunderts in Annalen bezeugt (vgl. Clancy 1996: 46).<sup>25</sup>

Gottfrieds irische Königin gehört in diese Kategorie solcher *learned women*. Ihr Lehrer hat sie von Kind an unterrichtet in *maneger guoten lër, / mit manegem vremedem liste* (v. 7712f.), in zahlreichen Wissenschaften also und vielen ungewöhnlichen Künsten. Diese vage Aussage hinsichtlich *vremeder liste* (die eigentlich die Zauberkunst, die Prophezeiung und die ungewöhnliche Redekunst meinen) ist bei Gottfried als politisch-pragmatisches Potential teilweise rationalisiert. Die Prinzessin, die gleich im Anschluss genannt wird, bedient dann nicht zufällig nur das textlogisch »eigene« Register. Denn die junge Isolde wird zwar von demselben Lehrer wie ihre Mutter unterrichtet, doch »nur« in *buoch und seitspil* (v. 7727) und erhält dann bekanntlich von Tristan auch noch eine gelehrt-künstlerische Ausbildung. Die Prinzessin ist eben keine *banfili* mehr, sie kann nicht weissagen (oder gar zaubern und heilen) – und das darf auch nicht anders sein: Die junge Isolde wird das textlogisch »Fremde«, das zauberkundige Irland, verlassen, der höfische Markeshof aber ist nicht anschließbar an *vremede liste*. Die junge Isolde ist in Cornwall dann Meisterin der »schönen« List als Bestandteil einer spezifisch höfischen Form der Konfliktlösung.

## 2.5 Sonnen- und Mondmetaphorik als Superioritätssignal

Die Frauen des irischen Königshofes werden im Zuge der Auffindung und Rettung Tristans nach seinem Drachenkampf in astronomischem Vokabular beschrieben: Königin, Prinzessin und Brangäne erscheinen als Morgenrot, Sonne und Vollmond. Auch in der zweiten Gerichtsszene spielt diese Sonnen- und Mondmetaphorik eine Rolle: Die drei Frauen sind wunderbar gekleidet, die Königin Isolde, *daz vröliche morgenrôt* (v. 10866), führt *ir sunnen an ir hant, / daz wunder von Írlant* (v. 10887f.), und Brangäne ist *daz schoene volmaene* (v. 11082); die drei Frauen erscheinen »as the guiding stars or moon for Tristan and offer him salvation« (Classen 2004: 43). Das ist einerseits als Paradebeispiel adlig-höfischer Statusrepräsentation zu lesen: »Licht oder gar Sonne [zählen] zu den häufigsten Metaphern der Ehre« (Röcke 1990: 46), und zudem dienen das Licht

---

Bezüge: Dass sie drei goldene Haarflechten hat, wovon zwei den Kopf umwinden, die dritte aber bis zur Wade herabhängt, sowie drei Pupillen in jedem Auge, »is a strong indication of her divine status« (Aldhouse-Green 1995: 149), und auch ihr gesprenkeltes Gewand impliziert anderweltliche Bezüge (vgl. ebd.). Auf Medbs Aufforderung, dass sie den Ausgang ihrer Unternehmung voraussagen solle, warnt sie dreifach (weil Medb sich weigert, der Prophezeiung zu glauben), dass sie Medb und ihre Verbündeten blutverschmiert sieht; nach der dritten Warnung singt sie eine zehnstrophige Prophezeiung in gebundener Sprache, in der sie Cú Chulainn (dem Medb unterliegen wird) und seine Helden bis in Einzelheiten hinein beschreibt.

**25** | Die Dichterin starb entweder 934 oder 932 n.Chr., die Annalen nennen sie »the female poet of Ireland« (*banfile hÉrend*; vgl. auch Edel 2001: 45).

des Tages, primär die Sonne, sekundär aber auch das Licht der Nacht, der Mond, der Rechtswahrung und -sicherung (vgl. Wenzel 1988: 350f.).

Die Frauen-Dreizahl ist aus der Antike gut bekannt, sie war an den biblischen Bericht der drei Marien anschließbar, sie kann andererseits jedoch genauso den ›anderen‹ Raum Gottfrieds assoziieren. Für Caples jedenfalls repräsentieren die beiden Isolden sowie Brangäne, als Dreiheit verstanden, die *Celtic Triple Goddess* (vgl. Caples 1975: 174); für Botheroyd gehört Isolde in die Tradition der großen keltischen Frauengestalten, denen letztlich die große Muttergöttin Modell stand (vgl. Botheroyd/Botheroyd 1992: 172). Wie dem auch sei: Es fällt immerhin auf, dass der irischen Göttin Brigit sehr spezifische Fähigkeiten zugeschrieben wurden, die auch Gottfrieds Königin kennt: Die Göttin galt als Seherin, Heilerin bzw. Ärztin und Patronin der Dichter (vgl. Aldhouse-Green 1995: 198), sie wurde als *banfilí* und Frau der Gelehrsamkeit verehrt (vgl. Weisweiler 1939: 251) und galt sowohl als einzelne wie auch als *triple goddess*. Der Name Brigit kommt vom keltischen Wort *brig*, das Macht und Autorität andeutet (vgl. Aldhouse-Green 1995: 196) und ›Hoheit‹, ›Erhabenheit‹ meint (vgl. Botheroyd/Botheroyd 1992: 50); ihr unterstanden die aristokratischen Berufe der Druidenklasse, sie sorgte jedoch auch für Vieh und Ernte (vgl. ebd.). Die Göttin Brigit kann sich in drei Gestalten entfalten, sie kann als dreifache Göttin in drei Verkörperungen erscheinen (vgl. ebd.) und erinnert dabei an die *Matres* oder *Matronae* (vgl. Lehmacher 1995: 237). Offenbar vermischten sich in ihrer Gestalt als ursprüngliche Muttergottheit auch Vorstellungen von Mond- und Sonnengöttin (vgl. ebd.), ja sie besaß »eine nicht zu unterschätzende Sonnenkomponente« (Botheroyd/Botheroyd 1992: 50), wobei überhaupt ein Zusammenhang von Muttergottheit und Sonne (vgl. Aldhouse-Green 1995: 114f.) zu beobachten ist (in einer *interpretatio christiana* wird die irische Göttin dann zur Heiligen umgebildet). Ein weiterer Aspekt: Brigit war die Tochter von *Dagdha* (›Guter Gott‹ oder ›Guter Tag‹), Anführer der Anderwelt, der die Jahreszeiten und Ernten regelt,<sup>26</sup> König der *Túatha Dé Dannann* (vgl. Paton 1960: 11); diese Bezeichnung, die ›Stämme der Göttin Danu‹ meint, ist ein jüngerer Name für die Bewohner der Anderwelt, die ursprünglich *síde* (Ableitung der Wurzel ›sed‹, ›wohnen‹) genannt wurden, ein Name, der schon um 700 belegt ist (vgl. Edel 2012: 151f.). Unter der Bezeichnung ›Stämme der Göttin Danu‹ haben dann »die Klostergelehrten den alten Gottheiten einen Platz in ihrer chronologischen Geschichte Irlands eingeräumt« (ebd.: 152).

Nur Gottfried kennt die bifigurale Isoldekonzeption, in den Rettungsszenen (Auffindung und Heilung Tristans, Gerichtsszene) werden daraus drei Frauen. Die Polyvalenz der Frauen-Dreiheit konnte wie gesagt den ›anderen‹ Raum Gottfrieds markieren, denn die Kelten betrieben mit der Zahl drei »auffallend viel Aufwand; [...] alles, was mit dem Heiligen und Übernatürlichen in Verbindung stand [wurde] als Triade vermittelt« (Botheroyd/Botheroyd 1992: 89). So sind z.B. auch die drei Schwestern Ériu, Banba und Fódla die göttlichen Eponyme für Irland, die die Macht des Landes repräsentieren (vgl. MacKillop 1998: 29f., 169

26 | Vgl. zum vorgestellten Sachverhalt Edel 2012: 151.

u. 211); sie besaßen zwar eigene Namen, alle aber verkörperten ›Mutter Irland‹. ›Ihre drei Gatten [...] waren bedingt zu Eigenaktionen fähig, handelten aber im Grunde als ein König‹ (Botheroyd/Botheroyd 1992: 89). Als Triaden erscheinen übrigens auch die Kriegsdämoninnen Morrigan als ›Alp-Königin‹ im Sinne von ›Nachtmahr‹ (vgl. ebd.: 240), Bodb mit der Bedeutung ›Krähe‹ und Nemain mit der Bedeutung ›Panik‹; alle drei konnten sich als Aaskrähen manifestieren (vgl. Edel 2012: 141). Diese Gestalten als eigene Kategorie der Anderwelt-Bewohner<sup>27</sup> waren – anders als die göttliche Triade – nicht an den höfischen Code anschließbar und spielen deshalb auch im *Tristan* Gottfrieds keine Rolle.

## 2.6 Der Drachenkampf: Übernahme des patriarchalen Systems

Es ist nicht zu übersehen, dass kurz vor Abschluss der Irlandhandlung plötzlich die Männer das Sagen im textlogisch ›fremden‹ Raum haben. Denn mit der Übergabe Isoldes an Tristan greifen zweifellos patriarchale Mechanismen: Der männliche Gewalthaber der Braut, ihr Vater König Gurmun, vollzieht jetzt das althergebrachte Eherecht der autoritativen Sippenvergabe, die Frauen werden nicht mehr gefragt und nicht gehört. Rabine (vgl. 2002) sieht in der Drachenepisode den entscheidenden Wendepunkt: Als Tristan den Drachen besiegt, muss ihm die Prinzessin übergeben werden. Dabei werden weder das höfische als dominierendes semiotisches System noch das Frauenregister als ›Fremdes‹ bedient, jetzt greift ein drittes Register, das mythische: Der Drachenbezwinger bekommt die Königstochter. Dies gehört eigentlich in die Heldenepik mit ihrer heroischen Maskulinität und steht im größtmöglichen Abstand zu Gottfrieds ›Fremdem‹; ein zweiter fremder Raum dominiert also zu diesem Zeitpunkt die Handlung. Die Frage, warum überhaupt ein drittes Register eröffnet wird, kann mit der sujethaften Kollision<sup>28</sup> ›Tristan und Drache‹ der Stofftradition beantwortet werden.

In der ›Badszene‹ zuvor war ebenso eine Konkurrenz ausagiert worden, hier mit dem Sieg des Höfischen, des textlogisch ›Eigenen‹ also. Denn als Tristan im Bad sitzt und die Prinzessin anhand der schadhafte Schwertscheide Tristan als Mörder ihres mütterlichen Onkels Morold erkennt, will sie bekanntlich den wehrlosen Tristan mit dessen eigenem Schwert durchbohren (vgl. v. 10180), doch die Königin erinnert an ihr Schutzversprechen (vgl. v. 10213f.). Sofort wird beteu-

**27** | Ihre unheilvolle Wirkung war psychologischer Natur: Morrigan etwa hetzt in der Nacht die Armeen gegeneinander auf (vgl. Dillon 1972: 11), auch war die Erscheinung der drei Dämoninnen so, dass sie den tapfersten Krieger entmutigen konnten, und ihr Heulen derart, dass sie das Blut gefrieren ließen und den Krieger dazu bringen konnten, dass er die Waffen wegschleuderte und das Schlachtfeld verließ (vgl. Aldhouse-Green 1995: 42). Ein Beispiel aus dem ›Rinderraub‹: *Nemain brought confusion on the host and they fell trembling in their arms under the points of their spears and weapons, so that an hundred warriors of them fell dead in the midst of their camp and quarters at the fearfulness of the shout they raised on high* ([Táin Bó Cuailnge] 1914: 308).

**28** | Vgl. zu sujethaften (und sujetlosen) Texten Lotmann 1993: 336-341.

ert, dass die junge Isolde aufgrund ihrer *süezen wîpheit* Tristan ohnehin nicht hätte erschlagen können, obgleich *zorn unde wîpheit* (v. 10260) in ihr kämpften. Wenn die *wîpheit* über den *zorn* siegt, dann siegt die »aufgeklärte Norm, die in der Erziehung grundgelegte Verbindung von Vernunft (sin) und Etikette (schoene site) [...] über die archaischen Obsessionen und Gewaltmechanismen« (Küsters 1986: 163). Nach Rabine bedeutet Isoldes (höfischer) Racheverzicht jedoch eine Fehlleistung, sie wäre zur Blutrache verpflichtet gewesen; in dem Moment, als sie Tristan verschont, verrate sie »her sacred tie to her uncle Morold« (Rabine 2002: 60f.):

By bringing into opposition ›womanhood‹ and ›anger‹, this passage gives both terms a new meaning in relation to each other. Womanhood now excludes anger, and no longer connotes the women of Irish legend, but a more subdued type of femininity, whil anger, formerly associated with the ancient bisexual clanic duty of vengeance, is now reserved for ›manhood‹ (ebd.: 65).

Ob man dem nun folgen kann oder nicht,<sup>29</sup> fest steht, dass »when the sister's son or the maternal uncle was killed, the duty of vengeance devolved upon the other, according to the Ancient Laws of Ireland« (Farnsworth 1966: 231). In der ›Badszene‹ dominiert also das ›Eigene‹ das textlogisch ›Fremde‹ erster Ordnung, in der Brautübergabe setzt sich dann ein Fremdes zweiter Ordnung durch, das über seine unverkennbar patriarchale Struktur jedoch an das ›Eigene‹ anschließbar ist. Die mythische Drachentötung dominiert am Ende Irlands ›Frauenpower‹.

### 3. EXKLUSION

In Eilharts Version ist das textlogisch ›Fremde‹ (erster Ordnung) des Gottfried'schen Texts vollständig ausgeblendet, es kommt diesbezüglich zu keiner interkulturellen Begegnung. Die irische Königin ist hier eben nicht ›political leader and diplomat‹, sie ist nicht die *banfili*-ähnliche wortmächtige Prophetin (Tristan nimmt die Verteidigung bei Gericht in Sachen Truchsess selbst in die Hand), sie ist auch nicht die zauberkundige Heilerin, die Tristan zwei Mal das Leben rettet, sie wird nur knapp erwähnt bei der Bereitung des Minnetranks. Ebenso

**29** | Für den Keltologen Stefan Zimmer, den ich danach befragte, stellt sich die Sache etwas anders dar. Er bezieht sich dabei auf Kelly (vgl. Kelly 1991: 127), der hinsichtlich der Blutrache im frühen Irland darlegte, dass zunächst eine Verpflichtung besteht, die Schuld aus Totschlag/Mord mittels der üblichen Verhandlungen und Zahlungen beizulegen. Erst wenn der Schuldige bzw. seine Familie etc. sich weigern zu zahlen, sind die Verwandten verpflichtet, Blutrache zu üben: »If a non-paying killer is at large, the victim's kinsmen are obliged to carry out a blood-feud to exact vengeance (dígal) on behalf of the dead man« (ebd.).

existiert bei Eilhart kein glänzendes Dreigestirn der irischen Frauen mit deren bemerkenswerter Sonnen- bzw. Mondmetaphorik. Warum ist das so?

Eilharts erzählte Welt ist zweifellos die einer laikalen Kriegergesellschaft; diese ist im Gaunt'schen (vgl. Gaunt 1995: 23) Sinne als Träger monologischer Maskulinität im homosozialen Raum vermittelt; weibliche Stimmen fehlen bzw. werden nicht gehört. Während also bei Gottfried das textlogisch ›Fremde‹ in den Text integriert ist, freilich unter der Prämisse bestimmter Ausschlussregeln: Das ›Fremde‹ ist räumlich ausgelagert (Insel), der Held, nicht der König, ist der Unterhändler, das ›Fremde‹ ist offen für Prozesse der kulturellen Infiltration durch das ›Eigene‹, auch bildet die Superiorität der ›fremden‹ Frauen keinen völligen Kontrast zur Idealgestalt einer höfischen *vrouwe* – ist das bei Eilhart undenkbar: Das ›Fremde‹ der Gottfried'schen Dramaturgie ist in Eilharts Version in keinem Fall an deren ›Eigenes‹ (monologische Männlichkeit innerhalb einer laikalen Kriegergesellschaft) anschließbar, eben auch dann nicht, wenn es als Heterotopie inszeniert wäre.<sup>30</sup>

## LITERATUR

- Aldhouse-Green, Miranda (1995): *Celtic Goddesses. Warriors, Virgins and Mothers*. London.
- Bitel, Lisa (1996): *Land of Women. Tales of Sex and Gender from Early Ireland*. New York.
- Botheroyd, Paul F./Brotheroyd, Sylvia (Hg.; 1992): *Lexikon der keltischen Mythologie*. München.
- Bowen, Charles (1974): *Great-Bladdered Medb. Mythology and Invention in the Táin Bó Cúailnge*. In: *Eire-Ireland* 10, H. 4, S. 14-34.
- Caples, Cynthia Barret (1975): *Branngaene and Isold in Gottfried von Strassburg's ›Tristan‹*. In: *Colloquia Germanica* 9, S. 39-50.
- Clancy, Thomas Owen (1996): *Women Poets in Early Medieval Ireland. Stating the Case*. In: Christine E. Meek/Katherine Simms (Hg.): *›Fragility of her Sex?‹ Medieval Irish-Women in their European Context*. Dublin, S. 43-72.
- Clarus, Ingeborg (1991): *Keltische Mythen. Der Mensch und seine Anderswelt*. Olten.
- Classen, Albrecht (2004): *Female Agency and Power in Gottfried von Straßburg's ›Tristan‹. The Irish Queen Isolde: New Perspectives*. In: *Tristania* 23, S. 39-60.
- Dillon, Myles (<sup>5</sup>1972): *Early Irish Literature*. Chicago.
- Edel, Doris (2001): *The Celtic West and Europe. Studies in Celtic Literature and the Irish Church*. Cornwall.
- Dies. (<sup>3</sup>2012): *Keltische Literatur*. In: Stefan Zimmer (Hg.): *Die Kelten. Mythos und Wirklichkeit*. Stuttgart, S. 122-160.

---

**30** | Für ausgesprochen engagierte Hilfe bei der Erstellung der Publikation danke ich meinen Mitarbeitern, allen voran Herrn Tobias Klich, der mich mit wertvollen Literaturhinweisen versorgte und sich als kompetenter Diskutant erwies; zu danken ist jedoch ebenso Alexander Kastenmayer sowie Isabell Hesse; Herrn Johannes Hütten danke ich für seine wie immer kompetente redaktionelle Korrekturarbeit.

- Egeler, Matthias (2012): Some Thoughts on ›Goddess Medb‹ and her Typological Context. In: *Zeitschrift für celtische Philologie* 59, S. 67-96.
- Enright, Michael J. (1996): *Lady with a Mead Cup. Ritual, Prophecy and Lordship in the European Warband from Latène to the Viking Age*. Dublin.
- Farnsworth, William O. (1966): *Uncle and Nephew in the Old French Chansons de Geste. A Study in the Survival of Matriarchy*. New York.
- Foucault, Michel (1992): Andere Räume. In: Karlheinz Barck u.a. (Hg.): *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Leipzig, S. 34-46.
- Gaunt, Simon (1995): *Gender and Genre in Medieval French Literature*. Cambridge.
- Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York.
- Ders. (1987): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Übers. v. Brigitte Luchesi u. Rolf Bindemann. Frankfurt a.M.
- Gottfried von Straßburg (2011): *Tristan*. 2 Bde. Hg. v. Walter Haug u. Manfred Günter Scholz. Berlin.
- Greene, David (1959): Táin Bó Cúailnge. In: Myles Dillon (Hg.): *Irish Sagas*. Dublin, S. 94-106.
- Gutjahr, Ortrud (2010): Interkulturalität als Forschungsparadigma der Literaturwissenschaft. Von den Theoriedebatten zur Analyse kultureller Tiefensemantiken. In: Dieter Heimböckel/Irmgard Honnef-Becker/Georg Mein/Heinz Sieburg (Hg.): *Zwischen Provokation und Usurpation. Interkulturalität als (un)vollendetes Projekt der Literatur- und Sprachwissenschaften*. München, S. 17-39.
- Hammer, Andreas (2007): *Tradierung und Transformation. Mythische Erzählelemente im ‚Tristan‘ Gottfrieds von Strassburg und im ‚Iwein‘ Hartmanns von Aue*. Stuttgart.
- Heimböckel, Dieter/Mein, Georg (2010): Zwischen Provokation und Usurpation oder Nichtwissen als Zumutung des Fremden. Zur Einleitung des Bandes. In: Dieter Heimböckel/Irmgard Honnef-Becker/Georg Mein/Heinz Sieburg (Hg.): *Zwischen Provokation und Usurpation. Interkulturalität als (un)vollendetes Projekt der Literatur- und Sprachwissenschaften*. München, S. 9-14.
- Hellgardt, Ernst (2002): *Tristanroman und ›Völsunga Saga‹. Mythos, Magie und Liebe. Zwei mittelalterliche Paradigmen zum Thema ›Liebe als Passion‹*. In: Christoph Huber/Victor Millet (Hg.): *Der ›Tristan‹ Gottfrieds von Straßburg*. Symposium Santiago de Compostela, 5.-8. April 2000. Tübingen, S. 167-198.
- Jackson, Kenneth Hurlstone (1964): *The Oldest Irish Tradition. A Window on the Iron Age*. Cambridge.
- Kellermann-Haaf, Petra (1986): *Frau und Politik im Mittelalter. Untersuchungen zur politischen Rolle der Frau in den höfischen Romanen des 12., 13. und 14. Jahrhunderts*. Göppingen.
- Kelly, Fergus (?1991): *A Guide to early Irish law*. Dublin.
- Küsters, Urban (1986): *Liebe zum Hof. Vorstellungen und Erscheinungsformen einer ›höfischen‹ Lebensordnung in Gottfrieds ›Tristan‹*. In: Gert Kaiser/Jan-Dirk Müller (Hg.): *Höfische Literatur, Hofgesellschaft, höfische Lebensformen um 1200*. Kolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (3. bis 5. November 1983). Düsseldorf, S. 141-176.

- Lehmacher, Gustav (1995): Die Götting Brigit. In: Kurt Derungs (Hg.): Keltische Frauen und Göttinnen. Matriachale Spuren bei Kelten, Pikten und Schotten. Grenchen b. Solothurn, S. 236-244.
- Lotman, Jurij Michailowitsch (1990): Über die Semiosphäre. In: Zeitschrift für Semiotik 12, S. 287-305.
- Ders. (<sup>4</sup>1993): Die Struktur literarischer Texte. Übers. v. Rolf-Dietrich Keil. München.
- MacKillop, James (Hg.; 1998): Dictionary of Celtic Mythology. Oxford/ New York.
- Mälzer, Marion (1991): Die Isolde-Gestalten in den mittelalterlichen Tristan-Dichtungen. Ein Beitrag zum diachronischen Wandel. Heidelberg.
- Ó hUiginn, Ruairí (1993): Zu den politischen und literarischen Hintergründen der Táin Bó Cuailnge. In: Hildegard L.C. Tristram (Hg.): Studien zur Táin Bó Cuailnge. Tübingen, S. 133-157.
- Paton, Lucy Allen (<sup>2</sup>1960): Studies in the fairy mythology of Arthurian romance. New York.
- Patterson, Nerys Thomas (1991): Cattle-Lords and Clansmen. Kinship and Rank in Early Ireland. New York/London.
- Rabine, W. Leslie (2002): Love and the New Patriarchy. Tristan and Isolde. In: Joan Tasker Grimbert (Hg.): Tristan and Isolde. A Casebook. New York/London, S. 37-74.
- Rasmussen, Ann Marie (2003): The Female Figures in Gottfried's Tristan and Isolde. In: Will Hasty (Hg.): A Companion to Gottfried von Strassburg's »Tristan«. Rochester, S. 137-157.
- Richter, Michael (1996): Irland im Mittelalter. Kultur und Geschichte. München.
- Rinn, Karin (1996): Liebhaberin, Königin, Zauberfrau. Studien zur Subjektstellung der Frau in der deutschen Literatur um 1200. Göppingen.
- Röcke, Werner (1990): Im Schatten des höfischen Lichtes. Zur Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit im mittelalterlichen Tristan-Roman. In: Walter Gebhard (Hg.): Licht. Religiöse und literarische Gebrauchsformen. Frankfurt a.M., S. 37-75.
- Ross, Anne (1967): Pagan Celtic Britain. London.
- Semmler, Hartmut (1991): Listmotive in der mittelhochdeutschen Epik. Zum Wandel ethischer Normen im Spiegel der Literatur. Bielefeld.
- Sterling-Hellenbrand, Alexandra (2001): Topographies of Gender in Middle High German Arthurian Romance. New York.
- [Táin Bó Cuailnge] (1914): The Ancient Irish epic Tale Táin Bó Cúailnge. The Cualnge Cattle-Raid. Übers. v. Joseph Dunn. London.
- Thurneysen, Rudolf (1935): Das keltische Recht. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. III. Hg. v. Patrizia de Bernardo Stempel u. Rolf Ködderitzsch. Tübingen, S. 263-286.
- Ders. (1936): Cäin Iänama, »Die Regelung der Paare«. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. III. Hg. v. Patrizia de Bernardo Stempel u. Rolf Ködderitzsch. Tübingen, S. 287-365.
- Van Gennep, Arnold (<sup>3</sup>2005): Übergangsriten. Aus dem Franz. v. Klaus Schomburg u. Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt a.M.
- Weisweiler, Josef (1939): Die Stellung der Frau bei den Kelten und das Problem des »keltischen Mutterrechts«. Aus: Zeitschrift für celtische Philologie 21, H. 2, S. 205-279.

Wesel, Uwe (1980): Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften vor der Entstehung staatlicher Herrschaft. Frankfurt a.M.

Wenzel, Horst (1988): Öffentlichkeit und Heimlichkeit in Gottfrieds ‚Tristan‘. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 107, S. 335-361.



# Den *Tristan*-Roman ›re-texten‹

Einige Thesen zu den Retextualisierungsstrategien in den  
in Böhmen entstandenen und rezipierten *Tristan*-Dichtungen<sup>1</sup>

---

KRISTÝNA SOLOMON

## Abstract

*This paper deals with chosen aspects of retextualisation strategies, shown in the example of Gottfried's epigones. The leading question is the relationship between the so-called »materia« and »artificium«, whereby different statements concerning the dichotomy are to be presented. As the artistic intentions are often presented in the prologues, we point out the different positions of Ulrich and Heinrich, who completed Gottfried's novel. The perception of the »materia« by the Czech »interpreter« is to be illustrated by the example of the potion-episode.*

**Title:** The *Tristan*-Novel Re-Texted. Various Theses to the Retextualisation Strategies in the *Tristan*-novels Connected to Bohemia

**Keywords:** retextualisation; Ulrich von Türheim (ca. 1195-ca. 1250); Heinrich von Freiberg (um 1300); Old Czech *Tristan*-novels; potion-episode

## EINLEITUNG

Verfolgt man den um die Positionierung der germanistischen Mediävistik im Kontext verwandter Geisteswissenschaften kreisenden zeitgenössischen Diskurs, werden Interdisziplinarität und Interkulturalität (vgl. Goetz/Jarnut 2003), welche das Fach prägen, als Instrumente bzw. Argumente eingesetzt, die Relevanz der Disziplin auszuloten. Die in den 70er Jahren von Jauss (vgl. Jauss 1977) postulierte Theorie, welche das Mittelalter als das »negativ Andere« stigmatisiert hat, provoziert bis heute zahlreiche Mittelalterforscher zu Wortmeldungen. Konferenzsammelbände (vgl. z.B. Becker/Mohr 2012; Braun 2013) und Aufsätze (z.B. Bachorski 1989; Goetz 2003; Schnell 2013), welche die Problematik des Bruchs oder Kontinuums besprechen, liefern dafür einen hinreichenden Beweis. Schnell bezeichnet in dem den Band *Wie anders war das Mittelalter* eröffnenden Aufsatz *Alterität der Neuzeit: Versuch eines Perspektivenwechsels* die Alterität als ein überlebtes Modell und plädiert für eine Revision des Mittelalterbildes (vgl. Schnell 2013: 41-52). Als geeignetes Mittel, welches dazu verhilft, die derzeit tief verwurzelten Pauschalisierungen und Schematisierungen zu eliminieren und das Verhältnis zwischen dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit neu

---

1 | Der Aufsatz erscheint im Rahmen des internen Projekts FPVČ2018/13.

zu definieren, bietet sich eine intensive Wieder- oder Weiterbeschäftigung mit den basalen Konzepten der (mediävistischen) Literaturwissenschaft und -theorie, wie beispielsweise dem Autor-/Textstatus, an, welche logischerweise erst nach einer gründlichen und weiter vertiefenden Untersuchung des Textmaterials erfolgen kann (vgl. ebd.: 41-51).

Herweg postuliert im Aufsatz *Alterität und Kontinuität*, dass die nicht selten bloß aus der sprachlichen Andersartigkeit resultierende Fremdheit, welche man als Symptom mangelnder Modernität interpretieren will, eine Chimäre sei. Er plädiert unter anderem dafür, das transkulturelle Potential der Mediävistik zu nutzen und dieses nicht nur in der Forschung, sondern auch in der Lehre in die Praxis umzusetzen, denn »alt« sei ja nicht synonym für »veraltet« (Herweg 2017: 21).<sup>2</sup>

Die nach Schnell vorherrschende Tendenz, das Mittelalter und die Neuzeit als kontrastive, jeweils unterschiedlich konnotierte Epochen zu betrachten, lässt sich anhand der Schwellentexte in Frage stellen. Dass es problematisch ist, eine zeitliche sowie räumliche Grenzlinie (also die Frage der Zuordnung solcher Texte zur jeweils nationalen Philologie) zu ziehen, wird nämlich an solchen Beispielen deutlich. Der folgende Beitrag sieht sich nun als die Diskussion vorantreibendes Plädoyer für das Miteinbeziehen der scheinbar marginalen, anderen Philologien angehörenden Texte in die mediävistischen Kerndebatten unter besonderer Berücksichtigung von Retextualisierungsstrategien.

Der altschechische *Tristan*-Roman ist in vielerlei Hinsicht ein Paradebeispiel für einen solchen Schwellentext. Datiert wird der Roman in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, zeitlich deckt er sich mit der Regierungszeit Karls IV. oder dessen Sohns (Wenzel IV.). Diese Ära darf aus politisch-ökonomischer sowie kultureller Perspektive als Blütezeit bezeichnet werden. Die Gründung der Prager Universität(-sbibliothek) hat zur enormen Zirkulation des Schrifttums in Böhmen beigetragen. Der literarische Betrieb der Zeit war heterogen. Weltliche Stoffe wurden aus ›Deutschland‹ importiert, Texte mit höfisch-ritterlicher Thematik, welche Ende des 14. Jahrhunderts westlich von Böhmen längst ›verklungen‹ ist, waren immer noch populär. In Bezug auf den besprochenen Text sind folgende literarische Denkmäler relevant: *Tandariáš a Floribella*, *Vévoda Arnošt*, *Malá růžová zahrada*, *Štjfríd a Bruncvík*, *Legenda o sv. Kateřině*. Um den Schwellenstatus der oben aufgelisteten Texte deutlich zu machen, sei erwähnt, dass der *Ackermann*, welcher als repräsentatives Beispiel des Humanismus in die Lehrbücher eingegangen ist, etwa 30 Jahre später entstanden ist.

Medientheoretisch gehören die oben erwähnten Texte noch der vormodernen Ära – d.h. der ›Handschriften-Zeit‹ – an. Der *Tristan*-Roman wird in zwei aus dem 15. Jahrhundert stammenden Handschriften überliefert, welche wohl spätere Abschriften einer Vorlage sind. Die Handschrift A, eine Sammelhandschrift (inkl. *Trojachronik*, *Mandeville*, *Dalimil* und *Tkadleček*), wird in der Strahover Bibliothek aufbewahrt (Codex D G III), die Handschrift B liegt in Brünn.

**2** | Inter-/transkulturelle Begegnungen waren das Thema der beiden Erasmus-Projekte: Glitema, Talc-me (vgl. <https://www.talcme.uni-mainz.de/>).

Formal sind alle erwähnten Texte durch die Auflösung des Verses (›bezrozměrný verš‹, Vers mit unregelmäßiger Silbenzahl) geprägt, welche eine doppelte Zäsur signalisiert. Erstens den Übergang zur Prosa, zweitens die Erweiterung des Rezipientenkreises. Es ist jedoch nicht uninteressant, dass dem *Tristan*-Stoff die Aufnahme in die Volksbücher, die im deutschen Bereich erfolgt, verweigert geblieben ist (vgl. Baumann 1978: 155).

Der zweite Bereich, dem ich mich – im Hinblick auf den alttschechischen Roman – zuwenden möchte, betrifft separate poetologische Fragen, vornehmlich Fragen nach den Retextualisierungsstrategien. In dieser Hinsicht sind in erster Linie diejenigen Debatten zu erwähnen, welche um das Phänomen des Wiedererzählens kreisen.

In der einleitenden Studie zum Thema hat Worstbrock Wiedererzählen als »die fundamentale, allgemeinste Kategorie mittelalterlicher Erzählpoetik« klassifiziert und versucht, diese vom Übersetzen zu unterscheiden: »Wiedererzählen ist nicht Übersetzen.« (Worstbrock 1999: 130)

Dabei sieht er beide Verfahren als Phänomene »verschiedener Historizität« – hier wäre die Zäsur der Anfang des Humanismus –, welche sich durch folgende Merkmale unterscheiden:

- Die Übersetzer seien sich der sprachlichen und stilistischen Äquivalenz von Ausgangstext und Zieltext bewusst. »Übersetzung soll sein präzise Wiederholung eines Originals in einem anderen grammatischen und lexikalischen Code.« (Ebd.: 130f.)
- Der Übersetzer erkenne die Autorität des Ausgangstextes als Ganzes an.
- Autoren der Ausgangstexte werden von den Übersetzern als alleinige Urheber anerkannt (vgl. ebd.).

Der Wiedererzähler unterscheide sich vom Übersetzer nach Worstbrock dadurch, dass der Erstere einer vorgegebenen unantastbaren ›materia‹ (Stoff), welche er nach seiner freien (jedoch reflektierten) Entscheidung wähle und nicht als seinen Besitz wahrnehme, eine Form verleiht (vgl. ebd.: 138), wobei zu vermerken ist, dass die Skala der Äquivalenz zwischen dem Ausgangstext und dem Zieltext von vornherein unterschiedlich definiert ist.

Mit der Unterscheidung zwischen ›materia‹ und ›artificium‹ bietet Worstbrock jedoch keine operationalisierbaren Kategorien an. Lieb weist mit Recht darauf hin, dass der Stoff als »identitätsgarantierende« Größe (Lieb 2005: 358) klar definiert und vom ›artificium‹ deutlich abgegrenzt werden sollte. Der Stoff kann – nach Lieb – als solcher definiert werden, wenn drei Bedingungen erfüllt sind:

1. Der Stoff ist bekannt, ist Teil des kollektiven Gedächtnisses.
2. Der Stoff ist kurz und einfach (dies bringt uns jedoch auch nicht weiter).
3. Die Gebrauchssituation des Stoffes ist eindeutig.

Am Textkorpus des klassischen Romans lässt sich ausreichend demonstrieren, dass die Reduktion des mittelalterlichen Autors auf den Formgeber (vgl. Worstbrock 1999: 139) fehl am Platz ist. Es gibt kaum Autoren, welche sich »mit der Wiedergabe des bloßen Stoffes« (Lieb 2005: 362) zufriedengeben.

Im Folgenden konzentriere ich mich auf zwei Beispiele aus der *Tristan*-Tradition, welche die Dichotomie ›materia‹ vs. ›artificium‹ jeweils unterschiedlich ausspielen. In der mittelalterlichen Epik dienen Prologe als programmatische Wegweiser, Orientierungspfeile, welche die Teleologie des Werkes veranschaulichen, die künstlerische Absicht des Verfassers vor Augen führen und dadurch (in)direkt das Selbstverständnis des ›Autors‹ auf der Skala Übersetzer/Bearbeiter darbieten. Dementsprechend werden zwei *Tristan*-Prologe analysiert: Der eine stammt von Ulrich von Türheim und der andere von Heinrich von Freiberg. Weiter versuche ich das Umdeutungspotential der ›materia‹ am Beispiel der Minnetrank-Episode im altschechischen *Tristan*-Roman exemplarisch zu zeigen.

## 1. ULRICHS PROLOG

Zu Beginn des Prologs beklagt Ulrich Gottfrieds Tod, der vermutlich den fragmentarischen Charakter des *Tristan* verursacht hat. Ulrich hat sich vorgenommen, sein Werk so gut wie möglich zu Ende zu schreiben:

*sô hân ich mich genomen an,  
als ich aller beste kan,  
daz ich diz buoch biz an sîn zil  
mit sprûchen vollebringen wil.* (Zit. n. Kerth 1979: v. 21-24)<sup>3</sup>

Die Vollendung wird als Programm (dazu vgl. Strohschneider 1999: 32) formuliert, wobei sich Ulrich als Fortsetzer Gottfrieds definiert, welcher *dis buoches begunde*<sup>4</sup> (Kerth 1979: v. 5). Dass sich Ulrich als Teil einer Tradition versteht, ist offensichtlich. Der Bericht über den Tod evoziere – laut Schausten – eine »fiktive zeitliche Nähe«, wobei sowohl der Verfasser als auch das Publikum Mitglieder derselben Trauergemeinde seien (Schausten 1999: 212). Darüber hinaus wird ein Bogen gespannt zwischen dem Tod als Ausgangspunkt des Textes und dem Tod als dessen Ziel. Die Strategie ähnelt derjenigen von Gottfried, welcher den Prolog mit der Handlungsebene verbindet. Der Tod Gottfrieds legitimiert nun die Fortsetzung, die Existenz eines Auftraggebers setzt diese in Gang: Das Werk schreibt Ulrich im Auftrag von Konrad von Winterstetten. Den Fragmentcharakter der Vorlage kann man auf zweierlei Weisen verstehen: erstens negativ als un-

3 | »[S]o habe ich mir vorgenommen, dass ich dieses Buch mit (schöner) Rede vollbringen werde, dabei tue ich mein Bestes.« (Falls nicht anders angegeben, sind alle Übersetzungen von mir, K.S.)

4 | »[D]ieses Buch begann.«

vollendete Kunst, zweitens positiv als eine Herausforderung zu einem alternativen Weitererzählen (vgl. ebd.: 216).

## 2. HEINRICHS PROLOG

Eingangs preist Heinrich Gottfrieds Kunst, der er sich nicht gewachsen fühlt; dennoch nimmt er sich vor, sein Werk zu vollenden:

*so han ich mich genumen an,  
ich tummer kunstenloser man,  
daz ich ez vol bringen wil* (zit. n. Buschinger 2004: v. 45-47).<sup>5</sup>

Er hofft, Gott werde ihm die Zeit schenken, um den Auftrag beenden zu dürfen. Wie Ulrich, nennt auch Heinrich seinen Mäzen, den böhmischen Adligen Reymunt von Lichtenburg. Im Prolog wird keine andere Quelle außer Gottfried angegeben. Erst am Schluss des Werkes wird Thomas von Britannien erwähnt, was die Forschung nicht ohne Beachtung ließ. Gottfried gibt Thomas als seine Quelle an, ohne dass man ihm die Kenntnis dieses Textes tatsächlich nachweisen kann. Daher schließe ich mich derjenigen Linie der Forschung an, welche den Hinweis auf Thomas als »Quellenfiktion« interpretiert (dazu Tomasek 2007: 293).

*als Thomas von Britania sprach  
von den zwein suzen jungen  
in lampartischer zungen,  
also han ich uch die warheit  
in dutsche von in zwein geseit.* (Zit. n. Kerth 1979: v. 6842-6846)<sup>6</sup>

Fasst man den Prolog Heinrichs ins Auge, fallen folgende Aspekte auf: Heinrich beklagt in erster Linie explizit den Verlust eines großen Künstlers, der emotionale Aspekt (der Verlust eines Menschen) scheint geringfügig zu sein. Die sprachliche Meisterschaft des Vorläufers, der man sich anzunähern bemüht, wird akzentuiert. Dies veranlasst zur Frage, ob Heinrich gezielt die drei Ebenen voneinander trennt, d.h. die sprachliche, narratologische und ideologische. Schausten bemerkt dazu: »Dem Aufbau dieses scharfen Kontrasts zwischen der sprachlichen Vollkommenheit Gottfrieds und den dahinter zurückbleibenden Fähigkeiten des Erzählers sind Heinrichs Eingangsverse nahezu ausschließlich gewidmet« (Schausten 1999: 276).

5 | »[S]o habe ich mir (auf eine naive Weise) vorgenommen, es [das Buch] zu enden, ohne jegliche Erfahrung mit dem Dichten.«

6 | »Was Thomas von Britannien einst / von jenen jungen, schönen Menschen / erzählt (und dies auf lombardisch), das habe ich euch unverfälscht / in deutscher Sprache mitgeteilt.« (Übers. nach Kerth 1979)

Wäre dem so, dann darf angenommen werden, dass Heinrich bereits im Prolog eine Distanz zur narrativen sowie ideologischen Ebene des Gottfried'schen Textes ausdrückt.<sup>7</sup> Dass sich Heinrich als »kunenloser man« definiert, könnte dementsprechend als fingierte Demutsfloskel interpretiert werden. Bernt behauptet, dass Heinrich ein wohl belesener Autor war, der von Wolfram und Gottfried lernte, und vielleicht war er sich seiner Vorzüge auch bewusst (vgl. Bernt 1906: 24). Darüber hinaus war er kein Anfänger, als er den *Tristan* gedichtet hat. Ich stimme Schausten zu: »Die Fülle an Bescheidenheitsfloskeln, die Heinrich seinem Erzähler in den Mund gelegt hat, können indes nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Erzähler sich selbst weit mehr in den Mittelpunkt des Dichtungsanfangs stellt als den so verehrten Gottfried.« (Schausten 1999: 277)

Die These, dass es Heinrich in erster Linie um eine perfekt gemeisterte formale Gestaltung seines Werkes ging, bestätigt auch Wessel durch die Auslegung der Kleidermetaphorik. In Heinrichs Prolog wird nämlich das Verhältnis des Sinns (>sin<, >materien<) zum formalen Schmuck (>wat<) angesprochen. Während für Gottfried das Gewand als Metapher für das Ganze, d.h. Form und Inhalt, fungiert, scheint Heinrich beide Ebenen voneinander zu trennen: »Nicht mehr die gesamte Dichtung ist hier Schmuck, sondern nur noch ihre Oberfläche; ja, die Kleidungsmetapher [...] könnte die Ablösbarkeit dieses Oberflächenschmucks vom Körper der >materien< [...] implizieren.« (Wessel 1984: 31)

### 3. DER MINNETRANK IM ALTSCHECHISCHEN *TRISTRAM*

Der Minnetrank stellt einen essenziellen Bestandteil des Stoffes dar. Es herrscht in der Forschung Konsens darüber, dass die Wahrnehmung der Tristan-Isolde-Minne von der Rolle des Minnetranks abhängig ist. Dabei oszilliert der Trank zwischen der Funktion als Ursache der Liebesbeziehung und bloßem Besiegelungsmittel. Der Status des Trankes und damit der Status der Liebe variiert aber nicht nur in den deutschen Fassungen erheblich.<sup>8</sup> Im Folgenden wird untersucht, wie der Dichter der alttschechischen *Tristan*-Version zu dieser Problematik steht.

Die These, dass die Liebe bereits vor dem Trank existiert habe, ist bei den Gottfried-Forschern auf Resonanz gestoßen. Die Frage nach deren Gültigkeit bietet sich logischerweise auch für den tschechischen Roman an. Thomas tastet

7 | Dies würde der allgemein vertretenen These der Forschung widersprechen, dass Heinrichs Text eine engere Anlehnung an Gottfried aufweise (dazu Schausten 1999: 278). Es ist unbestritten, dass Heinrich bezüglich der sprachlichen Kunstfähigkeit Bezug auf Gottfried nimmt, die ideologische Implikation eines solchen intertextuellen Bezugs bleibt meines Erachtens im Prolog schlechthin offen. Die Entscheidung, ob diese programmatische intertextuelle Relation als Mittel zur Identifizierung oder aber Absage an die Gottfried'sche Konzeption zu verstehen ist, bleibt nun dem Hörer/ Leser überlassen.

8 | Zu Minnetrank in den französischen Fassungen s. Huot 2005.

diese Problematik an, wobei er sich auf die Drachenkampf-Episode konzentriert, in der der tschechische Verfasser eine, sicherlich nicht unbedeutende, Information hinzufügt: Tristan tötet den Drachen und freut sich über den Sieg, weil er für Isolde viel riskiert habe. Es wird nun impliziert, dass die Liebe vor dem Trank eine nicht unplausible Möglichkeit darstellt:

These lines [1857-59] imply that Tristram has gained Izalda for himself, obviously a nonsense in the context of the story as a whole. But the omission of Mark from the emotional triangle at this point is consistent with the author's tendency to give the lovers greater prominence than they enjoy in the sources. (Thomas 1985: 263)

Der Trank per se, dessen Wirkung und Fatalität, wird im ersten, nach Eilhart gedichteten, Teil des *Tristrams* thematisiert. Zum ersten Mal wird der Trank in dem Moment erwähnt, in dem ihn die Königin Brangäne übergibt und sie ausführlich über dessen Anwendung instruiert:

*Králová pak pomeškavši málo  
vzemši jedno pitie, Brangeneně je da  
i vecě jí, aby to s sebu vzala,  
aby jím nehýbal ižadný:  
»jedno tvój život ladný.  
A to, milá panno, opatř dobre,  
kdyžto má dci a jejie muž v komoře  
spolu budu chtieti spáti,  
račiž toho neobmeškávati:  
dajž jim toho pitie píti  
a kaž jim všechno vypiti!  
Toť tvá ctnost ohraditi musí,  
ať jeho ižadný jiný neokusí.* (Zit. n. Bamborschke 1968: v. 1819-1831)<sup>9</sup>

Nachdem sie den Trank zu sich genommen haben, verfallen beide Protagonisten einer rückhaltlosen Leidenschaft.

*Pro to pitie byli jsú sobě míli,  
že, ač by se kdy rozlúčili  
jednoho téhodne spolu nemluviac,  
milostěmi musili by umřieti nechtiac:*

9 | »Die Königin zögerte dann wenig, / nahm einen Trank, gab ihn Brangena / und sagte ihr, sie solle ihn mit sich nehmen / und niemand solle ihn anrühren: / ›einzig dein schöner Leib. / Und das, liebes Fräulein, beachte gut, / wenn meine Tochter und ihr Mann in der Kammer/ zusammen werden schlafen wollen, / wolle dies nicht versäumen: / Gib ihnen von dem Trank zu trinken / und heiße sie alles austrinken! / Das freilich muß deine Tugend verhindern, / daß von ihm kein anderer koste.« (Übers. n. Bamborschke 1968: 123f.)

*To přicházělo od toho pitie nemylně;  
neb jest bylo připraveno silně. (Ebd.: v. 1850-1855)<sup>10</sup>*

Der tschechische Verfasser gibt die Vorlage mit kleinen Nuancen wieder: Innerhalb der Wirkungsfrist, welche insgesamt vier Jahre umfasst, dürfen die beiden keinen *halbin tag* (nach Eilhart) bzw. keinen Tag (im altschechischen Text) ohne einander verweilen, sonst würden sie von einer Krankheit befallen. Die Krankheitssymptomatik wird im altschechischen Text unterschiedlich verteilt (*on bledý ona čřvena*, »er war blass, sie war rot«; ebd.: v. 1900), während in Eilharts Roman beide *bleich und ro<sup>t</sup>* (»blass und rot«, zit. n. Buschinger 2004: v. 2475) waren. In der Forschung ist mehrfach darauf hingewiesen worden, dass der tschechische Dichter des ersten Teiles der Vorlage treu folge. Im Hinblick auf die Minnetrank-Episode fallen jedoch zahlreiche Auslassungen auf, welche die Liebessymptomatik thematisieren und darüber hinaus Liebe als Krankheit klassifizieren:

*sý wurden do baid  
vil anderß gebauren,  
wann sie vor gewon wauren.  
sý wurden heiß und kalt,  
ir angesicht waß manigvalt  
und daß gýschen, daß sie tautten. (Ebd.: v. 2488-2493)<sup>11</sup>*

Und weiter:

*ja bin ich inneglichen frow,  
ob er mir will lieb wesen.  
avn in mag ich nit genesen:  
er nimpt mir spiß und tranck.  
ja wird ich schier so kranck  
daß ich verliesen mu<sup>o</sup>ß den lib.  
waß sol ich armeß wib? (Ebd.: v. 2518-24)<sup>12</sup>*

---

**10** | »Durch diesen Trank waren sie sich lieb, / daß, falls sie sich irgendwann trennten / und eine Woche nicht miteinander sprachen, / sie durch die Liebe wider Willen sterben mußten: / Das kam zweifellos von diesem Trank; / denn er war stark zubereitet« (Übers. n. Bamborschke 1968: 124).

**11** | »So begannen sie anders miteinander umzugehen, als sie früher gewohnt waren. Ihnen war es abwechselnd heiß und kalt, das Weinen wirkte sich auf ihr Aufsehen aus.«

**12** | Das Reimpaar *tranck/kranck* ist als eine Vorausdeutung zu interpretieren. »Ich wäre äußert froh, wüsste ich, dass ich ihm lieb bin. Ohne ihn kann ich nicht genesen, er nimmt mir Essen und Trinken. Ich werde leicht erkranken und danach den Leib verlassen. Wehe mir Armen.«

Man kann konstatieren, dass die Konzeption der Liebe als Krankheit dem Tschechen fremd war: »The mysterious effect of the potion in Eilhart resembles the symptoms of an illness. In the Czech version there is no trace of this at all.« (Thomas 1985: 267)

Ein weiterer Unterschied ergibt sich daraus, dass Eilharts Isolde etwa 17 Zeilen beansprucht, um die Tugenden Tristans aufzulisten, was ihre (beinahe) pathologische Zuneigung rechtfertigen soll:

*ich erkenn sin tugent wol:  
 he ist biderb und gu<sup>o</sup>t,  
 schön und wol gemu<sup>o</sup>t,  
 warhaft und wol gezogen,  
 siner sýnn unbetrogen.  
 er wirbt gern umb ere.  
 waß sol der red mere?  
 er ist der túrst man,  
 den frowen lib ye gewan,  
 an rainen tugenden volkumen:  
 wann ich eß dick hon vernomen,  
 deß ist im min hertz hold.  
 er ist besser dann gold,  
 sam daß silber fúr daß blý.  
 ob er mir nit lieb sý?  
 ja, durch sin frúmkait  
 er ist mir lieb und laid. (Zit. n. Buschinger 2004: v. 2536-2552)<sup>13</sup>*

Die Isolde des Nachfolgetextes beschränkt sich jedoch auf die Konstatierung, dass Tristan die Ehre im Kampf bewahren könne; sie übernimmt das Blei-Gold-Gleichnis, um Tristans Vorzüge zu illustrieren, und fügt hinzu, dass alle anderen wie Kot (*bláto*) seien im Vergleich zu Tristan. Über ihn weiter zu reden, wäre eine Zeitverschwendung: *Čemu jest té řeči viece? / Nechme toho tak mlčiece!*<sup>14</sup> (Zit. n. Bamborschke 1968: v. 1957f.) Die Ökonomisierungstendenz umfasst auch jene Passage, welche in der Forschung als »die modernste Partie« (Wolff 1980:

**13** | »Ich erkenne seine Tugend wohl: er ist tüchtig und gut, schön und wohl gesinnt, wahrhaft und höflich, ehrlich, er wirbt gerne um Ehre. Warum sollte ich weiterreden? Er ist der beste Mann, den eine Frau je lieben konnte, er verfügt über die besten Eigenschaften. Dass ich dies erleben konnte, tut meinem Herzen wohl. Er ist besser als Gold, wie Silber im Vergleich zu Blei. Dass er mir nicht lieb sei? Durch seine Frömmigkeit ist er mir lieb und gleichzeitig leid.«

**14** | »Wozu der Rede mehr?/ Lassen wir also davon, indem wir schweigen!« (Übers. n. Bamborschke 1968: 132)

415) des Eilhart'schen Textes bezeichnet wird – den Isoldenmonolog.<sup>15</sup> Es handelt sich um eine Minnereflexion, in welcher Isolde über die Auswirkungen der Minne spricht und Liebe als Krankheit definiert:

*Minn, minem hertzen  
tu°stu gro°ssen schmerzen.  
Minn, din gro°ß gewalt  
macht mir baid haiß und kalt.  
Minn, ich bin dir under geto°n:  
gna°d macht du an mir bego°n.  
Minn, ich su°ch dinen fu°ß,  
daß du mir sorg machest bu°ß.  
Minn, ich mag nit geneßen,  
wiltu mir ungnedig weßen.  
wiltu mich hassen, Minn,  
so entwichent mir min sinn.  
Minn, gnaud mir in zit,  
e wenn ich verließ den lib  
wiltu mir gnauden, Minn,  
in zit daß du beginn.  
Minn, du magst mich verderben  
und din dirnen ersterben. (Zit. n. Buschinger 2004: v. 2645-2662)<sup>16</sup>*

Es herrscht keine Einigkeit darüber, warum der tschechische Verfasser die Zwiesprache nicht in seinen Text integriert hat. Ich folge nicht unbedingt Bamborschkes These, dass der Autor die Botschaft nicht verstanden habe (vgl. Bamborschke 1969: 6). Wenn man die erzählerische Strategie des Verfassers ins Auge fasst, scheint es plausibler zu sein, dass der Monolog absichtlich ausgespart worden ist. Die Minnereflexion lenkt nämlich von der eigentlichen Handlung ab, und darüber hinaus reflektiert sie die ideologische Fixierung des tschechischen Romans nicht: »The allegorisation of love does not form part of the Czech courtly love code and so the whole passage is redundant.« (Thomas 1985: 265)

**15** | In der Forschung wurde auf die Parallelen zum Liebesmonolog von Lavinia im *Eneas*-Roman Veldekes hingewiesen. Die Frage nach der Priorität der Werke wurde bislang nicht eindeutig beantwortet, dazu VL, Sp. 415f.

**16** | »Minne, Du verursachst meinem Herzen große Schmerzen. Minne, Deine große Macht erhitzt und friert mich. Minne, ich bin Dir untertan, erbarme Dich meiner. Minne, ich suche deine Wege, damit Du mich von Sorgen befreist. Minne, ich genese nicht, wenn Du mir ungnädig bleibst. Wenn Du mich, Minne, hassen willst, dann verliere ich meinen Verstand. Minne, begnadige mich, noch bevor ich den Leib verlasse. Wenn Du mich schonen möchtest, tue es jetzt. Minne, Du kannst mich völlig vernichten, dein Kind sterben lassen.«

In der Szene, in welcher Brangäne in der Liebesnacht für Isolde einspringen soll, wird der »unselige Trank« ausgespart. Es ist nicht unbedeutend, dass Eilhart den Betrug mit Brangäne als großes Versagen Tristans betrachtet, jedoch entschuldigt er sein Handeln gerade durch die Macht des Trankes (*der gar unselig tranck / hett eß dar zu<sup>o</sup> braucht*<sup>17</sup> (Buschinger 2004: v. 2969f.)). Weil der Tscheche eben in diesem Moment die Vorlage wechselt und die Macht des Trankes nicht erwähnt, wird die moralische Entlastung Tristans nicht impliziert. Die Macht des Trankes scheint anderswo zu liegen: Einige Kapitel später verweilt Tristan bei den Artusrittern und wird von unersättlicher Sehnsucht nach Isolde überfallen. In der darauf folgenden Mehlepisode wird das unvernünftige Handeln Tristans, welcher Isolde geheim ausfindig macht und dadurch seine Ehre und gleichzeitig auch den Ruf der Artusgesellschaft aufs Spiel setzt, der Wirkung des Trankes zugeschrieben (*než toho pitie přemocná síla / po všě časy jeho nutila, / že jako bez rozumu bieše / a nižádné hrózy se nebojíše*, ebd.: v. 4028-4031; »allein dieses Trankes übermächtige Kraft zwang ihn für alle Zeiten, dass er ohne Verstand war und vor nichts Schrecklichem sich fürchtete«). Wegen des Trankes empfindet der Held keine Angst, was ihn zu riskanten Handlungen verleitet.

Zum vorletzten Mal wird der Trank im tschechischen Roman in der Waldepisode erwähnt, wo dessen Wirkung – hier wieder im Einklang mit Eilhart – nach vier Jahren zu Ende ist. In diesem Moment dient die Bemerkung über das Nachlassen der Wirkung als Rechtfertigung des Abschieds. Jedoch ist der Verzicht lediglich vorübergehend, die Liebe ist nun nicht von der Macht des Trankes abhängig: »Die Macht des Liebestranks ist letztlich auch nur eine der Gegebenheiten, mit denen sich der Held auseinanderzusetzen hat, nur daß er hier insgesamt unterliegen muß und schon froh sein kann, wenn er sich den in einzelnen daraus entstehenden Intrigen und Verfolgungen zu entziehen vermag.« (Bamborschke 1969: 128)

Am Ende des Romans wird der Trank nur in Kurvenals Rede erwähnt, welche den Irrtum auf dem Meer rekapituliert und die Liebe vor Marke rechtfertigen soll.

#### 4. MINNETRANK UND MINNEIDEOLOGIE: ZUSAMMENFASSENDE ÜBERBLICK

Es lässt sich nun beobachten, dass der Tscheche das von den Vorlagen völlig ausgeschöpfte Potential, den Trank als Rehabilitierungsversuch einzusetzen, nur eingeschränkt zur Geltung bringt. Zusammenfassend kann konstatiert werden, dass die Tendenz des tschechischen Verfassers, den Trank zu entmythologisieren, vorherrschend ist. Obschon die Minnetrankepisode nach Eilhart erzählt wird, fehlt der für Eilhart konstitutive Akzent des Mysteriösen und Übernatürlichen: Die Erzählung impliziert, dass der Funke in Irland übergesprungen sei, die Beziehung geht nach der vordefinierten Wirkungsfrist nicht zu Ende. Die

Abhängigkeit der Liebesbeziehung vom magischen Trank wird nun relativiert. Es ist nicht uninteressant, dass der Trank nur dann als Rehabilitierungsmittel zum Einsatz kommt, wenn er von anderen thematisiert wird. In den Reden der Hauptprotagonisten bleibt er absent, weil er als Rechtfertigung nicht notwendig ist.

Im Hinblick auf Gottfrieds Roman, welcher als eine ideologische Folie in Frage kommt, fällt hingegen die weitgehende Aussparung von Symbolischem und Allegorischem auf, die im Verzicht auf die Minnegrotte-Episode gipfelt. Die Tendenz, die Liebe im Bereich des Diesseits fester zu verankern, wird im alttschechischen Roman des Weiteren durch den Verzicht auf die Pflanzenmetaphorik in der den Liebested beschreibenden Schlussepisode untermauert. Der Märtyrertod geht jedoch nicht völlig unter, sondern wird durch den Tod Tristans am Palmsonntag impliziert.

Es fällt auf, dass sich die Minnetrankteleologie der alttschechischen Fassung mit jener der im 13. Jahrhundert verfassten französischen Prosafassungen deckt. Erstens wird die negative Auswirkung des Trankes durch die Protagonisten selber nie thematisiert, zweitens wird die Beschreibung der Liebe als Krankheit eliminiert (vgl. dazu Huot 2005).

Vor allem die Kontaminierung der Vorlagen, welche vornehmlich den letzten Heinrich-Teil prägt, die zweifelsohne intendierte Selektion und Kombination der Ersatzstücke sowie das konsequent durchgeführte Auslassen der Paratexte führen mich zur Überzeugung, dass der tschechische Bearbeiter die Arbeit an der ›materia‹ der künstlerischen Umgestaltung vorangestellt hat. »Wichtig nun ist, dass der tschechische Verfasser aus dem freien Umgang mit den Quellen einen Text bildet, der vollkommen eigenständig ist und auch ohne Kenntnis der Vorlagen eine zusammenhängende Geschichte erzählt.« (Udolph 1999: 361)

Der Tscheche war nicht nur imstande, die umfangreiche Tradition zu überblicken und ein autonomes Werk zu verfassen, sondern auch – und dies ist aus der Perspektive einer diachronen Lektüre besonders interessant –, sich jene Tradition ohne das für die Gottfried-Epigonen typische Pathos anzueignen. Ironische Distanz illustriert seine Ideologie besser als abgöttische Verehrung. Eine ehrgeizige *imitatio* Gottfrieds wird weder auf der formalen noch auf der semantischen Ebene beabsichtigt. Gleichermäßen verhält sich der Tscheche zur Minne, welche ebenso keiner Überbietung bedarf: Die durch Dialektik geprägte Liebe – obgleich nicht exaltiert – fungiert weiterhin als handlungsstiftende Kraft und verliert nichts von ihrem vernichtenden Potential.

Abschließend werde ich ansatzweise auf einen Punkt eingehen, welcher sich anhand des *Tristan*-Romans produktiv erforschen lässt, nämlich auf die in mediävistischen Kreisen kontinuierlich diskutierte, am Anfang angerissene, Frage nach dem Status des Autors. Im Zusammenhang mit dem *Alexander*-Roman Rudolfs von Ems macht beispielsweise Worstbrock darauf aufmerksam, dass der Autor im Mittelalter eine dynamische Kategorie ist (vgl. Worstbrock 1999: 142). Dabei schreibt er dem Autor-Kompilator eine besondere Rolle zu, denn eine »selber verantwortete Kompilation« garantiere eine »auctornähere Qualität«, nämlich »die Qualität einer vorgeordneten Wahrheitsinstanz« (ebd.). Im Falle

des alttschechischen *Tristan*-Romans hat man mit einem ähnlichen Verfahren zu tun. Dabei ist eindeutig zwischen Wiedererzählen und Übersetzen zu unterscheiden. Den ersten Teil, welcher nach Eilhart erzählt wird, dominiert das Bemühen um eine getreue Wiedergabe des Ausgangstextes (Äquivalenz); es handelt sich quasi um eine Wort-für-Wort-Übersetzung mit dem Ziel, die Autorität des Ausgangstextes nicht anzutasten. Den darauf folgenden Teilen liegt hingegen das Prinzip der Varianz zugrunde, welches das Ziel verfolgt, den Text an die Gebrauchssituation des (Ziel-)Publikums anzupassen. Man kann nun mit der vorher bereits erwähnten Annahme Worstbrocks polemisieren, dass es sich bzgl. des Übersetzens/Wiedererzählens um »Positionen unterschiedlicher Historizität« (ebd.: 130) handle. »Keiner der mittelalterlichen Erzähler bietet Übersetzung, auch wenn sie versichern, nichts Anderes wiederzugeben, als sie in ihren Quellen vorgefunden hätten.« (Ebd.: 133)

## 5. AUSSICHTEN

Es liegt auf der Hand, dass es produktiv sein kann, dem Vorhaben nachzugehen, die Dynamik des Autor-Begriffs zu beschreiben, vornehmlich in Bezug auf die Frage nach der eigentlichen Leistung. Damit hängen auch solche Überlegungen zusammen, welche die Rolle des Erzählers ins Auge fassen. In Anlehnung an die 2016 erschienene Studie von Hon (vgl. 2016) wäre näher zu beleuchten, wie der alttschechische *Tristan*-Roman in Bezug auf die Dynamik des Wegs zur Zielform »Prosaroman« zu positionieren ist. Die von Hon festgestellten Merkmale des »modernen« Romans, zu denen Emanzipation des Erzählers, eine Trennung zwischen der Ebene des Textes von der Ebene der Paratexte und eine offene Semantik gehören, sind im alttschechischen Roman ansatzweise zu beobachten und könnten nun als Basis dienen für eine erneute Diskussion über die Poetik der Übersetzung, welche die Phasen der Stabilisierung einer Gattung markiert. Eine ausführliche Analyse des scheinbar (marginalen) Textkorpus (Übersetzungen) ermöglicht daher einen kritischen Zugang zu den etablierten theoretischen Ansätzen.

## LITERATUR

- Bamborschke, Ulrich (1969): Das alttschechische Tristan-Epos. Teil 1: Einleitung. Wiesbaden.
- Bachorski, Hans-Jürgen (1989): Ein Durchgraben zu den Wurzeln hin... Literarische Zeugnisse von vergangenen, alternativen und doch nicht obsoleten Welten. In: Jürgen Förster/Eva Neuland/Gerhard Rupp (Hg.): Wozu noch Germanistik? Wissenschaft – Beruf – Kulturelle Praxis. Stuttgart, S. 151-166.
- Baumann, Winfried (1978): Die Literatur des Mittelalters in Böhmen. Deutsch-lateinisch-tschechische Literatur vom 10. bis zum 15. Jahrhundert. Wien/München.

- Becker, Anja/Mohr, Jan (Hg.; 2012): *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*. Berlin.
- Bernt, Alois (1906): *Heinrich von Freiberg*. Halle.
- Braun, Manuel (Hg.; 2013): *Wie anders war das Mittelalter? Fragen an das Konzept der Alterität*. Göttingen.
- Buschinger, Danielle (Hg.; 2004): *Eilhart von Oberg*. Berlin.
- Goetz, Hans-Werner/Jarnut, Jörg (Hg.; 2003): *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung*. München.
- Herweg, Mathias (2017): *Alterität und Kontinuität. Vom interkulturellen Potential der germanistischen Mediävistik*. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 8, H. 1, S. 11-23.
- Hon, Jan (2016): *Übersetzung und Poetik. Der deutsche Prosaroman im Spiegel tschechischer Übersetzungen der Frühen Neuzeit*. Heidelberg.
- Huot, Sylvia (2005): *A Tale Much Told: The Status of the Love Philtre in the Old French Tristan Texts*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie. Sonderheft. Bd. 124*, S. 82-95.
- Jauss, Hans Robert (1977): *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur: Gesammelte Aufsätze 1956-1976*. München.
- Kerth, Thomas (Hg.; 1979): *Ulrich von Türheim*. Tübingen.
- Lieb, Ludger (2005): *Die Potenz des Stoffes*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie. Sonderheft. Bd. 124*, S. 356-379.
- Schausten, Monika (1999): *Erzählwelten der Tristangeschichte im Hohen Mittelalter. Untersuchungen zu den deutschsprachigen Tristanfassungen des 12. und 13. Jahrhunderts*. München.
- Schnell, Rüdiger (2013): *Alterität der Neuzeit. Versuch eines Perspektivenwechsels*. In: Manuel Braun (Hg.): *Wie anders war das Mittelalter? Fragen an das Konzept der Alterität*. Göttingen, S. 41-95.
- Strohschneider, Peter (1999): *Ulrich von Türheim*. In: *Verfasserlexikon. Bd. 10*, Sp. 31-33.
- Thomas, Alfred (1985): *The Treatment of the Love Theme in the Old Czech Tristram*. In: *Die Welt der Slawen* 30, H. 2, S. 260-268.
- Tomasek, Tomas (2007): *Gottfried von Straßburg*. Stuttgart.
- Udolph, Ludger (1999): *Der altschechische Roman von »Tristram a Izalda«*. In: Rudolf Schulz/Xenja von Ertzdorff (Hg.): *Tristan und Isolt im Spätmittelalter*. Amsterdam, S. 355-372.
- Wessel, Franziska (1984): *Probleme der Metaphorik und die Minnemetaphorik in Gottfrieds von Straßburg »Tristan und Isolde«*. München.
- Wolff, Ludwig (1980): *Eilhart von Oberg*. In: *Verfasserlexikon. Bd. 2*, Sp. 413-415.
- Worstbrock, Franz Josef (1999): *Wiedererzählen und Übersetzen*. In: Walter Haug (Hg.): *Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze*. Tübingen, S. 128-143.

# Fifel und Drachenblut

## Mythologeme und Wissenssedimente des *Beowulf* in interkultureller Verhandlung

---

UTA STÖRMER-CAYSA

### Abstract

*This contribution addresses the question of what happens to mythologems when they are integrated into a complex narrative and this narrative is in turn transmitted in a time of cultural change. Two examples drawn from Beowulf are discussed: the race of the Fifel, who are mentioned in other Old English texts and also appear in Scandinavian poetry, and the dragon fight – more precisely, the treatment of the dead dragon, in which Beowulf differs clearly from the Wölsungen material of the Scandinavian and German traditions.*

**Title:** Fifels and Dragon Blood. Mythologems and Knowledge Sediments from *Beowulf* in Intercultural Discussion

**Keywords:** *Beowulf*; *Edda*; Snorri Sturluson (1179-1241); *Nibelungenlied*; myth; remythification

Die Weiterdichter, Rezitatoren, Bearbeiter und Abschreiber der Erzählungen aus dem *Beowulf* haben sich als eine Kette von unterschiedlich Verstehenden in den überlieferten Text eingeschrieben, und es ist ein kulturgeschichtliches und zugleich interkulturelles Sediment entstanden.<sup>1</sup> Für das Christentum und die gleichzeitige Bewahrung vorchristlicher Mythologie und Denkweise im *Beowulf* ist das vergleichsweise gut erforscht.<sup>2</sup> In diesem Aufsatz wird es um eine naratologische und zugleich kulturwissenschaftliche Folge dieser Konstellation gehen: Es gibt im *Beowulf* wunderbare Wesen, die im Text klar als solche ausgezeichnet sind und zu denen es außerhalb des Textes, aber innerhalb des mög-

---

**1** | Den Begriff der Schichtung verwendet auch Kries (vgl. 2002: 233-235) im Abschnitt »Heldenzeit – »Beowulf«-Zeit – Angelsächsische Zeit: Die verschiedenen historischen Schichtungen im *Beowulf*«.

**2** | Die mit Friedrich Klaebers mehrteiliger Studie (vgl. Klaeber 1911; 1912) beginnende, inzwischen über hundert Jahre lang geführte Diskussion hat vor allem gezeigt, dass man Vorchristliches im *Beowulf* nur durch die Brille des Christlichen haben kann, dass es also in gewissem Ausmaß auch einen archaisierenden Gestus des Textes ausmacht, es zu gestalten. Vgl. den chronologischen Forschungsüberblick bis in die 1990er Jahre bei Edward B. Irving 1997 und Marshall 2010. Die Überlappungen der Kulte sind, zumindest im 6. Jahrhundert und in Mercien, auch gelebt worden. Zum pragmatischen Polytheismus Aethelberhts von Kent vgl. Padberg (2004: 312-314).

lichen Wissens- und des literarischen Erfahrungsraumes frühmittelalterlicher Rezipienten im Seevölker-Siedlungsraum auch Erzählungen gibt, die zugleich die Welt erklären, also mythische Erzählungen. Ihre Nennung, ihre kurze oder lange Erzählung im Text kann mythisches Sagenwissen voraussetzen, aber zugleich auch schaffen.<sup>3</sup> Daneben fließt selbstverständlich auch anders geartetes Wissen, Erfahrungs- und Bücherwissen, in einen Text ein. Die welterklärenden Geschichten gehören auf beide Seiten der kulturellen Überlagerung, die einen auf die vor- oder nebenchristliche, die anderen auf die christliche (wobei auch biblische Grunderzählungen als Mythologeme aufgefasst werden, wenn sie den Aufbau oder grundlegende Abläufe oder Entwicklungen der Welt erklären). Nun geht der *Beowulf*-Text mit Mythologemen sehr unterschiedlich um: Die einen werden nur aufgerufen, unter Umständen – wie bei den FifeIn in Vers 104 – sogar nur ein einziges Mal. Die anderen werden anezählt wie die Geschichte von Kain und Abel (vgl. *Beo*<sup>4</sup> vv. 106-108f., 1261-1263) oder die Welterschaffung im Referat des Scop-Vortrags (vgl. *Beo* vv. 89-98). Daneben gibt es Episoden, in denen erzählte Einzelheiten ein Hinweis auf vorausliegende mythische Begründung sein könnten, die man sich auch sinnvoll ausphantasieren kann, aber eben nur

**3** | Mein Vorverständnis vom Mythos als Welterklärung einerseits, mythenanalogem, also mythisch erscheinendem Erzählen andererseits ist geprägt von Cassirer 2010, besonders Kap. »I.II: Einzelkategorien des mythischen Denkens« (vgl. ebd.: 74-86) und »III.II.1: Die Herausbildung des Selbstgefühls aus dem mythischen Einheits- und Lebensgefühl. Die Gemeinschaft des Lebendigen und die mythische Klassenbildung. Der Totemismus« (vgl. ebd.: 205-235). Zum Diskussionsstand über Mythisches in der Heldenepik vgl. Friedrich/Quast 2004: XX-XIV. Von besonderer Bedeutung für mein weiteres Vorgehen in diesem Aufsatz ist ein Sachverhalt, den Bent Gebert vorgeführt hat: dass die Rückbindung von Erzählungen über einen Gott an begriffliches oder quasibegriffliches Wissen (in mehreren Stationen: Erzählung – aus Erzählungen bekannte Zuständigkeit – deren Begriff) schon im Horizont mittelalterlicher Theoretiker liegt (vgl. Gebert 2013: 72-103, besonders 84-89). Die Unterscheidung von historisch verfassten Typen des Mythos und des mythischen Erzählens nach ihrer Funktion und dem Grad ihrer gewordenen Literarizität folgt dem Gedanken, wenn auch nicht der Begrifflichkeit nach Hans Blumenberg (vgl. 1996: bes. 192-238). Im Anschluss an diesen wissenschaftlichen Stand und hinsichtlich des historischen Gegenstandes verwende ich den Begriff Mythos im engeren Sinne für narrative Erklärungen der vom Menschen unabhängigen Welt, worunter auch viele Göttergeschichten fallen; als Mythos im weiteren Sinn für Geschichten, die sich in der Rezeption als archetypische Gestaltungen eines archetypischen Konfliktes des Menschen mit seiner natürlichen oder sozialen Umwelt herausstellen, weshalb folgende Epochen sich auf diese narrative Formung berufen und sie variierend wiederverwenden; dabei können unter den Figuren Götter und Heroen einer als vorbildlich begriffenen Vorzeit auftauchen, aber sie müssen es nicht zwingend. Ein Mythologem ist für mich ein Motiv, dem ein Hinweis auf die Herkunft aus einem Mythos anhaftet. – In der Sache schließe ich mehrfach an von See 1971 an, der den Mythosbegriff nicht benutzt.

**4** | Hier und im Folgenden wird die Ausgabe von Schaubert 1940 verwendet, Textzitate aus Teil 1: Text, gekennzeichnet als *Beo* mit Verszahl.

ausphantasieren, denn davon steht nichts im Text. Zum Beispiel sind Grendel und seine Mutter mit artifiziell hergestellten Menschenwaffen nicht verwundbar, was sie ontologisch und in einer möglichen Weltentstehungsgeschichte früher als das Menschengeschlecht erscheinen lässt, ohne dass die Erzählung darauf explizit zurückgriffe. Im zweiten Drachenkampf wirkt die Zeitenthoheit des Untiers als ein solcher mythischer Zug, denn Wiglaf sagt nach Beowulfs Tod den Gefährten, der Drache hätte ohne Beowulfs Angriff noch bis zum Weltende (*oð woruld-ende*, *Beo* 3083) in der Höhle liegen können; das lässt darauf schließen, dass man eine Geschichte vom Weltende voraussetzen hat, vielleicht sogar eine, in der der Drache eine Rolle spielt, aber mehr als dieser Eintrag einer Möglichkeit steht nicht im Text.

Aus diesen Vorüberlegungen und Lese Früchten ergibt sich das Vorverständnis davon, dass im Feld von Wissen und Erzählen über Anderweltliches im *Beowulf* zu fragen wäre: Was und wie erzählt man – und was erzählt man eben nicht, ruft es aber dennoch auf, damit sich die Rezipienten die dahinter stehende Handlung vergegenwärtigen (oder die minimale Angabe als blindes Motiv übergehen) können? Vielleicht gibt es zur Verkürzung und Verknappung auch den umgekehrten Fall: Kann man sehen, dass aus Wissen eine Erzählung gemacht wird – ein Prozess, der üblicherweise unter dem Kennwort ›Remythisierung‹ verhandelt wird? Das werden die leitenden Fragen sein, wenn es im Folgenden um das Verhältnis unterschiedlichen kulturellen Wissens zur Erzählung von anderweltlichen Wesen geht. Diese haben wiederum eine Funktion im Text, der nicht nur dadurch, aber auch dadurch zum Gefäß und Denkmal von Interkulturalität wird.<sup>5</sup>

## 1. FIFEL: DER ANFANG DES EPOS UND DER UMGANG MIT MYTHOLOGEMEN

Ein Geschlecht seltsamer Wesen, die der Erzähler Fifel nennt, wird erwähnt, um Grendels Vorgeschichte zu erhellen:

fifel-cynnes eard  
won-sæli wer weardode hwile (*Beo* 104f.)<sup>6</sup>

Diese Fifel sind ein anderweltiges Volk. Ihr Name kommt auch in der altenglischen Boethius-Übersetzung in einem Gesang über den Odysseus-Stoff vor, wo der Fifel-Strom einen Wasserweg bezeichnet.<sup>7</sup> Außerdem tauchen sie im ebenfalls schwer zu datierenden, in zwei um 1000 entstandenen Fragmenten

5 | Mit dem Denkmalaspekt schließt der Aufsatz an Eitelmann 2010 an (vgl. zur Methode ebd.: 7 u. 45-54).

6 | »Das Land der Unholde hütete der heillose Mann eine Zeitlang«. Übers. hier und im Folgenden, sofern nicht anders vermerkt, U.StC.

7 | Metrum XXVI: v. 26, vgl. Krämer 1902: 89.

überlieferten altenglischen *Waldere* auf,<sup>8</sup> wo ein Widia (der deutsche Witege) den Dietrich aus einer Bedrängnis befreit und einen feindlichen Zugriff von Fifeln verhindert hat: *durh fifela gewē(a)ld forð onette* (Fragment II: v. 10, Schwab 1979: 367).<sup>9</sup> Widia wird zuvor Welunds Sohn und Nidhads Verwandter genannt (*Nidhades mæg/ Welandes bearn*, Fragment II: v. 8). Was das bedeutet, wird im *Waldere* vorausgesetzt. Die beiden ersten Strophen des *Deor* (Text bei Klinck 1992: 90f., die Stelle: 90) besprechen davon etwas mehr, wenn sie eher aufrufen als erzählen, dass Nidhad den Welund gefangengesetzt hatte, wobei die Sehnen die Fesseln zu sein scheinen, die er ihm anlegt: weiter, dass Beadohild sich gegen ihren Willen schwanger sieht, während ihre Brüder offenbar gerade angekommen sind. Ausführlicher, aber offenbar auf dieselbe Fabel bezogen, stellt die *Vǫlundarkviða* dar (vgl. *Edda* 1927: 112-119), wie Wieland durch das Zusammenleben mit einer Walküre besondere Kunstfertigkeit als Schmied erlangt, vom König Niðað ergriffen und zu dessen Nutzen gefangengesetzt wird; Niðað lässt ihm die Kniesehnen durchschneiden, damit er nicht entrinnen kann. Vǫlundr rächt sich, indem er die beiden Knaben des Königs, die neugierig in die Schmiede kommen, tötet und ihre Schädel und Augen zu Pokalen verarbeitet; die Tochter des Königs vergewaltigt er, dann entkommt er fliegend und enthüllt aus der Luft, was er getan hat.

So erzählt es das *Edda*-Lied; Chronologieprobleme spielen für den skandinavisch-dänisch-angelsächsischen Austauschraum (vgl. dazu Birkhan 2009) dabei insofern keine Rolle, als das Runenkästchen von Auzon, das Wieland in der Schmiede darstellt, die Verfügbarkeit dieses Stoffes<sup>10</sup> spätestens im 8. Jahrhundert sichert (vgl. Becker 1973; Nedoma 2005). Es muss diese Geschichte sein, die der *Waldere* in einem Atemzug mit den Fifeln anspricht, denn Widia wird nicht nur als Welunds Sohn eingeführt, sondern auch als Nidhads Verwandter, was er nur als Sohn der vergewaltigten Beadohild/Bōðvildr sein kann. Widia hilft im *Waldere* dem Deodric (Dietrich) aus einer Zwangslage, die etwas mit den Fifeln zu tun hat, ohne dass ganz genau gesagt würde, was. Das bleibt nicht nur sachlich, sondern auch sprachlich etwas im Unklaren, da man *geweald* in der *Walde-re*-Handschrift nicht ganz zweifelsfrei liest, zumal das *a* nur noch vermutet werden kann (vgl. Schwab 1979: 365) und *durh* auch als Ausdruck einer Begründung verstanden werden könnte. Aber auch dann, wenn Widia Deodric helfen muss, weil die Fifel so mächtig sind, befinden sich – wie in Ute Schwabs Übersetzung,

**8** | Vgl. Schwab 1979: 230. Ich verwende Ute Schwabs diesem Beitrag angefügte Edition, gleichlautend mit ihrer italienischen kritischen Edition: Schwab 1967.

**9** | »[D]urch das Reich der Ungeheuer floh er [der Bezug bleibt grammatisch unbestimmt; im Kontext ist wohl Dietrich gemeint; U.St.C.] hinweg«, Übers. Schwab 1979: 368.

**10** | Dass die skandinavischen und die altenglischen Texte je früher, desto intensiver zusammenhängen und als Zweige einer Dichtungskultur begriffen werden können, zeigt die seit dem 19. Jahrhundert geführte Diskussion über Berührungen zu den Motiven und Teilerzählungen des *Beowulf*. Zum Stand bis in die 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts vgl. Andersson 1997: besonders 129-134. Vgl. auch Eitelmann 2010: 139-144.

in der Dietrich das Land der Fifel eilends durchqueren muss – in der imaginierten Befreiungsszenerie Widia und Ðeodric auf der einen, die Fifel auf der anderen, bedrohlichen Seite.

Aber wie diese Fifel aussehen und was sie gewohnheitsmäßig tun, scheint nicht festzustehen oder ist doch an keiner der drei Stellen eine Erwähnung wert. Otto Höfler hat an die Parallele der *Waldere*-Stelle zur *Virginal H* erinnert (vgl. Höfler 1992: 407), wo Dietrich von Riesen, die einem König Nitger dienen, gefangenengenommen wird und aufwendig befreit werden muss.<sup>11</sup> Vielleicht sind Fifel also riesenhaft, und Grendel hat eine Zeitlang im Riesenland gelebt.<sup>12</sup> In diese Richtung weisen auch die (zeitlich gestreuten) Belege für das altnordische *fimbul-*, also für die Form ohne Ersatzdehnung, in Komposita,<sup>13</sup> deren berühmtester der *fimbulvetr* (»Fimbulwinter«) ist, der in *Vafþrúðnismál* vorkommt, wo er ein Weltuntergangsszenario andeutet,<sup>14</sup> das Snorri in *Gylfaginning* ausdrücklich auf Ragnarök bezieht.<sup>15</sup>

Um Grendels Aufenthalt im offenbar anderweltigen Land der Fifel (*fifel-cynnes eard*, *Beo* 104) zu begründen, erzählen die Verse *Beo* 106 bis 110, dass Grendel in *Caines cygne* (*Beo* 107), also innerhalb der Kainssippe, der er damit zugerechnet wird, in das der Menschheit ferne Fifelland verbannt worden sei. Dabei wird in den Versen *Beo* 106 bis 108 die Kain-und-Abel-Geschichte im Handlungskern aufgerufen, was im Vergleich durchaus bemerkenswert ist: Den alttestamentlichen Brudermord und damit den Referenztext erzählt der Text hier zumindest an, und er kommt in *Beo* 1261f. auch noch einmal darauf zurück. Die wohl zu unterstellenden volkssprachlichen Fifelerzählungen werden dagegen kommentarlos vorausgesetzt (oder, wenn man so will, an den Rand der Erzählung gedrückt). Wird Grendel durch die Fifel erklärt, oder sind es die Fifel, die

**11** | In der *Virginal H* ab Strophe 315, v. 12.

**12** | Das würde dazu passen, dass Grendel auch *eoten* genannt wird (in der Grendelkampf-Episode heißt es: *Eoten wæs útweard, eorl furþur stöp*, *Beo* 761, »Der Riese wollte nach draußen, der Edle schritt vorwärts«). Über die changierenden Bedeutungen von *eoten* vgl. Rieger 1871: 398-401. Rieger schlägt vor, sich am Altnordischen und dessen Bedeutungen von »Riese« zu orientieren. Scott (vgl. 2008: 163) erhärtet diese Möglichkeit durch zwei Glossenbelege, die *eoten* mit »gigas« übersetzen.

**13** | Sie sind erst kürzlich zusammengestellt und ausgewertet worden: Tsitsiklis (vgl. 2017: 277-285) kommt zu dem Schluss: »Im Ganzen gesehen tritt *fimbul-* also deutlich überwiegend in mythisch konnotiertem Umfeld auf und scheint vor allem abnorme und menschliches Maß übersteigende Größe, Macht oder Bedeutsamkeit, zuweilen auch Dauer, auszudrücken.« (Ebd.: 285)

**14** | *Vafþrúðnismál* (*Edda* 1927: 44-53), Str. 44, v. 3f. (Odin spricht): *hvat lifir manna, þá er inn mæra líðr / fimbulvetr með firom?*, »Wieviel Männer werden überleben, wenn der vielbesprochene Fimbulwinter unter den Menschen zu Ende geht?«

**15** | Vgl. Snorri Sturluson 1900: 62, Abschnitt 50 (vor Strophe 51). In Snorri Sturluson 1931 gliedert der Herausgeber Jónsson doppelt, nach der Leithandschrift und nach der früheren Ausgabe (um eins verschoben, weil der Prolog nun mitgezählt wird). Vgl. ebd.: 70, Kap. 37, Abschnitt 51. Vgl. auch Krause 1997: 72f., Abschnitt 51.

man sich ähnlich wie Grendel denken soll? Das gemeinsame Land stellt jedenfalls eine Nähebeziehung her.

Grendel ist mit seinen Verwandten vorverurteilt, also soll man wahrscheinlich denken: Es ist eine Zumutung, sich im Land der Fífel aufzuhalten. Warum? Weil das Land so unwirtlich ist? Weil die Fífel so schrecklich sind? Das wird nicht gesagt. *eard [...] weardode hwíle* heißt es über Grendel (*Beo* 104f.); das kann man schwach übersetzen: »das Land bewohnte er lange«, aber man kann auch den Aspekt des Hütens betonen, dann bekommt Grendel eine Aufsichtsfunktion: »das Land hütete er lange«. Das lässt zwei Schlüsse zu: Entweder ist Grendel im Fífel-Land ein Ungeheuer unter andersartigen Ungeheuern, oder er ist ein Anführer und Bändiger der Ungeheuer. Das Fífel-Land liegt weit weg von den Menschen, denn er wird *man-cynne fram* geschickt (*Beo* 110), und dort entsteht allerlei Anderweltvolk (*þanon untýdras ealle onwōcon*, *Beo* 111, »von dort aus entstanden alle Unholde«). Der Vers ist räumlich ausgedrückt, die Albe und Riesen kommen aus dem Fífel-Land; wie man sich die genealogischen Verhältnisse zwischen den bodenstämmigen Fífel und den Neuankömmlingen aus Kains Familie denken soll, bleibt unbestimmt, wie man auch nicht weiß, wie viel Fífelblut – falls Fífel bluten – in Grendel kreist.

Grendel, der seinerseits vor dem inneren Auge des Publikums in einer dafür entworfenen Episodenregie menschenförmige, übergroße Gestalt annimmt,<sup>16</sup> hilft also für eine genauere Vorstellung von den Fífel nicht viel weiter. Das Licht der Erzählung wird auf Grendel gerichtet, die Fífel gehören zum dunklen Hintergrund. Im *Waldere*, wo im Vordergrund Widia und Dietrich handeln, ist das ähnlich, jedoch wird das mögliche Handeln der Fífel im reaktiven Handeln der beleuchteten Figuren gespiegelt. Sie sind offenbar dem Dietrich feindlich. Wie sie sonst zu denken sind – dazu können die belegten (teilweise schon erwähnten) altenglischen Fífel-Komposita (*fífel-Tor*,<sup>17</sup> *fífel-Strom*<sup>18</sup> und *fífel-Gewässer*<sup>19</sup>) nur bedingt beitragen, insofern sie das Bedeutungselement »bedrohlich« nahelegen.

**16** | Vgl. darüber in jüngerer Vergangenheit Eitelmann 2010: 187-192, und Watanabe 2010. Die Idee der gleichsam kinematographischen Episodenregie stammt von Brodeur (vgl. 1960: 88-106). Vgl. auch Renoir 1962 u. Orchard 1995: 30-37.

**17** | *fífeldor* bezeichnet im *Widsið* in der Offa-Passage (Holthausen: 110-111, vv. 35-44) einen realen Ort, an dem Offa sich ein Reich erobert habe. Magoun 1940 hat die Erklärung gegeben, mit der Metapher werde die Eidermündung bezeichnet. Diese konkrete, toponymische Interpretation von *fífeldor* bei Magoun wird von Heinrich Beck im RGA ohne Alternative, aber mit Distanz (und Zuschreibung an Malone) genannt (vgl. Beck 1995: 11). Die Interpreten des *Widsið* neigen eher zur konkret toponymischen Auffassung, weil Offa wohl ein konkretes Gebiet zugeschrieben wird und die Eider ohnehin *-dor* heißt. Vgl. dazu Sprenger 1995: 196f.; ähnlich auch Scharer 2003: 18.

**18** | Ae. *fífel-stream*. Vgl. Metrum 26 der altenglischen Boethius-Übersetzung (Anm. 7).

**19** | Cynewulf 1877: v. 237f.: *lêton þâ ofer fífelwæc fâmige scriðan bronte brimbisan*, »da ließen sie zischend über das Fífelwasser dahingehen im Funkeln ein Schiff«. Diese Parallele wie die beiden vorigen schon bei Kemble (1837: 249f.).

Eine Idee davon, mit welchen Assoziationen die Fífel in einen heldenepischen Text mit wunderbarem Personal gesetzt werden können, gewinnt man indessen durch die *Vǫluspá*. Da gerade für dieses *Edda*-Lied mehrfach erwogen wurde, ob man nicht an eine Entstehung im späteren altenglischen Sprachgebiet oder zumindest an dessen Einfluss auf Gelehrsamkeit und Dichtung denken solle,<sup>20</sup> hat diese Parallele Gewicht.

In der *Vǫluspá* (*Edda* 1927: 12, Str. 51) kommen Angehörige des Fífel-Geschlechts vor, *fífl-megir*, die beim Untergang der Welt mit Loki in einem Schiff angefahren kommen:

|                    |                               |
|--------------------|-------------------------------|
| Kióll ferr austan: | koma muno Muspellz            |
| um lǫg lýðir,      | en Loki stýrir;               |
| fara fífls megir   | með freka allir,              |
| þeim er bróðir     | Býleipts í fgr. <sup>21</sup> |

Auch wenn die *Vǫluspá*-Strophe nur einen Ausschnitt aus dem Weltuntergangsgeschehen präsentiert, handelt es sich doch um einen Ausschnitt, der die Fífel in einer bedeutungsschweren Handlung begriffen zeigt: als übers Meer ankommende, mit dem Plan der Zerstörung der bisherigen Götter- und Menschenwelt anreisende finstere Gegner und Eroberer. Wie ein Vasenbild erzählt dieser kleine Abschnitt mehr, als direkt ausgesprochen wird: dass nämlich das Fífelvolk normalerweise irgendwo im Osten übers Meer wohnt; dass die Fífel üblicherweise nicht oder zumindest nicht als Menge in der westlichen Diesseitswelt leben; dass sie in irgendeinem, vorab hergestellten Einvernehmen mit Loki über die Weltzerstörung stehen müssen; dass diese Weltzerstörung nicht schleichend, sondern ereignisartig vor sich geht und die Fífel darin eine wichtige Aufgabe übernehmen. Das passt zu Snorris bereits erwähnter, in *Gylfaginning* (Kap. 50) gegebener Erklärung des poetischen *fímbul*-, also Fífelwinters aus *Vafþrúðnismál* (Str. 44), der eine Zeit vor der kommenden Weltzerstörung sei.

Ohne vorschnell zu übertragen: Das Wissen, was Fífel, Fífelland, Fífeltor, Fífelmeer usw. sind, scheint bei den frühen Rezipienten des *Beowulf* vorhanden gewesen zu sein; und dass die Fífel ein anderes, anderweltiges Land haben und einerseits in einem Zusammenhang mit dem Meer, andererseits in einer prinzipiellen Feindschaft gegenüber der bestehenden Welt stehen, wird durch *Waldere* und *Vǫluspá* gestützt. Es ist auffällig, dass es sich nach den vorhandenen Parallelen um ein echtes (vor- und später nebenchristliches) kosmogonisches Mythologem handelt, und man kann gut sehen, wie es konsequent depotenziert wird, so weit, dass ihm alle Narration abhandenkommt. Gleichwohl wird es aber nicht aufgegeben, was doch problemlos möglich gewesen wäre. Der Text ruft es für die Wissenden auf und bildet dadurch eine Wir-Gemeinschaft der Leute von

**20** | Vgl. Butt 1969; etwas vorsichtiger und mit anderen Parallelen McKinnell 2008.

**21** | »Ein Schiff kommt von Osten, es werden Muspells Leute übers Meer kommen, und Loki steuert; alle wilden Burschen kommen mit dem Wolf; Byleists Bruder bringen sie mit.« (Übers. Krause 2004: 27f.)

gleicher Herkunft und Kenntnis; wer es nicht kennt, kann es nicht erschließen. Renarrativierung ist aus dem Text selbst unmöglich; Irrglaubensvorwürfe sind also daraus nicht ableitbar.

Man kennt von den Kenningar<sup>22</sup> den Endpunkt des Prozesses, in dem durch Verknappung und durch Aufruf nichterzählter, aber als bekannt vorausgesetzter Geschichten das Erzählwissen zu Wissen über die Welt verdichtet wird, so dass es behandelt werden kann wie ein thematisches, begrifflich verfasstes Wissenssegment. Die Rückübersetzung in Handlung ist jenseits der lebendigen (wohl am ehesten mündlichen) Traditionszusammenhänge nicht mehr möglich, denn der jeweils neue Kontext erzeugt zu dieser Einzelheit keine Vorstellungsbilder. Der Dichter oder Bearbeiter nimmt das billigend in Kauf, denn er sieht keine Gefahr, dass der lebendige Erzählstrom je abreißen könnte (erst Snorri wird im 13. Jahrhundert in einer anderen Lage sein und solche Formeln in Erzählung rückübersetzen). An sich sind die Prozesse der Wissenskonzentration in der Kenning der Behandlung der Fífel im *Beowulf* ganz ähnlich; aber es gehört nicht zum Begriff der Kenning, dass es sich um mythologisches, im Lichte des Christentums möglicherweise suspektes Erzählgut handele, wie es aber bei den Fífel in der Tat der Fall ist.

Das Verschwinden des Erzählwissens aus einer Benennung löscht aber regelmäßig Bedeutungselemente aus, die an der Erzählung über das Geworden-sein haften. Denn eine Geschichte mit Protagonisten ist im Wissen eines Hörers verknüpft mit anderen Geschichten über dieselben Protagonisten. Diese Verbindung funktioniert wie eine semantische Assoziation, aber sie kann durch ein versteinertes Mythologem nicht mehr aufgerufen werden. Im *Beowulf* sieht man gewissermaßen dem Verblässen und Versteinern der Fífel motive zu. Man kann am Text des Epos noch ablesen, dass Unholde am Untergang der Welt beteiligt sind, weil sie aus dem Land stammen, von denen andere Geschichtenlieder sagen, es gehöre den apokalyptischen Seefahrern um Loki. Für andere Hörer, denen *fimbulvetr* und Loki nichts sagen oder denen sie nicht wichtig sind, wird zugleich angegeben, dass die Verworfenen aller Mythologien in gewisser Weise in eine Kategorie gehören; es wird eine Nähebeziehung, »Deine Kainssippe entspricht meinen Fífel«, hergestellt, die aber wiederum für die Kenner der einheimischen Überlieferung auch nur halb und oberflächlich passt.

Der *Beowulf* steht mit der Dokumentation des verblässenden Mythologems nicht allein. Ein solcher Prozess muss sich mit den mythologischen Fífel auch in anderen Gattungen und Texten abgespielt haben, wie die besprochenen alt-

---

**22** | Eine einsichtige Erklärung für die (dort nicht behandelte) Möglichkeit der Verfestigung zu einem quasibegrifflichen Gebrauch bietet Schulte (vgl. 2012: 491f.): Er entwickelt, dass Kenningar zunächst ein Assoziationsfeld, also einen semantischen Rahmen, vorgeben, um dann darin das metonymische oder metaphorische Bild aufzubauen. Das sei ein Verfahren, das an den Aufbau eines semantischen Feldes anknüpft (vgl. ebd.). Dadurch liegt die so zustandekommende Codierung von Gedankenabbildern für den Verstehenden gewissermaßen in der Nähe des Begriffs. – Zu grundlegenden Aspekten dieses Verhältnisses vgl. auch Düwel 2007: 253.

englischen Komposita nahelegen. Snorri setzt sich immer wieder damit auseinander. Für das Epos bleibt der Vergleich bemerkenswert: Hier werden die kosmogonisch-mythischen Fifel als reiner Wissensbaustein verbaut, während das sehr Genesis-konforme Lied des Scop über die Weltentstehung (vgl. *Beo* 90-98) referiert wird und auch die Kain- und Abel-Stelle (vgl. *Beo* 104-108) sich durch elementare Narrativierung auszeichnet.

## 2. ALTE MYTHEN? MYTHISCHES ERZÄHLEN? REMYTHISIERUNG? ZWEI DRACHEN – UND WAS MAN DARÜBER WEISS

Drachenkampffabeln beziehen ihr mythisches Potential nicht aus der Einbettung in eine kosmologische Erzählung, die von vornherein und sichtbar Weltklärung betreibt, sondern sie werden dadurch mythisch, dass nacheinander mehrere Epochen und Kulturen in ihnen ähnliche menschliche Grunderfahrungen gestaltet sehen: Eine archetypische Handlungsabfolge wird mit archetypischen Semantisierungen tradiert. Dadurch kann jemand, der diese gestaltete Grundsituation aufrufen möchte, sich des Mythologems bedienen, und er kann es einerseits auserzählen, aber auch als Abbrüviatur einsetzen (wie es sich auch mit den Tantalusqualen oder dem Prokrustesbett verhält). Da es sich bei den beiden Drachentötergeschichten des *Beowulf* um anders geartete Mythen handelt, als die zurückgedrängte Geschichte der Fifel einer gewesen sein muss, andersartig nämlich darin, dass der Bestand der Welt und der Götterhimmel nicht zwingend tangiert werden, muss man von neuem fragen, was erzählt, was komprimiert und was nur aufgerufen wird – und welchen Spielraum der Text möglichen Wissensunterschieden der Rezipienten einräumt.

Nachdem *Beowulf* Grendel besiegt hat, erzählt (vgl. *Beo* 874-897) an Hrothgars Hof ein Krieger, der auch Sänger ist, zuerst von *Beowulfs* Tat und dann auch von Sigmund, dem Sohn des Waels, und seinem Neffen Fitela; Sigmund habe, als Fitela einmal nicht bei ihm war, einen Drachen getötet, indem er ihn so durchbohrte, dass das Schwert in der Felswand steckenblieb; der Drache starb darauf an seiner eigenen Hitze (vgl. *Beo* 897). Sigmund habe darauf mit dem Schatz schalten können, wie er wollte. – Danach geht die Erzählung ohne jeden Übergang zuerst zu Heremod – dem exemplarisch schlechten, in negativer Linie regierenden König – und dann wieder zu *Beowulf* über. Die Bedeutung der Sigmund-Erzählung zu *Beowulfs* Ehren für den Gesamttext wird nicht explizit erklärt. Doch gibt es zwischen den beiden Drachenkämpfen Korrespondenzen. Mich interessiert im Folgenden eine solche, nämlich in Bezug darauf, was mit den toten Drachen geschieht.

Sigmunds Drache zerschmilzt, wie gesagt, an seiner eigenen Hitze (*wyrm hāt gemealt*, *Beo* 897b, »Den Lindwurm schmolz die Hitze«). Er scheint zu diesem Zeitpunkt schon tot zu sein, denn zuvor hat Sigmund ihn mit dem Schwert durchbohrt und an die Wand gespießt, wobei vom Tod des Untiers berichtet wird. Sigmund habe das Glück gehabt,

dæt þæt swurd þurhwōd  
 wrætlīcne wyrm,                      þæt hit on wealle ætstōd,  
 dryhtlīc īren;                         draca mordre swealt. (*Beo* 890b-892)<sup>23</sup>

Das ist ganz erstaunlich, nicht nur hinsichtlich der Festigkeit des Schwertes (vgl. dazu Wild 1962: 20; Griffith 1995: 24). Denn um in der Wand und nicht im Boden steckenzubleiben, muss das Schwert horizontal, schräg nach unten oder schräg nach oben gestoßen werden. Soll man an einen schlangen- oder echsengestaltigen *wyrm* denken (nur beim Bericht seines Todes heißt er mit dem neuen Wort *draca*, *Beo* 892), dann muss der Drache an der durchbohrten Stelle ziemlich dünn und zugleich auf den Tod verwundbar sein.<sup>24</sup> Der Drache bleibt bei dieser Todesart ganz. Ich sehe zwei Möglichkeiten, diese Vorgabe in ein inneres Bild aufzulösen: Entweder wird der Drache durch das geöffnete Maul gestochen und mit dem Kopf an den Felsen geheftet.<sup>25</sup> Diese Vorstellung hat den Vorteil, dass sie konsequent bei der Drachengestalt des Gegners bleibt, aber den Nachteil, dass ein Kämpfer an das Maul eines selbstverglühenden Drachen eigentlich nicht so nah herankommen kann, ohne zu verbrennen; in Beowulfs Drachenkampf ist ja ebendies das Problem. Die zweite Möglichkeit ist die Überblendung zweier Vorstellungen: Im letzten Streich des Gegners und zugleich letzten Atemzug des Drachen scheint noch einmal Menschen- hinter der Drachengestalt auf. Das ist ein Zug der Bildlichkeit, der mit der doppelten, der Menschen- und Drachengestaltigkeit, des Fafnir zu tun haben könnte, denn dieser Stoff ist ja wohl gemeint, wenn *Beo* 875 die Wælsingen genannt werden und der an sich überflüssige, weil bei dem Drachenkampf abwesende Neffe (vgl. Eliason 1978: 97) eigens einen Namen bekommt, Fitela, was dem Sinfjötli der altnordischen Texte entspricht.<sup>26</sup> Für denjenigen, der mit den Namen aus dieser Sippe etwas anfangen kann, würde vielleicht schon in der kurzen Sigmund-Geschichte erklärt, was *Reginsmál* und *Völsungasaga* explizieren: dass Fafnir seinen Vater Hreidmarr tötet, um das diesem gezahlte Wergeld der Götter für Fafnirs Bruder Otr an sich zu bringen, und sich daraufhin in einen Drachen verwandelt, der den Schatz bewacht.<sup>27</sup>

**23** | »[D]ass das Schwert durchfuhr den kostbaren [Metonymie für ‚auf dem kostbaren Schatz liegenden; U.Stc.] Drachen, so dass es in der Wand steckenblieb, das herrliche Eisen; der Drache wurde totgeschlagen und starb.«

**24** | Auch Grendels Mutter fährt übrigens das Schwert durch den ganzen Körper, wie Griffith (1995: 33) aufgefallen ist, vgl. *Beo* 890b, 1567b.

**25** | Auf diese Möglichkeit weist mich Helmut Birkhan hin, dem ich für den Austausch über Fifel und Drachen herzlich danke.

**26** | Das ist auch die allgemeine Auffassung. Vgl. die Angaben zur Forschungsgeschichte bei Rauer 2000: 41f.

**27** | *Reginsmál*, Prosa zw. Str. 9 u. 10, *Edda* 1927: 171f.: *Fáfnir ok Reginn kröfðu Hreidmar niðgjalda eptir Otr, bróður sinn. Hann kvað nei við. En Fáfnir lagði sverdi Hreidmar, fœður sinn, sofanda.* Verbindende Prosa zwischen Str. 11 und 12, *Edda* 1927: 171: *En Fáfnir tók gullit allt.* Prosa zwischen Str. 14 und 15, *Edda* 1927: 172:

Wie im Fall der Welund-Geschichte ist es ein Bildwerk, eine ins 11. Jahrhundert datierte schwedische Felsritzung, die für die Verbreitung des Stoffes in Anspruch genommen wird. Die Ramsundritzung zeigt einen umlaufenden Drachen, ein angebundenes und beladenes Pferd, einen kopflosen und einen Kämpfer (vgl. Düwel 1986; 2003). Eine eindeutige Vorzeitigkeit gegenüber dem *Beowulf* lässt sich damit nicht beweisen, wohl aber die frühmittelalterliche Verbreitung des Stoffes. Wenn sich aber im Fall des Wieland-Stoffes zeigte, dass die erst im 13. Jahrhundert aufgeschriebene *Edda* eine Geschichte erzählt, die sowohl zu dem Runenkästchen aus dem 8. Jahrhundert als auch zu den um 1000 aufgeschriebenen Texten *Deor* und *Beowulf* passt, spricht das wohl für die Gewohnheit, mythische Geschichten auch über lange Zeiträume in ihren Eckpunkten und Motivationsstrukturen unverändert zu lassen.

Da es keinen Sinn gibt, Geschlechter- und Personennamen einzuführen,<sup>28</sup> die in der erzählten Geschichte nichts bedeuten, und da es umgekehrt wenig wahrscheinlich und durch keine Parallele gestützt ist, dass ein späterer Dichter sich eine mythische Geschichte ausgerechnet zur Erklärung dreier *Beowulf*-Figuren ausdenkt, eine mythische Geschichte, die so wirksam ist, dass andere sie übernehmen, ist es sinnvoll anzunehmen, dass der *Beowulf*-Dichter durch die Konstellation Sigmund – Fitela – Drache und mit der Menschenvorstellung hinter dem Drachen tatsächlich auf eine mythische Erzählung zurückgreift, die dem *Fafnir*- und *Reginslied* der *Edda* in den Grundzügen ähnelt. Zur Drachentötung in der Wölsungengeschichte gehört aber ein Verwertungskonzept für den toten Drachen, denn Reginn trinkt Fafnirs Blut und will sein Herz essen (*Fáfnismál* Str. 27 = *Edda* 1927: 181, Übers. Krause 2004: 334; *Völsungasaga*: 123, Z. 6), und Sigurd lernt durch das Blut zufällig die Vogelsprache (*Fáfnismál*, Prosa zw. Str. 31 u. 32 = *Edda* 1927: 181f., Übers. Krause 2004: 335), eine Variante davon kennt

---

*Sigurðr var þá iafnan með Regin, ok sagði hann Sigurði, at Fáfñir lá á Gnitaeiði ok var í orms líki.* Übersetzung Krause (2004: 320): »Fafnir und Reginn forderten von Hreidmarr Verwandtenbuße für Otter, ihren Bruder. Er sagte nein dazu. Da tötete Fafnir den schlafenden Hreidmarr, seinen Vater, mit dem Schwert.« »Aber Fafnir nahm alles Gold« (ebd.). »Sigurd war dann immer bei Reginn. Und er sagte Sigurd, dass Fafnir auf der Gnitaeide liege und in Drachengestalt sei« (ebd.: 322). In den Grundzügen ähnlich ist die Geschichte, die die *Völsungasaga* (ed. Bugge 1865: 114, Z. 20-23) in Kap. 14 erzählt. Die Meinung, dass ein Drache im *Beowulf* wie in skandinavischen Mustern als verwandelter Mensch zu denken sei, wurde vor allem von Tripp (1983) und für den zweiten, den Beowulfdrachen, verfochten.

**28** | Es gibt noch mehr solcher Übereinstimmungen mit dem Sigemunt-Signy-Stoff der *Völsungasaga*, wie Griffith (1995: 20 u. 24f.) herausstellt. Sie betreffen die in den Versen 876-882 vorgetragene Kennzeichnung dessen, was von Sigemund zu hören war, besonders *fela [...] fyrena* (»viel Frevelhaftes«, *Beo* 876 u. 879) und die Kennzeichnung der Verwandtschaft von Sigemund und Fitela als *eam* und *nefa*, »Mutterbruder« und »Neffe«, was sie auch sind, wenn die Mutter das Kind vom Bruder empfangen hat.

auch das *Nibelungenlied*, in dem das Blut des Drachen die Haut unverwundbar macht.<sup>29</sup> Im *Beowulf* gibt es davon nichts.

Wie kommt es und was bedeutet es, dass der Gedanke an eine materiale Nachnutzung des toten Drachen im *Beowulf* ganz fehlt? In der eddischen Fafnir-Erzählung wird viel Blut getrunken, zuerst das des Drachen, dann auch das des Zwerges (*Fáfnismál*, Prosa zw. Str. 39 u. 40 = *Edda* 1927: 183; Übers. Krause 2004: 337). Auch im *Nibelungenlied* ist es das Blut des toten Drachen, von dem Siegfried profitiert; es ist so viel, dass er darin baden kann. Frisches Menschenblut wird bei mehreren medizinischen Autoren in Rom und Byzanz als Medizin gegen Epilepsie genannt (vgl. Schwab 1992: 204f.). Handelt es sich bei den Quellen, die diese Therapie erwähnen, aber um ein wirkliches Bluttrinken, so gibt es daneben auch eine Medizin, die auf Blut im metaphorischen Sinn zurückgeführt wird. Drachenblut (*sanguis draconis*) ist eine seit der Römerzeit bekannte Medizin (vgl. Homann 1986: 134f.) mit tiefrotem Aussehen,<sup>30</sup> die mit breitem Wirkungsspektrum, unter anderem bei Vergiftungen, eingesetzt und insbesondere in Salben und Tropfen verarbeitet wurde. Eine antibakterielle und sogar tumorhemmende Wirkung ist in modernen pharmakologischen Tests nachgewiesen (vgl. Takler 2016: 43-49). Das Drachenblut wird aus dem Harz einer asiatischen Baumart hergestellt, das bei Wärme schmilzt und sich in Alkohol lösen lässt (vgl. ebd.). Schon Plinius schimpfte darüber, dass selbst Ärzte sie mit einer anderen tiefroten Substanz, dem Zinnober, verwechseln, obgleich Zinnober hauptsächlich aus Quecksilber und Schwefel besteht und hochgiftig ist.<sup>31</sup> Er kennt offenbar die Eigenschaften des Drachenblut genannten Heilmittels aus

**29** | Das Motiv des gebratenen Herzens und zufällig genossenen Blutes und Saftes bezeugt auch die Ramsundritzung. Es taucht zudem in Skaldenstrophen des 11. und 12. Jahrhunderts auf. Vgl. dazu den Kommentar zu *Fáfnismál* in: See u.a. 2006: 353-495, besonders 368f.

**30** | Eine tiefrote Substanz *tracken blut* kommt noch in einem Spruch Frauenlobs vor, also um die Wende zum 14. Jahrhundert: Frauenlob GA V,10,7: *In verwet scham, so er unzucht sicht, vür tracken blut* (»Ihn verfärbt die Scham, wenn er Unanständiges sieht, nicht Drachenblut«).

**31** | Plinius Secundus 2007: 82, Buch 33, cap. 38, § 16: [rubricam] *milton vocant Graeci miniumque cinnabarim, unde natus error inscitia nominum. Sic enim appellant illi sanie[m] draconis elisi elephantorum morientium pendere permixto utriusque animalis sanguine, ut diximus. neque est alius colos, qui in pictura proprie sanguinem reddat. illa cinnabaris antidotis medicamentisque utilissima est. at, Hercules, medici, quia cinnabarim vocant, utuntur hoc minio, quod venenum esse paulo mox docebimus*. Übersetzung König/Winkler, Klammern im Original: 83: »Die Griechen nennen [den Rötel] *miltos* und den Zinnober ›Drachenblut‹ [kinnábaris]. Daher entstand ein Irrtum durch die mangelnde Kenntnis der Bezeichnungen. So nämlich nennen sie [auch] die jauchartige Flüssigkeit des vom Gewicht der sterbenden Elefanten erdrückten Drachen, wenn sich das Blut der beiden Tiere vermischt, wie wir bereits mitgeteilt haben [...]. Es gibt aber keine andere Farbe, die in der Malerei das Blut [so] charakteristisch wiedergibt. Jener Zinnober (Drachenblut) ist auch für Gegengifte und Heilmittel von großem Nutzen. Aber, beim Herkules, die Ärzte verwenden diesen Zin-

Baumharz, ob aus eigener Anschauung oder Überlieferung, ist schwer zu sagen; aber er weiß über seine Gewinnung nichts, sondern erzählt eine ätiologische mythische Geschichte darüber.

Es besteht nun durchaus die Möglichkeit, dass ein Nachklang des Wissens über die Fähigkeit des (asiatischen) Drachenbluts, als Gegengift zu wirken, irgendwann Eingang in die Geschichte von Sigemund gefunden hat. Denn sowohl die *Völsungasaga* als auch der Prosatext *Frá dauða Sinfjötla*, »Von Sinfjötlis Tod«, erzählen, dass der Sohn und zugleich Neffe Sigmunds, Sinfjötli, dadurch zu Tode kommt, dass er von seiner Stiefmutter, Sigmunds Frau, vergiftetes Bier bekommt; zweimal übergibt er es seinem Vater, der gegen Gift unempfindlich ist und es trinkt; beim dritten Mal, die *Völsungasaga* sagt: weil er sehr betrunken gewesen sei,<sup>32</sup> fordert Sigmund den Sohn auf, das Bier zu trinken, und der Sohn stirbt.<sup>33</sup> Die völlige Unempfindlichkeit des Vaters, nicht aber des Sohnes, gegen Gift muss ein alter Zug der Wälsungen-/Wölsungengeschichte gewesen sein, obgleich er erst aus der Mitte des 13. Jahrhunderts überliefert wird, denn Snorri erzählt einen Tod Sinfjötlis, der dem in der *Völsungasaga* gleicht, an einer Strophe Bragis des Alten (der meist auf das 9. Jahrhundert datiert wird),<sup>34</sup> in welchem der Trank der Wölsungen (*Völsunga drekka*) Gift sei.<sup>35</sup> Das heißt: Die Giftunempfindlichkeit eines Wölsungs ist als Motiv allem Anschein nach so alt wie der Drachenkampf.

In der *Völsungasaga*, in *Frá dauða Sinfjötla* und bei Snorri kämpft ein Angehöriger des sagenhaften Geschlechts gegen einen Drachen, und ein anders Genannter ist unempfindlich gegen Gift. Dass dabei nicht dieselben Namen auftauchen, ist nicht sehr irritierend, weil ja der *Beowulf* auch einen anderen Drachenkämpfer benennt als *Edda* und Snorri. Erzähllogisch wäre das Motiv der Giftresistenz am ehesten an den Drachenkampf anzuschließen: Der Kontakt mit Drachenblut führt zu mechanischer Unverletzlichkeit und zu Unempfindlichkeit gegenüber Giftanschlägen.

Demgegenüber hat der Drachentöter im *Fafnir*lied und auf der *Ramsund*ritzung vom Drachenblut keinen Gesundheits-, immerhin aber im *Edda*-Lied und in der *Ritzung* einen Weisheitsvorteil. Es gibt die Erzählung also offenbar in

---

nober, weil sie ihn auch *kinnábaris* nennen, der [doch], wie wir in Kürze zeigen werden [...], ein Gift ist.«

**32** | *þá var konungr drukinn mjök, Völsungasaga*: 105, Z. 15 (im Kap. 10).

**33** | Vgl. *Völsungasaga*: 105, Z. 8-16 (Kap. 10); *Frá dauða Sinfjötla* (= *Edda* 1927: 158f., hier 158, Z. 9-20).

**34** | Die Strophe in: Gade/Marold 2017, Bd. 1: 51.

**35** | Vgl. See u.a. 2006: 114; Snorri Sturluson 1900: 188-191, 6. Zusatz (zu *Skáldskaparmál* 41), hier 190 unten u. 191 oben; vgl. auch Snorri Sturluson 1931 mit neuer Zählung als *Skáldskaparmál*, Kap. 53; Krause 1997: 153, Kap 41. Bei Snorri wird kein Bezug zum Drachenkampf hergestellt, weil er den Drachenkampf von Sigurd, dem Sohn des Sigmund, erzählt, vgl. Snorri Sturluson 1900: 102-104, *Skáldskaparmál* 38 (40) bis 39 (41f.) mit den Strophen 112 und 11, Klammern im Original; in Jónsson Edition von 1931 (Snorri Sturluson 1931) weicht die Abschnittszählung wieder ab, vgl. Anm. 15.

mehreren Varianten, und zwar schon früh. Da nicht nur der *Beowulf*, in dem es dies alles nicht gibt, sondern auch Brags Strophe über die Giftwiderständigkeit der Wölsungen schon von der Warte des erschließend verstehenden 13. Jahrhunderts alt sind, muss man es sich wohl so vorstellen, dass über den Umgang mit dem toten Drachen von vornherein in Varianten erzählt wurde.

Der gesundheitliche Nutzen von Drachenblut – ob durch Gifresistenz oder durch Unverwundbarkeit – scheint auf den Kontakt mit naturwissenschaftlich-medizinischer Gelehrsamkeit zurückzugehen. Dafür spricht nicht nur die bereits zitierte Stelle aus der Naturgeschichte des Plinius, sondern auch eine von Holger Homann (1986: 134f.) gefundene Stelle über Drachenblut in den *Physica* der Hildegard von Bingen.<sup>36</sup> Hildegard kennt Mitte des 12. Jahrhunderts offenbar noch ein Medikament, das sie Drachenblut nennt und das unverdünnt stark giftig ist, kaum wasserlöslich und in extremer Verdünnung Bestandteil einer Diätkur gegen Steinleiden. Ob sie damit das aus dem asiatischen Harz gewonnene Drachenblut meint oder wegen der giftigen Wirkung eher an Zinnober denkt oder Nachrichten über die eine und über die andere Substanz vermischt, ist nicht recht zu klären; jedenfalls rechnet sie nicht mit einem abbaubaren Mineral, über dessen Gewinnung sie bei Plinius (in den Ausführungen über den Zinnober) hätte lernen können, sondern sie denkt an einen wirklichen Drachen, wie Plinius es in seiner mythischen Vorgeschichte des asiatischen Drachenblutes auch tut (vgl. auch ebd.: 135). Dabei hält Hildegard den ganzen Drachen mit Ausnahme des Blutes in seinen stofflichen Bestandteilen für schädlich<sup>37</sup> und geht offenbar davon aus, dass Drachenblut bei normaler Temperatur eine feste Substanz ist, bei hoher Temperatur flüssig (was für das Harz stimmt). Das flüssige Drachenblut wird zur Arzneigewinnung nicht in Betracht gezogen, wohl, weil es während des Feueratmens dem Drachen schwer abzunehmen wäre;<sup>38</sup> aber ein Trockenwerden seiner Substanz, das sich immer vollzieht, wenn der

**36** | Vgl. Buch VIII, cap. 1 in Hildegard von Bingen 2010: 367.

**37** | *Et quidquid in carne aut in ossibus eius est, contrarium ad medicamenta hominis existit, excepto sanguine eius.* »Und was sich auch in dessen Fleisch und Knochen befindet, sind keine Heilmittel für den Menschen, sondern das Gegenteil, außer seinem Blut.« (Hildegard von Bingen 2010: 367)

**38** | *[C]um vero flatum introrsum habet, sanguis eius humidus est et fluit, unde etiam in sanguine ipsius medicina tantum invenitur.* »[W]enn er aber seinen Hauch in sich hat, ist dessen Blut feucht und fließt, wodurch sich in seinem Blut auch nur Heilsames befindet« (ebd.). In diesem Wortlaut ist die Stelle offenbar so gedacht, dass die ständigen Nachbarschaften von (wohl giftig gedachtem) Drachenfleisch und Drachengebein (vgl. das Zitat in Anm. 35) wegen der stetigen Bewegung des Blutes keine Gelegenheit haben, sich auf das Blut auszuwirken. Die Lesart *non invenitur*, die in der alten Ausgabe von Migne steht (Hildegard von Bingen 1855: Sp. 1339B), führt hingegen auf den Gedankengang, dass es auf den Aggregatzustand des Blutes ankommt, welches nur fest nutzbar ist (was fast sinnvoller scheint, weil es im anschließenden Abschnitt zum medikamentösen Gebrauch des Drachenblutes heißt, der Kranke müsse dieses wieder befeuchten [*humescat*], vgl. Hildegard von Bingen 2010: 367).

feurige Atem den Drachen verlässt, erzeugt für sie offenbar eine Medizin<sup>39</sup> (wie erst aus den Ausführungen über die Steinleiden ganz klar wird). Nun wird sich niemand, der an die Existenz von menschenfeindlichen Drachen glaubt, vorstellen, dass man einem lebenden Drachen zwischen zwei Atemzügen eine Ader öffnen und ihn auskratzen könne; die Stelle über das Aushauchen des Atems kann hinsichtlich der Medizin wohl nur so gemeint sein, dass man aus toten Drachen Drachenblut gewinnt.

Hildegard ist für die Naturkunde und die Medizin am Anfang und in der Mitte des 12. Jahrhunderts eine Autorität, und für sie sind tote Drachen ein medizinischer Rohstoff, aber es geht nur um das stockende Blut, das nicht mehr vom Feueratem des lebenden Tieres verflüssigt wird; den Rest muss man offenbar unschädlich entsorgen.

Wenn man Hildegard gelesen hat, sieht man klarer, dass sich die vom *Beowulf* bis in Snorris Jahrhundert erzählten Nachnutzungen des Drachenbluts nicht nur hinsichtlich der Wirkungen unterscheiden: Weisheit oder Leben und Gesundheit?, sondern auch hinsichtlich der Vorstellung davon, wie der Drachentöter mit dem Drachenblut umgeht.

Im *Fafnirlied* heißt es ausdrücklich, Reginn habe Fafnirs Blut getrunken (*ept penna dreyra drykk, Fáfnismál* Str. 27, v. 4 [= *Edda* 1927: 181], »nach diesem Trunk von verströmtem Blut«). Der im *Fáfnismál* die Strophen 39 und 40 verbindende Prosa-Kommentar (*Edda* 1927: 183) sagt von Sigurd, dass er gleich beider Erschlagenen Blut getrunken habe (*ok drakk blóð þeira beggia, Regins ok Fáfnis*, »und trank das Blut der beiden, Regins und Fafnirs«). Im *Nibelungenlied* wird eigens erwähnt, dass sich Siegfried in dem von der Wunde des Drachen strömenden (also auch noch rinnenden) Blut gebadet habe: *Dô von des trachen wunden / vlôz daz heize bluot/ und sich dar inne badete / der küene ritter guot* (»Als das heiße Blut aus den Wunden des Drachen floß und sich der kühne, tapfere Ritter darin badete«, *Nibelungenlied* B, Str. 901, vv. 1f.). Die Frische des eben vergossenen Blutes wird in beiden Texten betont, und der Nutzen für die Protagonisten steht jeweils außer Zweifel. Das entspricht der für die römische Welt bezeugten medizinischen Nutzung. Man kann nur eben vergossenes Blut auffangen oder das Blut aus Wunden trinken, eher saugen, weil die Gerinnung verhindert werden muss und Tote nicht mehr bluten (vgl. Schwab 1992: 203-205).

Im *Beowulf* kommt das Blut des Drachen als Motiv gar nicht vor. Vom Drachen bleibt nach dem Zerschmelzen noch so viel übrig, dass man ihn später offenbar insgesamt, nicht etwa in Teilen, von der Klippe werfen kann (*dracan ěc scufun, wyrm ofer weall-clif, Beo* 3131b-3132a, »auch schoben sie den Drachen, den Lindwurm, über die begrenzende Klippe«).

39 | [C]um draco flatum suum emittit, sanguis eius exsiccat. »[W]enn der Drache den Atem aushaucht, trocknet sein Blut aus« (ebd.).

Die doppelte postmortale Hitze der Drachen<sup>40</sup> ist ein Aufmerken wert. Zunächst gehören überhaupt Hitze und Feuerspeien der Drachen nicht zu den Zügen, die aus anderen genuin volkssprachlichen Erzählungen übernommen sein könnten, weil sie sich etwa auch im Nibelungenlied und bei Snorri oder in der Fafnirgeschichte der Edda fänden. Bei gelehrten Autoren dagegen wird man fündig:<sup>41</sup> Isidor stellt nicht nur einen Zusammenhang von Drachen und zu bewachenden Schätzen her, den er aus erfundenen Geschichten über den Wächter goldener Äpfel auf den Inseln der Hesperiden begründet;<sup>42</sup> er weiß außerdem, dass Drachen große Hitze entfalten; das *incendium*, »Anzünden«, von dem er spricht, könnte als Feuerspeien verstanden werden.<sup>43</sup> Er lehrt auch, dass Drachen große, flugfähige Schlangen sind.<sup>44</sup> Von einer inneren Eigenhitze der Drachen spricht er jedoch nicht ausdrücklich; allerdings von Höhlen (vgl. ebd.). Cassiodor bringt die beiden Eigenschaften um die Mitte des 6. Jahrhunderts in einen Zusammenhang; er erklärt in seiner Psalmenauslegung<sup>45</sup> zum 148. Psalm »laudate Dominum de terra dracones et omnes abyssi / ignis grandio nix glacies« (Text der Vulgata-Fassung gemäß *Vulgata* 1969: vv. 7f.<sup>46</sup>), dass der schlangentartige Drache *naturali fervore succensus, in remedium temperamenti sui, aquis speculuncis inhabitat* (Cassiodor 1848: Sp. 1044<sup>47</sup>).

Hildegard nimmt nun in der oben zitierten Stelle an, dass ein Drache feu- rig ausatmet. Das steht nicht so genau bei Isidor und nicht bei Cassiodor, widerspricht ihnen aber auch nicht geradewegs. Der Drache in Beowulfs Land at-

**40** | Sie ist auch bei Brown (1980: 442) als bemerkenswert notiert worden; Brown geht vor allem auf geistliche Literatur als mögliche Quellen für die Drachenvorstellung ein und diskutiert auch die metaphorische Beschreibung von Kometen.

**41** | Eine sehr nützliche Zusammenstellung liefert auch hierzu Homann (1986: 134). Rauer (2000: 33 u. Anhänge A und B) spricht sich für den Einfluss der *Thebais* des Statius und Flodoards *De Christi Triumphis apud Italiam* aus. Ihre legendarischen Vorbilder entsprechen z.T. Anregungen von Brown (1980: 442f.).

**42** | *Hesperidum insulae vocatae a civitate Hesperide, quae fuit in fines Mauretaniae. [...] in quarum hortis fingunt fabulae draconem pervigilem aurea mala servantem.* (Isidor 1911: Buch XIV, cap. 6,10) »Die Inseln der Hesperiden werden nach der Stadt Hesperida genannt, die am Rand Mauretaniens lag; es erzählen Geschichten darüber, dass in deren Gärten ein nie schlafender Drache goldene Äpfel bewachte.«

**43** | Vgl. ebd.: Buch XII, cap. 5,5, am Ende der Erklärungen zum Drachen: *Gignitur autem in Aethiopia et India in ipso incendio iugis aestus.* »So aber entsteht in Äthiopien und in Indien in diesem Feuerspeien andauernd Hitze.«

**44** | Vgl. ebd.: Buch XII, cap. 5,4: *Draco maior cunctorum serpentium, sive omnium animantium super terram. [...] Qui saepe ab speluncis abstractus fertur in aerem* (»Der Drache ist die größte aller Schlangen oder aller Lebewesen an Land. [...] Er kommt oft aus den Höhlen hervor und erhebt sich in die Luft«).

**45** | Die Stelle verdanke ich Homann (vgl. 1986).

**46** | »Lobet den Herrn von der Erde aus, Drachen und alle Abgründe / Feuer, Hagel, Schnee, Eis«.

**47** | »[E]ntzündet von natürlicher Hitze, als Gegenmittel zu seinem Temperament in wasserreichen Höhlen lebt«.

met vielleicht ebenfalls Feuer, aber die Stelle ist nicht sehr verlässlich.<sup>48</sup> Klar gesagt wird: Er spuckt Feuer<sup>49</sup> und wirft damit.<sup>50</sup> Er hat also verschiedene Techniken entwickelt, seine innere Feuernatur, die auch für sich schon entzündlich wirkt,<sup>51</sup> gezielt in äußeres Feuer zu verwandeln und gegen Feinde einzusetzen, etwa, wenn er einen Übergriff *lige forgyldan* (v. 2305), »mit Lohe vergelten« will. Hildegard, Cassiodor und der *Beowulf* sind sich (trotz kleiner Unterschiede) in dieser Ansicht über die Beschaffenheit eines Drachen und über seine stoffliche Wechselwirkung mit der Umwelt einig. Im *Beowulf* betrifft diese Schilderung beide Drachen, sie ist also gleichsam naturwissenschaftlich aufzufassen und liegt den konkreten Erzählzügen als Sachwissen zugrunde. Diese Hitze-motivik kommt dagegen im gesamten Wälsungen-*Nibelungen*-Stoff außerhalb des *Beowulf* nicht vor.

Umgekehrt hat die gesamte Wälsungen-*Nibelungen*-Tradition außerhalb des *Beowulf* mit ihrer jeweils erzählten oder vorausgesetzten Drachenkampfgeschichte ein quasimedizinisches, ein dem Drachentöter förderliches Nachnutzungskonzept für tote Drachen anzubieten: eine Nachnutzung zur Stärkung seiner Widerstandskraft oder seines Wissens, jedenfalls des Überlebens. Das verbindet diese Texte mit Plinius (bei dem das Feuer fehlt) und mit Hildegard, die beide medizinisch denken.

Dieses Nachnutzungskonzept für tote Drachen scheint ursprünglich zum Wälsungenstoff zu gehören, wenn man die Ramsundritzung und die Skaldenstrophen mitbedenkt. Es befindet sich in einer bemerkenswerten Übereinstimmung mit spätantiken und frühmittelalterlichem medizinischen Wissen. Es kann ein uraltes Mythologem sein, dass das Blut des erschlagenen Drachen eine heilsame Wirkung auf den Drachentöter ausübt, weil der Drache der Feind schlechthin war. Aber es könnte sich auch um eine Remythisierung von nur teilweise verständlichem Bücherwissen handeln, insbesondere der Angaben von Plinius über das Drachenblut. Eine solche Remythisierung ist in der Tradition von Drachenblutwissen immerhin zweimal präzise nachzuweisen: bei Plinius, viel früher als der *Beowulf* (nämlich die seltsame Geschichte vom zusammenfließenden Blut von Drachen und sie erdrückenden Elefanten), und bei der historisch späteren und gelehrten Hildegard; Remythisierung ist also keineswegs ein Kennzeichen früherer Zeiten halben Wissens. Wenn ein ähnlicher Vorgang der Remythisierung auch denjenigen Zweig der Wälsungen-Drachenkämpfe hervorgerufen hat, in dem das Drachenblut weiterverwendet wird, dann stünden an den gerade noch greifbaren Anfängen einer in mehreren germanischen Spra-

**48** | An der Stelle *Beo* 2523f., in der *Beowulf* mit Feuer und Gift als den Kampfmit-teln des Drachen rechnet, kommt das Feuer möglicherweise als Atem vor, jedoch ist *oredes* = Genitiv von *orud* stn. »Atem« eine Konjektur.

**49** | Dass er *ongan glædum spīwan* (*Beo* 2312), »began, mit Gluten zu spucken«, wird schon kurz nach dem Diebstahl des Bechers berichtet.

**50** | *[W]earp wælfyre* (*Beo* 2582), »warf mit tödlichem Feuer«.

**51** | Zur allgemeinen Feuernatur des Drachen vgl. Brown 1980 u. Rauer 2000: 33, Anm. 28.

chen traditionsbildenden mythischen Erzählung Leser lateinischer Naturkundebücher, die zugleich Erzähler volkssprachlicher Geschichten über Götter und Helden waren. Der Traditionsstrang des *Beowulf* hebt sich davon ab, was möglicherweise auf eine bewusste Entscheidung eines frühen Tradenten zurückgeht: Man könnte sich ohne weiteres historisch-kulturelle Gründe dafür vorstellen, nicht von der besonderen Wirkung des Blutes erschlagener Feinde erzählen zu wollen, selbst wenn der Feind ein Drache wäre; wenn man darüber aber nicht erzählen will, dann ist auch die Remythisierung der alten medizinischen Vorschrift ausgefallen, falls sie einmal dem Stoff eingeschrieben war.

Der *Beowulf*-Dichter lässt beide Drachen, den des Sigmund und den des Beowulf, phänotypisch ähnlich erscheinen. Dazu muss er eine ihm geläufige Sage verändern oder in einer anderen Variante erzählen. Während er den medizinischen gelehrten Hintergrund ausschlägt, wendet er sich einem Sachwissen mit theologischem Hintergrund zu. Im Vergleich zu Isidor, den ganz Europa kennt,<sup>52</sup> ist Cassiodor zwar an sich nicht spärlich, aber doch viel schmaler überliefert.<sup>53</sup> Es handelt sich um zugängliches, aber doch im Vergleich mit Isidor um verhältnismäßig spezielles spätantik-frühmittelalterliches Wissen, von dessen Verfügbarkeit, durch welche unbekanntenen Rezeptionsstufen auch immer, Hildegard von Bingen noch am Beginn und in der Mitte des 12. Jahrhunderts Zeugnis ablegt.

Die Verschiebung vom nützlichen Drachenblut zu Drachen, die auch nach dem Tod von ihrer eigenen Hitze kleiner geschmolzen werden, wird damit zu einer kompositionellen und deutungsbedürftigen Entscheidung.

Die Entscheidung des *Beowulf*-Dichters oder -Redaktors, statt von fließendem Drachenblut zweimal von einem verschmorenden und verkohlenden, also tendenziell trockenen, toten Drachenkörper zu erzählen, bringt die Drachen grundsätzlich in den Aggregatzustand, in dem Hildegard von Bingen sie sich gewünscht hätte, um getrocknetes Drachenblut zu entnehmen. Aber es besteht bei den Figuren der erhaltenen, letzten Redaktion kein Interesse daran, dieses Heilmittel zu gewinnen. Woran sonst nach dem Tod des Drachen ein praktisches Interesse besteht, das geht in den beiden Drachentöterepisoden weit auseinander: Sigmund kann den Drachenschatz mit Selbstverständlichkeit übernehmen und nutzen. Ob der Stoff für den Dichter bereits einen auf dem Schatz lastenden Zwergenfluch kannte, ist nicht mehr herauszufinden. *Beowulf* wird mit dem Schatz begraben, obgleich er ihn seinen Leuten schenken will; die Gemeinschaft nimmt das Geschenk nicht an.

**52** | Es gibt fast tausend Handschriften und acht Inkunabeln, vgl. Worstbrock 2010: Sp. 728.

**53** | James W. Halporn (vgl. 1981: 390-394) listet insgesamt 118 Handschriften und Fragmente und eine Inkunabel auf. Davon sind immerhin 44 früher als ins 11. Jahrhundert datiert, darunter befinden sich eine Handschrift aus dem 8. Jahrhundert in Cambridge und drei, die verschiedenen Redaktionen angehören, aus dem 9. Jahrhundert aus Vercelli.

Ob diese negative Rahmung des zweiten Drachenkampfes von vornherein auf die Antithese zum affirmativen Ende des Sigmundkampfes angelegt war oder ob sie in gestalterischer Absicht in einer späten Redaktionsstufe eingeführt wurde, kann man ebenfalls nur noch erwägen, aber nicht mehr klären. Auf jeden Fall passt die Vorsicht dem Schatz gegenüber, den die Gemeinschaft lieber nicht annimmt, gut zur Enthaltensamkeit gegenüber jedem Versuch der Materialverwertung des Drachenkörpers: Heil und Heilung wird in diesem Stoff nicht gesucht. Das ist im Vergleich zu den *Eddaliedern*, in denen ein Fluch bald eine Rolle spielt, bald ausgeblendet wird, erstaunlich konsequent und eine Rationalisierung.

Auf einer anderen Ebene drängt sich zur Begründung des fehlenden Drachenblutes der Gedanke der Selbstbezüglichkeit auf: Eine Natur, die in sich Zerstörung trägt, zerstört notwendig sich selbst. So einfach sich das niederschreibt und liest, sei aber doch vermerkt, dass darin ein metaphysischer Gedanke steckt, worauf Heldenepik an sich durchaus nicht verpflichtet ist.

### **3. VERSTEINERUNG VON MYTHOLOGEMEN, MYTHISIERUNG DES WIEDERHOLBAREN UND REMYTHISIERUNG BEGRIFFLICHEN WISSENS**

Im Vergleich der Fifel-Stellen des *Beowulf* und der beiden Drachenkämpfe zeigen sich in demselben Text drei unterschiedliche Tendenzen des Umgangs mit Mythos und mythischem Erzählen. Die erste Tendenz betrifft Mythologeme, zu denen sich ein Kontext der primären Mythologie, der Geschichten einer Götterwelt ohne Christus, erschließen lässt. Solche Mythologeme werden als Wissensbausteine erwähnt und beim Wissenden vorausgesetzt; sie sind also Zeichen der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Zustand kultureller Überlagerung.

Die zweite Tendenz betrifft die Wiederholung und Variation des Drachenkampfes: einmal auf das Nötigste im Handlungsablauf reduziert, einmal breit und mit zahlreichen Unterbrechungen erzählt. Diese Art der Dopplung erzeugt den Anschein, man habe es mit einer archetypischen Handlung des Menschen zu tun und als biete der Text ein narratives Modell für diese Handlung an.

Die dritte Tendenz schließlich kann nicht sicher erwiesen, aber durch Parallelen zur lateinischen Wissenschaft als wahrscheinlich vorgeführt werden: Sie besteht in der Remythisierung gelehrten Wissens, dem eine zum kulturellen Wirkungsraum passende Geschichte beigelegt wird, hinter der das Wissen verschwinden kann und letztlich auch verschwindet.

## LITERATUR

- Andersson, Theodore M. (1997): Sources and Analogues. In: Robert E. Bjork/John D. Niles (Hg.): A Beowulf Handbook. Exeter, S. 125-148.
- Beck, Heinrich (<sup>2</sup>1995): [Art.] »Fifeldor«. In: Johannes Hoops (Begr.), Heinrich Beck u.a. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Bd. 9: Fidel-Friedlosigkeit. Berlin, S. 11.
- Becker, Alfred (1973): Franks Casket. Zu den Bildern und Inschriften des Runenkästchens von Auzon. Regensburg.
- Birkhan, Helmut (2009): Die keltisch-germanische Erzählgemeinschaft im Nordseeraum. In: Wilhelm Heizmann/Klaus Bödl/Heinrich Beck (Hg.): Analecta septemtrionalia. Beiträge zur nordgermanischen Kultur- und Literaturgeschichte. Berlin, S. 94-124.
- Blumenberg, Hans (1996): Arbeit am Mythos. Sonderausg. nach d. 5. Aufl. 1990. Frankfurt a.M.
- Brodeur, Arthur Gilchrist (<sup>2</sup>1960): The Art of Beowulf. Berkeley.
- Brown, Alan K. (1980): The Firedrake in Beowulf. In: Neophilologus 64, S. 439-460.
- Butt, Wolfgang (1969): Zur Herkunft der Völuspá. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur T 91, S. 83-103.
- Cassiodor (1848): Expositio in Psalterium. In: Jean-Paul Migne (Hg.): Patrologia Latina. Bd. 70. Paris, Sp. 25-1056.
- Cassirer, Ernst (2010): Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken. Hamburg.
- Cynewulf (1877): Cynewulfs Elene. Hg. u. mit einem Glossar vers. v. Julius Zupitza. Berlin.
- Düwel, Klaus (1986): Zur Ikonographie und Ikonologie der Sigurddarstellungen. In: Helmut Roth (Hg.): Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte. Sigmaringen, S. 221-271.
- Ders. (2003): [Art.] »Ramsund«. In: Johannes Hoops/Heinrich Beck (Hg.): Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Bd. 24: Quadriburgium-Rind. Berlin/ Boston, S. 124-128.
- Ders. (<sup>3</sup>2007): [Art.] »Kenning«. In: Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der Literaturwissenschaft. Bd. 1: A-G. Berlin/New York, S. 252-254.
- Edda (<sup>2</sup>1927). Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Hg. v. Gustav Neckel. Bd. I: Text. Heidelberg.
- Eitelmann, Matthias (2010): Beowulfes Beorh. Das altenglische *Beowulf*-Epos als kultureller Gedächtnisspeicher. Heidelberg.
- Eliason, Norman (1978): Beowulf, Wiglaf and the Wægmundings. In: Anglo-Saxon England 7, S. 91-105.
- Friedrich, Udo/Quast, Bruno (2004): Mediaevistische Mythosforschung. In: Dies. (Hg.): Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin, S. IX-XXXVII.
- Frauenlob GA (1981): Frauenlob (Heinrich von Meissen). Leichs, Sangsprüche, Lieder. Auf Grund der Vorarbeiten von Helmut Thomas hg. v. Karl Stackmann und Karl Bertau. Teile 1 und 2. Göttingen.

- Gade, Kari Ellen/Marold, Edith (2017): *Poetry from Treatises on Poetics*. 2 Bde. Turnhout.
- Gebert, Bent (2013): *Mythos als Wissensform. Poetik und Epistemik des ›Trojaner-kriegs‹ Konrads von Würzburg*. Berlin/Boston.
- Griffith, Mark S. (1995): Some Difficulties in *Beowulf*, Lines 874-902. In: *Anglo-Saxon England* 24, S. 11-41.
- Halporn, James W. (1981): The Manuscripts of Cassiodorus' *Expositio Psalmorum*. In: *Traditio* 37, S. 388-396.
- Hildegard von Bingen (1855): *Subtilitatum diversarum naturarum creaturarum libri IX (= Physica)*. In: Jean-Paul Migne (Hg.): *Patrologia latina*. Bd. 197, Sp. 1117-1351.
- Dies. (2010): *Physica. Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*. Text-kritische Ausgabe. Hg. v. Reiner Hildebrandt u. Thomas Gloning. Bd. 1: Text. Berlin/New York.
- Höfler, Otto (1992): Theoderich der Große und sein Bild in der Sage. In: Ders.: *Kleine Schriften. Ausgewählte Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Religions-geschichte, zur Literatur des Mittelalters, zur germanischen Sprachwissenschaft sowie zur Kulturphilosophie und Morphologie*. Hg. v. Helmut Birkhan in Zusammen-arbeit mit Heinrich Beck. Hamburg, S. 393-416.
- Homann, Holger (²1986): [Art.] »Drache«. In: Johannes Hoops (Begr.), Heinrich Beck u.a. (Hg.): *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Bd. 6: Donar-þórr-Einbaum. Berlin/New York, S. 131-136.
- Irving, Edward B. Jr. (1997): Christian and Pagan Elements. In: Robert E. Bjork/John D. Niles (Hg.): *A Beowulf Handbook*. Exeter, S. 175-192.
- Isidor (1911): *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX*. Hg. v. W. M. Lindsay. 2 Bde. Oxford.
- Kemble, John Mitchell (Übers.; 1837): *Beowulf: A Translation of the Anglo Saxon Poem of Beowulf*. London.
- Klaeber, Friedrich (1911): Die christlichen Elemente im *Beowulf*. In: *Anglia* 35, S. 111-136, S. 249-270, S. 453-483.
- Ders. (1912): Die christlichen Elemente im *Beowulf*. In: *Anglia* 36, S. 169-199.
- Klinck, Anne L. (1992): *The Old English Elegies. A Critical Edition and Genre Study*. Montreal/Kingston/London/Ithaka.
- Krämer, Ernst (Hg. 1902): *Die altenglischen Metra des Boethius*. Hg. und mit einer Ein-leitung und vollständigem Wörterbuch versehen. Bonn.
- Krause, Arnulf (Übers.; 1997): *Die Edda des Snorri Sturluson*. Ausgewählt, übers. u. komm. v. Ders. Stuttgart.
- Ders. (Übers.; 2004): *Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda*. Übers. u. komm. v. Ders. Stuttgart.
- Kries, Susanne (2002): Historizität im *Beowulf*: Zum Problem der Auseinandersetzung mit der germanischen Frühzeit. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 52, S. 219-235.
- Magoun, Francis Peabody (1940): *Fifeldor and the name oft he Eider*. In: *Namn och bygd* 28, S. 94-114.
- Marshall, Joseph E. (2010): *Goldgyfan or Goldwlance: A Christian Apology for Beowulf and Treasure*. In: *Studies in Philology* 107, S. 1-24.

- McKinnell, John (2008): Völuspá and the Feast of Easter. In: *Alvíssmál* 12, S. 3-28.
- Nedoma, Robert (2005): Wieland der Schmid. In: Ulrich Müller/Werner Wunderlich (Hg.): *Künstler, Dichter, Gelehrte*. Konstanz, S. 177-198.
- Nibelungenlied* B (1988): Nach der Ausgabe von Karl Bartsch hg. v. Helmut de Boor. 22., revidierte u. v. Roswitha Wisniewski erg. Aufl. Mannheim.
- Orchard, Andy (1995): *Pride and Prodigies. Studies in the Monsters of the Beowulf-Manuscript*. Cambridge.
- Padberg, Lutz E. (2004): Herrscher als Missionare. Spätantike und frühmittelalterliche Zeugnisse zur Rolle der Königsmacht im Christianisierungsprozeß. In: Dieter Hägemann/Wolfgang Haubrichs/Jörg Jamut (Hg.): *Akkulturation. Probleme einer germanisch-romanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter*. Berlin, S. 311-334.
- Plinius Secundus (2007): *Naturalis Historia, Naturkunde*. Lat.-dt. Buch XXXIII. Metallurgie. Hg. u. übers. v. Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler. Düsseldorf.
- Rauer, Christine (2000): *Beowulf and the Dragon. Parallels and Analogues*. Cambridge.
- Renoir, Alain (1962): Point of View and Design for Terror in Beowulf. In: *Neuphilologische Mitteilungen* 63, S. 154-167.
- Rieger, Max (1871): Zum Beowulf. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 3, S. 381-416.
- Scharer, Anton (2003): [Art.] »Offa«. In: Johannes Hoops/Heinrich Beck (Hg.): *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Bd. 22: Östgötalag-Pfalz und Pfalzen. Berlin/Boston, S. 17-24.
- Schaubert, Else von (Hg.; 1940): *Heyne-Schücking's Beowulf*. 15., vollkommen umgearbeitete Aufl. Teile 1-3, Paderborn (zitiert: *Beo*).
- Schulte, Michael (2012): Kenningkunst und kognitive Poetik. Zu einer kognitiven Stelungsregel der Skaldik. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 134, S. 479-511.
- Schwab, Ute (1967): *Waldere. Testo e commento*. Messina.
- Dies. (1979): Nochmals zum ags. »Waldere« neben dem »Waltharius«. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 101, S. 229-251, S. 347-368.
- Dies. (1992): Hagens praktische Todesregie. In: Karl-Friedrich Kraft/Eva-Maria Lill/Dies. (Hg.): *triuwe. Gedächtnisbuch für Elfriede Stutz*. Heidelberg, S. 187-238.
- Scott, Gwara (2008): *Heroic Identity in the World of Beowulf*. Leiden.
- See, Klaus von (1971): *Germanische Heldensage. Stoffe – Probleme – Methoden*. Eine Einführung. Frankfurt a.M.
- Ders. u.a. (2006): *Kommentar zu den Liedern der Edda*. Bd. 5: Heldenlieder. *Frá dauða Sinfíotla, Grípisspá, Reginsmál, Fáfnismál, Sigdrifumál*. Heidelberg.
- Snorri Sturluson (1900): *Edda*. Hg. v. Finnur Jónsson. Kopenhagen.
- Ders. (1931): *Edda Snorra Sturlusonar*. Udgivet efter håndskrifterne af kommissionen for det Arnamagnæanske legat ved Finnur Jónsson. Kopenhagen.
- Sprenger, Ulrike (1995): Zur Offasage. In: Edith Marold/Christiane Zimmermann (Hg.): *Nordwestgermanisch*. Berlin/New York, S. 187-204.
- Takler, Lisa (2015): *Flüchtige Verbindungen und antimikrobielle Wirkung ausgewählter Harze und Balsame von A-J*. Diplomarbeit. Wien; online unter: <https://ubdata.univie.ac.at/AC12718718> [Stand: 1.9.2018].

- Tripp, Raymond P. Jr. (1983): More About the Fight With the Dragon. Beowulf 2208b-3182. Washington.
- Tsitsiklis, Kieran R. M. (2017): Der Thul in Text und Kontext. *pulr/pyle in Edda und alt-englischer Literatur*. Berlin/Boston, S. 277-285.
- Virginal (1870): Deutsches Heldenbuch V, Dietrichs Abenteuer von Albrecht von Kemenaten nebst den Bruchstücken von Dietrich und Wenezlan. Hg. v. Julius Zupitza. Berlin, S. V-200.
- Völsungasaga* ed. Bugge (1865): *Völsunga saga*. Det Norske Oldskriftselskabs Samlinger VIII. Christiania.
- Vulgata* (1969): *Biblia sacra iuxta Vulgatam Versionem*. Hg. v. Robert Weber. Bd. 1. Stuttgart.
- Watanabe, Hideki (2010): Grendel's Approach to Heorot Revisited (Beowulf 702b-727). In: Osamu Imahayashi/Yoshiyuki Nakao/Michiko Oguro (Hg.): *Aspects of the History of English Language and Literature*. Hiroshima/Frankfurt a.M., S. 187-197.
- Widsi* ed. Holthausen (<sup>5</sup>1921): *Beowulf nebst den kleineren Denkmälern der Heldensage*. Mit Einleitung, Glossar und Anmerkungen hg. v. Friedrich Holthausen. Heidelberg, S. 109-117.
- Wild, Friedrich (1962): *Drachen im Beowulf und andere Drachen*. Mit einem Anhang: *Drachenfeldzeichen, Drachenwappen und St. Georg*. Wien (Österr. Akademie der Wiss., Philos.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 238. Bd., 5. Abh.).
- Worstbrock, Franz Josef (<sup>2</sup>2010): [Art.] »Isidor von Sevilla«. In: Burghart Wachinger u.a. (Hg.): *Nachträge und Korrekturen. Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. Bd. 11. Hg. v. Kurt Ruh u.a. Berlin/New York, Sp. 717-746.



# Das Jenseits: ein Traum – die Translation: ein Spiel

Interkulturelle Funktionsstellen

in *Rhonabwys Traum (Breuddwyd Rhonabwy)*

---

MATTHIAS DÄUMER

## Abstract

*In order to participate in intercultural discourse, one way for medieval literary criticism could be to work on intersections between historical intercultural exchanges and the way these exchanges are reflected in the today's image of medieval times and literature. This article works on the example of adoptions and exclusions of foreign cultural elements in the Welsh text Breuddwyd Rhonabwy (Rhonabwy's Dream). In the multilayered structure of this medieval text, ›dream‹ and ›game‹ work as systems of intercultural exchange. The final question is: Can these systems nowadays still be functionalized to convey the otherness of medieval Welsh culture?*

**Title:** The Beyond: a Dream – The Translation: a Game. Intercultural Functions in *Rhonabwy's Dream (Breuddwyd Rhonabwy)*

**Keywords:** medieval culture; welsh culture; Arthurian literature; dream; game

## 1. METHODISCHE VORÜBERLEGUNG

Als 1991 in Straßburg der II. Internationale Kongress der *Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik* abgehalten wurde, stand die Großtagung ideologisch im Zeichen der deutschen Wende und dem Fall des Eisernen Vorhangs. Überfliegt man das Inhaltsverzeichnis des über tausend Seiten umfassenden Bandes, der aus diesem Kongress erwuchs, so fällt auf, dass unter den beinahe 90 kultur- und literaturwissenschaftlichen Beiträgen sich nur drei mediävistische (oder zumindest am Image des Mittelalters interessierte) finden lassen (vgl. Batts 1993; Shitanada 1993; Müller 1993). Diese quantitativ geringe Beteiligung der Mediävistik an der Entwicklung interkultureller Ansätze ist in den frühen 1990er Jahren kein Einzelfall: Auch im zeitnah erschienenen und von Peter Zimmermann herausgegebenen Band zur *Interkulturellen Germanistik* (vgl. Zimmermann 1991) herrscht zwar ein Interesse daran, Deutsch als Fremdsprache zu methodisieren (und DAF als Fach zu institutionalisieren), aber eben als *gegenwärtige* Fremdsprache, teilweise sogar unter gezieltem Ausschluss sprach-historischer Alteritäten. Die Beweggründe für diese Exklusion sind so offensichtlich wie verständlich: Die Ausrichtung der Interkulturellen Germanistik in ihrer (Re-)Etablierungs-

phase war gegenwartsbezogen und synchron ausgerichtet; man reagierte auf das akute Bedürfnis, die kulturellen und sprachlichen Vermittlungsprobleme nach dem Fall von Mauer und Vorhang zu lösen. So blieb zu wenig Spielraum für den diachronen Blick auf das Mittelalter.

Dabei ist Ulrich Müller unbedingt recht zu geben, dass die Vermittlung des Fremden zu den Grundlagen der mediävistischen Literaturwissenschaft gehört, in der schulischen oder universitären Lehre, in der kulturellen wie sprachlichen Übersetzungsarbeit, aber letztendlich auch in allgemeineren gesellschaftlichen Zusammenhängen und ideologischen Prozessen. Angesichts literarischer Rezeptionen mittelalterlicher Stoffe in zeitgenössischen Werken kommt Müller zu der Aussage: »All dies lenkt den Blick auf etwas nur scheinbar Paradoxes: Die für die Germanistik derzeit wohl interessantesten interkulturellen Probleme sind nicht in der exotischen Fremde, aus einer extremen Fremd-Perspektive zu beobachten, sondern in der allernächsten Nähe, nämlich innerhalb Deutschlands.« (Müller 1993: 855)

Müllers Plädoyer für eine engagierte Mediävistik kann mittlerweile nicht mehr auf die Rezeptionsforschung und die Zeit der Wende beschränkt werden. Gegenwärtig sind die integrativen Anforderungen an die europäische Gemeinschaft (unter anderem, aber nicht ausschließlich durch Geflüchtete) tendenziell noch größer – der Standpunkt der Mediävistik scheint sich hingegen kaum geändert zu haben. Davon, dass der (mögliche) Beitrag der Mediävistik zur interkulturellen Theoriebildung noch immer zu den marginalisierten Positionierungen gehört, zeugt Mathias Herwegs Aufsatz in der letztjährigen ZiG. Herwegs Anliegen ist es, »den ästhetischen und didaktischen Wert des schon sprachlich Fremden inmitten der eigenen literarischen Kultur auszuloten.« (Herweg 2017: 12) Dazu zieht er sich nicht wie Müller auf die Rezeptionsforschung zurück, sondern stellt vielmehr den gegenwärtigen Erkenntnisgewinn dar, der durch eine Überkreuzung diachroner und synchroner Interkulturalität im Umgang mit den mittelhochdeutschen Texten entstehen kann: »Das *Nibelungenlied* oder der *Parzival* können uns Heutigen Leseerfahrungen über etwas vermitteln, das die Gegenwartsliteratur allenfalls in der sog. Migrationsliteratur bereithält.« (Ebd.: 13) Herweg macht deutlich, dass die über das Alteritätsparadigma argumentierende diachrone Interkulturalität zwar ideologisch den affirmativen Aneignungen eines ›deutschen‹ Mittelalters (das es niemals gegeben hat) entgegensteht, jedoch zugleich in »einer unter den Aufklärern grassierenden Mittelalterverachtung« (ebd.: 18) wurzelt. Dabei scheint es letztendlich gleich, ob das Mittelalter sich eine abgrenzende Funktionalisierung zum ›dunklen Mittelalter‹ oder aber den nicht weniger dunklen affirmativen Aufwertungen im Rahmen der Nationenbildung im 19. Jahrhundert oder im deutschen Faschismus gefallen lassen muss, denn »Alterität und Kontinuität sind zwei Seiten der gleichen Medaille.« (Ebd.: 14)

Diesem ideologischen Oszillieren diachroner, am Mittelalter ausgerichteter Interkulturalität zwischen Aneignung und Alterität stehen diverse synchrone Austauschprozesse des Mittelalters zur Seite, die jedoch anders gelagert sind als die Beschreibung von interkulturellen Austauschvorgängen neueren Datums –

und, so möchte ich meinen: besser gelagert, wenn es darum geht, der Falle der nationalistischen Aufladung zu entgehen. Wie Reinhold Görling gezeigt hat, ist ›Kultur‹ durchaus ein »Hot Thing«, von dem man manchmal besser die Finger lässt (Görling 1999): Zu nah ist der Begriff noch immer verwoben mit dem der ›Nation‹. Dies jedoch ist für den Kulturbegriff des Mittelalters anders. Es gibt, oder eher (angesichts der auch noch gegenwärtigen wissenschaftssprachlichen Norm, die recht unbedarft die Begriffe ›deutsch‹ und ›deutschsprachig‹ gleichsetzt): Es *sollte* keine Blaupause der Nation geben, vor der Kultur beschrieben werden kann. Die Grundlagen der kulturellen Unterschiede sind im Mittelalter andere: Zwar sind sie sprachlich, jedoch keinesfalls nationalistisch, häufig religiöser, ideengeschichtlicher und oft auch ganz banal geographischer, doch nur selten geopolitischer Natur. Eine interkulturelle Mediävistik muss diese Prä-Nationalität des Mittelalters als ideologischen Vorteil zu nutzen verstehen.<sup>1</sup>

Eine der Mediävistik eigene Methodik der Interkulturalität, die als engagiertes Fach auch gegenwartsbezogen wirken will, wäre also als Kreuzung von diachronen und synchronen Ansätzen jenseits der Nationsfiktion zu beschreiben. Dann könnte das Nachzeichnen historischer Vermittlungen zwischen Fremdem und Eigenem im Mittelalter zugleich bedeuten, auch den eigenen, zeitgenössischen Umgang mit dem Fremden neu zu denken. Das Ziel wäre somit die Beschreibung von Intersektionen, in denen die Fremdheit *im* Mittelalter der Fremdheit *des* Mittelalters begegnet, genauso wie das Prä-Nationale dem Anti-Nationalen heutiger Ideologien.

## 2. SYNCHRONE INTERKULTURALITÄT ZWISCHEN INSELKELTISCHEN ARTHURMYTHEN UND KONTINENTALEN ARTUSROMANEN

Generell muss man eine solche Methode erst einmal in ihren historiographischen Möglichkeiten einschränken. Der Verlauf von interkulturellen Interferenzen ist für das Mittelalter eine oft nur schwer beweisbare Sache. Man muss von mündlichen Übermittlungen ausgehen, die über lange Strecken und religiöse wie sprachliche Grenzen hinweg stattfanden. Nur im Sonderfall führten diese zu textuellen Zeugnissen; in diesen kann man maximal nach ›Spuren‹, also nach dem erstarrten Nachleben solcher Vermittlungsprozesse, suchen.

Für das Wechselspiel zwischen den französischsprachigen Artusromanen und den mittelkymrischen Arthurmythen ist die Ausgangslage jedoch verhältnismäßig ergiebig. Das liegt vor allem daran, dass sich an den französischsprachigen Höfen eine Schriftkultur entwickelte, die auf den Umgang der Inselkelten<sup>2</sup> mit ihren eigenen Sagenstoffen rückwirken konnte. Man hat es also mit

1 | Siehe hierzu auch den Beitrag von Claudia Brinker-von der Heyde im vorliegenden Band.

2 | Bei der Verwendung von ›keltisch‹ oder ›Kelten‹ als Bezeichnung einer Kultur ist die Heterogenität dieses Begriffs mitzudenken, die durch eine historische Gemengelage, aber vor allem auch durch differierende disziplinäre Verwendungen des Begriffs be-

einem Ineinander von Interkulturalität und Intermedialität zu tun. Aufgrund der (auch) medialen Strahlkraft der französischsprachigen Artusromane konnte Helmut Birkhan die erhaltenen mittelkymrischen Arthurmythen als Verschriftlichungen von autochthonen Sagen und den Texten identifizieren, die auf Basis des Chrétien'schen Werks entstanden sind (vgl. Birkhan 1989: 27-44).

*Rhonabwys Traum* ist wahrscheinlich am Ende des 12. Jahrhunderts entstanden und eventuell im 13. Jahrhundert fertiggestellt worden (vgl. ebd.: 201f.). Die Erzählung stellt einen generischen Zwitter dar. Ohne Frage reagiert *Rhonabwys Traum* auf den kontinentalen Artusroman; im Gegensatz zu den anderen Überlieferungen erzählt er jedoch keinen Chrétien'schen Plot nach, sondern stellt das Autochthone der inselkeltischen Sagenwelt als Eigenes, aber auch teilweise Überlebtes aus. Es sind somit zwei synchron-interkulturelle Austauschverläufe zu bedenken, an deren Ende dieser Text steht: einerseits die Verarbeitung walisischen Erzählguts durch Chrétien, als dieser den kontinentalen Roman entwickelte; andererseits die Translation der kontinentalen Romane ins Kymrische, die sich wiederum auf das kultureigene Erzählen der Waliser auswirkte.

## 2.1 Die Ebenenschachtelung von *Rhonabwys Traum*

Obwohl *Rhonabwys Traum* vor allem aufgrund seiner äußerst farbigen und traumhaft-fluiden Bildlichkeit wohl als der kryptischste Text gelten kann, den die post-Chrétien'sche kymrische Literatur zu bieten hat, wartet er mit einer sehr stringenten Binnenontologie auf. Der Plot besteht aus (mindestens) drei ineinander verschachtelten Ebenen. Die äußerste ist die Erzählung von einem historischen Bruderstreit zwischen Maredudd und Iorwerth, der im 12. Jahrhundert im Königreich Powys stattfand und zur jüngsten Vergangenheit der Textentstehung zu rechnen ist (vgl. ebd.). Im Rahmen dieses Konflikts wird Rhonabwy von Maredudd ausgesendet, um den rebellierenden Bruder Iorwerth zu finden. Auf dieser Suche kommt Rhonabwy mit seinen Männern in einer Hütte unter. Als Anführer des Suchtrupps übernachtet er auf einem vom Text auffällig betonten gelben Kalbsfell, das, nachdem er einschläft, wie ein Traumportal funktioniert.

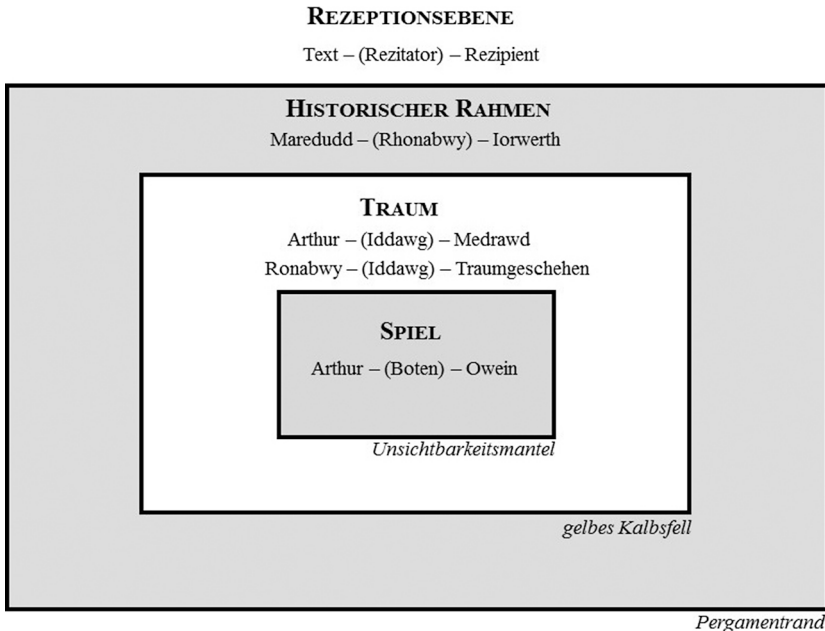
Die zweite Ebene ist dann der titelgebende Traum. Rhonabwy begegnet darin Iddawg, mit Beinamen ›Der Aufwiegler von Britannien‹. Geleitet von diesem besucht er Arthur und dessen Heer kurz vor dem Eintritt in die Schlacht von Camlaan, also jenem Ereignis, mit dem die arthurische Herrschaft enden wird. Rhonabwys Führer hat seinen Beinamen daher, dass er im Vorfeld dieser Schlacht Arthur als Bote diente, dieses Amt jedoch ausnutzte, um den Konflikt zwischen Arthur und seinem Neffen Medrawt zuzuspitzen. Für diese Intrige, so lässt der ›Aufwiegler‹ es Rhonabwy wissen, habe er bereits gebüßt.

---

dingt ist (vgl. Niehues 2013: 217). Ich meine im Kommenden den walisischen, mittelkymrisch schreibenden Anteil der Inselkelten, den ich (die heuristische Setzung ist mir bewusst) als kulturelles System behandle, das mit dem (ebenso heuristisch gesetzten) System der französischsprachigen kontinentalen Höfe im Austausch stand.

Die dritte Ebene entsteht durch die Schwelle zwischen (Traum-)Realität und Spiel. Diese ist ebenfalls durch eine Unterlage örtlich markiert: Vor den Augen des träumenden Protagonisten wird Arthurs Unsichtbarkeitsmantel auf einer Wiese ausgebreitet. So, wie Rhonabwy auf dem gelben Kalbsfell nächtigt und träumt, setzen sich nun Arthur und Owein in diesen eingezirkelten Ort, um mehrere Partien Gwyddbwyll (übersetzt etwa »Holz-Sinn«) zu spielen, ein walisisches Brettspiel.<sup>3</sup>

Abbildung 1: Die Binnenontologie von Rhonabwys Traum (eigene Darstellung)



Wenn man die physischen Umrandungen, das Kalbsfell für die Traum- und den Unsichtbarkeitsmantel für die Spielsphäre, in ihrer Logik fortsetzt, lässt sich als äußerste Schwelle die Textgrenze nennen, also – materiell und im medialen Modus der Skripturalität dargestellt – der Rand des Pergaments. Dabei

**3** | Häufig wurde dieses Spiel mit dem Schach gleichgesetzt, teilweise auch als solches übersetzt. Wie zuletzt Jan Niehues nachgewiesen hat, ist dies eine Fehleinschätzung. Zwar handelt es sich um ein »Kampfspiel«, das »in der Regel vom jeweils besseren Spieler gewonnen wird« (im Gegensatz zu Jagd- oder Rennspielen), jedoch sind die Regeln nicht auf die des Schachs zurückzuführen. Gwyddbwyll ist Teil einer autochthonen Spielkultur, die sich von anderen schon dadurch unterscheidet, dass den hölzernen Spielsteinen ein eigenes Bewusstsein, eben ein ›Sinn‹ zugeschrieben wurde, was das Vorkommen sich selbst spielender Spielsteine in mehreren Texten erklären könnte. Aufgrund von datierbaren Lautveränderungen der keltischen Sprachen ergibt sich für das Spiel als *terminus ante quem* das 6. Jahrhundert (vgl. Niehues 2013: 225-233, hier 230).

scheint zumindest das Material der beiden äußeren Grenzen metonymisch aufeinander bezogen, ist doch Pergament nichts anderes als die Haut unter dem (gelben) Kalbsfell. Der Unsichtbarkeitsmantel wiederum vermag antithetisch auf das Kalbsfell bzw. dessen ungewöhnliche Farbe zu verweisen, wird er doch »[d]er Weiße« genannt, weil er »keine andere Farbe auf sich als die eigene [duldet]« (Rhonabwys Traum 1989: 130).

Diese auffällige Verkettung der physischen Schwellenmarker hat zweierlei zur Folge. Einerseits wird daraus die Analogie von Text, Traum und Spiel deutlich, eine Entsprechung, die sich als mehrfach gestaffelte Markierung von Uneigentlichkeit begreifen lässt: So wie der Traum nicht das eigentliche historische Geschehen ist, so ist auch das Spiel eine gesellschaftliche Konvention, welche die in ihren Grenzen stattfindenden Handlungen als uneigentliche ausweist. Der vom Pergament getragene Text wäre dann die Ebene, von der aus alle weiteren (im Sinn eines proto-fiktionalen Denkens) uneigentlich sind.<sup>4</sup>

## 2.2 Das Spiel ums Autochthone

Das Spiel, das Arthur und Owein betreiben, ist eines, das direkte Einflüsse auf sie umgebende kriegerische Handlungen nimmt: Die Spielzüge haben stets Entsprechungen in einem Kampf von Arthurs Gefolgsleuten gegen Oweins Raben-Krieger, von welchem Boten den beiden Spielern berichten. Interessanterweise sind es nicht die Ereignisse der Schlacht von Camlaan, die durch die Spielzüge beeinflusst werden, sondern ein davon unabhängiger Kampf, was als Zeichen dafür gelten kann, dass die konventionellen Grenzen des Spiels zu der gleichen Systemschließung führen wie die Grenzen des Traums.

Arthurs Gegner Owein hat eine eigene historische sowie Sagentradition, so dass in der Spielkonkurrenz – laut Birkhan – »deutliche Reflexe der ehemaligen sagenmäßigen Rivalität zwischen beiden Heldenkönigen« (Birkhan 1989: 22) zutage treten würden. Davon zeuge auch, dass Oweins Krieger die »Raben« sind. Von diesen nimmt man an, dass sie aus einer autochthonen walisischen Geschichte stammen, die Owein mit Rabenvögeln assoziierte (vgl. Breulmann 2009: 75). Diese Vermutung rührt daher, dass die »Raben« am Ende der *Geschichte der Gräfin vom Brunnen* (*Owein or chwedyl iarlls y ffynnawn*) (vgl. Birkhan 1989) als die Gefolgschaft genannt werden, zu der Owein nach Erfüllung des Aventurewegs zurückkehrt.

Doch dieser Aventureweg ist gar nicht Oweins eigener, denn in der *Gräfin vom Brunnen* wandelt er unabhängig vom Autochthonen auf den Spuren von Chrétiens Yvain. Owein ist mit Blick auf diesen Text der walisische Held, der seine autochthone Identität im Rahmen der Beeinflussung durch die kontinentalen Artusromane am stärksten aufgeben musste. Die »Raben« unterliegen der gleichen Ambivalenz, denn einerseits *könnten* sie auf Autochthones verweisen,

<sup>4</sup> | Als unterste wäre auch noch die vom Spielbrett eingefasste Ebene der Spielfiguren zu denken. Da diese aber keine Beschreibung oder *Alice in Wonderland*-artige Belebung erfährt, ist sie rein hypothetisch.

andererseits findet man sie gerade am Ende jener Dichtung, die am stärksten kontinental geprägt ist.<sup>5</sup> Die Wiederaufnahme der Raben in *Rhonabwys Traum* könnte also entgegen Birkhans Lesart auch bedeuten, dass hier der Owein gemeint ist, der zum Wiedergänger des kontinentalen Yvain reduziert wurde. Mit dieser Lesart treten in Arthur und Owein nicht zwei ›eigene‹ Heldenkönige gegeneinander an, sondern vielmehr Allegorien der beiden Stufen mittelkymrischer Dichtung, die sich durch das (im Gwyddbwyll symbolisierte) Wechsel-›Spiel‹ von Eigenem und Fremdem ergeben.

Arthur wird so zum Inbegriff eines Erzählens, das durch die Figurenidentität eine Kontinuität prä- und post-Chrétienscher Erzählungen erreicht. Owein hingegen, der sein Image als Heldenkönig ablegen musste, um zum Protagonisten einer wiedererzählten kontinentalen Dichtung zu werden, steht für die Aspekte des arthurischen Erzählens, die der keltischen Kultur von den kontinentalen Romanen aus der Hand genommen wurden. Diese narrativen Stränge kontrastiert *Rhonabwys Traum* miteinander und macht somit die innerste Textebene zu einem Sinnbild der zeitgenössischen interkulturellen Austauschbewegungen: der Einfluss des walisischen Arthurs auf den kontinentalen Roman einerseits, die Rückwirkung dieses Romans auf die walisische Erzählkultur andererseits.

Im Gwyddbwyll siegt der neue, kulturfremde narrative Strang. Entscheidender jedoch ist, dass Arthur, Inbegriff des Urtümlichen, mit einer Vernichtung des verbindenden Systems ›Spiel‹ (bzw. der Literatur) reagiert, indem er wütend das Spielbrett umstößt. Da in dieser Szene die Allegorien nicht nur um literarische Vormacht, sondern auch um eine kulturelle Identität spielen, die sich in dieser Literatur spiegelt, muss man die Szene recht kulturpessimistisch deuten: Zwar kann das kontinentale Erzählen (Owein) im Spiel (also innerhalb der literarischen Regeln) die Oberhand behalten; Arthur jedoch (also das walisisch Eigene) hat die Macht, dieses gesamte System zu zerstören und den Austauschprozess damit zu beenden.

### 2.3 Der traumdeutende Aufwiegler

Die zweite interkulturell-literarische Beeinflussung betrifft Iddawg, den Aufwiegler von Britannien, der im Traum *Rhonabwy* leitet. Er scheint in seiner Rolle als ›Traumführer‹ stark beeinflusst durch die Gestalt des Angelus Interpres, wie ihn die Textreihe der Jenseitsreisen kennt.<sup>6</sup> Nicht nur arbeitet der mittelkymrische Text mit vergleichbaren Frage/Antwort-Formeln, wie sie die Gespräche zwischen Reisendem und Engel in den Jenseitsreisen prägen (vgl. Benz 2013);<sup>7</sup>

5 | Noch stärker sprechen die Raben für eine ›kontinentale Gefolgschaft‹, wenn man sie – dies halte ich aber für fraglich – funktional mit Yvains Bündnis mit dem Löwen gleichsetzt (vgl. Breulmann 2009: 75).

6 | Allgemein zu Jenseitsreisen, Visionsliteratur und dem Status des Angelus Interpres vgl. Däumer 2016b.

7 | In *Rhonabwys Traum* kann man bei der ersten Begegnung der Figuren (vgl. *Rhonabwys Traum* 1989: 123) die Fragen des Protagonisten noch als Teil einer herkömmli-

nicht nur treten diese Formeln in Kombination mit einer Variation der ›Und ich/er sah ... – und siehe‹-Formulierungen auf, die in den Jenseitsreisen darauf ausgelegt sind, die Wahrnehmung des Reisenden mit der der Rezipierenden zu verschalten (vgl. Däumer 2015 und 2016a);<sup>8</sup> auch für die Absicherung der Wahrnehmung, die in den Jenseitsreisen häufig gefährdet ist, wird gesorgt: materialisiert in Form des Steins an Arthurs Ring, der auf magische Weise bewirkt, dass Rhonabwy sich an alles erinnern wird, nachdem er aus dem Traum erwacht ist.<sup>9</sup>

Iddawgs Vorgeschichte wird ebenfalls vor der Folie der Angelus-Interpres-Funktion in den hochmittelalterlichen Jenseitsreisen, welche im Wesentlichen *Conversio*-Narrative sind (vgl. Weitbrecht 2011), im besonderen Maße sinntragend: Im Gegensatz zum erklärenden Engel ist Iddawg kein Medium eines göttlichen Wissens, vielmehr führt ihn seine Vorgeschichte als verderbtes Medium ein, das seine Vermittlerposition zwischen Arthur und Medrawd missbrauchte. Durch seine Rolle als verlässlicher Traumdeuter für Rhonabwy tut er dafür Buße. Wie bei den hochmittelalterlichen Jenseitsreisen ist also ein *Conversio*-Narrativ vorhanden; jedoch ist dieses auf den ›Engel‹, nicht auf den Reisenden bezogen.

Gestalten, die durch das Unbekannte und Unverständliche leiten, sind in der mittelalterlichen Literatur zahlreich vorhanden. Es lassen sich in *Rhonabwys Traum* aber auch tiefer gehende, strukturelle Übereinstimmungen mit den Jenseitsreisen finden. Zuerst natürlich ist es Iddawgs Buße, die einen an das Fegefeuer denken lässt, das ab dem 12. Jahrhundert in den Jenseitskonzepten Popularität gewinnen konnte (vgl. Le Goff 1990). Diese Purgatoriumsartigkeit des Traums führt zu Paradoxien, die ebenfalls in den Jenseitsreisen geprägt sind. So kopiert der walisische Autor beispielsweise die typische Zeitparadoxie, die in den Jenseitsreisen durch die Kombination der Eigenzeit des Reisenden und dem Konzept eines allzeitigen Jenseits entsteht (vgl. Däumer 2016b): Einerseits be-

---

chen Dialogführung betrachten; danach jedoch läuft alles Weitere nach dem Jenseitsreisen-Muster ›Wahrnehmung – Frage – erläuternde Antwort‹ ab (vgl. ebd.: 124-128). Mit der Spielpassage zwischen Arthur und Owein wechselt die Fokalisierung, sodass sich die Formeln nicht mehr finden lassen. Danach jedoch setzt die Handlung wieder mit einer Frage ein, die aufgrund des Ebenenwechsels in indirekter Rede formuliert werden muss, bevor die gewohnte Formel wieder einsetzt (vgl. ebd.: 139f.).

**8** | In *Rhonabwys Traum* ist das meist eine Verschaltung einer primär akustischen Wahrnehmung mit dem imaginativen Blick des Rezipierenden (unter anderem: »[U]nd als sie in die Richtung des Lärms schauten, siehe da!« *Rhonabwys Traum* 1989: 124). Mit Einsatz des Spiels beziehen sich die Wahrnehmungsapostrophen auf eben dieses; nach dem Spiel setzen sie wieder mit Rhonabwy/Iddawg als *focalizer* ein (vgl. ebd.: 139).

**9** | An dieser Stelle ist auffällig, dass die Wahrnehmungsversicherung über eine Verkehrung der Frage/Antwort-Formel erfolgt, sodass der Engel der Fragende ist: »Und dann sagte Iddawg: ›Rhonabwy, siehst du an der Hand des Kaisers den Ring und den Stein darin?‹ ›Ja«, antwortete er. ›Einer der Wunderkräfte des Steines ist es, daß du dich an das erinnern wirst, was du heute nacht sahst. Hättest du den Stein aber nicht gesehen, so würdest du nichts von den Abenteuern behalten.« (Ebd.: 125)

sichtigt Rhonabwy Arthurs Heer vor seinem Aufbruch nach Camlaan; andererseits ist dem Aufwiegler nach einer siebenjährigen Buße bereits vergeben worden (vgl. *Rhonabwys Traum* 1989: 127). Iddawg besucht mit Rhonabwy also seine eigene Vergangenheit und einen Arthur, der eigentlich schon seit mindestens sieben Jahren tot sein müsste.

Über die Kombination der Zeitparadoxie mit dem *Conversio*-Motiv wird die narrative Leitlinie der hochmittelalterlichen Jenseitsreisen (Sünde – Reise – Bekehrung – Verbreitung des Erfahrenen) einer Binnenparadoxie unterworfen: Dem Sünder wurde schon vor den katastrophalen Folgen seiner Tat vergeben. In einem Vorgang der interkulturellen Translation wurde der jenseitige Raum für das walisische Publikum zur mythischen Traumebene und die Kausalität von Sünde und Vergebung zum zeitlosen und damit ›gleich-gültigen‹ Zustand.

Die Medialität wird jedoch nicht nur im Boten und Traumdeuter Iddawg thematisiert, sie durchzieht vielmehr alle Ebenen des Texts: Auf der Spielebene sind es die Boten, die Arthur und Owein von den Toden berichten, die ihre Spielzüge jenseits des Unsichtbarkeitsmantels verantworten; auf Traumebene ist es die besagte Doppelfunktion von Iddawg und auf Ebene der historischen Rahmung ist es die Botenfunktion, die Rhonabwy selbst innehat: Er soll, wie die Rahmen-erzählung, die nie zu Ende geführt wird, beschreibt (vgl. ebd.: 119f.), zur Suche nach dem feindlichen Iorwerth ausziehen. Zum Schluss erfährt man lediglich, dass Rhonabwy auf dem gelben Kalbsfell erwacht und drei Tage und drei Nächte geschlafen hat (vgl. ebd.: 142). Dann bricht der Plot ab und der Text endet in einem Epilog ohne Handlungsrelevanz (vgl. ebd.).

Die ausbleibende Schließung der historischen Rahmenhandlung ist nicht von fragmentarischem Charakter, sondern ein konzeptionell offen angelegtes Ende. Alle Ebenen verweisen über Boten auf ihr Äußeres: Arthurs und Oweins Spiel korrespondiert mit Kampfeshandlungen, von denen Boten ihnen berichten; die Bilder des Traums beeinflussen Rhonabwy, weil Iddawg sie erläutert. In Erweiterung dieser Verweise stellt der Text es (nicht zuletzt über Arthurs magischen Memorial-Ring) an den Erwartungshorizont seines offenen Endes, dass der erwachende Protagonist nun nicht mehr als Häscher, sondern als vermittelnder Bote die Reise fortsetzen wird.

### 3. DIE SYNCHRON-DIACHROME INTERSEKTION VON SPIEL UND TRAUM

Es gibt in *Rhonabwys Traum* also zwei Systeme, in denen Fremdes mit dem eigenen Erzählen vermittelt wird: Auf Spielebene ist es der Vermittlungsvorgang mit der kontinentalen Prägung Oweins, auf Traumebene ist es der Einbezug der Jenseitskonzeption. Man könnte in ihrer Funktion das Spiel und den Traum als literarische Simulation dessen beschreiben, was Homi K. Bhabha als ›Dritte Räume‹ bezeichnet, als Zonen eines Zusammentreffens von Kulturen, die eine Wandlung derselben ermöglichen, indem gegenseitige Beeinflussungen angenommen, verändert oder abgewiesen werden (vgl. Bhabha 1994). Ermöglicht

werden die Aushandlungen, da in diesen Dritten Räumen das ursprüngliche Machtgefälle aufgelöst wird, es also weder eine wahrnehmende Primärkultur noch eine imperialistisch dominierende gibt. Diese Funktionen sind in *Rhonabwys Traum* sowohl auf der Traum- wie auf der Spielebene vorhanden: Einerseits gewinnt die kontinentale Kultur (symbolisiert durch Owein) das Spiel, andererseits weiß Arthur (als Symbol des Autochthonen) dieses Spiel im Gesamten zu beenden. Für die Traumebene gilt dies genauso: Einerseits wird das Erzählen vom Jenseits in seinen Mechanismen übernommen, andererseits wird es statt auf Glaubens- auf eine Traumebene versetzt.

Wenn diese Ebenen aber im 12./13. Jahrhundert solcherart simuliert werden, um interkulturelle Prozesse auszuhandeln, sollte es, als Einlösung der methodologischen Ankündigung dieses Beitrags, möglich sein, eine Überkreuzung dieser historischen Interkulturalität mit einer diachronen aufzuzeigen.

Für das Spiel kann dies gelingen. Die Marburger Keltologen Franziska Bock und Jan Niehues haben bei einer Tagung zu ›Spielen‹, die im Juli 2017 in Berlin stattfand, zeigen können, wie wichtig das Marktsegment der Strategie- und Brettspiele dafür ist, ein Bild (oder vielmehr Klischee) der keltischen Kultur in unserer heutigen Gesellschaft zu entwickeln.<sup>10</sup> Gerade das 2011 erschienene Spiel *Song of Arthur and Merlin* geht mit einer bemerkenswerten Bedachtsamkeit die interkulturelle Vermittlung an. Beispielsweise stellt die Einleitung die Frage: »Which King Arthur to play?«, und bietet den Spielenden die Möglichkeit, entweder den kontinental-literarischen »High Medieval King«, den mythischen »Welsh King« oder aber den »Historical King Arthur« zu spielen (vgl. Mersey 2011: 3). Je nach Entscheidung sind die beiliegenden Figuren anders zu bemalen und die Regeln zu variieren. Diese Unterscheidung zwischen dem hochmittelalterlich-literarischen, dem walisisch-mythischen und dem historischen Arthur kann als Veranschaulichung dafür dienen, wie reflektiert eine interkulturelle, dritträumliche Vermittlung (einheitlich imaginiertes) keltischer Kultur über das Spiel angesteuert werden kann. Diese moderne Vermittlung des Fremden spiegelt so auch die historisch-interkulturelle Spielfunktion in *Rhonabwys Traum*: So wie in unserer Gegenwart das Strategiespiel das ›Keltische‹ in die Gesellschaft integriert, so wird im Gwyddbwyll das neue kontinentale Erzählen mit dem autochthonen Sagenut vermittelt.

Für das System ›Spiel‹ kann die Überkreuzung von systematischer und diachroner Interkulturalität also gelingen. Beim Traum jedoch stößt – so scheint es – die Vermittelbarkeit an ihre Grenzen. Der Hauptgrund dafür ist, dass die moderne, freudianische Lesart des Traums die Vermittlung eines Extern-Fremden nicht mehr vorsieht. Betrachtet als Ausdruck einer Tiefenschicht der subjektiven Psyche, beraubt man den Traum der Möglichkeit, ein vermittelnder Dritter Raum zu sein. Denn hier kann das Fremde nur noch als Spiegelung des Eigenen auftauchen, als Angst beispielsweise, die ein Individuum vor dem kul-

**10** | Leider erscheinen die Beiträge dieser Tagung nicht in Buchform. Ich danke aber umso herzlicher Franziska Bock und Jan Niehues für die Hinweise unter anderem auf das hier angeführte Spiel.

turell Fremden hat – was aber nichts über das Gefürchtete, sondern lediglich etwas über die/den Fürchtenden aussagt. In der literarischen Simulation ist dies nicht anders: Wenn das kulturell Fremde auftaucht (wie – um nur eines von vielen möglichen Beispielen zu nennen – das Orientalische, das durch den Titel von Hofmannsthals *Märchen der 672. Nacht* angesprochen wird; vgl. Hofmannsthal 1993), so dient es keiner Vermittlung von Eigenem und Fremden. Das Fremde wird vielmehr der freudianischen Ich-Hierarchisierung unterworfen. Hofmannsthals Text hat keine interkulturelle Vermittlung des Orientalischen mit der Kultur des *Fin de Siècle* zum Ziel; die Bilder des Fremden sind Ausdrücke einer in sich selbst zerrissenen Psyche. Ähnliches ließe sich für viele freudianisch geprägte Traum-Texte sagen. Auch literarisch wird das Ego verabsolutiert und alles Fremde diesem untergeordnet bzw. zum Symbol des verstörten Eigenen funktionalisiert. Eine systematische Geschlossenheit, die in *Rhonabwys Traum* eine Vergleichbarkeit von Traum- und Spielebene gewährleistete, ist nicht mehr möglich, da das Ego und nicht der Traum die Grenzen zieht.

Die Funktionen, die der Traum in mittelalterlicher Literatur haben konnte, beispielsweise die prophetische (vgl. dazu Well 2016), gehen spätestens ab der Moderne im freudianischen Ego-Totalitarismus auf oder werden von ihm gänzlich überlagert. Genauso, wie der Glaube an eine höhere Macht die Möglichkeiten von inspirativ vermittelnden, zukunftsweisenden Traumwahrheiten bedingt, bedingt sie auch den Freiraum des Traums, als Dritter Raum zu fungieren, in dem kulturell Fremdem unhierarchisch begegnet werden kann.

Angesichts des theologisch obdachlosen und stattdessen dem Ego unterworfenen Traums der Moderne muss die Spiegelung in die Diachronie scheitern. Dieses Scheitern jedoch ist ein entscheidendes Signum der Alterität, welche als Erfolg verbucht werden kann, solange sie eben nicht als Apriori, sondern als Ergebnis des interkulturellen Vergleichs erscheint.

## LITERATUR

- Batts, Michael S. (1993): Der Beitrag des Mediävistikstudiums zur Interkulturalität in einer multikulturellen Gesellschaft. In: Bernd Thum/Gonthier-Louis Fink (Hg.): Praxis interkultureller Germanistik. Forschung – Bildung – Politik. Beiträge zum II. Internationalen Kongreß der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik. Straßburg 1991. München, S. 503-508.
- Benz, Maximilian (2013): Gesicht und Schrift. Die Erzählung von Jenseitsreisen in Antike und Mittelalter. Berlin/Boston.
- Ders./Weitbrecht, Julia (2011): Die Formierung des Jenseits als Bewegungsraum in Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters. In: *Mittelateinisches Jahrbuch* 46, H. 2, S. 229-243.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*. London/New York.
- Birkhan, Helmut (1989): Einführung. Erläuterungen zu den einzelnen Stücken: *Rhonabwys Traum*. In: Ders. (Hg.; Übers.): *Keltische Erzählungen vom Kaiser Arthur*. Kettwig, Teil 1, S. 9-62; Teil 2, S. 201-210.

- Breulmann, Julia (2009): Erzählstruktur und Hofkultur. Weibliches Agieren in den europäischen Iwein-Stoff-Bearbeitungen des 12. bis 14. Jahrhunderts. Münster u.a.
- Däumer, Matthias (2015): »arcana verba quae non licet homini loqui«. Überlegungen zu Zeugenschaft und Tabu anhand der *Paulusapokalypse*. In: Matthias Emrich/Alexander Dingeldein (Hg.): Texte und Tabu. Interdisziplinäre Beiträge zur Kultur von Verbot und Übertretung. Bielefeld, S. 145-171.
- Ders. (2016a) »[Er] bezeugte gegen sie alle – und schrieb das Ganze«. Mediale Implikationen visionärer Zeugenschaft am Beispiel der *Henochoapokalypse*. In: Ders./Aurélie Kalisky/Heike Schlie (Hg.): ÜberZeugen. Szenarien der Zeugenschaft und ihre Akteure. München, S. 49-68.
- Ders. (2016b): [Art.] »Vision/Visionsliteratur«. In: Daniel Weidner (Hg.): Handbuch Religion und Literatur. Stuttgart/Weimar, S. 463-467.
- Die Geschichte der Gräfin vom Brunnen [*Owein or chwedyl iarllas y ffynawn*] (1989). In: Helmut Birkhan (Hg.; Übers.): Keltische Erzählungen vom Kaiser Arthur. Teil 1. Kettwig, S. 65-107.
- Görling, Reinhold (1999): A Hot Thing. Über die Nähe des Anderen. In: Stefan Rieger/Schamma Schahadat/Manfred Weinberg (Hg.): Interkulturalität. Zwischen Inszenierung und Archiv. Tübingen, S. 269-284.
- Herweg, Mathias (2017): Alterität und Kontinuität. Vom interkulturellen Potential der germanistischen Mediävistik. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 8, H. 1, S. 11-23.
- Hofmannsthal, Hugo von (1993): Das Märchen der 672. Nacht. In: Ders.: Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden. Erzählungen, Erfundene Gespräche und Briefe, Reisen. Hg. v. Bernd Schoeller. Frankfurt a.M., S. 45-66.
- Le Goff, Jaques (1990): Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbilds im Mittelalter. Übers. v. Ariane Forkel. München.
- Mersey, Daniel (2011): Song of Arthur and Merlin. Arthurian Skirmish Miniatures Rules. Narni.
- Müller, Ulrich (1993): Mediävistik und interkulturelle Germanistik: Praxisbeispiele einer sinnvollen Symbiose. In: Bernd Thum/Gonthier-Louis Fink (Hg.): Praxis interkultureller Germanistik. Forschung – Bildung – Politik. Beiträge zum II. Internationalen Kongreß der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik, Straßburg 1991. München, S. 855-867.
- Niehues, Jan (2013): Die Brettspiele des mittelalterlichen Irland und Wales. In: Matthias Teichert (Hg.): Sport und Spiel bei den Germanen. Nordeuropa von der römischen Kaiserzeit bis zum Mittelalter. Berlin, S. 217-244.
- Rhonabwys Traum [*Breuddwyd Rhonabwy*] (1989). In: Helmut Birkhan (Hg.; Übers.): Keltische Erzählungen vom Kaiser Arthur. Teil 2. Kettwig, S. 119-142.
- Shitanda, So (1993): Eine kognitiv-psychologische Analyse zum Image des europäischen Mittelalters und der deutschen Gegenwart in Japan. In: Bernd Thum/Gonthier-Louis Fink (Hg.): Praxis interkultureller Germanistik. Forschung – Bildung – Politik. Beiträge zum II. Internationalen Kongreß der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik, Straßburg 1991. München, S. 713-732.
- Weitbrecht, Julia (2011): Aus der Welt. Reise und Heilung in Legenden und Jenseitsreisen der Spätantike und des Mittelalters. Heidelberg.

Well, Benjamin van (2016): *Mir troumt hînaht ein troum*. Untersuchung zur Erzählweise von Träumen in mittelhochdeutscher Epik. Göttingen.

Zimmermann, Peter (Hg.; <sup>2</sup>1991): Interkulturelle Germanistik. Dialog der Kulturen auf Deutsch? Frankfurt a.M.



# Warum trägt Cundrî ein brütlachen von Gent?

## Höfische Mode zwischen den Kulturen

---

ANNA KARIN

### Abstract

*Fashion is an important part of medieval culture and courtly ceremonial. In a society that is organized to a significant degree by visibly displaying one's social status, fashion is one of the most relevant indicators of social distinction, of in- and exclusion. Therefore, the description of characters and their clothes is one of the typical devices in courtly literature to provide an impression of the status and virtues of these characters, their development and the current condition of the court and its members. The quality of courtly fashion depends on its design, the materials used and their origin, and the combination of foreign, exotic influences and familiar, regional elements. This article deals with the description of intercultural aspects of courtly fashion and its influence on the perception of characters, their development and the progression of the narration itself.*

**Title:** Why Does Cundrî Wear ein brütlachen von Gent? Courtly Fashion Between Cultures

**Keywords:** medieval court; courtly fashion; social distinction; characterization; notion of the Orient

## 1. HÖFISCHE MODE UND KULTUR – EINE EINFÜHRUNG

Höfische Mode ist ein wesentlicher Bestandteil der höfischen Sach-, Zeremonial- und Kommunikationskultur und wird in entsprechend vielfältigen Kontexten in der höfischen Dichtung thematisiert und funktionalisiert. Am augenfälligsten und in der Regel auch ausführlichsten begegnet uns Mode seit der Schilderung von Didos Jagdgewand in Veldekes *Eneit* (vgl. 59,19-60,25) als Teil der Figurenzeichnung im Kontext von Gewand-, Körper- und insgesamt Figurendeskriptionen (vgl. Raudszus 1985: 63; Brüggem 1989: 39). Hierbei wird besonderer Wert auf das Prinzip der *adaequatio* gelegt, das basierend auf dem antiken Kalokagathia-Konzept das Äußere mit den inneren Werten in Relation setzt und sich in einer vollkommenen Übereinstimmung dieser Werte äußert. Die Bewertung dieser Relation ist im christlichen Denken erweitert worden, so dass man für das christlich-höfische Kalokagathia-Verständnis mit Kellermann (vgl. 2003: 110) festhalten kann: »Es gibt keine einfache Parallelität von schön und gut, sondern es gibt eine gute Seele, die sich im schönen Körper zeigt, und eine böse Seele, die sich im häßlichen Körper zur Anschauung bringt.« Die Kleidung ist ein wichtiger Teil dieses Prinzips, sie gehört zur Erscheinung einer Figur und entspricht

im Idealfall ihrem Träger bzw. ihrer Trägerin<sup>1</sup>. Auf diese Weise dient sie der Lesbarkeit der höfischen Welt, indem sie beispielsweise soziale Zugehörigkeiten, die Wahrung der höfischen Ordnung, aber auch Ordnungsstörungen sichtbar macht, wenn die *adaequatio* in eine *inadaequatio* verkehrt wird. Kleidung wird somit zur Ausdrucksform einer Kultur als »symbolisch[e] Sinnordnung« (Przybilski 2010: 7) und ist in diesem Kontext Teil der »soziale[n] Praxis« (Lüddemann 2010: 11). Aus einer Perspektive auf die vormoderne mittelalterliche Gesellschaft lässt sich Kultur mit Eagleton (2009: 51) »ungefähr als jenen Komplex von Werten, Sitten und Gebräuchen, Überzeugungen und Praktiken [zusammenfassen], die die Lebensweise einer bestimmten Gruppe ausmachen.« Für die »ritterlich-höfische Idealkultur« (Paravicini 2011: 5) äußert sich dies in einem hohen Grad an Konventionalisierung, so dass sich für die höfische Kultur durchaus von einer Leitkultur mit »klare[n] sozio-moralischen Leitlinien« (Leggewie/Zifonun 2010: 15) sprechen lässt. Gerade anhand der Kleidung als Materialisierung kultureller Vorstellungen und Werte zeigt sich der hohe ordnungsregulierende Symbolcharakter in einem dynamischen Spannungsfeld aus Disziplinierung und Alterität, Exklusion und Inklusion deutlich.

In der Literatur ist die Darstellung höfischer Mode neben figurenbezogenen Gewanddeskriptionen auch besonders für den Bereich des höfischen Zeremonialhandelns von Relevanz; hier wird »die gesellschaftliche Bedeutung der Mode« (Brüggen 1989: 124) in der Interaktion besonders augenfällig. Dies betrifft etwa die Ausstattung und teilweise eigenhändige Neueinkleidung der Gäste sowie das Herrichten der Hofgesellschaft für den Empfang der Gäste im Rahmen des Begrüßungszeremoniells. Auch das Verschenken von Kleidung, etwa im Kontext der Schwertleite, und ihre Vergabe als Botenlohn und Minnepfand sind Bestandteil des höfischen Zeremoniells (vgl. ebd.: 124-140).

Eine der wesentlichen Aufgaben höfischer Mode ist die soziale Distinktion ihrer Träger (vgl. Dinges 1993: 90-92; Kraß 2006: 158). Die Abgrenzung zu den anderen Ständen erfolgt gerade durch den Umstand, dass die höfische Kleidung nicht rein pragmatisch und alltagstauglich gestaltet ist, sondern der Repräsentation und Prachtentfaltung dient. Dies wird einerseits erreicht durch wertvolle Materialien und Herstellungsmerkmale wie »erlesene Stoffe und Pelze, kostbare und aufwendige Verzierungen und eine auffällige Farbigkeit« (Brüggen 1989: 47), andererseits durch die Fertigungsweise, die sich in einem hohen Materialverbrauch manifestiert, der den Überfluss der Gesellschaft versinnbildlicht und sich etwa in »langen Schleppen, weiten Ärmeln und gebogenen Schnabelschuhen« (Kraß 2006: 158) offenbart. Die Bedeutung und Wirkung der Mode ist immer wieder eine Frage von Prestige und Darstellung, aber auch von Zuordnung: Denn sie dient ihren Trägern dazu, sich gerade auch durch das Abgrenzen von anderen Schichten ihrem eigenen Stand zuzuordnen, dies wiederum wird durch ein Spiel aus höfischen und originär gerade nicht höfischen Elementen ermöglicht, durch ein Wechselspiel der Orientierung an höfischen Maßstäben und exo-

**1** | Im Folgenden werde ich aus Gründen der Einfachheit stellvertretend für beide Geschlechter von ‚Träger‘ sprechen.

tischen Materialien. Simmel (1995: 14) beschreibt die Vorliebe für importierte Waren in seiner *Philosophie der Mode* als gemeinschaftsstiftend:

Tatsächlich scheint der exotische Ursprung der Mode den Zusammenschluß der Kreise, auf den sie angelegt ist, mit besonderer Stärke zu begünstigen; grade dadurch, daß sie von außen kommt, schafft sie jene besondere und bedeutsame Form der Sozialisierung, die durch die gemeinsame Beziehung zu einem außerhalb gelegenen Punkte eintritt.

In der höfischen Darstellung liegt dieser sozialisierende Faktor gerade in der Verbindung von Fremdem mit Eigenem, denn das Exotische wird durch eigene kulturelle Vorstellungen und Vorlieben überformt, angepasst und ihnen gemäß verarbeitet. Interkulturalität in der Mode äußert sich auf diese Weise in einem besonderen Spannungsverhältnis, in dem das Fremde zum Eigenen wird, das aber weiterhin fremd bleiben muss, um die Anforderungen des Exotischen erfüllen zu können und somit den Status des Höfischen zu betonen. Sieburg (2011: 13) konstatiert für die mittelalterliche deutsche Literatur, dass diese sich »unter maßgeblicher fremdkultureller Einflussnahme bzw. Orientierung« entwickelt – dieses Bild spiegelt sich auch in den Modebeschreibungen wider, die davon leben, dass sie »Relationen des Kontrastes [...] oder auch der Komplementarität« (ebd.) in ihrer Darstellung miteinander verbinden.

Im Folgenden sollen die in der höfischen Mode miteinander verknüpften Vorstellungen verschiedener Kulturräume dargestellt und an ausgewählten Beispielen illustriert werden, wie sich die interkulturelle Darstellung der Mode auf die Figurenzeichnung, aber auch auf die Entwicklung der Narration auswirken kann.

## 2. MODE ALS VERMITTLER KULTURELLER VORSTELLUNGEN

Mit der literarischen Illustration höfischer Mode korreliert die Darstellung von kulturellem Prestige, Vorbild, aber auch Vorurteil. Grundsätzlich lassen sich zwei große Einflussbereiche ausmachen, die für die Qualität und Exklusivität der geschilderten Gewänder stehen: auf der einen Seite die an realhistorischen Gegebenheiten orientierte christlich-höfische Welt, auf der anderen Seite eine Welt des Fremden, Exotischen, Heidnischen, insbesondere der orientalische und asiatische Raum und in Verknüpfung mit diesem häufig phantastische Vorstellungen.

Eine Sonderstellung der Vorbildwirkung und des Einflusses auf die mittelhochdeutsche Literatur nicht nur im Bereich der Mode lässt sich für die französische Adelskultur nachweisen (vgl. Brüggem 1989: 194; vgl. insgesamt Sieburg 2011). So fallen zahlreiche Textstellen ins Auge, die den Zuschnitt der Kleider nach französischem Muster, also »die Körperformen nachzeichnend« (Brüggem 1989: 194; vgl. für eine Übersicht ebd.: 194f.), betonen. Dass auf diese Weise nicht nur die höfischen Qualitäten der Kleidung, sondern auch die ihrer Träger

betont werden, wird in zwei sehr ausführlichen Gewanddeskriptionen deutlich, die als überbordende und zum Teil durchaus auch verstörende Schönheitspreise die Wirkung ihrer Trägerinnen auf die Hofgesellschaft in Szene setzen. So wird in Hartmanns von Aue (2007) *Erec* der genau angemessene Zuschnitt von Enites Obergewand nach französischem Vorbild lobend hervorgehoben, als Enite von Königin Ginover vor ihrer Einführung an den Artushof neu eingekleidet und für die Hofgesellschaft vorbereitet wird:

*daz hemde si bedahte,  
daz man'z loben mahte,  
mit einem rocke wol gesniten  
nâch kerlingischen siten,  
weder z'enge noch ze wît [...].<sup>2</sup> (Er. 1544-1548)*

Als eine der eindrucksvollsten Gewanddeskriptionen kann sicher Isoldes Auftritt am Hoftag von Weisefort in Gottfrieds von Straßburg *Tristan* gelten. Die *descriptio* veranschaulicht das Ideal von Kleidung, Figur und Präsentation und liest sich als eine Evokation von Höflichkeit in einer »perfekte[n] Synthese aus angeborenen Qualitäten und höfischer Kleidung« (Kellermann 1999: 43). Auch hier darf der Verweis nicht fehlen, dass Isoldes *roc unde mantel [...]* / *in dem snite von Franze*<sup>3</sup> (Tr. 10905f.) gestaltet sind (vgl. auch Kraß 2006: 159). Beide Deskriptionen sind an Textstellen zu finden, die die öffentliche Restitution der höfischen Ordnung behandeln.

Neben solchen expliziten Hinweisen auf das französische Vorbild belegen vor allem auch zahlreiche Entlehnungen den »deutsch-französische[n] Kulturtransfer« (Sieburg 2011: 24) im Kontext der höfischen Mode. Brüggem (vgl. 1989: 192f., dort auch das Glossar 202-293) ermittelt diverse entlehnte Termini aus dem Fachwortschatz der Textilfertigung, wie z.B. *furrieren*, »unterfüttern«, oder auch solche der Kleiderbezeichnung, wie *blialt*, »Obergewand«, oder die als *tassel* bezeichnete Mantelschließe.

Auch die verwendeten Materialien geben Auskunft über kulturelle Vorstellungen, denn oft wird die Herkunft der Materialien angegeben, um deren Qualität, Exklusivität und Kostbarkeit herauszustellen. Gerade für die Schilderung der Stoffe gilt, dass diese häufig mit realhistorischen Orten verbunden werden, die bekannt für ausgezeichnete Gewebe sind. Für Wollstoffe ist das der europäische Raum. An erster Stelle steht Flandern als Produktionsort, wobei insbesondere die Städte Gent und seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts auch Ypern

**2** | »Über das Hemd zog sie / so, daß man es loben kann, / ein schön geschnittenes Kleid / nach französischer Mode, / es war nicht zu eng und nicht zu weit [...]«; Übersetzung von Held in Hartmann von Aue (2007). Den Terminus *hemde* sollte man passender mit »Unterkleid« übersetzen.

**3** | »[E]in Kleid und einen Mantel [...] / nach französischer Mode«; hier und im Folgenden stammen alle Übersetzungen aus dem *Tristan* von Haug in der Ausgabe Gottfried von Straßburg (2012).

als Ausweis für die besondere Qualität der Stoffe stehen (vgl. ebd.: 49f.; Raudszus 1985: 174). So trägt etwa die Gralsbotin CundrĪ *ein brütlachen von Gent*<sup>4</sup> (Parz. 313,4). Neben Flandern spielt auch England eine wichtige Rolle: Für die Herkunft des besonders wertvollen Scharlachs aus England ermittelt Brügger (vgl. 1989: 50f.) acht Belege<sup>5</sup> und folgert, dass diese Angaben »mit dem wirtschaftsgeschichtlichen Faktum in Verbindung stehen, daß für die Scharlachproduktion im Mittelalter nur erstklassige, und das bedeutete damals englische, Wolle verwendet wurde.« London ist schon seit dem 9. Jahrhundert als Fertigungsort für Scharlach und – dies mag eine kulturelle Besonderheit sein – Regenmäntel belegt, beide Handelsgüter waren »wichtige [...] Exportartikel des Landes« (Raudszus 1985: 174).

Ungemein wertvoller und exotischer als die Wollstoffe sind die feinen Seiden, und dies spiegelt sich auch in den Geschichten, die über ihre Herkunft erzählt werden. Die Exotik, insbesondere die Erwähnung der orientalischen Stoffherkunft, wird immer dann »in fast topischer Frequenz« (Kraß 2006: 159) ins Spiel gebracht, wenn der Akzent auf der Kostbarkeit der Kleidung liegt. Neben dem Orient wird auch Asien in den Epen als Herstellungsort für Seiden erwähnt (vgl. Brügger 1989: 54), dies entspricht den historischen Exportbedingungen, denn Seide wurde zunächst in China hergestellt und »gelangte auf der sogenannten ›Seidenstraße‹ an die Reichsgrenzen Chinas, wo sie nur von einzelnen arabischen Karawanen in Empfang genommen werden durften.« (Raudszus 1985: 176) Insbesondere Syrien kam eine zentrale Rolle für die Verarbeitung und den Export der Seide »nach Byzanz und in die Mittelmeerländer« (Kania 2010: 44) zu. Nach und nach fasste die Seidenproduktion auch in Norditalien Fuß und erreichte dort »ihre größte Blütezeit im 13. und 14. Jahrhundert« (ebd.). Obwohl zur Entstehungszeit der hochhöfischen Epik die Seidenherstellung also schon im europäischen Raum vertreten war,<sup>6</sup> wird in der höfischen Literatur vor allem auf die orientalische Herkunft der Seiden eingegangen.<sup>7</sup> Dies hängt mit der Assoziation des sagenhaften Reichtums des Orients zusammen. So hält Müller (o. J.: 2) für das literarische Orientbild fest, »daß nach damaliger Meinung fast alles, was gut, teuer, raffiniert und luxuriös war, aus dem Orient stammte, nämlich aus den arabischen Ländern, aus Persien, der indischen Halbinsel oder gar dem fernen Osten.« Begehrte Luxusgüter waren etwa »Stoffe [...], Edelsteine, Gewürze, Parfums [...] [und] Waffen« (ebd.).

4 | »Genter Brauttuch«; hier und im Folgenden stammen alle Übersetzungen zum *Parzival* von Knecht in der Ausgabe Wolfram von Eschenbach (2003).

5 | Fünf dieser acht Belege stammen aus dem *Demantin* Bertholds von Holle, was den Wirkungsgrad natürlich einschränkt.

6 | Insbesondere die chinesische Seide galt aber lange als höherwertig (vgl. Raudszus 1985: 176f.).

7 | Namentlich werden etwa allgemein Arabien und konkret Persien, die Türkei, Lybien, Alexandrien und Syrien genannt (vgl. hierzu mit ausführlichen Belegstellen Brügger 1989: 55).

Neben dem in den Kleiderbeschreibungen vermittelten Bild des reichen Orients ist es aber vor allem das Faszinosum des Fremden, des Skurril-Phantastischen, das gleichermaßen die Imagination von ungemein ausgefallenen Stoffen wie das einer dem »vertrauten Eigenen extrem entgegengesetzte[n] Welt« (Mitsch 1992: 73) transportiert, wenn Besonderheiten der Stoffe mit wunderbaren Herkunftsgeschichten versehen werden. Der Stoff von Gahmurets Waffenrock ist z.B. »aus Gold gewirkt, welches die Araber den Greifen entwenden, die es mit ihren Klauen aus einem Fels des Kaukasus reißen« (Brüggen 1989: 53). Daneben sind es oft Figuren aus orientalischen Ländern, die Stoffe tragen, die von Salamandern im Feuer gewebt werden (vgl. ebd.: 53f.). So trägt etwa Feirefiz einen geradezu unbezahlbaren Waffenrock, der sich neben dem Besatz mit kostbaren Edelsteinen durch dieses außergewöhnliche Gewebe auszeichnet (Parz. 735,24-27):

*ime berge ze Agremuntîn  
die würme salamander  
in worhten ze ein ander  
in dem heizen viure.*<sup>8</sup>

Die Vorstellung dieser Stoffproduktion geht auf den auf etwa 1165 datierten *Brief des Priesterkönigs Johannes* zurück; es könnte sich bei dem Gewebe um seit der Antike bekannte feuerfeste Fasern wie Asbest handeln (vgl. Schmitz 2012: 53f.). Auch Feirefiz selbst betont die Feuerfestigkeit des Gewebes (Parz. 812,21-23):

*wan mîn cursît salamander,  
aspindê mîn schilt der ander,  
ich waere verbrunnen von der tjost.*<sup>9</sup>

Bei dem Berg, in dem der Stoff gewebt werden soll, handelt es sich wahrscheinlich um den Vulkan Ätna (vgl. Schmitz 2012: 54; Brüggen 1989: 54). In Wirnts von Grafenberg *Wigalois* hingegen wird die Wirkstätte der Salamander in Asien vermutet (vgl. ebd.).

Das interkulturell reizvolle an der höfischen Mode ist, dass oft gerade die Elemente unterschiedlicher Provenienz miteinander verbunden werden, indem etwa ein Angehöriger des Hofes ein Kleid aus orientalischer Seide in französischem Zuschnitt trägt oder ein exotischer Träger in europäische Stoffe gekleidet ist. Wie sich dies auf die Figurenzeichnung auswirken kann, soll nun an Tristan, Gahmuret und Cundrí nachgezeichnet werden.

**8** | »In einem Berg in Agremuntîn leben Salamander – die gehören zu den Schlangen –, und die webten in der Hitze des Feuers diesen Stoff.«

**9** | »Wäre nicht mein Kursît aus Salamander gewesen und dazu mein Schild aus Aspindê, so hätte ich verbrennen müssen von der Tjost.«

### 3. FREMDE TRÄGER UND TRÄGER DES FREMDEN

Die distinktive Funktion von Kleidung soll eine klare Zuordenbarkeit ihrer Träger gewährleisten. Während in vielen Schilderungen der Status, die (höfische/nichthöfische) Sphäre, die *descriptio* der Träger selbst und die Beschreibung des Gewandes übereinstimmen, kommt es immer wieder auch zu Darstellungen, in denen die Figuren oder die Situation, in der sie sich befinden, durch die Kleidung kontrastiert werden. Während in vielen Deskriptionen die von Simmel (vgl. 1995: 14) bemerkte Eigenschaft des Fremden in der Mode zum Ausdruck kommt, eine gemeinsame (in unserem Fall höfische) Identität stiften zu können, kann die Erwähnung des Exotischen aber auch gerade dazu dienen, die Fremdheit ihres Trägers zu unterstreichen. Die Nennung einer orientalischen Provenienz eines Stoffes kann also gleichermaßen eine ex- wie inkludierende Funktion haben und ist zwar als grundsätzlich topischer Bestandteil der höfischen Kleiderkultur zu verstehen, der aber durch eine Übersteigerung zu einer Art Überfremdung führen kann.

Ein Beispiel für eine Gewanddeskription, in der der interkulturelle Aspekt der Kleidung sich als gerade nicht verbindend, sondern abgrenzend erweist, ist die Beschreibung des jungen Tristan, der nach seiner Entführung ausgesetzt wird und sich in der Wildnis zurechtfinden muss. Bedenkt man, dass Kleiderbeschreibungen, die die höfische Pracht inszenieren, in der Regel in repräsentativen Kontexten am Hof situiert sind, wird deutlich, wie ungewöhnlich es ist, die erste Gewanddeskription Tristans genau außerhalb der höfischen Welt an einem kulturfernen Ort zu platzieren. Beschrieben werden Tristans *roc unde mantel*<sup>10</sup> (Tr. 2534) aus Pheller, einem hochwertigen Seidenstoff, der sich einerseits durch seine Kostbarkeit auszeichnet, andererseits aber dadurch, dass er *angewürhte wunderlich*<sup>11</sup> (ebd.: 2536) ist. Mit *wunderlich* ist gleichermaßen die wunderbare wie die seltsam-außergewöhnliche Wirkung des Kleidungsstückes (auf den Betrachter oder in der Beschreibung auf den Rezipienten) angesprochen, deren Ursprung direkt im Anschluss auf den Exotismus des Gewandes zurückgeführt wird, wie der Text gleich in mehrfacher Weise betont. Nicht nur ist er von Sarazenen hergestellt worden, sondern auch ein typisches Element des Gewandschmucks, der Besatz mit Borten, erfolgt hier nach heidnischer Art und hebt sich so vom Bekannten ab (ebd.: 2537-2546):

*er was von Sarrazinen  
mit cleinen bortelinen  
in vremdeclîchem prise  
nâch heidenischer wise  
wol underworht und underbritten  
und was der alsô wol gesniten  
nâch sinem schœnem libe,*

10 | »Rock und einen Mantel«; der Terminus *roc* bezeichnet das Obergewand.

11 | »[W]underbar gewoben«.

*daz von manne noch von wibe  
enwurden edeler cleider nie  
baz gesniten danne die.<sup>12</sup>*

Die orientalische Provenienz des Stoffes wird wörtlich mit seiner Fremdartigkeit in Relation gesetzt und diese Fremdartigkeit korreliert mit der ebenso hervorgehobenen prachtvollen Schönheit der Gewandung, die sich dadurch auszeichnet, dass sie Tristan im wahrsten Sinne auf den Leib geschneidert ist. Auch ihre grüne Farbe und ihre Unterfütterung mit Hermelin wird im Folgenden hervorgehoben, wodurch zwei topische Elemente der höfischen Gewandbeschreibung bedient werden (vgl. Brüggem 1989: 59-63). Die Kleidung erscheint hier als zugleich höfisch und fremd. Insgesamt bildet sie einen Kontrast zur Situation des Helden und erweist sich als der kulturfernen, wilden Umgebung nicht adäquat, da ihr jede Alltagstauglichkeit fehlt. Huber (2007: 135) hält zu Tristans Erscheinung fest: »Dieser Aufzug ist edel, wertvoll, kulturell raffiniert, aber auch befremdend.« Dieser Kommentar zu Tristans Kleidung könnte ebenso gut ein Kommentar über den Protagonisten selbst sein, der sich im weiteren Handlungsverlauf durch seine kulturelle Raffinesse, seine Höflichkeit, aber auch seine Befremdlichkeit und vor allem immer wieder Fremdheit auszeichnet, denn Tristan wird der besondere Fremde bleiben. Gleichermäßen offenbart Tristans Umgang mit seiner Kleidung bereits eine Eigenschaft, die ihn grundsätzlich auszeichnet (Tr. 2557-2562):

*under sînen gûrtel zôher  
sînen roc ein lûtzel hôher;  
den mantel want er in ein  
und leite in ûf sîn ahselbein  
und streich ûf gein der wilde  
durch walt und durch gevilde.<sup>13</sup>*

Tristan ist in der Lage, sich an Situationen anzupassen und dies auch jenseits der höfischen Welt sowie jenseits der höfischen Norm, von der er sich, wenn nötig, distanzieren kann.

Auch der zeremonielle Umgang mit der Kleidung beeinflusst deren Lesbarkeit, gerade dann, wenn das Zeremonielle mit der *descriptio* in einen engen Kontext gesetzt wird. Ein Blick auf Gahmurets Waffenrock kann veranschaulichen, in wie vielfältiger Weise ein Kleidungsstück Aussagen über den Status seines

**12** | »Sarazenen hatten ihn / mit zierlichen Bändern / fremdartig und bewunderungswürdig / in heidnischer Manier / durchflochten und durchwoben, / und er war so vortrefflich / auf seinen schönen Körper zugeschnitten, / daß kein Mensch / vornehme Kleider jemals besser zugeschnitten hat / als diese hier.«

**13** | »Er zog unter dem Gürtel / seinen Rock ein wenig hoch; / den Mantel rollte er zusammen / und legte ihn sich über die Schulter / und stieg flink über Halden und durch Gehölz / in die wilde Höhe empor.« Auch hier bezeichnet der *roc* das Obergewand.

Trägers zulässt, aber auch über die Vorstellung einer interkulturellen Verbindlichkeit höfischen Zeremonialhandelns. Hier verbinden sich zwei große Komponenten, auf die die Beschreibung verweist – Gahmurets ganz im wörtlichen Sinn inter-kultureller Status (denn er verbleibt fortan immer zwischen den Kulturen) und seine Kampfeskraft: Ein Jahr, nachdem Gahmuret Belakane heimlich verlassen hat, begegnet er auf See den Boten des Schotten Friedebrant, der zuvor Zazamanc belagert hatte und nun als Wiedergutmachung für den kriegerischen Einfall Boten mit einer überaus kostbaren Rüstung zu Belakane schickt. Hier wird zunächst die Vorstellung vermittelt, dass die Entschädigung eines vormaligen Gegners über kostbare Gegenstände wie eine Rüstung, die im weiteren Sinne der Kleidung zugerechnet werden kann, ein sowohl an den europäischen wie orientalischen Höfen akzeptiertes Modell der Schadensregulierung ist und als Teil der Sachkultur einen in beiden Kulturen gleichermaßen festen Platz hat. Noltze (1995: 118) ist zuzustimmen, wenn er für die Gahmuret-Bücher festhält: »Abend- und Morgenland erscheinen als verbundene Welten letztlich *einer* höfisch-ritterlichen Kultur, obwohl die Andersartigkeit mehrfach thematisiert wird«.

Gahmuret nimmt die Rüstung an sich und gibt den Boten das Versprechen, diese seiner Frau zu überbringen, *swenne er koeme ze ir*<sup>14</sup> (Parz. 58,19; vgl. auch ebd.: 57,29-58,19). Bekanntlich wird er das nicht tun. Stattdessen trägt er eben diese Rüstung am Vorabend des Turniers von Kanvoleis, wo noch einmal betont wird, dass sie für Belakane bestimmt ist (vgl. ebd.: 70,13-18). Besonders hervorgehoben wird ein Diamantheilm, auf den Gahmurets Wappen, ein edelsteinverzierter Anker, befestigt wird. Der Schild, ebenfalls Teil der Rüstung, ist explizit aus *golde von Arabi*<sup>15</sup> (ebd.: 70,28) mit hohem Gewicht gefertigt und wird durch einen Anker aus Zobelpelz geziert. Das Prunkstück von Gahmurets kriegerischem Aufzug ist jedoch sein Waffenrock, der sich durch eine Mischung klassischer Elemente der höfischen Kleiderbeschreibungen und eine ausgefallene Exotik auszeichnet und auf den Status Gahmurets als Reisender zwischen den Kulturen hindeutet. Eingeleitet wird die *descriptio* des Waffenrocks durch einen Verweis auf die verschwenderische Materialfülle (ebd.: 71,7): *Sin wapenroc was harte wît*.<sup>16</sup> Dies manifestiert sich schon in einer Länge, die bis auf die Treppe hinunterreicht. Die größte Besonderheit des Waffenrocks ist allerdings seine ungeheure Leuchtkraft, mit der wiederum ein typisches Merkmal höfischer Gewandbeschreibungen zitiert (vgl. Brüggens 1989: 69f.) und in übersteigernder Intensität geschildert und erklärt wird. Der Glanz der Kleidung ist gemäß des *adaequatio*-Prinzips ein wichtiger Bestandteil der Deskriptionen: »[I]m glanzvollen Äußeren [sollen sich] die inneren Qualitäten des Trägers manifestieren« (Raudszus 1985: 106). Neben Vergleichen mit dem Feuer und dem Hinweis, dass kranke Augen ob des Glanzes schmerzen könnten, ist es nun gerade die Verknüpfung mit der fremdartigen Herkunft des Stoffes, die eine regelrech-

14 | »[S]obald er wieder zur Königin käme.«

15 | »Gold aus Arabien[.]«

16 | »Sein Waffenrock war reich und weit[.]«

te Übersteigerung von Wert, Strahlkraft, Pracht und eine exotisch-höfische Inszenierung bewirkt (Parz. 71,17-28):

*mit golde er gebildet was,  
daz zer muntâne Kaukasas  
ab einem velse zarten  
grîfen clâ, die ez dâ bewarten  
und ez noch hiute bewarent.  
von Arâbî liute varent:  
die erwerbent ez mit listen dâ  
(sô tiurez ist ninder anderswâ)  
und bringentz wider ze Arâbî,  
dâ man diu grüenen achmardi  
wurket und die pfellel rîch.  
ander wât ist der vil ungelîch.<sup>17</sup>*

Hierbei werden Kulturvorstellungen vermittelt, deren aktuelle Gültigkeit durch die zeitliche Einordnung, *und ez noch hiute bewarent*, sowie den Wechsel ins Präsens betont wird: Der Stoff ist mit Gold durchwirkt, welches Greifen im Kaukasus aus einem Berg geschlagen haben. Dieses wertvollste Gold entwenden Araber den Greifen *mit listen* und bringen es nach Arabien, das hier als Produktionsort zum einen für den besonderen, durch seine grüne Farbe gekennzeichneten Achmardi (vgl. Brüggens 1989: 268)<sup>18</sup>, zum anderen für Seiden allgemein genannt wird. Neben den Hinweisen auf den Stoff erfolgt quasi nebenbei eine Charakterisierung der Araber als listig, wobei das in diesem Kontext nicht negativ konnotiert sein muss, sehr wohl aber auf das möglicherweise gefährliche Geschick der Araber verweist, die offenbar die Greifen immer wieder überwinden können. Das Bild des Fremden setzt sich hier mit den Greifen aus Vorstellungen, die der altorientalischen Mythologie entspringen, sowie realhistorischen Gegebenheiten wie der Seidenherkunft zusammen und führt überdies die besondere Geschicklichkeit der Araber in der Überwindung gefährlicher Kreaturen vor Augen. An dieser Stelle kommt nun wieder die Korrelation von Kleidung und Figur zum Tragen, denn die Fähigkeit, über die Greifen zu siegen, ist gewissermaßen auch dem Träger des Waffenrocks eingeschrieben: Das Feldzeichen der ersten Gegner Gahmurets ist der Greif, aufgeteilt in den Greifenschweif, reprä-

**17** | »Es waren Bilder auf dem Stoff aus Gold von einer Sorte, das im Gebirge Kaukasus Greifen mit ihren Krallen von einem Felsen brachen; die waren nämlich da die Hüter dieses Goldes, und sie sind es noch heute. In Arabien gibt es Leute, die fahren dorthin und holen es sich mit viel Schlauheit – nirgends auf der Welt gibt es so teures Gold. Dann bringen sie es heim nach Arabien, wo man die grünen Achmardistoffe webt und den edlen Phellel; kein anderes Gewebe kann sich mit denen messen.«

**18** | Raudszus (1985: 106) stellt fest, dass »die Farbe Grün konsequent zur Kennzeichnung Gahmurets verwendet wird; sie wiederholt sich nicht nur an seiner Kleidung, sondern auch an seiner gesamten Ausrüstung.«

sentiert durch vier Banner, unter denen kühne Rotten reiten, und das Vorderteil des Greifen als Wappen des Königs von Gascogne (vgl. Parz. 72,17-26). Letzterer wird von Gahmuret, der hier in Betonung seines bereits im Orient erstrittenen Ruhms als *werde künec von Zazamanc*<sup>19</sup> (ebd.: 73,3) bezeichnet wird (vgl. hierzu auch Schotte 2009: 68), gefangen genommen. Gahmuret, das wird hier offenkundig, bleibt zwischen den Welten, und seine Kampfeskraft, sein Waffenrock, aber auch sein Titel machen deutlich, dass der Orient Gahmuret inhärent ist und gerade auch dies zu seinem Erfolg beiträgt.

Später wird es dann auch sein Waffenrock sein, den seine neue Frau Herzeloide ersetzt: Nach den Kämpfen wird ihr dieser Waffenrock durch einen Pagen übergeben; an ihm erkennt sie, dass Gahmuret der Gewinner der Kämpfe ist (vgl. Parz. 82,3f.), aber auch, dass er durch diesen Waffenrock einer anderen Frau zugeordnet wird, was deutlich wird, wenn sie zum Waffenrock sagt: *dich hat ein werdez wip gesant / bī disem ritter in diz lant*<sup>20</sup> (ebd.: 81,25f.). In seiner Ehe mit Herzeloide wird Gahmuret bei seinen Kämpfen keinen Waffenrock mehr über der Rüstung tragen, sondern insgesamt 18 weiße *hemden* (vgl. zur Übersetzung Anm. 2) Herzeloyses, also auf der bloßen Haut getragene Unterkleider, die Herzeloide nach seiner Rückkehr wieder auf der Haut tragen wird (vgl. ebd.: 101,10-19). Der orientalische Waffenrock wird hier also durch ein erotisches, aber dennoch mit höfischer Symbolik aufgeladenes Minnepfand ersetzt, und dieses dient durchaus auch der Abgrenzung zu Gahmurets voriger Ehefrau. Gahmuret jedoch bleibt dem Orient verhaftet und findet dort in ein solches *hemde* gekleidet seinen Tod. Herzeloide bleibt nur dieses blutige, zerfetzte *hemde*, das sie wieder auf der Haut tragen möchte – stattdessen wird das *bluot* Gahmurets,<sup>21</sup> das ja an dem *hemde* klebt, stellvertretend für den bereits im Orient beigesezten Helden im Münster bestattet (vgl. ebd.: 111,14-112,2). Gahmuret verbleibt somit auch im Tod zwischen Orient und Okzident, und so, wie ihm beide Kulturräume inhärent sind, bleibt auch er beiden Kulturräumen eingeschrieben.

Während bei den zwei hier untersuchten genuin höfischen Figuren Tristan und Gahmuret besonderer Wert auf die orientalische Herkunft der Stoffe gelegt wird, wird bei der Gralsbotin Cundrī genau gegenteilig verfahren. Ihre mit Tiervergleichen exemplifizierte Hässlichkeit repräsentiert ihre heidnische Abkunft von den Adamstöchtern und steht nicht nur im Gegensatz zu ihrer *triuw[e]*<sup>22</sup> (Parz. 312,3) und Mitleidsfähigkeit, sondern wird auch durch ihre modisch-exquisite Kleidung kontrastiert, die ihre Zugehörigkeit zur höfischen Welt symbolisiert (vgl. ebd.: 312,2-314,10). Dies wird durch die Wahl ihrer Kleidungsstücke, die Herkunft der Stoffe, den Zuschnitt sowie die Farbigkeit bewirkt (ebd.: 313,1-13):

19 | »[D]er edle König von Zazamanc«.

20 | »Das war eine edle Dame, die dich mit diesem Ritter in dies Land geschickt hat.«

21 | Ebenso verhält es sich mit der tödlichen Waffe, dem *sper*, »Speer« (Parz. 111,20; 112,1).

22 | Hier wird auf den höfischen Wert der verbindlichen Treue, Loyalität und Aufrichtigkeit abgehoben.

*Diu maget witze rîche  
was gevar den unglîche  
die man da heizent bêâ schent.  
ein brûtlachen von Gent,  
noch plâwer denne ein lâsûr,  
het an geleit der freuden schûr:  
daz was ein kappe wol gesniten  
al nâch der Franzoyser siten:  
drunde an ir lîb was pfelle guot.  
von Lunders ein pfæwîn huot,  
gefurriert mit einem blîalt  
(der huot was niwe, diu snuor niht alt),  
der hieng ir an dem rûcke.<sup>23</sup>*

Zwei Kleidungsstücke werden hier eingehender beschrieben, Cundrîs Reisekappe und ihr Pfauenhut. Auffällig ist, dass alle Herkunftsbezeichnungen den europäischen Raum hervorheben, und dies, obwohl Cundrî sehr wohl auch Seide unter ihrer Reisekappe trägt und ihr Hut ebenfalls mit Seide unterfüttert ist. Erwähnt werden konkret der ja eigentlich im Vergleich zur Seide minderwertigere Wollstoff der Reisekappe, ein *brûtlachen von Gent*, der französische Zuschnitt des Reisemantels sowie die Herkunft des Pfauenhuts aus London. Die Orte, die hier genannt werden, sind solche, die in der europäisch-höfischen Modekultur großes Prestige besitzen (vgl. Brüggem 1989: 49-51). So wie Wolfram bei Cundrî mit den gängigen Elementen einer Schönheitsbeschreibung spielt (vgl. z.B. Schauten 2008: 462), parodiert er hier den gängigen Exotismus der Kleiderbeschreibungen, indem er gerade die europäische Provenienz der Kleidung betont und die der Seiden auslässt. Hierbei wählt er zudem eine für Kleiderbeschreibungen grundsätzlich ungewöhnliche Farbigkeit, denn Cundrîs Kappe ist blauer als ein Lasurstein<sup>24</sup> – hierdurch wird auf ungewöhnliche Weise der Wert der Farbe hervorgehoben, denn: »Der echte Lasurstein und die aus ihm hergestellte blaue Farbe waren neben dem Gold das wertvollste Material der mittelalterlichen Kunst.« (Ploss 1962: 77) Vor allem aber hat das Blau in der christlichen Ikonographie (nicht nur) des Mittelalters einen festen Symbolwert, den auch Raudszus (1985: 128; vgl. auch Forstner 1977: 116f.) hervorhebt: »Blau symbolisiert in der mittelalterlichen Tradition ganz ungebrochen das Himmlische, ist Sinnbild für Dauer, Festigkeit und Treue und kennzeichnet als Farbattribut in der Ikonographie

**23** | »Die junge Dame, die so gelehrt war, sah ganz anders aus als sonst die schönen Feinen. Genter Brauttuch, blauer als Lapislazuli, trug dieser Hagelschlag des Glücks: ein elegantes Cape nach französischem Schnitt; darunter trug sie feine Seide am Leib. Ein Pfauenhut aus Londres war mit golddurchwirkter Seide gefüttert, der Hut war neu, die Borte daran nicht von gestern, der hing ihr auf den Rücken.«

**24** | Schauten (2008: 480) hält fest, dass im *Parzival* »die Farben Schwarz, Weiß und Rot [dominieren].«

häufig die Mutter Gottes.« Auf diese Weise wird Cundrī ebenso dem »sakralen Gralsbereich« (Raudszus 1985: 128) zugeordnet wie auch durch den Pfauenhut: Neben der Tatsache, dass Anfortas ebenfalls einen Pfauenhut trägt, ist der Pfau im Mittelalter wegen der jährlichen Erneuerung seines Gefieders ein »Symbol der Unsterblichkeit, der geistigen Erneuerung und der himmlischen Herrlichkeit« (ebd.; vgl. auch Forstner 1977: 116f., 230-232). Die *descriptio* Cundrīs, gerade durch die auffällige *inadaequatio*, verdeutlicht, dass Cundrī in jede der anzierten Welten und Kulturen – den heidnischen Orient, die höfische Welt und die Gralsgemeinschaft – bis zu einem gewissen Punkt hineingehört und in diese integriert ist, gleichzeitig aber bleibt sie allen Welten fremd: Mit Gerok-Reiter (2006: 110) ist ihre Uneindeutigkeit das wesentliche Merkmal Cundrīs: Sie ist »zugleich hässlich und gut, unhöfisch und höfisch«. Dies ist kein auf Überwindung angelegter Zustand, wie man ihn etwa bei auf die *inadaequatio* hin zielenden Gewandschilderungen bei vorübergehend defizitären Adligen wie Enite, Jeschute (vgl. Parz. 256,11-257,25) oder Rual (vgl. Tr. 3994-4015) findet. Vielmehr ist es die Grundlage ihrer Mobilität und konstitutiv für ihre Funktion als Gralsbotin, die sich zwischen den verschiedenen Welten bewegen muss.

## FAZIT

Mode ist, im Mittelalter wie heute, geprägt durch ganz unterschiedliche kulturelle Einflüsse, und so, wie die unterschiedlichen Kulturen die Mode beeinflussen, beeinflussen die Mode und ihre Darstellung wiederum das Bild, das von diesen Kulturen vermittelt und mit ihnen assoziiert wird. Wie gekonnt diese Interkulturalität von Mode von den höfischen Dichtern eingesetzt wird, um ganz unterschiedliche Effekte zu erreichen, konnte hier nur angedeutet werden: So können durchaus typische Elemente der Kleiderbeschreibungen in ihrer Lesbarkeit variieren und müssen kontextbezogen gedeutet werden; sie können eine interkulturelle Verbindung ebenso akzentuieren wie den Aspekt des Fremden, geradezu Gegenkulturellen. Dabei macht insbesondere das Spiel mit modischen Stereotypen einen Bruch mit denselben möglich: So wie Isoldes und Enites Gewandbeschreibungen sie als idealtypische, aber in ihrer Schönheit gefährliche Damen inszenieren, kennzeichnet Tristans Gewandung ihn als fremd, während Cundrī durch ihre Kleidung als nicht bloß fremd charakterisiert wird und Gahmuret als Grenzgänger zwischen dem Orient und dem Okzident erscheint. Die Lesbarkeit der Figuren und ihre Verortung in der höfischen Welt wird hierbei gerade nicht nur durch die topischen Elemente der Schönheitsbeschreibung, der Licht- und Farbmeteraphorik und der Darstellung von Pracht und Reichtum erreicht, sondern besonders auch durch den oft eher als stereotypes Detail am Rande erscheinenden Hinweis auf die Provenienz von Schnitten, Stoffen und Gewandschmuck.

## LITERATUR

- Brüggen, Elke (1989): *Kleidung und Mode in der höfischen Epik des 12. und 13. Jahrhunderts*. Heidelberg.
- Dinges, Martin (1993): Von der »Lesbarkeit der Welt« zum universalisierten Wandel durch individuelle Strategien. Die soziale Funktion der Kleidung in der höfischen Gesellschaft. In: *Saeculum* 44, H. 1, S. 90-112.
- Eagleton, Terry (2009): *Was ist Kultur? Eine Einführung*. Aus dem Engl. v. Holger Flissbach, München.
- Forstner, Dorothea (<sup>3</sup>1977): *Die Welt der christlichen Symbole*. Mit 32 Kunstdruckbildern. Innsbruck/München/Wien.
- Gerok-Reiter, Annette (2006): *Individualität. Studien zu einem umstrittenen Phänomen mittelhochdeutscher Epik*. Tübingen/Basel.
- Gottfried von Straßburg (2012): *Tristan und Isold*. Hg. v. Walter Haug u. Manfred Günter Scholz. Mit dem Text des Thomas, hg., übers. u. komm. v. Walter Haug. Bd. I. Berlin.
- Hartmann von Aue (2007): *Erec*. Hg. v. Manfred Günter Scholz. Übers. v. Susanne Held. Frankfurt a.M.
- Heinrich von Veldeke (1992): *Eneasroman. Die Berliner Bilderhandschrift mit Übersetzung und Kommentar*. Hg. v. Hans Fromm. Mit den Miniaturen der Handschrift und einem Aufsatz von Dorothea und Peter Diemer. Frankfurt a.M.
- Huber, Christoph (2007): *Merkmale des Schönen und volkssprachliche Literarästhetik. Zu Hartmann von Aue und Gottfried von Straßburg*. In: Manuel Braun/Christopher Young (Hg.): *Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters*. Berlin/New York, S. 111-141.
- Kania, Katrin (2010): *Kleidung im Mittelalter. Materialien – Konstruktion – Nähtechnik. Ein Handbuch*. Köln/Weimar/Wien.
- Kellermann, Karina (1999): *Entstellt, verstümmelt, gezeichnet – Wenn höfische Körper aus der Form geraten*. In: Iris Denneler (Hg.): *Die Formel und das Unverwechselbare. Interdisziplinäre Beiträge zu Topik, Rhetorik und Individualität*. Frankfurt a.M. u.a., S. 39-58.
- Dies. (2003): *Entblößungen. Die poetologische Funktion des Körpers in Tugendproben der Artusepik*. In: *Das Mittelalter* 8, H. 1, S. 102-117.
- Kraß, Andreas (2006): *Geschriebene Kleider. Höfische Identität als literarisches Spiel*. Tübingen/Basel.
- Leggewie, Claus/Zifonun, Dariuš (2010): *Was heißt Interkulturalität?* In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 1, H. 1, S. 11-31.
- Lüddemann, Stefan (2010): *Kultur. Eine Einführung*. Wiesbaden.
- Mitsch, Ralf (1992): *Körper als Zeichenträger kultureller Alterität. Zur Wahrnehmung und Darstellung fremder Kulturen in mittelalterlichen Quellen*. In: Burkhardt Krause (Hg.): *Fremdkörper – Fremde Körper – Körperfremde. Kultur- und literaturgeschichtliche Studien zum Körperthema*. Stuttgart, S. 73-109.
- Müller, Ulrich (o. J.): *Orient und Okzident in der europäischen Literatur des Mittelalters – Eine Einführung*; online unter: [https://www.uni-salzburg.at/fileadmin/oracle\\_file\\_imports/544377.PDF](https://www.uni-salzburg.at/fileadmin/oracle_file_imports/544377.PDF) [Stand: 1.9.2018].

- Noltze, Holger (1995): *bī den dūht in diu wīle lanc* – Warum langweilt sich Gahmuret bei den *Mōren*? (Zu Pz. 17,26). In: Dorothee Lindemann/Berndt Volkmann/Klaus-Peter Wegera (Hg.): *bickelwort und wildiu mære*. Festschrift für Eberhard Nellmann zum 65. Geburtstag. Göppingen, S. 109-119.
- Paravicini, Werner (2011): *Die ritterlich-höfische Kultur des Mittelalters*. München.
- Ploss, Emil Ernst (1962): *Ein Buch von alten Farben: Technologie der Textilfarben im Mittelalter mit einem Ausblick auf die festen Farben*. Heidelberg/Berlin.
- Przybilski, Martin (2010): *Kulturtransfer zwischen Juden und Christen in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Berlin/NewYork.
- Raudszus, Gabriele (1985): *Die Zeichensprache der Kleidung. Untersuchungen zur Symbolik des Gewandes in der deutschen Epik des Mittelalters*. Hildesheim/Zürich/New York.
- Schausten, Monika (2008): *Vom Fall in die Farbe. Chromophilie in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹*. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 130, H. 3, S. 459-482.
- Schmitz, Michaela (2012): *Der Schluss des ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach*. Kommentar zum 16. Buch. Berlin.
- Schotte, Manuela (2009): *Christen, Heiden und der Gral. Die Heidendarstellung als Instrument der Rezeptionslenkung in den mittelhochdeutschen Gralsromanen des 13. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M.
- Sieburg, Heinz (2011): *Plädoyer für eine interkulturelle Mediävistik*. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 2, H. 1, S. 11-26.
- Simmel, Georg (1995): *Philosophie der Mode [1905]*. In: *Ders.: Gesamtausgabe*. Hg. v. Otthein Rammstedt. Bd. 10. Frankfurt a.M., S. 7-37.
- Wolfram von Eschenbach (<sup>2</sup>2003): *Parzival. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausg. v. Karl Lachmann. Übers. v. Peter Knecht. Mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ›Parzival‹-Interpretation v. Bernd Schirok*. Berlin/New York.



# Sinnvolle Alterität?

Zu unterschiedlichen formalen Entwicklungen  
in der mittelhochdeutschen, okzitanischen  
und altfranzösischen Literatur

---

VICTOR MILLET

## Abstract

*This paper analyses the formal structure of Troubadour- and Trouvère poetry, with its great variety of stanza forms and possible stanza combinations, in comparison to German Minnesang, which stays true to a basically monostrophic model based on only one kind of stanza, the Stollenstrophe. The paper suggests that this is not due to lack of capability, but that it must be understood as a conscious characteristic of poets composing songs in a ›German‹ manner. The paper then moves on to strophic narrative poetry as a characteristic of German epics, arguing that in a similar way this development seems to happen in conscious opposition to French narrative, which develops huge prose romances and even in the chanson de geste tends to work with lines as opposed to stanzas or groups of lines.*

**Title:** Significant Difference? On Diverging Formal Developments in Middle High German, Occitanic and Old French Literature

**Title:** comparative literature; medieval literature; metrics; stanza

Die historischen Beziehungen zwischen Frankreich, Okzitanien und Deutschland waren im 12. und 13. Jahrhundert sehr eng und sind uns aus vielen unterschiedlichen Quellen bekannt. Verwandtschaftliche Verflechtungen zwischen den Fürstenhäusern, regelmäßige freundschaftliche und diplomatische Besuche, gemeinsame wirtschaftliche und militärische Interessen, Hoffeste zu unterschiedlichen Anlässen – der mitteleuropäische Adel ist eine schmale Elite, in der man sich über die Grenzen hinweg gut kennt oder viel voneinander gehört hat (vgl. Bumke 1986). Leser, Auftraggeber und Autoren, jedenfalls die in Deutschland, wussten – davon können wir ausgehen – sehr genau, was sich an den Höfen und Literaturzentren jenseits des Rheins tat, denn sie hatten entweder selbst die Gelegenheit gehabt, es zu hören, oder sie hatten davon berichten gehört. Dennoch, und auch trotz der in jener Zeit noch alles umfassenden *latinitas* im Sinne einer lateinischen Bildung und Kulturtradition, weisen die literarischen Traditionen in den Volkssprachen charakteristische Unterschiede auf, die nicht immer leicht zu erklären sind. Ich will in diesem Beitrag versuchen, die Ungleichheiten in den literarischen Formen zu analysieren, sowohl in der Lyrik wie in der Epik. Selbstverständlich geben sie allein nicht Aufschluss über die Unter-

schiede in der literarischen Entwicklung diesseits und jenseits der Sprachgrenze, aber sie können helfen zu erklären, warum und vor allem mit welchen Mitteln man eigene Interessen verfolgt hat.

Die mittelhochdeutsche Lieddichtung beginnt, wenn unsere Datierungen richtig sind, mit einigen mit der provenzalischen und französischen Produktion nur schwach in Verbindung zu bringenden Vorläufern, dem sogenannten donauländischen Minnesang, an dessen Spitze der Kürenberger steht. Soweit wir das aus dem überlieferten Material erkennen können, erhält dieser neue höfische Liedtypus Aufschwung und Konsistenz als Gattung in dem Moment, in dem er sich dezidiert an die okzitanische Troubadour- und an die französische Trouvère-Dichtung anlehnt (vgl. Räkel 1986; Schweikle 1995; Herchert 2010). Die frühe Lyrik weist eine Tendenz zur Einstrophigkeit auf; Lieder mit mehreren Strophen kommen, wenn unsere Datierungen stimmen, erst mit besagter Anlehnung an romanische Vorbilder auf. Doch die Strophik, die der deutsche Minnesang entwickelt, ist in vielen wichtigen Aspekten ganz anders als die der provenzalisch-französischen Vorbilder. Und meine These lautet, dass dieser Unterschied signifikant oder zumindest charakteristisch ist.

In den frühen Liedern finden sich meist recht einfache Strophenformen. Der Kürenberger ist uns vor allem durch seine vierzeiligen, paarweise gereimten Langzeilenstrophen (Ton II, sogenannte Nibelungenlied-Strophe) bekannt. Zweifach paargereimte Kurzverse finden sich bei Dietmar von Aist (z.B. MF<sup>1</sup> 39,18: 4a' 4a' 4b 5b), daneben auch Strophen mit mehreren Reimpaaren (z.B. Dietmar, MF 37,4: sieben Reimpaare). Eine Variante sind die Kombinationen von Lang- und Kurzversen, entweder in beliebiger Zusammenstellung (z.B. Dietmar, MF 32,13: ein Langzeilen-Reimpaar + zwei Kurzzeilen-Reimpaare) oder als Einschub zwischen den Reimpaaren (die sogenannte Stegstrophe, z.B. Kürenberger, MF 71,1: 6a 6a 3b 6c 6c). Doch schon mit Heinrich von Veldeke und Rudolph von Fenis werden Paarreime selten. An ihre Stelle treten sogenannte Periodenstrophen, die Versgruppen (Perioden) mit etwas komplexeren Reimkombinationen enthalten, also Kreuzreime oder Umarmungsreime und ihre Varianten (z.B. Veldeke, MF 66,1: abba cdcd; oder Fenis, MF 84,10: abba cddcc). Doch schon bald darauf erscheint die Stollenstrophe mit ihrer Zerteilung in Aufgesang und Abgesang, wobei der Aufgesang aus zwei metrisch und musikalisch gleichgebauten Teilen, den sogenannten Stollen, besteht, während der Abgesang von diesem ersten Block in der Regel unabhängig ist, stets frei kombinierbar bleibt und beliebig ausgedehnt werden kann. Dieses im Grunde sehr einfache, abstrakte Formmodell bietet den Vorteil, vielfach ausgestaltet werden zu können: Die Verslänge kann beliebig variiert werden (einschließlich Reimkombinationen von Kurz- und Langversen), die Stollen können auf drei oder vier Verse erweitert und ihre Reimfolge gespiegelt oder kombiniert werden (z.B. Terzinenstollen, Dietmar, MF 40,19: aab ccb); der Abgesang kann ohnehin beliebig abgewandelt, erweitert oder gekürzt werden. Es handelt sich also um ein vergleichsweise einfaches Grundmuster, das zugleich einen breiten Variationsspielraum offenlässt.

1 | Moser/Tervooren 1998.

Seit Einführung der Stollenstrophe operiert der gesamte deutsche Minnesang vom Ende des 12. bis in das 14. Jahrhundert hinein fast ausschließlich mit diesem Modell. Ausnahmen bestätigen die Regel; kein deutscher Dichter hat ernsthaft versucht, andere Liedmodelle durchzusetzen. Die Stollenstrophe steht für ein Kompositionsmodell, in dem die einzelne Strophe im Mittelpunkt steht, denn jede ist in formaler Hinsicht unabhängig, bildet eine Einheit und steht in keinem ordnenden oder hierarchisierenden Zusammenhang zu den übrigen Strophen. Ein deutsches Minnelied ist eine Reihung von Strophen, die zwar dem gleichen metrischen Schema folgen, aber sowohl metrisch wie auch in Bezug auf ihre Reimkombinationen unabhängig voneinander sind. Dies hat sicherlich dazu beigetragen, dass in der deutschen Lieddichtung die Strophenanzahl und die Strophenfolge der Lieder in den verschiedenen Handschriften immer wieder abweichen. Wahrscheinlich sind manche Lieder auch in unterschiedlicher Strophenzahl und -reihenfolge vorgetragen worden.

Es ist das gleiche Prinzip, das auch für die Sangspruchdichtung gilt, nur haben wir es hier mit komplexeren, meist längeren Strophenformen zu tun, die außerdem auch inhaltlich isolierte Einheiten darstellen und damit je neue Kompositionen sind. Sangspruchstrophen im gleichen Ton, also mit der gleichen Strophenform, sind in der Regel zu unterschiedlichen Zeitpunkten entstanden, bilden jedoch Reihen auf der Basis einer weitgefassten inhaltlichen Zusammengehörigkeit. Umso mehr können hier Anzahl und Reihenfolge der Strophen in der handschriftlichen Überlieferung variieren, ja wahrscheinlich sind viele Sprüche erst bei der Notation zusammengekommen – dass dies auch für den Vortrag galt, der wohl meist partiell war, darf als sicher gelten (vgl. Tervooren 1995). Da im Minnesang die außerliterarischen Anspielungen auf Personen oder Begebenheiten fehlen, die uns in der Sangspruchdichtung oft genug erlauben, von unterschiedlichen Kompositionsmomenten zu sprechen, können wir für die Liebeslyrik nicht bestimmen, ob auch hier eine zeitlich abgesetzte Komposition der Strophen gewöhnlich war. Wir wissen schlicht zu wenig von den möglichen Kompositionsprozessen mittelalterlicher Lieder.

Wer das System des Minnesangs mit dem seiner romanischen Vorbilder vergleicht, dem stellt sich alsbald die Frage, warum die deutschen Dichter, die doch im Übrigen so viel von Provenzalen und Franzosen genommen haben, im formalen Bereich gänzlich unabhängig geblieben sind. Denn in der Romania gibt es keine Stollenstrophen.

Die Strophe der Troubadour-Lyrik kennt die Zweiteilung (bzw. Dreiteilung) der Stollenstrophe nicht. Strophen sind in sich geschlossene, nicht teilbare Konstruktionen. Im Umfang der Strophe sind die Unterschiede gering: Am häufigsten sind in der Romania die Strophen zu acht Versen, häufig sind ebenfalls solche zu neun oder auch zehn Versen; das wird auch die mehrheitliche Länge der deutschen Lieder sein. Aber die romanischen Strophen sind vor allem in Bezug auf die Reimkonstruktion wesentlich komplexer.<sup>2</sup> Das Modell, das wir aus dem

**2** | Vgl. allgemein Asperti 2002, Hasenohr 1990 u. Meneghetti 1984. Zum Folgenden: Di Girolamo 1979; Mölk 1982; Rieger 1983; Riquer 1983.

Minnesang kennen, nämlich ein in allen Strophen gleiches Reimschema, doch mit von Strophe zu Strophe wechselnden Reimen und innerhalb der Strophe jeweils drei oder vier verschiedene Reime, ist in der Romania eigentlich nicht bekannt. Am ähnlichsten sind dem deutschen Typus die provenzalischen *coblas singulares*, was so viel bedeutet wie alleinstehende Strophen oder aber auch einheitliche Strophen. In ihnen haben die Strophen gleiche Reimstruktur, doch die Reime sind in jeder von ihnen anders. Die reinste Form dieses Strophenmusters (z.B. Raimbaut de Vaqueiras, *Altas undas que venez suz la mar*, P/C<sup>3</sup> 392,5a, I: aaaa, II: bbbb, III: cccc, usw.) ist selten; sie findet in Deutschland allerdings eine Entsprechung in Walthers *Vokalspiel* (L<sup>4</sup> 75,25 *Diu welt was gelf, rôt und blâ*). Das zeigt, dass die romanischen Formen in Deutschland bekannt waren und nachgebildet werden konnten. In der Regel aber haben die *coblas singulares* noch weitere Reime (z.B. Raimbaut de Vaqueiras, *Kalenda maia*, P/C 392,9, I: aabaaabababaaacaaca, II: ddeddeddedddfdddfd). Und meistens bleibt einer dieser Reime über alle Strophen hinweg unwandelbar (z.B. Guilhem de Peitieu, *Farai un vers de dreit nien*, P/C 183,7, I: aaabab, II: cccbcb, III: ddbdb, usw.). Am Beispiel dieses Strophenotypus zeigt sich, wie die Troubadour-Dichtung die Strophen formal enger miteinander verknüpft, indem ein festes Element in ihnen wiederholt wird (vgl. Billy 1989). Die Strophen sind nicht alleinstehende Einheiten, wie im Minnesang, sondern sie bilden mit den anderen Strophen ein mehr oder weniger stilisiertes Konstrukt. Hierzu stellt sich auch das poetische Mittel des *mot-refranh*, ein Refrain-Wort, das sich an gleicher Position in allen Strophen wiederholt (z.B. Raimbaut de Vaqueiras, *Gaita be, gaiteta del chastel*, P/C 392,16a, I: ababacbbc, wobei der c-Reim ein *mot-refranh*, also stets das gleiche Wort ist). Auch dieses Element kennt der Minnesang nur in einer sehr einfachen Variante, z.B. in Heinrichs von Morungen *Tagelied* (MF 143,22), in dem jede Strophe mit demselben Refrain-Wort ansetzt.<sup>5</sup> Aber es hat sich in der deutschen Lieddichtung nicht verbreitet.

Am häufigsten sind in der provenzalischen Dichtung jedoch nicht die *coblas singulares* (diese sind deutlich in der Unterzahl), sondern die *coblas unissonans* (oder eintönige Strophen), in denen die Reime sich in jeder Strophe wiederholen (z.B. Bernat de Ventadorn, *Can vei la lauzet mover*, P/C 70,43, I: ababcdcd, II: ababcdcd, usw.). Dabei ist es beliebig, wie die Strophe genau konstruiert ist. In jedem Fall erfordert sie ein beachtliches Repertoire an Reimwörtern. Die radikale Form dieses Modells ist die, in der jede Reimposition denselben Reim führt (z.B. Guilhem de Peitieu, *Companho, farai un vers qu'er covinen*, P/C 183,3, I: aaa, II: aaa, III: aaa, usw.). Eine weitere, hoch kunsthafte Abwandlung dieses

3 | Pillet/Carstens 1933.

4 | Bein 2013.

5 | Onomatopoetische Einlässe wie *tandaradei* (Walther von der Vogelweide, *Under der linden*, L 39,11) oder *traranuretun traranuriruntundeie* (Neidhart, *Sommerlied 1*, W/F [Müller u.a. 2007] 3,1) würde ich nicht als Entsprechung zum *mot-refranh* sehen, weil ein *mot* ja ein *Wort* ist, sondern als musikalische Refrains, die lautlich begleitet werden, aber semantisch leer sind.

Reimmusters sind die *coblas unissonans dissolutas* (aufgelöste Strophen), in denen die Verse der ersten Strophe alle jeweils unterschiedliche Reime führen, die ihre Entsprechung erst in der zweiten und in den folgenden Strophen finden (z.B. Marcabru, *Contra l'iverns que s'enansa*, P/C 293,14, I: abcdef, II: abcdef, III: abcdef, usw.). Eine weitere, sehr häufige Variante der *unissonans* stellen die *coblas doblas* oder gedoppelte Strophen dar, in denen die Reime in je zwei Strophen identisch sind (z.B. Bernat de Ventardorn, *Lo gens temps de pascor*, P/C 70,28, I: aaaaaaaa, II: aaaaaaaa, III: bbbbbbbb, IV: bbbbbbbb, usw.); Varianten dieses Typus sind die *coblas ternas*, in denen gleich drei Strophen identische Reime haben, die *coblas quaternas* (vier Strophen) oder die *coblas alternadas*, in denen die ungeraden Strophen stets die gleichen Reime tragen und die geraden Strophen ebenfalls (z.B. Bernat de Ventadorn, *Non es meravelha s'eu chan*, P/C 70,31, I: abbaacc, II: cbbaccda, III: abbaacc, IV: cbbaccda, usw.). Eine hoch künstlerische Variante dieses alternierenden Modells sind die *coblas retrogradadas* oder gespiegelte Strophen, in denen sich die Reime in allen Strophen wiederholen, aber in je zwei Strophen in gespiegelter Reihenfolge auftreten (Bsp. 1: Grimoart, *Lanquan lo temps renovelha*, P/C 190,1, I: abcdefgh, II: hgfedcba, III: abcdefgh, IV: hgfedcba, usw.; Bsp. 2: Guilhem Peire de Cazals, *Eras, pus vey mon benastruc*, P/C 227,3, I: abcba, II: abcba, usw.). Diese hoch komplexen Formen wurden oft kombiniert mit einer anderen Variante, den *coblas capcaudadas* oder Kopf-an-Kopf-Strophen, in denen der Reim des letzten Verses der ersten Strophe im ersten Vers der zweiten Strophe wiederholt wird (Bsp. 1: Bernat de Ventadorn, *Tant ai mo cor ple de joya*, P/C 70,44, I: abababcccc, II: bdbdbdcccc, III: dededecce, usw.; Bsp. 2: Guillem de Cabestany, *Ar vey qu'em vengut als jorns loncs*, P/C 213,3, I: aababb, II: ccdcdde, III: eeffff, usw.). Diese Formmodelle, die die Reihenfolge der Strophen im Lied sowohl für den Vortrag wie auch für die schriftliche Überlieferung fixieren, sind kombinierbar mit noch einem weiteren Mittel, dem der sogenannten *coblas capfnidas*, in denen das Reimwort des letzten Verses der ersten Strophe zu Beginn des ersten Verses der zweiten Strophe wieder aufgenommen wird (z.B. Arnaut Daniel, *Chanson so-ill mot son plan e prim*, P/C 29,6, I: ... *dels auzels per la bruoilla*. II: *Pel bruoill aug lo chan e-l refrim ... on plus vas mi s'orguilla*. III: *Val orguill petit d'amador ... q'incontra'amor ianguoilla*. IV: *Per ianguoill ges no-m vir aillor ...* usw.).

Und viele dieser strophischen Konstruktionsformen lassen sich miteinander kombinieren, z.B. *singulars* und *capcaudades* oder *unissonans* und *capcaudadas*. Die gleichen Kombinationen sind auch mit *retrogradadas* möglich oder mit *capfnidas*. Hinzu kommen außerstrophische Elemente wie der *refranh* (der Refrain), der teilweise in die Strophe eingebettet sein kann, die *tornada* (kürzere, meist am Ende stehende Versgruppen außerhalb des Strophenverbunds) oder der bereits genannte *mot-refranh*. Das Repertoire scheint schier unendlich und hat bereits früh zur Katalogisierung der reim-metrischen Muster geführt (vgl. Frank 1966). Aus dieser Perspektive wird verständlich, warum sich in der Romania Liedtypen herauskristallisieren, die nicht durch ihren Inhalt, sondern durch ihre Formkonstruktion bestimmt werden. Eines der verarbeitetsten ist sicherlich die *dansa*; sie besteht aus einem gewöhnlich vierzeiligen Refrain (bekannt als *res-*

*pós*) und Strophen (gewöhnlich sechs- bis achtzeilig), deren vier letzte Zeilen sich auf diesen Refrain reimten (z.B. Guiraut d’Espanha, *Domna, sitot no-us es preza*, P/C 244,1, R: ABAB, I: cdcdabab, II: efefabab, usw.). Mit ihr verwandt, wenn auch seltener, ist die *balada*; sie ist dadurch gekennzeichnet, dass sie den Refrain nicht nur als separaten Liedteil hat, sondern ihn gleichzeitig in die Strophen einbaut (Bsp. 1: anonym, *D’amor m’estera ben e gent*, P/C 461,73, R: AA, I: bAbaAA; Bsp. 2: Cerverí de Girona, *Si voletz que-m laix d’amar*, P/C 434a,65, R: ABAB, I: aAbBababABAB, II: bBaAbabaABAB). Ebenso verwandt mit diesen beiden ist die *viadeira*, die vom zweizeiligen *refranh* nur den zweiten Vers am Ende der Strophen wiederholt, den ersten aber durch ein Spiel variierender Wiederholungen am Anfang der dreizeiligen Strophen abwandelt (z.B. Cerverí de Girona, *No-l prenatz lo fals marit*, P/C 434a,34, R: AB, I: ccB, II: aaB, III: ccB, IV: aaB, usw.). Formal differenzierte Liedtypen sind zudem die *estampida* (Strophen mit kontrapunktischen Respontionen, z.B. Raimbaut de Vaqueiras, *Kalenda maia*, P/C 392,9, s.o.), die *retroencha* (ähnlicher Aufbau, jedoch mit *refranh*) oder der *descort* (ein metrisch und reimmäßig völlig ungeordnetes Lied).

Dieser formale Anspruch der Troubadour-Dichtung, der einen großen Reichtum an poetischen Mitteln entfaltet und zu virtuosen Konstruktionen führt, hat im deutschen Minnesang keine Entsprechung gefunden. Es gibt zwar hier und dort ein paar Ausnahmen, doch sie bleiben isolierte Lieder. Insgesamt gesehen ist der Minnesang, im Vergleich zur romanischen Lieddichtung, eine – provozierend formuliert – formal unterkomplexe Kunstgattung. Die Sangspruchdichtung erreicht strophintern zwar deutlich größere Kunstfertigkeit, doch zwischenstrophische formale Verknüpfung sind naturgemäß inexistent, weil die Strophen ja Einzeldichtungen sind.

Man wird nicht behaupten wollen, die deutschen Lieddichter hätten diese formalen Feinheiten ihrer romanischen Zeitgenossen nicht gekannt. Wir wissen von einem intensiven Austausch, von thematischen Anlehnungen und sogar von Kontrafakta, die von genauer Kenntnis der okzitanischen und französischen Dichtung zeugen (vgl. Zotz 2005). Wir haben es zudem mit einer kulturellen Elite zu tun, mit einer schmalen Schicht von Kennern, die leicht die Besonderheiten erkennen und unter denen die Information rasch vermittelt ist. Gleichzeitig wird man nicht annehmen wollen, dass die deutschen Dichter technisch nicht in der Lage gewesen wären, solche Reimkonstruktionen herzustellen, denn es gibt genügend Texte, die das Gegenteil belegen; auch nicht, dass die deutsche Sprache oder Metrik weniger für sie geeignet sei.

Die einzige Erklärung für diese formale Alterität des Minnesangs im Vergleich zur Troubadour- und Trouvère-Lyrik ist, dass sie gewollt ist, dass sich die deutschen Dichter bewusst dafür entschieden haben, formal einen anderen Weg zu gehen, als ihre provenzalischen und französischen Kollegen. Und sie haben sich offensichtlich im Laufe der Jahre und Jahrzehnte immer wieder dazu entschlossen, d.h., die Wahl ist kontinuierlich beibehalten worden, von jedem Dichter, von jedem Auftraggeber und in jedem Lied. Alle deutschen Dichter haben sich auf formaler Ebene der von ihren Vorgängern gewählten Option angeschlossen. Ein deutsches Lied zu dichten bedeutete offenbar so viel, wie es nach

dem Modell isolierter Stollenstrophen zu komponieren.<sup>6</sup> Alles andere wäre wohl als ein Lied in ›welscher‹ Manier verstanden worden. Inwieweit sich dies auch in der Musik niederschlug, können wir nicht wissen, weil die Vergleichsbasis der Melodien zu gering ist. Doch die formale Konstruktion der Texte weist auf eine bewusste und damit sinntragende Opposition der deutschen Dichter gegenüber ihren romanischen Kollegen. Und sie nimmt in Kauf, dass dadurch die Strophen umstellbar waren, ja möglicherweise hat das deutsche Publikum in dieser Umstellbarkeit einen besonderen Reiz erkannt.

Hierzu addiert sich auch die größere Abstraktheit der deutschen Lieder, das Fehlen von Namen, Orten, Zeitgeschehen, die Bedeutung der Gedankenführung und der Innenperspektive, kurz: alles, was Nicola Zotz 2005 unter dem Begriff der ›Offenheit‹ zu fassen sucht; und natürlich auch die unterschiedliche Metrik, an der die deutschsprachigen Autoren ebenfalls festhalten.

Aus dieser Perspektive betrachtet, gerät ein anderes Phänomen romanisch-deutscher Unterschiede in der literarischen Formenwahl in ein neues Licht: das Erzählen im Paarreimvers und in Strophen. Der deutsche erzählende Paarreimvers ist nicht aus Frankreich übernommen worden, jedenfalls gab es ihn schon lange, bevor die höfische Erzählliteratur Frankreichs in Deutschland rezipiert und verarbeitet wurde.<sup>7</sup> Aber die Übereinstimmung des paargereimten Vierhebers mit dem durch Wace, Marie de France und Chrétien de Troyes verbreiteten, paargereimten Achtsilber vereinfachte sicherlich die Übernahme der neuen höfischen Romane. Doch als dann um die Wende zum 13. Jahrhundert in Frankreich, vor allem im Kontext der Fortsetzungen des Gralsromans, die Diskussion um Wahrheit und Lüge aufkam und sich ein Wechsel vom Vers, der als Form des Fiktionalen gebrandmarkt wird, hin zur neuen volkssprachlichen Prosa vollzieht, die dank der lateinischen Prosachronistik den Anspruch der Wahrheit erheben durfte (vgl. Ciriot 1987) und die spätestens mit dem *Prosa-Lancelot* konsolidiert war, da hat das deutsche Literaturpublikum diesen Wechsel nicht mitmachen wollen und hat bis in das späte 15. Jahrhundert weiterhin in Paarreimversen gedichtet. Während also in Frankreich die Prosa den Roman beherrscht und der Paarreimvers ab dem zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts mit einigen Ausnahmen nur noch für die kleineren Erzählformen, also für Fabeln und Fabliaux und ähnliche Textsorten, verwendet wird, bleibt man im deutschsprachigen Bereich beharrlich beim Paarreimer. Offenbar war man in Deutschland weder an der Debatte um Fiktion oder Nichtfiktion noch an der Prosaform an sich interessiert. Das Projekt, den *Prosa-Lancelot* ins Deutsche zu übersetzen, wurde abgebrochen (vgl. Reil 1996). Man hat also in Deutschland auch im Bereich des Romans sehr genau gewusst (und wohl auch überlegt), welche Form man verwendete.

6 | Auch Zotz (vgl. 2005: 240f.) weist darauf hin, dass sogar bei den erwiesenen deutschen Kontrafakta romanischer Lieder die Idee der Einheit der Strophe nicht aufgegeben wird.

7 | Vgl. z.B. die *Kaiserchronik*, die in die 40er Jahre des 12. Jahrhunderts zurückreicht.

Aber auch die altfranzösische Heldenepik wurde bei ihrer Übernahme in Deutschland in Paarreimverse umgesetzt. Die *chanson de geste* wurde bekanntermaßen in Laissen gedichtet, also in unregelmäßig langen Gruppen assonanter Langverse. Was diese Dichtungsform hergibt, hat im Grunde schon die *Chanson de Roland* gezeigt: längere, dichtere Laissen neben kurzen, schnell aufeinanderfolgenden; daneben variierte Wiederholungen (sogenannte *laissez similaires*) und unterschiedliche Perspektivierungen (sogenannte *laissez parallèles*). Diese sehr lockere und flexible Form hält sich in Frankreich über das ganze hohe Mittelalter, allenfalls werden die freien Verse zu regulären Alexandrinern; erst im 14. Jahrhundert erscheinen in Frankreich *mise-en-prose* von Heldenepen, die einen formalen Wechsel bringen. Das deutsche *Rolandslied* setzt den französischen Text jedoch in Paarreimverse um, und dasselbe tut Wolfram von Eschenbach, der fast ein halbes Jahrhundert später in seinem *Willehalm* das zweite französische Heldenepos bearbeitet. Alle späteren deutschen *Chanson-de-geste*-Bearbeitungen folgen diesen beiden Vorbildern. Man hat also die französische Heldendichtung in Deutschland formal dem höfischen Roman angeglichen und ihr die Partikularität und Charakteristik der Laissen-Form abgenommen.

Parallel dazu entsteht in Deutschland eine Heldenepik eigener Art (vgl. Heinzle 1999; Millet 2008; Lienert 2015). Als literarische Gattung ist die deutsche Heldendichtung nicht sonderlich kohärent, weil die Werke, die wir unter diesem Namen gruppieren, stofflich, thematisch und formal sehr unterschiedlich sind. Gewiss, einige von ihnen bilden zweifellos literarische Reihen, weil sie sich erkennbar und beschreibbar aufeinander beziehen oder von gemeinsamen Konventionen geprägt sind; doch insgesamt bleibt die Gattung recht disparat. Das erkennt man bereits an ihrer Form. Von den 17 uns vollständig oder fragmentarisch erhaltenen Werken, sind zwölf in Strophen gedichtet, fünf in Reimpaarversen (*Klage*, *Dietrichs Flucht*, *Dietrich und Wenezlan*, *Biterolf*, *Laurin*). Zudem gibt es kurze und lange Reimpaarverse; und die Frage, ob der sogenannte Hildebrandston eine vierzeilige Strophe ist oder ob es sich nicht eher um paargereimte Langverse handelt, ist m.E. nicht hinlänglich untersucht worden. Doch auch wenn wir ihn als Strophe behandeln, ist das Bild der strophisch gedichteten Werke alles andere als einheitlich: Vier von ihnen stehen im sogenannten Bernerton (*Goldemar*, *Eckenlied*, *Sigenot*, *Virginal*), zwei im Hildebrandston (*Ortnit und Wolf Dietrich*, *Rosengarten*), eins in der Heunenweise (*Wunderer D*) und die übrigen fünf (*Nibelungenlied*, *Kudrun*, *Rabenschlacht*, *Alpharts Tod*, *Walther*) haben je eigene, sonst nicht weiter bekannte Strophenformen. Und mindestens zwei Werke (*Laurin* und *Wunderer*) sind sowohl in Reimpaarversen wie in Strophen überliefert. Es gibt also in Deutschland alles andere als eine einheitliche heldenepische Form.<sup>8</sup>

**8** | Wir wissen zu wenig darüber, ob und wie diese Strophen gesungen wurden (vgl. Brunner 1970; 1979). Gewiss *konnten* sie gesungen werden, aber nichts weist darauf hin, dass sie immer gesungen werden *mussten*. In diesem Sinne könnten der Bernerton und die Titulstrophe (vgl. Brackert/Fuchs-Jolie 2002: 25-40) auch verstanden werden als deutsche Vorboten der Lesestrophen, die sich etwas später im romanischen

Aber man kann sagen, dass der strophische Erzählvers, in welcher Form auch immer, einen bedeutenden Anteil der deutschsprachigen Heldendichtung charakterisiert und damit einen nicht unerheblichen Anteil der Narrativik insgesamt. Bedenkt man, dass auch Wolframs *Titurel* und später dann vor allem Albrechts weit verbreiteter *Jüngerer Titurel* in Strophen gedichtet sind (was viel später dann in Füetriers *Buch der Abenteuer* gipfelt), dann erweitert sich dieses Spektrum, und die Alterität zur französischen Literatur wird sichtbar. Während es im 13. Jahrhundert in den erzählenden Großtexten der französischen Literatur praktisch nur die Prosa und die Laisse gibt (Versromane sind Ausnahmen), steht dem eine deutsche Erzählliteratur gegenüber, die nicht nur am Paarreimvers festhält, sondern die sogar eine gewisse Neigung zum strophischen Erzählen an den Tag legt.

Ich halte es nicht für wahrscheinlich, dass die Entscheidungen und Entwicklungen über die formalen Möglichkeiten der deutschen Literatur ohne einen Blick auf die französische vollständig verstanden werden können. Ich will nicht behaupten, dass z.B. das Entstehen strophischen Erzählens in Deutschland prinzipiell in ausdrücklicher Opposition zur Entstehung der Prosa in Frankreich stehe, denn dass das *Nibelungenlied* in Strophen gedichtet wurde, basiert zweifellos eher auf internen Entwicklungen wie z.B. ein Anschluss an mündliche Traditionen heroischen Singens. Aber ich kann mir bei Wolfram von Eschenbach, der mit Sicherheit einiges über die Bearbeitungen des Gralsstoffes in Frankreich wusste und damit wahrscheinlich auch von den neu aufkommenden Gral-Prosaromanen wie dem *Perlesvaux* gehört hatte und der sich gleichzeitig, spätestens bei der Arbeit am *Willehalm*, der Herausforderung des *Nibelungenliedes* stellen musste, durchaus vorstellen, dass er die Entscheidung, den *Titurel* in Strophen zu dichten, nicht allein, aber auch mit Blick auf Frankreich traf. Oder auf die Heldenepik bezogen: Sicherlich haben nicht alle strophischen Heldendichtungen des 13. Jahrhunderts die Form im Bewusstsein gewählt, etwas in Opposition zur französischen *chanson de geste* zu dichten. Doch ich kann mir kaum vorstellen, dass das deutsche Literaturpublikum, das zur Entwicklung und Verbreitung des Bernertons beigetragen hat, nicht genau gesehen hätte, dass mit dieser Form etwas geschaffen wurde, was anders war als in der französischen Literatur und damit neu und eigen und interessant. Dass in der deutschen Literatur also für längere Erzählungen die Prosa erst im 15. Jahrhundert aufkommt und dafür das 13. Jahrhundert geprägt ist vom Paarreimvers auf der einen Seite, der in Frankreich nur noch marginal ist, und von strophischen Erzählformen auf der anderen Seite (die in Frankreich inexistent sind), beruht gewiss auf internen Entwicklungen und Vorlieben, ist aber nur mit diesem Seitenblick auf die Romania in seinem vollen Ausmaß zu verstehen. Offenbar wollte man nicht immer nur im französischen Stil schreiben, sondern war auch selbstbewusst und ehrgeizig genug, neue Formen auszuprobieren.

---

Raum entwickelten. Damit soll jedoch ihre Nähe auch zur Liedlyrik keineswegs unterschlagen werden.

## LITERATUR

- Asperti, Stefano (2002): La tradizione occitanica. In: Piero Boitani/Mario Mancini/Alberto Varvaro (Hg.): Lo spazio letterario del medioevo. 2. Il medioevo volgare. Rom, S. 521-554.
- Bein, Thomas (<sup>15</sup>2013): Walther von der Vogelweide. Leich, Lieder, Sangsprüche. Berlin.
- Billy, Dominique (1989): L'Architecture lyrique médiévale. Analyse métrique et modélisation des structures interstrophiques. Paris.
- Brackert, Helmut/Fuchs-Jolie, Stephan (Hg.; 2002): Wolfram von Eschenbach. Titulrel. Berlin/New York.
- Brunner, Horst (1970): Epenmelodien. In: Otmar Werner/Bernd Nauman (Hg.): Formen mittelalterlicher Literatur. Siegfried Beyschlag zu seinem 65. Geburtstag. Göppingen, S. 149-178.
- Ders. (1979): Strukturprobleme der Epenmelodien. In: Egon Kühebacher (Hg.): Deutsche Heldenepik in Tirol. König Laurin und Dietrich von Bern in der Dichtung des Mittelalters. Bozen, S. 300-328.
- Bumke, Joachim (1986): Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. München.
- Cirlot, Victoria (1987): La novela artúrica. Orígenes de la ficción en la cultura europea. Barcelona.
- Frank, István (<sup>2</sup>1966): Répertoire métrique de la poésie des troubadours. Paris.
- Di Girolamo, Costanzo (1979): Elementi di versificazione provenzale. Neapel.
- Ders. (1989): I trovatori. Turin.
- Hasenohr, Geneviève (1990): Les recueils lyriques. In: Jean Martin/Jean Vezin (Hg.): Mise en page et mise en texte du livre manuscrit. Paris, S. 329-334.
- Heinzle, Joachim (1999): Einführung in die mittelhochdeutsche Dietrichepik. Berlin.
- Herchert, Gaby (2010): Einführung in den Minnesang. Darmstadt.
- Lienert, Elisabeth (2015): Mittelhochdeutsche Heldenepik. Eine Einführung. Berlin.
- Meneghetti, Maria Luisa (1984): Il pubblico dei trovatori. Ricezione e riuso dei testi lirici cortesi fino al XIV secolo. Modena.
- Millet, Victor (2008): Germanische Heldendichtung im Mittelalter. Eine Einführung. Berlin.
- Mölk, Ulrich (1982): Trobador-Lyrik. München/Zürich.
- Moser, Hugo/Tervooren, Helmut (<sup>38</sup>1998): Des Minnesangs Frühling. Erneut revidierte Aufl. Stuttgart.
- Müller, Ulrich/Bennwitz, Ingrid/Spechtler, Franz Viktor/Weichselbaumer, Ruth (Hg.; 2007): Neidhart-Lieder. Texte und Melodien sämtlicher Handschriften und Drucke. Berlin.
- Pillet, Alfred/Carstens, Henry (1933): Bibliographie der Troubadours. Halle.
- Räkel, Hans-Herbert S. (1986): Der deutsche Minnesang. Eine Einführung mit Texten und Materialien. München.
- Reil, Cornelia (1996): Liebe und Herrschaft. Studien zum altfranzösischen und mittelhochdeutschen Prosa-Lancelot. Tübingen.
- Rieger, Dietmar (1983): Die altprovenzalische Lyrik. In: Heinz Bergner (Hg.): Lyrik des Mittelalters. Probleme und Interpretationen. Bd. 2. Stuttgart, S. 197-390.

- Riquer, Martín de (1983): *Los trovadores. Historia literaria y textos*. Barcelona.
- Schweikle, Günther (<sup>2</sup>1995): *Minnesang*. Stuttgart.
- Tervooren, Helmut (1995): *Sangspruchdichtung*. Stuttgart.
- Zotz, Nicola (2005): *Intégration courtoise. Zur Rezeption okzitanischer und französischer Lyrik im klassischen deutschen Minnesang*. Heidelberg.



# Aus Literatur und Theorie

Wiederabdruck nach: Erich Auerbach: Philologie der Weltliteratur. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie. Bern 1967, S. 301-310. © 1967 A. Francke Verlag Bern.

# Philologie der Weltliteratur

---

ERICH AUERBACH

Nonnulla pars inventionis est nosse quid quaeras.  
Augustin, Quaest. in *Hept.*, Prooem.

Es ist Zeit sich zu fragen, welchen Sinn das Wort Weltliteratur, in Goethescher Weise auf das Gegenwärtige und das von der Zukunft zu Erwartende bezogen, noch haben kann. Unsere Erde, die die Welt der Weltliteratur ist, wird kleiner und verliert an Mannigfaltigkeit. Weltliteratur aber bezieht sich nicht einfach auf das Gemeinsame und Menschliche überhaupt, sondern auf dieses als wechselseitige Befruchtung des Mannigfaltigen. Die *felix culpa* des Auseinanderfallens der Menschheit in eine Fülle von Kulturen ist ihre Voraussetzung. Und was geschieht heute, was bereitet sich vor? Aus tausend Gründen, die jeder kennt, vereinheitlicht sich das Leben der Menschen auf dem ganzen Planeten. Der Überlagerungsprozeß, der ursprünglich von Europa ausging, wirkt weiter und untergräbt alle Sondertraditionen. Zwar ist überall der Nationalwille stärker und lauter als je, aber überall treibt er zu den gleichen, nämlich den modernen Lebensformen, und es ist für den unparteiischen Beobachter deutlich, daß die inneren Grundlagen des nationalen Daseins überall im Zerfallen sind. Die europäischen oder von Europäern gegründeten Kulturen, an langen fruchtbaren Verkehr miteinander gewöhnt und überdies durch das Bewußtsein ihrer Geltung und Zeitgemäßheit gestützt, bewahren noch am besten ihre Eigenständigkeit gegeneinander, obwohl auch hier der Ausgleichsprozeß weit rascher fortschreitet als früher. Über alles andere aber breitet sich die Standardisierung, sei es nach europäisch-amerikanischem, sei es nach russisch-bolschewistischem Muster; und so verschieden die beiden Muster auch sind, der Unterschied wird vergleichsweise gering, wenn man beide, in ihren gegenwärtigen Formen, mit den jeweiligen Substraten vergleicht, etwa den islamischen, oder den indischen, oder den chinesischen Traditionen. Sollte es der Menschheit gelingen, sich durch die Erschütterungen hindurchzuretten, die ein so gewaltiger, so reißend schneller und innerlich so schlecht vorbereiteter Konzentrationsprozeß mit sich bringt, so wird man sich an den Gedanken gewöhnen müssen, daß auf einer einheitlich organisierten Erde nur eine einzige literarische Kultur, ja selbst in vergleichsweise kurzer Zeit nur wenige literarische Sprachen, bald vielleicht nur eine, als lebend übrigbleiben. Und damit wäre der Gedanke der Weltliteratur zugleich verwirklicht und zerstört.

Diese Lage, wenn ich sie richtig sehe, ist in ihrer Zwangsläufigkeit und ihrer Bedingtheit durch Massenbewegungen sehr ungoethisch. Goethe wandte sich gern von solchen Gedanken ab; es kamen ihm zuweilen Gedanken, die sich ein

wenig nach dieser Richtung bewegten; ein wenig nur, denn er konnte nicht ahnen, wie schnell und über alles Erwarten radikal sich das ihm Unerfreulichste der Verwirklichung nähern sollte. Wie kurz war die Epoche, der er angehörte und deren Ende die älteren von uns noch miterlebt haben! Etwa fünf Jahrhunderte ist es her, seit die europäischen Nationalliteraturen Vorrang vor dem Lateinischen und Selbstbewußtsein gewannen; kaum zwei, daß der geschichtlich-perspektivische Sinn erwachte, der es gestattete, einen Begriff wie den der Weltliteratur zu bilden. Zur Bildung des historisch-perspektivischen Sinnes und zu der philologischen Forschungstätigkeit, die aus ihm entsprang, hat Goethe selbst, der vor 120 Jahren starb, durch Tätigkeit und Anregung entscheidend beigetragen. Und schon sehen wir eine Welt entstehen, für die dieser Sinn nicht mehr viel praktische Bedeutung haben dürfte.

Die Epoche des Goetheschen Humanismus war kurz, aber sie hat viel gewirkt und viel begonnen, was immer noch fortgesetzt wird, ja sich immer weiter ausbreitet und verästelt. Was Goethe am Ende seines Lebens von den Literaturen der Welt, vergangenen und gegenwärtigen, zu Gebote stand, war viel im Verhältnis zu dem, was zur Zeit seiner Geburt davon bekannt war; es ist sehr wenig, verglichen mit unserem gegenwärtigen Besitz. Diesen Besitz verdanken wir dem Impuls, den der geschichtliche Humanismus jener Epoche gegeben hat; wobei es sich nicht nur um das Auffinden des Materials und das Ausbilden der Methoden zu seiner Erforschung handelt, sondern darüber hinaus um seine Durchdringung und seine Verwertung für eine innere Geschichte der Menschheit, für den Erwerb einer in ihrer Vielfalt einheitlichen Vorstellung vom Menschen. Das war, seit Vico und Herder, die eigentliche Absicht der Philologie; durch diese Absicht ist sie führend geworden. Sie zog die Geschichte der anderen Künste, die Religions-, Rechts- und politische Geschichte nach sich und verwob sich vielfach mit ihnen in gemeinsam erworbenen Ordnungsbegriffen und Zielsetzungen. Was dabei geleistet worden ist, sowohl an Forschung wie an Synthese, braucht man nicht zurückzurufen.

Kann, bei ganz veränderten Umständen und Aussichten, eine solche Tätigkeit mit Sinn fortgesetzt werden? Die bloße Tatsache, daß sie fortgesetzt wird, ja sogar sich immer noch ausdehnt, besagt nicht viel. Was einmal Gewohnheit und Einrichtung geworden ist, läuft noch lange weiter; zumal selbst diejenigen, die eine eingreifende Veränderung der allgemeinen Lebensvoraussetzungen bemerken und in ihrer ganzen Bedeutung erkennen, darum längst noch nicht bereit und oft auch gar nicht fähig sind, die praktischen Folgerungen aus ihrer Erkenntnis zu ziehen. Wohl aber kann man aus der leidenschaftlichen Neigung, die nach wie vor eine zwar geringe, aber durch Begabung und Originalität ausgezeichnete Anzahl junger Menschen zur philologisch-geistesgeschichtlichen Tätigkeit treibt, die Hoffnung schöpfen, daß ihr Instinkt sie nicht betrügt und daß diese Tätigkeit auch jetzt noch Sinn und Zukunft besitzt.

Die mit wissenschaftlichen Methoden betriebene Erforschung der Weltwirklichkeit erfüllt und beherrscht unser Leben; sie ist, wenn man so will, unser Mythos; denn einen anderen, der allgemeine Gültigkeit hätte, besitzen wir nicht. Innerhalb der Weltwirklichkeit ist die Geschichte dasjenige, was uns am un-

mittelbarsten trifft, am tiefsten ergreift und am eindringlichsten zum Bewußtsein unserer selbst bildet. Denn sie ist der einzige Gegenstand, in welchem die Menschen im Ganzen vor uns treten. Unter dem Gegenstand der Geschichte wird hier nicht nur das Vergangene verstanden, sondern das Fortschreitende der Ereignisse überhaupt, also mit Einschluß des jeweils Gegenwärtigen. Die innere Geschichte der letzten Jahrtausende, welche die Philologie als historische Disziplin behandelt, ist die Geschichte der zum Selbstausdruck gelangten Menschheit. Sie enthält die Dokumente des gewaltigen und abenteuerlichen Vorstoßes der Menschen zum Bewußtsein ihrer Lage und zur Aktualisierung der ihnen gegebenen Möglichkeiten; ein Vorstoß, dessen Ziel (auch in der gewiß ganz fragmentarischen Form, in der es sich jetzt darstellt) lange Zeit kaum zu ahnen war, und der doch, in den verschlungenen Windungen seines Verlaufs, wie nach einem Plan vor sich gegangen zu sein scheint. Es liegt darin aller Reichtum an Spannungen, deren unser Wesen fähig ist; es entwickelt sich darin ein Schauspiel, dessen Fülle und Tiefe alle Kräfte des Beschauers in Bewegung setzt und ihn zugleich befähigt, durch die Bereicherung, die er gewinnt, innerhalb des ihm Gegebenen Frieden zu finden. Der Verlust des Blickes auf dieses Schauspiel – welches, um zu erscheinen, vorgestellt und interpretiert werden muß – wäre eine Verarmung, für die nichts entschädigen könnte. Freilich würden ihn nur diejenigen empfinden, die ihn noch nicht ganz erlitten haben; aber diese Erwägung darf uns nicht hindern, alles zu tun, damit solch ein Verlust nicht eintritt. Wenn die Zukunftsgedanken, mit denen ich begann, einige Berechtigung besitzen, so ist die Aufgabe, das Material zu sammeln und zu einheitlicher Wirkung zu bringen, dringend. Denn gerade wir sind noch, wenigstens grundsätzlich, in der Lage, die Aufgabe zu erfüllen: nicht nur, weil wir über so viel Material verfügen, sondern vor allem, weil wir den historisch-perspektivistischen Sinn ererbt haben, der dazu erforderlich ist. Wir besitzen ihn noch, da wir noch mitten in der Erfahrung von geschichtlicher Mannigfaltigkeit leben, ohne die, wie ich fürchte, jener Sinn schnell an lebendiger Konkretheit verlieren könnte. Wir also, so scheint mir, leben in einem Kairos der verstehenden Geschichtsschreibung; ob viele Generationen ihm noch angehören werden, ist fraglich. Schon jetzt bedroht uns die Verarmung, die mit einer geschichtslosen Bildung verknüpft ist; sie existiert nicht nur, sondern sie macht schon jetzt Anspruch auf Herrschaft. Was wir sind, das wurden wir in unserer Geschichte, wir können nur in ihr es bleiben und entfalten; dies so zu zeigen, daß es eindringt und unvergeßbar wird, ist die Aufgabe der Weltphilologen unserer Zeit. Adalbert Stifter läßt im *Nachsommer*, gegen Ende des Kapitels »Die Annäherung«, eine seiner Personen folgenden Satz sprechen: »Es wäre des höchsten Wunsches würdig, wenn nach Abschluß des Menschlichen ein Geist die gesamte Kunst des menschlichen Geschlechtes von ihrem Entstehen bis zu ihrem Vergehen zusammenfassen und überschauen dürfte.« Stifter denkt hier nur an die bildende Kunst. Und ich glaube, daß vom Abschluß des Menschlichen jetzt nicht gesprochen werden kann. Aber ein Ort des Abschlusses und der Wendung, der zugleich Übersicht gestattet wie nie zuvor, scheint erreicht zu sein.

Diese Vorstellung von der Weltliteratur und ihrer Philologie erscheint weniger aktiv, weniger praktisch und weniger politisch als die einstige. Von geistigem Austausch, von Veredlung der Sitte und von Völkerversöhnung ist nicht mehr die Rede. Diese Ziele haben sich teils nicht erreichen lassen, teils sind sie durch die Entwicklung schon überholt. Hervorragende Einzelpersonen und auch kleine Gruppen hoher Bildung haben den unter dem Zeichen jener Ziele organisierten Austausch von Bildungsgütern genossen, später und auch jetzt noch wurde und wird er in großem Maßstab betrieben. Allein auf Gesittung und Versöhnung im Ganzen hat diese Art von Annäherung wenig Wirkung; vor dem Sturm der Interessengegensätze und der dann einsetzenden Propaganda zerstäuben ihre Ergebnisse augenblicklich. Wirksam ist der Austausch, wo die politische Entwicklung ohnehin zu Annäherung und Gruppenbildung geführt hat: dann wirkt er innerhalb der Gruppe, beschleunigt die Angleichung oder Verständigung und dient so der gemeinsamen Absicht. Im übrigen aber ist, wie eingangs gesagt wurde, die Angleichung der Kulturen schon weiter gediehen, als es einem Humanisten Goethescher Prägung lieb sein könnte, ohne daß sich doch vernünftige Aussicht zeigte, die trotzdem bestehenden Gegensätze anders zu lösen als durch Machtprobe. Die hier vertretene Vorstellung von Weltliteratur als mannigfaltigem Hintergrund eines gemeinsamen Geschicks hofft nicht mehr etwas bewirken zu können, was doch geschieht, aber anders geschieht, als man es hoffte; sie nimmt die sich vollziehende Standardisierung der Erdkultur als unentrinnbar. Den im Endstadium einer fruchtbaren Mannigfaltigkeit begriffenen Völkern will sie das Bewußtsein ihres schicksalsvollen Zusammenwachsens präzisieren und erhalten, so daß es ihnen zum mythischen Besitz wird: um auf diese Art den Reichtum und die Tiefe der Geistesbewegungen während der letzten Jahrtausende in ihnen nicht verkümmern zu lassen. Welche Wirkung ein solches Bestreben auf lange Sicht ausüben kann, darüber läßt sich nicht einmal fruchtbar spekulieren; an uns ist es, die Möglichkeit der Wirkung zu schaffen, und so viel läßt sich jedenfalls sagen, daß für das Übergangszeitalter, in dem wir uns befinden, die Wirkung sehr bedeutend sein kann; sie mag auch wohl dazu beitragen, daß wir gefaßter aufnehmen, was uns geschieht, und unsere Gegner nicht allzu unverständig hassen, auch wenn es uns aufgegeben ist, sie zu bekämpfen. Auf diese Art ist unsere Vorstellung von der Weltliteratur und ihrer Philologie nicht minder menschlich und nicht minder humanistisch als die frühere; wie ja auch die Auffassung von Geschichte, die ihr zugrunde liegt, zwar nicht die gleiche ist wie die einstige, aber doch aus ihr erwachsen und ohne sie undenkbar.

Oben wurde gesagt, daß wir grundsätzlich dazu fähig sind, die Aufgabe einer Philologie der Weltliteratur zu erfüllen, da wir über unendliches Material verfügen, das ständig wächst, und da wir noch den geschichtlich-perspektivischen Sinn besitzen, den wir von dem Historismus der Goethezeit ererbt haben. So hoffnungsvoll es aber im ganzen aussieht, so groß sind die Schwierigkeiten im einzelnen und Praktischen. Damit die Aufgabe der Durchdringung und Gestaltung erfüllt wird, muß es wenigstens noch einige geben, die das Gesamte der Weltliteratur oder doch wenigstens große Teile derselben aus eigener Erfahrung und Forschung beherrschen. Das aber ist, wegen der Überfülle des Materials,

der Methoden und der Anschauungsweisen beinahe unmöglich geworden. Wir besitzen Material aus sechs Jahrtausenden, aus allen Teilen der Erde, in vielleicht fünfzig Literatursprachen. Viele der Kulturen, von denen wir jetzt Kenntnis haben, waren vor hundert Jahren noch unentdeckt, von anderen kannte man nur einen Bruchteil der heute vorliegenden Zeugnisse. Selbst für die Epochen, mit denen man sich schon seit Jahrhunderten beschäftigt, ist so viel Neues gefunden worden, daß der Begriff von ihnen sich stark verändert hat und ganz neue Probleme aufgetaucht sind. Dazu kommt, daß man sich ja nicht mit der Literatur einer Kulturepoche allein befassen kann; es sind die Bedingungen zu studieren, unter denen sie sich entwickelt hat; es sind die religiösen, philosophischen, politischen, ökonomischen Verhältnisse, die bildende Kunst und etwa auch die Musik in Betracht zu ziehen, und es sind auf all diesen Gebieten die Ergebnisse der ständig tätigen Einzelforschung zu verfolgen. Die Fülle des Materials führt zu immer genauerer Spezialisierung; es ergeben sich Spezialmethoden, so daß auf jedem der Einzelgebiete, ja sogar für jede der vielen Auffassungsweisen eine Art Geheimsprache entsteht. Damit nicht genug. Von außen her, von nichtphilologischen Wissenschaften und Strömungen dringen Begriffe und Methoden in die Philologie ein: aus der Soziologie, der Psychologie, aus manchen philosophischen Strömungen und aus dem Bezirk der zeitgenössischen Literaturkritik. Das alles muß verarbeitet werden, wäre es auch nur, um gegebenen Falles die Wertlosigkeit einer vorgeschlagenen Methode für philologische Zwecke mit gutem Gewissen behaupten zu können. Wer sich nicht konsequent auf ein enges Spezialgebiet und auf die Begriffswelt eines kleinen Kreises von Fachgenossen beschränkt, der lebt in einem Getümmel von Ansprüchen und Eindrücken, denen gerecht zu werden nahezu unmöglich ist. Und doch wird es immer unbefriedigender, sich nur mit einem Spezialgebiet zu befassen; wer heute etwa ein Provenzalist sein will und nichts anderes beherrscht als die einschlägigen Teile der Linguistik, der Paläographie und der Zeitgeschichte, der ist kaum auch nur noch ein guter Provenzalist. Andererseits gibt es Spezialgebiete, die sich dermaßen verästelt haben, daß ihre Beherrschung eine Lebensaufgabe ist – etwa Dante, der freilich kaum als Spezialgebiet bezeichnet werden kann, denn die Beschäftigung mit ihm strahlt aus nach allen Seiten – oder der höfische Roman, mit seinen drei Problemgruppen höfische Liebe, keltische Stoffe und Gral: wie viele Menschen mag es geben, die das ganze Material auch nur dieses einen Gebietes, mit all seinen Verzweigungen und Forschungsrichtungen, sich angeeignet haben? Wie kann man, unter solchen Umständen, an eine wissenschaftlich-synthetische Philologie der Weltliteratur denken?

Noch gibt es einige Personen, die wenigstens für Europa eine beherrschende Übersicht über das gesamte Material besitzen; aber sie entstammen, soweit ich sie kenne, alle der Generation, die vor den Kriegen aufgewachsen ist. Es wird schwer sein, sie zu ersetzen; denn inzwischen ist die spätbürgerliche humanistische Kultur, deren Schule Griechisch, Latein und Bibelkenntnis inbegriff, fast überall zusammengebrochen; wenn ich aus meinen Erfahrungen in der Türkei Schlüsse ziehen darf, so vollzieht sich auch in den Ländern anderer Altkulturen Entsprechendes. Was also früher auf der Universität (oder, in den angelsächsi-

schen Ländern, in den *graduate studies*) vorausgesetzt werden konnte, muß jetzt dort erst erworben werden und wird, so spät, oft nicht mehr ausreichend erworben. Außerdem hat sich auch innerhalb der Universitäten oder der *graduate schools* der Schwerpunkt verschoben: es wird sehr viel mehr moderne Literatur und modernste Kritik gelehrt, und von den älteren Epochen werden diejenigen bevorzugt, die, wie das Barock, kürzlich wiederentdeckt wurden und selbst im Bereich der modernen literarischen Schlagworte liegen. Zwar ist es die Gesinnung und Lage unserer Zeit, aus der wir das Ganze der Geschichte ergreifen müssen, wenn es für uns bedeutend werden soll; aber den Geist der eigenen Zeit besitzt ein begabter Student ohnehin, und er sollte, so scheint mir, keines akademischen Lehrers bedürfen, um sich Rilke oder Gide oder Yeats zu eigen zu machen. Aber er bedarf ihrer, um die Sprachformen und Lebensumstände der Antike, des Mittelalters, der Renaissance zu verstehen und um die Methoden und Hilfsmittel zu ihrer Erforschung kennenzulernen. Die Problemstellungen und Ordnungskategorien der zeitgenössischen Literaturkritik sind immer als Ausdruck des Zeitwillens bedeutsam, oft auch darüber hinaus geistvoll und erleuchtend. Aber nur wenige von ihnen sind für unmittelbare Verwendung im Geschichtlich-Philologischen, oder gar als Ersatz der überlieferten Begriffe brauchbar. Die meisten von ihnen sind allzu abstrakt und vieldeutig, oft auch auf eine allzu private Weise zugespitzt. Sie bestärken die Versuchung, der viele Anfänger, und nicht nur Anfänger, ohnehin allzu geneigt sind zu verfallen; die Versuchung, der Fülle des Materials durch hypostasierende Einführung abstrakter Ordnungsbegriffe Herr werden zu wollen, was zur Verwischung des Gegenstandes, zur Diskussion von Scheinproblemen, und schließlich ins bare Nichts führt.

Aber nicht diese Erscheinungen, so störend sie zuweilen sind, scheinen mir wirklich gefährlich, wenigstens nicht für die wirklich Begabten und der Sache Verpflichteten. Es finden sich schon einige, die es fertigbringen, an sich zu ziehen, was als allgemeine Voraussetzung für historisch-philologische Tätigkeit unentbehrlich ist, und die gegenüber den Modeströmungen das richtige Verhältnis von Aufgeschlossenheit und Unabhängigkeit finden. In vieler Hinsicht sind sie auch gegenüber ihresgleichen in früheren Jahrzehnten im Vorteil. Die Ereignisse der letzten vierzig Jahre haben den Gesichtskreis erweitert, die weltgeschichtlichen Ausblicke enthüllt und die konkrete Anschauung von der Struktur zwischenmenschlicher Vorgänge erneuert und bereichert. Das praktische Seminar in Weltgeschichte, an dem wir teilgenommen haben und noch teilnehmen, hat mehr Einsicht und Vorstellungskraft für geschichtliche Gegenstände ausgebildet als man früher besaß, so daß uns selbst manche hervorragenden Erzeugnisse der historischen Philologie aus der spätbürgerlichen Epoche ein wenig Wirklichkeitsfremd und eng in der Problemstellung erscheinen. In diesem Sinne hat man es heute leichter.

Aber wie ist das Problem der Synthese zu lösen? Ein Leben scheint zu kurz, um auch nur die Vorbedingungen dafür zu schaffen. Organisierte Gruppenarbeit, für andere Zwecke von höchstem Nutzen, bietet hier keinen Ausweg. Die historische Synthese, an die wir denken, obwohl sie nur auf der Grundlage wissenschaftlicher Durchdringung des Materials ihren Sinn finden kann, ist ein Er-

zeugnis persönlicher Intuition, und also nur vom Einzelnen zu erwarten. Wo sie vollkommen gelänge, da wäre zugleich eine wissenschaftliche Leistung und ein Kunstwerk entstanden. Schon die Auffindung des Ansatzpunktes, von der wir noch sprechen wollen, ist Intuition; die Ausführung ist Gestaltung, sie muß einheitlich und suggestiv sein, wenn sie erzielen soll, was hier von ihr erwartet wird. Gewiß wird überall die eigentlich bedeutende Leistung der kombinatorischen Intuition verdankt; für die historische Synthese tritt hinzu, daß ihre höchsten Produkte, um ihre Wirkung zu erreichen, auch als Kunstwerke vor den Leser treten müssen. Der traditionelle Einwand, daß die literarische Kunst Freiheit besitzen muß, um ihr entsprechende Gegenstände zu gewinnen, also nicht an wissenschaftliche Treue gebunden sein darf, kann kaum noch erhoben werden; denn die geschichtlichen Gegenstände, wie sie sich heute darstellen, bieten der Einbildungskraft Freiheit genug in Auswahl, Problemstellung, Kombination und Formung. Ja, man kann sagen, daß die wissenschaftliche Treue eine gute Beschränkung ist: indem, bei so großer Versuchung, sich der Wirklichkeit zu entziehen, sei es durch triviale Glättung, sei es durch gespenstische Verzerrung, die wissenschaftliche Treue im Wirklichen das Wahrscheinliche bewahrt und verbürgt; denn das Wirkliche ist das Maß des Wahrscheinlichen. Überdies bewegen wir uns mit der Forderung einer synthetisch-inneren Geschichtsschreibung als Genos der literarischen Kunst innerhalb der europäischen Überlieferung; die antike Historiographie war ein literarisches Genos; und die in der deutschen Klassik und Romantik begründete philosophisch-historische Kritik strebte zu eigenem Kunstausdruck.

Wir sind also auf das Individuum zurückverwiesen: wie kann es zur Synthese gelangen? Jedenfalls nicht, so scheint mir, auf dem Wege des enzyklopädischen Sammelns. Ein weiter Horizont ist Vorbedingung, daran ist kein Zweifel, aber er sollte früh, absichtslos, nur gelenkt durch den Instinkt des persönlichen Interesses erworben werden. Doch die nach Vollständigkeit strebende Sammlung des Materials auf einem der Gebiete, wie sie gewöhnlich in großen Handbüchern behandelt werden (etwa die Behandlung einer Nationalliteratur, einer großen Epoche, eines literarischen Genos) kann, so zeigt es die Erfahrung der letzten Jahrzehnte, schwerlich noch zu synthetisch gestaltender Tätigkeit führen. Das liegt nicht nur an der Materialfülle, die ein einzelner kaum zu bewältigen vermag, so daß in solchem Falle oft Gruppenarbeit sich empfiehlt, sondern auch an der Struktur des Materials selbst. Die herkömmlichen chronologischen, geographischen oder artmäßigen Einteilungen, so unentbehrlich sie für die Bereitstellung des Stoffes sind, eignen sich nicht, oder nicht mehr, zu energisch-einheitlichem Vorgehen; die Felder, die sie zu decken haben, stimmen mit den Problemfeldern der Synthese nicht überein. Es ist mir sogar zweifelhaft geworden, ob Monographien über einzelne bedeutende Gestalten, von denen wir ja viele vorzügliche besitzen, sich noch für die Art von Synthese, die hier intendiert ist, als Ausgangspunkt eignen. Die einzelne Gestalt bietet zwar als fertig die konkrete Lebenseinheit, die als Gegenstandsmittel immer besser ist als alles Ausgedachte; aber sie bietet sie zugleich allzu unfaßbar und allzu belastet mit der ungeschichtlichen Ausweglosigkeit, in die das Individuelle schließlich mündet.

Unter den Werken historisch-synthetischer Literaturbetrachtung aus den letzten Jahren ist wohl das eindrucksvollste Ernst Robert Curtius' Buch über *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*. Dies Buch, so scheint mir, verdankt sein Gelingen dem Umstand, daß es trotz des Titels nicht vom Umfassenden und Allgemeinen ausgeht, sondern von einem scharf gefaßten, ja beinah eng zu nennenden Einzelphänomen: dem Fortleben der rhetorischen Schultradition. Deshalb ist das Werk in seinen besten Teilen, so ungeheure Materialmassen es mobilisiert, nicht eine Anhäufung von vielem, sondern eine Ausstrahlung, die von wenigem ausgeht. Sein allgemeinste Gegenstand ist das Fortleben der Antike durch das lateinische Mittelalter hindurch und die Wirkung derselben in ihren mittelalterlichen Formen auf die neuere europäische Literatur. Mit einer so allgemeinen Absicht ist zunächst gar nichts anzufangen; der Bearbeiter, der noch nichts beabsichtigt als die Darstellung eines so weit gefaßten Gegenstandes, steht vor einer unübersehbaren Menge verschiedenartigen und kaum zu ordnenden Materials, dessen Sammlung nach mechanischen Gesichtspunkten (etwa nach dem Fortleben der einzelnen Schriftsteller, oder nach dem Fortleben des Ganzen nach der Reihenfolge der mittelalterlichen Jahrhunderte) schon durch den bloßen Umfang des zu Sammelnden die Gestaltung der Absicht verhindern würde. Erst durch die Auffindung eines zugleich fest umgrenzten, übersehbaren und zentralen Phänomens als Ansatz (nämlich der rhetorischen Überlieferung, und insbesondere der *Topoi*) wurde die Durchführung des Planes möglich. Ob in diesem Falle die Wahl des Ansatzes durchaus befriedigt, ob sie die beste ist, die man sich für eine solche Absicht vorstellen kann, steht hier nicht zur Erörterung; ja gerade derjenige, der etwa den Ansatz im Verhältnis zur Absicht unzureichend findet, muß um so mehr bewundern, welche eine Leistung trotzdem zustande gekommen ist. Sie ist dem methodischen Prinzip zu verdanken, welches lautet: für die Durchführung einer großen synthetischen Absicht ist zunächst ein Ansatz zu finden, eine Handhabe gleichsam, die es gestattet, den Gegenstand anzugreifen. Der Ansatz muß einen fest umschriebenen, gut überschaubaren Kreis von Phänomenen aussondern; und die Interpretation dieser Phänomene muß Strahlkraft besitzen, so daß sie einen weit größeren Bezirk als den des Ansatzes ordnet und mitinterpretiert.

Die Methode ist längst bekannt; die Stilforschung zum Beispiel bedient sich ihrer seit langem, um an bestimmten Merkmalen die Eigentümlichkeit eines Stiles zu beschreiben. Doch scheint es mir nötig, die Bedeutung der Methode ganz allgemein hervorzuheben, als der einzigen, die es uns zurzeit gestattet, bedeutende Vorgänge der inneren Geschichte auf weitem Hintergrund synthetisch und suggestiv vorzustellen. Sie ermöglicht das auch einem jüngeren Forscher, selbst einem Anfänger; ein vergleichsweise bescheidenes Überblickswissen, durch etwas Beratung unterstützt, kann genügen, sobald die Intuition einen glücklichen Ansatz gefunden hat. In der Ausarbeitung erweitert sich der Gesichtskreis auf zureichende und natürliche Weise, da die Auswahl des Heranzuziehenden durch den Ansatz gegeben ist; die Erweiterung ist so konkret, und ihre Bestandteile hängen so notwendig miteinander zusammen, daß das Erwor-

bene nicht leicht wieder verlorengehen kann; und das dabei Geleistete besitzt, in seiner Querschnittanlage, Einheit und Universalität.

Es ist natürlich in der Praxis nicht immer so, daß zuerst eine allgemeine Absicht oder ein allgemeines Problem da ist, und dann dazu der konkrete Ansatz gefunden werden muß. Zuweilen geschieht es, daß man ein einzelnes Ansatzphänomen entdeckt, welches die Erkenntnis und Formulierung des allgemeinen Problems erst auslöst – was freilich nur geschehen kann, wenn die Bereitschaft für das Problem schon vorher bestand. Wesentlich ist die Einsicht, daß eine allgemeine Absicht synthetischen Charakters oder ein allgemeines Problem nicht ausreichen. Es ist vielmehr ein möglichst umgrenztes, konkretes, mit technisch-philologischen Hilfsmitteln beschreibbares Teilphänomen aufzufinden, von dem aus sich die Probleme gleichsam aufrollen und die Gestaltung der Absicht ausführbar wird. Zuweilen wird ein Ansatzphänomen nicht genügen, mehrere werden erforderlich sein; doch wenn das erste da ist, stellen sich die weiteren leichter ein; zumal sie von der Art sein müssen, daß sie nicht nur eines zum anderen hinzutreten, sondern in bezug auf die Absicht konvergieren. Es handelt sich also um Spezialisierung; aber nicht um Spezialisierung gemäß den überkommenen Einteilungen des Stoffes, sondern um eine jeweils dem Gegenstand angemessene, und daher immer wieder neu aufzufindende.

Die Ansätze können sehr verschieden sein; hier alle Möglichkeiten aufzuzählen, wäre undurchführbar. Die Eigentümlichkeit des guten Ansatzes liegt einerseits in seiner Konkretheit und Prägnanz, andererseits in seiner potentiellen Strahlkraft. Er mag vielleicht in einer Wortbedeutung bestehen, oder einer rhetorischen Form, oder einer syntaktischen Wendung, oder in der Interpretation eines Satzes, oder einer Reihe von Äußerungen, die irgendwo und irgendwann getan wurden: aber er muß ausstrahlen, so daß von ihm aus Weltgeschichte getrieben werden kann. Wer etwa über die Stellung des Schriftstellers im neunzehnten Jahrhundert, sei es in einem bestimmten Lande, sei es in ganz Europa arbeiten wollte, der wird, wenn er das gesamte Material zu sammeln sucht, vielleicht ein nützliches Nachschlagewerk hervorbringen, wofür man ihm dankbar sein soll, denn man kann es brauchen; aber eine synthetische Leistung, an die wir denken, ließe sich eher erzielen, wenn man von wenigen Äußerungen ausginge, die ganz bestimmte Schriftsteller über das Publikum gemacht haben. Ähnlich verhält es sich mit solchen Gegenständen wie dem Fortleben (*la fortuna*) von Dichtern. Umfassende Schriften über das Fortleben Dantes in den einzelnen Ländern, wie wir sie besitzen, sind gewiß unentbehrlich; aber vielleicht käme etwas Interessanteres heraus, wenn man (diese Anregung verdanke ich Erwin Panofsky) die Interpretation bestimmter einzelner Stellen der *Komödie* verfolgte, etwa von den ersten Kommentatoren bis ins 16. Jahrhundert – und dann wieder seit der Romantik. Das wäre eine exakte Art von Geistesgeschichte.

Ein guter Ansatz muß genau und gegenständlich sein; abstrakte Ordnungskategorien und Merkmalsbegriffe eignen sich nicht dafür; also weder das Barocke oder das Romantische, noch so etwas wie Dramatik oder Schicksalsgedanke oder Intensität oder Mythos; auch »Zeitbegriff« oder »Perspektivismus« sind gefährlich. Solche Worte können wohl in der Darstellung verwandt werden, wenn

sich aus dem Zusammenhang ergibt, was gemeint ist; aber als Ansätze sind sie zu vieldeutig, um etwas Genaueres und Festhaltbares zu bezeichnen. Der Ansatz soll nichts Allgemeines sein, was von außen an den Gegenstand herangetragen wird – er soll aus ihm herausgewachsen sein, ein Stück von ihm selbst. Die Dinge selbst sollen zur Sprache kommen; wenn schon der Ansatz nicht konkret und fest umgrenzt ist, so kann das nie gelingen. Ohnehin gehört viel Kunst dazu, auch bei dem besten Ansatz, um immer am Gegenstand selbst zu bleiben. Überall liegen fertig geprägte, aber selten genau zutreffende Begriffe auf der Lauer, zuweilen durch Klang und Modegeltung verführerisch, bereit einzuspringen, sobald den Schreibenden die Energie des Gegenständlichen verläßt. Dadurch wird zuweilen schon der Schreibende, sicher aber viele Leser, verführt, an Stelle der Sache ein naheliegendes Cliché zu verstehen – sind doch überhaupt allzu viele Leser zu solchen Substitutionen geneigt; man muß alles tun, um ihnen jede Möglichkeit des Entwischens aus dem Gemeinten abzuschneiden. Die Phänomene, die der synthetische Philologe behandelt, haben ihre Gegenständlichkeit in sich; diese darf in der Synthese nicht verlorengehen, und das zu erreichen ist schwer. Es ist zwar nicht die in sich selbst ruhende Freude am einzelnen, auf die hier gezielt wird, sondern das Ergriffenwerden von der Bewegung des Ganzen; diese aber kann nur dann rein gesehen werden, wenn die Glieder in ihrer Eigentlichkeit erfaßt sind.

Wir besitzen, soviel ich weiß, noch keine Versuche zu synthetischer Philologie der Weltliteratur, sondern nur einige Ansätze dieser Art innerhalb des abendländischen Kulturkreises. Aber je mehr die Erde zusammenwächst, um so mehr wird die synthetische und perspektivistische Tätigkeit sich erweitern müssen. Es ist eine große Aufgabe, die Menschen in ihrer eigenen Geschichte ihrer selbst bewußt zu machen; und doch sehr klein, schon ein Verzicht, wenn man daran denkt, daß wir nicht nur auf der Erde sind, sondern in der Welt, im Universum. Aber was frühere Epochen wagten, nämlich im Universum den Ort der Menschen zu bestimmen, das scheint nun ferne.

Jedenfalls aber ist unsere philologische Heimat die Erde; die Nation kann es nicht mehr sein. Gewiß ist noch immer das Kostbarste und Unentbehrlichste, was der Philologe ererbt, Sprache und Bildung seiner Nation; doch erst in der Trennung, in der Überwindung wird es wirksam. Wir müssen, unter veränderten Umständen, zurückkehren zu dem, was die vornationale mittelalterliche Bildung schon besaß: zu der Erkenntnis, daß der Geist nicht national ist. *Paupertas* und *terra aliena*: so oder ähnlich steht es bei Bernhard von Chartres, bei Johannes von Salisbury, bei Jean de Meun und vielen anderen. *Magnum virtutis principium est*, schreibt Hugo von St-Victor (Didascalicon III, 20), *ut discat paulatim exercitatus animus visibilia haec et transitoria primum commutare, ut postmodum possit etiam derelinquere. Delicatus ille est adhuc cui patria dulcis est, fortis autem cui omne solum patria est, perfectus vero cui mundus totus exilium est ...* Hugo meinte das für den, dessen Ziel Loslösung von der Liebe zur Welt ist. Doch auch für einen, der die rechte Liebe zur Welt gewinnen will, ist es ein guter Weg.

# Anmerkungen zu Erich Auerbachs Essay *Philologie der Weltliteratur*

---

TILL DEMBECK/DIETER HEIMBÖCKEL

Erich Auerbachs Aufsatz zur *Philologie der Weltliteratur* ist in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder Gegenstand der Diskussion gewesen – vornehmlich mit Blick auf »Weltliteratur«, weniger mit Blick auf »Philologie«. Einmütig ist diese Diskussion nicht verlaufen – und so ist dem Autor etwa vorgeworfen worden, sein Entwurf impliziere, trotz seiner erdumspannenden Rhetorik, eine eurozentrische Perspektive auf Literatur und sei in diesem Sinne gerade nicht welt-offen. Wenn man sich für Interkulturalität interessiert, ist diese Einschränkung selbstredend empfindlich. Dennoch kann eine Relektüre des Textes vielleicht dazu beitragen, den Blick auf die aktuelle Situation der interkulturell orientierten Literatur- und Kulturwissenschaften zu schärfen – und zwar gerade dann, wenn man sich dem *philologischen* Problem zuwendet, das Auerbach umtreibt.

Man mag zu Auerbachs angesichts der sich verfestigenden Frontstellung des Kalten Krieges geäußerten Befürchtung, die Welt steuere auf eine massive kulturelle Vereinheitlichung, sprich: Verarmung, zu stehen, wie man will. Die Tatsache, dass Auerbach der Philologie die Aufgabe zuspricht, demgegenüber kulturellen Reichtum zu bewahren, darf man durchaus als Ermutigung empfinden. Wichtiger noch sind aber die Probleme, denen sich eine Philologie der Weltliteratur – und, damit: *jede* Form der interkulturellen Literatur- und Kulturwissenschaft – in Auerbachs Augen zu stellen hat. Sie liegen zum einen in der schiereren Masse der Quellen und darin, dass man ihnen eine Ordnung auf Anhieb nicht ansehen kann; zum anderen aber in der multiplen sprachlichen und kulturellen Kompetenz, die man braucht, um mit diesen Quellen sachgerecht umzugehen.

Seit Auerbach hat sich unser Blick auf diese Probleme verändert. Für beide Problembereiche wurde nicht zuletzt die Anwendung digitaler Methoden, also algorithmisch organisierter Textauswertung, als Lösungsansatz ins Spiel gebracht: Computer können nicht nur schneller und mehr lesen als Menschen, sondern sie sind vielleicht auch weniger voreingenommen und eingeschränkt in ihren kulturellen Horizonten. Fragen kann man sich allerdings, inwiefern Berechenbarkeit und Kultur überhaupt zusammenzubringen sind: Kann man Kultur, verstanden als Kompetenz, digitalisieren?

Mindestens solange man geneigt ist, diese Frage mit einem Nein zu beantworten, bleibt Auerbachs Vorschlag dazu, wie man sich durch das Gewirr kulturell und sprachlich vielfältiger Materialfülle arbeiten könne, eine bedenkenswerte Option, so prekär sie in wissenschaftstheoretischer Hinsicht auch wirken mag. Das Wechselspiel zwischen dem Suchen und Finden von »Ansatzpunkten«

einerseits und der Nachverfolgung der Richtungen andererseits, in welche die Lektüre, von ihnen ausgehend, »ausstrahlt«, ist ein zentrales Moment der philologischen Bearbeitung von Interkulturalität.

Umgekehrt kann man sich aber auch fragen, ob Auerbachs Entwurf nicht doch zu weit ausgreift: Kann man es heutigentags noch wagen, die Philologie räumlich so groß zu denken, wie es Auerbach tut, wenn er die Erde als »unsere philologische Heimat« sieht, da es die Nation nicht mehr sein könne? Sicherlich hat seine eigene Exilerfahrung bei ihm zu einer nicht unwesentlichen philologischen Perspektivverschiebung beigetragen, die noch Edward Said unter anderem dazu veranlasste, sich so intensiv mit Auerbach auseinanderzusetzen, dass er *Philologie der Weltliteratur* ins Englische übersetzte (vgl. Lindenberger 2007: 360). Nach Maßgabe aber der Zukunftsvision einer sich globalisierenden Welt, die der Essay auch entwickelt, ist die Universalisierung der Philologie eben nur der konsequente Schritt in Richtung einer Transgression nationalphilologischer Positionen.

Dabei kann es prinzipiell nicht darum gehen, den Blick von den kulturellen Archiven und ihren je spezifischen Genesen gänzlich abzuwenden und, für die Literaturwissenschaft gesprochen, alle möglichen amerikanischen, chinesischen, deutschen, südafrikanischen usw. Werke ausschließlich als literarische Belege allgemeiner Prinzipien von Wortkunst, Poetizität, Textualität und Intertextualität zu verstehen (vgl. Fohrmann 2013: 10). Das wäre eine Verengung, an der gerade einer interkulturell ausgerichteten Germanistik nicht gelegen sein kann. Angesichts aber der von Auerbach eingebrachten Erkenntnis, dass »der Geist nicht national« sei, würde gerade die Vernachlässigung der in seinem Hauptwerk *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* so wirkungsmächtig ins Spiel gebrachten komparativen Perspektive das in der interkulturellen Literaturwissenschaft liegende Potential kreuzender Blicke in seiner Entfaltung beschneiden. Auerbachs Werk dagegen liefert zahlreiche Ansatzpunkte, um dieses Potential stärker, als dies bislang geschehen ist, zu aktivieren.

## LITERATUR

Lindenberger, Helmut (2007): Aneignungen von Auerbach: Von Saïd zum Postkolonialismus. In: Karlheinz Barck/Martin Tremel (Hg.): Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen. Berlin, S. 357-370.

Fohrmann, Jürgen (2013): Weltgesellschaft und Nationalliteratur (am Beispiel der Germanistik). In: Internationales Colloquium »Nach der Theorie, jenseits von Bologna, am Ende der Exzellenz? Perspektiven der Germanistik im 21. Jahrhundert« (Schloss Herrenhausen, Hannover, 4.-6. April 2013). Online-Publikation der Diskussionen und Ergebnisse; online unter: [http://www.perspektiven-der-germanistik.de/files/Vortrag\\_Juergen\\_Fohrmann.pdf](http://www.perspektiven-der-germanistik.de/files/Vortrag_Juergen_Fohrmann.pdf) [Stand: 1.9.2018].

# Forum

**Title:** After the Chamisso Prize, Beyond »Chamisso literature«. Contemporary German-language Literature in the Context of Migration

**Keywords:** Chamisso prize; Eastern turn; migration and literature; contemporary german literature

# Nach und jenseits der ›Chamisso-Literatur‹

Herausforderungen und Perspektiven der Erforschung  
deutschsprachiger Gegenwartsliteraturen  
im Kontext aktueller Migrationsphänomene

---

ESZTER PABIS

Die Geschichte des erstmalig 1985 ausgerufenen *Adalbert-von-Chamisso-Preises*, seiner Etablierung und seiner Kritik, die Modifikationen bzw. Ergänzungen seiner Satzung und letztendlich die Entscheidung der Robert Bosch Stiftung über die letztmalige Verleihung der Literaturauszeichnung im März 2017 spiegelt seismographisch die sich wandelnden Problemstellungen und Verschränkungen aktueller Forschungen zur Erinnerungskultur und Literatur in Deutschland vor dem Hintergrund transnationaler Migrationsbewegungen wider. Die im Kontext der jährlichen Preisvergabe häufig gestellten Fragen, etwa zur Relevanz der Biographie (der Herkunft und Muttersprache) des Autors bzw. der Autorin für das Schreiben und dessen Rezeption, sind Indikatoren für Grenzziehungen – zwischen ›fremd‹ (>zugewandert‹) und ›eigen‹ (>deutsch‹), zwischen ›Nationalliteratur‹ und ›Migrationsliteratur‹ – und zugleich für die Aufhebung bzw. Ablehnung dieser Differenzierungen. Sichtbar wird diese Dynamik von Trennung und Verbindung nicht nur in der verbreiteten poststrukturalistischen Terminologie im Umgang mit Dichotomien und Differenzen oder in der ambivalenten Haltung vieler Preisträger zu ihrer Kategorisierung als Chamisso-Autorin oder -Autor (die Etikettierung wird bei gleichzeitiger Anerkennung ihres Marktwertes zumeist als Ausschluss erlebt), sondern auch in der Begründung der Einrichtung und der Einstellung des Preises selbst.

Der erste Meilenstein auf dem Weg der Gründung des Preises war die Bitte des Romanisten und Philologen Harald Weinrich »[u]m eine deutsche Literatur von außen« (Weinrich 2017) in einem Vortrag von 1983 – in dem Jahr, als Helmut Kohl kategorisch feststellte, dass Deutschland kein Einwanderungsland sei.<sup>1</sup> Weinrich stellt Werke ausgewählter »Gastarbeiter-Schriftsteller« (ebd.: 43) vor und kommt zu dem Schluss, dass »die Gastarbeiterliteratur, wenn sie eine ›Literatur der Betroffenheit‹ zu sein anstrebt, bereits in ihrer innersten Substanz, zu ihrem Vor- oder Nachteil, deutsch ist.« (Ebd.) Als Argument konstatiert er die

---

**1** | »Die Bundesrepublik Deutschland ist kein Einwanderungsland, auch wenn ein großer Teil der bei uns lebenden Ausländer auf Dauer im Lande bleiben wird.« (Kohl 1983). Vgl. hierzu auch den Wortlaut der Koalitionsvereinbarung zwischen CDU/CSU und FDP aus dem Jahr 1983.

Aufhebung jeglicher Kongruenz zwischen politischer und sprachlicher Grenzziehung, zwischen Staatsangehörigkeit und Sprachgebrauch (Muttersprache), zwischen ›deutsch‹ und ›ausländisch‹, ›innen‹ und ›außen‹:

[D]ie deutsche Literatur kann in der Welt, in der wir heute leben, nicht mehr nur eine Sache derer sein, die Staatsangehörige eines Staates mit deutscher Landessprache sind. So wie die Briten mit Stolz auf ihre Commonwealth-Literatur schauen und die Franzosen die ganze frankophone Literatur mit Selbstverständlichkeit ihrer eigenen Literatur zurechnen, so haben auch wir weniger weiterfahrenen Deutschen allen Grund, vom Konzept der Nationalliteratur im nationalstaatlichen Sinne ein für allemal Abstand zu nehmen. Deutschland ist ein Land, aus Sprache und Geschichte gemacht, und alle Personen, die von der deutschen Sprache einen solchen Gebrauch machen, dass sie diese Geschichte weiterschreiben, sind unsere natürlichen Landsleute, sie mögen von innen kommen oder von außen. (Ebd.: 47)

Als Vorgänger jener Ansätze (vgl. Amodeo 1996; Meyer 2012a; Schmitz 2009; Sievers 2012), die die transnationale Einbettung deutschsprachiger Literaturen u.a. von postkolonialen Theorien ausgehend untersuchen und diesen einen ›kosmopolitischen‹, ›transkulturellen‹ Charakter zusprechen oder geradezu von einer ›Germanophonie‹ (anstelle der Germanistik) reden, hinterfragt Weinrich das Konzept der Nationalliteratur in Anlehnung an etablierte französische und britische disziplinäre Vorbilder und unter Berufung auf kanonisierte Autoren wie Chamisso und Canetti. Auf ähnliche Weise problematisiert er die ausschließende Dichotomisierung zwischen ›eigen‹ und ›fremd‹, die Weinrich aufgrund von Sklovskijs Begriff der Verfremdung nicht auf nationale oder sprachliche Zugehörigkeiten bezieht (oder als Analysekatoren einer Zwischenposition zwischen mehreren solchen Zugehörigkeiten verwendet), sondern innerhalb der (poetischen) Sprache verortet zur Kennzeichnung ihrer Literarizität, welche die generelle Voraussetzung für die ästhetische Erfahrung darstellt:

Denn die Distanz und Fremdheit, die der Ausländer erfährt, auch wenn er die deutsche Sprache schon sehr gut beherrscht, ist kein schlechter Ratgeber in ästhetischen Dingen. Erinnern wir uns, dass die russischen Formalisten, die sich besser als manche andere Poetologen auf die besonderen Qualitäten der poetischen Sprache verstanden, von Poesie nur dann sprechen wollten, wenn die Sprache des literarischen Textes so beschaffen ist, dass sie die Aufmerksamkeit des Lesers wenigstens in Spuren bei den Wörtern festhält und sie daran hindert, vorschnell zu den Sachen durchzudringen. [...] Es gibt also viele Anzeichen dafür, dass Ausländer, die nicht in ihrer Muttersprache, sondern in deutscher Sprache schreiben, durch die Behinderungen, die ihnen die Fremdsprache auch bei guter Sprachbeherrschung noch auferlegt, angehalten werden, sich mehr als andere auf die Sprache einzulassen [...]. Mit einem irreduktiblen Rest Fremdheit macht die Sprache hier auf sich selber aufmerksam. (Ebd.: 45)

Deutschsprachige Literatur nichtdeutschmuttersprachiger Autorinnen und Autoren avanciert dadurch vom ›Sonderfall‹ beinahe geradezu zum ›Modellfall‹, an

dem die ästhetisch konstitutive Funktion der Fremdheit bzw. Verfremdung sowie letztendlich auch die Unhaltbarkeit der Differenzierung zwischen Autorinnen und Autoren einer ›deutschen Nationalliteratur‹ und den Vertretern einer ›Migrationsliteratur‹ exemplarisch zum Vorschein kommen – wie das unlängst Saša Stanišić in dem Aufsatz *Über drei Mythen vom Schreiben der Migranten* (vgl. Stanišić 2008) feststellte:

For me, writing itself is a foreign language. [...] I am very suspicious when, in terms of literary quality, the fact that an author writes in his second or even third language leads to a more favorable critical judgment, even when the »uncommon« use of linguistic constructs is highlighted, the »exotic« figures and the »rich« vocabulary. Giving an immigrant author credit for every little language-game he tries is (to exaggerate slightly) nothing more than another way to say, »Oh, look how well that foreigner learned German.« [...] [I]t is neither impossible nor forbidden for a domestic author to experiment, to produce uncommon linguistic structures or to connect to another folklore. A language is the only country without borders. (Stanišić 2009)

Das wesentlichste Argument der Begründung der Preiseinstellung lautete, dass der Förderpreis sein Ziel erreicht habe und damit überflüssig geworden sei – Chamisso-Autorinnen und -Autoren sind mittlerweile zum selbstverständlichen Teil des deutschen Literaturbetriebs geworden, so Uta-Micaela Dürig:

Kulturelle Vielfalt ist in unserer Gesellschaft und in der deutschsprachigen Literatur inzwischen in weiten Teilen zur Normalität geworden. [...] [V]iele Autoren mit Migrationsgeschichte [leben] bereits in der zweiten Generation in Deutschland [...]. Ihre Werke sind ein selbstverständlicher und unverzichtbarer Bestandteil deutscher Gegenwartsliteratur« (Dürig 2017: 51).

Die Geschäftsführerin der Robert Bosch Stiftung beruft sich hier letztendlich auf die Aufhebung jener distinktiven Grenze zwischen deutschen und zugewanderten Autorinnen und Autoren, die bereits bei der Entstehung der Idee des Preises als eine nichtexistierende postuliert wurde, so u.a. als Harald Weinrich in seinem Plädoyer für eine deutsche Literatur von außen davon sprach, dass »die Ausländer [...] bisweilen sogar ein besseres Deutsch als mancher Deutsche« (Weinrich 2017: 46f.) sprechen und schreiben. Der *exklusive* Akt der Distinktion der Literatur bzw. der Autorinnen und Autoren nichtdeutscher Herkunft als Adressaten eines Förderpreises (einer Auszeichnung für deutsch schreibende Autorinnen und Autoren nichtdeutscher Muttersprache) diente des Weiteren ihrer *Inklusion* und führte auch zur Öffnung des Literaturkanons hinsichtlich der ›Chamisso-Literatur‹, deren prinzipielle Ununterscheidbarkeit von der ›deutschen‹ Literatur – paradoxerweise zwecks der Erfüllung der Zielsetzung – ab ovo angenommen wurde.

Ähnliche Ambivalenzen prägen die gesamte Geschichte der Preisverleihung: Die Festlegung auf die Herkunft als entscheidendes Kriterium der Preisverleihung wurde durch die Erweiterung der Definition des Preises 2012 aufgehoben –

die potentiellen Preisträgerinnen und Preisträger waren von dem Zeitpunkt an auf Deutsch schreibende Autoren, deren Werk von einem Kulturwechsel geprägt ist. Die spätere Begründung für die Modifizierung der Preisstatuten (die Literatur dieser Autorinnen und Autoren sei zu einem selbstverständlichen Bestandteil deutscher Literatur geworden) – macht wiederum die schwankende Grenzziehung zwischen ›innen‹ und ›außen‹ sichtbar, welche die Auszeichnung trotz ihrer grundsätzlichen ›Überflüssigkeit‹ oder gerade deswegen legitimiert. Infolge der Verortung des Förderpreises im Spannungsfeld zwischen Literatur und Kulturpolitik, zwischen immanent ästhetischen und außerliterarischen Kriterien (wie Herkunft und Biographie) galt der *Chamisso-Preis* von Anfang an – bei aller Anerkennung seiner Funktionen als Türöffner, als »Eintrittsbillet ins literarische Leben« (Ackermann, zit. n. Kegelmann 2010: 21) oder Kanonisierungsinstanz für die Preisträger – als umstritten: Er wurde als »Nischenpreis« (ebd.: 21) kritisiert, man befürchtete die diskriminierende Etikettierung ›ausländischer Autorinnen und Autoren oder eine Art »Reservatbildung« (Hofmann 2006: 320). Die kritische Diskussion um die Existenzberechtigung und die Zukunft des Preises gehört mittlerweile auch zu seiner Tradition (Veranstaltungen wie das Marbacher Symposium *Chamisso – wohn? Über die deutschsprachige Literatur von Autoren aus aller Welt* zum 25. Jahrestag der Auszeichnung oder die Konferenz *Chamisso-Literatur – eine »Nomadisierung der Moderne«? Interdisziplinäre Perspektiven der Interkulturalitätsforschung* in München 2014 sind diesbezüglich repräsentativ). Symptomatisch dafür steht auch die oftmals zitierte Rede Ilija Trojanows von *Migration als Heimat*, der im Hinblick auf die fortschreitende Kanonisierung der deutschsprachigen Literatur ausländischer Autorinnen und Autoren Folgendes feststellte: »[E]s gibt keine Chamisso-Literatur mehr, sondern nur das Hineinwachsen der deutschsprachigen Literatur ins Weltliterarische mit Hilfe der Agenten der Weltläufigkeit und Mehrsprachigkeit« (Trojanow 2009). Die Berufung auf die Unhaltbarkeit der ›Aussonderungen‹ (bzw. der Grenzziehung zwischen der ›herkömmlichen deutschen‹ Literatur als Regel und der ›neueren Migrationsliteratur‹ als Abweichung) sowie auf die Universalität der Mehrsprachigkeit ist eine Diskurskonstante seit den 1980er Jahren bis in die Gegenwart, womit ironisch – als *assertion in denial*<sup>2</sup> – Differenzierungen fortgeschrieben und die problematisierten Begrifflichkeiten *ex negativo* bestätigt werden. Im Folgenden gilt meine Aufmerksamkeit nicht speziell der Geschichte, der Bedeutung und den Herausforderungen der Chamisso-Literatur-For-

**2** | Die (affirmative) Verneinung ihres Gegenstandes hält auch die akademische Diskussion über die Existenzberechtigung des Begriffes *Schweizer Literatur* aufrecht: Diese scheint nämlich auch heute noch intensiv zu sein, obwohl die Frage nach der Existenz einer homogenen Schweizer Nationalliteratur längst verneint wurde. Michael Böhler geht sogar noch weiter: Wegen der Inkongruenz zwischen sprachlicher und politischer Grenzziehung innerhalb und um die Schweiz stuft er den gesamten Prozess der *nation-building* in der Schweiz als ambivalent und paradox ein, er verweist darauf mit Terry Eagletons Ausdruck *self-assertion in denial* (vgl. Böhler 2010: 41). Vgl. hierzu Pabis 2017: 33-44.

schung – deren Literatur mittlerweile ein beinahe unübersehbares Maß erreicht hat –, sondern den aktuellen Tendenzen und Strategien im literaturwissenschaftlichen Umgang mit jenen Differenzierungen, die auch die Rezeptions- und Kanonisierungsprozesse der Chamisso-Literatur bestimmen.

## **AUSLÄNDER – BRÜCKENSCHLÄGER – SPRACHWANDLER. SPRACHE UND ORT DER ›CHAMISSO-LITERATUR‹**

Wie wir gesehen haben, fungiert in der Diskussion um den *Chamisso-Preis* die *Sprachlichkeit* der Literatur auf Deutsch schreibender Autorinnen und Autoren nichtdeutscher Herkunft als entscheidendes Kriterium für die Konstruktion eines Textkorpus, das nicht durch außerliterarische oder exotisierende und marginalisierende Faktoren wie eine migratorische Biographie verbunden wird. Paradigmatisch zeigt sich diese Konstruktion an der erwähnten Erweiterung bzw. Modifizierung der Statuten der Auszeichnung, die ab 2012 an »herausragende auf Deutsch schreibende Autoren« vergeben wurde, »deren Werk von einem Kulturwechsel geprägt ist und die ein außergewöhnlicher, die deutsche Literatur bereichernder Umgang mit Sprache eint« (o.A. o.J.). Es ist aber gerade die Sprache (die ästhetische Qualität) ihres Werks, aufgrund derer die betroffenen Autorinnen und Autoren sich der deutschen Literatur zuordnen bzw. die Grenze zwischen der ›deutschen‹ und der die deutsche Literatur ›bereichernden‹ Literatur überwinden wollen. So reagierte Terézia Mora auf die Feststellung, »dass Sie eben nicht deutsche Autor[in] [...] im Sinne von Goethe oder Thomas Mann sei«, mit der Aussage: »Ich bin genauso deutsch wie Kafka« (Mora 2005: 28). In eine ähnliche Richtung weist Ilija Trojanow, als er sich nebst Kafka, Celan und Joseph Conrad auch auf den Kanon der deutschsprachigen Nobelpreisträger beruft, um über zeitgenössische Autorinnen und Autoren wie Tawada, Özdamar, Zaimoglu oder Rakusa festzustellen, dass keiner von ihnen der »althergebrachten Wahrnehmung« entspricht, »es handle sich bei der ›Chamisso-Literatur‹ um etwas Eigentümliches, Neuartiges, spezifisch Deutsches« (Trojanow 2009):

Auch in der deutschsprachigen Literatur herrscht kosmopolitische Vielfalt vor, verfasst von mobilen Schicksallosen [...]. Wie sonst ließe sich erklären, dass die letzten vier deutschsprachigen Nobelpreisträger alles andere als typische Deutsche waren: von dem in Bulgarien geborenen Sepharden Elias Canetti, der Deutsch erst als dritte Sprache lernte, über den Danziger Günter Grass, dessen Mutter kaschubischer Abstammung war, sowie die Österreicherin Jelinek, deren Vater tschechischer Jude war, bis hin zur Banater Schwäbin Herta Müller. Zwei leibhaftige Migranten und alle vier multi-, inter- und transkulturell unterwegs. (Ebd.)

Wenn Saša Stanišić die Kategorie der ›Migrationsliteratur‹ und damit verbundene Mythen vom Schreiben zugewanderter Autorinnen und Autoren (wie die Bestimmtheit durch die Biographie und die Migrationsthematik oder den experimentierfreudigen, ›bereichernden‹ Umgang mit der Sprache) ablehnt, ar-

gumentiert er u.a. mit der allgemeinen Fremdheit der ästhetischen Sprache als Grund für die Aufhebung der Grenze zwischen nationalliterarischem Kanon und dem ›Schreiben der Migranten‹ und auch zwischen Zentrum und Peripherie. Der Mythos der *Bereicherung* erweist sich infolge dieser falschen (homogenisierenden und essentialistischen) Trennungen als unhaltbar, dem ebenfalls verbreiteten Erklärungsmuster der *Vermittlung* zwischen ›einheimischer‹ und ›fremder‹ Kultur ähnlich. In der wissenschaftlichen Reflexion auf die Problematik war Leslie A. Adelsons *Against Between – Ein Manifest gegen das Dazwischen* programmatisch (vgl. Adelson 2006). Adelson kritisiert die polarisierende Positionierung der Migrantenfiguren in einem Zwischenreich, denn diese kommt der netzartigen Verwobenheit, der Interaktionsoffenheit von Kulturen und Literaturen in der heutigen Zeit nicht entgegen:

In countless debates about the mass migration to Germany that predated 1990, and in much of the international scholarship on »migrants' literature« or »intercultural literature in Germany« (Chiellino 2000), Turks occupy a central representative position, not on a vibrating tightrope, but on an inflexible bridge »between two worlds«. One of these worlds is customarily presumed to be European and the other not, while the space between is cast as a site of discriminatory exclusions or the home of happy hybridity. [...] Turks have shouldered the greatest burden of the imagined bridge for migrants in Germany, as they trigger fears of a »clash of civilisations« (Huntington) or spark hopes for a »dialogue of cultures«. This is a familiar rhetoric of opposing two worlds understood as originary and mutually exclusive. The space »between« is often reserved for migrants inexorably suspended in a bridge leading nowhere. (Adelson 2005: 3 u. 5f.)

Als Alternative zur Fokussierung auf das *cultural fable* des Dazwischen schlägt Adelson in ihrem Konzept der *touching tales*, der sich berührenden Erzählungen, vor, Migrationsgeschichten als Verflechtungsnarrative zu deuten, d.h., das Interagieren der Erzählungen der historischen Vergangenheit und der Gegenwart (beispielsweise die Verknüpfungen sich berührender deutscher, jüdischer und türkischer Geschichten) zu erkennen (vgl. Adelson 2000).

Die Rhetorik des Dazwischen (und die daraus resultierende Idee der ›Bereicherung‹ deutschsprachiger Literatur durch Vermittlung zwischen zwei Kulturen und Sprachen) wird, wie wir gesehen haben, erstens im Selbstverständnis der Autorinnen und Autoren angegriffen, die in der deutschen Sprache und im deutschen Literaturbetrieb *angekommen* sein wollen, und zwar in erster Linie nicht infolge der Einwanderung, sondern vielmehr als Konsequenz der ästhetischen Tätigkeit per se. Das Festhalten am Zwischenzustand wurde zweitens auch im Kontext der Problematisierung und letztendlich der Einstellung des *Chamisso-Preises* als kanonisierende Instanz und in der wissenschaftlichen Reflexion darauf beendet: Vielsagend sind diesbezüglich der Titel des Bandes *Einbezogen in die Sprache, angekommen in der Literatur* (vgl. Pörksen/Busch 2008), die bereits zitierte Aussage Trojanows, »es gibt keine Chamisso-Literatur mehr, sondern nur das Hineinwachsen der deutschsprachigen Literatur ins Weltlite-

rarische« (Trojanow 2009), sowie die Erklärung der Robert Bosch Stiftung, das Ziel des *Chamisso-Preises* erreicht zu haben (›Autoren mit Migrationsgeschichte zählen heute selbstverständlich zu den Favoriten für die meisten der über 300 Literaturpreise in Deutschland, [...] sie sind [i]m deutschsprachigen Literaturbetrieb angekommen«, o.A. 2016). Drittens kann die Strategie einer dichotomischen Grenzziehung zwischen deutsch(sprachiger) und Migrationsliteratur sowie zwischen den binären Oppositionen ›Heimat‹ und ›Ankunftsland‹ im Lichte diverser poststrukturalistischer und postkolonialer Ansätze subversiv unterlaufen werden. Diese verorten ähnliche Innen-Außen-Grenzziehungen und Differenzen *zwischen* Sprachen, Kulturen und Subjekten oder zwischen Eigenem und Fremdem im Allgemeinen *innerhalb* der Sprache, der Kultur oder des Subjektes. Die Übersetzungsleistung der Chamisso-Autorinnen und -Autoren erschöpft sich in diesem Kontext nicht in einer Vermittlung von oder zwischen gegenseitig abzugrenzenden, symmetrischen Kulturen und Sprachen, sondern steht vielmehr der Übersetzung als Existenz- und Konstruktionsmodus der Kultur im Zeitalter transnationaler Migration nahe, d.h. jener »komplexen Form der Signifikation«, die Bhabha »kulturelle Translation« nennt:

Kultur [...] ist sowohl transnational als auch translational. [...] Die transnationale Dimension kultureller Transformation – Migration, Diaspora, De-platzierung, Neuverortung – lässt den Prozess kultureller Translation zu einer komplexen Form der Signifikation werden. Der natürliche oder naturalisierte, einheitsstiftende Diskurs, der auf festverwurzelten Mythen der kulturellen Besonderheiten wie »Nation«, »Völkern«, oder authentischen »Volks«-Traditionen beruht, kann hier kaum als Bezugspunkt dienen. Der große, wenngleich beunruhigende Vorteil dieser Situation besteht darin, dass sie uns ein stärkeres Bewusstsein von der Kultur als Konstruktion und von der Tradition als Erfindung verschafft. (Bhabha 2000: 257)

Die behandelten Verschiebungen in der Dialektik von Trennen und Verbinden spiegeln sich auch in der Diskussion um die diversen Bezeichnungen der Chamisso-Literatur und der Chamisso-Autorinnen und -Autoren im deutschsprachigen Raum wider. Die später als ausgrenzend kritisierten Begriffe wie ›Gastarbeiterliteratur‹, ›Betroffenheitsliteratur‹ und ›Ausländerliteratur‹ wurden ursprünglich auch von den Autorinnen und Autoren verwendet und geprägt, die anschließende Diskussion um die Termini ›MigrantInnenliteratur‹ oder ›Migrationsliteratur‹ reflektiert die Ablösung des soziologischen von einem biographisch und thematisch orientierten Zugang. Weitere Wortschöpfungen wie »interkulturelle Literatur« (vgl. Chiellino 2000; Hofmann 2006), »transkulturelle« bzw. »internationale Literatur« (vgl. Schmitz 2009) oder »postmigrantische Literatur« (ursprünglich »postmigrantisches Theater«, vgl. Langhoff 2011) belegen die Verbreitung der poststrukturalistischen Ablehnung dichotomischer Sichtweisen und normativer Diskurse von homogenen Kulturräumen und Identitäten. Stattdessen setzt sich bei diesen Ansätzen eine Fokussierung auf die ästhetische Sprachlichkeit durch – zentral wird dabei nicht mehr die ›Bereicherung‹ des Deutschen durch das Zugewanderte, sondern die Verwandlung der beiden

in einem Schwellen- oder Interaktionsraum, in dem keine hierarchischen Polaritäten festzusetzen sind, ganz ähnlich, wie es Harald Weinrich über die »Sprachwandler im Namen Chamisso« beschrieb:

Die Autoren, die ich meine, sind ja aus ihrem vorgezeichneten »Lebenswandel« herausgeworfen und suchen sich einen neuen, der ihnen eigen ist, und sie müssen dafür einen Sprachwandel erst einmal selber durchmachen. Die Autoren haben sich selbst gewandelt, indem sie in eine fremde Sprache gegangen sind, und sie haben da die deutsche Sprache ver-wandelt. (Weinrich 2014: 21)<sup>3</sup>

Die Fokussierung auf die Sprache(n) bzw. Sprachlichkeit der Literatur bei gleichzeitiger Beachtung ihres (Ver-)Wandelns, ihrer Verflechtungen mit hierarchischen Oppositionen und Herrschaftsverhältnissen, ihres Produktions- und Rezeptionskontextes und ihres subversiven Potentials ist auch Gegenstand der Reflexionen Gilles Deleuze' und Félix Guattaris auf »mindere« oder »kleine« Literaturen (*littérature mineure*), die sie aufgrund von Kafkas unvollendetem Aufsatz über »kleine« Literaturen entwickelten (vgl. Deleuze/Guattari 1976). »Kleine Literatur« in ihrem Sinn (zusammen mit den – ebenfalls von Deleuze und Guattari geprägten – Begriffen des »Rhizoms« und des »Nomadentums«) ist mittlerweile auch in der deutschen Forschung zu einem verbreiteten, aber auch problematisierten Schlüsselbegriff der Diskussion um die Literaturen eingewanderter Autorinnen und Autoren geworden (vgl. Adelson 2005; Amodeo 1996, 2009; Aydemir/Rotas 2008; Heero 2009; Weigel 1992). Eine kleine Literatur ist nach Deleuze und Guattari »nicht die Literatur einer kleinen Sprache, sondern die einer Minderheit, die sich einer großen Sprache bedient« (Deleuze/Guattari 1976: 24), und definiert sich über drei konstitutive Merkmale: »Deterritorialisierung der Sprache, Kopplung des Individuellen ans unmittelbar Politische, kollektive Aussageverkettung« (ebd.: 27). Zwar schafft das Konzept der kleinen Literaturen erneut eine separate Kategorie, diese bezeichnet jedoch gerade eine Literatur, die hegemoniale Ansprüche, homogenisierende Kategorisierungen und dichotomi-

**3** | In umgekehrter Richtung lässt sich sogar von einer ähnlich transformativen Auswirkung der Sprachlichkeit der Chamisso-Autorinnen und -Autoren auf die Literatur der Herkunftsländer sprechen und die Idee der »Bereicherung« enthält im Kontext dieses transnationalen Potentials der Verfremdung auch eine neue Bedeutung. Diese beschreibt Péter Esterházy anhand der deutschsprachigen Literatur ungarischsprachiger Autorinnen wie folgt: »Die ungarische Literatur oder das geistige Leben in Ungarn hat es noch nicht begriffen, wie viel diesen Schriftstellerinnen zu verdanken ist. Sie vermögen nämlich einen uns bekannten Gegenstand auf eine uns unbekannt Weise zu betrachten – was (von diesem ungarischen Gesichtspunkt her gesehen) besonders aufregend, ja, lehrreich genannt werden kann. Eigentlich müsste ein Gegen-Chamissopreis gegründet werden, oder eher ein verkehrter Chamisso-Preis, der Ossimach-Preis, der also nicht denen zukommen sollte, die zu uns gekommen sind und uns in dieser Weise bereichern, sondern denen, die von uns weggegangen sind und uns doch bereichern können« (Esterházy 2006: 5f.).

sche Trennungen (so auch die Hierarchie zwischen ›Nationalliteratur‹ und ›Migrationsliteratur‹) hinterfragt und dabei nicht mehr nur als politischer, sondern auch in erster Linie als poetischer Akt wahrgenommen wird.

Ähnlich verfahren postkoloniale Konzeptionen, die mittlerweile Einzug in die Germanistik und auch in den Diskurs um die Chamisso-Literatur fanden, so u.a. im Ansatz einer kosmopolitischen ›Germanophonie‹ (vgl. Meyer 2012a). Die ›germanophone Literatur‹ soll in diesem Zusammenhang auf postkolonialistische Strukturen hin befragt werden, wodurch einerseits »essentialistische Prämissen kulturalistischer Konzeptionen« (Meyer 2012b: 6) zugunsten der Begrifflichkeit der *postcolonial studies* (wie *writing back* und Hybridisierung) verabschiedet und andererseits aktuelle Migrationsphänomene und die Problematik der Bewältigung der Vergangenheit aufeinander bezogen werden (wie bei Adelsons Analyse der Verflechtungen sich berührender Narrative – *touching tales*, vgl. Adelson 2005 – deutscher, jüdischer und türkischer Verfolgung und Vernichtung):

Gerade Deutschland [...] entwickelte im Zweiten Weltkrieg mit der Eroberung und Besiedelung ausgedehnter Gebieten im Osten Europas, gekoppelt mit der systematischen Deportation und Ausrottung der Juden und der Sinti und Roma, eine besonders radikale und perverse Abart der Kolonisation. Die unilateralen Anwerbeabkommen, die die Bundesrepublik [...] mit einer Reihe von verarmten Mittelmeerländern schloss, waren der Auftakt zu einem staatlich gesteuerten, an den Bedürfnissen des heimischen Arbeitsmarktes orientierten Einwanderungsprozess, auf den die deutsche Bevölkerung denkbar schlecht vorbereitet war. Vor diesem Hintergrund konnte sich das Verhältnis der bundesrepublikanischen Gesellschaft zu ihren »Gastarbeitern« kaum in unbefangener Weise entwickeln. [...] Insofern kann die Arbeitsmigrationspolitik der Bundesrepublik, wie der Kulturwissenschaftler Kien Nghi Ha feststellt, als eine Form von ›innerer Kolonisierung‹ betrachtet werden. (Ebd.: 13)

Wie anhand der behandelten Diskussion um die ›Ankunft‹ der Chamisso-Autorinnen und -Autoren in der deutschen Literatur die Grenzziehungen *zwischen* Sprachen und Kulturen *innerhalb* dieser verortet und problematisiert wurden, so ist auch die dichotome Trennung zwischen Geschichte(n), Gegenwart und Raum ›Deutscher‹ und ›Zugewanderter‹ zu überdenken. Einen theoretischen Anhaltspunkt hierfür liefern die Ansätze Aydemirs und Rotas' (vgl. Aydemir/Rotas 2008) sowie Rothbergs (vgl. 2014), welche nicht nur die durch die Herausforderungen der Mobilität und der Vergangenheitsbewältigung geprägte postmigrantische Gesellschaft und Kultur terminologisch erfassbar machen, sondern auch bei der literarischen Analyse raumzeitlicher Beziehungen innerhalb der Diegese hilfreich sind.

## ›THICKENING‹ PLACES, IMMIGRATING INTO THE PAST – RAUM UND ZEIT DER ›CHAMISSO-LITERATUR‹

Die Verortung der migrierenden Literatur in einem *Dazwischen* von Sprachen und Kulturen erwies sich alles andere als unproblematisch, und dasselbe bezieht sich auch auf die Grenzziehung zwischen den »minoritized and marginalized subjects« der Migration und dem aufgrund eines »monocultural, nation-based understandings of ethnic belonging« (ebd.: 137) konstruierten Subjekt des Deutschen, die sich beide durch ihre Beziehung zur Vergangenheit als solche konstituieren. Rothberg diagnostiziert im Kontext des Vergangenheitsbezugs (bzw. der Kluft zwischen Vergangenheits- und Gegenwartsdebatten) im vereinigten Deutschland zwei soziale ›Logiken‹ (eigentlich Paradoxa):

Two dominant social logics in unified Germany regulate who inherits the past and what rights and responsibilities accompany that inheritance: a *German paradox*, in which ensuring responsibility for the crimes of the recent past seems to require preservation of an ethnically homogeneous notion of German identity, even though that very notion of ethnicity was one of the sources of those crimes; and a *migrant double bind*, in which migrants are simultaneously told that the Holocaust is not part of their history because they are not »ethnically« German and then castigated as unintegratable for their alleged indifference to Holocaust remembrance. (Ebd.)

Da Deutschland gleichzeitig ein postmigratorisches und ein Post-Holocaust-Deutschland ist (vgl. ebd.: 142), stellt sich für Rothberg in Anlehnung an Şenocaks Reflexionen die Frage nach der Verknüpfung von *Aufarbeitung* und *Arbeitsmigration*: »Heißt in Deutschland einzuwandern nicht auch, in die jüngste deutsche Vergangenheit einzuwandern?« (Şenocak 1993: 16, zit. n. Rothberg 2014: 124). Rothberg schlägt als Antwort auf die Frage und als Ausweg aus den beiden obigen Paradoxa in Anlehnung an seinen Ansatz des *multidirectional memory* und die Ethik einer transnationalen Erinnerung vor, die Auswirkungen der demographischen Veränderungen (d.h. der Migration) auf die Verschränkung und Interaktion von Geschichte und Gedächtnis bzw. von nationalen, lokalen und transnationalen Gedächtnisschichten (*scales*) zu untersuchen und in diesem Licht deutsche Identität und die ›Dynamik der Erinnerung‹ neu zu definieren:

[C]onsidering under-explored migrant engagements with the Holocaust and the National Socialist past allows us to demonstrate that German memory cultures can open themselves to a redefinition of German identity that takes into account the fundamental demographic transformations and transnational flows of the postwar period without jeopardizing German responsibility for the Holocaust. (Ebd.: 126)

Die Multidirektionalität der Erinnerung in Migrationsgesellschaften zeigt sich für Rothberg in Veränderungen der *locatedness* der Migration und der Erinnerung. Er untersucht an *migratory settings* die transnationalen und transkulturel-

len Dimensionen eines *thickening* (vgl. Aydemir/Rotas 2008) der deutschen Erinnerungskultur (u. a. die Auseinandersetzungen von Frauen türkischer und arabischer Herkunft mit der nationalsozialistischen Vergangenheit im Projekt »Neuköllner Stadtteilmütter«). Dabei beruft er sich auf Aydemirs und Rotas' Konzept der multidirektionalen Verdichtung des kulturellen Settings im Migrationszeitalter:

Our combined titular phrase [*migratory settings*; E.P.], we propose, invites a shift in perspective from migration as movement from place to place to migration as installing movement *within* place. Migration not only takes place between places, but also has its effects on place, in place. In brief, we suggest a view on migration in which place is neither reified nor transcended, but »thickened« as it becomes the setting of the variegated memories, imaginations, dreams, fantasies, nightmares, anticipations, and idealizations that experiences of migration, of both migrants and native inhabitants, bring into contact with each other. Migration makes place overdetermined, turning it into the *mise-en-scène* of different histories. (Ebd.: 7)

Während Rothberg die Verdichtungen und Interaktionen historischer Erinnerungen näher betrachtet und dabei literarische Texte zu illustrativen Zwecken heranzieht, betonen Aydemir und Rotas – in Anlehnung an Mieke Bals Konzept der *migratorischen Ästhetik* – ausdrücklich die ästhetische Dimension der Verdichtung des Raumes, die Relevanz der »mutual implication of the aesthetic dimension of practices of migration and the migratory dimension of aesthetic processes« (ebd.: 8). Die dichotomischen Trennungen zwischen Orten (»migration as a movement from place to place« vs. »migration as installing movement *within* place«), zwischen Gedächtnis/Geschichte und Migration (»German paradox«, »migrant double bind«), zwischen Statik und Bewegung (*implacement* vs. Migration) oder zwischen »real« political, social, and economic« und »fictional, staged, imagined, perceived, or aesthetic [scenery; E.P.]« (ebd.: 7) werden damit aufgehoben: *Migration* erweist sich als Signifikat für eine Anknüpfungsbewegung, die Raum und Zeit gleichermaßen verdichtet. Die Erforschung der Dimensionen der ›Gleichzeitigkeit‹ und ›Gleichortlichkeit‹ postmigratorischer Erinnerungskulturen richtet sich damit per se auf die Ästhetik der Migration und ist wesensverwandt mit der Erforschung literarischer bzw. sprachlich-imaginativer Verdichtung:

[M]igratory settings crucially indicate the spatial simultaneity of the histories and futures that various groups of natives and immigrants remember, project, and imagine. The prior anticipations of the new place of living by migrants, as well as their retrospective memories of the old place, become active parts of the new environment that they share with other inhabitants. [...] [T]hese memories are, in fact, »acts of imagining« that produce cultural identifications that cannot be reduced to either place. At the same time, these actively imagined and reimagined memories become part of the place where they take place, enhancing and transforming it. (Ebd.: 20)

Relevant und produktiv werden diese Verknüpfungen und Grenzverwischungen nicht nur bei der Analyse der Erinnerungstopographien und Geschichtspolitik bzw. bei der Bekämpfung von Erinnerungskonkurrenzen, sondern als Analyse-kategorien der migratorischen Ästhetik literarischer Texte, beispielsweise in den Arbeiten Leslie A. Adelsons zur ›türkischen Wende‹ in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (vgl. Adelson 2004; 2005). Wenn Adelson von einer ›türkischen Wende‹ der Gegenwartsliteratur spricht, liest sie »deutschsprachige literarische Texte türkischer Prägung der jüngsten Vergangenheit als Wende-Literatur im konventionellen Sinne [...], d.h. ›als eine privilegierte Sphäre der Reflexion‹ [...] auf die kulturellen Auswirkungen nationaler Vereinigung« (Adelson 2004: 53). Sie verbindet dabei die »Ost-West-Koordinaten der inneren deutschen Teilung« mit »Ost-West-Koordinaten, die eine vermeintliche orientalische Präsenz (›das Türkische‹) auf ein vermeintlich okzidentalisches Deutschland (die Berliner Republik) projizieren« (ebd.). Bei der Analyse »türkische[r] Momente deutscher Erinnerung« (ebd.) bezieht sie – Rothberg nicht unähnlich – migrationsbedingte und erinnerungskulturell relevante Kontakte und Umwandlungen (die Verflechtungen von Geschichte, Erinnerung, Migration und Literatur) aufeinander. Ähnlich verfährt sie auch in ihren Auseinandersetzungen mit den sich berührenden Narrativen (*touching tales*) deutsch-türkischer und deutsch-jüdischer Geschichten (»[w]hen figural Turks and Jews make contact in German narratives alluding to stories of victimization and genocide, these narratives become ›touching tales‹ of Turks, Germans and Jews«; Adelson 2005: 86).

Adelsons Problematisierung der Verschiebungen in der Semantik der Ost-West-Koordinaten infolge der deutschen Wiedervereinigung und der türkischen Migration wäre freilich durch den Hinweis auf die Migrationswelle aus Osteuropa zu ergänzen, welche die deutsche Erinnerungskultur längst vor der Wende und der Osterweiterung der Europäischen Union prägte. Das Geflecht der deutsch-jüdisch-türkischen *touching tales* und Verfolgungsgeschichten wäre damit auch zu ergänzen um die traumatischen historischen Erfahrungen Osteuropas, wie den Verbrechen im Gulag, dem Zusammenbruch des Ostblocks oder den Balkankriegen, die mittlerweile als traumatische ›Pflichterinnerungen‹ einer transnationalen europäischen Erinnerungsgemeinschaft dem Holocaustgedächtnis ähnlich problematisiert und theoretisiert wurden.<sup>4</sup> Analog zum Begriff

**4** | Die Transnationalisierung bzw. Entlokalisierung nationaler Erinnerungskonstellationen wurde in den letzten Jahrzehnten vor allem im Kontext der Universalisierung des Holocaustgedächtnisses und im Lichte postmigrantischer Mobilität diskutiert. Reflexionen über die gemeinsame Erinnerung im vereinten Europa (vgl. Assmann 2012; Leggewie 2006; Rouso 2004) manifestierten sich in der Vorstellung vom »negativen Gründungsmythos des Holocaust« (Leggewie 2006) und wurden von der Dislozierung des Holocaustgedächtnisses angetrieben: Diese institutionalisierte sich nach dem *Stockholm International Forum on the Holocaust* (2000) und durch die Einrichtung der *Task Force for International Cooperation in Holocaust Education* (1998, heute IHRA) als Indikatoren der Entnationalisierung der Holocausterinnerung, welche nicht mehr nur als lokale traumatische Erinnerung der Opfer und Täter und als nationale Vergan-

des *Turkish turn* verbreiteten sich in einschlägigen (literatur-)theoretischen Ansätzen mittlerweile auch die Termini *Yugoslavian* oder *Balkan turn* (vgl. Previšić 2009) und *Eastern turn* (vgl. Haines 2008; 2015) bzw. ›literarische Osterweiterung‹ (vgl. Ackermann 2008b; Hermann/Horstkotte 2016: 128). In der gedächtnistheoretischen Reflexion wurden die komplexen Verschränkungen (bzw. Unterschiede) zwischen Erinnerungskultur, Geschichtspolitik und Kunst (bzw. kulturellem Gedächtnis) in westlichen und in postkommunistischen Gesellschaften im Rahmen des Ansatzes des Transnationalismus behandelt und mit der disziplinübergreifend geführten Diskussion um die Europäisierung nationaler Erinnerungskomplexe in Form eines dialogischen Erinnerungsdiskurses verbunden.<sup>5</sup> Trotz der anhaltenden Konjunktur dieses Diskurses um die Weiterentwicklung der *memory studies* zu einer transnationalen Erinnerungsforschung sich dynamisch wandelnder Erinnerungsräume und deren *travelling memories* (vgl. Erl 2011) oder *mémoire croisée* (vgl. Werner/Zimmermann 2006) gibt es im Kontext der Grenzgängergeschichten zwischen Osteuropa und dem deutschsprachigen Raum jedoch lediglich die ersten Ansätze zu einer Neupositionierung der traditionellen Komparatistik in Form der Fokussierung auf Figuren des Transnationalen und auf die Ästhetik der Grenzüberschreitung (vgl. Bürger-Koftis 2008; Cornejo u.a. 2014; Zinggeller 2015).

---

genheit, sondern als globaler Kern gemeinsamer europäischer Erinnerung fungiert. Die Verbrechen des Nationalsozialismus und des Stalinismus haben in den west- und ost-europäischen Erinnerungskonstruktionen jedoch unterschiedlichen Stellenwert, sodass u.a. Aleida Assmann eine Asymmetrie im gespaltenen europäischen Gedächtnis diagnostiziert: Dabei spielt nicht nur die vermeintliche Trivialisierung der osteuropäischen Erfahrung in Westeuropa eine Rolle, sondern auch die Diskrepanz zwischen dem oft für vorbildlich erklärten Tätergedächtnis der Deutschen und der für die postsowjetischen Nationen charakteristischen Selbstviktimsierung, welche die Empathie mit den Holocaustopfern und die Anerkennung der Mitverantwortung an historischen Verbrechen ausschließt (vgl. Assmann 2012; 2013).

**5** | Assmann spricht von einer grundsätzlichen Asymmetrie zwischen »monologischen« nationalen Erinnerungen und einer »dialogischen« europäischen (transnationalen) Erinnerungskultur: »Die Konstellation der Europäischen Union bietet einen einmaligen Rahmen für die Transformation von monologischen in dialogische Gedächtniskonstruktionen. [...] Während die monologische Erinnerung die eigenen Leiden ins Zentrum stellt, nimmt die dialogische Erinnerung das den Nachbarn zugefügte Leid mit ins eigene Gedächtnis auf« (Assmann 2012: 58f.).

## **EASTERN TURN IN DER ›CHAMISSO-LITERATUR‹? – ZUR ERFORSCHUNG LITERARISCHER GRENZGÄNGE ZWISCHEN OST- UND WESTEUROPA**

Die Fokussierung auf die *touching tales* oder *multidirectional memories* der *thickened places* der postmigratorischen deutschen Erinnerungslandschaft bedeutet allerdings keinerlei Legitimierung einer restriktiven, thematischen oder biographischen Annäherung der Literatur zugewanderter oder mehrsprachiger Autorinnen und Autoren, sondern soll von der strukturellen Analogie der behandelten (ästhetischen und migrationsbedingten) Verdichtungsstrategien ausgehend die migratorische Ästhetik – und in deren Sinn die Deterritorialisierung der Sprache und Geschichte(n) – reflektieren. Die Diskussion um die ›literarische Osterweiterung‹ prägen nicht überraschenderweise dieselben Spannungen zwischen an der Sprache und an der Autorenbiographie bzw. thematisch orientierten Zugängen zur Literatur wie auch den vorgestellten Diskurs um die ›Chamisso-Literatur‹ im Allgemeinen, so u.a. auch die Ambivalenz zwischen der Erarbeitung einer Kategorie (der Produktion eines Textkorpus) und der gleichzeitigen Feststellung der Unhaltbarkeit der eindeutig-strikten Kategorisierung.

Aufgrund der hohen Zahl der Chamisso-Preisträger ungarischer Herkunft (László Csiba und György Dalos 1995, Terézia Mora 1999, Ilma Rakusa 2003, Zsuzsa Bánk 2004, Zsuzsanna Gahse 2006, Léda Forgó 2008, Ákos Doma 2010) spricht René Kegelmann von einer »Teilkanonisierung« dieses Stranges der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (Kegelmann 2010: 13). Kegelmann grenzt das Korpus der Werke deutschsprachiger Autorinnen und Autoren ungarischer Herkunft von der »türkische[n], griechische[n] oder italienischen Gastarbeiter- und Migrantenliteratur« aufgrund einer (›österreichisch-ungarischen‹) Tradition der Mehrsprachigkeit und Mehrkulturalität ab, um festzustellen, dass diese Autorinnen und Autoren »als Gruppenphänomen nicht so beschreibbar« sind (ebd.: 24). Irmgard Ackermann konstatiert ebenfalls eine Osterweiterung des *Chamisso-Preises* (vgl. Ackermann 2008b: 18) und stellt die unter diesem Aspekt relevanten Autorinnen und Autoren sowie Werke in einem bio-bibliographischen Anhang zusammen (vgl. Ackermann 2008a). Nach Ackermann macht sich zwar in literarischen Texten und in der literarischen Szene eine neue Entwicklung bemerkbar, die sie »Osterweiterung« nennt. Gleichzeitig stellt sie aber auch fest, dass »diese literarische Osterweiterung nicht erst mit der politischen Osterweiterung eingesetzt hat, sondern einen viel größeren Zeitraum umspannt und darum zeitlich nicht eindeutig fixierbar ist« (Ackermann 2008b: 13f.). Dementsprechend untersucht sie den österreichisch-ungarischen und den deutsch-tschechischen Prager Kulturraum als »historische[n] Hintergrund« der Gesamtszene, in welcher sie die »jüngeren Ostautoren« verortet (ebd.). Brigid Haines, die den Terminus *eastern turn* konzeptionell begründete (vgl. Haines 2008), präsentiert ausgehend von der besonders großen Anzahl von Autorinnen und Autoren mit osteuropäischem Hintergrund einen reflektiert provisorischen und generalisierenden Merkmalskatalog ihrer Literatur – sie unterscheidet fünf Ähnlichkeiten (›common scenarios‹) in Form, Inhalt und Rezeption

dieser Texte. Diese seien »lived reality of communist rule [...] the alienating experience of migration westwards; the disillusionment with life [...] in the early 1990s; the shocking conflicts in former Yugoslavia [...] and the disorientation of life in post-Cold War Europe today« (ebd.: 139). Sie fügt u.a. hinzu, dass diese Texte im Allgemeinen die Geschichte des ehemaligen Ostblocks als eine Erinnerungsgemeinschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts reflektieren (zumeist in verständlicher Prosa) und in dem Sinn westlichen Ansprüchen entgegenkommen, dass sie über den neu zugänglichen ›blinden Fleck‹ Osteuropa aufzuklären vermögen. Andererseits kommt Haines aber auch zu dem Schluss, dass diese Literatur resistent ist gegenüber eingrenzenden kollektiven Etikettierungen und Einkapselungen auf der Ebene sprachlicher, historischer oder nationaler Kategorien: »[T]his new body of German-language prose literature has a transitory unity deriving from its [...] thematic concern with the communist period in the eastern bloc, and its aftermath. Yet in all other ways [...] these texts resist containment and collective treatment« (ebd.: 137f.).

Die Emergenz der (deutschsprachigen) Literatur der bzw. nach der osteuropäischen Wende forderte, wie wir gesehen haben, die Hierarchisierung zwischen bzw. die Modelle von ›Nationalliteraturen‹ und den ›anderen‹ Literaturen heraus und sie inspirierte jenseits ihrer ausschließenden Logik neue Kategorisierungen und Konzeptionalisierungen. Gleichzeitig erwiesen sich aber gerade diese Klassifikationsstrukturen als uneindeutig und letztendlich als unnötig – wie das auch bei der Aufhebung dichotomischer Trennungen der Fall war, im behandelten Kontext der Verdichtung des Raumes und der Zeit infolge transnationaler Migration und auch als Merkmal einer allgemeinen Poetizität des Schreibens. Mit Haines' Worten heißt es:

[T]he Eastern European turn does not simply denote a wave of new immigrant writers, though there has been such a wave and it has made a huge impact, but designates also a conceptual stocktaking of the present, post-›Wende‹ European moment from a variety of perspectives. Perhaps it is time [...] to retreat from national or linguistic identifications and the concept of distinct cultures inherent in the term »interkulturelle Germanistik«, and to talk instead of the transnational and porous nature of writing. (Haines 2015: 147)

In diesem Kontext und einer ähnlichen Logik folgend lassen sich weitere kulturelle und ästhetische Identitäts- und Alteritätsphänomene produktiv aufeinander beziehen, wie die Vielfachkodierung und Mehrdeutigkeit von Gedächtnis und die literarischen Texten inhärente Polyphonie oder die Dialogizität der europäischen Erinnerungskultur (im Sinne A. Assmanns) und die Dialogizität literarischer Texte (im Sinne Bachtins). Der Fokus auf verflochtenen Erinnerungen, der mittlerweile u.a. als ›dritte Welle‹ der Gedächtnisforschung thematisiert und theoretisiert wurde (vgl. Feindt u.a. 2014), verbindet beispielsweise diese sowohl mit der theoretisch-methodischen Reflexion der transnationalen Erinnerung als auch mit ästhetisch-philosophischen Fragestellungen u.a. nach der gesellschaftlichen und sprachlichen Konstruktion der Wirklichkeit oder der Pluralität und

Dialogizität der Bedeutungskonstitution. Rothbergs erwähntes Konzept der verknüpften Erinnerungen (*multidirectional memory*, Rothberg 2009) verfügt nicht nur über eine theoretisch-methodologische Relevanz hinsichtlich der Fokuserweiterung der *memory studies*, d.h. ihrer Weiterentwicklung etwa zu einer transkulturellen Mnemographie, sondern es ermöglicht auch, die »trennende Logik der Opferkonkurrenz« in Bezug auf historische Gewaltkomplexe zu überwinden, und zwar gerade durch die Verlagerung des Erinnerungsdiskurses von der nationalen auf die transnationale Ebene (Assmann 2013: 177). Diese Offenlegung der Mehrschichtigkeit und der Heterogenität des Gedächtnisses ist auch in Beziehung zu setzen zur Interpretation der Mehrfachkodierung des polyphonen literarischen Textes.

In dieser Perspektive erweist sich die Erforschung der ›Chamisso-Literatur‹ von Autorinnen und Autoren mit einem osteuropäischen Hintergrund als ein durchaus produktives Unternehmen. Zu versuchen wäre im weiteren Sinne, gewisse Asymmetrien der europäischen Erinnerung hinsichtlich der Bearbeitung totalitärer Erfahrungen freizulegen und über die Perspektiven der Europäisierung der Erinnerungskultur durch ›Dialogisierung‹ der Erinnerungskulturen in Ost und West sowie über die Literatur als Medium dieser Dialogisierung nachzudenken. Anhand der Analyse der Grenzgängergeschichten, die sich in der deutschen Erinnerungskultur situieren (auf Deutsch erschienen sind), jedoch transnationale Erinnerungskulturen reflektieren, indem sie den Umgang mit der Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts oder grenzüberschreitende Bewegungen zwischen Ostmitteleuropa und dem Westen behandeln, würde das Gedächtnis diktatorischer Vergangenheiten in postsozialistischen Staaten und in westlichen Gesellschaften zum Thema. Zu behandeln wären die transformativen Auswirkungen individueller Migrationsgeschichten auf das kollektive Gedächtnis, den Identitätsdiskurs und die Öffentlichkeit des deutschen Resonanzraumes, das Bild von unterschiedlichen Erinnerungskulturen, das in deutschsprachigen Texten von Autorinnen und Autoren nichtdeutscher Herkunft gezeichnet wird, und der Stellenwert der Erinnerungsorte osteuropäischer Zuwanderer im deutschen Narrativ. Ausgehend von der Analysekategorie der Grenze (und den damit verbundenen Aspekten der Transgression, Translokazität bzw. der geschlechtlichen Kodierung und der narrativen/diskursiven Gestaltung dieser Erfahrungen) ließen sich Verflechtungen zwischen Schreibstrategien, Erzählformen und migratorischen Identitätsmustern nachvollziehen und dadurch würde die ästhetisch-narrative Verfasstheit von Differenzkonstruktionen und Identitätsentwürfen (bzw. ihre Aushandlung im literarischen Diskurs) diversifiziert untersucht. Der Vergleich und die Verbindung dieser ansonsten getrennt (oder unter Rückgriff auf nationale Erinnerung) untersuchten Gegenstände bietet damit die Gelegenheit, Identitäts- und Erinnerungsdiskurse aus einer transnationalen Perspektive im Hinblick auf die Möglichkeit eines dialogischen Gedächtnisses zu beleuchten und dadurch den Herausforderungen einer von Migrationswellen sowie von

traumatischen und verflochtenen Vergangenheiten gleichermaßen geprägten Gegenwart<sup>6</sup> gerecht zu werden.

## LITERATUR

- Ackermann, Irmgard (2008a): Bio-bibliographischer Anhang. Autoren aus Ost- und Südosteuropa in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. In: Michaela Bürger-Koftis (Hg.): Eine Sprache, viele Horizonte: die Osterweiterung der deutschsprachigen Literatur; Porträts einer neuen europäischen Generation. Wien, S. 23-38.
- Dies. (2008b): Die Osterweiterung in der deutschsprachigen »Migrantenliteratur« vor und nach der Wende. In: Michaela Bürger-Koftis (Hg.): Eine Sprache, viele Horizonte: die Osterweiterung der deutschsprachigen Literatur; Porträts einer neuen europäischen Generation. Wien, S. 13-22.
- Adelson, Leslie A. (2000): Touching Tales of Turks, Germans, and Jews: Cultural Alterity, Historical Narrative, and Literary Riddles for the 1990s. In: *New German Critique* 80, S. 93-124.
- Dies. (2004): Die »türkische Wende« in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. In: Manfred Durzak/ Nilüfer Kuruyazıcı (Hg.): Die andere deutsche Literatur. Istanbuler Vorträge. Würzburg, S. 53-59.
- Dies. (2005): The Turkish Turn in Contemporary German Literature. Toward a New Critical Grammar of Migration. New York.
- Dies. (2006): Against Between – Ein Manifest gegen das Dazwischen. In: Heinz-Ludwig Arnold (Hg.): Literatur und Migration. München, S. 36-46.
- Amodeo, Immacolata (1996): »Die Heimat heißt Babylon«. Zur Literatur ausländischer Autoren in der Bundesrepublik Deutschland. Opladen.
- Dies. (2009): Betroffenheit und Rhizom, Literatur und Literaturwissenschaft. In: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): Dossier Migrationsliteratur – eine neue deutsche Literatur? Berlin, S. 6-8; online unter: [https://heimatkunde.boell.de/sites/default/files/dossier\\_migrationsliteratur.pdf](https://heimatkunde.boell.de/sites/default/files/dossier_migrationsliteratur.pdf) [Stand: 1.9.2018].
- Assmann, Aleida (2012): Auf dem Weg zu einer europäischen Gedächtniskultur? Wien.
- Dies. (2013): Das neue Unbehagen in der Erinnerungskultur. Eine Intervention. München.
- Dies. (2014): Transnational Memories. In: *European Review* 22, H. 4, S. 546-556.
- Aydemir, Murat/Rotas, Alex (2008): Introduction: Migratory Settings. In: Dies. (Hg.): *Migratory Settings*. Amsterdam, S. 7-32.
- Bhabha, Homi K. (2000): Die Verortung der Kultur. Mit einem Vorwort v. Elisabeth Bronfen. Übers. v. Michael Schiffmann u. Jürgen Freudl. Tübingen.

---

6 | Vgl. hierzu Aleida Assmann über »new forms of belonging, solidarity and cultural identification in a world characterised by streams of migration and the lingering impact of traumatic and entangled pasts« (Assmann 2014: 546).

- Böhler, Michael (2010): Gefängnis Schweiz oder Bergnebel Seldwyla? Zur Frage von Raum- und Zeitbindung der Schweizer Literatur. In: Jürgen Barkhoff/Valerie Heffernan (Hg.): Schweiz Schreiben. Zur Konstruktion und Dekonstruktion des Mythos Schweiz in der Gegenwartsliteratur. Berlin, S. 45-65.
- Bürger-Koftis, Michaela (Hg.; 2008): Eine Sprache, viele Horizonte: die Osterweiterung der deutschsprachigen Literatur. Porträts einer neuen europäischen Generation. Wien.
- Chiellino, Carmine (Hg.; 2000): Interkulturelle Literatur in Deutschland. Ein Handbuch. Stuttgart.
- Cornejo, Renata u.a. (Hg.; 2014): Wie viele Sprachen spricht die Literatur? Deutschsprachige Gegenwartsliteratur aus Mittel- und Osteuropa. Wien.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1976): Kafka: Für eine kleine Literatur. Aus dem Franz. v. Burkhard Kroeber. Frankfurt a.M.
- Dürig, Uta-Micaela (2017): »Im Fokus wird die Förderung kultureller Teilhabe durch Literaturvermittlung stehen«. Rückblick und Ausblick von Uta-Micaela Dürig, Geschäftsführerin der Robert Bosch Stiftung. In: Chamisso. Viele Kulturen – eine Sprache 16, S. 51f.
- Erll, Astrid (2011): Travelling Memory. In: Parallax 17, H. 4, S. 4-18.
- Esterházy, Péter (2006): Laudatio auf Zsuzsanna Gahse – Adelbert-von-Chamisso-Preisträgerin 2006; online unter: [https://kipdf.com/laudatio-auf-zsuzsanna-gahse-adelbert-von-chamisso-preisträgerin-2006\\_5ab3ec0a1723dd379cc3d1b0.html](https://kipdf.com/laudatio-auf-zsuzsanna-gahse-adelbert-von-chamisso-preisträgerin-2006_5ab3ec0a1723dd379cc3d1b0.html) [Stand: 1.9.2018].
- Feindt, Gregor u.a. (2014): Entangled Memory. Toward a Third Wave in Memory Studies. In: History and Theory 53 (Issue 1), S. 24-44.
- Haines, Brigid (2008): The Eastern Turn in Contemporary German, Swiss and Austrian Literature. In: Debatte: Journal of Contemporary Central and Eastern Europe 16, H. 2, S. 135-149.
- Dies. (2015): Introduction: The Eastern European Turn in Contemporary German-Language Literature. In: German Life and Letters 68, H. 2, S. 145-153.
- Heero, Aigi (2009): Zwischen Ost und West: Orte in der deutschsprachigen transkulturellen Literatur. In: Helmut Schmitz (Hg.): Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration. Amsterdam/New York, S. 205-226.
- Hermann, Leonhard/Horstkotte, Silke (2016): Gegenwartsliteratur. Eine Einführung. Stuttgart.
- Hofmann, Michael (2006): Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung. Paderborn.
- Kegelmann, René (2010): Türöffner oder Etikettierung? Der Adalbert von Chamisso-Preis und dessen Wirkung in der Öffentlichkeit. In: Sylvie Grimm-Hamen/Françoise Willmann (Hg.): Die Kunst geht auch nach Brot! Wahrnehmung und Wertschätzung von Literatur. Berlin, S. 13-28.
- Kohl, Helmut (1983): Rede vor dem deutschen Städtetag in Frankfurt. 14. Juni 1983; online unter: [http://www.helmut-kohl.de/index.php?menu\\_sel=17&menu\\_sel2=&menu\\_sel3=&menu\\_sel4=&msg=2272](http://www.helmut-kohl.de/index.php?menu_sel=17&menu_sel2=&menu_sel3=&menu_sel4=&msg=2272) [Stand: 1.9.2018].

- Langhoff, Shermin (2011): Die Herkunft spielt keine Rolle. »Postmigrantisches« Theater im Ballhaus Naunynstraße. Shermin Langhoff im Interview mit Katharina Donath; online unter: <http://www.bpb.de/gesellschaft/bildung/kulturelle-bildung/60135/interview-mit-shermin-langhoff?p=all> [Stand: 1.9.2018].
- Leggewie, Claus (2006): Gleichermaßen verbrecherisch? Totalitäre Erfahrung und europäische Erinnerung; online unter: <https://www.eurozine.com/articles/2006-12-20-leggewie-de.html> [Stand: 1.9.2018].
- Meyer, Christine (Hg.; 2012a): Kosmopolitische »Germanophonie«. Postnationale Perspektiven in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Würzburg.
- Dies. (2012b): Vorwort. In: Dies. (Hg.): Kosmopolitische »Germanophonie«. Postnationale Perspektiven in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Würzburg, S. 9-32.
- Mora, Terézia u.a. (2005): »Ich bin ein Teil der deutschen Literatur, so deutsch wie Kafka«. Interview mit Terézia Mora, Imran Ayata, Wladimir Kaminer und Navid Kermani. In: *Literaturen* 6, H. 4, S. 26-31; online unter: <https://www.cicero.de/kultur/ich-bin-ein-teil-der-deutschen-literatur-so-deutsch-wie-kafka/45292> [Stand: 1.9.2018].
- O.A. (2016): Ziel erreicht. Robert Bosch Stiftung beendet Chamisso-Preis; online unter: <http://www.bosch-stiftung.de/de/presse/2016/09/ziel-erreicht-robert-bosch-stiftung-beendet-chamisso-preis> [Stand: 1.9.2018].
- O.A. (o.J.): Adalbert-von-Chamisso-Preis der Robert Bosch Stiftung; online unter: <http://www.bosch-stiftung.de/de/projekt/adalbert-von-chamisso-preis-der-robert-bosch-stiftung> [Stand: 1.9.2018].
- Pabis, Eszter (2017): Literarische Grenzgänge. Dimensionen der Fremdheit in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur der Schweiz. Wien.
- Pörksen, Uwe/Busch, Bernd (Hg.; 2008): Eingezogen in die Sprache, angekommen in der Literatur. Positionen des Schreibens in unserem Einwanderungsland. Göttingen.
- Previšić, Boris (2009): Poetik der Marginalität: Balkan turn gefällig? In: Helmut Schmitz (Hg.): Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration. Amsterdam/New York, S. 187-203.
- Rothberg, Michael (2009): *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford.
- Ders. (2014): *Multidirectional Memory in Migratory Settings: The Case of Post-Holocaust Germany*. In: Chiara De Cesari/Ann Rigney (Hg.): *Transnational Memory. Circulation, Articulation, Scales*. Berlin/Boston, S. 123-146.
- Rouso, Henry (2004): Das Dilemma eines europäischen Gedächtnisses. In: *Zeithistorische Forschungen* 1, H. 3; online unter: <http://www.zeithistorische-forschungen.de/3-2004/id%3D4663> [Stand: 1.9.2018].
- Schmitz, Helmut (Hg.; 2009): Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration. Amsterdam/New York.
- Şenocak, Zafer (1993): Deutschland – Eine Heimat für Türken? Zus. mit Bülent Tulay. In: Zafer Şenocak: *Atlas des tropischen Deutschland. Essays*. Berlin, S. 9-19.

- Sievers, Wiebke (2012): Zwischen Ausgrenzung und kreativem Potenzial: Migration und Integration in der Literaturwissenschaft In: Heinz Fassmann/Julia Dahlvik (Hg.): Migrations- und Integrationsforschung – multidisziplinäre Perspektiven. Göttingen, S. 213-238.
- Stanišić, Saša (2008): Wie ihr uns seht. Über drei Mythen vom Schreiben der Migranten. In: Uwe Pörksen/Bernd Busch (Hg.): Eingezo-gen in die Sprache, angekommen in der Literatur. Göttingen, S. 104-109.
- Ders. (2009): Three Myths of Immigrant Writing: A View from Germany; online unter: <http://wordswithoutborders.org/article/three-myths-of-immigrant-writing-a-view-from-germany> [Stand: 1.9.2018].
- Trojanow, Ilija (2009): Migration als Heimat. Von den literarischen Früchten der Ent-wurzelung und den Agenten der Mehrsprachigkeit. In: Neue Zürcher Zeitung v. 30. November 2009; online unter: <http://www.nzz.ch/aktuell/feuilleton/ueber-sicht/migration-als-heimat-1.4081973> [Stand: 1.9.2018].
- Weigel, Sigrid (1992): Literatur der Fremde – Literatur in der Fremde. In: Klaus Briegleb/Dies. (Hg.): Gegenwartsliteratur seit 1968. München, S. 182-229.
- Weinrich, Harald (2017): Um eine deutsche Literatur von außen bittend [1983]. In: Chamisso. Viele Kulturen – eine Sprache 16, S. 40-47; online unter: [http://www.bosch-stiftung.de/sites/default/files/publications/pdf\\_import/Chamisso\\_Maga-zin\\_16.pdf](http://www.bosch-stiftung.de/sites/default/files/publications/pdf_import/Chamisso_Maga-zin_16.pdf) [Stand: 1.9.2018].
- Ders. (2014): Sprachwandler im Namen Chamissos. (Ein Gespräch mit Harald Wein-richt). In: Chamisso. Viele Kulturen – eine Sprache 10, S. 18-22.
- Werner, Michael/Zimmermann, Bénédicte (2006): Beyond Comparison: Histoire Croi-sée and the Challenge of Reflexivity. In: History and Theory 45, H. 1, S. 30-50.
- Zinggeler, Margrit (2015): The »Eastern European Memory« in Contemporary Ger-man Swiss Literature. In: GLOSSEN: German Literature and Culture after 1945, H. 40; online unter: <http://blogs.dickinson.edu/glossen/most-recent-issue-glos-sen-402015/margrit-zinggeler-glossen40-2015/> [Stand: 1.9.2018].

# Rezensionen



**Nicole Colin, Patrick Farges und Fritz Taubert (Hg.):  
Annäherung durch Konflikt: Mittler und Vermittlung**

Heidelberg: Synchron 2017 – ISBN 978-3-939381-91-4 – 39,80 €

Der von Nicole Colin, Patrick Farges und Fritz Taubert herausgegebene Sammelband *Annäherung durch Konflikt: Mittler und Vermittlung* dokumentiert die Ergebnisse einer interdisziplinären Tagung, die 2015 vom französischen Germanistenverband *Association des Germanistes de l'Enseignement Supérieur* in Zusammenarbeit mit der *Vereniging van Germanisten aan de Nederlandse Universiteiten* und dem *Duitsland Instituut Amsterdam* auf Einladung der Universitäten Amsterdam und Utrecht veranstaltet wurde. Ausgangspunkt der Tagung war die Beobachtung, dass die Figur des ›Mittlers‹ in der Transferforschung zunehmend an Bedeutung gewonnen hat, wie die Herausgeber in ihrem Vorwort mit Blick auf Akteure der zivilgesellschaftlichen Annäherungspolitik hervorheben, die insbesondere im Zusammenhang deutsch-französischer Beziehungen zu regelrechten »Helden der Versöhnung« (9) avanciert seien. Unter ›Mittlern‹ verstehen die Autoren in einem sehr weiten Sinn Personen (Übersetzer, Missionare, Diplomaten, Reisende), Texte (Reiseliteratur, Wörterbücher, internationale Vorträge), Objekte (Bücher, Zeitschriften, Erbgüter), Institutionen (Botschaften, Missionen) sowie Prozeduren (Schlichtungsverfahren), formale Vermittlungsprozesse (Verflechtungen, Hybridisierungen, Intermedialität) und Interaktionen (Interkulturalität), die in unterschiedlichsten

Formen zu Kulturaustauschprozessen beitragen (vgl. 10).

Die Herausgeber betonen in ihrem Vorwort, dass es ihnen mit Blick auf die so verstandenen ›Mittler‹ vor allem darum gehe, diese Figuren, Institutionen und Prozesse usw. in ihrer Komplexität und Ambivalenz zu untersuchen, um aus literaturwissenschaftlicher, historischer, linguistischer und ideengeschichtlicher Perspektive kritische Blicke auf sie entwickeln zu können. Hierfür verweisen sie auf die für den Band zentralen Begriffe ›Konflikt‹ und ›Interferenz‹, die »nicht nur eine fruchtbare Verbindung zwischen Literatur-, Kulturwissenschaft, Geschichte und Linguistik erlauben«, sondern auch den »Bruch der Homogenität oder Kontinuität als krisenhaft erlebte Grenzsituation« hervorheben (11).

Das erklärte Ziel der Tagung und der ›Fluchtpunkt‹ des Sammelbandes bestehen vor diesem Hintergrund darin, »in einem weiten theoretischen Feld die Grundlagen dieser neuen Mittler in methodischer Hinsicht sowie in ihren konkreten Erscheinungsformen zu analysieren« (10), um »tiefere Einblicke in einen nicht eindimensional verstandenen Kulturtransfer« zu gewinnen, »wie er sich faktisch in den letzten 70 Jahren in Europa trotz Krisen und Konflikten beständig weiterentwickeln und entfalten konnte« (12).

Der umfangreiche Band, der sich dieses hehre Ziel setzt, besteht aus 25

Aufsätzen und gliedert sich in vier Abteilungen. Der erste Teil widmet sich mit fünf Beiträgen dem Themengebiet »Mittler im Konflikt«. Die hier versammelten Beiträge untersuchen einerseits Motive der Mittler und andererseits Ansprüche, die von anderen Seiten an sie gestellt werden und sie mit der politischen, ökonomischen und/oder moralischen Fragwürdigkeit ihrer Tätigkeit bis hin zum Scheitern derselben konfrontieren. Nicole Colin, Britta Bendieck, Ute Lemke, Corine Defrance und Annie Lamblin beschäftigen sich mit so verstandenen »Grenzsituationen« (11), indem sie Mittler als Verräter (Colin) oder als Provokateure (Bendieck) entlarven, sie in ihrer Tätigkeit als Völkerbundbeamte (Lemke), als Germanisten (Defrance) oder Dichter (Lamblin) beleuchten. Beispielhaft zeigt hier z.B. Nicole Colin das »Unbehagen«, das der Mittlerfigur bei genauerer Betrachtung anhafte, und ihrer, oftmals auf den ersten Blick zugesprochenen, positiven Konnotation diametral entgegenstehe. Dies liege vor allem an der Position des Mittlers selbst, der als Zwischenraum, als Medium, fungiere und per se Täuschungen und Verschleierungen produziere, die aus seiner gleichzeitigen An- und Abwesenheit resultierten. Er könne nie ganz »da« sein und nie das einlösen bzw. übertragen, was er eigentlich verspreche. Colin widmet sich dieser Aporie, indem sie am Beispiel Heinrich Heines Eigenschaften und Aktionsfelder von Vermittlern beschreibt, um daraus allgemeine Schlüsse mit Blick auf das Feld des Verrats im Kulturtransfer zu ziehen. Sie will dadurch den Blick darauf lenken, dass »der Diskurs des Verrats maßgeblich auf einer spezifischen

Verknüpfung antimodernistischer, antizivilisatorischer und antisemitischer Klischees beruht, die den Mittler [...] im 20. Jahrhundert mehr und mehr zu dem Typus des modernen Menschen avancieren lassen.« (19)

Im zweiten Teil »Netzwerke« stehen anhand von ebenfalls fünf Beiträgen »Prozeduren im Vermittlungsverfahren« zur Debatte, die »Bedeutungen verarbeiten und zuweilen modifizieren« (11): Hier werden internationale Institutionen wie der DAAD (Ton Nijhuis), Zeitschriften bzw. Herausgeber im deutsch-französischen Raum der 1950 und 60er Jahre (Agathe Mareuge), die Beziehung zwischen Verlegern und Übersetzern (Leslie Brückner), Frauenrechtlerinnen bzw. Forscherinnen und Forscher zur Geschlechterdifferenz (Christina Stange-Fayos/Agathe Bernier-Monod) und Genderdiskurse (Sylvie Marchenoir) genauer betrachtet. So geht etwa Marchenoir in ihrem Beitrag der Mittlerfunktion von Frauenliteratur zur Zeit der Aufklärung nach und untersucht am Beispiel von Diskursen zur Geschlechterdifferenz die Rezeption und Produktion von Aufklärungsideen durch Frauen. Sie betrachtet hierfür exemplarisch Briefliteratur, Erziehungsromane und Frauenzeitschriften von Autorinnen wie Amalie von Gallitzin, Sophie von La Roche, Friederike Unger und Therese Huber. Dabei lenkt sie den Blick vor allem darauf, wie das männlich-aufklärerische Gedankengut von den Frauen kritisiert, modelliert und modifiziert wird, um Ungleichheiten zu kritisieren, auch wenn sie diese noch nicht überwinden können. Die beispielhaft untersuchten Mittlerfiguren eines modern-emanzipierten Frauenbildes werden von Mar-

chenoir daher eher als Pionierinnen denn als Revolutionärinnen verstanden und vor dem Hintergrund des Zeitgeistes in ihrer Vermittlungsfähigkeit als eingeschränkt ausgewiesen.

Teil drei beschäftigt sich anhand von acht Aufsätzen mit dem Themenfeld der »Interferenz als Motor kultureller Vermittlung«, wobei die Autorinnen und Autoren (auch) in dieser Abteilung sehr unterschiedliche Schwerpunkte setzen: Jürgen Ritte untersucht die Funktion von Übersetzerinnen und Übersetzern, Marie-Laure Pflanz vergleicht englisch-deutsche Sprachinterferenzen, Anna Seidl erforscht die Rezeption von Pina Bausch in den Niederlanden, Britta Jallerat-Jabs, Natalie Le Bouëdec und Dominique Dias beleuchten die soziale Vermittlungsfunktion der direkten Rede in der mündlichen Kommunikation, Elke Huwiler betrachtet Wilhelm Tell als Mittler im Schweizer Theater, und Béatrice Gonzalés-Vangell versteht Moses Mendelssohn als Schwellenphilosophen, der zwei verschiedenen Welten angehöre, einerseits dem orthodoxen jüdischen Glauben und andererseits dem aufklärerischen Rationalismus. Ausgehend von der Frage, warum man ihn nicht als einen deutschen Philosophen ansehe, der sich für die politische Freiheit eingesetzt habe, versucht Gonzalés-Vangell am Beispiel von Mendelssohn die Rolle des Mittlers zu beleuchten. Sie identifiziert Mendelssohn in mehreren Hinsichten als Vermittelnden, als eine Person, die zwischen den »Sprachen, den Religionen und den Kulturen« situiert sei und ihre Aufgabe nicht nur als Übertragung, sondern als »politischen Kampf« begreife (250):

Mendelssohn versteht sich als deutscher Aufklärer und verkörpert zugleich den perfekten Maskil, d.h. jüdischen Aufklärer. [...] Mit seiner Übersetzung der für die jüdische religiöse Praxis grundlegenden Schriften, wie z.B. die Psalmen, beabsichtigt er die geistige Emanzipation der Juden vorzubereiten und sie zu *deutschen* Juden zu machen. (251)

Dabei laste ihm vor allem von orthodox jüdischer Seite der Verdacht der »Doppelzüngigkeit« an, da behauptet werde, dass es unmöglich sei, »Jude und Philosoph zugleich zu sein« (252). Der in diesem Sinne als Mittler verstandene Mendelssohn wird von Gonzalés-Vangell als Vorkämpfer der Emanzipation interpretiert, nicht aber als Vertreter der Assimilation, wie ihm von vielen zeitgenössischen Stimmen vorgeworfen wurde; er bleibe daher eine Figur auf der Schwelle.

Der vierte Teil lenkt den Blick mit sieben Artikeln auf »Ost-West-Turbulenzen«. Hier fragt Catherine Teissier nach den Möglichkeiten von Satire als Medium der Vermittlung, Ferdinand Schlie untersucht das Doku-Drama als Beispiel der Geschichtsvermittlung und Ulrich Pfeil die Bemühungen von Ernst Weisenfeld als Mittler zwischen Deutschland und Frankreich sowie Rumänien. Till R. Kuhnle beleuchtet die Mittlerrolle Karl Mays, Johannes Müller den deutsch-niederländischen Kulturtransfer in Nordamerika, Hanco Jürgens die Niederlande im Spannungsfeld zwischen Deutschland und der angloamerikanischen Welt, und Christine Roger betrachtet die deutschsprachige Presse in New York zur Zeit des Ersten Weltkrieges. Beispielhaft sei auf den

Beitrag von Teissier hingewiesen, die die Werke von Andrzej Stasiuk und Wladimir Kaminer analysiert, in denen die Beziehungen zwischen Deutschen und Russen bzw. Polen verhandelt und ihre gegenseitige Wahrnehmung hinterfragt bzw. dekonstruiert werden. Zentrale Frage ihres Aufsatzes ist, ob sich Satire für Kulturvermittlungsprozesse eignet: »Ziel der Satire ist, durch Lachen Missstände zu entlarven. Da Lachen prinzipiell angenehm ist, übernimmt der Receptor sozusagen willentlich den Standpunkt des Satirikers. Der Receptor (hier der Leser) wird durch sein Lachen zum Komplizen des Autors.« (271) Dadurch sei es möglich, so folgert Teissier, eine Nähe zwischen Satiriker und Leser entstehen zu lassen, die als Vermittlung interpretiert werden könne – zumindest dann, wenn die Satire mehrdeutig bleibe und das adressierte Opfer die Möglichkeit habe, mitzulachen. Ansonsten werde die Satire schnell zu einem Angriff, der auf den Leser als Opfer abziele. Dies zu vermeiden gelinge bei Kaminer besser als bei Stasiuk, da sein Schreiben »das Einverständnis und die Nähe« (271) der Leser suche und sich selber als Opfer mitdenke. Daher weiche seine Satire »zunehmend einem Humor«, der als »ideales Medium der Vermittlung« bezeichnet werden könne und »keine Barrieren« aufstelle, sondern »im Gegenteil Abgrenzungen zwischen dem Ausgelachten und dem Lachenden« abbaue (ebd.).

Insgesamt kann das von den Herausgebern formulierte Ziel, »in einem weiten theoretischen Feld die

Grundlagen [der] neuen Mittler in methodischer Hinsicht sowie in ihren konkreten Erscheinungsformen zu analysieren« (10), als grundsätzlich gelungen bezeichnet werden, auch wenn der Sammelband lediglich vor allem spotlightartige Über- und Einblicke gewähren kann. Die in sich sehr disparaten und in ihrer Anzahl beeindruckenden, aber auch überfordernden Beiträge lassen dennoch einige Fragen offen, die vor allem die Kohärenz des ihnen zugrundeliegenden ›Mittlerbegriffs‹ betreffen, der schon in der zu Beginn des Bandes gegebenen Definition unscharf bleibt. So wirken auch die vier Abteilungen zum Teil inkonsistent, was auch an der interdisziplinären Breite liegen mag, mit der die Herausgeber versuchen, das Themengebiet zu beleuchten. Insgesamt wäre es hilfreich und leserfreundlich gewesen, die einzelnen Beiträge mit kurzen Abstracts zu versehen und die jeweiligen Abteilungen, wenn es denn überhaupt möglich ist, durch kurze Einführungen und Resümees thematisch und/oder methodisch zu bündeln, um dem Eindruck unverbindlicher Pluralität entgegenzuwirken.

Bei aller Kritik leistet der Band dennoch eine anregende Übersicht über grundlegende Fragestellungen und Perspektiven, die Vermittlungsgeschehen, -figuren, -institutionen u.v.m. betreffen, und bietet dem lesenden Publikum einen breitgestreuten Fundus an beispielhaften Begegnung mit dem Themenfeld.

*Jennifer Pavlik*

## **Volker Matthies: Im Schatten der Entdecker. Indigene Begleiter europäischer Forschungsreisender**

Berlin: Chr. Links Verlag 2018 – ISBN 978-3-86153-989-6 – 28,00 €

»Alexander von Humboldt erforschte Südamerika – hat er den Weg allein gefunden?« Diese Anspielung auf Brechts *Fragen eines lesenden Arbeiters* (1935) steht auf der Umschlagrückseite des Buchs *Im Schatten der Entdecker* von Volker Matthies. Schlägt man den Band auf, sieht man dann vier Zeilen von Brechts Gedicht, die ihm als Motiv vorangestellt sind. Die Programmatik dürfte damit deutlich sein: Es geht darum, die Geschichte der Entdeckungen vom Kopf auf die Füße zu stellen, und zwar ganz buchstäblich: Klappt man das Buch noch einmal zu, dann sieht man als Umschlagbild den britischen Afrikaforscher Verney Lovett Cameron, wie er, im Stuhl sitzend, auf dem Rücken eines indigenen Trägers den Lulundi überquert. Wie aber heißt der Träger? Hier beginnen die Fragen, mit denen sich dieses Buch beschäftigt, das erklärtermaßen einen Beitrag zur »Entkolonisierung und Enttheroisierung« (9) der Entdeckungsgeschichte sein will. Das Ergebnis ist sehr lesenswert.

Die Geschichte der europäischen Entdeckungsunternehmungen vom 15. bis ins 20. Jahrhundert ist auch immer eine Geschichte der Zusammenarbeit von Europäern und Nichteuropäern (die freilich sehr unterschiedliche Züge annehmen kann). Matthies spricht daher von »kollaborative[n] Unternehmen« bzw. »gemeinsame[n] Projekt[en]« (23) von Europäern und Indigenen. Dennoch ist sie kanonisiert als die Geschichte bzw. der »Abenteuerroman« (19) männlicher

europäischer Entdecker und wird bis heute unter deren Namen allein tradiert. Die Namen der Anderen sind auch gar nicht mehr festzustellen, wenn sie nicht innerhalb der europäischen Zeugnisse dieser Entdeckungsreisen erhalten sind.

Wenn Matthies aber schreibt, es lasse »sich selbst mit den vergleichsweise eher spärlichen Informationen ein beeindruckendes Bild dieser Menschen zeichnen« (25), so ist das im Ergebnis völlig zutreffend. Man kann hinzufügen: Dieser Band demonstriert die Zeugnisse über indigene Begleiter und insbesondere das Verhältnis zwischen europäischen und nicht-europäischen Expeditionsteilnehmern in solcher Dichte, dass der ursprüngliche Befund eines Informationsmangels gar nicht mehr auffällt und tatsächlich eigens erwähnt werden muss. Der Band geht dabei auf viele einschlägige Forschungen anderer zurück, die er zu einer facettenreichen Darstellung bündelt. Er bietet nicht nur Fallgeschichten, sondern gleich im ersten Hauptteil (»Indigene Begleiter – die Leistungen«, 27–114) einen breiten historischen Überblick, der freilich immer eng geknüpft an das historisch Konkrete und das ausgewertete Material bleibt.

So tritt man ein in die Ambivalenzen, die mit der Kooperation zwischen europäischen »Entdeckern« und indigenen »Begleitern« verbunden sind. Auch wenn die Kooperation oftmals mit Gewalt und Ausbeutung einhergeht, sind die Machtverhältnisse auf

Entdeckungsreisen dabei selten eindeutig. Der englische Afrikaforscher Joseph Thomson etwa, der als junger Mann mit den Erfordernissen einer Expedition in Ostafrika selbst eher überfordert ist, gilt den indigenen Expeditionsteilnehmern als der »white man« (69) des indigenen Expeditionsführers Chuma. Auch wenn Thomson dieses Verhältnis in seiner eigenen Darstellung *Through Masai Land* (1885) nicht verhehlt, spricht die Ikonographie darin schon eine andere Sprache. In Tropenuniform sitzt da der europäische Entdecker, den Kopf in die Hand gestützt, umgeben von zwei barfußig stehenden Begleitern, einer von ihnen ebenjener Chuma.

Tatsächlich sind europäische Entdeckungsreisende in vielen Fällen lokalen Machthabern ausgeliefert und müssen Wege finden, sich mit ihnen zu arrangieren. Irgendeine Art der Konvergenz zwischen europäischen Interessen und denen lokaler Autoritäten gibt es fast immer, sei es Machtzuwachs oder (Sklaven-)Handel, und manche Expedition verdankt ihr Zustandekommen gar deren Initiative. Die Nilquellen-Expedition der Briten Burton und Speke findet unter der Flagge des Sultanats Oman-Sansibar statt. Oftmals sind die europäischen Entdecker ohne die Kenntnisse indigener Expeditionsteilnehmer – und ganz ausdrücklich: Expeditionsteilnehmerinnen – in den unvertrauten Regionen schlichtweg nicht überlebensfähig. Erst deren Kleidung, Nahrungsmittel, geographische Kenntnisse, aber auch sprachliche und diplomatisch-kulturelle Fähigkeiten bewahren die Expeditionen vor dem Scheitern.

Der zweite Teil (»Indigene Begleiter – ausgewählte Biographien«, 115-183)

fügt dem Buch nicht allein anschauliche Einzelbiographien – und damit die Namen der Indigenen als Subjekte in den Überschriften – hinzu, sondern darin eingeschlossen auch die dramatische Kehrseite der im ersten Teil beschriebenen wesentlichen Partizipation Indigener an den Leistungen »europäischer« Forschungsreisen. Denn diese Partizipation ist, erstens, oftmals mit der Aufgabe soziokultureller Identität verbunden (Matthies greift auf den Begriff der »deracination« des Historikers Dane Kennedy zurück, vgl. 186), was im konkreten biographischen Schicksal zu durchaus tragischen Konsequenzen führt. Matonabee, der indianische, aber in einem Fort der *Hudson's Bay Company* großgezogene Führer (und das heißt eben auch Anführer) der Hearne'schen Kanada-Expedition, bringt sich um, als die Franzosen das britische Fort zerstören und sich mit der Machtverschiebung auch seine Stellung in der indianischen Gesellschaft von einer privilegierten zu einer prekären Außenseiterschaft wandelt. Die Schoschonin Sacagawea und schon die mexikanische Indianerin Malinche (beide schon früh durch Versklavung ihren indianischen Herkunftsgesellschaften entrissen) helfen den Entdeckern bzw. Eroberern mit ihren Orts- und vor allem Sprachkenntnissen erheblich. Damit tragen sie, zweitens, zur Ausbeutung und Zerstörung ihrer Herkunftsgesellschaften und -länder bei.

In einem also weit über die persönlichen Schicksale hinausgehenden Sinn läuft dies auf die Frage hinaus, die Matthies am Ende des Buchs stellt: Waren die indigenen Begleiter »Wegbereiter des europäischen Impe-

rialismus« (185)<sup>2</sup> Die Antwort fällt ambivalent aus. Selbstverständlich sind die Entdeckungsunternehmen mit ihrem erheblichen finanziellen und logistischen Aufwand Teil der globalen europäischen Expansion. Indem sie Landkarten erstellen oder Handelswege und Posten etablieren helfen, leisten die indigenen Begleiter einen wesentlichen Beitrag dazu. Ihre Motive sind aber biographischen und lokalen Begrenzungen unterworfen. Wie man schwerlich Alexander von Humboldts Südamerika-Reise, die ihren Erfolg auch den imperialistischen Inter-

essen Spaniens verdankt, insgesamt als imperialistisches Unternehmen wird abtun können, so wird man auch die manchmal aus der Not geborenen, manchmal kalkulierten Entscheidungen Indigener, sich an den Expeditionen zu beteiligen, nicht allein im Licht ihres Nutzens für den europäischen Imperialismus sehen können. Im Gegenteil, die Erforschung ihrer Leistungen ist eine Aufgabe, die auch zur Würdigung ihrer komplizierten Geschichte beiträgt.

Hans-Christian Riechers

**Esaïe Djomo (Hg.): Lieder der alten Afrikaner.  
Anthologie deutschsprachiger Koloniallyrik 1884-1945.  
Mit einem Vorwort v. Esaïe Djomo**

St. Ingbert: Röhrig 2017 - ISBN 978-3-86110-631-9 - 29,00 €

Im Jahr 1992 ist bei Röhrig als 31. Band der *Saarbrücker Beiträge zur Literaturwissenschaft* die Dissertation Esaïe Djomos mit dem Titel »*Des Deutschen Feld, es ist die Welt!*« *Pangermanismus in der Literatur des Kaiserreichs, dargestellt am Beispiel der deutschen Koloniallyrik. Ein Beitrag zur Literatur im historischen Kontext* erschienen. Ein Vierteljahrhundert später legt der Verfasser nun im selben Verlag eine Anthologie vor, deren Umfang im Wesentlichen dem damals untersuchten Textkorpus entspricht, wie das Vorwort der *Lieder der alten Afrikaner* eingangs auch sogleich betont (vgl. 17). Insofern scheint es durchaus angemessen, zunächst einige Worte über die Dissertation von 1992 zu verlieren, zumal deren Konzeption die Auswahl der Texte auch für die Anthologie von 2017 offensichtlich entscheidend bestimmt.

Wie bereits der Untertitel der älteren Untersuchung hervorhebt, besteht deren Bedeutung in erster Linie in der Einbettung des kolonialen Diskurses in die Gedankenwelt des Pangermanismus, der vom späten Kaiserreich bis zum Beginn des Dritten Reiches stetig an Einfluss gewinnt. Dazu weist Djomo in den untersuchten Texten eine Typologie der Themen nach, die den pangermanistischen Koloniale Diskurs in besonderem Maße kennzeichnen, wie die Lebensraumfrage, die Kriegsbegeisterung, die Flottenpolitik oder die Germanisierung der Kolonien. Als dominantes stilistisches Mittel der untersuchten Koloniallyrik gilt Djomo die Kontrafaktur, die sich insbesondere in der Form äußert, dass zahlreiche Gedichte nach Strophenform und Melodie bekannter patriotischer Gesänge oder populärer Volkslieder verfasst werden. Neben

der überzeugenden Analyse der Koloniallyrik als Ausdruck pangermanistischer Vorstellungen besteht das Verdienst der Studie in erster Linie darin, dass sie der Literaturwissenschaft Texte zugänglich macht, die zu einem großen Teil weit verstreut in den Periodika der kolonialen Verbände und Gesellschaften wie der *Kolonialen Zeitschrift*, *Kolonie und Heimat in Wort und Bild* oder der *Brücke zur Heimat* erschienen sind.

Um der Literaturwissenschaft nach der thematischen Anregung durch die Studie von 1992 nun eine »ertragreiche wissenschaftliche Nutzung« (17) des zusammengestellten Textkorpus zu ermöglichen, wird dieses in der vorliegenden Anthologie präsentiert. Diese legt den Schwerpunkt auf die »in Zeitschriften veröffentlichten Gedichte und Lieder« (ebd.) und verweist für die in zeitgenössischen Gedichtsammlungen erschienene koloniale Lyrik auf deren Wiederabdruck in Arne Schöfers *Deutsche Koloniallyrik. Lieder und Gedichte* (vgl. 2012), die Djomo ausdrücklich als »lobenswertes Unternehmen« bezeichnet (17). Warum Djomo sich vor diesem Hintergrund nicht allein auf die Zeitschriftenveröffentlichungen konzentriert oder sich zumindest auf diejenigen Sammlungen beschränkt, die nicht bereits durch Schöfer wieder zugänglich gemacht worden sind, wird leider an keiner Stelle begründet – vielleicht rechtfertigt jedoch die geringe Verbreitung der *Deutschen Koloniallyrik* in den einschlägigen wissenschaftlichen Bibliotheken Djomos Vorgehen.

Vor dem Hintergrund der Konzentration auf die Zeitschriften kolonialer Verbände sowie die zeitgenössischen Anthologien zur Koloniallyrik, deren

Herausgebern dasselbe Interesse am kolonialen Diskurs unterstellt werden darf, ist es nun freilich wenig verwunderlich, wenn Djomo durchweg eine affirmative Haltung zum Kolonialismus konstatieren muss, wie sowohl das Vorwort als auch der Klappentext feststellen:

Die überwältigende Mehrheit der Texte sind [sic] nach wie vor eindeutige affirmative Stellungnahmen zur Kolonisation. Umso mehr wird der Leser sich freuen, die drei interessanten anticolonialen Gedichte von Karl Schnog, Hermann Landois und das anonyme Gedicht *Bibel und Flinte*, das bereits 1898 erschienen war, in diesem Band zu entdecken. (17)

*Bibel und Flinte* (vgl. 28) stammt nun eben gerade nicht aus einer der sonst herangezogenen Zeitschriften oder Anthologien, sondern aus dem nur für dieses eine Gedicht konsultierten *Demokratischen Liederbuch* (vgl. O.A. 1898), das *Kongo-Lied* von Hermann Landois (vgl. 215f.) sowie Karl Schnogs *Wir brauchen Kolonien* (vgl. 340) werden gar nach der dritten Auflage einer von Horst Gründer erstmals im Jahr 1999 herausgegebenen Anthologie zitiert (vgl. Gründer 2006). Ob hier nicht die Voraussetzungen und Grundlagen der Recherche ein reichlich verzerrtes Ergebnis quasi vorwegnehmen, müsste zumindest diskutiert werden.

Weit problematischer als die Auswahl der Texte ist jedoch ihre Präsentation in den *Liedern der alten Afrikaner*, die ja ausdrücklich auf die »wissenschaftliche Nutzung« hin ausgerichtet sind, weshalb der Herausgeber »jedes Gedicht mit Quellenangaben gleich nach dem Text versehen« habe (17).

Diese Quellenangaben erscheinen als Siglen, die in einem angehängten Quellenverzeichnis aufgeschlüsselt werden, wo aber beispielsweise das bereits erwähnte *Demokratische Liederbuch* als »DL« abgekürzt wird (365), während sich unter dem Text selbst die Sigle »DLB« findet (28). Dass hier eine Seitenzahl fehlt, ist keine Ausnahme, sondern im Fall der mit den Siglen A<sub>1</sub> bis A<sub>14</sub> abgekürzten Anthologien und Werkausgaben (bei denen es erstaunlicherweise kein A<sub>3</sub>, dafür aber ein außerhalb jeglicher Systematik stehendes B<sub>14</sub> gibt) leider die Regel; zuweilen finden sich neben oder anstelle der angeführten Siglen kryptische Abkürzungen wie »Ab« (32), »Ad« (51) oder »Bc« (328). Für die Zeitschriften wird neben der Seitenzahl lediglich die Bandnummer angegeben, was den Benutzer zwingt, zur Eruiierung des ja für die Einordnung doch entscheidenden Erscheinungsjahres stets das Quellenverzeichnis zu konsultieren. Djomo scheint selbst bemerkt zu haben, wie wenig benutzerfreundlich diese Vorgehensweise ist, zumindest finden sich in der zweiten (kürzeren) Abteilung zu Weimarer Republik und Drittem Reich anders als in der ersten zum Kaiserreich die Jahresangaben zumindest bei den Nachweisen, die Zeitschriften betreffen.

Dagegen verzichtet der Herausgeber beim Abdruck der Gedichte auf jegliche Kommentierung derselben; einzelne als Fußnoten erscheinende Bemerkungen stehen offenbar bereits in der Quelle, aus der die Anthologie jeweils schöpft (vgl. z.B. 27, 60, 72, 172f. oder 188) – und in einem Fall übernimmt Djomo lediglich die äußerst kreativen Fußnotenzeichen des Originals im Haupttext (von »+)« über

»§§§« und »\*+« bis »+§)«), druckt aber die dazugehörigen Fußnoten selbst nicht ab (113-143). Insbesondere von den Verfassern der Gedichte erfährt der Leser häufig nicht einmal den vollständigen Namen; zur Verfasserschaft der unter einem Pseudonym erschienenen Gedichte äußert der Herausgeber sich ebenfalls nicht. Rätselhaft bleibt auch die Reihenfolge, in der die einzelnen Gedichte abgedruckt werden: Diese scheint zunächst vage einer alphabetischen Auflistung nach den Verfassernamen zu folgen, was das angehängte Namensregister zu einer bloßen Wiederholung des Inhaltsverzeichnisses macht; allerdings wird die alphabetische Anordnung ohne erkennbares System häufig unter- und durchbrochen. Selbst Gedichte ein und desselben Verfassers erscheinen nicht immer unmittelbar nacheinander (vgl. beispielsweise 160 u. 217) – und wenn dies doch der Fall ist, wird der Autor mal nur vor dem ersten Gedicht genannt, mal wird der Name zusätzlich vor dem vierten, siebten oder zehnten Gedicht wiederholt.

Schlimmer als all diese ärgerlichen Ungenauigkeiten im Aufbau der Anthologie und auch als das unschöne Layout, das für die Autorennamen munter zwischen Kapitälchen und normalem Druck wechselt, die letzten Worte überlanger Verse mal rechts- und mal linksbündig unter den Vers setzt (so 184 u. 320, besser 208 u. 319), ein einzelnes Gedicht in einer anderen Schriftgröße präsentiert als alle anderen (vgl. 311), einzelne Buchstaben gar nicht aufs Papier bringt (58: anstelle von »R über« lies »Räuber«; 81: anstelle von »Aeug ein« lies »Aeuglein«), unmotivierten Fettdruck verwendet (244: »wehrlo-

sen«) oder für einige Seiten (vgl. [316], [317], [318]) gar auf eine Paginierung verzichtet, ist freilich die immense Anzahl an offensichtlichen Druckfehlern, die der Text aufweist und die jeder Lektor auch ohne den zugegebenermaßen aufwändigen Vergleich mit der jeweiligen Quelle hätte finden können. Für den (unwahrscheinlichen) Fall, dass sich diese Fehler sämtlich bereits in der Quelle finden sollten, wäre vom Editor zwingend entweder die Herstellung eines lesbaren Textes mit Apparat oder zumindest eine Markierung der offensichtlichen Fehler durch den Vermerk »sic« o.Ä. zu leisten gewesen. Um einen Eindruck vom Ausmaß dieser Problematik zu vermitteln, soll im Folgenden eine Liste der offensichtlichsten Korrigenda präsentiert werden:

Anstelle von »Sank« lies »Sang« (37), anstelle von »wir« lies »wird« (45), anstelle von »Reichen« lies »Reiche« (50), anstelle von »Verdunke'n« lies »Verdunkel'n« (58), anstelle von »mann« lies »Mann«, anstelle von »di« lies »dir« (beide 81, der erste Fehler genauso auch noch einmal 226), anstelle von »find« lies »sind« (91), anstelle von »tag« lies »Tag« (99), anstelle von »einh« lies »ein« (102), anstelle von »erlagner« lies »erlogner« (104), anstelle von »den« lies »denn« (111), anstelle von »Bruder« lies »Brüder« (126), anstelle von »Schaun« lies »schaun« (133), anstelle von »fremden Kund« lies »Fremden kund«, anstelle von »Stumm« lies »stumm« (beide 134) ... Bedauerlicherweise ergäbe sich beim Blick auf die restlichen Seiten der Anthologie ein ähnliches Bild.

Man könnte diesen Befund nun zum Anlass nehmen, wortreich die allfälligen Sparmaßnahmen der Ver-

lage und insbesondere das langsame Aussterben eines kompetenten Lektorats zu beklagen, bliebe einem solchen *laudator temporis acti* nicht das Wort im Halse stecken, sobald er bemerkt, dass sich beispielsweise der »Winkingergeist« bereits in Djomos Dissertation findet und im Jahr 1992 bei Röhrig also auch nicht wesentlich gründlicher gearbeitet worden ist. Dennoch stellen zahlreiche der hier aufgelisteten Fehler nicht einfach nur lässliche Versehen dar – sofern es so etwas bei wissenschaftlichen Editionen überhaupt gibt –; vielmehr bedingen sie mitunter gravierende Sinnentstellungen, wie der folgende Lapsus illustrieren kann (der ebenfalls bereits 1992 aufgetreten ist). Die erste Strophe von Hans Heinrich Lemmels »Der Jugend die Zukunft« lautet in den *Liedern der alten Afrikaner*:

Ich kenne fern manch weites, weites  
Land,  
Das deutscher Fleiß zu erstem Blühen  
rief;  
Wo deutscher Flug [sic] geführt von  
deutscher Hand,  
Den Boden brach, der lange fruchtlos  
schlieff;  
Schwer war der Weg, doch rastlos vor-  
wärts [sic] trug  
Die Kolonien deutschen Geistes Flug.  
(35<sup>1</sup>)

Dass anstelle von »vorwärts« natürlich »vorwärts« zu lesen ist, mag noch jedem Benutzer der Anthologie unmittelbar einleuchten, obgleich selbst dieser offensichtliche Lesefehler das wissenschaftliche Zitieren nach Djomos Edition erheblich erschwert; die Variante »Flug« anstelle von »Pflug« ist jedoch auch insofern gefährlich, als sie über die Alliteration zu »Fleiß« im vo-

rangegangenen Vers zunächst einmal plausibel erscheint und als *lectio difficilior* eine gewisse Attraktivität ausstrahlt, die den ein oder anderen Leser durchaus verführen könnte, ihr auf den vielzitierten Holzweg zu folgen. Groteske Züge nimmt die Editionspraxis in den *Liedern der alten Afrikaner* jedoch dann an, wenn das vorliegende Gedicht mit identischer Autoren- und Quellenangabe einige Seiten später erneut abgedruckt wird – und zwar mit den (korrekten) Lesarten »Pflug« und »vorwärts« (356).

Abschließend ist also ein durchaus gemischtes Fazit zu ziehen: Djomos Textauswahl überzeugt vor dem Hintergrund der Fragestellung, mit der er sich 1992 dem Thema genähert hat; vielleicht hätten ein Verweis auf die Schnittmengen von kolonialem und pangermanistischem Diskurs im Titel auch der Anthologie von 2017 und dazu ein etwas ausführlicheres Vor-

wort die Stärken dieser Textsammlung noch deutlicher hervorheben können. So verschafft eine Lektüre der Texte einen guten Überblick über die Verflechtung der beiden genannten Diskurse, bleibt aber aufgrund der fehlenden Kommentierung, zu der man die Ergebnisse der Studie von 1992 durchaus hätte umarbeiten können, zumindest für den nicht tiefer in das Thema eingearbeiteten Leser eine mühsame Aufgabe. Besonders bedauerlich aber ist der Umstand, dass Djomos Anthologie aufgrund ihrer zahlreichen Fehler und ihrer letztlich wissenschaftlichen Standards nicht entsprechenden Editionsprinzipien dem interessierten Wissenschaftler den Gang zu den Quellen dann eben doch nicht ersparen kann – und damit letztlich ihren Sinn und Zweck in einem wesentlichen Punkt verfehlt.

Heiko Ullrich

## Literatur

- Gründer, Horst (Hg.; 2006): »da und dort ein junges Deutschland gründen«. Rassismus, Kolonien und kolonialer Gedanke vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. München.  
 Schöfert, Arne (2012): Deutsche Koloniallyrik. Lieder und Gedichte. Saarbrücken.  
 O. A. (1898): Demokratisches Liederbuch. Stuttgart.

## Constance Weth / Kasper Juffermans (Hg.): The Tyranny of Writing. Ideologies of the written word

London: Bloomsbury – ISBN 978-1-474-29244-3 – 102,60 £

Writing has been largely ignored, and even denied, as an object of study in sociolinguistics (see for instance discussions in Sebba/Mahootian/Jonsson 2012; Lillis/McKinney 2013). *The Tyranny of Writing. Ideologies of the written word* is therefore a welcome input to the recent sociolinguistic investigation of written language, ironically de-

parting from Saussure's metaphorical argument against writing as an object of linguistic research, *la tyrannie de la lettre*. In this edited volume the metaphor is however used in the sense put forward by Florian Coulmas: »the ›tyranny‹ of writing is a social reality that ought to be studied as such« (2013: 8). The editors Constance Weth

and Kasper Juffermans present their goal as »to make sense of the written word and its powerful role in society« through tyranny as a critical metaphor for sociolinguistics, »exploring ideologies of language and literacy in culture and society« (1).

In the preface, Weth and Juffermans take a playful stance towards the tyranny metaphor. They move from Plato's worries about writing, i.e. accessing information from outside ourselves, making us lazy, to the »googling« of our time, thereby predicting the historical lines that are drawn in the volume, from Antiquity, Middle Age and Renaissance to contemporary practices. The metaphor, or the notion, of tyranny is discussed in each of the chapters, and serves as a starting point to talk about not only the tyranny of writing (Coulmas, Li, Wang), but also the tyranny of (the standard) orthography (Bunčić, van der Horst, Böhm, Rambukwella), the old and new tyrannies of writing (Mehlem), the tyranny of experts (Abdelhay, Makoni and Makoni), the tyranny of standard language (Rambukwella, Duane), the tyranny of ideologies (Swanenberg) and the escape from the tyranny of writing (Lüpke). The use of the metaphor is successful, as it brings coherence to the different cases discussed.

Weth and Juffermans explicitly relate to the ideological model of literacy (Street 1984) in their introduction, but they also refer to Goody and Watt's (1963) *The Consequences of Literacy*, which the New Literacy Studies (NLS) criticises for viewing writing as a neutral technology (cf. e.g. Barton 2007: 119f.). The editors thus signal a willingness to draw on both »old« and New Literacy Studies, but a coherent

theoretical perspective uniting the two is not clearly formulated in the introduction. However, the opening chapter by Coulmas sets out a number of elements for a theoretical (and methodological) framework for writing as crucially important for linguistic analysis. In addition, chapter 3 by Joop van der Horst, based on his earlier book-length discussion in Dutch, is also pointed towards a more theoretical level, as it relates Renaissance ideas to contemporary ideologies of language, and even looks into the future, envisaging »The end of the standard language«.

The rest of the chapters present cases, both historical and contemporary; different scripts and languages are discussed, and the scope is global, with examples from Asia, Africa and Europe. Together, they lead to reflections across one another, as they all combine the descriptions of forms of language, script or orthography or choice of variants, with the analysis of political aspects of writing. This duality is a force of the volume. Lines are drawn from the macro political-level of the nation-state to the micro-level of spelling and back. Daniel Bunčić, for instance, makes a fine-grained analysis of orthography on vernacular birchbark messages in Russia in the 11<sup>th</sup> – 15<sup>th</sup> centuries, showing how it is just as political as slang spelling in our (digital) time. This is echoed in the studies of spelling in online discussion forums (Duane) and Twitter posts (Swanenberg) and of the script used for street signs in a Chinese town (Wang). Top-down oppressive use of written language and standardization is particularly striking in Manuela Böhm's chapter on the Frenchification in France from the Revolution and onwards. Ul-

rich Mehlem's chapter on pedagogy in Germany in the 19<sup>th</sup> century starts in time where Böhm stops, showing parallels in the German educational policy with the Frenchification described by Böhm. These chapters display the ambiguity of the tyranny of writing: even if monolingualism was imposed upon France's and Germany's population, and later upon the population of the French colonies, the aim was not necessarily tyrannical; literacy was supposed to be emancipatory. The contributions of Ashraf Abdelay, Busi Makoni and Sinfree Makoni, Harshana Rambukwella, and Friederike Lüpke show the consequences of the Renaissance thinking, polished during the French Revolution and its following Frenchification and colonialism, for three distinct cases: Sudan, Sri Lanka, and Senegal. Abdelhay, Makoni and Makoni investigate how missionary linguists and colonial authorities imposed language policy and language standardization to divide and rule in Sudan, looking into the discussions and ideas behind this policy, while the long term consequences of colonialism and colonial language policy are demonstrated by Rambukwella's contribution. The latter analyses how two cricket players are valued differently in the Sri Lankan media, not for their player qualities, but for the extent to which they master Standard English: the tyranny of writing is not only about writing, but also the influence it has on the spoken norm. The politically formed discrepancies between spoken language and the written standard is also at the core of David S.C Li's chapter on the difficulties in writing Chinese for Mandarin second language speakers in Hong

Kong, while Lüpke's investigation of literacy in highly multilingual Southern Senegal suggests parts of a solution to the problems posed by these chapters. Whereas Bloomfield (1933) saw the stability of written language as a handicap, Lüpke shows how this stability can actually capture the diversity of languages. Lead-language writing is presented as a model to teach and practice multilingual literacies in densely multilingual areas, thereby liberating the writers from the monolingual standard culture.

The three final chapters also present contemporary cases of opposition to dominant language policies through the use of non-standard writing. In China, vernacular *Fangyan* is used in the publicly visible linguistic landscape, something that Wang sees as a »chance to rearticulate a suppressed ethnolinguistic authenticity« (179), while twittering in the Dutch shibboleth Brabantish is used as opposed to standard Dutch by the comedian Braboniger (Swanenberg). Lucas Duane reports from Facebook discussions of how to distinguish the Balearic vernacular from Castilian, to support Balearic divergence. However, even these vernacular literacies respond to the demands of norms, standardization and unification, as Duane concludes the last chapter of the book: »Thus, the recursions of language standardization fractally and endlessly reproduce centres, peripheries and tyrannies.« (211) This quote illustrates the profound ambiguity expressed throughout the book. When tyranny is challenged and liberation is sought, new layers of oppression are created. Still, a more optimistic perspective is found in Lüpke's chapter on language-inde-

pendent literacy. Moreover, despite all the efforts of standardization and unification from the political actors, the chapters in this book reveal vernacular, diverse, informal literacy practices, indicating that the tyranny of writing in terms of oppression of non-standard writing has not succeeded – and will probably not do so either.

Without explicitly referring to it, *The Tyranny of Writing* responds to Lillis and McKinney's (2013) three key challenges in their special issue introduction on the sociolinguistics of writing. First, they »move beyond a default position on writing in terms of »error« and »standard««, the volume looks »beyond a monomodal orientation towards writing« and the chapters »avoid the privileging of single moments and sites of production« (415), as they look at the different cases as part of a broader political setting. The authors do this through detailed and informed empirically based studies. In an efficient way, they show how we

can use traditional concepts like »language« and »multilingualism« and still study language, written language and spelling, as fluid in nature and ideologically constructed. Towards the end of their introduction to the special issue, Lillis and McKinney (2013: 430) call for research »to pay some serious theoretical and empirical attention to what is meant by writing and where and how it figures in complex communicative practices«. *The Tyranny of Writing* does this, first and foremost on the empirical side, but still taking a theoretical stance towards written language, as forming a continuum with speech, which should be studied as both form and practice. Readers interested in sociolinguistics will enjoy this book, as it leads to reflections on how writing and power are intertwined in similar ways across contexts and it constitutes an important contribution to a field that is still sparse.

*Kristin Vold Lexander*

## References

- Barton, David (2007): Literacy. An introduction to the ecology of written language. Oxford.
- Bloomfield, Leonard (1933): Language. Chicago.
- Coulmas, Florian (2013): Writing and society: An introduction. Cambridge.
- Goody, Jack/Watt, Ian (1963): The consequences of literacy. In: Comparative Studies in Society and History 5, H. 3, S. 304-345.
- Lillis, Theresa/McKinney, Carolyn (2013): The sociolinguistics of writing in a global context: Objects, lenses, consequences. In: Journal of Sociolinguistics 17, H. 4, Sonderausgabe, S. 415-439.
- Sebba, Mark/Mahootian, Shahrzad/Jonsson, Carla (2012): Language mixing and code-switching in writing: approaches to mixed-language written discourse. New York.
- Street, Brian V. (1984): Literacy in theory and practice. Cambridge.

# Gesellschaft für interkulturelle Germanistik





## **GiG im Gespräch 2018 / 2**

---

GESINE LENORE SCHIEWER

Sehr geehrte Kolleginnen und Kollegen,  
liebe Mitglieder der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik,  
sehr geehrte Leserinnen und Leser der Zeitschrift für interkulturelle Germanistik,

zu den schönen Aufgaben von »GiG im Gespräch« gehört es, in der Herbstausgabe der ZiG von der erst kurze Zeit zurückliegenden Jahrestagung und Mitgliederversammlung der GiG zu berichten. Der Tagungsbericht wurde dieses Mal von der DAAD-Lektorin in Cotonou, Friederike Heinz, verfasst. Sie, die Leiter der Germanistikabteilungen in Cotonou (Benin), Dr. Simplicite Agossavi, und in Lomé (Togo), Dr. Akila Ahouli, sowie die DAAD-Lektorin in Lomé, Ursula Logossou, haben zusammen mit ihren Kolleginnen und Kollegen, Mitarbeitenden und Studierenden eine unvergessliche und außergewöhnliche Tagung an einem eindrucksvollen Ort ermöglicht. Von vielen Teilnehmerinnen und Teilnehmern wurde ich gebeten, ihnen allen ausdrücklich nochmals ganz herzlich zu danken, was ich an dieser Stelle sehr gerne tue.

Die GiG-Mitgliederversammlung fand im Diaspora-Hotel in Ouidahl am 7. September 2018 statt. Das Protokoll, für das ich Veronika Künkel (Bayreuth) hier ebenfalls vielmals danke, wurde per Rundmail verschickt, so dass ich mich an dieser Stelle auf den wichtigsten Punkt konzentrieren kann: Dem Entschluss der Mitglieder bei der Mitgliederversammlung 2017 in Flensburg entsprechend wurden inzwischen ein Nachwuchspreis und ein Preis für etablierte Kolleginnen und Kollegen, jeweils in Höhe von 2500 Euro, ausgelobt.

Schließlich möchte ich an dieser Stelle bereits den Hinweis geben, dass die GiG-Tagung 2019 im Fachbereich für Translationswissenschaft an der Universität Mainz/Germersheim unter der Federführung des Kollegen Andreas Kelleat vom 25. (Anreise) bis zum 29. September (Abreise) stattfinden wird. Für die Organisation und die damit verbundene Arbeit danke ich allen Beteiligten vor Ort schon jetzt. Der *Call for Papers* und erste weitere Informationen erhalten Sie demnächst per Rundmail.

Mit den herzlichsten Grüßen verbleibe ich  
Ihre  
Gesine Lenore Schiewer



# Bericht zur Tagung der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik (5.-8. September 2018) in Ouidah / Benin

---

FRIEDERIKE HEINZ

Die GiG-Jahrestagung wurde in diesem Jahr in Partnerschaft mit zwei Germanistikabteilungen aus der Region Westafrika ausgerichtet: dem *Département d'Etudes Germaniques* der *Université d'Abomey-Calavi*/Benin und dem *Département d'Allemand* der *Université de Lomé*/Togo. Dabei wurde der Küstenort Ouidah in Benin als eine passende Kulisse für die Aushandlung der Interkulturalität ausgewählt. Ouidah spielte eine zentrale Rolle im transatlantischen Sklavenhandel und erinnert deswegen an die schmerzhafteste Geschichte der erzwungenen kulturellen Öffnung Afrikas. Heute ist Ouidah ein wichtiger Ort, der nicht nur viele Afroamerikanerinnen und -amerikaner an gemeinsame kulturelle Wurzeln mit Afrika erinnert.

Es war den Veranstaltern ein Anliegen, die internationalen Germanistinnen und Germanisten, die Fachvertreterinnen und -vertreter der anglophonen und frankophonen Länder Westafrikas ebenso wie die Kolleginnen und Kollegen aus Nord-, Ost- und Südafrika einschließlich der sprachvermittelnden Einrichtungen mit dem *Call for Papers* breit anzusprechen.

Das Thema lautete: *Die Welt und Afrika – Neue Wege interkultureller Sprach- und Literaturforschung*. Drei Schwerpunkte wurden dabei gesetzt: Im Bereich Linguistik wurde die Frage nach der Stellung der deutschen Sprache, Literatur und Kultur in multilingualen Umfeldern mit Französisch, Englisch und afrikanischen bzw. indigenen Sprachen und Kulturen sowie entsprechenden interkulturellen Prozessen gestellt.

Im Bereich Literatur sollten »aktuelle Utopien zwischen Globalität und isolationistischen Tendenzen« untersucht werden. In dieser Sektion wurde darauf eingegangen, inwiefern Literatur solche Konstellationen nicht nur reflektiert, sondern auch an diesen partizipiert. Erfragt waren besonders Beiträge, die sich mit der Analyse und Interpretation von Texten aus der deutschen bzw. deutschsprachigen Literatur und aus der interkulturellen Literatur (Migrantenliteratur, Exilliteratur, Reiseliteratur, Weltliteratur, postkoloniale Literatur etc.) beschäftigen.

Im Bereich der Kulturstudien wurden koloniale und postkoloniale Gesellschaften als Ort der Kulturbegegnungen, des Kulturtransfers und des Kulturaustausches in den Mittelpunkt gerückt. Bei solchen kulturellen Zusammenstößen kommt es häufig zu interkulturellen Prozessen, welche allerdings unter

den Bedingungen kultureller Hegemonie performt werden und zu Konflikten kultureller Provenienz führen.

Insgesamt wurden rund 110 Abstracts eingereicht, letztendlich nahmen an der Tagung 76 Vortragende und zahlreiche Gäste aus 25 verschiedenen Ländern teil. Viele Kolleginnen und Kollegen aus Afrika konnten aufgrund der thematischen Relevanz an der Tagung teilnehmen.

Den Auftakt bildete ein informelles Abendessen im Restaurant des Tagungshotels »Diaspora«, die offizielle Eröffnung wurde am Vormittag des 5. September im großen Tagungsraum 1 gefeiert. Anwesend waren neben den Teilnehmerinnen und Teilnehmern, den Plenarvortragenden und einem Vorstandsmitglied die Präsidentin der *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik*, Frau Prof. Gesine Lenore Schiewer, die Ministerin für Hochschulbildung von Benin, Frau Prof. Odile Athanasso, der Rektor der Universität Abomey-Calavi (Benin), Herr Prof. Maxim da Cruz, der Dekan der sprachwissenschaftlichen Fakultät der Universität Abomey-Calavi, Herr Prof. Flavien Gbeto, sowie die Leiter der beiden Deutschabteilungen aus Benin, Herr Dr. Simplicie Agossavi, und Togo, Herr Dr. Aki-la Ahouli, sowie die DAAD-Lektorinnen Friederike Heinz (Benin) und Ursula Logossou (Togo). Die Eröffnungszereemonie wurde durch den Studierendenchor des Zentrums »Deutsch bei Uns« sowie durch die Tanzgruppe Toffodji kulturell abgerundet und von Pressevertreterinnen und -vertretern begleitet.

Den ersten Plenarvortrag hielt Herr Prof. Roche (LMU München): Er referierte zu den Mehrwerten digitaler Medien im Fremdsprachenerwerb – über komplexe Theorien und eine (oft) minimalistische Praxis. Im Anschluss an die Plenarvorträge wurden immer vier parallel stattfindende, je 90-minütige Sektionen abgehalten zu Themen wie beispielsweise: *Kolonialliteratur, Interkulturelle und kontrastive Linguistik in mehrsprachigen /afrikanischen Kontexten, Aspekte des Deutsch-als-Fremdsprache-Unterrichts in Afrika, Entwicklungspolitische Wahrnehmungsmuster* oder *Reiseliteratur*.

Am Abend fand eine Autorenlesung statt: Der aus Benin stammende Germanist Vincent Atabavikpo präsentierte seine beiden Kurzromane »Ama, der Senegalese« und »Der Schulweg«.

Der zweite Tag wurde von zwei Plenarvorträgen umrahmt: Herr Prof. Hans-Peter Hahn, Ethnologe der Universität Frankfurt, führte in seinem Vortrag anschaulich den kolonialen Alltag der sogenannten Intermediäre vor Augen, den er zwischen Konfrontation und Aushandlung verortete.

Im Sektionenprogramm wurden Themen wie Erinnerungskultur und Postkoloniale Literatur sowie eine Sektion zu Translationswissenschaft präsentiert und diskutiert. Am Schluss des Sektionenprogramms stand der Plenarvortrag von Herrn Dr. Shaban Mayanja, der eine rege Diskussion zur Ausrichtung und Verortung der afrikanischen Germanistik auslöste und die Frage nach der Rolle der Translationswissenschaft in der afrikanischen Germanistik stellte.

Am Abend wurde der Dürrenmatt-Klassiker »Der Besuch der alten Dame« von einer 30-köpfigen Studententheatergruppe aus Benin unter der Leitung von Friederike Heinz am Strand von Ouidah aufgeführt. Das Stück wurde von den Studierenden interpretiert und in einen beninischen Kontext übersetzt. An-

schließlich empfing der deutsche Botschafter, Herr Achim Tröster, gemeinsam mit seiner Frau auf der Terrasse die Tagungsteilnehmerinnen und -teilnehmer und Studierende.

Am 7. September 2018 hielt Frau Prof. von Maltzan einen Plenarvortrag, der die Situation von Geflüchteten und deren Identitätsverortung in aktueller deutschsprachiger Literatur darstellte. Im Lauf des Tages wurden in den vier parallel stattfindenden Sektionen Themen wie *Postkoloniale Diskurse, Inter- und Transkulturalität: Schwerpunkt Westafrika, Afrikareisen in der Literatur* oder *Erinnerungskultur* verhandelt.

Den Abschluss des Tages bildete ein Konzert der studentischen Live-Band »Les Kasseurs«, bei dem getanzt und der erfolgreiche Abschluss gefeiert wurde.

Am Samstag bot das Organisationsteam Exkursionen an, durchgeführt von den Mitarbeitern der Deutschabteilungen aus Togo und Benin. Eine Exkursion führte nach Lomé: Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer konnten auf dem Weg die Spuren der deutschen Kolonialzeit besichtigen.

Weitere Exkursionen wurden in die kulturelle Hauptstadt Benins, nach Abomey angeboten, eine weitere führte nach Calavi, um dort die Universität sowie die schwimmende Stadt »Ganvié« zu besichtigen. Die Exkursion nach Ouidah bot die Möglichkeit, den Vodoun-Kult in Ouidah sowie die kulturellen Verflechtungen zwischen Benin und weiteren Erdteilen der Welt zu erkunden.

Die Tagung wurde größtenteils finanziert durch den DAAD und die Universität Bayreuth, zusätzliche Unterstützung zur Durchführung der Tagung kam von Seiten der Fakultät für Sprache und Kommunikation (FLLAC) der Universität Abomey-Calavi, der Universität Lomé und des deutschen Botschafters sowie der KfW in Benin.

Insgesamt rückte die Tagung erfolgreich die afrikanische(n) Germanistik(en) in den Fokus des Interesses und zeigte zugleich auf, wie vielfältig die Forschung zu afrikanischen Themen auch im Bereich der Germanistik sein kann, welche interdisziplinären Ansätze und Perspektiven es gibt und wie (afrikanische) Antworten auf aktuelle Fragestellungen im Bereich der interkulturellen Forschung lauten könnten.

Die Tagung wurde als rundum gelungene Veranstaltung bewertet, denn sie hat auch zur Bekräftigung bereits vorhandener und zur Anknüpfung neuer Kontakte zwischen »Afrika und der Welt« geführt und damit hoffentlich zur nachhaltigen Verflechtung der Wissenschaftskooperationen beigetragen.

Eine Publikation der Tagungsakten ist in Planung und wird vom transcript Verlag veröffentlicht werden.



## Autorinnen und Autoren

---

**Amann, Wilhelm**, Dr., Université du Luxembourg, Institut für deutsche Sprache, Literatur und für Interkulturalität, Maison des Sciences Humaines, 11, Porte des Sciences, 4366 Esch-sur-Alzette, Luxemburg; E-Mail: wilhelm.amann@uni.lu.

**Bendheim, Amelie**, Dr., Université du Luxembourg, Institut für deutsche Sprache, Literatur und für Interkulturalität, Maison des Sciences Humaines, 11, Porte des Sciences, 4366 Esch-sur-Alzette, Luxemburg; E-Mail: amelie.bendheim@uni.lu.

**Brinker-von der Heyde, Claudia**, Prof. Dr., Höflistrasse 75, 8135 Langnau am Albis, Schweiz; E-Mail: claudia@cbrinker.ch.

**Däumer, Matthias**, Dr., Universität Wien, Institut für Germanistik, Universitätsring 1, 1010 Wien, Österreich; E-Mail: matthias.daeumer@univie.ac.at.

**Dembeck, Till**, Prof. Dr., Université du Luxembourg, Institut für deutsche Sprache, Literatur und für Interkulturalität, Maison des Sciences Humaines, 11, Porte des Sciences, 4366 Esch-sur-Alzette, Luxemburg; E-Mail: till.dembeck@uni.lu.

**Heimböckel, Dieter**, Prof. Dr., Université du Luxembourg, Institut für deutsche Sprache, Literatur und für Interkulturalität, Maison des Sciences Humaines, 11, Porte des Sciences, 4366 Esch-sur-Alzette, Luxemburg; E-Mail: dieter.heimboeckel@uni.lu.

**Heinz, Friederike**, DAAD-Lektorin/Lectrice du DAAD, Département d'Études Germaniques, F.L.L.A.C., Université d'Abomey-Calavi, Benin; E-Mail: daad.benin@gmail.com.

**Karin, Anna**, Dr., Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Abteilung für Germanistische Linguistik, Regina-Pacis-Weg 3, 53113 Bonn, Deutschland; E-Mail: anna-karin@gmx.de.

**Lexander, Kristin Vold**, Dr., University of Oslo, P.O. Box 1102, Blindern, 0317 OSLO, Norwegen; E-Mail: k.v.lexander@iln.uio.no

**Mein, Georg**, Prof. Dr., Université du Luxembourg, Institut für deutsche Sprache, Literatur und für Interkulturalität, Maison des Sciences Humaines, 11, Porte des Sciences, 4366 Esch-sur-Alzette, Luxemburg; E-Mail: georg.mein@uni.lu.

**Millet, Victor**, Prof. Dr., University of Santiago de Compostela, Praza do Obradoiro, o, 15705 Santiago de Compostela A Coruña, Spanien; E-Mail: victor.millet@usc.es.

**Pabis, Eszter**, Dr., Institut für Germanistik, Universität Debrecen, 4002 Debrecen, Pf. 400, Ungarn; E-Mail: pabis.eszter@arts.unideb.hu.

**Pavlik, Jennifer**, Dr., Université du Luxembourg, Institut für deutsche Sprache, Literatur und für Interkulturalität, Maison des Sciences Humaines, 11, Porte des Sciences, 4366 Esch-sur-Alzette, Luxemburg; E-Mail: jennifer.pavlik@uni.lu.

**Riechers, Hans-Christian**, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Deutsches Seminar, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg, Deutschland; E-Mail: hans-christian.riechers@germanistik.uni-freiburg.de.

**Salama, Dina Aboul Fotouch Hussein**, Prof. Dr., Cairo University, German Departement, PO Box 12613, Al-Gamea Street, Giza – Kairo, Ägypten; E-Mail: salamadinama@gmail.com.

**Schiewer, Gesine Lenore**, Prof. Dr., Universität Bayreuth, Interkulturelle Germanistik, 95440 Bayreuth, Deutschland; E-Mail: gesine.schiewer@uni-bayreuth.de.

**Schulz, Monika**, Prof. Dr., Universität Regensburg, Institut für Germanistik, 93040 Regensburg, Deutschland; E-Mail: Monika.Schulz@sprachlit.uni-regensburg.de.

**Sieburg, Heinz**, Prof. Dr., Université du Luxembourg, Institut für deutsche Sprache, Literatur und für Interkulturalität, Maison des Sciences Humaines, 11, Porte des Sciences, 4366 Esch-sur-Alzette, Luxemburg; E-Mail: heinz.sieburg@uni.lu.

**Solomon, Kristýna**, Prof. Dr., Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta, Katedra germanistiky, Křížkovského 511/10, 771 48 Olomouc, Tschechische Republik; E-Mail: kristyna.solomon@upol.cz.

**Störmer-Caysa, Uta**, Prof. Dr., Johannes Gutenberg-Universität Mainz, FB 05 – Philosophie und Philologie, Deutsches Institut, Ältere Deutsche Literaturgeschichte, Jakob-Welder-Weg 18, 55128 Mainz, Deutschland; E-Mail: caysa@uni-mainz.de.

**Ullrich, Heiko**, Dr., Eggerten 42, 76646 Bruchsal, Deutschland; E-Mail: heiko.f.ullrich@web.de.

# Hinweise für Autorinnen und Autoren

---

Die *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik (ZiG)* ist ein *Peer-reviewed-Journal*. Das heißt, dass alle Beiträge in anonymisierter Form von mindestens zwei Gutachtern gelesen und beurteilt werden.

Hinweise zur Einrichtung der Beiträge sind online unter [www.zig-online.de](http://www.zig-online.de) zu finden.

Die Manuskripte sind in deutscher oder englischer Sprache als MS-Word®-Dokument oder im RTF-Format mit einem englischsprachigen Abstract an folgende Adresse einzureichen:

[contact@zig-online.de](mailto:contact@zig-online.de)

# Literaturwissenschaft



Achim Geisenhanslücke

## **Wolfsmänner**

Zur Geschichte einer schwierigen Figur

März 2018, 120 S., kart.

16,99 € (DE), 978-3-8376-4271-1

E-Book

PDF: 14,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4271-5

EPUB: 14,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4271-1



Götz Großklaus

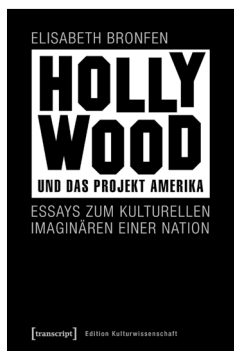
## **Das Janusgesicht Europas**

Zur Kritik des kolonialen Diskurses

2017, 230 S., kart., z.T. farb. Abb.

24,99 € (DE), 978-3-8376-4033-5

E-Book: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4033-9



Elisabeth Bronfen

## **Hollywood und das Projekt Amerika**

Essays zum kulturellen Imaginären einer Nation

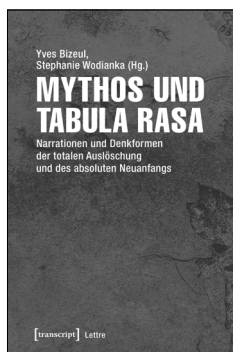
Januar 2018, 300 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4025-0

E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4025-4

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten  
finden Sie unter [www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)**

# Literaturwissenschaft



Yves Bizeul, Stephanie Wodianka (Hg.)

**Mythos und Tabula rasa**  
Narrationen und Denkformen der totalen Auslöschung  
und des absoluten Neuanfangs

März 2018, 178 S., kart.  
29,99 € (DE), 978-3-8376-3984-1  
E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3984-5



Michael Gamper, Ruth Mayer (Hg.)

**Kurz & Knapp**  
Zur Mediengeschichte kleiner Formen  
vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart

2017, 398 S., kart., zahlr. Abb.  
34,99 € (DE), 978-3-8376-3556-0  
E-Book kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation  
ISBN 978-3-8394-3556-4



Dieter Heimböckel, Georg Mein,  
Gesine Lenore Schiewer, Heinz Sieburg (Hg.)

**Zeitschrift für interkulturelle Germanistik**  
8. Jahrgang, 2017, Heft 2:  
Vielfältige Konzepte – Konzepte der Vielfalt.  
Zur Theorie von Interkulturalität

2017, 204 S., kart.  
12,80 € (DE), 978-3-8376-3818-9  
E-Book: 12,80 € (DE), ISBN 978-3-8394-3818-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten  
finden Sie unter [www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)**

