

Das Eigene als Fremdes erzählen

Zur Erzählstrategie des verkehrten Blicks im Floreroman von Konrad Fleck

Amelie Bendheim

Wer über Fremdes spricht, ohne vom
Fremden her zu sprechen, verfehlt es.¹

Abstract *Common medieval narrative approaches often perspective the encounter with the foreign from a fixed, self-centered point of view, perceiving the other as a clearly defined and limitable entity. The article aims to explore Konrad Fleck's romance Flore and Blanscheflur as an early example that productively ›reverses‹ this perspective and thus challenges the conventional dichotomy between self and other. By initially placing the christian self on the other side of the sea and assuming outsider status in the pagan world, the text contributes to the discussion on narrative inclusion and exclusion mechanisms, raises complex questions of religious affiliation and delves into structures of political power, which have not yet been sufficiently recognized in previous studies of the text and its readings as a sentimental minne-romance.*

Keywords: Otherness; religious conflicts; alterity; Konrad Fleck; Flore and Blanscheflur

1. Blickregie im vormodernen Erzählen

Der vom Tagungsthema² inspirierte Blick ›hinter den Deich‹, der sich im mhd. Erzählen für gewöhnlich eher als ein Blick übers Meer oder herab von der Burgzinne darstellt,³ und damit verbunden die Begegnung und Konfrontation mit einem un-

1 Waldenfels 2012: 61.

2 Der vollständige Titel der 2023 in Utrecht veranstalteten Tagung der *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik (GiG)* lautet *Jenseits der Deiche. Konflikte der Abgrenzung*.

3 Für den Deich als Grenzmarkierung wäre die mhd. Entsprechung *rein* (auch *reinunge*) in Anschlag zu bringen, mit der eine wild bewachsene Bodenerhöhung bezeichnet ist, die das beackerte Feld umschließt wie auch, daraus abgeleitet, der Damm, der das Meer ausgrenzt

höfischen, heidnischen, wilden, zwerge- oder feenhaft besetzten Anderen, ist für das vormoderne Erzählen geradezu konstitutiv. Wiewohl sich daran erkennen lässt, dass mhd. Literatur »an einer dynamischen Verhandlung von (Herrschafts-)Raum« (Wagner 2018: 227) und nicht an einem vergleichsweise statischen Raum des Mythos interessiert ist, perspektivieren zahlreiche Werke der höfischen Dichtung eine Vorstellung von Welt, in der sich Welt vom idealen, vorbildlichen Ich ausgehend konstituiert, zu dem sich das Andere als abgegrenzte und abgrenzbare Entität verhält.⁴ Ist über die Wahrnehmung und die auch im mittelalterlichen Roman differenzierte Einstellung zum Anderen damit freilich nichts gesagt, so doch über die Blickrichtung, die das Eigene als festen Standort setzt, während das Fremde sich im Verhältnis dazu bewegt.

Beispielhaft anführen ließen sich für diesen Beschreibungsmodus einer Begegnung mit dem Anderen Erzählschemata wie das der Brautwerbung, im Zuge dessen König Rother sich eine oströmische Königstochter übers Meer ins eigene Reich herbeischiffen lässt,⁵ wie auch jene Erzählmomente im höfischen Roman, in denen die Handlung den arthurischen Ritter bei seinem Auszug aus der höfischen Welt in die aventurierehafte Fremde begleitet oder den Eintritt des Anderen in die Artuswelt aus bekannten Gefilden heraus beobachtet: Dem fremden Roten Ritter oder der hässlichen Cundrie wird in Wolframs *Parzival* zwar kurzzeitig Aufmerksamkeit geschenkt bzw. Aufnahme in die Gesellschaft gewährt, über ihre Unzugehörigkeit wiederum bestehen keine Zweifel, so dass der Kontrast zum Eigenen in Form einer Binär-Op-
position gewahrt bleiben kann. Entsprechend wird Cundrie unmittelbar als *ungelich* (»ungleich«; Pz 313,2) identifiziert und konstatiert selbst, sie erscheine der höfischen Gemeinschaft *ungehiure* (»unheimlich, abstoßend«; Pz 315,24); der fremde Rote Ritter wiederum verharret noch vor den Burgtoren im höfischen Außenraum bis ein Artusritter sich zum Kampf gegen ihn einfindet (vgl. Pz 146,17–18). Der Kontakt mit dem

(Wagner 2018: 226); beide Begriffe sind im ma. Roman als sinnstiftende Grenzmarkierung jedoch unterrepräsentiert.

- 4 Ideengeschichtlich entspricht dieser Beschreibungsmodus des Anderen einem bewussts-
einsphilosophischen Ansatz cartesianischer Prägung, der den Ausgang der menschlichen
Selbst- und Welterfahrung im Ich verortet. Alternative Konzepte, wie sie etwa Emmanuel Le-
vinas und daran anschließend Bernhard Waldenfels in ihren Philosophien vertreten, machen
hingegen die Begegnung mit dem Anderen zur fundamentalen Erfahrung, durch die ein Ver-
ständnis des Eigenen erst möglich wird.
- 5 Die Brautwerbung wird hier mitunter dadurch motiviert, dass Rother im eigenen Land keine
angemessene Frau zu finden meint: *hic ne weiz sie neirgen in dime lande, / die mir so wol geval-
le, / daz ir sie lobit alle* (»Ich habe in diesem Land noch nirgends diejenige kennengelernt, die
meinen Bedingungen so entspräche, dass auch ihr [die Fürsten, A.B.] damit einverstanden
wäret«; KR 42–44). Vgl. zur Lokalisierung des Reiches der Königstochter *oster over se* auch KR
65–68.

Anderen bleibt in diesem Erzählgefüge auf den Aktionsmoment der Nachrichtenübermittlung⁶ bzw. der kämpferisch zu lösenden Aventure begrenzt. Erzählt wird vom eigenen, vertrauten und als vorbildlich erachteten bzw. postulierten Zentrum ausgehend, das im Raum christlich-adeliger Kultur lokalisiert ist, den Blick zwar über die Mauern nach außen richtet, ohne aber, dass dadurch die Mauern, Grenzen... oder Deiche ins Wanken gerieten. Der Kontakt zum Fremden ist in der Regel zeitlich begrenzt, distanziert und dem Zweck unterworfen, das Eigene über die Abgrenzung zu profilieren, wo nötig zu behaupten und im optimistischen Glauben an sein (ideales) Fortbestehen neu zu konturieren.

Vermittelt der höfische Roman damit das Bild einer weitestgehend geschlossenen erzählten Welt, erweist sich die Blickführung in Konrad Flecks *Flore und Blanscheflur* geradezu erfrischend anders. Ob dies ein Grund dafür war, dass der Stoff eine so beeindruckend breite Tradierung erfahren und auch in der gegenwärtigen mediävistischen Forschung »regelrecht Konjunktur«⁷ hat, kann nur vermutet werden. Jedenfalls liegen neben dem um 1220 entstandenen mittelhochdeutschen *Flore* weitere (altfranzösische, mittenglische, mittelniederländische, altnorwegische etc.) Fassungen des Stoffes vor, der sich als europäischer Erzählstoff par excellence ausweist.⁸

Die strukturelle Besonderheit der Erzählperspektive deutet sich unmittelbar mit dem Einsatz der Handlung (*des mæres anenge*, FB 358) und im Zuge der lebensweltlich fundierten Vorgeschichte an, wenn nämlich den Rezipierenden die Sicht des Königs *von heidenlanden* nahegelegt wird, mit dem und mit dessen heidnischem Heer sie auf die imaginierte Überfahrt zum Kriegszug gegen die Christen auslaufen:⁹

Der künec von heidenlanden
vuorte von serjanden
sant im über mer
ein vil kreftigez her
ûf der kritstænen schaden,

6 Nachdem die Botschaft überbracht ist, verlässt Cundrîe die Gesellschaft ohne Abschied zu nehmen sogleich wieder (Pz 318,25–26).

7 Putzo 2015: 32.

8 Vgl. Putzo 2015: 1–19, die die Stoffgeschichte im europäischen Kontext nachzeichnet.

9 In der Heidelberger Handschrift (Cod. Pal. germ. 362, fol. 12r) setzt eine farbige Illustration den Aufbruch der Heiden bildgewaltig in Szene (online unter: https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg362/0039/image,info,text_heidicon [Stand: 10.01.2025], vgl. dazu Schäfer 1984.

und hiez sîn schif laden
mit spîse zu langer vrist. (FB 359–64)¹⁰

Aus der zufälligen und gewaltsamen Begegnung mit einer christlichen Pilgergruppe erwächst die Idee, der heidnischen Königin eine *kristenvrouwe* (FB 505)¹¹, die zukünftige Mutter der Protagonistin Blanscheflur, als Geschenk¹² mitzubringen (FB 475–79). Erzählt wird folglich vom Standpunkt der Heiden aus in perspektivischer Verkehrung. Das Eigene tritt dabei in die Position des Anderen und Minoritären, insofern die Christin in ihrem sozialen Status zur Sklavin und zum Sachobjekt degradiert ist.¹³ Ihre Außenseiterposition wird zusätzlich hervorgehoben, indem das Glück *aller* bei der Rückkehr ins eigene Reich, dem Schicksal der Einzelnen kontrastiv entgegenstellt wird: Sie [...] *vuoren hin mit schalle/heim gesunt alle,/und diu kristenvrouwe in ellende* (»Sie fuhren alle gesund und mit großem Lärm nach Hause, die Christin aber [fuhr] in die Fremde«; FB 488–89); *ir aller sorge hâte ein ende* (»all ihre Sorge hatte ein Ende«; FB 490), während sie an Kummer leidet (*dô huop sich ir eine swære*, »sie wurde schwermütig«; FB 491) – zumal aufgrund der gefürchteten sprachlichen und kulturellen Ausgrenzung (*sî enkunde nieman* [...] *wol verstân*, »sie konnte niemanden verstehen«; FB 519–20/*sî die heiden vorhte*, »sie fürchtete die Heiden«; FB 547).

Das Wohlwollen, mit dem die Heidenkönigin der christlichen Sklavin dann aber begegnet, führt nicht nur rasch zum Abbau des Fremdheitsempfindens, sondern ist gleichfalls Ausdruck einer Willkommenskultur – *sî hiez sî willekomen sîn* (FB 508) – im Zuge derer sich der heidnische Herrschaftsbereich in eine Art interkulturelle Sozialutopie moderner Prägung zu transformieren scheint. Religiöse wie ständische Differenzen verblassen »zu bloßer Verschiedenheit, zu Diversität ohne semantisch-axiologische – und damit auch kulturkonstitutive – Trennschärfe« (Waltenberg 2003: 28).¹⁴

10 »Der König aus dem Land der Heiden führte ein starkes Heer von Sarazenen mit sich übers Meer, um den Christen zu schaden, und befahl, sein Schiffe für eine lange Zeitdauer mit Speisen zu beladen.«

11 Mit dem kompositionalen Zweitglied »*vrouwe*« attribuiert der Heidenkönig Fenix der Fremden ein adeliges Wesen, das sich über ihre innere wie äußere Schönheit begründet (*ir geschäft was edelich und ir gebærde lobesam*, FB 471–72).

12 Die Königin hatte darum gebeten (*wan er gedâhte wol ir bete*, FB 477), wobei der genaue Inhalt der Bitte im Text nicht näher definiert wird, letztlich also unklar bleibt, ob sie den Auftrag zum »Sklaventransport« erteilt hat.

13 Vgl. auch FB 444–45, wo Fenix die Frau als *gewin* und damit als Sachobjekt bezeichnet, dem sich ein Wert zuschreiben ließe; »minoritär« ist hier im Sinne eines sozialwissenschaftl. Minderheitenbegriffs zu verstehen, der sie in mehrfacher Hinsicht (Stand/unfrei, Geschlecht/weiblich, namenlos und identitätslos) diskriminiert. Vgl. konkret zur Intersektionalität auch Bendheim/Schuh 2017.

14 Die Königin erlaubt der Christin ihre Religion zu praktizieren (FB 524f.) und kümmert sich um all ihre Bedürfnisse.

2. (Ungeduldete) Minne: zwischen Toleranz und Exklusion

Die sich im Folgenden zwischen den beiden Frauen weiter intensivierende minnefraternitas wird in hyperbolischer Ausmalung zu einem absoluten Einssein stilisiert, das durch die fast vollständige Überblendung ihrer beiden Figuren-Schicksale alle Differenzen negiert. Es äußert sich in der raum-zeitlichen Synchronisation ihres Handelns, da sie nicht nur stets beisammensitzen – *swâ diu küniginne saz,/sô saz bî ir diu kristæne* (»wo die Königin saß, da saß bei ihr die Christin«; FB 530) – sondern auch *beide ze einer stunde* (»zu einer Stunde«; FB 591) ihre Kinder gebären.

In der Vorgeschichte wird die Christin vom räumlichen Außen (jenseits des Meeres) und der sozialen Außenseiterposition (als namen- und rechtslose Sklavin) zunehmend in den Fokus des Rezipierenden geschoben. Dadurch erscheint das Christliche schon bald als gleichwertig bzw. erhält bereits einen latent überlegen Status: Nicht zufällig ereignet sich die Geburt der Kinder am Palmsonntag, an jenem Tag, der sich im christlichen Glauben mit dem Einzug Jesu in Jerusalem, d.h. mit der Andeutung des kommenden Königtums verbindet (Mat 21, 8–9) und im Romankontext analog dazu die christliche Herrschaft Flores und Blanscheflurs zu antizipieren vermag.

[...] der tac heizet blanscheflôre¹⁵,
dô sî und des küniges amîe
nider kâmen beide sant (FB 595–97)

[Der Tag heißt Blanscheflorie, als sie und die Geliebte des Königs beide ihre Kinder zur Welt brachten.]

Die Verschiebungsrichtung ist auf diese Weise bereits vorgezeichnet, der Akzent zugunsten einer christlichen Leitkultur auch dadurch gesetzt, dass der heidnische Sohn – offensichtlich im Anklang an das christliche Hochfest – »Flore« genannt wird,¹⁶ die heidnische Königin, ungeachtet ihrer Vorrangstellung, die französische Sprache¹⁷ der Untergebenen lernen will:

sî bat sich franzois lëren.
dar an begunde ouch këren

15 Vgl. den Stellenkommentar von Putzo 2015: 534, die notiert: »Palmsonntag, eigentlich *pascha florum* oder *pasche floridum*«.

16 Im afrz. Roman ist diese Benennung stärker motiviert, insofern es heißt, der König vergab den Namen, »lorqu'il eut appris ce que signifiait cette fête« (D'Orbigny 2003: 11).

17 Die Eigenart der fremden Sprache wird aus heidnischer Perspektive als *seltsæne* (»fremdartig«; FB 532), aber auch *sô süeze und sô hübeschlich* (»lieblich, höfisch«; FB 533) wahrgenommen, also positiv konnotiert.

ir vlîz diu vrömde welhîn,
 biz daz diu künigîn
 in welschen dicke wider sî sprach (FB 537–41)¹⁸

[Sie bat, dass man ihr Französisch beibringe. Darauf richtete die Fremde ihr Bemühen, bis die Königin oft auf Französisch mit ihr sprach.]

Die Überzeichnung der Frauenminne wird im Folgenden auf die Ebene der intergeschlechtlichen Beziehung ihrer Kinder gespiegelt, setzt sich generationsübergreifend fort. Denn Blanscheflur, die Tochter der Christin, fühlt sich dem neuen heidnischen Stammhalter Flore in einer Form verbunden, die – vom übermächtigen *minnen got* (FB 610) gestiftet –, sehr bald nicht mehr Minne als Freundschaft (*vrüntscheft*; FB 601), sondern Minne als erotische Liebe (*amor*) genannt werden muss. In dieser gehen die Liebenden vollends auf, die Aktivitäten des Paares erweisen sich als entsprechend einseitig: *in wunneclîcher vröiden pflege, / sie underkusten sich tûsent stunt* (>in herrlicher Freude, küsst^{en} sie sich tausendfach<; FB 752–53). Beruhte die kindliche Zuneigung noch auf einem rein impulsiven Gefühl – *ir gebærde des verjach / daz sie ein ander minneten / und sich nicht versinneten / waz minne wære und ir gebot* (>ihr Verhalten zeigte, dass sie einander liebten und nicht verstanden, was die Minne und ihr Gebot war<; FB 606–609) – ist die daraus entstehende Liebesbeziehung ein reflektierter Akt¹⁹ und die willentliche Wahl einer Partnerin, die eben keine heidnische Prinzessin ist.

Der durch Blanscheflur in die heidnische Lebenswelt eingepflanzte >christliche Keim< wächst sich weiter aus; in der Kinderminne entfaltet sich eine Weltsicht, die sich, allein dem individuellen Glück verpflichtet und in geradezu märchenhafter Realitätsenthobenheit,²⁰ um die sozio-kulturellen, kategorialen Normen ihrer Umwelt wenig sorgt und damit – zwangsläufig – in Konflikt zur macht- und normsetzenden Instanz gerät. Das Liebesszenario erweist sich als allzu fragiles Idyll, das seine zeitliche Begrenztheit bereits mit ausstellt und im Erzählschema den Bruch mit der heidnischen Elternwelt bedingt.

Das allmähliche Gewahrwerden des heidnischen Königs, dass die Minne der Kinder als Liebes-Minne nicht als Freundschafts-Minne funktioniert (FB 628),

18 Die Heiden werden zudem (aus der Perspektive der Christin) als *unkunde* [...] *diet* (>unwissendes Volk<, FB 544) bezeichnet; auch im Bereich >Bildung/Wissen< wird die Hierarchie folglich bereits zugunsten der Christin organisiert.

19 Vgl. FB 615–17: *dô begunden sie sich verstân, / wie man sol wesen undertân / der minne*; >da begannen sie zu verstehen, wie man sich der Minne unterwerfen sollte<; FB 743–44: [...] *den kînden wart / ze rehte kunt der minnen art*, >den Kindern wurde das Wesen der Minne bekannt<.

20 Entsprechend kann die Liebe sich bald schon nur noch in der gesellschaftlichen Enklave, außerhalb des Blickfeldes des Herrschers bzw. dann räumlich exkludiert im Baumgartenidyll realisieren.

offenbart den schmalen Grat zwischen wertoffener Akzeptanz und radikaler Exklusion des Anderen, die durch die gefühlte Bedrohung des Eigenen stimuliert wird. Akzeptanz, im Sinne einer Toleranz gegenüber dem, was eigentlich abgelehnt wird (hier: das Christentum/die Christin), erweist sich nun als spezifische Form der Toleranz, die Rainer Forst »Erlaubnistoleranz«²¹ nennt, wenn sich dahinter eigentlich die bloße Duldung des Anderen im Rahmen einer fortbestehenden Machthierarchie und eines Autoritätsgefälles verbirgt. Das Subjekt der Toleranz wird in dieser Konstellation weiterhin als Objekt der Machtinstanz wahrgenommen und für diese auf seinen pragmatisch-instrumentellen Nutzen reduziert.

Anschaulich vermag der *Flore* am Beispiel des Heidenkönigs zu demonstrieren, als wie labil sich das Konzept der Toleranz erweist, indem er die gutmütige Aufnahme der Fremden in eine von Gewalt und Hass gesteuerte, exkludierende Haltung kippen lässt, die, insbesondere weil sie nun aus dem emotional-affektiven Gefühl der Bedrohung (Angst, Hass, Zorn) heraus generiert wird, nur noch auf den Erhalt des Eigenen und darauf bedacht ist, die eigenen Machträume zu verteidigen, zu sichern und abzuschließen. Toleranz, die folglich gegenüber der noch kontrollierbaren Ausnahme aufgebracht werden konnte, hier eine freundliche Anteilnahme am Einzelnen (der Christin) bekundete,²² wird rigoros abgelehnt, sobald die fremde Weltanschauung (das Christentum) »zu nahe kommt«; dass der Text diesbezüglich einen Mechanismus ausstellt, wie er noch heute vielfach im Kontext der Gentrifizierung zu beobachten ist,²³ zeugt von seinem Potenzial auch zur Diskussion drängender gegenwartsrelevanter Fragen.

Der anlaufenden und an Unmenschlichkeit zunehmenden Maschinerie der Abschottung gegenüber dem bzw. der Fremden, deren Stationen hier nur skizzenhaft aufgerufen werden, ist eine zunehmende Diskreditierung der Figur des Machthabers eingeschrieben, die eine Wandlung vom »toleranten« zum tyrannischen Herrscher vollzieht: So zieht die verordnete räumliche Trennung des jungen Paares auf Zeit (FB 1020–35), von der man sich – vergeblich – schwindende Minne erhofft, die absolute Trennung nach sich, die durch den Mord an Blanscheflur realisiert werden soll, dann aber auf Anraten der Königin abgewendet werden kann, führt weiter zum Verkauf der Gefangenen an einen babylonischen Emir (FB 1514), der sie seinerseits in einem Turm gefangen hält. Aus diesem kann *Flore* die Geliebte nach langer Suche, unter Einsatz seines Verstandes und durch den fortwährenden Beweis seiner Minne schlussendlich befreien.

21 Nach Forst lassen sich unterschiedliche Konzeptionen von Toleranz differenzieren, wobei allein die so genannte »Respekttoleranz« mit Freiheit, Gerechtigkeit und Demokratie verbunden und als entsprechend »wertvoll« begriffen wird (vgl. Forst 2000, zu den vier Toleranz-Konzeptionen bes. S. 123–130).

22 Vgl. Anm. 10.

23 Vgl. Fredouille 1994: 1116.

Das vom Vater argumentativ wie performativ vertretene Modell von Gemeinschaft (*genôzschefte*, FB 873; *unser ê*, FB 904) gründet auf der Einheit im (heidnischen) Glauben sowie einer geblütsadeligen Verbundenheit. Dass Blanscheflur diese Anforderungen nicht zu erfüllen vermag, wird nun auch über die herabsetzende Standesbezeichnung *maget* sprachlich markiert²⁴ – die in Kontrast zum anfänglich verwendeten Begriff *vrouwe* (vgl. FB 505) tritt.²⁵

Die Gegenposition zum ›Modell Heidenkönig‹ wird daraufhin im Außenraum narrativ entfaltet, wo die Trennung der Liebenden diese zu höchster Tugendhaftigkeit anhält: Nur ›hinter dem Deich‹ kann die Minne grenzenlos sein. Das hier ausgeformte, von Flore und Blanscheflur vertretene Liebes- und Identitätsmodell fundieren die moralischen Werte der *triuwe und staete* (›Treue und Beständigkeit‹). Gerade dadurch, dass es sich gegen alle Widerstände und Gefahren in der Abenteuerwelt durchsetzen und behaupten kann, die finale Wiedervereinigung in die Hochzeit mündet (FB 7488–91) und letztlich zur Herrschaftsübernahme Flores (FB 7510–22) führt, erweist es sich vorbildlich wie auch als wertende Positionierung, die die Liebenden und ihre tugendhafte Minne nobilitiert. Damit scheint für die ProtagonistInnen ein doch erstaunlich positiver Ausgang gefunden, mit ihm und an dieser Stelle könnte der Roman eigentlich enden: mit einer neuen Herrschaft im neuen Erzählraum; und wirft man einen Blick auf seine Rezeptionsbiografie, vermag mitunter der Eindruck zu entstehen, dem wäre tatsächlich so.

3. Von bedeutsamen Textrahmen zu neuen Interpretationsansätzen

Denn der Fleck'sche *Flore* wird gewöhnlich zur Gattung der Minne- und Aventure-romane gezählt, eine Zuordnung, die sich vor allem über die bedeutsame Funktionalisierung der Minne begründet. Sie bildet als unhinterfragte Macht, treu, unwandelbar und vollkommen, den Kern der Handlung und fungiert zugleich als deren

24 Die Bezeichnung *maget* kann im Mhd. sowohl für die unverheiratete Frau wie auch funktionell für die Dienerin stehen (vgl. König 2001: 113).

25 *ein dinc daz mir niht wol behaget: daz mîn sun dise maget/minnet sunder mâze*, ›etwas, das mir nicht gefällt, dass mein Sohn diese »Bedienstete« über die Maße liebt«, FB 899–901 (Hervorh. A. B.), auch FB 879). Dass Jackson die fehlende Zugehörigkeit Blanscheflurs zur *genôzschefte/ê* als Trennungsgrund rein sozial deutet (»His [Fenix'] real reason is a social one« (Jackson 1969: 16), scheint mir insofern unbegründet, als beide Begriffe sich auch religiös (im Sinne einer Glaubensgemeinschaft) verstehen lassen und so an anderer Stelle im Text auch gebraucht werden (z. B. *ê der kristenheit*, FB 7807). Auch die Paarformel *wan ez müese uns missewenden/beide vriunde und mâge* (FB 909, Hervorh. A. B.) weist auf ein doppeltes Verständnis von Zugehörigkeit hin (das *vriunde*, als Werte-/Glaubensgemeinschaft, *mage* als Verwandtschaft) inkludiert.

»Movens«²⁶. Es ist die besondere Minnerelation der Kinder, die entsprechend auch die Bewertungen des Romans in den im 19. Jh. entstandenen Literaturgeschichten dominiert und dazu führt, dass der *Flore* als »liebliche Dichtung« vor allem für seine »Innigkeit«, »Zartheit«, und »Unschuld« geschätzt wurde (Bächtold 1892: 95; Ehrismann 1935: 19).²⁷ Auch die zum *Flore* entstandenen Coverillustration, wie jene der aus dem Jahr 1922 vorliegenden englischen Übertragung des *Flore*-Stoffes, die die beiden sich liebenden Kinder eng umschlungen in einem Blätterkranz sitzend abbildet und mit dem bezeichnenden Titel »the sweet and touching tale of Fleur and Blanchefleur. A medieval legend« überschrieben ist, fokussieren diese Interpretationsstendenz.²⁸

Es soll und kann hier nun nicht darum gehen, den zweifelsohne gewichtigen und originären Minne-Stoffkern in Frage zu stellen, wohl aber möchte der Beitrag dazu anregen, die damit häufig einhergehende und die Rezeption dominierende, einseitige Lesart, zu überdenken und womöglich zu relativieren. Dass der Blick auf den Text im Sinne eines »out of the minne-box«-Denkens notwendig ist, wurde bereits von verschiedener Seite betont: So hält Christine Putzo die Gattungszuordnung für eine »Verlegenheitslösung«²⁹ und auch Peter Ganz ist sich in seinem Beitrag im *Verfasserlexikon* der Problematik bewusst, flüchtet aber – anstatt sie »beim Schopfe zu packen« – in Negationen: »Fl. u Bl.« ist kein Thesenroman«, heißt es dort, »aber es wäre falsch, in ihm nur ein liebliches Kinderidyll zu sehen.« Dass, so Ganz weiter, »der religiöse Gegensatz zwischen Christen und Heiden [...] hier allerdings nicht zum Problem [würde]« (Ganz 1980: 746)³⁰, wäre m.E. doch einzuschränken. Denn als so »unschuldig« wie der Fleck'sche *Flore* in der Rezeption häufig behandelt wurde, erweist sich der Roman gerade aufgrund der Religionsthematik jedenfalls nicht.³¹ Im Anschluss an Putzo, die gerade den »theologisch-philosophischen Gehalt« (Putzo

26 Ridder 1998: 2.

27 Vgl. dazu auch Putzo 2015: 29.

28 Online unter: <https://archive.org/details/taleoffleurblancooleig> [Stand: 10.01.2025]; vgl. zu weiteren Illustrationen Rehm 2003.

29 Putzo 2013, die weiter moniert: »Sie [die in der Literaturgeschichtsschreibung vorgenommenen Einordnungen des *Floreromans*, A.B.] verkennen den Roman entscheiden. Frappierend aber ist die Langlebigkeit der einmal angelegten Kategorisierung.« (Putzo 2015: 29–30), s. kritisch zur Gattungseinordnung auch Waltenberg 2003: 26.

30 Vgl. Sommer, der in der Vorrede zur Edition betont: »Von einem tiefern gegensatz zwischen dem christenthum und heidenthum finden sich in der sage keine spuren« (Sommer 1946: XXXII) und den Glaubensgegensatz einzig als Element der Erzählführung begreift.

31 Es ließe sich auf dieser Grundlage auch über den Dichter spekulieren: Über Konrad Fleck wissen wir so gut wie nichts, über den französischen, anonymen Autor der Vorlage wird vermutet, es handle sich um einen Geistlichen (»clerc«) (s. Jöcke/Wunderli 1994: 32). Wenn es stimmte, dass der Stoff ursprünglich orientalischen Ursprungs war (vgl. Laffont-Bompiani 1999: 377), wäre von einer nachträglichen christianisierenden Umschrift auszugehen.

2015: 33) als eine zentrale Thematik identifiziert, die aber im Rahmen der germanistischen Interpretation bis dato weitgehend ausgespart wurde, versteht sich der vorliegende Beitrag auch als Anstoß, diese Leerstelle weiter zu füllen.³² Dabei offenbart sich die Relevanz der Religionsthematik im *Flore* in durchaus anderer Form als etwa im heldenepischen Erzählen, wo sie dem Publikum unmissverständlich und in aller Deutlichkeit, in Form einer offenen kriegerischen Auseinandersetzung, entgegenschlägt. Das literarische Verhandlungsmodell, das der Floreroman demgegenüber anbietet, verfährt um einiges subtiler: es nimmt das Religiöse über den fremden Blick in den Erzählrahmen auf, unterlegt dem Roman dadurch einen religiösen Subtext und macht ihn gattungsmäßig zum Hybrid, insofern quasi das Handlungsschema des Minneromans mit Erzählintentionen der Heldenepik eng geführt wird.³³

(Religiös fundierte) Gewalt ist auch im *Flore* Thema, bleibt, wo sie auftritt (im Kriegszug der Heiden, im Verhalten des Heidenkönigs), aber einseitig artikuliert, negativ besetzt und von christlicher Seite unerwidert. Auch der Erzähler selbst bezieht dazu Position, indem er den fortbestehenden Religionskrieg zwischen Christen und Heiden verurteilt und damit als Lösungsmodell zurückweist:

Daz was ein unminne diu noch ist
und ie was ungescheiden
wan die kristen und die heiden
lebt noch mit kriege alsam. (FB 366–69)³⁴

Flore erweist sich gerade deshalb als vorbildlicher Held, weil er seine Herrschaft *à ne aller slahte widerstrît* (ohne jeden Kampf, FB 337) erworben hat. Vorbildlichkeit wird demnach auf Seiten des Friedens verortet und über innere Werte begründet.

32 Einzig der Beitrag von Jackson nimmt sich der Thematik an und konstatiert, die Religion verdiene mehr Aufmerksamkeit (»is worthy of more attention«, 1969: 13). Der Vergleich, den er zwischen Fleck und Wolfram vornimmt, und dabei bemerkt, Fleck hätte aufgrund seiner geringeren »intellectual competence« kein Interesse »the problem of human existence« und den Dualismus zwischen Christen und Heiden so zu thematisieren wie Wolfram (Jackson 1969: 24), scheint das unterschiedlich gelagerte Grundinteresse der Autoren zu wenig zu berücksichtigen: Während Wolfram tatsächlich Toleranz erzählen will, wird sie bei Fleck vor allem zur Darstellung der christlichen Überlegenheit funktionalisiert. Auch Kolmerschlag geht in ihrer Dissertation zum afrz. *Flore* auf den Heiden-Christen-Konflikt ein, den sie als »zentrale[s] Thema« benennt (Kolmerschlag 1995: 15).

33 In Bezug auf die Einordnung des (afrz.) *Flore* distanziert sich auch Leclanche von einer festen Gattungszuordnung, situiert den Text stattdessen in einem Übergangsstadium von der Chanson de Geste zum höfischen Roman (Leclanche 1986: 7).

34 Es ist eine Unsitte, die noch immer und seit jeher ungelöst ist, denn Christen und Heiden leben miteinander im Krieg.

Man mag dem Text dies irgendwie zugutehalten; gleichwohl ist ihm in seiner Gesamtaussage wenig anders als in vielen Heldenepen eine äußerst einseitige und vereinnahmende christliche Glaubenshaltung unterlegt, die insbesondere im Schlussrahmen hervortritt. Denn der Fleck'sche Roman endet eben nicht mit dem Hochzeitsglück des Paares, sondern es vollzieht sich ein abermaliger Raumwechsel, der durch die narrative Auslöschung des Heidenkönigs eingeleitet wird, über dessen Tod Flore zwei Boten in Kenntnis setzen (FB 7650–7661). Das Paar kehrt daraufhin *übersê* (FB 7503) zurück ins Heidenland, um dort die Erbfolge anzutreten und eine christliche Herrschaft zu begründen. Dies wiederum setzt voraus, dass die ›Mischehe‹ durch die Konversion des heidnischen Partners ›homogenisiert‹ und in der Folge auch die restliche heidnische Gesellschaft im Glauben bekehrt wird:

[...] dô wart bekêret
manic tûsent heiden,
die vor des wâren gescheiden
von der ê der kristenheit;
die wurden dô, sô *man* seit,
alle sament getoufet (FB 7804–9)³⁵

Er toufte sich dô zem êrsten;
wan er was der aller hêrste:
dar zuo bat er unde riet
daz sich alliu sîniu diet
mit *im* bekêrte. (FB 7825–29)³⁶

Bald darauf gebiert Blanscheflur eine Tochter, die als zukünftige Mutter Karls des Großen ausgewiesen wird (FB 7865–67). Durch diese (pseudo-)historische Verankerung wächst die Geschichte sozusagen aus der narrativen Fiktion heraus in die historische Gegenwart und lässt den *Flore*-Roman als Vorgeschichte einer Herrschaft erscheinen, mit der sich unter Karl dem Großen die Utopie einer christlichen Welt-herrschaft verband.³⁷

Dieses ›christliche Finale‹ wird bereits im Anfangsrahmen vorbereitet, indem der in das Werk einführende prologus ante rem³⁸ (FB 291–358) einen Ausblick auf das dieserart verlaufende Leben des Paares gestattet: Niemand müsse glauben, wird den Rezipierenden versichert, dass die Zukunft des Paares nach der Hochzeit,

35 Da wurden viele tausend Heiden bekehrt, die zuvor von der christlichen Gemeinschaft geschieden waren, sie wurden dort, so sagt man, alle gemeinsam getauft.

36 Er [Flore, A.B.] taufte sich als erstes; denn er war der aller Würdigste: zudem bat er darum und riet, dass sich alle seine Leute mit ihm bekehrten.

37 Vgl. zur Karlsgenealogie im Anfangsrahmen Bendheim 2017.

38 Zur Funktion Prologs generell s. López Marqués, Sp. 206.

aufgrund der bestehenden Glaubensverschiedenheit (FB 324f.), schändlich (*misselich*) verlaufen wäre, denn (*wanne*) Flore ließ sich taufen, wegen der Minne zu seiner Freundin, die er sehr liebte:

Flôre was ein heiden,
Blanscheflûr kristæne.
iedoch niemen wæne
daz ir leben wære misselich,
wanne Flôre hiez sich
toufen durch die minne
Blanscheflûren sîner vriundinne,
die er minnete sêre. (FB 324–331)

Die *conversio* wird damit als zentraler Umbruchmoment hin zum Guten inszeniert, der Ablösungsprozess vom alten, heidnischen Glauben zur Voraussetzung für Ehre und zukünftiges Glück. Auch die syntaktische Struktur verleiht dem Konversionsereignis als zentralem, identitätsstiftenden Moment Ausdruck, insofern durch die temporalen Konjunktionen (in bedeutungsprägender initialer bzw. finaler Versposition) die Abgrenzung eines ›Danach‹ von einem ›Davor‹ hervorgehoben wird:

sît gewan er grôze êre
[...]
âne aller slahte widerstrît,
dise lobelîche sælde er **sît**
nâch der heidenschaft erwarp (FB 332/337–39, Hervorh. A.B.)³⁹

Die von Flore verordnete und forcierte Bekehrung zum Christentum, die singular betrachtet und in Bezug auf die anfängliche Großzügigkeit des heidnischen Königs gegenüber der Christenfrau als ›Registerbruch‹ erscheinen könnte, erweist sich angesichts des gesamten Rahmenkonstrukts und der eben nur eingeschränkten Toleranz als kohärente Schlussgestaltung.⁴⁰ In die Rahmung wird die zentrale Glaubensorientierung bedeutungsschwer eingelassen.

39 Seitdem gewann er viel Ehre [...] ohne jeden kämpferischen Einsatz; dieses lobenswerte Glück erwarb er seitdem, im Anschluss an die Heidenschaft.

40 Zu einer ähnlichen Ansicht gelangt auch Sergio Cappello, der von einem »encadrement idéologique épique et carolingien« spricht, welches die späteren Florebearbeitungen aufweisen (Cappello 2017: 42–43).

4. Das ›fremde Eigene‹ als Erzählstrategie

Ziel des vorliegenden Beitrags war es, die besondere Erzählstrategie im *Flore* aufzudecken und nach deren Funktionalisierung zu fragen. Dabei erwies sich die für ein mittelalterliches Erzählen innovative und ungewohnte Perspektivierung des ›verkehrten Blicks‹ als zentral, die das Eigene zunächst ›falsch‹ verortet, um dann den ›Störfall‹ zum Richtigen zu machen.

Der *Flore* greift dafür das Modell des Liebesromans griechischer Prägung auf, das bereits auf besondere Weise von Alterität zu erzählen vermag, indem es zwei Handlungsstränge anlegt und die zunächst getrennt verlaufenden Schicksale der ProtagonistInnen, die unterschiedlichen Kulturen entstammen, am Ende wieder zusammenführt. Im *Flore* allerdings ist das Erzählen vom Anderen erstens zusätzlich religiös unterfüttert und lässt die religiöse Alterität zweitens in der harmonischen Minnevereinigung am Ende nicht unkommentiert fortbestehen.

So wird das Erzählen aus der Perspektive des Anderen letztlich vor allem dazu genutzt, das Eigene als das Überlegene und unhinterfragt Gültige zur Darstellung zu bringen: Indem das Christliche zunächst als Minoritäres erzählt wird, wird die Voraussetzung geschaffen, seinen Vorrang über ein Durchsetzungs- und Bewährungsnarrativ zu entwickeln. Es besteht nicht bereits, sondern muss erst noch zum Leitparadigma erhoben werden, kann dabei aber, indem es eine narrative Legitimation und damit erzählerischen Aufwand erfordert, nicht schon ideal ist, als von besonderer Überzeugungskraft ausgewiesen werden. Die weltliche Minnerelation der Kinder, die auf den idealen Werten von *triuwe* und *staete* gründet, vermag (als *fraternitas*, dann als *amor*) einen Vorgeschmack auf die abstrakte, transzendente Gottesminne (*caritas*) zu geben. Denn die in dieser Minne bekundete vorbildliche Geisteshaltung (*getriuwe minne*, FB 7883), heißt es, bilde die Voraussetzung für den Erwerb des Seelenheils (*sælden gewinne*, FB 7884). Da sie allerdings zunächst die äußeren, normativen Anforderungen nicht erfüllt, darf sie in dieser Form auch nicht fortbestehen.

Was zunächst als überwindbare kulturelle Grenze und idyllisches Liebesprojekt erscheint, mündet schlussendlich doch wieder in die tradierten Muster eines exkludierenden ›entweder – oder‹, ein interkulturell symmetrisches und inklusives Neben- oder gar Miteinander wiederum wird allein in den Räumen der Imagination (des kindlichen Spiels, des utopischen Minneidylls), d.h. außerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit und der hier geltenden Normen und Konventionen, gestattet. Formen der Integration des Anderen führen in der realen Lebenswelt wiederum zu Maßnahmen der Ausgrenzung (erzwungene Trennung des Paares) oder bedingen dessen Anpassung und Eingliederung (Konversion). Die Vorstellung, dass allein das Christsein Bedingung für den glücklichen Ausgang sein kann, wird in die Rahmung beidseitig (Anfangsrahmen: prologus ante rem; Schlussrahmen: Machtübernahme und Konversion) und stabilisierend inseriert. Was mitunter auf Figurenebene noch

als freiwillige Entscheidung ausgewiesen wird,⁴¹ ist damit im narratologischen Gesamtkonzept alternativlos.

Den Floreroman auf Grundlage dieses Befundes als reine Liebesgeschichte zu begreifen ist möglich, blendet aber die insbesondere in den Rahmen bedeutungsschwer eingelassene, religiös motivierte Bedeutungsperspektive aus. Die Minne, von der Konrad Fleck erzählt, bleibt keine zwischenmenschliche, private Angelegenheit ›zweier Figuren im Blumenkranz‹. Sie mündet in eine Herrschaft und wird damit zur Grundlage eines Gesellschaftssystems, das nur den exklusiven Wahrheitsanspruch des Einen, des Christlichen, anerkennt. Die Fleck'sche Minne ist damit biblisch transzendental und im Kern politisch; der Floreroman mehr Glaubensbekenntnis, als man in ihm vermutlich bislang sehen wollte. Inwiefern er, aufgrund seiner weiten Verbreitung in der Epoche wie der Bezugnahme auf die Karlsherrschaft, auch als eine Art weltliche Glaubenslehre zur Vertretung eines christlich geeinten Europa betrachtet wurde, lässt sich für uns Heutige nur schwer bemessen. Wichtiger als seine Stellung im Damals scheint aber ohnehin die Frage nach dem, was der Roman im Jetzt leistet. Fest steht diesbezüglich: Nähme man den religiösen Gehalt ernst(er), was auch bedeutet, sich von vorliegenden verharmlosenden und ›weichspülenden‹ Interpretationen zu verabschieden, ließen sich auch andere, bisher weniger beachtet Interpretationspfade beschreiten: Der *Flore* erweist sich dann als literarhistorisches Zeugnis, das in besonderer Weise dazu anregen kann über das Potenzial poetischer Legitimationsstrategien von Herrschaft und Glaube, über deren narrative Überzeugungskraft sowie über kulturelle Ein- und Ausschlussmechanismen zu reflektieren. Es wird also Zeit, dass der Fleck'sche Roman als spezifische und mit eigenen Ansprüchen operierende Adaption des Florestoffs in die Rezeptionsgeschichte eintritt; als Adaption, die sich von einer einfachen, idyllischen und eben auch utopischen Lösung verabschiedet, wie sie der Stoffkern ausstellt, wenn er behauptet, dass in der Liebe jede Differenz neutralisiert und überwunden werden könne. Das macht den Text nicht schlechter, sondern bietet ganz im Gegenteil neue Reflexionsangebote.

Literatur

- Bächtold, Jakob (1892): Geschichte der deutschen Literatur in der Schweiz. Frauenfeld 1892; online unter: <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb11167270?page=107> [Stand: 10.01.2025].
- Bendheim, Amelie (2017): Karl der Große, Berthe mit dem *fuoze* und ein allzu *triuwer* Held. Mythisches Erzählen im Anfangsrahmen von Konrad Flecks *Flore und Blan-*

41 Nachdem Flore sich hat taufen lassen, ›bat er und riet, dass sich all sein Volk mit ihm bekehrte‹ (*dar zuo bat er unde riet/daz sich alliu sîniu diet/mit im bekêrte*, FB 7827–29).

- scheflur* als Legitimation eines neuen Herrscherbildes. In: Jianhua Zhu/Jin Zhao/Michael Szurawitzki (Hg.): Akten des XIII. Internationalen Germanistenkongresses Shanghai 2015. Germanistik zwischen Tradition und Innovation. Frankfurt a.M., S. 225–229.
- Bendheim, Amelie/Schuh, Dominik (2017): Gekreuzte Lebenswege, gebrochene Identitäten. Intersektionale Betrachtungen zu Konrad Flecks *Flore und Blanscheflur*, In: Mareike Böth/Michael Mecklenburg/Susanne Schul (Hg.): Abenteuerliche ›Überkreuzungen‹: Vormoderne intersektional. Göttingen, S. 99–123.
- Cappello, Sergio (2017): Différences et al.térité dans le récit idyllique médiéval: Floire et Blancheflor. In: *Littérature* 77, S. 31–46.
- D'Orbigny, Robert (2003): *Le conte de Floire et Blanchefleur*, publié, traduit, présenté et annoté par Jean-Luc Leclanche. Paris.
- Ehrismann, Gustav (1935): Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. Bd. 2.2. München.
- Forst, Rainer (2000): Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft. In: Ders. (Hg.): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend. Frankfurt/New York, S. 119–143.
- Fredouille, Jean-Claude (1994): Art. Heiden. In: Ernst Dassmann (Hg.): Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. 13. Stuttgart, Sp. 1113–1149.
- Ganz, Peter (1980): Art. Konrad Fleck. In: VL 2, Sp. 744–747.
- Jackson, Timothy R. (1969): Religion and Love in Flore und Blanscheflur. In: *Oxford German Studies* 4, S. 12–25.
- Jöckel, Sabine/Wunderli, Peter (1994): Die Anfänge: Staat, Sprache, Literatur. In: Jürgen Grimm u.a. (Hg.): Französische Literaturgeschichte. Stuttgart, S. 1–35.
- Kolmerschlag, Eliane (1995): Interpretation und Übersetzung des Conte de Floire et Blancheflor, Frankfurt.
- Konrad Fleck (2015): Flore und Blanscheflur. Hg. v. Christine Putzo, Berlin 2015. [FB]
- König Rother (2000). Hg. v. Ingrid Bennewitz, mittelhochdt. Text u. neuhochdt. Übersetzung Stuttgart. [KR]
- König, Werner (1985): dtv-Atlas zur deutschen Sprache. München.
- Laffont-Bompiani (1999): *Dictionnaire Encyclopédique de la Littérature Française*. Paris.
- Leclanche, Jean-Luc (1986): *Le Conte de Floire et Blanchefleur*. Paris.
- López Marqués, Eva (2005): Art. Prolog. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hg. v. Gert Ueding. Bd. 7. Tübingen, S. 201–208.
- Putzo, Christine (2013): Eine Verlegenheitslösung. Der ›Minne- und Aventiureroman‹ in der germanistischen Mediävistik. In: Hybridität und Spiel. Der europäische Liebes- und Abenteuerroman von der Antike zur Frühen Neuzeit. Hg. v. Martin Baisch und Jutta Eming. Berlin, S. 41–70.
- Sommer, Emil (1846): Vorrede. In: Konrad Fleck: Flore und Blanscheflur. Hg. v. dems., Quedlinburg/Leipzig, S. VII–XXXVIII.

- Rehm, Ulrich (2003): Floire und Blancheflor. In: Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte. Begonnen von Otto Schmitt, hg. vom Zentralinstitut für Kunstgeschichte München. Bd. IX. München, S. 1293–1306.
- Ridder, Klaus (1998): Mittelhochdeutsche Minne- und Aventiureromane: Fiktion, Geschichte und literarische Tradition im späthöfischen Roman: ›Reinfried von Braunschweig‹, ›Wilhelm von Österreich‹, ›Friedrich von Schwaben‹. Berlin.
- Röcke, Werner (1984): Höfische und unhöfische Minne- und Abenteuerromane. In: Volker Mertens (Hg.): Epische Stoffe des Mittelalters. Stuttgart, S. 395–423.
- Schäfer, Verena (1984): Flore und Blancheflor. Epos und Volksbuch. Textversionen und die verschiedenen Illustrationen bis ins 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Illustration. München.
- Wagner, Silvan (2019): Grenze. In: Tilo Renz/Monika Hanauska/Mathias Herweg (Hg.): Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch. Berlin/Boston, S. 225–240.
- Waldenfels, Bernhard (2012): Fremdheit und Alterität im Hinblick auf historisches Interpretieren. In: Anja Becker/Jan Mohr (Hg.): Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren. Berlin.
- Waltenberg, Michael (2003): Diversität und Kulturkonstruktionen im frz. und dt. Florisroman. In: Wolfgang Harms (Hg.): Ordnung und Unordnung in der Literatur des Mittelalters, Stuttgart, S. 25–34.
- Wolfram von Eschenbach (2003): Parzival. Studienausgabe. Mhd. Text v. Karl Lachmann. Übers. v. Peter Knecht. Einf. zum Text v. Bernd Schiroke. Berlin/New York. [Pz]