

ZENTRUM FÜR MITTELMEERSTUDIEN WORKINGPAPER SERIES

Über *mer*, *sê* und *wazzer*. Das Mittelmeer in mittelhochdeutscher Erzählliteratur – eine Exploration

Nadine Lordick

NO. 10/2016



IMPRESSUM

ZMS Workingpaper Series
ISSN 2367-3915

Ruhr-Universität Bochum
Zentrum für Mittelmeerstudien
Konrad-Zuse-Str. 16
D-44801 Bochum

Telefon +49/234/ 32-27276
Fax +49/234/ 32-14713

mittelmeerstudien@ruhr-uni-bochum.de

<http://www.zms.ruhr-uni-bochum.de/>

SPONSORED BY THE



Federal Ministry
of Education
and Research

1. Einleitung

In diesem Working Paper soll es um die Präsenz des Mittelmeeres in der mittelhochdeutschen erzählenden Literatur gehen. Dabei sollen einige ausgewählte Versromane aus dem 11. bis ins 13. Jahrhundert in den Blick genommen und unter verschiedenen Aspekten betrachtet werden: Das Meer selbst, seine Verortung in der mittelalterlichen Geographie, aber auch Kulturkontakte und -konflikte innerhalb des Mittelmeerraums, wie sie sich zur Zeit der Kreuzzüge in der Literatur niederschlagen, sollen in die Untersuchung eingehen.

Die Rolle des Mittelmeers ist zunächst nicht leicht zu ermitteln, werden in den mittelhochdeutschen Erzählungen doch alle Meere zunächst als *mêr*, *sê* oder *wazzer* bezeichnet, ohne dass sie dabei nach geographischen Aspekten differenziert werden. Trotzdem soll im Folgenden versucht werden, die Narrativierung des Mittelmeers und des Mittelmeerraumes in mittelhochdeutschen Erzählungen zu untersuchen, um zu zeigen, wie sich Erzählungen vom und im Mittelmeerraum von anderen Erzählungen unterscheiden.

Um die Rolle des Mittelmeers in der Literatur einordnen zu können, soll zunächst ein Überblick über das mittelalterliche Weltbild gegeben werden, das den Schreibern und Dichtern der betrachteten Literatur als Grundlage diente. Danach sollen einige bekannte Reiseromane, die Alexanderdichtung des sogenannten *Straßburger Alexander*¹ und der *Herzog Ernst*² in Hinblick auf die Rolle des Mittelmeers und des Mittelmeerraumes in den Blick genommen werden. Im Anschluss geht es um Kulturbegegnungen im Mittelmeerraum anhand des *Rolandslieds*³ des Pfaffen Konrad und Wolframs von Eschenbach *Willehalm*⁴. Zuletzt soll noch ein kurzer Ausblick auf den spätmittelalterlichen Minneroman *Mai und Beaflo*⁵ erfolgen.

¹ Hier nach der Edition: Lamprechts Alexander, herausgegeben und erklärt von KARL KINZEL, Halle 1884.

² Hier nach der Edition: Herzog Ernst. Ein mittelalterliches Abenteuerbuch. In der mittelhochdeutschen Fassung B nach der Ausgabe von Karl Bartsch mit den Bruchstücken der Fassung A, hrsg., übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von BERNHARD SOWINSKI, Stuttgart 2009 (= RUB 8352).

³ Hier nach der Edition: Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hrsg., übersetzt und kommentiert von Dieter Kartschoke, Stuttgart 2011 (= RUB 2745).

⁴ Hier nach der Edition: Wolfram von Eschenbach: Willehalm, hrsg. von JOACHIM HEINZLE, Frankfurt a. M. 2009.

⁵ Hier nach der Edition: Mai und Beaflo. Eine Erzählung aus dem dreizehnten Jahrhundert, Hildesheim 1974 (Republizierter Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1848).

2. Das Weltbild des europäischen Mittelalters

Der bekannte Raum des christlich-europäischen Mittelalters erstreckte sich vor allem über den Mittelmeerraum. Der hohe Norden, der ferne Osten und der tiefe Süden waren weitestgehend unbekannt; was man über die Ränder der bekannten Welt zu Wissen glaubte, war aus der Antike überliefert: Seit der Arzt Ktesias aus Knidos im 4. Jhd. vor Christus zum ersten Mal die indischen *monstra*, wundersame Völker an den Rändern der Welt beschrieben hatte, wurden diese über ihre Überlieferung bei Solinus, Plinius und schließlich in den *Etymologiae* des Isidor von Sevilla, einer der einflussreichsten Enzyklopädien im Mittelalter, im christlich-europäischen Weltbild verankert.⁶ Je weiter man sich von der bekannten Welt in Richtung Osten oder Süden entfernte, desto fremder, aber auch *fremdartiger* wurden die Völker, von denen man vermutete, dass sie dort lebten. Dazu zählten beispielsweise die Skiapoden, die „Schattenfüßler“, die einen einzigen besonders großen Fuß besitzen, mit dem sie sich Schatten spendeten; die Kinkophaloi, hundsköpfige Menschen, die mit Bellen kommunizieren; die Pygmäen, die gegen Kraniche kämpfen; Kannibalen, Einäugige, Großohrige etc.⁷

Dass diese *monstra* in Indien lokalisiert wurden, lag vor allem daran, dass Indien am östlichsten Rand der Welt gedacht wurde. Auf den Karten des Mittelalters, die sich dadurch auszeichnen, dass sie nicht um geographische Korrektheit und Lagebeziehungen bemüht sind, sondern nach symbolischen Maßstäben gefertigt wurden und die Verdeutlichung des christlichen Weltbildes zum Ziel hatten⁸, liegt Indien ganz oben, im äußersten Osten (die Karten sind nicht genordet, sondern geostet). Diese Karten, T-O-Karten genannt, zeigen die Welt, aufgeteilt in drei Kontinente – Asien, Afrika und Europa. Asien, im oberen Teil, nimmt dabei doppelt so viel Raum ein wie Afrika und Europa; getrennt sind die drei Kontinente durch die Flüsse Don (Tanais) zwischen Europa und Asien, Nil zwischen Afrika und Asien und das Mittelmeer zwischen Europa und Afrika, sodass die Gewässer ein „T“ zwischen den

⁶ MÜNKLER, MARINA/RÖCKE, WERNER: Der *ordo*-Gedanke und die Hermeneutik der Fremde im Mittelalter: Die Auseinandersetzung mit den monströsen Völkern des Erdrandes, in: Die Herausforderung durch das Fremde, hrsg. von HERFRIED MÜNKLER unter Mitarbeit von KATRIN MEBLINGER und BERND LADWIG, Berlin 1998, S. 703-707.

⁷ RÖCKE, WERNER: Erdrandbewohner und Wunderzeichen. Deutungsmuster von Alterität in der Literatur des Mittelalters, in: Der fremdgewordene Text. Festschrift für Helmut Brackert zum 65. Geburtstag, hrsg. von SILVIA BOVENSCHEN et al., Berlin/New York 1997, S. 268.

⁸ REICHERT, FOLKER: Das Bild der Welt im Mittelalter, Darmstadt 2013, S. 7 (im Folgenden zitiert als: REICHERT, Das Bild der Welt).

Kontinenten bilden. Umrundet wird die Welt vom Ozean, dem großen „O“.⁹ In der Mitte dieser Karten liegt Jerusalem. Dies entsprach dem christlichen Weltbild, demzufolge Jerusalem den Mittelpunkt der Welt bildete.¹⁰

Die äußersten Ränder dieser Welt, das Indien im fernen Osten und Äthiopien hinter den heißen Wüsten Afrikas im Süden, galten als Herberge für fremdartige Völker und exotische Orte. So wurde auch das weltliche Paradies ganz am östlichen Rand der Welt vermutet, von dem aus sich nach Adams und Evas Vertreibung die Menschen verbreitet hätten.

Das Mittelmeer bildete den Dreh- und Angelpunkt der kulturellen Entwicklung Europas von der Antike bis ins Mittelalter: So bezeichnet MICHEL MOLLAT DU JOURDIN das Mittelmeer als „Lebensnerv des antiken und mittelalterlichen Europa“: „Für Europa übernahm das Mittelmeer als Binnenmeer die regulierende Funktion einer Lunge, die mit dem Wind aus dem Orient den Hauch des Geistes und der Wissenschaft einatmete, während der Seeverkehr die Ernährung sicherte.“¹¹

Dennoch; im deutschsprachigen Raum des Mittelalters scheint das Meer nur eine untergeordnete Rolle zu spielen. So spricht DIETER RICHTER von den „meerlosen Deutschen“¹², deren Geschichte sich als „meerfern“¹³ erweise, und so konstatiert auch JOSEPH KOCH in seiner Untersuchung über das Meer in der mittelhochdeutschen Epik:

Die Seeschilderungen der mittelhochdeutschen Dichter sind vielfach von wenig plastischer Anschaulichkeit und nehmen oft genug konventionelle Formen an. Das Nibelungenlied zeichnet das Meer nur mit wenigen Strichen, manche Epen weisen eine nur skizzenhafte, aufs Notwendigste sich beschränkende Darstellung der See auf [...], bei anderen hinwiederum, die keine Formelarmut zeigen [...], gewinnt die Schilderung nur an Breite des Ausdruckes, was sie an Tiefe der Anschauung verliert.¹⁴

⁹ NEUKIRCH, DIETER: Das Bild der Welt auf Karten des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, in: Reisen und Reiseliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, hrsg. von XENJA VON ERTZDORFF und DIETER NEUKIRCH unter redaktioneller Mitarbeit von RUDOLF SCHULZ, Amsterdam/Atlanta 1992, S. 191-225, hier S. 200-203.

¹⁰ REICHERT, Das Bild der Welt, S. 39.

¹¹ MOLLAT DU JOURDIN, MICHEL: Europa und das Meer, München 1993, S. 53 (im Folgenden zitiert als: MOLLAT DU JOURDIN, Europa und das Meer).

¹² RICHTER, DIETER: Das Meer. Geschichte der ältesten Landschaft, Berlin 2014, S. 77 (im Folgenden zitiert als: RICHTER, Das Meer).

¹³ RICHTER, Das Meer, S. 79.

¹⁴ KOCH, JOSEPH: Das Meer in der mittelhochdeutschen Epik, Münster 1910, S. 10 (im Folgenden zitiert als: KOCH, Das Meer).

Den Grund für die fehlende Ausdruckstiefe der mittelhochdeutschen Epiker sieht KOCH in der fehlenden Nähe des deutschsprachigen Literaturbetriebs zum Meer, da dieser vor allem im Süden Deutschlands Blüten trieb, also weit entfernt von Ost- und Nordsee und dem Mittelmeer:

Der Aufschwung dieser Dichtungsgattung vollzog sich also in Gebieten, die keine direkte Berührung mit der See hatten. Die Dichter, soweit sie diesen Binnenländern entstammten, kannten als Söhne ihrer Heimat die See nicht aus eigener unablässiger Anschauung, sie trugen, wenn ich so sagen darf, kein leuchtendes Bild von ihr in der Brust; und so können auch die Meeresschilderungen die Heimat ihrer Schöpfer, das Binnenland, nicht verleugnen; und bekamen die Dichter die See auch mal zu sehen, so war doch der Eindruck von ihr nur flüchtig, rasch verwehend, war das Stoffgebiet ihnen zu fremdartig.¹⁵

Das bedeutet jedoch nicht, dass das Meer, trotz der poetischen Oberflächlichkeit, mit der es in den mittelhochdeutschen Epen beschrieben wird, erzählerisch keine Rolle spielte.

3. Das Meer in der mittelhochdeutschen Erzählliteratur

Erzählungen über das Reisen über das Meer in die Fremde reichen bis in die Antike und darüber hinaus zurück, und auch in geistlichen wie weltlichen Erzählungen des Mittelalters sind sie ein wiederkehrendes Motiv: Von Reisen über das Meer auf der Suche nach den Wundern Gottes oder dem irdischen Paradies handeln beispielsweise die Geschichten um den irischen Heiligen *Sankt Brandan*¹⁶, die auf Latein, aber auch auf mittelhochdeutsch im deutschsprachigen Raum verbreitet waren; ebenso erzählen die aus der Antike tradierten Geschichten über Aeneas in Heinrichs von Veldeke *Eneasroman*¹⁷ oder die Eroberungsfahrten des Alexanders im *Straßburger Alexander* von Reisen über das Mittelmeer, im Falle Alexander bis an den Rand der Welt in Indien; dort erprobt sich auch der *Herzog Ernst*, der zum Kreuzzug aufbrechen will und sich stattdessen zu den Wundervölkern in Asien und Afrika verirrt; und selbst im arturischen Roman *Parzival*¹⁸ Wolframs von Eschenbach erobert der britannische Ritter Gahmuret Herz und Land der heidnischen

¹⁵ KOCH, Das Meer, S. 11.

¹⁶ Brandan. Die mitteldeutsche ‚Reise‘-Fassung, hrsg. von REINHARD HAHN und CHRISTOPH FASBENDER, Heidelberg 2002.

¹⁷ Heinrich von Veldeke: Eneasroman. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch, nach dem Text von Ludwig Ettmüller ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von DIETER KARTSCHOCKE, Stuttgart 2010 (= RUB 8303).

¹⁸ Wolfram von Eschenbach: Parzival (Band I), nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von EBERHARD NELLMANN, übertragen von DIETER KÜHN, Frankfurt a. M. 2006.

Prinzessin Belacane bei seiner Reise in den Orient. Schließlich handeln auch die spätmittelalterlichen Minne- und Aventiureromane von der Trennung zweier Liebenden, deren Reise sie, wie in *Mai und Beaflor*, oft über das Meer führt; und damit sind nur einige Beispiele genannt, die Liste ließe sich um zahlreiche weitere große und kleinere, bedeutendere und unbedeutendere Erzählungen erweitern.

In der mittelhochdeutschen Epik, so konstatiert KOCH, dominiert das Bild des Meeres als Ort der Angst und der Gefahr.¹⁹ HORST BRUNNER schreibt in seinem Buch „Die poetische Insel“:

Gerade das Meer galt stets als ein endloser, unendlich gefahrvoller Raum, der offenbar die Mythenbildung entschieden förderte. Erst im Lauf der Neuzeit verlor es diese Eigenschaften zum größten Teil. Noch in der mittelalterlichen Dichtung erscheint es vorwiegend als unberechenbar, voll von Geheimnissen, wild und unendlich.²⁰

So spielte das Meer auch bei der Vorstellung von der Fahrt ins Jenseits oder Totenreich in vielen Kulturen eine wichtige Rolle; dies schlägt sich beispielsweise auf der Reise des Sankt Brandan nieder, der auf dem Meer Engeln und Toten begegnet, die im irdischen Paradies oder in höllennähnlichen Strafstätten ihr Dasein fristen.²¹

Die Reise über das Meer erscheint oft als Bruch mit dem Bekannten, nicht selten als Exilierung; sie fungiert aber darüber oft auch als Neuanfang und Chance zur Bewährung oder als Möglichkeit der Buße für begangene Sünden. So wird der „gute Sünder“ *Gregorius*²² im gleichnamigen Roman Hartmanns von Aue als Säugling auf dem Meer ausgesetzt, da er in Sünde aus der Verbindung von Bruder und Schwester hervorgegangen ist; mit Gottes Hilfe erreicht er sichere Ufer und wird in einem Kloster großgezogen, nur um nach einigen Jahren wieder den Weg über das Meer zu suchen, wobei er in seinem Heimatland strandet, um dort eine zweite unwissentliche Sünde, den Inzest mit seiner eigenen Mutter, zu begehen. Schließlich wird er jedoch nach siebzehnjährigem Eremitendasein auf einem Felsen, das er sich selbst zur Buße auferlegte, von Gott zum Papst auserwählt. Auch *Beaflor*, die weibliche

¹⁹ KOCH, Das Meer, S. 18.

²⁰ BRUNNER, HORST: Die poetische Insel. Inseln und Inselvorstellungen in der deutschen Literatur, Stuttgart 1967 (im Folgenden zitiert als: BRUNNER, Insel).

²¹ Auf den Zusammenhang von Meer und Jenseits kann hier nicht genauer eingegangen werden; man vergleiche dazu bspw. RÜEGG, AUGUST: Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der „Divina Commedia“, Einsiedeln/Köln 1945, sowie LE GOFF, JACQUES: Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984.

²² Hartmann von Aue: Gregorius. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch, nach dem Text von Friedrich Neumann neu herausgegeben, übersetzt und kommentiert von WALTRAUD FRITSCH-RÖBLER, Stuttgart 2011 (= Rub 18764).

Protagonistin in *Mai und Beaflo*, gibt sich selbst auf einem Schiff den Wellen anheim, nachdem ihr der Vater nach dem Tod ihrer Mutter inzestuöse Avancen macht, und landet so im Lande Mais in Griechenland. Für Sankt Brandan ist seine Reise von Irland aus über das Meer, so in der mittelhochdeutschen Überlieferung, eine Strafe, die ihm von Gott auferlegt ist: Weil er ein Buch mit den Wundern Gottes verbrennt, die er für Lügen hält, erteilt Gott ihm den Auftrag, selbst über das Meer zu reisen, um alle Wunder zu sehen und in einem neuen Buch festzuhalten. Ein übergreifendes Motiv dieser Erzählungen ist, dass die Reise über das Meer stärker als bei der Reise über Land oder durch Wald als gelenkt durch den Willen Gottes erscheint. So kann Gott gute Winde geben oder in seiner Weisheit die Reisenden genau dort ankommen lassen, wo sie zu ihrer Bestimmung finden. Ebenso sorgt er dafür, dass der Neugeborene Gregorius und die fromme Beaflo in den gefährlichen Wellen des Meeres nicht umkommen, sondern ganz ohne ihr Zutun in kurzer Zeit wieder ans sichere Land gelangen.

Auch Herzog Ernst in der gleichnamigen Erzählung von etwa 1180 sucht den Weg über das Mittelmeer, weil er „das Kreuz nehmen“ und ins Heilige Land fahren will. Grund dafür ist der Streit mit seinem Stiefvater Kaiser Otto, ausgelöst durch die Verleumdung des trügerischen Heinrich, der in einem Krieg endet, bei dem Herzog Ernst letztendlich vertrieben wird. Von Konstantinopel aus werden er und seine Männer feierlich verabschiedet; auf ihrer Reise ins Heilige Land bringt sie jedoch ein Sturm vom Kurs ab, sodass sie sich stattdessen bei den Wundervölkern in der unbekanntem Welt des Orients wiederfinden. Dort tritt Herzog Ernst, nach einer kurzen und gefährlichen Episode in einer Stadt namens Grippiâ, die zwar prachtvoll und höfisch erscheint, aber von gewaltbereiten Kranichmenschen bewohnt wird, in die Gefolgschaft des Königs des einäugigen Volkes von Arimaspi ein, für den er Schlachten schlägt und Land erobert. Im *Herzog Ernst* erweist sich der Orient als Bewährungsraum²³, er erscheint als eine Gegenwelt im geographisch Unbestimmten, in der die Krise des eigenen herrschaftlichen Raumes bearbeitet und reflektiert wird.²⁴ Die Fremde ist auf das Reich (*rîche*), auf Ernsts eigentlichen Heimat- und Herrschaftsraum bezogen.²⁵ In seinem Dienstverhältnis zum König von Arimaspi ist Ernsts ehemaliges Verhältnis zum Kaiser im

²³ So etwa BLAMIRE, DAVID, *Herzog Ernst and the otherworld voyage. A comparative study*, Manchester 1979, S. 19, der die Fahrt als „process of purification and growth for Ernst rather than as a set of arbitrary adventures designed simply to provide suspenseful entertainment“ bezeichnete.

²⁴ STOCK, MARKUS: *Kombinationssinn. Narrative Strukturexperimente im ›Straßburger Alexander‹, im ›Herzog Ernst B‹ und im ›König Rother‹*. Tübingen 2002, S. 167-215 (im Folgenden zitiert als: STOCK, *Kombinationssinn*).

²⁵ STOCK, *Kombinationssinn*, S. 189.

rîche gespiegelt.²⁶ Wichtigstes „Segmentierungssignal“ und Schnitt zwischen diesen zwei Räumen ist dabei das Mittelmeer, auf dem Herzog Ernst und seine Gefährten drei Monate lang verweilen.²⁷

Auch im *Straßburger Alexander* erscheint die Welt geteilt in zwei Räume, den geographisch definierten Raum von Makedonien und Griechenland bis ins Perserreich, wo Alexander sich als Eroberer und Herrschaftssicherer erweist, und erneut den fabelhaften Raum am Rande des Orients, wo Alexander als Entdecker über wundersame Phänomene und Völker berichtet und schließlich bis zum Paradies vordringt, wo er Zins von den Engeln verlangt.

Der erste Teil, der von Alexanders Zinsverweigerung und schließlich von dem Sieg über den Perserkönig Darius erzählt, bedient die heilsgeschichtlich eingebundene Geschichte der *translatio imperii*, wie sie biblisch sanktioniert ist.²⁸ Hier entwirft der Text Alexander als „perfekten Eroberer, Strategen und unersättlichen Bezwingen fremder Reiche“.²⁹ Im zweiten Teil, der mit der sogenannten „Gymnosophistenepisode“ beginnt, die Alexanders Eintritt in den wundersamen Orient markiert, wechselt auch die narrative Perspektive. Das Volk, auf das er trifft, lebt nackt und in Armut, erscheint aber dennoch sorglos und zufrieden. Alexander will ihnen einen Wunsch erfüllen, und sie bitten ihn, sie unsterblich zu machen; Alexander lehnt mit den Worten ab, dass niemand unsterblich sei, woraufhin ihn einer fragt, wieso er sich dann so sehr bemüht, die Welt zu erobern und Spuren auf ihr zu hinterlassen. In dieser Episode und den folgenden Abenteuern, die Alexander im fernen Orient erlebt, ändert sich die Erzählweise:

Alexander wird mit einem diametral entgegengesetzten Lebensideal konfrontiert, das er nicht erobern kann und in dem seine Macht nichts gilt. Alexander will die Wunder Indiens, die mit den Gymnosophisten einsetzen, nun nicht mehr erobern, sondern er will die Länder und Völker sowie

²⁶ STOCK, Kombinationssinn, S. 193.

²⁷ STOCK, Kombinationssinn, S. 167.

²⁸ Ein im Mittelalter verbreitetes geschichtliches Konzept, die *translatio imperii*, die auf der Vision des Daniel über die vier Tiere beruht, die für die Weltreiche stehen, teilt die Geschichte der Welt in die vier Reiche der Assyrer/Babylonier, das Reich der Meder/Perser, das Reich der Griechen unter Alexander dem Großen und schließlich in das Römische Reich. Mit dem Erscheinen Christi tritt dann das fünfte, christliche Weltreich in Kraft, welches schließlich mit dem Jüngsten Gericht enden wird. Vgl. CÖLLN, JAN: Arbeit an Alexander. Lambrecht, seine Fortsetzungen und die handschriftliche Überlieferung, in: Alexanderdichtungen im Mittelalter. Kulturelle Selbstbestimmung im Kontext literarischer Beziehungen, hrsg. von JAN CÖLLN et al., Göttingen 2000, S. 162-207 (im Folgenden zitiert als: CÖLLN, Arbeit an Alexander), hier S. 171-173. Vgl. zur *translatio imperii* in mhd. Zeitdichtungen auch HERWEG, MATHIAS: Ludwigslied, De Heinrico, Annolied. Die deutschen Zeitdichtungen des frühen Mittelalters im Spiegel ihrer wissenschaftlichen Rezeption und Erforschung, Wiesbaden 2002.

²⁹ CÖLLN, Arbeit an Alexander, S. 199.

ihre Sitten und Ideen kennenlernen. Das Muster der Wahrnehmung der Welt hat sich grundsätzlich vom Drang nach ihrer Eroberung zum Streben nach der Erlangung von Wissen und Weisheit gewandelt.³⁰

Die zwei Räume – heilsgeschichtlich eingebundener Eroberungsraum und wundersamer Orient – werden narrativ in Beziehung zueinander gesetzt, um die Figur des Alexanders in ihrer Ambivalenz, in der sie dem Mittelalter erschien – einmal als in die Heilsgeschichte eingefügter Held und bewundernswerter Welteroberer, einmal als negatives Beispiel für Hybris, *curiositas*³¹ und Unmäßigkeit – zu reflektieren. Alexander erscheint zunächst als ehrenhafter Held und legitimer Herrscher, sein Kampf gegen Darius und Porus, Perserkönig und König von Indien, heroisch; dann wechselt die räumliche Perspektive, nicht nur inhaltlich, sondern auch auf der narrativen Ebene. Die Reisen in den wunderbaren Orient werden (im Einklang mit der Tradition) durch einen Brief Alexanders an seine Mutter Olimpia und seinen Lehrer Aristoteles wiedergegeben. In diesem Brief erscheint der Raum nicht mehr als Aktions-, sondern als Anschauungsraum, Alexander wird in eine passivere Rolle gedrängt; in erster Linie bestaunt und beschreibt er die Dinge, die er mit seinen Gefährten zu Gesicht bekommt. Mit seinem vermessenen Versuch, das Paradies aufzusuchen und Zins von den Engeln zu verlangen, der natürlich scheitert³², wird die Herrscherfigur des Alexander schließlich gänzlich relativiert.³³ Er erhält einen Stein, der ihm von einem Juden gedeutet wird: Alexander soll sich bekehren und seinen Eroberungsdrang ablegen, um zu einem gottesfürchtigen Leben zu finden, was Alexander dann auch schließlich umsetzt, sodass ihm bei seinem Tod nur noch sieben Fuß Land gehören.

MARKUS STOCK konstatiert in seinem Fazit zu seiner Untersuchung der Räume in *Herzog Ernst und Straßburger Alexander*:

³⁰ CÖLLN, Arbeit an Alexander, S. 199.

³¹ Die *curiositas*, also die Neugier und Wissbegier, waren im christlichen Weltbild verpönt. Vgl. REICHERT, FOLKER: Reisen und Kulturbegegnungen als Gegenstand der modernen Mediävistik, in: Die Aktualität des Mittelalters, hrsg. von HANS-WERNER GOETZ, Bochum 2000, S. 231-254, hier S. 247f.

³² Als Alexander und seine Männer laut und mit Schreien an das Portal zum Paradies klopfen, dauert es zunächst eine ganze Weile, bis dieses geöffnet wird. Ein alter Mann tritt heraus und fragt, wer sie seien und was sie wollen. Als Alexanders Gefährten ihm offenbaren, dass es sich um Alexander den Großen, Herrscher über das ganze Weltreich handle, sagt der Mann bloß, er kenne keinen Alexander, und dass er sich mit den anderen im Paradies besprechen müsse. Nach einer Weile kommt er wieder heraus und hält Alexander seine Vermessenheit vor, gibt ihm aber auch einen Edelstein, dessen Deutung Alexander schließlich zur Mäßigung bewegt (vgl. Lamprechts Alexander, hrsg. und erklärt von Karl Kinzel, Halle 1884, V. 6589-7279).

³³ STOCK, Kombinationssinn, S. 75-148. Zur Konzeptualisierung der Räume als „realem Raum“ am Mittelmeer und im Nahen Osten und „fabelhaften Raum“ im unbestimmten Orient siehe auch GREEN, D.H.: *The Alexanderlied and the Emergence of the Romance*, in: German Life and Letters 28, 3 (1975), S. 246-262.

Der Orient ermöglicht eine gewisse Freiheit der Ausgestaltung. Diese Freiheit bleibt allerdings immer gedeckt durch die Wahrheit eines diffusen Raums, der mit tradierten Elementen bestückt ist und bestückt werden kann. Es kann ausgewählt werden, welche Stationen der Protagonist ansteuert und wann in der Erzählung dies geschieht. Die Elemente können leicht so modifiziert werden, daß sie an einer korrelativen Sinnstiftung mitwirken. Auch können Elemente, die nicht der patristischen Geo- oder Ethnographie zugehören [...], hinzugefügt werden, ohne daß damit eine grundsätzliche – autoritativ beglaubigte – Wahrheit aufgegeben werden muss.³⁴

Im Umkehrschluss bedeutet dies: Für den geographisch verifizierten Raum, für den Mittelmeerraum, gilt dies nicht. Erscheint der ferne Orient als Raum zum „Ausprobieren“ von Handlungsspielräumen, von Bewährungen, Reflexionen und Relativierungen, steht der bekannte Raum am Mittelmeer für die ernste Wirklichkeit, für zukunftsgerichtetes und konsequenzhaftes Handeln, für den Raum, auf den sich die Profilierung der Figuren bezieht.

Der Mittelmeerraum erscheint also, so wie im *Straßburger Alexander*, vor allem als Raum von Herrschaftslegitimierung, Eroberungstaten, politischer Aktivität. Man kann zwar in die wundersame Welt jenseits der Grenzen des Bekannten reisen, aber man verweilt dort nicht; am Ende spielt sich das „richtige“ Leben doch im geographisch erfassten Raum ab. Ein Beispiel dafür wäre der *Parzival* Wolframs von Eschenbach, eigentlich ein arturischer Roman³⁵, in dem sich der Protagonist der „Vorgeschichte“, Gahmuret (Vater des eigentlichen Protagonisten Parzival), über das Mittelmeer aufmacht, sich in den Dienst des Baruc von Baldac begibt und in Sasamanc, einem orientalischen Land, auf die schöne und ehrenhafte, aber heidnische Königin Belacane trifft, für die er in Liebe entbrennt und die ihn schließlich heiratet und zum König in Sasamanc macht. Belacane ist, trotz ihrer schwarzen Hautfarbe und ihrer heidnischen Religion, ein Ebenbild der idealisierten höfischen Edelfrau.³⁶ Trotzdem verlässt Gahmuret sie wieder; als Grund gibt er in einem Brief ihr Heidentum an. Belacane ist

³⁴ STOCK, Kombinationssinn, S. 295. Eine Gegenposition zu STOCK vertritt BARBARA HAUPT, die auf die geographisch geglaubten Wahrheiten der Wundervölker verweist und die Konzeption des Orients als „Anderswelt“ oder „Gegenwelt“ ablehnt. Meines Erachtens widerspricht die „geglaubte Wirklichkeit“ des Orients jedoch nicht seiner Narrativierung als „anderem Raum“, und die Zweiteilung und unterschiedlichen Raumkonzepte von Erzählungen wie dem *Herzog Ernst* und dem *Straßburger Alexander* wurde in der Forschung immer wieder nachvollziehbar bestätigt. Vgl. HAUPT, BARBARA: Ein Herzog in Fernost. Zu *Herzog Ernst A/B*, in: Akten des XI. Internationalen Germanistenkongresses Paris 2005. „Germanistik im Konflikt der Kulturen“, hrsg. von JEAN-MARIE VALENTIN, Band 7, Bern 2008, S. 157-168.

³⁵ Die Romane über Artus und seine Ritter nehmen in der mittelhochdeutschen Literatur eine eigene Gattung, die des Artusromans oder arturischen Romans, in Anspruch. Sie spielen zumeist in Britannje, einem Land, das sich zwar geographisch verorten lässt, aber eher märchenhafte Züge aufweist und auf den psychologischen Status des Protagonisten rekurriert, vgl. TINSLEY, DAVID F.: The Face of the Foreigner in Medieval German Courtly Literature, in: Meeting the foreign in the Middle Ages, hrsg. von ALBRECHT CLASSEN, New York 2002, S. 45-70, hier S. 48 (im Folgenden zitiert als: TINSLEY, The Face of the Foreigner).

³⁶ TINSLEY, The Face of the Foreigner, S. 50-53.

verzweifelt, denn sie hätte sich, hätte sie von Gahmurets Gefühlen gewusst, ohne zu zögern taufen lassen; allerdings erscheint der Grund für Gahmurets Fortgehen auch nur als ein vorgeschobener für seine eigentliche Intention, sich auf die Suche nach Abenteuern (*aventure*) zu machen, um sich als Ritter zu bewähren.³⁷ Gahmuret kehrt über das Meer zurück und landet in Spanien, wo sich die weitere Handlung entfaltet.

Die Fahrt Gahmurets über das Meer und seine Liaison mit der heidnischen Königin in Wolframs Roman nehmen in der arturischen Literatur eine Sonderstellung ein. Aus der Verbindung geht ein Junge hervor, der Halbbruder des Protagonisten Parzival, genannt Feirefiz. Dieser zeichnet sich nicht nur dadurch aus, dass er schwarz-weiß gescheckt ist, sondern vor allem dadurch, dass er trotz seiner heidnischen Herkunft als idealer Ritter erscheint und am Ende des Romans sogar in die arturische Gesellschaft integriert wird.³⁸

4. Kulturkontakte

Das Bild Wolframs von Eschenbach vom Heidentum, welches in der mittelhochdeutschen Literatur zumeist mit dem Islam identifiziert wird³⁹, ist in der Forschung immer wieder diskutiert worden. Insbesondere in seinem Werk *Willehalm*, das im Zuge der Kreuzzüge entstanden ist, zeigt sich eine wohlgesinnte Haltung gegenüber den feindlichen Rittern, die oft als Irritation aufgefasst wurde. Bevor genauer auf Wolframs Werk eingegangen werden soll, soll jedoch zunächst ein Blick auf das *Rolandslied* des Pfaffen Konrad, einem Vorläufer des *Willehalm*⁴⁰, erfolgen, das eine ganz andere Sichtweise offenbart.

Die Kreuzzüge gelten als ein besonderer Motor für transmediterrane Kulturkontakte im Mittelalter, bei der sich das Mittelmeer gleichsam als Scheidelinie zwischen christlicher und islamischer Welt erweist. Dass die Kreuzzüge jedoch weniger zur Kulturbegegnung als zum *Kulturkonflikt* führten, wurde in der Forschung herausgearbeitet. BARBARA HAUPT fasst zusammen:

³⁷ TINSLEY, *The Face of the Foreigner*, S. 54-56.

³⁸ STEIN, SIEGFRIED: *Die Ungläubigen in der mittelhochdeutschen Literatur von 1050 bis 1250*, Heidelberg 1933 (im Folgenden zitiert als: STEIN, *Die Ungläubigen*), S. 67.

³⁹ Im Falle des *Rolandslieds* und des *Willehalm*s sind eigentlich die Sarrazenen gemeint; STEIN schreibt dazu: „Die Identifikation der Sarrazenen mit den Heiden schlechthin ist allgemein. Sie findet sich auch sehr häufig in französischer und lateinischer Literatur. Schon dies ist fälschliche Uebertragung von einem nordarabischen Volksstamm auf alle Araber und schließlich auf alle Mohammedaner überhaupt“, s. STEIN, *Die Ungläubigen*, S. 70.

⁴⁰ Dieser bezieht sich vielfältig auf das *Rolandslied*, vgl. OTT-MEIMBERG, MARIANNE: Karl, Roland, Guillaume, in: *Epische Stoffe des Mittelalters*, hrsg. von VOLKER MERTENS und ULRICH MÜLLER, S. 81-110 (im Folgenden zitiert als: OTT-MEIMBERG, Karl, Roland, Guillaume), hier S. 97.

Weder die Kreuzzugsideologie aber, noch die fromme Pilgermentalität taugen per se zur kulturellen Horizonterweiterung, sie taugen auch nicht zum Kennenlernen fremder Völker. Wenn in der einschlägigen Fachliteratur die Vorstellung verbreitet ist, daß mit den Kreuzzügen und speziell nach dem zweiten Kreuzzug „durch die unmittelbare Begegnung zahlreicher deutscher Adliger und ihres Gefolges mit dem Orient das Interesse und Verständnis für orientalische Reiseabenteuer geweckt worden war“, so ist Skepsis geboten. Volker Rittner hat in seiner – meines Erachtens zu wenig beachteten – Arbeit über „Kulturkontakte und soziales Lernen im Mittelalter“ deutlich gemacht, daß „[w]esentliche Impulse aus Kulturkontakten“, die zu Innovation oder kulturellem Lernen geführt hätten, „im Normalfall kaum über das Kontaktsystem der Kreuzzüge“ liefen.⁴¹

Nichtsdestotrotz führten die Kreuzzüge dazu, dass sich die mittelhochdeutsche Literatur mit den „Heiden“ aus dem Heiligen Land auf der anderen Seite des Meeres auseinanderzusetzen begann und Kreuzzugsideologie in der einen oder anderen Form ihren Niederschlag fand. Die Kreuzzugsideologie war geprägt von dem Gedanken an die Rückeroberung des von Heiden besetzten Heiligen Landes. Man kämpfte in einem „gerechten Krieg“ unmittelbar für Gott, die Teilnahme war eine „heilbringende Handlung“⁴²; der Krieger wurde zum *miles Christi*, zum Soldaten Gottes.⁴³ Märtyrertum, Buße und Ablass spielten eine ebenso große Rolle: Der Auszug als Kreuzfahrer stellte die Vergebung aller Sünden in Aussicht und sollte das Seelenheil des Kriegers sichern⁴⁴, der versprochene Märtyrertod würde garantieren, dass man nach seinem Tod direkten Zugang zum Paradies erhalten würde.⁴⁵

War das christliche Bild vom Islam vor den Kreuzzügen noch zum größten Teil von Desinteresse geprägt⁴⁶, wird in dem um 1130-1170 datierten *Rolandslied* ein Ereignis, das eigentlich 300 Jahre vor dem ersten Kreuzzug stattfand, unter kreuzzugsideologischen Gesichtspunkten auf den Glaubenskrieg zwischen Christentum und Islam perspektiviert: Der Kriegszug Karls des Großen gegen das islamische Spanien im Jahr 778.⁴⁷ Hier schlägt sich

⁴¹ HAUPT, BARBARA: Von der bewaffneten Pilgerfahrt zur Entdeckungsreise. Die mittelhochdeutsche Dichtung *Herzog Ernst*, in: Pilgerreisen in Mittelalter und Renaissance, hrsg. von BARBARA HAUPT und WILHELM G. BUSSE, Düsseldorf 2006, S. 67-92, hier S. 75.

⁴² JASPERT, NIKOLAS: Die Kreuzzüge, Darmstadt 2008 (im Folgenden zitiert als: JASPERT, Kreuzzüge), S. 14.

⁴³ JASPERT, Kreuzzüge, S. 19.

⁴⁴ JASPERT, Kreuzzüge, S. 29-32.

⁴⁵ RICHTER, HORST: *Militia Dei*: A Central Concept for the Religious Ideas of the Early Crusades and the German *Rolandslied*, in: Journey towards God. Pilgrimage and Crusade, ed. by BARBARA N. SARGENT-BAUR, Kalamazoo 1992, S. 107-126 (im Folgenden zitiert als: RICHTER, *Militia Dei*), hier S. 121-122f.

⁴⁶ JASPERT, Kreuzzüge, S. 8-9.

⁴⁷ KARTSCHOKE, DIETER: Nachwort, in: Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch, hrsg., übersetzt und kommentiert von DIETER KARTSCHOKE, Stuttgart 1993, S. 771.

schließlich die Feindlichkeit gegen den Islam nieder, wie sie im Zuge der Kreuzzüge propagiert wurde.⁴⁸

Das *Rolandslied*, eine mittelhochdeutsche Bearbeitung des französischen *Chanson de Roland* (etwa um 1100), ist noch mehr als seine Vorlage geprägt von einer „Kreuzzugsbegeisterung“⁴⁹ und –ideologie, die die kämpfenden Christen als *miles Christi* stilisiert und die religiöse Motivation für den Kampf gegen die „Heiden“, d.h. die Sarrazenen in Spanien, in den Vordergrund stellt.⁵⁰ Das *Rolandslied* ist dabei von rauer Brutalität und abweisender Rhetorik gegen die muslimischen Kämpfer gekennzeichnet:

Der Konflikt zwischen Christen und Heiden im *Rolandslied* kennt scheinbar nur eine Form der Bewältigung: Gewalt. Im Auftrag Gottes zieht Kaiser Karl nach Spanien, um die Heiden zu bekehren oder zu töten. Ausführlich schwelgt der Text in Darstellungen von Kampf und Gemetzel, zu tausenden werden die Heiden abgeschlachtet, Körper zweigeteilt, Augen quellen aus eingeschlagenen Schädeln und die Christen waten durch ein Meer von Blut, während die Heiden darin ertrinken.⁵¹

Die Schlacht gegen die Heiden erscheint als „Heiliger Krieg“, sie erhält apokalyptische Züge; Kaiser Karl gelingt es, das gesamte arabische Heer zu vernichten und den Sieg der Christenheit über das islamische Heidentum davonzutragen.⁵²

Ganz anders in Wolframs von Eschenbach *Willehalm*, entstanden zwischen 1209 und 1220. Auch hier geht es um den Einfall der arabischen Heere in christliches Land, doch liegt die Motivation in einem der beliebtesten Themen des höfischen Erzählens begründet: Der *Minne* der heidnischen Arabel zum Grafen Willehalm, die sie dazu bringt, ihren Mann Tibalt zu verlassen, sich auf den neuen Namen Giburg taufen zu lassen und Willehalm in die Provence zu folgen. Die Erzählung beginnt mit dem Einfall des Königs Tibalts und seinem Schwiegervater Terramer, die von jenseits des Meeres gekommen sind, um Giburg zurückzuerobern oder doch wenigstens den Ehebruch zu rächen. Der Krieg wird, trotz dieser Ausgangssituation, jedoch als „Glaubenskrieg gerechtfertigt. Diese Deutung bleibt durch die ganze Dichtung konstitutiv“⁵³:

⁴⁸ STEIN, Die Ungläubigen, S. 37-41.

⁴⁹ S. OTT-MEIMBERG, Karl, Roland, Guillaume, S. 90.

⁵⁰ RICHTER, *Militia Dei*, S. 107f.

⁵¹ FELDMANN, SONJA/SCHLECHTWEG-JAHN, RALF: Gewalterzählen als Medium von Konfliktbewältigung im Rolandslied, in: Konfliktbewältigung und Friedensstiftung im Mittelalter, hrsg. von ROMAN CZAJA et al., Torun 2012, S. 359-385, hier S. 359.

⁵² ERNST, ULRICH: ‚Kollektive Aggression‘ in der Chanson de Roland und im Rolandslied des Pfaffen Konrad. Die Idee des Gottesfriedens als Legitimationsmodell für Reconquista und welfische Expansionspolitik, in: Euphorion 82 (1988), S. 211-225, hier S. 213-215.

Es geht also auf Alischanz letztlich um den Bestand des Römischen Reichs und des christlichen Glaubens, die Willehalm, als Stellvertreter des Königs, gegen die Heiden verteidigt. Angesichts dieser Konstellation scheinen alle Zweifel an der Legitimität und dem überlegenen Recht von Willehalms Handeln unangebracht zu sein.

Auch im *Willehalm* erscheint die Schlacht weltgeschichtlich perspektiviert, als große Schlacht zwischen Orient und Okzident.⁵⁴ Und auch hier wird das eigentlich unabhängige Ereignis mit den Kreuzzügen in Verbindung gebracht, gleichsam als Kreuzzug stilisiert.⁵⁵ Aber anders als im *Rolandslied* wird die Christenheit nicht in ihrer vollkommenen Überlegenheit als Bezwingler der verachtungswürdigen Heiden dargestellt; stattdessen werden Krieg und Mord in Frage gestellt, Unterschiede zwischen den Gruppen relativiert und theologisch diskutiert. Die Überlegenheit und Wahrheit des christlichen Glaubens wird zwar nicht angezweifelt⁵⁶, aber die Stellung der Heiden als Geschöpfe Gottes und die Legitimierung des Krieges werden problematisiert. Zunächst ist auffällig, dass die heidnischen Ritter als ebenso ehrenhaft und höfisch⁵⁷ gezeichnet werden wie ihre christlichen Pendants:

[...] Wolfram describes the Muslims as being on par with the Christians in terms of their wealth, splendor, their courtly nobleness, education, and bravery. In no way inferior to the knights and princes of Western lands, they show similar dignity, civilized behaviour, and audacity. Not only do they mourn their own fallen men, but also honor those Christians who died in war [...].⁵⁸

Sie bedienen sich auch der gleichen angesehenen Kulturformen: So spielt auch bei ihnen der *Minne*-Dienst, der Kampf für edle Damen, eines der wichtigsten Motive der höfischen Literatur, eine herausragende Rolle.⁵⁹ In ihrer Ritterlichkeit erscheinen sie den christlichen Kämpfern gleichgestellt, der Tod ehrenhafter Männer wird vom Erzähler auf beiden Seiten betrauert. JOACHIM BUMKE schreibt: „Im Verlauf der Dichtung werden Christen und Heiden

⁵³ BUMKE, JOACHIM: Wolfram von Eschenbach, Stuttgart 2004, S. 326 (im Folgenden zitiert als: BUMKE, Wolfram).

⁵⁴ BUMKE, Wolfram, S. 328.

⁵⁵ BUMKE, Wolfram, S. 329.

⁵⁶ HARTMANN, HEIKO: Wolfram's Islam: The Beliefs of the Muslim Pagans in *Parzival* and *Willehalm*, in: East meets West in the middle ages and early modern times. Transcultural experiences in the premodern world, hrsg. von ALBRECHT CLASSEN, Berlin et al. 2013, S. 427-442 (im Folgenden zitiert als: HARTMANN, Wolfram's Islam), hier S. 433.

⁵⁷ Unter „höfisch“ werden alle positiven Eigenschaften gefasst, die in der mhd. höfischen Literatur als erstrebenswert, ideal, ehrenhaft etc. angesehen werden.

⁵⁸ HARTMANN, Wolfram's Islam, S. 432.

⁵⁹ BUMKE, Wolfram, S. 336f.

immer mehr einander angeglichen; die Unterschiede werden immer geringer. Bestehen bleibt zuletzt nur noch der religiöse Gegensatz, der im Prinzip unüberwindbar ist.⁶⁰

Doch auch dieser Gegensatz erfährt im *Willehalm* eine Relativierung, in besonderer Weise in der als „Toleranzrede“ in die Forschung eingegangenen Rede Giburgs:

si sprach: »der tötliche val,
der hie ist geschehen ze bêder sît,
dar umbe ich der getouften nît
trag und ouch der heiden,
daz bezzer got in beiden
an mir, und sî ich schuldic dran.[...]
und ob der heiden schumpfentiur ergê,
sô tuot, daz saelekeit wol stê:
hoeret eines tumben wîbes rât,
schônet der gotes hantgetât!
ein heiden was der êrste man,
den got machen began. [...]
wir wâren doch alle heidensch ê.
dem saeldehaften tuot vil wê,
ob von dem vater sîniu kint
hin zer vlust benennet sint:
er mac sich erbarmen über sie,
der rechte erbarmekeit truoc ie.[...]

[Als alle saßen, sagte sie: »Das große Sterben, das hier geschah auf beiden Seiten, das mir den Haß der Christen und der Heiden eingetragen hat, vergelte beiden Gott an mir, wenn ich dran schuldig bin. [...] und wenn die Heiden unterliegen, dann handelt so, wie es das Heil des Christentums fordert! Hört auf die Lehre einer ungelehrten Frau: schont die Geschöpfe aus Gottes Hand! Ein Heide war der erste Mensch, den Gott erschuf. [...] Wir waren doch einst alle Heiden. Wer im Heil ist, leidet unter dem Gedanken, daß der Vater seine Kinder zum Verlust der Seligkeit verdammt: es steht in seiner Macht, sich ihrer zu erbarmen, der zu allen Zeiten wahre Barmherzigkeit besaß. [...]

Dies ist nur ein Ausschnitt aus Giburgs fünfstrophiger Rede. Die Worte, die in der Forschung für die meiste Diskussion gesorgt haben, sind die über den Vater, der seine Kinder nicht zum Verlust der Seligkeit verdammt habe, denn sie implizieren die Gotteskindschaft der Heiden

⁶⁰ BUMKE, Wolfram, S. 337.

⁶¹ Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*, hrsg. von JOACHIM HEINZLE, Frankfurt am Main 2009, V. 306,12-307,30. Übersetzung nach JOACHIM HEINZLE.

und damit, dass auch sie unter göttliche Heilsgewissheit gestellt sind. Dass Gyburg die Heiden als „gotes hantgetât“, als Geschöpfe Gottes, bezeichnet, erschien soweit unproblematisch, schließlich war Gott Schöpfer aller Dinge; aber die Bezeichnung der Heiden als Gotteskinder hat für Irritationen gesorgt, denn die Auffassung, dass auch Ungetaufte Heil erlangen könnten, schien nicht mit der damaligen Theologie vereinbar zu sein. Aufgrund dieser Worte wurde Wolfram als Vordenker religiöser Toleranz und wegweisend gepriesen; oder aber die Stelle wurde so umgedeutet, dass sie nicht mehr mit der kirchlichen Auffassung zu konfliktieren schien. So konstatiert RÜDIGER SCHNELL:

Daß Gyburg Heiden und Christen *gotes hantgetât* nennt, sei traditionell, aber auch Heiden in die Gotteskindschaft einzubeziehen, sei revolutionär. Kurt Ruh (1980) hat deshalb das Wort *kint* auf das Konto „Reimzwang“ verbucht; Lofmark (1989) versteht unter *vater* nicht Gott, sondern einen christlichen Elternteil, dessen Kinder vor der Taufe sterben und deshalb zur Hölle verdammt sind.⁶²

SCHNELL stellt sich jedoch gegen diese Interpretationen, die darauf rekurrieren, dass die Gotteskindschaft der Heiden nicht mit der kirchlichen Auffassung zu vereinbaren sei, sondern sieht sie auch in zeitgenössischen theologischen Abhandlungen verbürgt.⁶³ Damit stellt er die herausragende Rolle der Rede jedoch nicht in Frage:

Was zeichnet nun Gyburgs Schonungsrede gegenüber den Parallelen aus Kanonistik, Historiographie, Traktaten und Briefliteratur aus? Ich meine: bei Wolfram ist eine theologische Position in ein bewegendes Drama menschlichen Leids umgesetzt, das an sich schon das Gefühl des Erbarmens provoziert. Gerade durch das Entwerfen von Schmerz und Trauer einer Frau zwischen Orient und Okzident vermag der Dichter einen Prozeß des Nachdenkens in Gang zu setzen. Nicht in den im „Willehalm“ vorgetragenen Positionen und Relationen liegt das geschichtsträchtig Neue, sondern in der Wirkung, die dieses Werk ausübt. Wolframs eindringliche Gestaltung eines gigantischen Ringens zwischen Christen und Nichtchristen auf dem Schlachtfeld macht nachdenklich, und damit wäre in einer Welt der Gedankenlosigkeit schon viel für das Verständnis zwischen Christen und Nichtchristen gewonnen.⁶⁴

⁶² SCHNELL, RÜDIGER: Die Christen und die „Anderen“. Mittelalterliche Positionen und germanistische Perspektiven, in: Die Begegnung des Westens mit dem Osten. Kongreßakten des 4. Symposiums des Mediävistenverbandes in Köln 1991 aus Anlaß des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophanu, hrsg. von ODILO ENGELS und PETER SCHREINER, Sigmaringen 1993, S. 185-202 (im Folgenden zitiert als: SCHNELL, Die Christen und „die Anderen“), hier S. 194f.

⁶³ SCHNELL, Die Christen und die „Anderen“, S. 194-202.

⁶⁴ SCHNELL, Die Christen und die „Anderen“, S. 202.

Ob nun kirchlich sanktioniert oder nicht – die Forderung nach Erbarmen mit den Heiden und ihrer Schonung zeigt im Vergleich zum *Rolandslied* eine sehr viel wohlgesinntere Haltung gegenüber den Andersgläubigen. Neben Giburgs Rede stehen jedoch immer noch konventionelle Gedanken – so etwa im Prolog, in dem Gott als Vater nur der Christen impliziert wird und nur diese als Heilempfänger erscheinen⁶⁵ – und auch an der Tatsache, dass die Heiden nach ihrem Tod in die Hölle fahren werden, wird auf dem Schlachtfeld nicht gezweifelt.

Außerdem ist die Auseinandersetzung mit dem Islam sowohl im *Rolandslied* als auch im *Willehalm* nicht mit einem echten Interesse an der Religion der gegnerischen muslimischen Kämpfer zu verwechseln. In beiden Werken wird der Islam, im negativen Kontrast zum Christentum, als eine polytheistische Religion dargestellt, die Mohammed als Gott verehrt sowie neben ihm antike Götter wie Apollo, Amor und den bisher von der Forschung nicht entschlüsselten Tervigant.⁶⁶ Während im *Rolandslied* die heidnischen Götter oft als Teufel bezeichnet und als ohnmächtig dargestellt werden⁶⁷, schlägt auch hier der *Willehalm* mit Einschränkungen einen anderen Ton an. In einem dem *Rolandslied* völlig fremden Ductus werden die heidnischen Götter vom Erzähler in ihrer Funktion als Glaubensträger der Heiden anerkannt, der Glaube erscheint zwar in seinem *Wahrheitsgehalt* dem christlichen Glauben unterlegen, aber nicht in der Hingabe, mit der die Heiden ihre Götter anbeten.⁶⁸ Während im *Rolandslied* die Heiden für ihren Glauben Spott ernten, nimmt der Erzähler des *Willehalm*s sogar zuweilen die Perspektive des gegnerischen Glaubens ein: nû gedenke ich mir leide, / sol ir got Tervigant / si ze helle hân benant (es bereitet mir Leid, sollte ihr Gott Tervigant sie zur Hölle auserkoren haben)⁶⁹ ist eine solche Stelle. Diese bleiben jedoch rar und der Status der Götter als Abgötter, die Gewissheit, dass die Heiden zur Hölle fahren und die Christen in der Schlacht – ganz in der Mentalität der Kreuzzüge – im Martyrium ewiges Heil erlangen, sowie das Eingreifen des „wahren“ christlichen Gottes in

⁶⁵ HEINZLE, JOACHIM: Die Heiden als Kinder Gottes. Notiz zum ‚Willehalm‘, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 123 (1994), S. 301-308. HEINZLE setzt sich auch mit der Position SCHNELLS auseinander.

⁶⁶ HAUPT, BARBARA: Heidenkrieg und Glaube. Zur Toleranz im *Willehalm* Wolframs von Eschenbach, in: Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur. Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung, hrsg. von BERND F. W. SPRINGER und ALEXANDER FIDORA, Wien/Berlin 2009 (im Folgenden zitiert als: HAUPT, Heidenkrieg und Glaube), S. 41-56, hier S. 46, sowie STEIN, Die Ungläubigen, S. 43-44.

⁶⁷ STEIN, Die Ungläubigen, S. 43-44.

⁶⁸ Vgl. hierzu auch BUMKE, Wolfram, S. 330.

⁶⁹ HEINZLE, Willehalm, V. 20,10-12; Übersetzung von mir, da ich an dieser Stelle nicht ganz mit HEINZLE übereinstimme. BARBARA HAUPT sieht in diesen Versen auch den Versuch Wolframs, die von Giburg vertretene Lehre des Erbarmen Gottes gegenüber den Heiden dadurch zu stärken, dass die Verantwortung für die Verdammung zur Hölle hier vom christlichen Gott auf den heidnischen Gott Tervigant verschoben wird, vgl. HAUPT, Heidenkrieg und Glaube, S. 51.

zahlreichen Situationen relativieren diese narrativen Brüche wieder⁷⁰; am Ende zweifeln auch die Heiden selbst an der Macht ihrer Götter. HEIKO HARTMANN fasst zusammen:

Even if the Muslims may be equal by worldly standards, they are undoubtedly inferior when it comes to religion. Despite certain tendencies of putting matters into perspective, and despite Gyburg's much-quoted speech of tolerance, Wolfram shows himself to be completely in line with churchly doctrines and the crusade theology of his time as reflected in his sources, namely the *Rolandslied*.⁷¹

Dennoch zeigt sich der Unterschied zwischen *Rolandslied* und *Willehalm* auch in der Behandlung der auf dem Schlachtfeld gestorbenen Heiden: Während sie im *Rolandslied* ihrer Habe beraubt werden, lässt Willehalm sie in ihre Heimat zurückbringen, wo sie nach ihrer Religion bestattet werden sollen. Zuletzt erscheint auch der Sieg, im *Rolandslied* gefeiert, im *Willehalm* von vornherein als ambivalent, wenn „[d]er Tod dieser Heiden – ganz anders als im ›Rolandslied‹ – als Zerstörung der Minne um der (Willehalm-Gyburg-)Minne willen, als Verlust von *vreude* und als unmäßiges *leit* beklagt [wird]“⁷², wenn tapfere Ritter beider Seiten leidvoll beklagt werden und das Ende nicht als glückliches erscheint:

Der für die Christen sehr fragwürdige Sieg am Ende der Schlacht – er bedeutet im Sinne der immer wieder anklingenden *leit*-Motivik Gewinn und Verlust, *vreude* und *jâmer* zugleich – wird von Wolfram auf die Roncesvalles-Schlacht im ›Rolandslied‹ bezogen: Lauter als Rolands verspäteter Hornruf in höchster Not bläst einer der Brüder Willehalm auf dem Schlachtfeld das Horn, um mit dem Sieg auch die Not zu verkünden, die dieser Sieg bedeutet.⁷³

Der transmediterrane Kulturkontakt, wie er in *Rolandslied* und *Willehalm* präsentiert ist, steht also ganz unter dem Banner religiöser Konflikte – selbst, wenn die eigentliche Rahmenhandlung eigentlich nicht direkt mit den Kreuzzügen zusammenhängt. Die Wertung des Anderen verortet sich jedoch auf der Skala völliger Ablehnung bis zu religiöser Toleranz ganz unterschiedlich.

5. Minne- und Aventiureromane: *Mai und Beaflo*

Zuletzt soll noch auf einen spätmittelalterlichen Versroman eingegangen werden, *Mai und Beaflo*, entstanden am Ende des 13. Jahrhunderts, in dem die Protagonisten über das

⁷⁰ Vgl. auch BUMKE, Wolfram, S. 336.

⁷¹ HARTMANN, Wolfram's Islam, S. 433.

⁷² OTT-MEIMBERG, Karl, Roland, Guillaume, S. 99.

⁷³ OTT-MEIMBERG, Karl, Roland, Guillaume, S. 100.

Mittelmeer reisen und der der Gattung der Minne- und Aventiureromane zugeordnet wird. In den Minne- und Aventiureromanen wird von der Trennung eines Liebespaares erzählt, das am Ende schließlich wiedervereint wird. Die Minne- und Aventiureromane weisen eine „ausgeprägte Reisestruktur“ auf, wobei die Reise sich meist über den Mittelmeerraum erstreckt und zum Teil bis in den Orient führt.⁷⁴ Der Raum, über den sich die Erzählungen erstrecken, ist dabei im Kontrast zu anderen Gattungen von Realismus geprägt:

Bei aller Disparatheit der einzelnen Texte und bei aller Dominanz, mit der sie in Komposition und Sinnangebot zumeist gerade nicht auf ihre „gattungshaften Dominanten“ setzen, trifft es zu, dass eine Reihe gemeinsamer Eigenschaften die (Kern-)Texte des Corpus von anderen – nämlich arthurischen, tristanischen oder antikisierenden – Romanen der gleichen Zeiträume abgrenzen; der vorangegangene Abschnitt hat sie zusammengefasst. Zu bedenken ist dabei, dass diese Merkmale mehrheitlich auf ein einziges Dachkriterium zurückführen: Sie sind Folge des Erzählens im lebensweltlich gestalteten Raum, einer Erzählwelt, die sich in ihrer ‚Realistik‘ von den märchenhaft-unbestimmten Welten des Artus- und Gralsromans wie von den unkonkret bleibenden Welten der Tristanromane und der Antikenromane gleichermaßen signifikant abhebt. An dieses Kriterium binden sich etwa die konkrete Geographie der Abenteuerreisen, die politisch-herrschaftsgenealogische Thematik und die ‚biographische‘ Signatur der erzählten Handlung, von der sich wiederum typische Figurenkonzeptionen wie die des auch emotional agierenden, ‚Welterfahrung‘ gewinnenden Handlungsträgers ableiten lassen.⁷⁵

Die erzählten Geschichten scheinen in einer näheren Vergangenheit zu spielen, in adligen Kreisen, die sich vorwiegend in Süd- und Osteuropa befinden.⁷⁶

Auch bei Mai und Beaflo handelt es sich um junge Adlige. Beaflo ist die Tochter des römischen Kaisers. Als ihre Mutter stirbt, macht ihr Vater ihr unangemessene Avancen und will sie zur Inzucht drängen; Beaflo gelingt es, sich zunächst aus der Situation herauszureden, und kann durch die Hilfe ihrer Zieheltern allein ein kleines Schiff besteigen, in dem sie mit allerlei Reichtümern und Kostbarkeiten über den Tiber auf dem Mittelmeer ausgesetzt wird. Dank Christi Hilfe gelangt sie in verwunderlich kurzer Zeit an die Küste von Griechenland, wo sie den jungen Fürsten Mai kennenlernt. Sie verlieben sich; Mai will Beaflo heiraten, aber seine Mutter ist gegen die Bindung an die Unbekannte, deren Herkunft nicht gesichert ist, und auch die Reichtümer und das adlige Gebaren Beaflo kann sie nicht

⁷⁴ PUTZO, CHRISTINE: 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, hrsg. von MARTIN BAISCH und JUTTA EMING, Berlin 2013 (im Folgenden zitiert als: PUTZO, Verlegenheitslösung), S. 41-70, hier S. 59.

⁷⁵ PUTZO, Verlegenheitslösung, S. 65.

⁷⁶ PUTZO, Verlegenheitslösung, S. 66.

von deren rechtmäßiger Abstammung überzeugen. Mai heiratet Beaflo trotz dem, auch gegen den Willen seiner Mutter. Dann wird er jedoch zu seinem Onkel nach Spanien gerufen, wo er ihm im Kampf gegen die Heiden, die in dessen Land einfallen⁷⁷, helfen und sich als Ritter beweisen soll. Er übergibt Beaflo in die Obhut eines fürstlichen Ehepaars, wo Beaflo schon nach kurzer Zeit feststellt, dass sie schwanger ist. Ein Bote soll Briefe des Ehepaars an Mai überbringen, in dem sie schreiben, wie glücklich sie über ihre Aufgabe sind, die reizende Beaflo zu behüten; auch Beaflo schreibt einen Brief über die freudige Nachricht, dass sie ein Kind erwartet. Der Bote macht auf dem Weg nach Spanien jedoch am Schloss von Mais Mutter Halt. Diese tauscht die Briefe aus und ersetzt sie durch boshafte, in denen steht, Beaflo habe mit zwei Pfaffen Unzucht getrieben und gebäre ein Wolfskind. Als Mai diese Nachricht erhält, ist er verzweifelt, schreibt jedoch zunächst zurück, dass man mit jeder weitergehenden Handlung warten soll, bis er wieder zurück ist; doch auf dem Rückweg des Boten wird auch dieser Brief von Mais Mutter ausgetauscht und enthält nun den Befehl, Beaflo und das Kind zu töten. Das Volk ist bestürzt; das Ehepaar, das sich um Beaflo kümmert, setzte diese in dem gleichen Schiff wieder aus, in dem sie gekommen ist, mit all ihren Reichtümern, und lässt verkünden, die Hinrichtung habe stattgefunden. Als Mai schließlich nach seinem Kriegszug zurückkehrt, ist das Volk völlig aufgebracht, doch nach und nach wird die List der Mutter offenbart. In völliger Wut tötet er sie und verzweifelt über den Tod Beaflos und seines Kindes. Beaflo ist derweil wieder in Rom angekommen, wo sie von ihren Zieheltern glücklich aufgenommen wird und einen Sohn gebiert. Nach acht Jahren, in denen Mai sich gehen lässt, wird schließlich der Entschluss gefasst, dass er sich für seine Sünde, den Mutttermord, nach Rom begeben soll, um dort beim Papst um Vergebung zu bitten. Schließlich kommt es, nach einiger spielerischer Verzögerung seitens Beaflos Ziehvater, zur glücklichen Wiedervereinigung des Paares; auch Beaflos Vater, der römische Kaiser, gibt seine Sünde vor dem Papst zu und erlangt Vergebung; zuletzt wird Mai zum römischen Kaiser ernannt.

In dem Roman wird laut VOLKER MERTENS, im Rahmen der übergeordneten Liebesstruktur und der religiösen Thematik, auch Genealogie und Herrschaftssukzession diskutiert. So ist zunächst durch das inzestuöse Begehren des römischen Kaisers gegenüber seiner Tochter der Transfer der Herrschaft an einen legitimen Nachfolger, der durch die Heirat mit Beaflo entstehen würde, gestört. Das Problem wird durch die Flucht Beaflos in

⁷⁷ Eine weitere Reminiszenz an den Krieg gegen den Sarazenen; es werden sogar Anspielungen auf Wolframs *Willehalm* und *Parzival* gemacht.

den Herrschaftsbereich Mais übertragen: In ihrer Anonymität wird Beaflo von Mais Mutter als Herrschaftsträgerin abgelehnt; als sie einen Sohn erwartet, versucht die Mutter, Beaflo und das ungeborene Kind auszuschalten. In Rom schließlich ist Beaflos Vater am Ende der Erzählung gezwungen, die Herrschaft abzugeben und auf Mai zu übertragen⁷⁸: „Die Elterngeneration wendet sich gegen die Fortsetzung der Genealogie durch die Kinder und muß erst aus dem Weg geräumt werden, die ideale unproblematische Herrschaftssukzession, wie wir sie z.B. aus dem *Erec* kennen, gibt es nicht mehr.“⁷⁹ Die legitime Nachfolge Mais wird nicht mehr über genealogische Sukzession geregelt, sondern über dessen Bewährung als idealem Herrscher, wobei diese vor allem unter religiösen Gesichtspunkten steht; nicht in erster Linie kämpferisch muss sich Mai als Ritter beweisen, sondern vor allem als religiöser Büsser.⁸⁰ Religiosität und Frömmigkeit, personifiziert in der gottesfürchtigen Beaflo, sind ebenso ein wichtiges Thema des Romans, dem deshalb legendenhafte Züge zugesprochen wurden.

Das Mittelmeer erscheint in dieser Erzählung als trennendes und einendes Element zugleich. Es trennt Beaflo von ihrer Heimat, bringt sie aber zu ihrem Geliebten nach Griechenland; dort muss sie erneut die Flucht suchen, wird jedoch wieder in ihre Heimat gebracht, wo sich alles schließlich zum Guten wendet. Die Rolle, die Gott bei diesen Fahrten spielt, ist dabei zentral. So heißt es bei Beaflos erster Flucht:

Nû merket alle besunder
ein ûz genomen wunder,
daz mit ihr tete Jêsus Krist.
der wint sluoc sî in kurzer vrist
sô verre ûf des meres wâc,
daz nieman wol gelouben mac.
er tete an ir diu gelîch,
daz im ist niht unmûgelich.
gegen Kriechen er sî sluoc.
daz was wunderlîch genuoc.
nû beginnent manege jehen,
daz ez nimmer môhte geschehen,

⁷⁸ MERTENS, VOLKER: Herrschaft, Buße, Liebe: Modelle adliger Identitätsstiftung in *Mai und Beaflo*, in: German Narrative Literature of the Twelfth and Thirteenth Centuries. Studies presented to Roy Wisbey on his Sixty-fifth Birthday, hrsg. von VOLKER HONEMANN et al., Tübingen 1994 (im Folgenden zitiert als: MERTENS, Modelle adliger Identitätsstiftung), S. 390-410, hier S. 394.

⁷⁹ MERTENS, Modelle adliger Identitätsstiftung, S. 394.

⁸⁰ MERTENS, Modelle adliger Identitätsstiftung, S. 403-405.

den daz geverte ist bekannt
und ouch diu bî ligenden lant,
diu dâ enzwischen sint gelegen.
will man die wârheit rechte wegen,
sô ist ez gar unmügelîch.
nû ist got sô krefte rîch,
daz er tuot wol swaz er will.

[Nun höre jeder Einzelne, / ein besonderes Wunder, / dass Jesus Christus ihr erwies. / Der Wind schlug sie in kurzer Zeit / so weit auf die Wellen des Meeres, dass es niemand wohl glauben kann. / Er erzeugte an ihr, / dass ihm nichts unmöglich ist. / Das war sehr sonderbar. / Nun werden viele sagen, / dass das niemals so passieren könnte, / denen die Reise ist bekannt, / und auch die / umherliegenden Länder. / Will man die Wahrheit prüfen, / so ist es ganz unmöglich. / Nun ist Gott jedoch so machtvoll, / dass er tut, was auch immer er will.]⁸¹

Beaflor wird dabei nicht, wie in anderen Geschichten, zwangsexiliert, sondern übergibt sich in eigener Entscheidung dem Meer. Die Flucht hat kein Ziel, sondern entsteht aus der tiefen Gottesgewissheit (die auch dazu führt, dass Beaflor überhaupt diesen Weg wählt, statt Selbstmord zu begehen). MARKUS STOCK konstatiert: „Die Selbstaufgabe in der scheinbar ziellosen Flucht ist Willensentscheidung der Figur, die genealogische Krise (und damit die Krise der fehlenden Geborgenheit, der gefährdeten Sündelosigkeit) durch die bedingungslose Anerkennung einer göttlichen Sinnhaftigkeit zu überwinden.“⁸²

Interessant ist an dieser Stelle auch, wie der Dichter auf das geographische Wissen seiner Rezipienten verweist und darüber sinniert, dass eine Reise von Rom bis nach Griechenland niemals so schnell vonstatten gehen könnte.⁸³ Im *Gregorius* findet sich in der verwandten Stelle nichts Ähnliches; dort bleibt der Raum völlig unkonkret. Tatsächlich ist der Raum in *Mai und Beaflor* so konkret, dass FRITZ KNAPP sogar herausgearbeitet hat, dass es sich bei Mais Reich „um das Fürstentum von Achaia in der Landschaft Elis auf der Peloponnes mit der Hauptstadt Andrauida bzw. Andreville und der Hauptfestung Chlemutsi

⁸¹ Mai und Beaflor. Eine Erzählung aus dem dreizehnten Jahrhundert, Leipzig 1848, Sp. 50,19-37; Übersetzung von mir.

⁸² STOCK, MARKUS: Herkunft und Hybridität. *Biopolitics of Lineage* in *Mai und Beaflor*, in: Hybridität und Spiel. Der europäische Liebes- und Abenteuerroman von der Antike zur Frühen Neuzeit, Berlin 2013, S. 93-111, hier S. 104.

⁸³ Darauf, dass der unbekannte Dichter selbst über nur wenig geographische Kenntnisse verfügt zu haben schien, verweist FRITZ KNAPP, und macht dies insbesondere daran fest, dass der Bote von Griechenland bis nach Spanien nur fünf Tage braucht. KNAPP, FRITZ: ‚Mai und Beaflor‘, in: *Germania litteraria mediaevalis Francigena*, hrsg. von NILS BORGMANN et al., Band 4: Historische und religiöse Erzählungen, S. 431-450, hier S. 440.

bzw. Clairmont, handelt“.⁸⁴ Er verweist auch auf die Ausgestaltung der Landschaft, die zwar nach heutigen Maßstäben noch keine realistische ist, aber durchaus realistische Züge enthält. Er hält *Mai und Beaflor* deshalb für die Bearbeitung eines (unbekannten) französischen Romans, der auf das Fürstentum Achaia als fränkischen Kreuzfahrerstaat verweist.⁸⁵

Sowohl Mai als auch Beaflor machen sich im Laufe der Geschichte in fremde Räume auf; doch werden diese nicht auf kulturelle Fremde oder Fremdheitserfahrung hin diskursiviert. Beaflor wird nicht aufgrund ihrer kulturellen oder räumlichen Fremdheit zum Problem für Mais Mutter, sondern einzig aufgrund ihres ungesicherten Standes. Höfische Kulturformen sind als länderübergreifend konzipiert: so verwundert es auch nicht, dass Mai und Beaflor sich auf Französisch unterhalten, und Beaflors höfisches Äußeres, ihr Gebaren und die Reichtümer, die sie mit sich bringt, Ausweis genug für ihre adlige Abstammung sind. Ebenso wichtig ist die Frage nach der Religion; es ist die erste, die Beaflor bei ihrer Ankunft im Maienland stellt. Kulturelle Unterschiede scheinen zwar durch, wie etwa, wenn darauf hingewiesen wird, dass Beaflor die Sprache der Landsleute, bei denen sie strandet, als Griechisch erkennt (welches sie glücklicherweise beherrscht), oder wenn am Ende der Geschichte in spöttischer Weise darauf hingewiesen wird, dass Frauen in Rom sich alle sehr ähnlich sähen – aber sie werden nicht handlungsbestimmend.

Auch in dieser Erzählung erweist sich der Mittelmeerraum als Raum, in dem sich das eigene Schicksal entfaltet; das Mittelmeer trägt einen zwar fort von der Heimat, aber nicht in einen geographisch unkonkreten Raum im fernen Orient, sondern an bekannte Orte, in denen sich Machtverhältnisse verschieben, dynastische Strukturen diskutiert werden und sich schließlich auch ein Liebespaar wie das von *Mai und Beaflor* bis zu seinem Tod zur Ruhe setzen kann.

Das Meer wird dabei aufgesucht, um vor Gewalttaten zu fliehen, und steht so unter negativen Vorzeichen; aber letztendlich ist es das Medium, das die Protagonisten über Umwege zu ihrem Glück führt.

⁸⁴ CLASSEN, ALBRECHT: Einleitung, in: *Mai und Beaflor*, hrsg., übersetzt, kommentiert und mit einer Einleitung von ALBRECHT CLASSEN, Frankfurt a. M. 2006 (im Folgenden zitiert als: CLASSEN, Einleitung), S. XI.

⁸⁵ KNAPP, FRITZ PETER: Das Bild Griechenlands in der Verserzählung ‚Mai und Beaflor‘, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 98 (1976), S. 83-92, hier S. 86-92.

6. Fazit

Das Mittelmeer und der Mittelmeerraum erscheinen in ihrer Funktion als geographisch konkrete, bekannte Räume einen anderen Status einzunehmen als beispielsweise die eher vom Fabelhaften und Wundersamen gekennzeichneten weit entfernten Räume des Orients, wie wir sie im *Straßburger Alexander* oder im *Herzog Ernst* erfahren. Sie sind Dreh- und Angelpunkt der Geschichten; was in der Fremde passiert, erscheint auf sie zurückbezogen und in Relation zu ihnen gesetzt. Die Fremde wird zum Reflexions- oder Bewährungsraum, dessen Funktion sich in seiner Relation zum heimatlichen Raum ergibt – am Ende steht immer die Rückkehr.

Das Meer fungiert dabei als Trennlinie zwischen dem Eigenen und dem Fremden; es wird zum „Segmentierungssignal“ und eröffnet den Blick auf das Unbekannte, das sich in fernen Ländern und am Rand der Welt befindet.

Was die transmediterrane Kulturbegegnung angeht, wie sie sich zur Zeit der Kreuzzüge in der Literatur niederschlägt, so erscheint das Bild des Fremden – bei dem es sich hier um den „Heiden“ handelt, dessen Religion seinen Status als Fremden bestimmt – als ambivalent und verortet sich auf der Skala zwischen gegenseitiger Anerkennung und gänzlicher Ablehnung. Generell gilt: Eine „ethnographische“ Beschreibung der „Heiden“ findet sich nicht. Je nach Haltung des Dichters – ob im *Rolandslied* feindlich gesinnt oder mit der Anerkennung Wolframs – wird der heidnische Glaube als Gegenstück zum Christentum konstruiert (Polytheismus vs. Monotheismus, Verherrlichung von Menschen als Gott, Götzenverehrung) oder aber als diesem ähnlich gezeichnet (das Dreieck Tervagant – Mahomet – Apoll in Anlehnung an die Trinität, der Baruc als Gegenstück zum Papst).⁸⁶ Nicht die Anerkennung des Islams (oder anderer heidnischer Religionen) als eigenständige Religion zählt, sondern ihr Verhältnis zur „richtigen“ Religion, dem Christentum. Die Zeichnung der Heiden als „edle Heiden“ ist abhängig von einem anderen Maßstab, der Ritterlichkeit und Höflichkeit, die nach Maßstäben der eigenen höfischen Kultur gekennzeichnet wird.

Zuletzt stellt sich der Mittelmeerraum im spätmittelalterlichen Minne- und Abenteuerroman *Mai und Beaflo* als ein Raum kultureller Gleichartigkeit dar, in dem sich aufgrund religiöser und kultureller Einheit das Moment des Fremden in Grenzen hält. Das Meer wird zum Vehikel der Flucht, die durch den Glauben an göttliche Providenz

⁸⁶ Vgl. auch BAUSCHKE, RICARDA: Der Umgang mit dem Islam als Verfahren christlicher Sinnstiftung in *Chanson de Roland / Rolandslied* und *Aliscans / Willehalm*, in: Das Potenzial des Epos. Die altfranzösische Chanson de geste im europäischen Kontext, hrsg. von SUSANNE FRIEDE und DOROTHEA KULLMANN, Heidelberg 2012, S. 191-215, hier S. 200-204 und S. 208-211.

gekennzeichnet ist, die in wundersamer Weise in Kraft tritt und schließlich zur glücklichen Wiedervereinigung der Liebenden führt.

Dieses Paper soll eine Exploration der Rolle des Mittelmeers und des Mittelmeerraums in der mittelhochdeutschen Literatur darstellen. Es ist mit Sicherheit nötig und wünschenswert, die hier präsentierte und weitergehende Literatur noch eingehender zu untersuchen und in ihrer Forschungsgeschichte darzustellen, um tiefere Ergebnisse zu erlangen. So ließen sich auch die Werke Wolframs von Eschenbach nicht nur unter dem Aspekt der Kulturbegegnung, sondern auch der in ihnen präsentierten Geographie untersuchen, ebenso wie sich Werke wie der *Straßburger Alexander* und der *Herzog Ernst* auch in Hinsicht auf die in ihnen auftretenden Kulturkontakte gewinnbringend in den Blick nehmen lassen; poetologische Aspekte, d.h. die in der Narratologie als *discours* bezeichnete Ebene der Präsentation und Formulierung von Erzählungen, wurden hier beinahe ganz außer Acht gelassen. Zudem konnte nur ein geringer Teil der Literatur in den Blick genommen werden, die von Reisen über das Meer erzählen; es blieben die weiteren Minne- und Aventiureromane, ebenso wie jene Romane, die nicht von der Fahrt über das Mittelmeer, sondern anderen Meeren, wie Ost- und Nordsee berichten; hier könnten Unterschiede und Gemeinsamkeiten herausgestellt werden, die auch den Blick auf Mittelmeer und Mittelmeerraum weiter erhellen könnten. Zuletzt bliebe auch noch der Vergleich mit der nicht-erzählenden Literatur, beispielsweise den Reise- und Pilgerberichten, wie sie insbesondere im Spätmittelalter zahlreich auftreten.

Dennoch sei der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass die hier zusammengestellten Gedanken und erste Ergebnisse zum Bild des Mittelmeers in der mittelhochdeutschen Literatur einen ersten Eindruck ermöglichen und für weitere Forschung einen Ausgangspunkt bieten können.