

B|||E

THEMENHEFT

16

Pia Selmayr

Sarina Tschachtli (Hrsg.)

UMWEGE
ABWEGE
NEBENWEGE



THEMENHEFT 16

Pia Selmayr / Sarina Tschachtli (Hrsg.)

Umwege, Abwege, Nebenwege

Publiziert im Dezember 2023.

Die BmE Themenhefte erscheinen online im BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](#). Die »Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung« (BmE) werden herausgegeben von PD Dr. Anja Becker (München) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg). Die inhaltliche und editorische Verantwortung für das einzelne Themenheft liegt bei den jeweiligen Heftherausgebern.

<http://www.erzaehlforschung.de> – Kontakt: herausgeber@erzaehlforschung.de

ISSN 2568-9967

Zitiervorschlag:

Selmayr, Pia/Tschachtli, Sarina (Hrsg.): Umwege, Abwege, Nebenwege, Oldenburg 2023 (BmE Themenheft 16) (online).

Das Titelbild ist dem Evangeliar von Lindisfarne entnommen, einer illustrierten Handschrift aus dem späten 7. bzw. frühen 8. Jahrhundert, geschrieben und illustriert von Eadfrith, Bischof von Lindisfarne. Zu sehen sind ineinander verschlungene Labyrinth, die durch ihre farbige Gestaltung und exakte Strichführung die Verwobenheit und Komplexität von Wegen illustrieren (British Library, Cotton Nero D. IV, fol. 138v).

Das Themenheft dokumentiert die Ergebnisse der Sektion ›Umwege, Nebenwege, Abwege. Transkulturalität in der Literatur des Mittelalters‹, die im Rahmen des XIV. Kongresses der Internationalen Vereinigung für Germanistik von 31.07.–01.08.2021 in Palermo stattfand (online abgehalten). Wir danken allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern sowie im Besonderen unseren Co-Leiter*innen Matthias Meyer, Mireille Schnyder und Kristina Solomon.

Inhaltsverzeichnis

Selmayr, Pia/Tschachtli, Sarina

Umwegiges Erzählen. Zur Funktion von Wegen in der deutschen
Literatur der Vormoderne.....1

Dahm, Margit

Ein Herzog auf Abwegen. Grippia als kultureller Eigenraum im
›Herzog Ernst B‹.....17

Lachmann, Anna-Dorit

Wenn Nebenfiguren (die Handlung) bestimmen. Zur Darstellung der
Käedin/Kehenis-Figur im Tristan-Stoff.....55

Knapp, Sophie

Wege zum Wissen. Transkulturelle Aspekte der Figuren Clinschor/Klingsor
und Nektanebus/Neptanaus.....87

Tschachtli, Sarina

Brief- und Botenwege. Herrschaft und Raum im ›Straßburger Alexander‹.....131

Reich, Philip

Das dahaim erzogen kind haist und ist ze hof ain rind. Abenteuerliche
Passagen von Rittern und Schülern in der mittelhochdeutschen Kleinelik.....151

Dörrieh, Corinna

Er wolt auch kommen da der pfeffer wechßt. Wege und ihre erzählerische
Funktion im ›Fortunatus‹.....207

Petersen, Christoph

Das Imaginäre in der Geographie des ›Fortunatus‹.....255

Pia Selmayr / Sarina Tschachtli

Umwegiges Erzählen

Zur Funktion von Wegen in der deutschen Literatur der Vormoderne

Erzähltexte des Mittelalters sind geprägt von den Wegen, die ihre Figuren gehen. Diese Wege sind eng mit dem Erleben und Wahrnehmen der Figuren verbunden, sie bestimmen aber auch den erzählten Raum und die Struktur des Textes. Durch die Mobilität der Figuren werden Raum- und Sujet-Grenzen überschritten, Wissen und Erfahrung erweitert sowie Vorstellungen von Eigenem und Fremdem, von Nähe und Distanz, von Zentrum und Peripherie verhandelt. Dabei sind es selten die geraden, zielgerichteten Wege, sondern vor allem die Umwege, Abwege und Nebenwege, die sich zur narrativen Entfaltung und zur sinnbildlichen Aufladung anbieten. Diese narrative Multivalenz von Figurenwegen soll hier am Beispiel Hartmanns von Aue ›Gregorius‹ kurz exponiert werden.

Als Gregorius realisiert, dass er seine Mutter geheiratet und Inzest begangen hat, tauscht er seine prächtigen Gewänder gegen Bettlerkleider und verlässt das Land. Seine Buße wird zunächst über die Wege beschrieben, die er wählt:

Er schûhte âne mâze
die liute und die strâze
und daz blôze gevilde:
allez gegen der wilde
sô rihte der arme sîne wege.
(›Gregorius‹, V. 2761–2765)

Gregorius sucht die *wilde*, um sich möglichst weit von seiner inzestuösen Verstrickung und seiner gesellschaftlichen Position zu entfernen. Als Büsser verfolgt er kein bestimmtes Ziel, Gregorius' *wege* sind vielmehr bereits Teil der Bußhandlung: Er wadet barfuß durch Flüsse, durchquert Wald und Sumpf. Der eingeschlagene Weg ist gewollt unwegsam. Die Straße wird mit den *liuten* gleichgesetzt; sie repräsentiert den sozialen Raum und die Gemeinschaft, die Gregorius verlassen will. Sie steht aber zugleich auch für den Weg, der sich innerhalb der Gesellschaft etabliert hat und den Gregorius sich versagt. Der Büsser muss diesen kollektiven ›Hauptweg‹ verlassen und eine individuelle Bewährung in Einsamkeit und Askese suchen. Es ist also gerade diese Tatsache, dass Gregorius vom gangbaren, einfachen Weg abkommt, die seinen Heilsweg ermöglicht; die Metaphorik des ›Abwegs‹ als moralisches Versagen verkehrt sich in ihr Gegenteil. Wege in literarischen Texten werden insbesondere über ihren spezifischen räumlichen Verlauf – hier als Nebenweg zum gesellschaftlichen ›Hauptweg‹ – bedeutungstragend.^[1] Sie sind keine Wegmetaphern wie etwa der ›Gedankengang‹ oder eben der moralische ›Abweg‹.^[2] Doch Wege eignen sich als basales semantisches Konzept in besonderem Maß zur Metaphorisierung.^[3] Insofern ist diese Passage des ›Gregorius‹ beispielhaft: Erzählte Wege bieten sich zur symbolischen Aufladung an (These 1) – und zwar insbesondere durch ihren indirekten Verlauf. Deshalb legt dieser Sammelband ein spezifisches Augenmerk auf Umwege, Abwege und Nebenwege.^[4]

Gregorius' Wege verdeutlichen eine weitere grundlegende Eigenschaft erzählter Wege: Die Bewegungen von Figuren im erzählten Raum fungieren als Medium des Erlebens, Erfahrens und Bewährens.^[5] Die Wege werden so auch zum figurativen ›Lebensweg‹ der Figuren.^[6] Mit Lotman gesprochen wird der erzählte Weg zum »Mittel der Entfaltung eines Charakters in der Zeit« (Lotman 1974, S. 202).^[7] Dabei sind die Bewährungsmöglichkeiten jeweils stark vom sozialen und räumlichen Bewegungsradius abhängig, der einer Figur je nach Stand und Geschlecht überhaupt zukommt.^[8] Wie sich Figuren im Raum bewegen (können), determiniert auch ihre soziale und

narrative Rolle. Figuren werden durch die gegangenen Wege und die damit verbundenen Erfahrungsmöglichkeiten charakterisiert (These 2). Gregorius kommt schließlich zu einem schmalen Steig: *nû gie ein stïc (der was smal) / nâhe bî einem sê ze tal* (V. 2771f.). Dieser Engpass führt zum Fels im Wasser, den Gregorius als Ort für seine siebzehnjährige Buße wählt. Der Steig ist »klar auf die rauhe und enge ›sælden strâze‹ des Prologs bezogen (87)« (Trachsler 1979, S. 77). Der enge *stïc* steht also *pars pro toto* für die Askese und für die Wahl eines Lebenswegs mit maximalem Widerstand, der aber eben deshalb zum Heil führt.⁹

Gregorius' Buße ist dabei nur zu einem kleinen Teil ein physischer Weg; sein asketisches Leben ist deshalb so drastisch, weil er nicht nur auf dem Stein bleibt, sondern seine Füße zusätzlich in Fesseln legen lässt. Die Fußfesseln zielen auf absolute Immobilität und markieren damit auch einen Endpunkt des bisherigen, weitläufigen Weges.¹⁰ Dennoch ist die vorangehende räumliche Bewegung – die Weltflucht – charakteristisch für den Handlungszusammenhang der Buße. Auch das ist für erzählte Wege typisch: Sie sind integraler Bestandteil vieler narrativer Muster. Zwar stellt der Weg noch nicht die gesuchte Askese dar, das Handlungsmuster der Bewährung bedarf aber typischerweise eines weiten Weges. Das gilt neben Bußwegen auch für Pilgerreisen und Kreuzzüge sowie für höfische oder epische Bewährungsmuster wie *aventure*-Fahrten oder Brautwerbungen.¹¹ Figurenwege sind eng mit Erzählsträngen und Handlungsmustern assoziiert (These 3).

Im vorliegenden Sammelband fragen wir nach dem wechselseitigen Zusammenhang von erzählten Wegen und dem Verlauf des Erzählens.¹² Nicht nur ist Gregorius' Weg integraler Teil des narrativen Musters der Bußreise, der Weg in die *wilde*, das Verharren auf dem Stein und seine Rückkehr ins gesellschaftliche und religiöse Leben sind auch als zweiter Kursus des Doppelwegs lesbar.¹³ Diese Struktur ist sinntragend und hat sich als Gattungsmerkmal des Artusromans verfestigt, doch wird der doppelte Weg im ›Gregorius‹ nicht nur aufgerufen, sondern in entscheidender Weise umbesetzt, wenn Gregorius nicht mehr (wie nach dem ersten Weg – und wie es der

Doppelweg auch für den zweiten Weg vorsieht) zum Hof als Mittelpunkt seines höfischen Lebens zurückkehrt, sondern nach Rom als Zentrum der christlichen Welt. Gregorius macht eine doppelte und beide Male räumlich weitläufige Bewährungsbewegung; er beweist erst seine höfische Wertigkeit, dann seine christliche Standhaftigkeit. Die erzählten Wege sind für den Gesamttext strukturprägend (These 4) – und das ist nicht nur für die höfische Epik oder legendarische Texte typisch. Gregorius' Lebenslauf scheint umwegig, doch die Zirkularität und Indirektheit ist Bedingung für die Identitätssuche und die erbrachte Lebens- und Leidensleistung.¹⁴

Mit dem Fokus auf Wege fragen wir nach räumlichen Gegebenheiten in Erzähltexten, gehen dabei aber nicht von physisch gegebenen Räumen im Sinne einer Topographie aus, sondern verstehen Wege als imaginäre Raumrelationen, die Teil einer fiktiven Topologie sind.¹⁵ Bachtins Konzept des Chronotopos folgend, wird diese erzählte Räumlichkeit erst durch die Bewegungen der Figuren einerseits und durch den Verlauf des Erzählens andererseits wahrnehmbar.¹⁶ Der eingangs beschriebene Bußweg als Erzählmotiv und der den Gesamttext umfassende Doppelweg unterscheiden sich indes ganz grundlegend in ihrer textuellen Verfasstheit. Der Bußweg stellt einen punktuellen, aber narrativ ausgestalteten Wegabschnitt dar, der symbolisch aufgeladen wird. Der Doppelweg umfasst mehrere solcher Wegabschnitte, doch kommt diesen selten eine vergleichbare erzählerische Ausgestaltung zu. Der weitaus häufigere Fall – im ›Gregorius‹ und in vormoderne Erzähltexten überhaupt – sind Wege, die als abstrakte Verbindungen zwischen zwei narrativ relevanten Orten erzählt werden. Zwar wird bei Wegen grundsätzlich eine räumliche Ausdehnung und eine physische Beschaffenheit vorausgesetzt,¹⁷ doch werden diese Eigenschaften nur punktuell thematisch – wie eben im Falle des *stīges*. Dieser Befund ist für Erzähltexte des Mittelalters insofern typisch, als in ihnen Wege oft nur bedingt narrativ fassbar werden: Sie sind allgegenwärtig, zugleich kommt ihnen über weite Strecken keine eigenständige Präsenz im Erzähltext zu.¹⁸ Es ist eine Eigenheit mittelalterlicher Erzählliteratur, dass sie ihre Räume an die

Figurenwahrnehmung koppelt,¹⁹ stimmungsvolle Landschaftsbeschreibungen sind entsprechend selten.²⁰ Doch auch wenn der zurückgelegten Distanz zwischen Orten keine narrative Ausgestaltung zukommt, wird über die Figurenwege ein Netz zwischen räumlichen Orientierungspunkten aufgespannt, was wiederum die erzählte Welt in ihrer Gesamtheit prägt. Die Wege, die Figuren gehen, sind konstitutiv für erzählte Räume (These 5). Das gilt für einzelne Raumabschnitte ebenso wie für das Raumprogramm der gesamten Erzählung.²¹ Der Raum von Gregorius' Buße wird entlang seines Erlebens- und Leidenswegs beschrieben. Am Muster des Doppelwegs und an seiner religiösen Umbesetzung im ›Gregorius‹ wiederum lässt sich verdeutlichen, inwiefern Figurenwege den Raum des Gesamttextes prägen: Bewegungen wie Auszug und Rückkehr – etwa an den Hof – schaffen Zentren und Peripherien der erzählten Welt. Hartmanns ›Gregorius‹ nimmt, indem der zweite Weg nicht zurück zu einem höfischen Zentrum, sondern nach Rom führt, eine ebenso subtile wie radikale geistliche Rezentrierung der Erzählwelt vor.

Durch erzählte Wege lässt sich für die Rezipierenden somit nachvollziehen, wo das räumliche Zentrum und wo die Peripherie der Erzählung ist. Sie verdeutlichen aber auch, wo Grenzen zwischen dem eigenen (Kultur-) Raum und der Fremde überwunden und damit überhaupt erst vorausgesetzt werden. Im Bestehen in der *wilde*, im Staunen über fremde Orte und im Einnehmen von unbekannten Ländern werden die Grenzen zwischen Eigenem und Fremdem zudem neu verhandelt.²² Erzählte Wege sind vielfach transkulturell (These 6). In diesem Punkt schließt die Frage nach den erzählten Wegen an den Kontext an, indem der Sammelband entstanden ist, nämlich an das Panel ›Umwege, Nebenwege, Abwege. Transkulturalität in der Literatur des Mittelalters‹ auf dem IVG-Kongress 2020 in Palermo zum Thema ›Wege der Germanistik in transkulturellen Perspektiven‹ (das Panel wurde online durchgeführt). Wir setzen dabei einen breiten Kulturbegriff voraus, der nicht nur geographisch unterschiedene Kulturräume, sondern auch Bewegungen zwischen gesellschaftlichen Schichten berück-

sichtigt.^[23] Der für das mittelalterliche Erzählen prototypische Fall der transkulturellen Bewegung ist indessen der Auszug, bei dem der Herkunftsort für eine Bewährung in der Fremde verlassen wird. Auch der junge Gregorius zieht aus, um sich in der Ferne als Ritter zu beweisen, schützt ein wehrloses Land und seine Herrscherin vor der Vereinnahmung und erhält so – dem narrativen Schema gemäß – Frau und Herrschaft. Dieser Höhepunkt der ritterlichen Bewährung wird nun nicht, wie im arthurischen Doppelweg zu erwarten wäre, von einer Krise gefolgt, vielmehr wird der Tiefpunkt von der Bewährungshandlung selbst erzeugt: Die Frau, so zeigt sich bald, ist Gregorius' eigene Mutter und die herrschaftlich opportune Verbindung damit inzestuös und sündhaft.^[24] Die Krise ergibt sich aus dem unwissentlich eingeschlagenen Heimweg des Protagonisten, daraus, dass er, statt sich in der Fremde zu bewähren, in seinen Herkunftsraum zurückkehrt. Der ›Gregorius‹ verwendet also das narrative Schema der Bewährung in der Fremde und invertiert es zugleich.

Die hier am ›Gregorius‹ exemplifizierten Thesen sind – einzeln bedacht – nicht überraschend, doch verdeutlichen sie in der Zusammenschau die vielschichtige narrative Valenz erzählter Wege:

1. Erzählte Wege bieten sich zur symbolischen Aufladung an.
2. Figuren werden durch die gegangenen Wege und die damit verbundenen Erfahrungsmöglichkeiten charakterisiert.
3. Figurenwege sind eng mit Erzählsträngen und Handlungsmustern assoziiert.
4. Erzählte Wege sind für den Gesamttext strukturprägend.
5. Die Wege, die Figuren gehen, sind konstitutiv für erzählte Räume.
6. Erzählte Wege sind vielfach transkulturell.

Die Frage nach den narrativen Funktionen von Wegen erwies sich gerade deshalb als produktiv, weil sich die hier entfalteten Aspekte in vormodernen Erzähltexten verschränken und überlagern. Die Beiträge dieses Sammelbandes verdeutlichen dabei nicht nur die vielfältige Funktionalisierbarkeit

erzählter Wege, sondern verorten die untersuchten Texte auch im transkulturellen Erzählen vormoderner Literatur. Sie machen dabei sichtbar, dass diese Verortungen keine abschließenden Lokalisierungen sind, sondern ein fortlaufender Prozess der Erfahrung, des Austauschs und der Aneignung.

M a r g i t D a h m beleuchtet die sog. Grippia-Partie im ›Herzog Ernst B‹ aus einer transkulturellen Perspektive und analysiert Formen raumsemantischer und religiöser Sinnstiftung. Die Grippia-Partie steht zu Beginn der Orienterzählung und bricht die Korrespondenz von Raumstruktur und Erzählverlauf auf; sie ist ein unfreiwilliger Um- und Abweg des Protagonisten, dessen eigentliches Ziel Jerusalem ist, und zeichnet einen Eigenraum gesteigerter ästhetischer Erfahrung, der eine andere Art des Erzählens einfordert. In Grippia werden herausragende Pracht und gefährliche Fremdheit, Implikationen des himmlischen/irdischen Jerusalem und akzentuierte Weltlichkeit sowie die Verführung durch Schönheit und die eitle Neugierde und Augenlust kontrastiert. Als Raum besonderer ästhetischer Perzeption steht Grippia in seiner herausgehobenen »Sinnes- und Weltbezogenheit in Widerstreit [...] zu einem christlichen Geltungsanspruch« (S. 33) und präsentiert als literarästhetische Strategie einen falschen Heilsort. Das schematische Restitutionsmodell von der Bewährung im Heidenkampf wird, wie der Beitrag zeigt, für einen Moment stillgestellt und von anderen Semantiken überlagert.

Der Beitrag von A n n a - D o r i t L a c h m a n n nimmt ebenfalls eine transkulturelle Perspektive ein, und zwar mit Fokus auf den *transtextual character* der Kaedin/Kehenis-Figur im Tristan-Stoff. Tristans Schwager bestimmt »den Weg des Helden und damit den der Erzählung aufgrund der von ihm angestrebten transgressiven Minnebeziehung« (S. 56) und zeigt dabei die sich steigernde Aktivität und Handlungsmacht einer Nebenfigur auf, die mit einem erhöhten Gefahrenpotential einhergehen kann. So wird der von der Nebenfigur intendierte Umweg in Ulrichs ›Tristan‹ für den Protagonisten beinahe zur tödlichen Endstation, da vermeintliches Erfahrungswissen falsch ausgelegt wird. In Heinrichs ›Tristan‹ wiederum wird

der Umweg suspendiert, da eine Verschiebung der Wissenshoheit von der Haupt- zur Nebenfigur stattfindet. In Eilharts von Oberg ›Tristrant‹ wird der Schwager zum Helden stilisiert und dadurch ein erzählerischer Nebenweg eingeschlagen.

Die doppelte Bedeutung von Wegen, zum einen topologisch als Wege durch die Erzählung und zum anderen metaphorisch als Wege zum Wissen, interessiert Sophie Knapp in ihrem Beitrag über die transkulturellen Aspekte der zwiespältigen Zauberer-Figuren Clinschor und Nectanebus. Ein Hauptaugenmerk liegt dabei auf der Ambivalenz von Wissen und Gelehrsamkeit sowie auf der Frage, ob Wissen hier transkulturelle und trans-textuelle Verflechtungen bedingt, erfahren die Figuren Clinschor aus Wolframs ›Parzival‹ und Nectanebus aus der Alexander-Tradition doch ein literarisches Fortleben im sog. ›Wartburgkrieg‹ bzw. der ›Minneburg‹. In beiden Fällen »veranschaulichen die Wege einen Prozess der Wissenstradierung und -beschaffung, der Suche nach und des Erfahrens von Kenntnissen« (S. 115). Dieses holistische Wissen kann aber nicht in der Heimat erworben werden, sondern bedarf des Weges in den Orient – das Eigene muss durch das Fremde ergänzt werden. Das in den Beispielen kartographierte Feld zeigt eine Verschiebung der axiologischen Beurteilung der heidnisch-magischen Künste, die im ›Parzival‹ und in der Alexander-Tradition noch als Umweg und gänzlichem Abweg dargestellt werden, dann im ›Wartburgkrieg‹ zu einer Form transkultureller Wissensbestände fusionieren und in der ›Minneburg‹ gänzlich positiv als Wissenskonglomerat aus Okzident und Orient ausgestellt werden.

Auf die Alexander-Tradition nimmt auch Sarina Tschachtli Bezug, genauer auf den ›Straßburger Alexander‹ des Pfaffen Lamprecht. Im Fokus ihrer Untersuchung stehen dabei nicht allein die Figuren, sondern die mit ihnen in Verbindung stehenden Briefe und Botengänge, die politische Räume anhand von Kommunikations- und Interaktionswegen entwerfen und komplexe Reichs- und Herrschaftsbeziehungen abbilden. Die Analyse reperspektiviert den Erzählraum am Beispiel von Darius' Reich,

das im Sinne eines praxeologischen Raumverständnisses vor allem über die Wege, Handlungen und Kommunikationen der Figuren greifbar wird. Die Briefe haben unter anderem eine komplexitätsreduzierende Funktion, indem sie die serielle Kriegshandlung sequenzieren und perspektivieren, und politische Beziehungen innerhalb des Perserreichs ausweisen. Die verschachtelte Kampfhandlung wird in den Briefprovokationen zu einer basalen Struktur zweier personaler Gegner, die auch eine oppositionelle Darstellung zweier Kulturräume impliziert.

Philip Reich nimmt sich den Entsprechungen und Überlagerungen in der Darstellung der Ritter- und Schüler/Studentenfiguren im kleinepischen Erzählen an und fragt nach der Einordnung der zurückgelegten Wege als abenteuerliche Passagen. Als zentrales Bindeglied dieser unterschiedlichen Figurentypen fungiert das Gehen von Wegen, die Bewegung in die Fremde, das Durchmessen von Welt und die genuine Mobilität. Das Konzept der Transkulturalität findet als Verflechtung gesellschaftlicher Strata Anwendung, so kann der bewegliche Schüler oder Student »in den literarischen Texten eine Figur interkultureller Verflechtung [sein], ein Aktant in einem diffusen, peripheren Grenzbereich, dessen Spezifika, Substitutionen und Wechselwirkungen zu den etablierten Ständen zu untersuchen sind« (S. 159). Sozialständische Grenzen können so als fließend inszeniert und durch die Figurenwahl prozessiert werden.

Auch im 1509 erstmals gedruckten Prosaroman ›Fortunatus‹ überwindet der Protagonist ständische Grenzen, der Fokus liegt aber vor allem auf den ausgedehnten Reisen des Fortunatus. Corinna Dörrich widmet sich in ihrer Untersuchung den Welterkundungsreisen des Fortunatus, in die wiederum »vielfältige andere Reisen, Bewegungen, Wege erwähnt, auserzählt und bisweilen detailreich ausgemalt« werden (S. 208). Hier wird die Ereignishaftigkeit des Reisens selbst zum Thema und zeigt eine Pluralität von Wegmöglichkeiten, wie etwa Neben-, Um-, Irr- und Abwege, aber auch Momente der Erstarrung und Ausweglosigkeit, Metaphorisierungen wie den Lebensweg oder die Scheidewegsituation. »Insgesamt scheint der Roman

die ›neuen‹ Wege zur Erkundung der Welt in ein Verhältnis zu setzen zu den vielfältigen Erscheinungsformen des Vorstellungskonzept ›Weg‹ überhaupt« (S. 208). Diese zahlreichen erzählten Wege markieren auch eine neuartige Form des selbstbezüglichen Erzählens, die eine bis dahin unbekannte Verankerung erzählter Handlung im Raum zur Darstellung bringen.

Christoph Petersen fokussiert das Imaginäre in der Geographie des ›Fortunatus‹ und zeigt, dass die Episteme geometrischer Weltbeschreibung neben der Orientierung im Raum auch eine intellektuelle Rückversicherung des Menschen in einer durch Zufall und Kontingenz verunsicherten Welt ermöglichen. »Der ›Fortunatus‹-Roman reflektiert die theoretische Neugier der europäischen Neuzeit als Antwort auf die Wahrnehmung und die Vorstellung der Welt als eines Kontingenzzraumes« (S. 258). Die Episodenstation des St. Patricius Fegefeuer wird von Petersen als Beispiel dafür gelesen, dass durch mathematisch-geographische Vermessung die Unwägbarkeiten der Fortuna eingeholt werden können. Im ›Fortunatus‹ wird so eine imaginäre Besetzung thematisch gemacht, die im geographischen Diskurs seiner Gegenwart unbesprochen, aber »dennoch wirksam und kulturgeschichtlich höchst folgenreich war«.

Anmerkungen

- ¹ Dazu Tilo Renz (2019, S. 571): »Der Verlauf von Wegen ist enger als andere ihrer formalen Eigenschaften mit semantischen Implikationen verbunden«.
- ² Renz (2019, S. 563) zu Versinnbildlichungen von *wec*: »Das Nebeneinander von wörtlicher und übertragener Bedeutung gilt für alle Begriffe des Wortfelds. [...] Sehr oft ist die übertragene Bedeutung auf innere Zustände oder Veränderungen von Figuren bezogen.«
- ³ Der Weg kann mit George Lakoff als konzeptuelle Metapher (1994, insbesondere S. 206, am Beispiel von *journey*) verstanden werden. Zur besonderen Bedeutung von Räumlichkeit in der kognitionswissenschaftlichen Metaphorologie vgl. auch Gärdenfors 2020.

- 4 Monika Schausten zufolge sind Um- und Abwege nicht nur eine Gemeinsamkeit epischen und romanhaften Erzählens, sondern evozieren auch »in besonderer Art und Weise Reflexionen über die je eigene Bedeutung der erzählten Leben im Rahmen der in den genannten Genres stets verhandelten höfischen und/oder geistlichen Normhorizonte« (2018, S. 701). Zur poetischen und ästhetischen Produktivität des Irrwegs siehe den für unseren Zusammenhang relevanten Band von Matthias Däumer [u. a.] (2010, S. 8): »Das freiheitliche Irren weist [...] im besonderen Maße eine Affinität zum dichterischen Schaffen auf, teils als Handlungsgerüst, teils als Sinnbild für das Schreiben oder den Vorgang der Lektüre«. Die Beiträge in Däumer [u. a.] 2010 verdeutlichen dabei insbesondere das »Zusammenspiel von räumlichem und kognitivem Irren« (S. 13, besonders konzis bei Witthöft 2010), das jedoch für Um- und Abwege nicht gegeben ist; der vorliegende Band setzt den Weg als räumlichen Verlauf und narrative Strategie zentral.
- 5 »Räume in der Literatur, das sind menschlich erlebte Räume, in denen räumliche Gegebenheiten, kulturelle Bedeutungszuschreibungen und individuelle Erfahrungsweisen zusammenwirken.« (Hallet/Neumann 2009, S. 11). Zum Zusammenhang von Erfahrung, Bewegung und Wahrnehmung vgl. Friedrich 2012, S. 76–80.
- 6 Dennerlein (2011, S. 162) zum metaphorischen Kompositum des Lebenswegs: »Die Gemeinsamkeit zwischen ihnen [Leben und Weg] besteht darin, dass es jeweils einen Anfang und einen Endpunkt, Hindernisse, die Möglichkeit von Um- und Abwegen, einen Reisenden, der auf diesem Weg vorankommen muss, und mögliche Reisebegleiter gibt.«
- 7 Lotman geht hier merklich vom Chronotopos Bachtins aus (vgl. Anm. 16).
- 8 Frauen und Personen niederen Standes sind in vormodernen Erzähltexten deutlich weniger mobil. Vgl. auch Lotmans Unterscheidung der Figuren nach ihrem Bewegungsspielraum (1974, S. 202f.).
- 9 Christoph Huber zeigt auf, dass der »theologisch schwer befrachtete[] Bildkomplex[]« des Zwei-Wege-Modells eigentlich nicht geeignet ist, »den komplexen Weg des Sünders zum Heil abzubilden« (2020, S. 339f.). Die Frage des Lebensweges lässt sich natürlich auch auf die Gesamtstruktur des Textes beziehen: Die Wahl des richtigen Lebens, die im Gespräch zwischen Gregorius und dem Abt verhandelt wird, macht den zentralen Punkt der Erzählung aus (vgl. Becker 2010) – Gregorius steht in diesem Moment an einem figurativen Scheideweg. Die Askese jedoch, so Müller (2007, S. 157f.), »widerruft beide Lebensformen [...]«. Hartmann schaltet die antagonistischen Lebensformen hintereinander, um

sie beide zu überwinden.« Lieb (2020, S. 175) wiederum beschreibt das Ende der Erzählung als eine »Integrierung und Transzendierung der Stände«.

- 10 Das wäre eine mögliche Erklärung dafür, warum sich Gregorius fesseln lässt, obwohl seine Lage auf dem Stein bereits wortwörtlich ausweglos scheint – siehe Marshall (2016, S. 31), die die Fessel deshalb als »überschüssige[s] Objekt« versteht. Eine weitere Erklärung wäre die Motivation vom Ende her: Die Fußfessel ermöglicht das Schlüsselwunder.
- 11 Zur Signifikanz von gefundenen und verfehlten Wegen in der Brautwerbung und zur Relevanz eines mythischen Weg-Wissens in der ›Kudrun‹, siehe Störmer-Caysa 2010.
- 12 Zum »›Weg‹ der Erzählung« und seiner poetischen Reflexion bei Hartmann von Aue siehe Christoph Huber 2020.
- 13 Hirschberg 1979 und Hausmann 2010, insbesondere S. 102.
- 14 In Analogie dazu nimmt Trachsler (1979, S. 208) eine inhärente Umwegigkeit des Abenteuerwegs im Artusroman an: »In unserer Wortschatzuntersuchung haben wir beobachtet, daß dieser Begriff im Artusroman fehlt: die Negatives implizierende Kategorie ›Umweg‹ scheint dem Abenteuerweg inadäquat zu sein, da er eben eo ipso kein gerader, ›normaler‹ Weg ist«. Schausten (2018, S. 702) formuliert einen noch allgemeineren Anspruch für die Umwegigkeit erzählter Wege: »Dass in den mittelalterlichen Erzählgattungen die imaginierten Lebenswege vor allem im Blick auf das ihnen eignende Abwegige oder Umwegige dargeboten werden, ist, so ließe es sich aus einer literarästhetischen Perspektive formulieren, geradezu ein Spezifikum des Narrativen selbst. Denn nur im Akzentuieren des Devianten, des von sozialen, religiösen oder moralischen Normierungen Abweichenden, kann sich vormodernes Erzählen recht eigentlich allererst realisieren«. Als Steigerungsform umwegigen Erzählens kann das von Ernst (u. a. am ›Parzival‹) beschriebene »labyrinthische Erzählen« (2018, S. 642) gelten.
- 15 »[D]ie Topologie [begreift] im Gegensatz zur Topographie, die den Raum als eine physikalische Entität beschreibt, diesen als einen dreidimensionalen Container, innerhalb dessen Dinge und Menschen situiert sind und sich bewegen, und postuliert somit einen relationalen Raumbegriff: ›Räumlichkeit‹ entsteht nach dieser Auffassung erst durch die Beziehungen bzw. Interaktionen von Dingen und Menschen.« (Dickmann [u. a.] 2015, S. 113).
- 16 »Im künstlerischen-literarischen Chronotopos verschmelzen räumliche und zeitliche Merkmale zu einem sinnvollen und konkreten Ganzen. [...] Die Merkmale der Zeit offenbaren sich im Raum und der Raum wird von der Zeit mit Sinn erfüllt und dimensioniert« (Bachtin 2008, S. 7).

- 17 »Das Sujet erzählender Werke der Literatur entfaltet sich gewöhnlich innerhalb eines bestimmten lokalen Kontinuums.« (Lotman 1974, S. 200).
- 18 Claudia Brinker-von der Heide (2005, S. 203) beschreibt erzählte Wege entsprechend als »Raum des Unterwegsseins« und als Zwischenraum – »ohne autonome Existenz«.
- 19 Störmer-Caysa (2007, S. 65) zu Wegen im höfischen Roman: »In diesem Erzählen existiert der Weg gleichsam nicht an sich, sondern nur als der Weg eines bestimmten Helden, den er trägt.« Bereits Glaser (2004, S. 129) hält fest, dass die »Bewegungen der Ritter einen der zentralen Konstituenten der Raumvorstellungen im Artusroman darstellt«. Dazu auch Renz (2019, S. 565) konzise: »Sowohl die Bewegung als auch die Verknüpfung von Orten, die sich aus jener ergibt, implizieren die Perspektive einer wahrnehmenden Instanz, in der Regel einer Figur der Erzählung«.
- 20 So Störmer-Caysa (2007, S. 65) zum höfischen Roman: »Die Landschaft und Architektur des Romans wird nicht als vorgängig und unveränderlich beschrieben, so daß sich die Figur in einem Bezugssystem, das die Objektivität der fiktionalen Welt verbürgen würde, bewegte. Vielmehr taucht sie erst auf, wenn eine Figur sie sieht oder begeht.« Ingrid Hahn untersucht Landschaften im ›Parzival‹ und konstatiert: »Schon die zusammenhängende Landschaft sahen wir nicht so sehr beschreibend als im Bewegungsspiel der Personen dargestellt« (1963, S. 69).
- 21 »Strukturell gesehen sind die wichtigsten Einheiten des Raumes Einzelräume, Wege, Grenzen und Landmarken« (Dennerlein 2011, S. 152).
- 22 Dass Grenzen und Beziehungen zwischen Eigenem und Fremden Gegenstand der Aushandlung sind, verweist auch auf ein prozessual-konstruktives Verständnis von Kultur – siehe dazu Christ [u. a.] (2016, S. 23), die ›transkulturelle Verflechtungen‹ unter mediävistischer Perspektive beschreiben und dabei besonders die Prozessualität hervorheben: »Mit der Betonung dieser zeitlich-dynamischen Aspekte von Kultur könnten sich die durch permanente Grenzüberschreitungen charakterisierten kulturellen Praktiken der Gegenwart wie auch der Vergangenheit adäquater beschreiben lassen.« Borgolte/Tischler 2012 haben den Begriff der ›transkulturellen Verflechtung‹ zuvor für die mediävistische Migrationsforschung fruchtbar gemacht.
- 23 Vgl. Reich in diesem Band zur Transkulturalität sozialer Strata.
- 24 Es ist kein Zufall, dass auch das auf Exogamie zielende Erzählschema der Brautwerbung weite Wege der Helden voraussetzt.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Hartmann von Aue: Gregorius. Der Arme Heinrich. Iwein, hrsg. und übers. von Volker Mertens, 3. Auflage, Frankfurt a. M. 2014.

Sekundärliteratur

Bachtin, Michail M.: Chronotopos, aus dem Russischen von Michael Dewey, mit einem Nachwort von Michael C. Frank und Kirsten Mahlke, Berlin 2009 [1986] (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1879).

Becker, Anja: Die göttlich geleitete Disputation. Versuch einer Neuinterpretation von Hartmanns ›Gregorius‹ ausgehend vom Abtgespräch, in: Gindhart, Marion/Kundert, Ursula (Hrsg.): Disputatio 1200–1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur, Berlin/New York 2010 (Trends in Medieval Philology 20), S. 331–361.

Borgolte, Michael/Tischler, Matthias M. (Hrsg.): Transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien, Afrika, Darmstadt 2012.

Brinker-von der Heyde, Claudia: Zwischenräume. Zur Konstruktion und Funktion des handlungslosen Raums, in: Vavra, Elisabeth (Hrsg.): Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter. Akten des 10. Symposiums des Mediävistenverbandes, Berlin 2005, S. 203–214.

Christ, Georg [u. a.] (Hrsg.): Transkulturelle Verflechtungen. Mediävistische Perspektiven, Göttingen 2016.

Däumer, Matthias [u. a.] (Hrsg.): Irrwege. Zu Ästhetik und Hermeneutik des Fehlgehens, Heidelberg 2010 (Studien zur historischen Poetik 5).

Däumer, Matthias [u. a.]: Ein Wegweiser in die Irre, in: Däumer [u. a.] 2010, S. 7–16.

Dennerlein, Katrin: Art. Raum, in: Martínez, Matías (Hrsg.): Handbuch Erzählliteratur. Theorie, Analyse, Geschichte, Stuttgart/Weimar 2011, S. 158–165.

Dickmann, Jens-Arne [u. a.]: Topologie, in: Meier, Thomas [u. a.] (Hrsg.): Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken, Berlin [u. a.] 2015 (Materiale Textkulturen 1), S. 113–128.

Ernst, Ulrich: Irr- und Umwege zur Wahrheit. Zu diegetischen, textgraphischen und buchkonzeptionellen Labyrinthen von der Antike bis zur frühen Neuzeit, in: Speer, Andreas/Mauriège, Maxime (Hrsg.): Irrtum – Error – Erreur, Berlin [u. a.] 2018 (Miscellanea Mediaevalia 40), S. 639–668.

Friedrich, Udo: Wahrnehmung – Experiment – Erinnerung. Erfahrung und Topik in Prosaromanen der Frühen Neuzeit, in: Das Mittelalter 17.2 (2012), S. 75–94.

Gärdenfors, Peter: Conceptual Spaces: On the Geometry of Thought, London 2000.

- Glaser, Andrea: Der Held und sein Raum. Die Konstruktion der erzählten Welt im mittelhochdeutschen Artusroman des 12. und 13. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 2004 (Europäische Hochschulschriften I, 1888).
- Hahn, Ingrid: Raum und Landschaft in Gottfrieds Tristan, München 1963 (Medium Aevum 3).
- Hallet, Wolfgang/Neumann, Birgit (Hrsg.): Raum und Bewegung in der Literatur. Die Literaturwissenschaft und der Spatial Turn, Bielefeld 2009.
- Hallet, Wolfgang/Neumann, Birgit: Raum und Bewegung in der Literatur. Zur Einführung, in: Hallet/Neumann 2009, S. 11–32.
- Hausmann, Albrecht: Gott als Funktion erzählter Kontingenz, in: Herberichs, Cornelia/Reichlin, Susanne (Hrsg.): Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur, Göttingen 2010, S. 79–109.
- Hirschberg, Dagmar: Zur Struktur von Hartmanns ›Gregorius‹, in: Grubmüller, Klaus [u. a.] (Hrsg.): Befund und Deutung. Zum Verhältnis von Empirie und Interpretation in Sprach- und Literaturwissenschaft, FS Hans Fromm, Tübingen 1979, S. 240–267.
- Huber, Christoph: Der ›Weg‹ der Erzählung. Beobachtungen zu Hartmann von Aue und weiteren höfischen Erzählern, in: PBB 142.3 (2020), S. 330–353.
- Lakoff, George: The contemporary theory of metaphor, in: Ortony, Andrew (Hrsg.): Metaphor and Thought, Cambridge 1993, S. 202–251.
- Lieb, Ludger: Hartmann von Aue, Berlin 2020 (Klassiker Lektüren).
- Lotman, Jurij M.: Das Problem des künstlerischen Raums in Gogol's Prosa (1968), in: Eimermacher, Karl (Hrsg.): Jurij M. Lotman. Aufsätze zur Theorie und Methodologie der Literatur und Kultur, Kronberg im Taunus 1974 [1968] (Forschungen Literaturwissenschaft 1), S. 200–271.
- Marshall, Sophie: Fundsache Gregorius. Paradigmatisches Erzählen bei Hartmann, in: Mühlherr, Anna [u. a.] (Hrsg.): Dingkulturen. Objekte in Literatur, Kunst und Gesellschaft der Vormoderne, Berlin [u. a.] 2016 (Literatur – Theorie – Geschichte 9), S. 308–333.
- Müller, Jan-Dirk: Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik, Tübingen 2007.
- Renz, Tilo: Weg, Straße, Pfad, in: Renz, Tilo [u. a.] (Hrsg.): Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch, Berlin/Boston 2018, S. 562–589.
- Schausten, Monika: Zwischen Wissen, Neugierde und Glauben. Von der produktiven Kraft des (Ver)Irens in Hartmanns von Aue ›Der arme Heinrich‹, in: Friedrich, Udo [u. a.] (Hrsg.): Anthropologie der Kehre. Figuren der Wende in der Literatur des Mittelalters, Boston/Berlin 2020, S. 233–252.
- Störmer-Caysa, Uta: Grundstrukturen mittelalterlicher Erzählungen. Raum und Zeit im höfischen Roman, Berlin/New York 2007.

- Störmer-Caysa, Uta: Wege und Irrwege, Wissen und heroische Geographie in der ›Kudrun‹. Kleine Studie über das Entstehen von Plausibilität in der Heldendichtung, in: Däumer [u. a.] 2010, S. 93–111.
- Trachsler, Ernst: Der Weg im mittelhochdeutschen Artusroman, Bonn 1979 (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik 50).
- Witthöft, Christiane: Der Weg in die Irre. Raum und Identität im ›Studentenabenteuer B‹ (Rüdeger von Munre, ›Irregang und Girregar‹) und in Bocaccios ›Decamerone‹, in: Däumer [u. a.] 2010, S. 187–212.

Anschriften der Autorinnen:

Dr. Pia Selmayr
Justus-Liebig-Universität Gießen
Institut für Germanistik
Otto-Behagel-Str. 10B
35394 Gießen
E-Mail: pia.selmayr@germanistik.uni-giessen.de

Prof. Dr. Sarina Tschachtli
Universität Basel
Deutsches Seminar
Nadelberg 4
4051 Basel
E-Mail: sarina.tschachtli@unibas.ch

Margit Dahm

Ein Herzog auf Abwegen

Grippia als kultureller Eigenraum im ›Herzog Ernst B‹

Abstract. Der Beitrag nimmt die ausführliche Stadtbeschreibung in der sogenannten Grippia-Episode des ›Herzog Ernst B‹ in einer Zusammenschau raumsemantischer und religiöser Sinnstiftungen in den Blick. Die ins Phantastische gesteigerte exzeptionelle Schönheit und Materialität der zunächst leeren Stadt hebt sich signifikant ab von der übrigen Raumdarstellung des Textes. Die Stadtbeschreibung operiert dabei mit Anspielungen auf das himmlische Jerusalem, doch die in einem fremd-fabulösen Orientraum verortete Stadt erweist sich letztlich als ein anti-spiritueller Ort, der dem himmlischen wie auch irdischen Jerusalem kontrapunktisch gegenübersteht. Dabei ermöglicht der Stadtraum dem Protagonisten eine intensive ästhetisch-sinnliche Perception, für die es in der gedrängten Romanhandlung sonst weder Raum noch Zeit gibt und die das narrative Muster von Krise und Restitution der Hauptfigur zeitweilig suspendiert.

Der anonym überlieferte ›Herzog Ernst B‹ scheint mit einer klaren semantischen Raumordnung zu operieren, indem der im deutschen Kaiserreich situierten Erzählung von Aufstieg und Fall des Protagonisten die Schilderung seiner Reise durch den fremd-phantastischen Orient gegenübergestellt wird, der zum Restitutionsraum des Helden wird. Die Korrespondenz von Raumstruktur und Erzählverlauf bzw. Genese des Helden wird allerdings aufgebrochen durch die sogenannte Grippia-Partie, die zu Beginn der Orientzerzählung steht und die sich einer eindeutigen topologischen Sinnstiftung entzieht. Die prachtvolle Stadt in Grippia stellt zunächst einen unwillkürlichen Um- oder Abweg auf dem Weg des Protagonisten zum heilsge-

schichtlich relevanten Zielort Jerusalem dar. In ihrer umfangreich entfalten Materialität und exzeptionellen Schönheit wird sie aber auch zu einem ästhetischen Eigenraum, in dem sich Beschreibungen einer ins Phantastische gesteigerten Baukunst und maximierter urbaner Zivilisation mit christlich-religiösen Implikationen überlagern. Die alte Frage nach der Funktion der Grippia-Partie lässt sich aus einer transkulturellen Perspektive neu beleuchten, indem die als Raum einer besonderen Ermächtigung zur ästhetischen Perzeption betrachtet wird, der zugleich eine andere Art des Erzählens bedingt.

1. Zur Korrelation von Raum- und Erzählstruktur im ›Herzog Ernst B‹

Der ›Herzog Ernst‹ (im Folgenden ›HE‹) gehört zu den bekanntesten und besterforschten Erzähltexten der mittelalterlichen Literaturperiode. Die Fassung A wird auf die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts datiert, ist aber nur fragmentarisch überliefert. Der Beitrag bezieht sich auf die älteste vollständige Version B, die im frühen 13. Jahrhundert entstanden ist (vgl. Behr/Szklenar 1981, Sp. 1077).

Der Roman ist in zwei Teilen angelegt, wobei die inhaltliche mit einer räumlichen Zweiteilung korrespondiert. Der erste Teil, der im Gebiet des deutschen Kaiserreiches verortet ist, erzählt von Aufstieg und Fall des bayerischen Herzogs Ernst, der einleitend als vorbildlicher Landesherr beschrieben wird und der zunächst besonderes Ansehen beim deutschen Kaiser Otte genießt, woran die Eheschließung desselben mit der verwitweten Mutter Ernsts nicht unerheblichen Anteil hat. Das anfänglich gute Verhältnis zum kaiserlichen Stiefvater schlägt durch die anhaltenden Verleumdungen des eifersüchtigen Pfalzgrafen Heinrich in tiefe Feindschaft um, der Kaiser lässt das bayerische Stammland des Herzogs angreifen und seine Städte belagern.¹ Aus Zorn über das ihm angetane Unrecht dringt Ernst bei einem zu Speyer einberufenen Hoftag heimlich in die kaiserliche Pfalz und in die Kemenate des Kaisers ein, wo er einen erfolgreichen Mordanschlag

auf Heinrich und einen missglückten auf den Kaiser verübt. Daraufhin wird die Reichsacht über Ernst verhängt und der Krieg gegen ihn wird mit noch größerer Härte fortgeführt, bis der Herzog nach mehr als fünf Jahren Reichskrieg der Übermacht nicht mehr standhalten kann. In diesem Moment beschließt Ernst, mit einer kleinen Gruppe treu ergebener Gefolgsleute nach Jerusalem zu ziehen, wo er im Heidenkampf Buße tun und Restitution erlangen will.

Die Motivation zur Kreuznahme erweist sich dabei als eine merkwürdige Gemengelage aus verschiedenen Aspekten:

Wir haben uns dem rîche
gewert sô manliche
und dar zuo allen sînen man
sô grôzen schaden her getân,
daz ich in dem lande niht langer mac sîn.
ir wizzet ouch, lieben friunde mîn,
wir habenz umb uns gar verheret
und unser selber guot verzert,
daz wir müezen verderben.
[...]
daz wir füeren über mer,
dar stêt vaste mir der muot.
ob ez iuch herren dunket guot,
sô sol uns des durch got gezemen,
daz wir durch in daz kriuze nemen
ze dienste dem heiligen grabe.
sô komen wir sîn mit êren abe,
ê wir uns sus vertriben lân.
wir haben wider gote sô vil getân,
daz wir nû billich müezen
ûf sîn hulde büezen,
daz er uns ruoche die schulde vergeben
her nâch, obe wirz geleben,
und wider heime ze lande komen.
swaz uns der keiser hât benomen,
daz wirt uns allez wider lân.
(>HE<, V. 1793–1801, V. 1810–1825)²

Der Herzog benennt zunächst seine Notlage, er ist schlicht nicht mehr in der Lage, dem Kaiser Widerstand zu leisten, weil seine materiellen Ressourcen aufgebraucht sind; der Kreuzzug dient damit als Ausweg aus seinem ökonomischen und militärischen Dilemma. Gleichzeitig verspricht er sich von der Reise und dem Dienst am Heiligen Grab Gottes Gnade und Huld, der Kampf im Heiligen Land wird als Buße für eigene Versündigungen verstanden, für die Ernst sich Vergebung erhofft (anders Hasebrink 2000, S. 228, der der Bußtopik wenig Bedeutung beimisst und diese als formelhaften Verweis auf einen christlichen Deutungsrahmen liest). Weiterhin ist hier schon die Möglichkeit von Rückkehr und Restitution der Verhältnisse angedeutet (die divergenten Forschungspositionen zu dieser Partie subsumiert Görlitz 2009, S. 75f.).

Nach diesem Entschluss macht sich Ernst mit einer Gruppe von treuen Gefolgsleuten auf den Weg, sie reisen nach Konstantinopel, wo der Herzog ein Schiff kauft und ausrüstet. Hier endet der sogenannte Reichsteil, der in der älteren Forschung im Fokus des Interesses gestanden hat.³ Dieser Teil der Erzählung wird thematisch dominiert von der dargestellten reichspolitischen Konfliktsituation, die die Frage nach möglichen historischen Bezügen aufgeworfen hat. Dabei ist die Empörergeschichte des bayerischen Herzogs kaum auf ein konkretes bzw. einzelnes Ereignis zurückzuführen; Otto Neudeck beschreibt die Erzählung des Reichsteils als »das Produkt eines selektierenden Rückgriffs auf geschichtliches Wissen: Personal und feudaler Konflikt [...] gehen auf unterschiedliche Ereignisse der Ottonen- bzw. frühen Salierzeit zurück« (2003, S. 100; ausführlich zur historischen Situierung des Textes ebd., S. 110–125).⁴ Topologisch kennzeichnet sich dieser Teil des Romans durch eine geographisch konkrete Verortung im Herrschaftsgebiet des deutschen Kaiserreiches, die unter anderem durch das Einspielen von historischen Städtenamen wie Mainz, Nürnberg, Regensburg und Speyer erzeugt wird. Ähnliches gilt für die Route des Herzogs bis nach Konstantinopel, die entlang der Donau über Ungarn und Bulgarien und damit durch bekannte Regionen Europas führt.

Ganz anders dagegen der zweite, in der Forschung als Orientteil bezeichnete Part des Abenteuerromans, der eine fabulöse Schilderung einer fremden Welt voll unbekannter Orte und Wunderwesen darstellt. Die Reise führt Ernst und seine Männer nämlich nicht direkt zum Zielort Jerusalem, stattdessen geraten die potentiellen Gotteskrieger genretypisch in einen Seesturm, der als liminales Moment fungiert und einen topologischen wie auch semantischen Übergang markiert. Nach monatelanger Irrfahrt werden die verhinderten Kreuzfahrer an die Küste eines fremden orientalischen Landes getrieben, das Schauplatz des zweiten Romanteils ist. Am Beginn dieser Orientierzählung steht eine umfangreiche Partie, die in einer prachtvollen Stadt in einem Land namens Grippia verortet ist.⁵ Diese große und prächtige Stadt, die erstaunlicherweise vollkommen leer vorgefunden wird, bedeutet die Rettung vor dem nahen Hungertod, denn die Männer entdecken hier eine festlich gedeckte Tafel, an der sie sich bedienen, anschließend bevorraten sie sich mit Lebensmitteln und kehren zu ihrem Schiff zurück. Trotz der drohenden Gefahr einer möglichen Rückkehr der unbekannten Stadtbewohner beschließt der Herzog, fasziniert von der Schönheit der Stadt, noch einmal allein mit seinem engsten Getreuen Wetzel umzukehren, um die Stadt genauer zu betrachten. Währenddessen kehren allerdings die Bewohner zurück. Die Grippianer sind seltsame Hybridwesen, die auf ihren wohlgestalteten menschlichen Körpern Kranichköpfe tragen. Die Stadtbewohner geleiten ihren gerade von einem Indienfeldzug zurückgekehrten König in die Stadt. Dieser hat in Indien einen christlichen König sowie dessen gesamtes Gefolge getötet und die christliche Prinzessin entführt, die nun zur Heirat mit dem grippianischen König gezwungen werden soll. Selbstverständlich versucht der Herzog, die Prinzessin zu befreien; es kommt zu einem großen Gemetzel, bei dem viele Grippianer sterben, aber unglücklicherweise auch die Prinzessin sowie der größte Teil von Ernsts Männern ums Leben kommen.

Nur mit Mühe gelingt Ernst und den verbliebenen Männern die Flucht auf das Schiff; nach verschiedenen gefährvollen Abenteuern wie dem Grei-

fenflug und der Fahrt durch den Magnetberg gelangen sie in das von Zyklopen bewohnte Land Arimaspi. Dieser Teil der Orienterzählung verläuft ganz anders als die Grippia-Episode, denn hier integriert Ernst sich vorbildlich in die fremde Herrschaft, führt erfolgreich Krieg gegen die Feinde des Arimaspen-Königs und erlangt ein ähnliches Ansehen, wie er es ursprünglich im deutschen Reich besessen hat. Nach sechs Jahren verlässt Ernst Arimaspi, um zunächst dem christlichen König von Môrlant im Kampf gegen den babylonischen König beizustehen, von wo aus er dann endlich zu seinem ursprünglichen Zielort Jerusalem gelangt und dort ein Jahr lang ›erfolgreich‹ gegen die Heiden kämpft. Im Folgenden kehrt Ernst zurück ins Kaiserreich, wo der Ausgleich mit dem Kaiser und eine vollständige Restitution und Reintegration des Herzogs in den Reichsverband erfolgen.

Während sich die ältere Forschung besonders dem im Kaiserreich vertorten Teil der Erzählung gewidmet hat, liegt der Fokus der jüngeren germanistischen Forschung zumeist auf dem Orientteil, der mit seiner umfangreichen Darstellung der orientalischen Wundervölker die Frage nach der Figuration und Funktion des Fremden aufwirft (siehe z. B. Stein 1997; in einer Zusammenschau mit ästhetischen Parametern Kobiela 2022). Weiterhin wurde die Orienterzählung hinsichtlich der Diskursivierung von Wissen wie auch als Reiseerzählung (vgl. z. B. Hasebrink 2000; Haupt 2006; Haupt 2008) und, mit besonderem Bezug auf die Grippia-Partie, im Kontext verschiedener poetologischer und ästhetischer Fragestellungen diskutiert (vgl. z. B. Baisch 2012; Schnyder 2013a; Schnyder 2013b).

Dabei steht der Orientteil nicht als abgekoppelte Wundererzählung neben dem Reichsteil, vielmehr sind die beiden inhaltlich disparaten Erzählpartien in einer komplementären Relation zu sehen, wobei die Frage nach dem konkreten Zusammenhang in der Forschung umfangreich diskutiert wurde. Oftmals wird der Orient dabei als ein Reflexions- und Restitutionsraum betrachtet, der der Bewältigung der Krise im Reich dient. Paradigmatisch hierfür ist die strukturalistische Untersuchung von Markus

Stock (2002), aber auch die Arbeit von Burkhard Hasebrink (2000). Der Orientreise wird eine klare Funktion für die Genese des Helden zugesprochen, der sich im Orient als »Gefolgs- und Landesherr rehabilitiert« (Behr 2011, S. 71). Die Fremde als Raum der Rehabilitation ermöglicht so die erneute Akzeptanz im Reich und damit die Überwindung der Krise (vgl. Carey 2004, S. 65), womit der Orient dem Helden als Kompensationsraum dient. Im Orient als verfremdeter Spiegelung des Eigenen können strukturelle Schwächen der eigenen Ordnung erkannt und dadurch überwunden werden: »Zu zeigen sein wird, daß dem *rîche* mit der Gegenwelt des Orients die Möglichkeit gegeben wird, sich selbst und seine inhärente, dilemmatische Ordnung zu reflektieren und damit der immer drohenden Gefahr der Krise einer auf personaler Bindung gegründeten Machtordnung zu begegnen« (Stock 2002, S. 166; siehe auch ebd., S. 217; ähnlich Weitbrecht 2016, insbesondere S. 102 unter Bezugnahme auf Foucaults Heterotopie-Begriff).

Die Erfahrung des Orients ermöglicht es dem Herzog, die Krise zu überwinden und eine dauerhafte Restitution der politischen Verhältnisse zu schaffen, was durch den sog. Waisen symbolisiert wird, einem großen Edelstein, den der Herzog bei seiner abenteuerlichen Fahrt durch den Magnetberg findet und der später die Reichskrone als symbolischen Inbegriff der Reichsherrschaft an exponierter Stelle zieren wird. Der kostbare Edelstein wird so zum Sinnbild der (Re-)Integration von Ernst respektive der fürstlichen Partikularmacht in die Zentralgewalt des Reiches (vgl. Stock 2002, S. 225f.). Dabei ist es gerade die Fremdheit des Orients, seine Konfiguration als Ander- oder Gegenwelt, die ihn, so die Argumentation in diesen und anderen Arbeiten, zur geeigneten Projektionsfläche macht, vor der die Krise im Reich neu perspektiviert und die ihr zu Grunde liegenden Problemstrukturen offengelegt werden können: »Der Orientteil wird ja nicht zum Reflexionsraum, indem in ihm inhaltliche Lösungen erprobt würden, sondern indem Begründungsprobleme auf die sinnstiftende Ebene der Topographie des Fremden verlagert werden« (Hasebrink 2000, S. 227).⁶

Mit diesem struktural geprägten Restitutionsmodell wird die Relation der beiden Erzählteile in einer hierarchischen Ordnung von der Reichserzählung her gedacht, der die Orientreise letztlich funktional untergeordnet ist, indem sie der Spiegelung und Bewältigung des Konflikts und der Restitution der Ordnung im Reich dient. Weiterhin wird durch die Betonung der kompensatorischen Funktion der Schwerpunkt auf die Arimaspi-Partie gelegt, denn erst hier sowie in den folgenden Passagen agiert die Hauptfigur tatsächlich erfolgreich, sodass überhaupt von einer Bewältigungsstruktur gesprochen werden kann (vgl. auch Ackermann 2012, S. 142, die erst die Entdeckung des Waisen als zentralen Wendepunkt ansieht, der einen Wandel des Helden markiert). Dagegen entzieht sich die deutlich längere Grippia-Erzählung mit ihrer umfangreichen Stadtbeschreibung einer eindeutig sinnstiftenden Funktionalisierung, denn diese trägt nichts zur Restitution des Protagonisten bei. Die Grippia-Partie bleibt als »Tiefpunkt« (Weitbrecht 2016, S. 99) oder »notwendige Episode des Aufschubs« (Hasebrink 2000, S. 234) eine auffällige Leerstelle im Deutungsmodell des Orients als Restitutionsraum. Dies wird auch darin sichtbar, dass Ernst aus Arimaspi als der Station der Orientreise, an der er erfolgreich agiert, in Arche-Noah-Manier je zwei Exemplare der verschiedenen dort angetroffenen oder besiegt Wundervölker einsammelt – Riesen, Plathufe, Pygmäen, Langohren und auch zwei Arimaspen begleiten fortan den Herzog. Die Hälfte davon verschenkt er bereits in Jerusalem – womit eine eventuell intendierte Reproduktion wohl suspendiert sein dürfte –, die übrigen nimmt er mit zurück ins Kaiserreich, wo die Exoten nicht unerheblich zu seinem rückgewonnenen Status beitragen. Es ist nämlich keineswegs nur die mittlerweile erfolgte Einsicht des Kaisers in die Intrige Heinrichs, die ihn zur Wiederannahme Ernsts bewegt, ebenso wenig ist dies ausschließlich auf die Nachricht von dessen erfolgreicher Agitation in Arimaspi, Mòrlant und Jerusalem zurückzuführen, sondern auch auf die *curiositas*, die durch die Nachrichten von Ernsts Abenteuern und den dabei erworbenen Wunderwesen entsteht. Indem Ernst, wenn auch ungern, dem Kaiser auf dessen

Bitte hin einige der verbleibenden Exemplare schenkt (>HE<, V. 5982–5989), können die lebenden Souvenirs aus Arimaspî als Beitrag zur Friedenssicherung gelesen werden. Grippia dagegen verlässt der Herzog mit leeren Händen und deutlich weniger Gefolgsleuten als zuvor, von hier nimmt er nichts mit, was zu seiner Rehabilitierung beitragen kann.

2. Die leere Stadt als ästhetischer Eigenraum

Die Funktionslosigkeit der Grippia-Episode im Kontext des Restitutionsmodells ist auch insofern erstaunlich, als diese die umfangreichste Partie des Romans darstellt und deutlich aus der ansonsten gedrängten Raum- und Zeitstruktur des Gesamttextes herausfällt. Die chronotopische Besonderheit wird gleich zu Beginn der Partie greifbar, wenn die Stadt in einer umfangreichen Beschreibung von über 600 Versen umfassend vor Augen gestellt wird, was sich signifikant von der sparsamen Raum- und Architekturbeschreibung des Reichsteils abhebt. Die Stadt in Grippia erscheint als Wunderwerk orientalischer Baukunst,⁷ wobei vor allem die Kostbarkeit der Materialien im Fokus steht. Beschrieben wird zunächst die aus Marmor in verschiedenen Farben gefertigte und reich mit Abbildungen verzierte Mauer:

dô gesâhen sie an den stunden
ein hêrlîche burc stân,⁸
diu was alle umbevân
mit einer guoten miure.
diu was harte tiure
von edelem marmelsteine,
die wâren algemeine,
gel, grüene vnd weitîn,
daz sie niht schoener mohte sîn,
swarz rôt vnd wîze.
dâ mite was sie ze flîze
geschâchzabelt und gefieret,
manigen ende gezieret
von maniger hande bilde,

beide zam und wilde,
die man kunde genennen
oder ieman mohte erkennen,
lûter lieht als ein glas.
(>HE<, V. 2212–2229)

Im Folgenden rücken der Graben, die goldenen und mit Edelsteinen verzierten Zinnen sowie Bergfriede und Brustwehr in den Blick. Mit den Elementen der Fortifikation wird einerseits das typische Muster der befestigten Stadt aufgerufen, zugleich werden mit der ins Phantastische enthobenen kostbaren Materialität und den reichen Verzierungen wiederholt Markierungen des fremden orientalischen Raumes eingespielt; schon beim ersten Ansehen ihrer Außenanlagen zeigt sich bei der Stadt eine Spannung von besonderer Pracht und Fremdheit.

Als Ernst und seine Männer zur Stadt gelangen, erweist sich deren beeindruckende Fortifikation zum allgemeinen Erstaunen als funktionslos, denn die Tore stehen offen. Der martialische Auftritt der potentiellen Kreuzritter wie auch die Kampfrhetorik des Herzogs (>HE<, V. 2320–2352) laufen ins Leere, denn die Männer dringen kampflos in eine vollkommen leere Stadt ein:

Diu burctor wâren ûf getân.
dâ sâhen die küenen man
nieman an den zinnen
weder ûz noch innen.
(>HE<, V. 2311–2314)

Und auch als sie in die Stadt hineingehen, können sie niemanden erblicken:

dô sie in die burc drungen,
dô was dâ nieman innen,
der in deheiner unminnen
bûte ze der selben zît.
(>HE<, V. 2362–2365)

In einem Hof finden sie die bereits erwähnte Festtafel vor, deren Speisen sie vor dem drohenden Hungertod bewahren, weiterhin können sie sich in einem Lagerhaus mit Vorräten eindecken, bevor sie schließlich wohlbehalten zu ihrem Schiff zurückkehren. Die ganze Szenerie ist geprägt von der Unbestimmtheit des Ortes, der einerseits als göttlich gefügte Rettung erscheint,⁹ andererseits wegen der unbekannten, möglicherweise heidnischen Stadtbewohner, deren Rückkehr und Angriff jederzeit erwartet wird, in höchstem Maße suspekt und bedrohlich ist.

Die Spannung zwischen göttlicher Fügung und dem *horror vacui* der leeren Stadt wird akzentuiert durch die deutlichen Implikationen des himmlischen Jerusalem, die bei der Stadtbeschreibung durch verschiedene Analogien eingespielt werden. In der Johannesoffenbarung manifestiert sich das endzeitliche Heilsgeschehen der Wiederkunft Christi im neuen oder himmlischen Jerusalem, das vom Himmel herniederkommt:¹⁰

Und er erhob mich im Geist auf einen großen und hohen Berg und zeigte mir die heilige Stadt Jerusalem, die vom Himmel von Gott her herabstieg, die den Glanz Gottes besaß. Ihr Licht ist ähnlich einem Edelstein, wie ein Jaspisstein, so wie ein Kristall.

Und sie hatte eine große und hohe Mauer, die zwölf Tore hatte [...]. Und die Stadtmauer hat zwölf Grundsteine und auf ihnen die zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes. [...] Und das Mauerwerk dieser Mauer war aus Jaspisstein, die Stadt selbst aber war aus reinem Gold ähnlich wie reines Glas. Die Grundsteine der Stadtmauer waren mit aller Art von Edelstein verziert [...]. (Offb. 21,10–21,19)¹¹

Das himmlische Jerusalem wird als prachtvolle Stadt beschrieben, die aus reinem Gold und von einer hohen, starken Mauer aus Jaspis umgeben ist. Ihre Grundsteine, deren Anzahl analog zu den Aposteln 12 beträgt, sind mit verschiedenfarbigen Edelsteinen geschmückt, wobei an späterer Stelle die 12 Grundsteine selbst als Edelsteine aufgelistet sind. Mit dem Gold und den farbigen Steinen sind Ähnlichkeiten zwischen der wundersamen Stadt in Grippia und der Himmelsstadt gegeben.¹² Edelsteine sind ein konstitutiver Bestandteil in Architekturbeschreibungen des 12. und 13. Jahrhunderts,

wobei die Beschreibungen profaner Architekturen an ähnlichen Darstellungstraditionen partizipieren wie die Beschreibungen von Sakralarchitekturen, denen verschiedentlich eine Prägung durch das Muster des himmlischen Jerusalem zugeschrieben wird (vgl. z. B. Engelen S. 181f.). Eine dezidierte Anspielung auf die Himmelsstadt stellen auch die offenen Tore dar, denn im himmlischen Jerusalem dienen die hohen Mauern ebenfalls nicht der Fortifikation der Stadt, deren Tore immer offen stehen (Offb. 21,25–26). Auch das besondere Leuchten, das eingangs von der verzierten Mauer Grippias ausgeht, kann als Referenz auf die Himmelsstadt gelesen werden, der ein besonderer Lichtglanz wie von Edelsteinen und Kristall eigen ist (Offb. 21,11; 21,23). Die Signifikanz der Vorstellung des himmlischen Jerusalem und die Präsenz des damit verbundenen Bildprogramms nicht nur in der christlichen Ikonographie (umfassend hierzu z. B. Kühnel 1987), sondern auch in der Schrifttradition, können kaum überschätzt werden. Das himmlische Jerusalem steht für die *ecclesia*, die schon in frühchristlicher Zeit sowohl als Gemeinschaft der Gläubigen wie auch als Gebäude, das aus den Gläubigen als lebendigen Steinen errichtet wird, gedacht wurde.¹³ Zugleich stellt die Himmelsstadt neben dem Garten Eden eines der zentralen Konzepte für heilsgeschichtliche Himmels- bzw. Jenseitsvorstellungen dar (vgl. Kugler 1986, S. 84–87); eine Anspielung auf das Muster der Himmelsstadt transportiert damit immer die Semantik einer besonderen Verheißung, die auch im ›HE‹ produktiv gemacht wird.

Trotz dieser deutlichen Anspielung auf das himmlische Jerusalem und trotz der Schönheit der Stadt und ihrer rettenden Speisen ist von Beginn an klar, dass diese kein positiver Ort sein kann – die Leere der Stadt ist den Männern suspekt, sie befinden sich in permanenter Erwartung eines Angriffs. Aber gerade die drohende Gefahr hebt die ungeheure Verführungskraft hervor, die von Grippias Stadt ausgeht: Obwohl Ernst und seine Getreuen bereits wohlbehalten und mit Vorräten versorgt zu ihrem Schiff zurückgelangt sind, und obwohl sein Gefolgsmann ihm dringend davon abräät, beschließt Ernst, noch einmal in die Stadt zurückzukehren:

mich lustet vil sêre,
daz ich hin wider kêre
und die burc baz besehe,
swaz halt mir dar inne geschehe.
sie ist sô rehte wol getân.
(>HE<, V. 2485–2489)

Die Stadt ist so schön, dass der Herzog sie einfach betrachten muss, egal was ihm dort geschehen mag. Er erliegt der ästhetischen Versuchung der schönen Stadt, die dann im zweiten Durchgang noch weit mehr als im ersten in ihrer exorbitanten Prachtentfaltung, Kunstfertigkeit und technischen Raffinesse geschildert wird und die sich signifikant von der übrigen Raumkonstitution des Textes abhebt.¹⁴ Ernst und Wetzel dringen immer weiter in das Stadttinnere vor, sie sehen verschiedene Paläste und betreten prunkvoll ausgestattete Säle. Höhepunkt der Prachtentfaltung ist naturgemäß der königliche Palast bzw. die königliche Kemenate mit ihrem kostbaren Interieur, zu dem auch ein aufwändig verziertes, luxuriöses Bett gehört. Im Hof des Königspalastes und damit im ideellen Zentrum der Stadt entdecken die Männer zwei symmetrisch nebeneinander fließende Quellen. Diese bilden eine weitere Analogie zum himmlischen Jerusalem, denn zum Bildinventar der Johannesoffenbarung gehört ein Strom, der in der Mitte der Stadt entspringt und der das Wasser des Lebens vom Thron des Lammes über die Stadt verteilt (Offb. 22,1–3). Entgegen der religiösen Allusion erfährt das Wasser in Grippias Stadt aber eine ganz unspirituelle Verwendung, denn die Quellen – eine von ihnen ist praktischerweise warm – versorgen ein kostbares marmornes Badehaus und zwei goldene Badewannen. Gleichzeitig dienen sie auch der Reinigung der Stadt, indem ihr Wasser bei Bedarf durch die marmornen Straßen geleitet wird (zur Wasserversorgung und ihrer religiösen Signifikanz im >HE< vgl. Dahm 2020).

Diese luxuriöse Badeanlage übt eine enorme Anziehungskraft auf Ernst aus. Obwohl sein Begleiter immer wieder zur Eile mahnt – die Stadtbewohner können ja jederzeit zurückkehren –, besteht der Herzog darauf, dass die Männer sich entkleiden und ausgiebig in den goldenen Wannen

baden. Anschließend legen sie sich auch noch zum Ausruhen in der königlichen Kemenate ins Bett, das, wie an späterer Stelle berichtet wird, für die Hochzeitsnacht des Königs präpariert war. Diese etwas skurrile Bade- und Kemenatenszene, deren deutliche Implikationen eines homoerotischen *verligns* in einem Beitrag von Seraina Plotke (2019) herausgearbeitet wurden, ist der Höhepunkt von Ernsts Hingabe an die Versuchung, die von der technisch und ästhetisch vollkommenen Stadt ausgeht und die ihm zum Verhängnis wird, denn so verpasst er es, die Stadt rechtzeitig vor der Rückkehr der Grippianer zu verlassen:

dâ leiten sie sich drâte
an daz spanbette wol getân,
daz sie dâ gezieret sâhen stân,
und ruoten nâch ir bade dô.
des wart vil maniger sît unfrô.

(>HE<, V. 2754–2758)

Die ausgestellte ästhetische oder sinnlich-affektive Wirkung der Stadt wurde in verschiedenen Forschungsbeiträgen diskutiert. Der gesamte zweite Stadtrundgang verweist auf das Augustinische Konzept der *vana curiositas*, der eitlen Neugierde und Augenlust, »deren wahres Ziel nicht in der Erkenntnis der Schöpfung, sondern in der Selbstüberhebung des Menschen besteht« und die letztlich der *superbia* entspringt (Münkler 2000, S. 232). Die Augenlust besteht nicht nur in der Wissensgier, sondern ist auch Inbegriff einer übermäßigen Hinwendung des Menschen zu den Dingen der Welt. Es ist ja der Anblick der schönen Stadt, der Ernst zu seinem zweiten Stadtrundgang verleitet, welcher nicht mehr durch eine existentielle Notlage legitimiert ist, sondern einzig einem sinnlich-ästhetischen Bedürfnis dient:

Wahrnehmung als augustinische ›Augenlust‹, als emanzipiertes, nicht mehr an bestimmte Funktionen gebundenes Sehen begegnet bei dem zweiten Besuch von Grippia durch Ernst und Wetzel, wenn diese die üppige Pracht, die ästhetische Qualität, die handwerkliche Kunstfertigkeit und Gemachtheit der Gegenstände in Detailfülle wahrnehmen. (Baisch 2012, S. 77)

Mit dem Bad in den extravaganten Wannen und dem anschließenden Ruhelager in dem pompösen Braut(!)bett des grippianischen Königs, jeweils mit einem Mann geteilt, wird die Stadt Schauplatz eines Anheimgebens an eine durch und durch sinnliche, anti-spirituelle und durch die homoerotischen Konnotationen als dekadent markierte Lebensart. Martin Baisch hat das Bad im ›HE‹ als ein Moment der Immersion beschrieben (2012, S. 64), womit im literarischen Kontext Phänomene einer gesteigerten ästhetischen Erfahrung von Kunst und Literatur durch die Figuren bezeichnet werden, die vor allem in ekphrastischen Textpartien von Bedeutung sind. Diesem immersiven Eintauchen des Herzogs in die Schönheit der Stadt ist keine spirituelle Bedeutung eigen, denn Grippias Stadt ist als ein durch und durch weltlicher Ort gekennzeichnet, der Raum schafft »für die Beschreibung ästhetischer Erfahrung an Meisterwerken der Malerei, der Architektur und anderer Künste, die nicht Dokumente der Vollkommenheit der als Schöpfung gedachten Natur, sondern Produkte menschlicher Kunstfertigkeit sind« (Hasebrink 2000, S. 236). Ähnlich Sarah Bowden, die die akzentuierte Weltlichkeit und unspirituelle Natur der Stadt in Grippia hervorhebt:

The city of Grippia is also profoundly wordly, by which I mean that its opulence concentrates on wordly pleasures: feasting, sleeping, bathing. It is a city designed, it seems, for physical pleasure, of which Ernst and Wetzel partake. The un-spiritual nature of the city is further stressed by the emphasis on the fact it is man-made and displays the utmost in what appears to be human mechanical skill. (Bowden 2012, S. 21)

Mireille Schnyder (vgl. 2013a, S. 163) hat die Stadtbeschreibung im Kontext christlicher Kunstkritik gelesen, die sich abgrenzt von einer ›heid-

nischen« Kunst, der eine vollkommene Bezogenheit auf materielle Kostbarkeit, Artifizialität und technische Raffinesse zugeschrieben wird, welche aber rein äußerlich bleibt und keinen Bezug zu einem spirituellen Sinn offenbart. Es ist die hervorgehobene Materialität, die die Wirkung und Wahrnehmung der leeren Stadt prägt, so dass diese zu einem Paradebeispiel »sinnleere[r] Faszination durch äußerliche Form und Glanz des Materials« wird (Schnyder 2013a, S. 160). Die Fragwürdigkeit der ausgestellten ästhetischen Perzeption in Grippia beschreibt Schnyder an anderer Stelle anhand des Affekts des Staunens, der in der christlichen Theologie sowohl ein Staunen vor dem Schöpfungswerk sein kann, das Gottessuche und Gotteserkenntnis provoziert, wie auch ein menschengemachtes, ästhetisches Staunen, das besonders im Kontext von Kunst und künstlerischen Artefakten von Bedeutung ist (vgl. Schnyder 2013b, S. 98-100). Der erste Stadtbesuch bewirkt bei Ernst und seinen Männern ein affektives Staunen, wobei es explizit die Materialität und die ausgestellte Artifizialität der Stadt sind, die ihre besondere ästhetische Wirkung hervorrufen und die diese zugleich durch die implizite Möglichkeit von Verführung und Täuschung verdächtig machen: »Es ist auffallend, dass der Raum des Staunens als fremder, unbelebter Raum konzipiert und nur über die Visualität konstituiert ist. Er ist geprägt von absoluter Künstlichkeit (*meisterschaft*) [...]« (Schnyder 2013b, S. 113, Zitat S. 105).

Eine ganz ähnliche Perspektive auf die problematischen Implikationen von exzeptioneller Materialität und ästhetischem Reiz der Stadt in Grippia entwirft Mareike Klein (vgl. Klein 2014, S. 14–19, S. 274f., S. 300f.), die einen besonderen Fokus auf die Farbgestaltung der Stadt legt. Klein verweist auf den ambivalenten christlichen Diskurs über Farben, die einerseits als Teil der Schöpfung Gottes und als Manifestationen göttlichen Lichts positiv konnotiert sind, andererseits aber auch als Instrument der Verführung und Indiz einer Ausrichtung auf das Sinnliche problematische Implikationen tragen können. Die üppige Farbigkeit Grippias erscheint vor diesem Hintergrund als Inbegriff der weltlichen und zugleich orientalischen

Prachtentfaltung, die in ihrer verführerischen und täuschenden Kraft höchst ambivalent ist. Die Fixierung auf farbige Dinge zeugt von einer besonderen Ausrichtung auf das Sinnliche und trägt damit zu einer kritischen Perspektive auf das sinnliche und affektgesteuerte Handeln des Protagonisten in Grippias Stadt bei.

3. Die Grippia-Partie im Kontext einer dialektischen Orientkonzeption

Diesen verschiedenen Analysen ist gemeinsam, dass sie die wundersame Stadt in Grippia als Raum besonderer ästhetischer Perzeption ausweisen, der in seiner akzentuierten Sinnes- und Weltbezogenheit in Widerstreit steht zu einem christlichen Geltungsanspruch. Es ist dabei kein Zufall, dass die Beschreibung der ästhetisch vollkommenen Stadt im Orient verortet wird, denn die Stadtekphrase fügt sich ein in die Dialektik eines ›vormodernen Orientalismus‹, wie er in zahlreichen mittelalterlichen Erzähltexten in Erscheinung tritt.¹⁵ Der ›HE‹ mit seiner langen Orientzerzählung ist eines der meistdiskutierten Beispiele für eine mediävistische Orientalismus-Debatte (vgl. z. B. das umfangreiche Kapitel bei Klein 2014, S. 233–301, sowie die hinsichtlich der Textanalysen allerdings wenig ertragreiche Arbeit von Soltani 2016). Der Begriff rekurriert auf Edward Saids 1978 erschienene Studie ›Orientalism‹, die als ein Stiftungstext der *Postcolonial Studies* gilt. Said legt dar, dass das westliche Bild ›des Orients‹ primär auf kulturellen, insbesondere literarischen Konstrukten basiert. Die Orientkonzeption ist dabei von phantastischen oder romantisierenden Vorstellungen geprägt, die weniger die Realität der östlichen respektive orientalischen Kulturen als vielmehr die kulturellen Sehnsüchte des Westens widerspiegeln. Zugleich ist das westliche Orientkonzept geprägt von Negativstereotypen wie einer besonderen Affinität zu Gewalt, Unrechtsherrschaft und Dekadenz. Damit wird der Orient als Negativfolie genutzt, um den Westen als zivilisierte, liberale und aufgeklärte Sphäre zu markieren. Saids Hypothesen sind stark von Foucaults Diskurstheorie und von der Grundan-

nahme geprägt, dass jede Kultur die Abgrenzung von etwas ›Anderem‹ benötigt, um sich selber zu definieren. In diesem Kontext wird ›der Orient‹ als kulturelles Gegenmodell verstehbar, das die westliche Selbstdefinition schärft. Die Übertragung des ›Orientalismus‹-Konzepts auf die vormoderne Literatur stellt zunächst einen doppelten Anachronismus dar, denn zum einen basiert Saids Studie auf der Analyse eines heterogenen Korpus von literarischen, wissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Texten sowie Zeitungsartikeln, die aus dem 18.–20. Jahrhundert stammen und außerdem den deutschsprachigen Raum nicht berücksichtigen. Zum anderen zeigt Said ja gerade, dass der Orient eine Denkfigur des 18. Jahrhunderts ist, die nicht ohne weiteres auf mittelalterliche Texte übertragen werden kann. Dies führt auch Konrad Ott (2012) am Beispiel von Wolframs ›Parzival‹ aus:

Indem Gahmuret eine ›Orientreise‹ unterstellt wird, werden die zeitgenössischen geographischen Konzepte und Diskurse verdeckt und Wolframs ›Parzival‹ wird an Diskurse angeschlossen, denen er nicht angehört hat und angehören konnte; vor einem Orientalismuskurs, wie ihn Edward Said beschrieben hat, gibt es keine ›Orientreisen‹, weil mit dem Orientdiskurs seit dem 18. Jahrhundert ein neues Wissen generiert und ein neues epistemologisches Feld betreten wird. (Ott 2012, S. 39)¹⁶

Die dem Orientalismus-Konzept zu Grunde liegende Frage der kulturellen Selbstbeschreibung über die Konstruktion eines zumeist inferioren ›Anderen‹ spielt für die mittelalterliche Literatur allerdings eine erhebliche Rolle, und dieses ›Andere‹ ist vielleicht noch mehr von kulturellen Zuschreibungen und literarischen Konstruktionen geprägt als in der modernen Literatur. Postkoloniale Perspektiven auf die mittelalterliche Literatur sind dann produktiv, wenn man nicht ein historisches Begriffsverständnis von Postkolonialismus im Sinne der imperialen Kolonisation der Neuzeit zu Grunde legt. Stattdessen lässt sich ein überhistorisches Verständnis der *Postcolonial Studies* als eine kritische Theorie sowie als theoretische Positionierung in Anwendung bringen, was es erlaubt, auch mittelalterliche

Texte im Kontext postkolonialer Theoriebildung zu lesen (vgl. Ott 2012, S. 7, S. 46). Für das europäische Mittelalter ist insbesondere die Vorherrschaft des Christentums ein auch literarisch bedeutsamer Machtdiskurs, der sich in den postkolonialen Kontext einordnen lässt, weil er in vielen literarischen Texten in der Konstruktion eines im Orient verorteten Raum des Anderen mündet. Der fremde Orient als heidnischer Kulturraum ist auf der einen Seite Inbegriff maximierter Kulturalität, technologischer Verfeinerung und phantastischer ökonomischer Möglichkeiten, auf der anderen Seite wird er durch die Zuschreibung von Negativstereotypen an seine Bewohner – dazu gehören etwa extreme Grausamkeit und Dekadenz – dem europäisch-christlichen Hegemonialanspruch untergeordnet. Dieser Orient ist vor allem der Raum der Kreuzzüge, entsprechend sind die literarisierten Negativstereotype maßgeblich geprägt von Kreuzzugsmustern, die für den ›HE‹ beschrieben wurden als »punktuelle[] Partizipation des mittelhochdeutschen Epos an einem auch später noch verbreiteten Diskurs über die Heiden, der für Kreuzzugsaufrufer, Kreuzzugsberichte sowie theologische Abhandlungen kennzeichnend ist« (Goerlitz 2009, S. 77).

Grippias Stadt mit ihrer überbordenden Pracht und materiellen Kostbarkeit, insbesondere der luxuriösen Badeanlage und des pompösen Brautbettes, ist Schauplatz eines Anheimgebens an eine sinnliche, antispirituelle und, u. a. durch die homoerotischen Konnotationen, als dekadent markierte Lebensart, die sich mühelos in die topischen Setzungen eines mittelalterlichen Orientdiskurses einfügt.

4. Grippias Stadt als falsches Jerusalem

Die oben angeführten Analogien zum himmlischen Jerusalem haben eine zentrale Funktion in dieser dialektischen Konzeption des orientalischen Andersraumes. Das Bildprogramm des himmlischen Jerusalem wird anzitiert, um es dann in sein Gegenteil zu verkehren. Die Analogie zur Himmelsstadt erweist sich als literarästhetische Strategie, um eine semantische

Opposition zu Grippias Stadt als einem falschen Heilsort aufzubauen. Dieser wird nicht erst durch die Grausamkeit der Kranichmenschen und die verheerenden Kampfhandlungen negiert, sondern die Stadt an sich erweist sich als ein problematischer Ort, von dem eine weltlich-sinnliche Versuchung ausgeht, die dem Protagonisten zum Verhängnis wird. Auch wenn das nachgeschaltete Narrativ des Brautraubs und die Tötung der indischen Prinzessin die Grippianer deutlich in einer negativen Heidentypologie verorten und damit eine legitimierende Wirkung für das Verhalten der potentiellen Kreuzfahrer entfalten, sind die Handlungen von Ernst und seinen Männern zunächst deutlich als sinnlich motiviertes und letztlich inadäquates Eindringen und Aneignen der fremden Stadt markiert. Im Text wird das Moment des unaufgeforderten Eindringens deutlich gemacht, wenn es über Ernst und seine Leute heißt:

swie sie nieman dar bat
zuo der wirtscheffe komen,
iedoch heten sie dâ genomen
ir spîse von in ungeladet
und heten schön unde wol gebadet,
als ez got von himel gap.
daz frumte manigen sît in daz grap.
(>HE<, V. 3206–3212)

Der Kommentar ist höchst ambivalent, denn einerseits wird das zunächst negativ konnotierte Verhalten durch den Verweis auf Gottes Fügung legitimiert, andererseits aber mit einer Prolepse auf die fatalen Geschehnisse kombiniert, die als unmittelbare Konsequenz dieser Handlungen herausgestellt werden. Auch Bowden (2012) verweist auf das Moment des ungeladenen Vollzugs von Gastritualen: »Ernst and Wetzlar do what guests do, yet are absolutely not guests and thus is created a heightened sense of unease« (Bowden 2012, S. 22).

Es ist aber vor allem das Anheimgeben an sinnlichen Genuss, das hier in seiner Problematik entfaltet wird. Die Badeszene ist der Höhepunkt von Ernsts Hingabe an die Versuchung, die von der technisch und ästhetisch

vollkommenen Stadt ausgeht und die ihm zum Verhängnis wird. Mit der kostbaren Materialität und mit Bad und Brautbett als Insignien einer sinnlich-luxuriösen Lebensführung werden die Prachtentfaltung und ästhetische Verführungskraft eines heidnischen Ortes vor Augen geführt, der der transzendenten Verheißung der Himmelsstadt diametral entgegengesetzt ist. Auch das himmlische Jerusalem der Offenbarung kennzeichnet sich durch eine exzeptionelle Materialität, aber in der vom Himmel herabkommenden Stadt hat diese eine ganz andere, transzendente Qualität.¹⁷ Dies gilt auch für das Leuchten der Himmelsstadt, denn diese braucht kein Licht, weil sie nicht dem Verlauf der Tageszeiten unterworfen, sondern immer von göttlicher Helligkeit erfüllt ist – dagegen ist es in Grippias Stadt nur die profane Materialität, die Glanz und Leuchten evoziert, transzendente Qualitäten sucht man hier vergeblich. In der Gegenüberstellung von himmlischem Jerusalem und Grippias Stadt zeigen sich geradezu paradigmatisch die von Mireille Schnyder beschriebenen opponierenden Pole literarischer Kunstdarstellung, indem der »Entmaterialisierung, der Durchsichtigkeit, der Ursprungslosigkeit und der offenbarenden Authentizität« christlicher Kunst eine Rhetorik der »Materialisierung, der Gemachtheit, der Kunstfertigkeit, der Technik und der täuschenden Raffinesse« gegenübergestellt wird (Schnyder 2013a, S. 163).

Aber nicht nur das Bildprogramm des himmlischen Jerusalem wird im ›HE‹ genutzt, um eine Opposition zu Grippias Stadt herzustellen, auch die Darstellung des ›richtigen‹, also irdischen Jerusalem ist von Bedeutung. Himmlisches und irdisches Jerusalem sind in der christlichen Theologie aufs Engste miteinander verwoben, das irdische Jerusalem ist gewissermaßen Platzhalter der eschatologischen Stadt, es steht für die »prophezeite und in Jesus Christus schon gegenwärtige göttliche Gnade, die im himmlischen Jerusalem ihre Vollendung finden wird« (Stoltmann 2008, S. 375). Durch diese Verknüpfung wird das irdische Jerusalem zu einer Metapher für die überweltliche Stadt, die Stadt Jerusalem ist geprägt von einer Überlagerung historischer Konkretheit, heilsgeschichtlicher Bedeutung und

allegorischer Deutung, was sich etwa in Pilgerberichten (vgl. Kügerl 1999) sowie in der zentralen Position Jerusalems in zahlreichen mittelalterlichen *mappae mundi* manifestiert, die auf die Gleichzeitigkeit von konkretem Ort auf der Erde und eschatologischer Erwartung anspielen.¹⁸ Auch den Jerusalem-Darstellungen der bildenden Kunst wurde verschiedentlich eine Überlagerung dieser Konzepte zugesprochen (vgl. z. B. Elliot 1987, S. 611; Thraede 1970, Sp. 719f.), wobei Iris Grötecke der häufig angenommenen Gleichsetzung von irdischem und himmlischem Jerusalem, bei der auch ohne spezifische visuelle Kennzeichnung das Erstere als Verweis auf das Letztere verstanden wird, explizit widerspricht (vgl. Grötecke 2023, S. 102).

Vor diesem Hintergrund ist die Beschreibung des irdischen Jerusalem interessant, als Ernst am Ende seiner langen Orientfahrt endlich dort eintrifft: Während die *descriptio* von Grippias Stadt verschiedene Architekturen, aber keine Sakralbauten umfasst, sind dies wiederum die einzigen baulichen Elemente, mit denen Jerusalem beschrieben wird, als Ernst nach seinen Abenteuern am Magnetberg, dem Aufenthalt in Arimaspi und der Môrlant-Episode endlich dort eintrifft. Ernst geht in die Grabeskirche und zu weiteren heiligen Stätten, wo er jeweils viel von seinem Besitz stiftet:

dô fuorten sie den hêren
in daz münster alzehant.
aldâ opherte der wîgant
gote ze êren ûf sîn grap.
sîn wunder er halp dâ gap
und anders manige rîcheit,
edel gesteine, golt unde pheller breit,
des man vil mit im dar truoc.
zuo dem tempel er gap ouch genuoc,
und swâ er heilige stete vant.

(>HE<, V. 5676–5685)

Das ist auch schon alles, was von der Stadt Jerusalem vor Augen geführt wird; im Folgenden wird nur noch gerafft berichtet, dass Ernst hier ein Jahr lang gegen die Heiden kämpft. Jerusalem ist ganz auf seine heilsgeschicht-

liche Bedeutung reduziert, die eng mit der Begründungs- und Heilslogik der Kreuzzüge verwoben ist. Die Stadt wird dabei ohne besondere Raumwirkung präsentiert, was sich gegenüber der orientalischen Prachtentfaltung und dem sinnlichen Reiz von Grippias Stadt bemerkenswert reduziert ausnimmt (ähnlich Haupt 2006, S. 73). Auch Sarah Bowden (vgl. 2012, S. 21) verweist auf die ausgestellte Opposition von Grippias Stadt und Jerusalem, denn die heidnische Wunderstadt ist mit ihrer Verführungskraft auf ein weltlich-sinnliches Wohllleben ausgerichtet, das der Spiritualität Jerusalems geradezu kontrapunktisch gegenübersteht. Grippias Stadt steht damit nicht nur dem transzendenten Konzept des himmlischen Jerusalem diametral gegenüber, sie ist auch Gegenpol zum irdischen Jerusalem als heilsgeschichtlich relevantem Erlösungsort und eigentlichem Ziel der Reise. Mit Grippia wird der ästhetisch-sinnliche Reiz eines Raumes, dessen Kunstfertigkeit und technische Potenz letztlich heidnischen Ursprungs ist, zunächst in seiner Verführungskraft vor Augen geführt, dann aber als Un-Ort negiert, der sich der heilsgeschichtlichen Relevanz des christlichen Raumes unterordnen muss.

5. Exkurs: Das himmlische Jerusalem als Bezugsgröße

Die Rekurrenz des ›HE‹ auf das christliche Muster des himmlischen Jerusalem ist noch auf einer anderen Ebene von Relevanz, denn bei der Gestaltung der Grippia- wie auch der Arimaspi-Partie zeigen sich signifikante intertextuelle Bezüge zu der allegorischen Dichtung ›Das Himmlische Jerusalem‹, deren Entstehung auf etwa 1140 datiert wird (die auf Sprach- und Stilmerkmalen basierende Datierung ist dabei zwar konsensual, aber nicht durch weitere Indikatoren abgesichert; vgl. Meier 1983, Sp. 40). Der Text umfasst 470 Verse und ist in 27 zumeist gleich lange Strophen eingeteilt, die eine Beschreibung der Himmelsburg zum Inhalt haben, welche sich explizit auf das himmlische Jerusalem der Offenbarung bezieht. Der Text überführt dabei die einzelnen Elemente der Burg- bzw. Stadtbe-

schreibung in eine allegorische Ausdeutung ihrer Beschaffenheit und steht damit in einer im 11. und 12. Jahrhundert einsetzenden Tradition religiöser Dichtungen, die sich mit dem himmlischen Jerusalem und dessen Deutung befassen.^[19] Besonderen Stellenwert haben dabei zunächst die in die vier Himmelsrichtungen ausgerichteten Tore, die allegorisch auf das Lebensalter der Hinwendung zu Gott gedeutet werden – die Kindheit steht für eine frühe Ausrichtung auf das Seelenheil, während das Greisenalter für solche Menschen steht, die sich erst spät dem Glauben zugewandt haben.^[20] Die Beschreibung wird fortgeführt mit weiteren prägnanten Elementen der Himmelsstadt, auf die auch im ›HE‹ angespielt wird, so etwa das besondere Leuchten der Stadt, die von einer himmlischen Helligkeit erfüllt ist, wobei explizit auf die Edelsteine verwiesen wird, die so hell leuchten, als würde es brennen:

da nist vinster noh diu naht,
diu maninne noh der sunne
nescinet dar inne,
noh der tagesterne.
da ist diu lucerne
der himelchunic aine.
daz edele gestaine
luhtet sam iz prinne;
di straze dar inne,
die sind durchsoten golt
(›Das Himmlische Jerusalem‹, V. 117–126).

Der zentrale und umfangreichste Bestandteil des Textes ist ein Katalog der 12 Edelsteine, die die Grundsteine des himmlischen Jerusalem bilden bzw. verzieren.^[21] Die einzelnen Steine werden katalogartig aufgeführt, auf die Beschreibung ihres Aussehens und ihrer Eigenschaften folgt die allegorische Deutung derselben. Im Fokus stehen dabei die Farben und die Lichtwirkungen der Steine, die als primäre Eigenschaften genannt und auf christliche Tugenden hin gedeutet werden. Als vierter Stein ist hier der Smaragd aufgeführt, dessen Beschreibung mit einigen bemerkenswerten Ausführ-

rungen versehen wird, denn diese Steine findet man in einem von Greifen bewohnten Land namens Cythia:

So ist der IIII. stain sus
gehaizen Smaragdus.
in der werelte ist nieht so grune,
er beneme ime sine scone.
ein lant haizit Cythia:
der staine vindet men da
also vile so der grieze,
torste man si nizin.
da sint inne grife.
([Das Himmlische Jerusalem](#), V. 209–217)

Diese Vögel bewachen die Steine streng und töten jeden, der sie einsameln will. Dies tun sie ohne Grund, denn sie brauchen die Steine selbst nicht und gönnen sie dennoch nicht den Menschen:

di vogele unreine
werent daz gesteine.
swer iz da wil gewinnen,
werdent si sin innen,
er muz sin chiesen den tot.
daz tunt ti vogele ane not;
si bedurfen sin ze nihte
in der vinstere noch in deme lihte
unt enpunnens idoch den liuten.
([Das Himmlische Jerusalem](#), V. 221–229)

Stellen die bössartigen Vögel, die ihre Edelsteine bewachen, noch eine eher vage Analogie zu Grippias Kranichwesen dar, wird im Folgenden eine deutliche Motivparallele greifbar, denn es werden Zyklopen mit dem Namen Arimaspen genannt, die kühn genug sind, sich die grünen Steine zu holen:

so sint einu liute da bi,
haizent Arimaspi,
di wizen ire tougen.
niwan eines ougen

habent sie vorne an dem ende,
daz ist ir urchende.
diu liute sint so chune,
si nement di staine grune
den vogelen mit gewalte;
si sint wert, daz man si wol gehalten.

(›Das Himmlische Jerusalem‹, V. 231–240)

Das Motiv der schwierigen Gewinnung der Smaragde im Kampf mit den Greifen ist alt, bereits bei Herodot findet sich die sagenhafte Erzählung eines Kampfes zwischen Greifen und einäugigen Arimaspen, der im Land Skythien verortet wird. In der lithologischen Literatur der Antike wird dieser Kampf mit der Gewinnung von Smaragden verbunden, spätestens seit Beda Venerabilis ist dieser Konnex auch in der mittelalterlichen Tradition präsent (vgl. Meier 1977, S. 354f.). In ›Das Himmlische Jerusalem‹ wird dieses Motiv aufgegriffen und in die allegorische Dichtung eingebunden. Es folgt die allegorische Auslegung der grünen Steine, denn diese lassen sich, so fährt der Text fort, sortieren wie die Menschen, die man in Gläubige und Ungläubige unterteilen kann, wobei diese Opposition auch von den Greifen und den Zyklopen repräsentiert wird – während die Greifen keine Gottesliebe kennen und dem Teufel anhängen, wird die Einäugigkeit der Zyklopen auf den Monotheismus und das Bekenntnis zu Gott ausgedeutet. Auch diese Ausdeutung des Smaragdes auf den Glauben ist seit der entsprechenden Deutung durch Beda Venerabilis ein verbreitetes Muster, die grüne Farbe des Steins wird häufig mit dem Leben und dem lebendigen Glauben assoziiert (vgl. Engelen 1978, S. 374). Aus der Erzählung von der Herkunft der Smaragde lassen sich Überlegungen zu einem möglichen Bezug zum Namen ›Griippia‹ im ›Herzog Ernst‹ ableiten, für den kein weiterer Beleg bekannt ist. Szklenar hat einen Bezug zum lateinischen *gryphus* und davon ausgehend die Bedeutung ›Greifenland‹ in Erwägung gezogen (vgl. Szklenar 1966, S. 153), was durch das Motiv der Greifen in der allegorischen Dichtung gestützt wird. Möglicherweise stellt der Name Griippia aber auch eine Verballhornung von *Cythia* oder einer

ähnlichen Namensgebung dar, was eine Schreibweise für Skythien als Ort des Kampfes zwischen Greifen und Arimaspen sein könnte.

Eine dezidierte Vorlagenbeziehung oder ein präziser Nachvollzug der intertextuellen Genese lässt sich aus diesen Motivparallelen nicht herleiten, aber ohne Zweifel partizipiert der Abenteuerroman an der gleichen Motivtradition, wie sie in der allegorischen Dichtung ausgehandelt wird. Der Textbefund zeigt strukturelle Parallelen zwischen der religiösen Dichtung und dem Abenteuerroman, indem beide ein bestimmtes Inventar phantastischer Motive teilen und dieses mit dem biblischen Muster des himmlischen Jerusalem verbinden. Während in der religiösen Dichtung die Referenz auf die Himmelsstadt zu einer dezidiert moraltheologischen Belehrung ausgestaltet wird, nutzt der Roman das religiöse Muster als Referenzrahmen, der den Handlungsraum mit impliziten religiösen Semantiken auflädt.

6. Die namenlose Stadt als ästhetischer Abweg

Heiko Wandhoff definiert ekphrastische Partien als »räumlich markierte Zonen des Verweilens und der Meditation« im poetischen Text, die zur »Reflexion über Sinn und Bedeutung des Wortkunstwerks aufgesucht werden können und sollen« (Wandhoff 2003, S. 22). Das trifft auf Grippias Stadt in besonderem Maße zu, denn diese ist nicht nur ein visuelles Kunstwerk, sondern tatsächlich ein Eigenraum gesteigerter ästhetischer Erfahrung. Dazu kommt die gegenüber der sonst so gedrängten Handlung enorme zeitliche Dehnung in der Grippia-Partie: Der sich über einen Zeitraum von gut sechs Jahren erstreckenden Handlung um Ernsts Krise im Reich steht im zweiten Teil die etwa ebenso lange Orientreise gegenüber, dagegen beträgt die erzählte Zeit der mehr als ein Drittel des Gesamttextes umfassenden Grippia-Partie nur einen einzigen Tag – ein solches Verweilen des Protagonisten wie auch der Narration gibt es im ›HE‹ sonst nicht. Die Stadt in Grippia stellt einen besonderen Raum dar, der aus der

räumlichen und zeitlichen Struktur des Gesamttextes herausgelöst ist und der sich nicht in den narrativen Weg von Krise und Restitution des Helden einfügt und damit die klare semantische Relation der Erzählteile suspendiert. Grippia ist ein Ab- oder Umweg, mit dem die im ›HE‹ verhandelte politische Dimension des Reichskonflikts wie auch das konzise heilsgeschichtliche Modell der Restitution durch Bewährung im Heidenkampf aufgebrochen und vorübergehend durch ganz andere Semantiken überblendet werden. Die Stadt in ihrem überbordenden ästhetischen Reiz wird zwar in die Dialektik des mittelalterlichen Orientdiskurses eingefügt, indem sie durch die Grausamkeit ihrer heidnisch-monströsen Bewohner negativ semantisiert wird. Weiterhin wird sie durch die verkehrende Jerusalem-Analogie und das Kreuzzugsmuster strukturell negiert und der heilsgeschichtlichen Relevanz des christlichen Raumes untergeordnet. Dennoch wird der ästhetische Reiz eines Raumes, dessen Kunstfertigkeit und technische Potenz nicht-christlichen Ursprungs ist, zuvor umfangreich vor Augen geführt und in seiner Exzeptionalität herausgestellt. Er ermöglicht dem Protagonisten eine sinnliche Perzeption, für die es in der gedrängten Erzählung von Krise und Restitution sonst keinen Raum gibt.

Anmerkungen

- ¹ Zum ambivalenten Bild der Figur Ottos und den möglichen Rekurrenzen auf Otto I. siehe Neudeck 2003.
- ² Der Text wird zitiert nach der Ausgabe Herweg 2019.
- ³ Beispielhaft sei auf die Forschungsskizze im Artikel zum ›HE‹ im Verfasserlexikon verwiesen, der die starke Gewichtung des Reichsteils in der Forschung bis in die 1970er Jahre widerspiegelt (vgl. Behr/Szklenar 1981, Sp. 1170-1191).
- ⁴ Ähnlich führt Behr aus, dass der Darstellung eine Kombination verschiedener reichspolitischer Krisenereignisse zu Grunde liegt, die »immer dann revitalisierbar war, wenn ein vergleichbarer Anlaß vorlag« (2011, S. 60). Auch Stock merkt an, dass die dargelegte machtpolitische Problematik »ganz und gar nicht zeitent-

hoben gedacht werden kann, aber auch nicht auf einen spezifischen historischen oder aktuell-politischen Fall bezogen werden sollte« (2002, S. 153).

5 In germanistischen Forschungsbeiträgen hat sich eine Gleichsetzung von Landes- und Stadtname etabliert; tatsächlich wird Grippia im ›HE‹ aber nur als Name des Landes verwendet: *sie sâhen in allen gâhen / ein vil hêrlîchez lant. / daz was Grippîa genant* (›HE‹, V. 2204–2206). An keiner Stelle wird explizit gesagt, dass die Stadt ebenfalls diesen oder einen anderen Namen trägt. Da die Bezeichnung der Stadtbewohner als *grippîânischen liute* (V. 3377), *die von Grippîa* (V. 3419) oder *die liuten von Grippîa* (V. 3609) genauso gut eine Referenz auf die Landeszugehörigkeit darstellen kann – ähnliches gilt für die Bezeichnungen des Königs der Grippianer (V. 2902, 2913, 3089, 3170, 3549, 3869) – muss die Stadt eigentlich als namenlos gelten.

6 Nach Hasebrink (2000) tritt in der Grippia-Partie das gleiche Machtstreben des Herzogs zu Tage, das bereits im Kaiserreich zum Problem geworden ist. Demgegenüber merkt Stock (vgl. 2002, S. 209) an, dass der Text an keiner Stelle ein Machtstreben des Protagonisten thematisiere bzw. dass dieses nur in Form der Verleumdung durch Heinrich artikuliert werde. Tatsächlich wird Ernst bis zu der Intrige Heinrichs als Musterbeispiel idealen Herrschaftsverhaltens und vorbildlicher Integration in die kaiserliche Herrschaft vorgeführt, so dass eine unmittelbar korrektive Funktion für das Herrscherverhalten nicht nahegelegt wird.

7 Siehe auch Haupt (2006, S. 73), nach der Grippias Stadt »als Inbegriff einer reichen und schönen orientalischen Stadt zu verstehen ist«. Szklenar (1966, S. 158f.) geht bei der Beschreibung von einer Orientierung an islamischer Baukunst aus und verweist beispielhaft auf die 1093 erbaute Stadtmauer von Kairo sowie auf die Befestigungsbauten in Jerusalem, Damaskus, Aleppo und Bagdad. Ähnlich Fischer (2015, S. 30), der in der farbigen Mauer Anspielungen auf verzierende Inkrustationen mit farbigen Marmorplatten sieht, die in der antiken und byzantinischen, aber auch in der mittelalterlichen Baukunst in Südeuropa anzutreffen waren. Von einer dezidierten Referenz auf konkrete Bauten ist angesichts der deutlich ins Phantastische enthobenen Beschreibung nicht auszugehen, aber eine Anspielung auf die prachtvolle Baukunst des byzantinischen oder islamischen Kulturraums ist durchaus denkbar, denn nicht nur die Antike dient in literarischen Texten des Mittelalters oftmals als Modell der Stadtkultur, auch die islamische Kultur kann diese Funktion übernehmen (vgl. Fischer 2015, S. 36).

8 In der Grippia-Partie zeigt sich eine begriffliche Unschärfe bei der Bezeichnung von Städten, die in Texten des 12. und 13. Jahrhunderts häufiger zu Tage tritt.

Das Lexem *burc* oder *borc* wurde analog für Burgen wie auch für frühe Stadtformen verwendet. Erst im 12. Jahrhundert etablierte sich allmählich der Begriff *stat* als Bezeichnung für die mittlerweile deutlich von Dörfern und Wehrburgen unterschiedenen städtischen Siedlungen; als Erstbeleg für das Lexem gilt das im 11. Jahrhundert entstandene ›Annoled‹. Der Terminus *burc* engt sich sukzessive auf befestigte Adelsburgen ein, wobei er in vielen Texten des 12. und auch 13. Jahrhunderts weiterhin zur Bezeichnung einer Stadt Verwendung findet und neben den Begriff *stat* tritt (vgl. Pitz 2002, Sp. 2174f.; Ruge 2018, S. 503). So werden im ›Annoled‹ beide Bezeichnungen für die Stadt Köln gebraucht, und auch in anderen Texten ist nicht immer klar, ob mit *burc* eine Stadtanlage oder irgendein anderer fortifikatorisch hervorgehobener Ort gemeint ist. Bei der Stadtbeschreibung in der Grippia-Partie wird fast ausschließlich der Begriff *burg* bzw. *burc* verwendet, das Lexem *stat* erscheint dagegen nur wenige Male.

- 9 Die leere Stadt mit ihren rettenden Speisen und ihrer kostbaren Materialität wird als Versuchung und Prüfung wahrgenommen, denn der Herzog befiehlt seinen Männern, sich an den rettenden Nahrungsmitteln zu bedienen, aber nichts von dem Gold und den sonstigen Kostbarkeiten zu nehmen, weil Gott sie mit diesen möglicherweise versuchen möchte (›HE‹, V. 2400–2411).
- 10 Das himmlische Jerusalem ist kein genuiner Entwurf der Johannesoffenbarung, denn die Verheißung der Wiederannahme des Volkes Israel und eines neuen Jerusalem als Ort des Heils durchzieht bereits die prophetischen Bücher des Alten Testaments. Im letzten Buch der Bibel erfährt das neue Jerusalem aber seine umfassendste und bildreichste Beschreibung wie auch die endgültige Transzendierung zur Himmelsstadt (vgl. Theobald 1988, S. 12–15).
- 11 Alle Bibel-Zitate und Referenzen nach der Biblia Sacra Vulgata, hrsg. Beriger u. a. 2018.
- 12 Auch Bowden sieht in der Beschreibung der farbigen Steine eine Anspielung auf das himmlische Jerusalem, weiterhin vermerkt sie Parallelen zum Irdischen Paradies, wie es z. B. im ›Alexanderroman‹ literarisiert wird (vgl. 2012, S. 23). Auch in der gerade erschienenen Arbeit von Olivia Kobiela werden Anspielungen auf das himmlische Jerusalem als eine weitere Sinnebene der Stadtbeschreibung in Geltung gebracht: »Während das weltliche, kulturell-geographische Deutungsmuster Grippia als strukturell fremde, typisch orientalische Stadt des immanenten Bereichs in Erscheinung treten lässt, ruft das insbesondere auf formaler Ebene evozierte, transzendent-anderweltliche Deutungsmuster Grippia implizit – im Sinne einer möglichen Wahrnehmungsalternative der *pia curiositas* – als ›himm-

lisches Jerusalem« allusorisch in Erinnerung und eröffnet damit einen erneuten Raum der Reflexion« (2022, S. 217f.).

- [13] Vgl. Angenendt 2009, S. 311; Hengel 2000, S. 266f. Ähnlich bereits bei Bandmann ⁵1978, S. 85: »Vornehmlich die Stadt, das himmlische Jerusalem, ist eine Metapher, die immer wieder in der Literatur den Gottesstaat und die Kirche vertritt. Kirche – Stadt – Gottesstaat erscheinen bis weit in das 13. Jahrhundert unter gemeinsamen Anschauungsformen.«
- [14] Klein (2014, S. 253–265) hat im Kontext von Grippias exorbitanter Ästhetik auf die besondere Farbigkeit der Stadt verwiesen. Die Grippia-Episode enthält drei Viertel aller Farbbelege des Gesamttextes, wobei Gold und Grün die dominierenden Farben darstellen. Grün als Farbe des Islams kann nach Klein der Verortung Grippias im Raum des Orients dienen und transportiert zugleich die Bedeutung der Unvergänglichkeit.
- [15] Im Rahmen der Diskussion des diesem Beitrag zu Grunde liegenden Vortrags beim XIV. Kongress der Internationalen Vereinigung für Germanistik (IVG) »Wege der Germanistik in transkulturellen Perspektiven«, Sektion »Umwege, Nebenwege, Abwege. Transkulturalität in der Literatur des Mittelalters« wurde von Mireille Schnyder die berechtigte Frage aufgeworfen, ob man bei Grippia tatsächlich von einer Verortung im Orient ausgehen kann, denn zum einen trägt die Beschreibung Grippias Züge einer Anderwelt, zum anderen folgt mit dem zweiten Seesturm und der Fahrt durch den Magnetberg noch ein zweites liminales Moment, das die Grippia-Partie von den folgenden Handlungen und ihren Räumen abgrenzt. Die Frage der – in der Forschung meist vorausgesetzten – Zugehörigkeit zu einem nicht nur fremd-phantastischen, sondern auch als orientalisch markierten Raum kann nicht verbindlich aufgelöst werden, wobei dies genauso für Arimaspi gilt, denn die beiden Parteien sind nicht nur strukturell aufeinander bezogen, sondern zeichnen sich auch durch vergleichbare Phänomene der unklaren Verortung und durch ihre *monstra* als Bewohner aus. Der »Herzog Ernst« arbeitet mit einem mehrstufigen Raummodell, denn die Orientfahrt lässt sich räumlich untergliedern, indem Grippia und Arimaspi als gänzlich fremde und in ihrer räumlichen Verortung unkonkrete Räume in Erscheinung treten, während Jerusalem als letzte Station nicht eigentlich fremder Raum ist und den Übergang zurück in den vertrauten Raum markiert. Jerusalem als Bezugs- und Zielpunkt der Reise stellt eine semantische wie auch räumliche Schnittstelle dar. Es ist zwar im Orient, aber dennoch nicht in der Fremde verortet, weil es dem christlichen Heils- und Erfahrungsraum zugeordnet ist. Siehe z. B. Carls (1999), der sich hierbei auf Pilgerberichte bezieht: »So begibt sich der Reisende

zwar in die empirische Fremde, aber diese Fremde ist im ausgehenden 15. Jahrhundert schon durch eine mehr als 1000jährige Reisetradition bekannt. Darüber hinaus findet der abendländische Christ auf der Pilgerfahrt nach Jerusalem zum Ursprung seines Glaubens, in seine geistliche Heimat zurück«, durch die »Vertrautheit mit dem Heiligen Land, die der Pilger dank Bibel und Pilgerführern besaß [...] wird das Fremde dem vertrauten Lebensbereich einverleibt, nicht aber als Fremdes in seiner Originalität erfahrbar« (Carls 1999, S. 12, S. 17). Kobiela (2022, S. 275f.) fasst Môrlant und Jerusalem zusammen, da beide Episoden in einem Kreuzzugsorient verortet sind, dessen Konfiguration sich deutlich von den vorangegangenen Schilderungen Grippias und Arimasps unterscheidet.

- 16 Zu Orientmustern und Fremdheitsdarstellung im ›Parzival‹ vgl. beispielhaft Krause 1992, Karg 1993, Dallapiazza 2005 sowie Müller 2008; zur Frage der dunklen Hautfarbe Belakanes als spezifische Kategorie des Fremden siehe Brüngen 2012 und 2019.
- 17 Zur kontroversen Diskussion um die kostbare Materialität des himmlischen Jerusalem, die signifikante Parallelen zu der des biblischen Babylon aufweist, siehe beispielhaft Luther 2023, S. 79f.
- 18 Ingrid Baumgärtner hebt allerdings hervor, dass die Zentrierung Jerusalems keineswegs ein durchgängiges und omnipräsentes Phänomen war. Insbesondere in frühmittelalterlichen *mappae mundi* ist diese nur sporadisch fassbar, zumeist wird der Mittelpunkt der Welt im östlichen Mittelmeer platziert (2011, S. 16, S. 46). Die häufiger fassbare Zentralität der Heiligen Stadt in den Weltkarten des 12. und 13. Jahrhunderts begründet sich nach Baumgärtner wesentlich aus der Kreuzzugsideologie, in der die angebliche Zentralität Jerusalems eine wichtige ideologische Funktion hatte, die verschiedentlich kartographischen Niederschlag fand, aber keinesfalls zu einem festen Muster der *mappae mundi* wurde (vgl. ebd., S. 18–28, Zitat S. 28). Auch im ausgehenden Mittelalter bestanden die Darstellungstraditionen einer Zentralisierung Jerusalem und des östlichen Mittelmeeres nebeneinander fort (vgl. ebd. S. 46).
- 19 Mit der Beschreibung der Himmelsburg steht der Text in einer Reihe mit anderen geistlichen Texten, die diesen Gegenstand behandeln. Dazu zählen ›Himmel und Hölle‹, Das ›himmelriche‹ sowie die ›Hochzeit‹ (vgl. Meier 1983, Sp. 38; Reske 1973, S. 7). Für ›Das Himmlische Jerusalem‹ ist keine konkrete Vorlage auszumachen, der Text wird im Kontext eines »allgemeinen Auslegungsdiskurs[es] der Apokalypse« verortet (Stridde 2011, S. 358).

- 20 Zur Deutung der Lebensalter siehe auch Ohly (1955, S. 213f.). Zu den Ursprüngen des Bildes der aus den verschiedenen Himmelsrichtungen in die Himmelsstadt eingehenden Lebensalter vgl. ebenfalls Ohly (1960).
- 21 Dieser Teil des Textes steht in einem Traditionszusammenhang lateinischer Apokalypsekommentare und von diesen abgeleiteter Steintraktate, als konkrete Quelle wurde auf Beda Venerabilis verwiesen (vgl. Meier 1983, Sp. 38–40).

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Die Beschreibung des himmlischen Jerusalem, in: Kleinere deutsche Gedichte des 11. und 12. Jahrhunderts, Bd. 1, hrsg. von Werner Schröder, Berlin/Boston 2016, S. 92–111.
- Felix Fabri: Die Sionpilger. Deutsch, Latein, Mittelhochdeutsch, hrsg. von Wieland Carls, Berlin 1999 (Texte des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit 39).
- Herzog Ernst. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. In der Fassung B mit den Fragmenten der Fassungen A, B und Kl nach der Leithandschrift hrsg., übers. und komm. von Mathias Herweg. Mit Herzog Adelger (aus der ›Kaiserchronik‹), Stuttgart 2019.
- Hieronymus: Biblia Sacra Vulgata. Lateinisch-deutsch, hrsg. von Andreas Beriger [u. a.], Berlin/Boston 2018.

Sekundärliteratur

- Ackermann, Christiane: ›Break on through to the Other Side.« A Pursuit of Medieval Underground Travellers. Including an Analysis of the ›Herzog Ernst (B)‹, in: Berressem, Hanjo [u. a.] (Hrsg.): Between science and fiction. The hollow earth as concept and conceit, Berlin 2012, S. 133–166.
- Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 2009.
- Baisch, Martin: Immersion und Faszination im höfischen Roman, in: LiLi 42 (2012), S. 63–81.
- Bandmann, Günter: Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, Berlin 1951.
- Baumgärtner, Ingrid: Erzählungen kartieren. Jerusalem in mittelalterlichen Kartenräumen, in: Glauch, Sonja [u. a.] (Hrsg.): Projektion – Reflexion – Ferne. Räumliche Vorstellungen und Denkfiguren im Mittelalter, Berlin/Boston 2011, S. 193–224.

- Behr, Hans-Joachim: Herzog Ernst, in: Brunner, Horst (Hrsg.): *Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen*. Bibliogr. erg. Ausg. 2004 [Nachdr.: Stuttgart 2011], S. 59–74.
- Behr, Hans-Joachim/Szklenar, Hans: Art. Herzog Ernst, in: *2VL*, Bd. 3 (1981), Sp. 1170–1191.
- Bowden, Sarah: A false dawn. The Grippia episode in three versions of ›Herzog Ernst‹, in: *Oxford German Studies* 41 (2012), S. 15–31.
- Brüggen, Elke: Die Farben der Frauen. Semantiken der Colorierung des Weiblichen im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, in: Schausten, Monika (Hrsg.): *Die Farben imaginierter Welten. Zur Kulturgeschichte ihrer Codierung in Literatur und Kunst vom Mittelalter bis zur Gegenwart (Literatur – Theorie – Geschichte 1)*, Berlin 2012, S. 201–225.
- Brüggen, Elke: Schwarze Sonne. Verweigte Musterhaftigkeit bei der literarischen Evokation weiblicher Schönheit in Wolframs ›Parzival‹, in: Lienert, Elisabeth (Hrsg.): *Poetiken des Widerspruchs in vormoderner Erzählliteratur*, Wiesbaden 2019, S. 201–217.
- Carey, Stephen Mark: *Undr unkunder diet*: Monstrous counsel in ›Herzog Ernst B‹, in: *Daphnis* 33 (2004), S. 53–77.
- Dahm-Kruse, Margit: Water and Urban Structures in the Narrative Worlds of Courtly Novels – Aesthetic and Symbolic Functions, in: Chiarenza, Nicola [u. a.] (Hrsg.): *The power of urban water. Studies in premodern urbanism*, Berlin 2020, S. 143–156.
- Dallapiazza, Michael: Der Orient im Werk Wolframs von Eschenbach, in: Auteri, Laura/Cottone, Margherita (Hrsg.): *Deutsche Kultur und Islam am Mittelmeer. Akten der Tagung Palermo 13.–15. November 2003, Göppingen 2005*, S. 107–119.
- Engelen, Ulrich: *Die Edelsteine in der deutschen Dichtung des 12. und 13. Jahrhunderts*, München 1978 (Münstersche Mittelalter-Schriften 27).
- Elliott, James Keith: Art. Jerusalem II: Neues Testament, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XVI (1987), S. 609–612.
- Fischer, Hubertus: Stadtbild – Heidenbild – Gottesbild. Geschichte und Gegenwart im ›Herzog Ernst‹ in: Knaeble, Susanne/Wagner, Silvan (Hrsg.): *Gott und die heiden. Mittelalterliche Funktionen und Semantiken der Heiden*, Berlin 2015, S. 27–39.
- Goerlitz, Uta: »... *Ob sye heiden synt ader cristen*...« Figurationen von Kreuzzug und Heidenkampf in deutschen und lateinischen ›Herzog Ernst‹-Fassungen des Hoch- und Spätmittelalters (›HE B, C und F‹), in: Goerlitz, Uta/Haubrichs, Wolfgang (Hrsg.): *Integration oder Desintegration? Heiden und Christen im Mittelalter*, Stuttgart 2009, S. 65–104.
- Grötecke, Iris: Jerusalem zwischen Aneignung und religiöser Differenz. Neue Stadtkonzepte in der spätmittelalterlichen Tafelmalerei, in: Dahm, Margit/ Felber,

- Timo (Hrsg.): Mentale Konzepte der Stadt in Bild- und Textmedien der Vormoderne, Leiden 2023 (ROOTS Studies 3), S. 95–118.
- Hasebrink, Burkhard: Prudentiales Wissen. Eine Studie zur ethischen Reflexion und narrativen Konstruktion politischer Klugheit im 12. Jahrhundert. Unveröffentlichtes Manuskript, Göttingen 2000.
- Haupt, Barbara: Von der bewaffneten Pilgerfahrt zur Entdeckungsreise. Die mittelhochdeutsche Dichtung ›Herzog Ernst‹ in: Haupt, Barbara/Busse, Wilhelm G. (Hrsg.): Pilgerreisen in Mittelalter und Renaissance, Düsseldorf 2006 (Studia humaniora 41), S. 67–92.
- Haupt, Barbara: Ein Herzog in Fernost. Zu ›Herzog Ernst A/B‹, in: Curschman, Michael/Valentin, Jean-Marie (Hrsg.): Bild, Rede, Schrift, Bern 2008 (Jahrbuch für Internationale Germanistik. Reihe A: Kongressberichte 83), S. 157–168.
- Hengel, Martin: Die ›auserwählte Herrin‹, die ›Braut‹, die ›Mutter‹ und die ›Gottesstadt‹, in: Hengel, Martin (Hrsg.): La cité de Dieu. 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala, 19.–23. September 1998 in Tübingen, Tübingen 2000 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 129), S. 245–285.
- Karg, Ina: Bilder von Fremde in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹. Das Erzählen von der Welt und Gegenwelt, in: Berger, Günter/Kohl, Stephan (Hrsg.): Fremderfahrung in Texten des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit, Trier 1993 (Literatur – Imagination – Realität 7), S. 23–41.
- Klein, Mareike: Die Farben der Herrschaft. Imagination, Semantik und Poetologie in heldenepischen Texten des deutschen Mittelalters, Berlin 2014 (Literatur – Theorie – Geschichte 5).
- Kobiela, Olivia: ÄsthEthik der Fremde im ›Herzog Ernst B‹. Die Kartographie des 12./13. Jahrhunderts als ästhEthisches Reflexionsmedium der mittelalterlichen Literatur, Paderborn 2022 (MittelalterStudien 33).
- Krause, Burkhardt: Wolfram von Eschenbach. Eros, Körper-Politik und Fremdanerkennung, in: Ders. (Hrsg.): Fremdkörper – Fremde Körper – Körperfremde. Kultur- und literaturgeschichtliche Studien zum Körperthema, Stuttgart 1992, S. 110–147.
- Kügerl, Johannes: Rezeption des himmlischen Jerusalem in Stadtplänen und Pilgerberichten, in: Protokolle zur Bibel 8 (1999), S. 113–129.
- Kühnel, Bianca: From the Earthly to the Heavenly Jerusalem. Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millenium, Rom [u. a.] 1987 (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Supplement 42).
- Kugler, Hartmut: Die Vorstellung der Stadt in der Literatur des deutschen Mittelalters, München/Zürich 1986 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 88).

- Luther, Susanne: Das himmlische Jerusalem der Johannesapokalypse: Ästhetik und Ethik einer frühchristlichen Stadtutopie, in: Dahm, Margit/Felber, Timo (Hrsg.): Mentale Konzepte der Stadt in Bild- und Textmedien der Vormoderne, Leiden 2023 (ROOTS Studies 3), S. 75–94.
- Meier, Christel: Art. Das Himmlische Jerusalem, in: *2VL*, Bd. 4 (1983), Sp. 36–40.
- Meier, Christel: *Gemma spiritalis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegoresse vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert*, München 1977 (Münstersche Mittelalter-Schriften 34).
- Müller, Nicole: Feirefiz – Das Schriftstück Gottes, Frankfurt a. M. [u. a.] 2008 (Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft 30).
- Münkler, Marina: *Erfahrung des Fremden. Die Beschreibungen Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts*, Berlin 2000.
- Neudeck, Otto: *Erzählen von Kaiser Otto. Zur Fiktionalisierung von Geschichte in mittelhochdeutscher Literatur*, Köln 2003 (Norm und Struktur 18).
- Ohly, Friedrich: Zum Text des Himmlischen Jerusalem, in: *ZfDA* 86 (1955), S. 210–215.
- Ohly, Friedrich: Zum Himmlischen Jerusalem, in: *ZfDA* 90 (1960–1961), S. 36–40.
- Ott, Michael R.: *Postkoloniale Lektüren hochmittelalterlicher Texte*, Senckenberg 2012 ([online](#)).
- Pitz, Ernst: Art. Stadt, Allgemein und Stadt, Deutschland, in: *LexMA*, Bd. VII (2002), Sp. 2169–2178.
- Plotke, Seraina: Lücken und Leerstellen – Explorative Erprobungen gleichgeschlechtlicher Beziehungsmodelle im ›Herzog Ernst‹, in: Bennewitz, Ingrid [u. a.] (Hrsg.): *Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität. Eine Zwischenbilanz aus mediävistischer Perspektive*, Göttingen 2019, S. 75–90.
- Reske, Hans-Friedrich: *Jerusalem caelestis – Bildformeln und Gestaltungsmuster. Darbietungsformen eines christlichen Zentralgedankens in der deutschen geistlichen Dichtung des 11. und 12. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung des ›Himmlischen Jerusalem‹ und der ›Hochzeit‹*, Göttingen 1973 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 95).
- Ruge, Nikolaus: Stadt, Markt, Platz, in: Renz, Tilo [u. a.] (Hrsg.): *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch*, Berlin/Boston 2018, S. 502–518.
- Said, Edward: *Orientalism*, London 1978.
- Schnyder, Mireille: Heidnisches Können in christlicher Kunst, in: Köbele, Susanne/Quast, Bruno (Hrsg.): *Literarische Säkularisierung im Mittelalter*, Berlin 2013a (Literatur – Theorie – Geschichte 4), S. 159–173.
- Schnyder, Mireille: Überlegungen zu einer Poetik des Staunens im Mittelalter, in: Baisch, Martin [u. a.] (Hrsg.): *Wie gebannt. Ästhetische Verfahren der affektiven Bindung von Aufmerksamkeit*. Freiburg i. Br. [u. a.] 2013b (Litterae 191), S. 95–114.

- Soltani, Zakariae: Orientalische Spiegelungen. Alteritätskonstruktionen in der deutschsprachigen Literatur am Beispiel des Orients vom Spätmittelalter bis zur Klassischen Moderne, Münster 2016 (Literaturwissenschaft 4).
- Stein, Alexandra: Die Wundervölker des ›Herzog Ernst (B)‹. Zum Problem körpergebundener Authentizität im Medium der Schrift, in: Harms, Wolfgang (Hrsg.): Fremdes wahrnehmen – fremdes Wahrnehmen. Studien zur Geschichte der Wahrnehmung und zur Begegnung von Kulturen in Mittelalter und früher Neuzeit, Stuttgart 1997, S. 21–48.
- Stock, Markus: Kombinationssinn. Narrative Strukturexperimente im ›Straßburger Alexander‹, im ›Herzog Ernst B‹ und im ›König Rother‹, Tübingen 2002 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 123).
- Stoltmann, Dagmar: Jerusalem. Auf die Erde geholter Himmel?, in: Müller, Ulrich [u. a.] (Hrsg.): Burgen, Länder, Orte, Konstanz 2008, S. 373–388.
- Stridde, Christine: Art. Das Himmlische Jerusalem, in: Deutsches Literatur-Lexikon: Das Mittelalter, Bd. 1: Das geistliche Schrifttum von den Anfängen bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts (2011), Sp. 357–361.
- Szklenar, Hans: Studien zum Bild des Orients in vorhöfischen deutschen Epen, Göttingen 1966 (Palaestra 243).
- Theobald, Michael: »Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern suchen die zukünftige« (Hebr. 13,14). Die Stadt als Ort der frühen christlichen Gemeinde, in: Theologie und Glaube 78 (1988), S. 16–40.
- Thraede, Klaus: Art. Jerusalem II, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 17 (1996), Sp. 718–764.
- Wandhoff, Haiko: Ekphrasis. Kunstbeschreibungen und virtuelle Räume in der Literatur des Mittelalters, Berlin/Boston 2003 (Trends in Medieval Philology 3).
- Weitbrecht, Julia: Heterotope Herrschaftsräume in frühhöfischen Epen und ihren Bearbeitungen. ›König Rother‹, ›Herzog Ernst B, D und G‹, in: Dennerlein, Katrin/Benz, Maximilian (Hrsg.): Literarische Räume der Herkunft. Fallstudien zu einer historischen Narratologie, Berlin/Boston 2016 (Narratologia 51), S. 91–119.

Anschrift der Autorin:

JProf. Dr. Margit Dahm
Universität Kiel
Germanistisches Seminar
Leibnizstraße 8
24118 Kiel
E-Mail: dahm@germsem.uni-kiel.de

Anna-Dorit Lachmann

Wenn Nebenfiguren (die Handlung) bestimmen

Zur Darstellung der Kaedin/Kehenis-Figur im Tristan-Stoff

Abstract. Anhand des *transtextual characters* Kaedin/Kehenis wird in drei mittelhochdeutschen Bearbeitungen des Tristan-Stoffes verdeutlicht, inwiefern Figur und erzählerische Wege zusammenwirken. Die Analysen rücken nicht nur die (Neben-) Figur als narratologische Größe in den Fokus, sie zeigen auch Erzählstrukturen, die sich mit Umwegen, Abwegen und Nebenwegen verbinden. Mit einem figuren-narratologischen Fokus auf Momente von Handlungsmacht und Faktoren aktiver Handlungsgestaltung wird vorgeführt, dass Rollenbesetzung und figurale Hierarchie von typischer Nebenfigur über eine Zwischenstellung bis zur Übernahme des Platzes als Hauptfigur variieren. So kommt der Kaedin-Figur eine besondere Position zu.

1. Grundlagen des figuralen Erzählens

Figur und Raum wirken in vormodernen Erzähltexten in einer spezifischen Weise zusammen, denn meist bildet der Weg des Helden den Mittelpunkt des erzählten Raums – und zugleich den Kern der Erzählung. Beispielsweise gilt Tristan als einer der reisefreudigsten Helden der höfischen Epik: So reist er von seinem eigentlichen Erbland in das Reich seines Onkels Marke, von hier mehrmals nach Irland und schließlich vom Land seiner Ehefrau, Isolde Weißhand, wiederum mehrfach zum Marke-Hof. Sein Weg wird von seinen *âventiure*-Bestrebungen oder seinen eignen Wünschen geleitet. Die Erzählung fokussiert somit räumlich, aber auch erzählerisch den Weg des

Helden und treibt so die Handlung voran. Diese endet letztlich tragisch im Tod des Helden. Doch sie könnte auch eher und sogar teilweise glücklich, nämlich in der Ehe mit der zweiten Isolde, enden. Schließlich ist die Liebesbeziehung zur blonden Isolde abgebrochen und eine passende Ehefrau gefunden. Dass es zum tragischen Ende kommt, hängt mit einer anderen Figur zusammen, und zwar mit einer, die im Zusammenhang der Gesamthandlung als Nebenfigur gelten muss. Kaedin bzw. Kehenis,¹ Tristans Schwager, bestimmt den Weg des Helden und damit den der Erzählung aufgrund der von ihm angestrebten transgressiven Minnebeziehung. Mithilfe einer auf die Figuren fokussierten Analyse soll im Folgenden erläutert werden, welche Auswirkungen eine derartige Beeinflussung des Protagonisten durch eine Nebenfigur und deren Fokussierung durch die Erzählinstanz für die Konzeption, Gestaltung und Darstellung von Figuren haben kann.

Hierbei werden figurentheoretische Überlegungen als Grundlage genutzt. Figuren-Untersuchungen rücken wieder vermehrt in den Blick der Forschung. Waren es noch vor 15 Jahren eher Fragen nach personaler Identität und Individualität von Figuren (vgl. Gerok-Reiter 2006 und Sosna 2003), die mit einem verstärkten Blick auf die Hauptfiguren untersucht wurden, sind es in der aktuellen Forschung unter anderem figurennarratologische Positionen wie Psychologisierungsaspekte (vgl. Kragl 2019), Charakterisierungsversuche (vgl. Karin 2019 und Möllenbrink 2020) sowie Untersuchungen von Figurenkonstellationen oder von figuraler Rede (vgl. Karin 2019 und Krüger 2011). Beliebte für eine solche Analyse ist seit jeher der Tristan-Stoff, wobei man sich ebenso wie bei den Identitäts- und Individualitätsuntersuchungen vor allem auf die Hauptfigur konzentriert. Nebenfiguren finden demgegenüber weit weniger Beachtung. Dies ist unter anderem in der strukturalistisch geprägten Herangehensweise der germanistischen Mediävistik begründet. Figuren werden aufgrund des strukturalistischen Hintergrundes als reine Funktions- und Handlungsträger gefasst. Ihre Rundung, Füllung oder Ausformung im Sinne

eines Charakters wird zumeist negiert, wie auch Schulz festsetzt: »Die Figuren erscheinen kaum je als komplexe Charaktere [...], sondern in erster Linie als Handlungsträger, die bestimmte Typen repräsentieren« (Schulz 2015, S. 12). Dass diese These insbesondere für Nebenfiguren zu gelten scheint, betont er nochmals separat und liefert damit ein vernichtendes Urteil: »Nebenfiguren sind ohnehin zumeist bloße Typen, deren Funktion für die Handlung sich darin erschöpft, eine bestimmte Rolle auszuüben« (Schulz 2015, S. 88). Auch wenn Nebenfiguren typischerweise oft eine funktionale und auf den Helden ausgerichtete Rolle übernehmen,² ist der nicht nur von Schulz vertretene Standpunkt zu eng gedacht. Nebenfiguren sind aufgrund ihres quantitativ geringeren Pensums handhabbarer und bieten sich damit für die fokussierte Analyse in einem *close reading* an. Mithilfe einer derartig geprägten Untersuchung lassen sich besondere Qualitäten in diesen ›kleineren‹ Figuren aufzeigen und einzelne Aspekte, wie die der Aktivität und Handlungsmacht solcher Figuren, inspizieren.

Der Tristan-Stoff bietet sich für eine solche Analyse an, da schon an der Hauptfigur eine auffallende Figurengestaltung nachgewiesen werden konnte. Um die verschiedenen Ausformungen des Stoffes und den Umgang mit der ›gleichen‹ Figur in verschiedenen Texten zu begründen, ist das Konstrukt des *transtextual characters* dienlich: »Transtextual characters are those whose existence extends to several texts or which is constituted by several texts« (Philipowski 2019, S. 120f.), wobei die individuelle Gestaltung in einem einzelnen Text von anderen Texten mit der ›gleichen‹ Figur unterschiedlich sein kann. Der Figurenname oder die jeweilige Rollenbesetzung der Figur ruft ein Bild der Figur auf und verweist zudem auf Momente, die essentiell für die Darstellung des *transtextual characters* sind. Die verschiedenen Ausformungen der Figur sind dabei gleichwertig, auch wenn eben nicht deckungsgleich. Dass dies für die Kaedin-Figur des mittelhochdeutschen Tristan-Stoffes gilt, wird in den nachstehenden Analysen gezeigt.³ Kaedin und Kehenis sowie Kassie und Gariole stellen unter dieser Prämisse trotz Namensdifferenz eine als gleichwertig aufzufassende Figur

dar, da sie innerhalb der jeweiligen Erzählung dieselbe Rolle und Position besetzen und gleiche Merkmale vereinen. Kaedin ist Tristans Schwager und Freund; sein Liebesabenteuer bildet die Voraussetzung für den Tod des Helden.

Doch was für eine Art Held ist eigentlich Tristan? Wie muss man den Begriff des Helden verstehen? Da das Bedeutungsspektrum von ›Held‹ nicht nur in der figurennarratologischen Perspektive breit gefächert und nicht immer wertneutral ist, soll nun die der Analyse zugrundeliegende Auffassung skizziert werden, eine genauere Füllung der Begriffe wird in den Einzelanalysen angestrebt. Bei einem Helden handelt es sich um die Zentralgestalt einer erzählerischen Episode oder einer gesamten Handlung (vgl. Platz-Waury 2007). Diese Definition ähnelt zwar der der Begriffe ›Protagonist‹ und ›Hauptfigur‹, ist jedoch gleichzeitig von ihnen zu unterscheiden. Während ein ›Protagonist‹ nur als Zentralgestalt mit Handlungsfunktion gefasst wird (vgl. Bassler 2007), beinhaltet ›Hauptfigur‹ darüber hinaus eine Klassifikation und bestimmt daneben auch die Figurenkonstellation – es gibt ›Nebenfiguren‹. Der ›Held‹ wiederum besitzt den Fokus der Erzählinstanz und ist zudem mit positiven Merkmalen und Sympathien (des Erzählers) verknüpft. Darüber hinaus ist der Begriff narratologisch gesehen auch als Handlungsträger definiert. Letztgenannte Bestimmung fußt auf der lotmanschen Helden-Erklärung, der zufolge ein Handlungsträger ein Held ist, wenn er als bewegliche Figur angelegt ist. Der Held überschreitet im lotmanschen Denken räumliche, aber auch moralische sowie normative Grenzen (vgl. Lotman 1981, S. 340–347). Ein solches Denken zeigt, wie eng Raum, Weg und Figur bzw. Held narratologisch gedacht sind. Tristan erfüllt alle erwähnten Kategorien: Er ist die sympathieaufgeladene Zentralgestalt, die auf mehreren Ebenen transgressiv handelt. Dies gilt aber auch, wie zu zeigen ist, für vermeintliche Nebenfiguren wie Kaedin.

Die Grundzüge der Handlung decken sich in allen drei Stoffausformungen ungefähr: Tristan lernt die zweite Isolde, Isolde Weißhand, kennen und

heiratet sie. Allerdings wird die Ehe nicht vollzogen – Isolde Weißhand bleibt im Kontrast zur blonden Isolde trotz Heirat Jungfrau. Als dies herauskommt, fordert ihr Bruder Kaedin eine Begründung für Tristans Fehlverhalten. Tristan führt als Grund die blonde Isolde und deren Schönheit auf. Daraufhin verlangt sein Schwager einen Beweis für die Behauptung, sodass die beiden zusammen ins Marke-Reich reisen, wo Tristan in mehreren schwankhaft gestalteten Rückkehrabenteuern nochmals mit der blonden Isolde verkehren kann. Kaedin motiviert also die Rückkehr zur blonden Isolde. Seine Rolle wird schon hier stark gemacht. Einen darüber hinaus verstärkten Fokus erlangt er auf der Heimreise, indem er ein eigenes Minneabenteuer erhält. Denn Kaedin liebt Kassie, die jedoch mit dem Herrscher des Nachbarreiches, Nampotenis, vermählt wurde und seitdem in einer gefängnisartigen Burg weggesperrt wird. Da Kassie auch Kaedin liebt, bekommt dieser von Tristan Hilfe: Kassie soll heimlich einen Wachsabdruck vom einzigen Schlüssel der Burg erstellen und ihn Kaedin zukommen lassen. Mithilfe des Duplikats können dann die Liebenden zusammenkommen. Das Zusammentreffen findet ein einziges Mal statt, da Nampotenis den Betrug bemerkt, Kaedin und Tristan hinterherreitet und sie zum Kampf stellt. Kaedin wird hierbei getötet und Tristan tödlich verletzt, was das Ende der jeweiligen Erzählung einläutet.

Innerhalb von drei Analysen soll gezeigt werden, wie genau sich die Figurenkonstellation in der jeweiligen Stoffausformung darstellt und inwiefern sich die Figuren von den üblichen Rollen als hierarchisch und erzählerisch übergeordnete Haupt- sowie dementsprechend untergeordnete und auf Funktionen ausgerichtete Nebenfigur unterscheiden. Dabei wird anhand der Kaedin-Figur aufgezeigt, inwiefern Handlungsmacht und Aktivität der Nebenfigur nicht nur Auswirkungen auf die einzelne Figur, sondern auch auf die mit ihr vernetzten Figuren haben, sowie welche erzählerischen Konsequenzen es hat, wenn Nebenfiguren den Fortgang der Handlung bestimmen. Die Analyse geht hierbei nicht chronologisch vor, sondern versucht die drei Tristan-Texte geordnet nach einer Dramaturgie

einer sich steigernden Aktivität und Handlungsmacht Kaedins vorzustellen. Ausgangspunkt bildet die eher figural-typische Gestaltung bei Ulrich von Türheim (2.). Aufbauend hierauf wird Kaedin bei Heinrich von Freiberg untersucht (3.) und schließlich endet die Untersuchung mit Eilhart von Oberg (4.), der seine Kehe-*n*is-Figur im Vergleich wesentlich stärker profiliert.

2. Die typische Nebenfigur – Kaedin bei Ulrich von Türheim (V. 2855–3303)

In der Ausgestaltung des Stoffes von Ulrich von Türheim lässt sich ein eher typisches Figurenverhältnis finden, auch wenn die Forschung teilweise anmerkt, dass Kaedin hier zu einem Helden erhoben werde (vgl. Müller 1992, S. 538) und die Nebenfiguren eine Aufwertung erhielten, indem sie verstärkt aufgebaut würden (vgl. Fritsch-Rößler 1999, S. 417). Insbesondere Fritsch-Rößler ist zuzustimmen, obwohl gleichzeitig zu betonen ist, dass Kaedin nicht – wie Müller es vorschlägt – zu einem Helden wird, stattdessen behält dieser vielmehr die Rolle der Nebenfigur bei. Diese typische Gestaltung lässt sich schon am Beginn der Episode finden, denn hier ist es Tristan, der am Ende seines Rückkehrabenteuers das Thema Frauen gegenüber Kaedin anschnidet (Ulrich: ›Tristan‹, V. 2858–2860). Dabei markiert die jeweilige Figurenrede die Gleichstellung der Figuren innerhalb der Erzählwelt, wenn Kaedin und Tristan sich jeweils als *geselle* (Ulrich: ›Tristan‹, V. 2855 und V. 2861) ansprechen.⁴ Die Situation, die Kaedin nun beschreibt, erinnert stark an Tristans eigene Liebesbeziehung (vgl. u. a. Bonath 1983, S. 41). Doch mit dieser indirekten Bezugnahme wandelt sich die Figurenkonstellation, denn Kaedin bittet Tristan um Hilfe: *Tristan, nû getriuwe ich dir, / du tuost mir etslichen rât, / als mîn gedinge stât* (Ulrich: ›Tristan‹, V. 2888–2890). Ebenso wie Tristan auf die Unterstützung seiner Vertrauten zum Ausleben seiner Minnebeziehung zur blonden Isolde angewiesen ist, benötigt Kaedin Tristans Hilfe. Auffällig ist

jedoch, dass nicht Kaedin den Verlauf der weiteren Handlung bestimmt, sondern es Tristan ist, der seine Intelligenz und sein Erfahrungswissen nutzt, um eine List zu ersinnen, wie zum einen die Kommunikation mit Kassie trotz der überaus strengen *huote* gelingen und zum anderen ein Treffen verwirklicht werden kann. Diese Handlungsmacht auf Seiten Tristans hat Auswirkungen auf den Fortgang der Handlung und zudem konkret auf den Reiseweg. Damit das Treffen der Liebenden wirklich zustande kommen kann, verändert er die eigentliche Route, indem er Reiseübelkeit vorgibt:

›ich besihe, komen wir an daz lant,
war ir herze ist gewant,‹
sprach der minnære Tristan.
er vrâgete sînen schifman
wanne sie quâemen ab dem sê:
›das mere tuot mir harte wê.
lâ dir zöuwen destе baz,
deiswâr, ich gibe dir etswaz,
daz dîn lîp vil gerne hât.‹

(Ulrich: ›Tristan‹, V. 2917–2925)

Die Szene kann als Rekurrenz auf die Szene des Minnetranks gelesen werden. Wurde dort aufgrund der Reiseübelkeit der sich an Bord befindenden Damen auf Tristans Geheiß der eigentliche Weg durch eine kurze, aber verhängnisvolle Pause an Land, in der Tristan und Isolde den Minnetrank tranken, unterbrochen, ist es nun Tristan, der den Weg selbstständig verändert und nicht nur eine Pause, sondern einen Umweg einschiebt. Statt in Karke landet die Truppe nun in Gamaroch, wo der Erzähler den eigentlich Liebenden dieser Episode wieder bewusst in die Erzählung integrieren muss (Ulrich: ›Tristan‹, V. 2946f.).

In Nähe des Sehnsuchtsortes wird Kaedin stärker vom Erzähler fokussiert. So wird deutlich gemacht, dass die Werbung nun diejenige Kaedins ist, er wird daher mehrfach als Befehlsgeber des zuständigen Boten genannt: *der warp als in Kâedîn / werben hiez* [...] (Ulrich: ›Tristan‹,

V. 2965f.) und [...] *tete, / swaz im Kâedîn gebôt* (Ulrich: ›Tristan‹, V. 2970f.). Dies lässt sich jedoch nur als Indiz dafür lesen, dass Kaedin der Liebende der Episode ist und dass er eine gewisse Machtposition und Stellung innerhalb der Figurenwelt hat. Figurenhierarchisch und in Bezug auf die Handlungsmacht verändert sich kaum etwas: Tristan bleibt Kaedin übergeordnet, was sich daran zeigt, dass alle Handlungen Kaedins nach Tristans Empfehlung ablaufen. Ersterer handelt immer, *als in lêrte Tristan* (Ulrich: ›Tristan‹, V. 3004 und V. 3011), was auch Strohschneider betont (vgl. Strohschneider 1991, S. 82). Diese Konstellation verleitet Strohschneider sogar dazu, Kaedin als einen »marionettenhafte[n] Tristan« zu bezeichnen (1991, S. 82), dessen Handlungen einzig auf Tristan zurückzuführen sind.

Auch im weiteren Verlauf bestimmt der titelgebende Held den zu bestreitenden Weg und damit einhergehend die Handlung. Tristan weiß um einen in der Nähe ansässigen Schmied, der den benötigten Schlüssel herstellen kann. Es ist zwar kein weiterer Umweg, jedoch zumindest eine kurze Pausenetappe, bevor das Paar nach Karke zurückkehrt, denn das [...] *hûs ûf der strâze stât* (Ulrich: ›Tristan‹, V. 3075). Zurück bei seiner Ehefrau angekommen, wäre alles bereit für Tristans ›Happy End‹. Es sind keine weiteren Umwege mehr nötig, alle Probleme wurden beseitigt und die Ehe könnte ausgelebt werden – wäre da nicht Kaedin. Hatte er zuvor schon Tristans Fahrt zur blonden Isolde motiviert, da er einen Beweis für deren Schönheit haben wollte, will er nun umgekehrt den Freund von der Schönheit seiner eigenen Minnedame überzeugen. Dies scheint als Aufgriff der Ausgangssituation der Rückkehrabenteuer zu verstehen zu sein und weniger als wahre Motivation für den Helden. Die Situation wird umgedreht und dabei wird der Anschein erweckt, dass Kaedin sich nun bei seinem Schwager revanchieren wolle. Diese Revanche ist jedoch aus der Erzählwelt heraus unbegründet, wäre doch nun der Ehevollzug möglich und der Weg für das glückliche Leben Tristans geebnet. Mit Schulz kann man diese Aussage so lesen, dass der tödliche Ausgang möglichst weit weg

von Tristan gerückt werden soll (vgl. Schulz 2007, S. 330). Das tragische Ende hängt nicht nur an dem Titelhelden, sondern auch an seinem Schwager, welcher ihn mit einem flehenden Aufruf zum Aufbruch und erneuten Minneabenteuer animiert:

›Tristan, nû erbarme mînen pîn
und tuo mich kumbers vrîen;
gesich durch mich Kassien,
diu ist aller schœne ein blüendez rîs‹.
(Ulrich: ›Tristan‹, V. 3110–3113)

Beginnend mit der dringlichen Bitte Kaedins, welche in der Begegnung mit Kassie mündet, wird kurzzeitig die Aktivität der Figuren verschoben. Diese Verschiebung zeigt sich darin, dass es das einzige Mal ist, dass Kaedin vor Tristan namentlich genannt wird (Ulrich: ›Tristan‹, V. 3144) und Kaedin zumindest teilweise eigenständig handelt. Die bisherige Nebenfigur wird kurzzeitig in den Erzählfokus gerückt. Zwar wird noch erzählt, dass beide, Tristan und Kaedin, in eben dieser Reihenfolge, zusammen bei Kassie ankommen, danach ist es jedoch die eigentliche Nebenfigur, von der erzählt wird. Zwei Aspekte hebt der Erzähler dabei hervor: zum einen Kaedins außergewöhnliche Aufmachung – der Hut, der den beiden zum Verhängnis werden wird – und sein aktives Handeln, als er das verschlossene Tor öffnet und damit die *huote* bricht. Die Merkmale und die besonderen Handlungen der Nebenfigur haben hierbei Konsequenzen für die eigentliche Hauptfigur, so wird schon hier, indem Tristan zum *gesellen* reduziert und Kaedin fokussiert wird, indirekt die Schuld auf Seiten Kaedins verortet. Tristan nimmt zwischenzeitlich eine Funktionsrolle ein. Er wartet bei den Frauen und bietet damit dem Erzähler die Möglichkeit, weiterhin schicklich zu erzählen: *daz süeze wîp, der werde man / tâten jenez (wisset ir was?) / Tristan bî den vrouwen saz* (Ulrich: ›Tristan‹, V. 3162–3164). Der Erzähler nutzt Tristan einerseits dazu, die erzählte Zeit zu verkürzen, andererseits lässt er den Helden aber damit nicht ganz aus dem Blick seiner Erzählung. Tristans Funktionsrolle wird nach dem Schäferstündchen sogleich wieder

aufgelöst und die angedeutete Aktivität Kaedins wird zurückgenommen. Dieses Wechselspiel ist wichtig, wenn man den Ausgang der Episode betrachtet. So haben beide Freunde zusammen an der Aufdeckung des Ehebruchs Schuld, auch wenn diese zunächst eher auf Seiten Kaedins verortet wurde. Sein verlorener Hut liefert Nampotenis ein Indiz, dass etwas Außergewöhnliches und Unrechtes in seiner Abwesenheit vorgefallen sein muss. Im Gegensatz zu Marke kann Kassies Ehemann den Hut sofort als Symbol eines Ehebruchs verstehen. Eine Aussage, zu wem der Hut gehören könnte, wird jedoch nicht getroffen, er ist also kein Gnorisma Kaedins. Dass dennoch der richtige Schuldige gefunden wird, liegt an Tristan. Auf dem Rückweg möchte dieser eine Pause einlegen, als er einen schönen Brunnen erblickt. Hier legt sich der Held schlafen, von seinem Begleiter wird nicht erzählt, dieser bleibt nur in einem undefinierten *si* eingeschlossen (Ulrich: ›Tristan‹, V. 3178). Wieso Tristan eine Pause machen will und sich sogar schlafen legt, ist unmotiviert. Schließlich war er zuvor keiner großen Anstrengung ausgesetzt, anders als Kaedin. Man könnte vermuten, dass der Held sich hier auf seine bisherigen Erfahrungen stützt: Die ehebrecherische Liebe bleibt geschützt und verborgen. Nur ist dies nicht der Fall, wenn es nicht um den eigentlichen Helden, sondern seinen »Imitator« (Stroh-schneider 1991, S. 82) geht. Das falsch interpretierte Erfahrungswissen führt dazu, dass Nampotenis schnell genug hinterherreiten und die beiden zu Rede stellen kann. Wie gefährlich das Handeln Tristans ist, markiert der Erzähler direkt, wenn er die Szene mit deutlichen Signalen künftigen Unheils einleitet – *nû nâhet in ir ungewin / unde ir lebens ende* (Ulrich: ›Tristan‹, V. 3176f.) – und dabei hervorhebt, dass sich der gewählte Pausenort *ze der winstern hende* (Ulrich: ›Tristan‹, V. 3178) befindet. Nicht auf dem rechten Weg wird demnach gerastet, sondern linker Hand; ein deutlicher Hinweis dafür, dass die Rast eine Gefahr darstellt.⁵

Auch im Zusammentreffen mit Nampotenis bleibt Kaedin außen vor und verschwindet fast gänzlich aus der Erzählung. Tristan antwortet dem betrogenen Ehemann, ohne den Schuldigen preiszugeben, was dazu führt,

dass jener angreift und Rache nimmt. Zufälligerweise tötet Nampotenis mit nur einem Schlag den Richtigen. Weder wird Kaedin hier erzählerisch fokussiert, noch handelt er aktiv. Das Anhängsel Tristans wird für sein Vergehen bestraft und erzählerisch getilgt: *Tristan* [...] *muose al eine beliben dô* (Ulrich: ›Tristan‹, V. 3250f.). Der Fokus bleibt gänzlich auf dem Titelhelden, dessen Ende nun besiegelt wird. Damit ist der Behauptung Müllers, dass Kaedin Schuld daran hat, wie die Geschichte Tristans und Isoldes ausgeht (vgl. Müller 2007, S. 445), nicht vollkommen zuzustimmen. Vielmehr wirken Held und Nebenfigur hier zusammen und verantworten das tragische Ende gemeinsam. Mithilfe der Nebenfigur wird ein räumlicher Umweg erzeugt, der letztlich zum Ende des Helden führt. Aktivität und Erzählfokus aber, und das ist in der hier eingenommenen Perspektive festzuhalten, bleiben auf diesen ausgerichtet.

3. Zwischen den Positionen – Kaedin als Haupt- und Nebenfigur bei Heinrich von Freiberg (V. 5719–6315)

Deutlich stärker gemacht wird die Figur bei Heinrich von Freiberg; so ist es Kaedin selbst, der nach Tristans Rückkehrabenteuern das Gespräch auf Kassie lenkt (Heinrich: ›Tristan‹, V. 5727–5731). Auch wird keine gesonderte List Tristans benötigt, um das entsprechende Land zu erreichen. Kaum spricht Kaedin das Nachbarreich an (V. 5735–5738), schon scheinen sie in eben jenes Reich zu gelangen (Heinrich: ›Tristan‹, V. 5796f.). Die Erzählung fokussiert sich somit schon zu Beginn mehr auf die Figur und verläuft ohne einen eingeschobenen Umweg, der Erzähler bindet die Episode fließend in die bisherige Handlung ein. Der nicht benötigte Umweg wird zugleich von Kaedin selbst angesprochen, wenn er zu betonen weiß, dass man schon in der Nähe von Nampotenis' Burg sei (Heinrich: ›Tristan‹, V. 5802). Diese Aussage legitimiert nicht nur die Änderung des Reisewegs, sie deutet auch darauf hin, dass sich die Wissenshoheit verschiebt. Nicht mehr Tristan ist wie bei Ulrich der Wissende, stattdessen besetzt Kaedin

diese Rolle, da er jegliche Nachfragen zur Umgebung der Burg und sonstigen Begebenheiten beantworten kann. Mit Eigenaussagen – *des ich dich wol bescheiden kan* (Heinrich: ›Tristan‹, V. 5770) – und Hinweisen des Erzählers – *Kâedîn tet im bekannt* (Heinrich: ›Tristan‹, V. 5796) – wird seine Kompetenz expliziert. Tristan hingegen wird in eine Rolle gesetzt, die eigentlich einer Nebenfigur entspricht: Er fungiert als Ratgeber und unterstützt seinen Schwager, indem er den Brief an Kassie für diesen schreibt, der Erzähler nimmt den Titelhelden aber nicht in den Fokus. Die Verhältnisse der Figurenkonstellation werden verkehrt und es zeigt sich schon zu Beginn der Episode, dass Heinrich Kaedin nicht nur als eine bloße Nebenfigur, die auf den Protagonisten ausgerichtet ist, konzipiert. Vielmehr wird »der Held zu einer Nebenfigur und sein eigenes Double zur Hauptfigur umdefiniert« (Schulz 2004, S. 272).

Von Seiten des Erzählers wird die Konstellation markiert, wenn er Kaedin namentlich vor Tristan nennt (Heinrich: ›Tristan‹, V. 5808) und Tristan vermehrt als ein Begleiter zu Kaedin aufgeführt wird: *Kâedîn in gedanken lac / Tristan mit im gedankes pflac* (Heinrich: ›Tristan‹, V. 5916f.). Heinrich stärkt Kaedin auch in Hinblick auf das konkrete Handeln und die Handlungsmacht. Kaedin handelt selbstständig und benötigt weder Mittlerfiguren wie Boten, um Kassie zu erreichen, noch Instruktionen Tristans, um sich eine List zu erdenken, wie er der Geliebten den Brief zuspiesen kann (Heinrich: ›Tristan‹, V. 5844–5881). Motivisch wird die Szene der Briefübergabe zu Gunsten Kaedins umstrukturiert. Wie Fritsch-Rößler vorführt, gehört Kassies Liebe nicht ihrem Ehemann, was an der räumlichen Trennung des Ehepaares während des Essens offenkundig wird (vgl. Fritsch-Rößler 1999, S. 389). Überträgt man dies auf die gesuchte Nähe zwischen Kaedin und Kassie, kann man die Episode statt als eine reine Lustepisode als echtes Liebesabenteuer lesen. Die Motivation des Helden der Episode ist damit noch stärker ausgeprägt.

Im Fortgang der Handlung bleibt die handlungsmächtige Ausgestaltung der Figur bestehen: So weiß Kaedin, was mit den hergestellten Wachsab-

drücken zu tun ist, und benötigt keine Hilfe bei der Suche nach einem geeigneten Schmied für die Anfertigung des Schlüssels. In diesen Momenten wird die vorherige Hauptfigur, Tristan, ausgeklammert. Erzählerisch ist nicht nur der Fokus von ihm abgewandt, es wird sogar ein »Schein-Schluss« (Strohschneider 1991, S. 90) für die auf den Titelhelden fokussierte Handlung generiert, wenn der Erzähler Tristan in die Gesellschaft und vor allem in die Ehe führt:

Tristan mit Isôten sider
lebte schône und alsô wol,
sam ein man zu rechte sol
leben mit liebem wîbe
(Heinrich: ›Tristan‹, V. 5962–5965).

Um vorzuführen, dass diese Episode wirklich ein ›Happy End‹ für Tristan darstellen könnte, wird die erzählte Zeit deutlich verlängert. Der Schmied benötigt nicht nur zwei Tage wie bei Ulrich, um den Schlüssel anzufertigen, sondern ganze 14. Wie gut diese Situation als Ende für den einstigen Protagonisten funktionieren könnte, wird zumindest zeittechnisch ausführlich gestaltet. Es ist aber eben nur ein »Schein-Schluss«; das Aufgehen in der Rolle als Ehemann kann nicht bestehen bleiben, da Kaedin Tristan in ein neues, nämlich sein eigenes Abenteuer verwickelt.

Die Nebenfigur bestimmt den Fortgang der Handlung. Wissenshoheit, Handlungsmacht und Vorantreiben der Handlung liegen eindeutig bei Kaedin, allerdings wird Tristans Erfahrungswissen dennoch an einer Stelle benötigt. Er soll den geeigneten Zeitpunkt für ein Zusammentreffen bestimmen (Heinrich: ›Tristan‹, V. 6016–6025). Tristan markiert deutlich, dass das Zusammentreffen möglichst bald (*ie ê, ie bezzet*; Heinrich: ›Tristan‹, V. 6022) und absolut geheim (*daz sîn nieman werde gewar*; Heinrich: ›Tristan‹, V. 6024) ablaufen sollte. Mithilfe der Geheimhaltung entsteht auf zwei Ebenen ein Abweg: zum einen ein moralischer. Das Liebesabenteuer dürfte eigentlich nicht geschehen, selbst wenn Gefühle zwischen Kaedin und Kassie existieren, die Beziehung der beiden ist und bleibt

eine illegitime. Zum anderen setzt ein Abweg vom »Schein-Schluss« ein, der jedoch durch die Stofftradition bedingt ist. Kaedin will diesen (moralischen) Abweg aber bewusst und unbedingt bestreiten (Heinrich: ›Tristan‹, V. 6094–6098). Er ist der *helt* der Episode, Tristan der rein begleitende *geselle* und *vriunt*.

Markiert wird diese Einordnung durch den Erzähler, der zwar beide Figuren als Einheit, aber eben auch mehrfach Kaedin alleine als *helt* betitelt. Betitelt er Kaedin alleine als einen solchen, wird Tristan entweder aus dem Fokus der Erzählung genommen, wie es bei dem Erstkontakt mit Kassie und der Briefübergabe sowie beim noch anzusprechenden Hutmotiv der Fall ist (Heinrich: ›Tristan‹, V. 5864; V. 6107), oder über seine Beziehung zu Kaedin bestimmt, indem er lediglich als dessen *geselle/vriunt* benannt wird (Heinrich: ›Tristan‹, V. 6074; V. 6100). Eine derartige auf den Helden ausgerichtete Funktionsrolle ist insbesondere dann gegeben, wenn Kaedin sich mit Kassie vergnügt. Die Wahl der Betitelung als *helt* wirkt bewusst gesetzt. Gerade innerhalb der Szene des Zusammenkommens von Kaedin und Kassie scheint Tristan erzählerisch nur eine Funktion zu erfüllen: die einer vorgeschobenen Ersatzfigur, derer sich der Erzähler bedient, wenn die Haupthandlung aus Gründen der Schicklichkeit nicht weiter ausgeführt werden kann.

Heinrich verstärkt diese Funktion im Vergleich zu Ulrich um ein Vielfaches. Tristan und der Erzähler bleiben beide in einem äußeren *hier*, während der eigentliche Held Kaedin aus dem Blick rückt und sich an Kassies Minne erfreuen kann:

nu vuorte sie den ritter wert
in eine kemenâten sân,
und sîn geselle Tristân
hie ûze bî den vrouwen bleip;
die zît kurzte er in und vertreip
mit hübschen dingen sunder zil
(Heinrich: ›Tristan‹, V. 6072–6077).

Während Tristan dem Liebesgeschehen fernbleibt, wird Kaedins Handeln als ein bewusstes präsentiert. Er entscheidet sich nicht nur für das Zusammentreffen, sondern weiß gleichzeitig um (mögliche) Konsequenzen des Treffens, weswegen er sich nicht *verligen* will und seiner Angst folgend agiert. Wie Schulz festhält, werden bei Heinrich Handlungen ausführlich motiviert und Figuren sogar mit Innenleben versehen (vgl. Schulz 2004, S. 267).⁶ Diese Füllung der Figuren ist besonders häufig in Heinrichs Darstellung der Kaedin-Figur festzustellen. So ist die Nennung der Angst als Rekurrenz auf die bisherige Figurengestaltung Kaedins zu lesen, da ihm diese Zuschreibung schon während der Rückkehrabenteuer als wiederkehrendes Merkmal zugeordnet wurde und sie ihn dort von anderen Figuren unterschieden hat. Kaedin wird als stringente Figur dargestellt und ist mit dieser identitätsbildenden Füllung (wieder-)erkennbar für Rezipierende.

Auch innerhalb der Erzählwelt wird er erkennbar, was sich an der Thematisierung der Schuld zeigt. Die Schuldfrage wird innerhalb der Episode eindeutig geklärt. Es ist Kaedin, der die alleinige Schuld am Aufdecken des Betrugs trägt. Tristan wird bei Heinrich nicht in die Schuldfrage einbezogen (vgl. Schulz 2007, S. 330). Bei ihm ist der Hut Kaedins doppelt codiert: Er stellt wie bei Ulrich ein Indiz für den Betrug dar, zusätzlich ist er ein eindeutiges Gnorisma Kaedins. Das Objekt ist dabei eng mit der Figur verbunden, indem die Anfertigung des Hutes durch Kaedin vom Erzähler beschrieben wird (Heinrich: ›Tristan‹, V. 6102–6105) und Kaedin durch den Hut wiederum *hübesche* wird, was als Charakterisierungselement zu lesen ist. Darüber hinaus ist dieses Mal nicht der Wind wie bei Ulrich für den Verlust des Hutes verantwortlich, sondern Kaedins strauchelndes Pferd (Heinrich: ›Tristan‹, V. 6108–6115). Das Pferd kann hier in Anlehnung an Friedrich als ausgelagertes Attribut der Figur gelesen werden (vgl. Friedrich 2009, S. 230–249; insb. S. 234f. u. S. 238–240), weswegen Kaedins Schuld eindeutig festzumachen ist. Der Erzähler betont zusätzlich Kaedins Fehlverhalten: *Er liez in ligen und achte es nicht* (Heinrich: ›Tristan‹, V. 6115). Ein solches Verhalten stellt sich für einen Hauptthema-

delnden als ungehörig heraus, denn der Erzähler scheint diese Situation markieren zu wollen. Dreimal legitimiert er das Erzählte zudem mithilfe von Quellenverweisen (Heinrich: ›Tristan‹, V. 6092f.; V. 6106; V. 6114), zweimal vor dem Fall des Hutes, einmal danach.

Damit Nampotenis beide erreichen kann, ist dieses Mal keine von Tristan initiierte Pause notwendig. Es reicht aus, dass der Hausherr den Hut findet und dementsprechende Schlüsse ziehen kann. Dennoch verändert sich die Figurenkonstellation beim Aufeinandertreffen der Parteien und Tristan nimmt wieder seine Position als Hauptfigur ein. Dies geschieht, indem ihn der rachsüchtige Ehemann gezielt anspricht (Heinrich: ›Tristan‹, V. 6182–6191) und der Erzähler Tristan wieder vor Kaedin aufführt (Heinrich: ›Tristan‹, u. a. V. 6162, V. 6177). Kaedin wird sogar teilweise nur durch seinen Beinamen *Lîfrenîse* in die Erzählung integriert. Dass seine Rolle trotzdem eine nicht unbedeutende ist, verdeutlicht Fritsch-Rößler, denn Kaedin wird in die »Zauberformel« eingebunden, welche den jeweiligen Ritter zum Kampf im Namen seiner Minnedame verpflichtet (vgl. Fritsch-Rößler 1999, S. 393). Nicht nur Tristan, sondern auch Kaedin muss aufgrund der Nennung der jeweiligen *amîe* handeln. Daher wird Kaedin vom Erzähler ein letztes Mal vor Tristan genannt, auch wenn gleichzeitig der Titelheld aktiviert wird und der Kampfaufforderung zuerst folgt. Im Folgenden scheint es dem Erzähler schwer zu fallen zu erzählen, dass die Imitation der illegitimen Minne einen tragischen Ausgang nimmt. Er würde gerne von einem längeren und heldenhafteren Kampf berichten, kann es aber gleichzeitig nicht. Sein Kommentar zum Kampf kann als eine indirekte Sympathiebekundung und damit Aufwertung des Episoden-Helden Kaedin gelesen werden:

ob ich ein langez striten,
hie gerne machen wolde,
als ich zu rechte solde,
die rede würde mir ein wicht;
wan leider sin geschach hie nicht
(Heinrich: ›Tristan‹, V. 6214–6218).

Kaedin, der zuvor als handelnde und aktive Figur gezeigt wurde, kann demnach nicht einfach sterben. Er muss zumindest als positiv gestalteter Held im *ritterlichen dienst*, also entgegen der unmoralischen und schuldbelasteten Minnehandlung im ordnungsgemäßen und richtigen Handeln, zugrunde gehen. Diese Aufwertung wird auch in der Formulierung *reine süeze* (Heinrich: ›Tristan‹, V. 6233) aufgegriffen. Tristan als eigentlicher Held muss nach Kaedins Tod bewusst in den Fokus der Erzählung genommen werden (Heinrich: ›Tristan‹, V. 6234f.). So stellt der Erzähler die besondere Position Kaedins heraus, wenn er dessen Tod kommentiert und die Figur positiv markiert. Dies bringt auch Fritsch-Rößler dazu, von Kaedin nicht als Nachahmer zu sprechen, sondern seine Rolle vielmehr als »vorwegnehmenden Stellvertreter« (1999, S. 395f.) zu definieren.

Kaedin ist bei Heinrich somit zwar ein Held und als handelnd markierte Figur entworfen, dennoch wird diese Einordnung nur auf erzählerischer Ebene wahrgenommen und auch dort teilweise noch eingeschränkt, indem Kaedin an manchen Stellen noch auf Tristans Hilfe angewiesen ist. Das laut Schulz zur Hauptfigur erhobene Double (vgl. Schulz 2004, S. 272) wird innerhalb der Figuren- und Erzählwelt hingegen nicht mit einer derartig wichtigen Position versehen. Insbesondere von Nampotenis wird Kaedin nur als Tristans *geselle* und damit an hierarchisch zweiter Position wahrgenommen.

4. Tausch der Rollen – Kehenis als Hauptfigur bei Eilhart von Oberg (V. 8092–8363 und V. 9259–9469)

Gänzlich zur Hauptfigur wird Kehenis bei Eilhart stilisiert, was man unter anderem an der Stellung innerhalb der Erzählung ablesen kann. Während Tristan bei den gottfriedschen Fortsetzern nur einmal zurück zum Markhof reist und dort mehrere Rückkehrabenteuer erlebt, pendelt Tristrant bei Eilhart hin und her. Die Episode um Kehenis ist zwischen den Abenteuern platziert. Sie ist dabei zweigeteilt: Der erste Teil mit der Hinführung zum Minneabenteuer findet zwischen der dritten und vierten Rückkehrabenteuer Tristrants statt, der zweite Teil nach der fünften. Beide Teile werden als Momente abseits der Tristrant-Erzählung markiert, indem der Erzähler jeweils den Beginn stark macht und den Fokus eindeutig weg vom Titelhelden lenkt. Indem er den ersten Kehenis-Teil mit einer Episode aus dem Gesamtwerk in Bezug setzt und den zweiten Teil auf den ersten rekurrieren lässt, verbindet er die Episoden zu einer Einheit. Eine solche Zweiteilung der Episode führt zu einer Verdichtung des Handlungsgechehens (vgl. Lauer 2021, S. 265) sowie zu einer Komplexitätssteigerung, die sich auch in der Figurengestaltung wiederfindet.^[7] Tristrant selbst spielt vorerst keine Rolle, vielmehrt wirkt es, als solle ein erzählerischer Nebenweg aufgemacht werden, indem ein neuer Held eingeführt und nun dessen *aventure* erzählt wird, ähnlich wie es in den Gawan-Büchern in Wolframs ›Parzival‹ passiert. Bei Kehenis und seiner Geschichte handelt es sich um eine »nichtidentische Doublette derjenigen Tristans mit Isolde« (Schulz 2007, S. 329), denn die Ausgangslage ist eine vollkommen andere: Nampontenis wird schon vor Beginn des Minne-abenteuers eingeführt (›Tristrant und Isalde‹, V. 6218–6245). Er ist im Kampf um Karahes einer von Tristrants und Kehenis' Gegnern und nimmt Letzteren kurzzeitig als Geisel gefangen.^[8] Die Gefangennahme läuft unhöfisch und unberechtigterweise durch einen Griff in die Zügel Kehenis' ab.^[9] Nach der Befreiung durch Tristrant kann Kehenis sich im Kampf als wahrer Krieger beweisen. Hier-

mit wird eine Differenz angedeutet: Kehenis kann sich ritterlich beweisen, Nampotenis nicht. Zwar benennt der Erzähler den Entführer noch als *küne[n] tegen* (>Tristrant und Isalde<, V. 6221), jedoch bleibt der negative Eindruck bestehen und wird in der Episode um Kehenis nicht nur aufgegriffen, sondern noch gesteigert: *wann er waß ain fräijßlich man* (>Tristrant und Isalde<, V. 8168). Mit Nampotenis wird demnach ein der Figur zugeordneter Antagonist eingeführt: Es handelt sich nicht mehr nur um einen betrogenen Ehemann, sondern um einen Rivalen des Helden Kehenis. Die Konkurrenz wird im Kampf, im herrschaftlichen Bereich und vor allem in der Liebe ausgetragen (vgl. Strohschneider 1993, S. 42f.). Noch vor ihrer Heirat mit Nampotenis versprach Gariole Kehenis, *ob er zû ir kâm, / sù wolt in umbfächen* (>Tristrant und Isalde<, V. 8175f.).¹⁰ Auf eben dieses Versprechen ist die überaus strenge *huote* zurückzuführen. Ihre Aufrechterhaltung färbt Nampotenis wiederum negativ, da seine Ehefrau hierdurch wie eine hilfsbedürftige und zu rettende Dame wirkt: *wie mocht ir ümer wirß geschechen?* (>Tristrant und Isalde<, V. 8171). Dies lässt die Zusammenkunft des Liebespaares weniger unrechters erscheinen und unterstützt die Lesart von Kehenis als positiver Heldenfigur.

Als Kehenis seine Minne nicht mehr unterdrücken kann, reitet er zur nahegelegenen Burg des Widersachers und sucht den Kontakt zu Gariole. Er benötigt keine Umwege oder Zwischenetappen auf anderen Reiserouten, wie es bei Ulrich und Heinrich der Fall ist. Stattdessen ist die Burg bzw. deren Bewohnerin sein eigentliches Ziel – es handelt sich somit um eine geplante Entscheidung seinerseits: *der her do volbracht / sineß willen ain tail. / ainß tagß ließ er eß an ain hail* (>Tristrant und Isalde<, V. 8189–8191). Der Ritt stellt keine Gefahr für ihn dar, da Kehenis das Zusammenreffen nicht nur initiiert, sondern auch den Ablauf bestimmt: Nampotenis ist währenddessen auf der Jagd, die Begleiterinnen Garioles werden fortgeschickt. Die private Situation dient zur Absicherung des Helden, dass seine Minnedame immer noch dazu bereit ist, ihr Versprechen einzulösen. Innerhalb der Szene wird Kehenis als willentlich handelnde Figur gezeigt.

Nicht nur kann er abwägen, wann der richtige Zeitpunkt für ein Treffen sein könnte, er bestimmt auch, wie dieses auszusehen hat. Dabei wird deutlich, dass er zudem eine Machtstellung in Bezug auf andere Figuren hat. Seine Handlungsfähigkeit wird mit Bedenken der Konsequenzen und mit einer über die Einzelfigur hinaus-reichenden Handlungsmacht präsentiert.

Erst nachdem das Liebespaar schon längst übereingekommen ist, dass sie körperlich zusammenkommen wollen, wird Tristrant in die Handlung integriert. Bezüglich der Rolle des Titelhelden ist sich die Forschung einig. Bonath bezeichnet ihn sogar als Helfer (vgl. Bonath 1983, S. 43), also eine auf eine andere Figur ausgerichtete Rolle. Schulz erklärt, dass der Held zu einer Nebenfigur abgestuft wird, und steigert dies sogar weiterhin, wenn er mit Strohschneider und Müller davon spricht, dass der Heros dekonstruiert wird (vgl. Schulz 2004, S. 272). Figurenklassifikation und Figurengestaltung entsprechen nicht mehr der Besetzung eines protagonistischen Helden. Erzählerisch lässt sich dies ebenfalls festmachen, denn Tristrants Name wird nicht mehr häufig vom Erzähler aufgerufen. Stattdessen wird er vermehrt als *geselle* bezeichnet, währenddessen Kehenis vor allem als *helt* tituiert wird (>Tristrant und Isalde<, V. 8322f. oder V. 9276f.). Im zweiten Teil der Episode scheint der einstige Protagonist sogar lange Zeit nur noch als namenloser Begleiter zu fungieren.

Er wird jedoch nicht komplett aus der Erzählung ausgespart, vielmehr besetzt er nun bestimmte Funktionsrollen: Als Kehenis vergeblich nach Möglichkeiten für ein Zusammentreffen mit Gariole sucht und keine Lösung findet, wendet er sich an Tristrant. Dieser wird jedoch nur in der Rolle des List-Nenners und Ratgebers bei der Suche nach einem geeigneten Schmied gezeigt. Seine Rolle ist hier vergleichbar mit derjenigen Kurnevals am Anfang der Rückkehrabenteuer; er leistet Rat und kümmert sich um Botengänge, aber immer nur im Auftrag von oder in Bezug auf Kehenis. Verselang taucht er noch nicht einmal in der Erzählung auf und wenn doch, dann nur in reduzierter Form. So wird sein Merkmalskonglomerat, das ihn vorher als den Helden und Alleskönner schlechthin ausgezeichnet hat,

beschnitten. Einzig seine Listigkeit wird aufgeführt, aber noch nicht einmal als genanntes Attribut, sondern indirekt durch seine eigene Figurenrede, als er die Schlüssellist ersinnt. Diese untergeordnete und auf Kehenis fokussierte Rolle thematisiert Tristrant sogar selbst: *nû ich din rautgeb sol sin* (>Tristrant und Isalde<, V. 8277). Während der einstige Held von einer Hauptfigur zu einer Nebenfigur verschoben wird, werden Kehenis wiederum alle Merkmale einer Hauptfigur zugeschrieben. Er wird beweglich gezeigt, indem die Erzählung seinem Weg folgt. Dabei überschreitet er räumliche Grenzen und geht transgressiv mit Ordnungen und Normen um, vor allem in Hinblick auf moralische Aspekte. Im lotmanschen Sinne ist er demnach ein Held. Zudem wird Kehenis' Aktivität auserzählt und er rückt in den Fokus der Erzählung. Nicht nur seine Minne charakterisiert die vorherige Nebenfigur hierbei, auch seine Beziehung zu Tristrant und sein Handeln zeichnen ihn aus. In Bezug auf sein Handeln wird Kehenis auffallend dargestellt, er handelt nicht unüberlegt, sondern reflektiert seine Handlungsmöglichkeiten genau:¹¹

Keheniß der rich
gedächt so flýßglic,
wie er kommen dar möcht,
daß eß in baiden tögt,
zû Gardiloÿen der fröwen.
(>Tristrant und Isalde<, V. 8246–8250)

Handeln ist demnach bei Kehenis als eine Kombination aus Handlungsfähigkeit, Handlungsmacht und überlegter Handlung zu lesen. Dieses Zusammenspiel führt zu einer Zielstrebigkeit der Figur, die auch vom Erzähler angesprochen wird:

von dannen er do trabt
alß dick der man tût,
der dann went sinen mü̃t
an ain ding, daß er will
bestān [...]
(>Tristrant und Isalde<, V. 8309–8313).

Er kann mit seinem Handeln seinen Willen durchsetzen und hat dabei, wie vorher schon dargelegt wurde, Einfluss auf andere Figuren. Eine solche *agency* hat jedoch eine drastische Konsequenz, wie Strohschneider betont: »Die Folgen solchen Handelns [...] sind allein für Kehenis, nicht auch für Tristrant direkt tödlich; aber er ist in jener Hintergrundgeschichte auch nur eine Nebenfigur« (Strohschneider 1993, S. 45).

Dass sich der Status der Figuren vom Protagonisten zur Nebenfigur bei Tristrant und *vice versa* bei Kehenis verschiebt, wird insbesondere zu Beginn des zweiten Teils der Kehenis-Episode markiert, wo Kehenis deutlich als Protagonist eingeführt wird:

Ir händ wol vernommen,
wie eß waß so dar komen
umb Naupateniß wyb,
dü waß im lieb so sin lib
Keheniß dem herren,
und von dem grosen seren,
daß Tristrand hett getriben.
do waß dü minn beliben,
daß sü nit vergieng.
nun verniempt, wie er eß an fieng
Keheniß der kün man.
(›Tristrant und Isalde‹, V. 9259–9269)

Nicht nur betont der Erzähler, dass er nun von Kehenis erzählt, er knüpft auch an die bisherigen Erzählstränge an. Mit dem Bezug auf Tristrants Minne-Leid thematisiert er indirekt schon, dass es für Kehenis nicht nur freudvoll ablaufen wird. Hierdurch wird Tristrants Rolle im Folgenden angeschnitten, denn er wird zum ›Charaktanten‹, dessen Handlungen Kehenis konturieren. So wird die Schuldfrage durch Eilhart ambivalenter dargestellt, als sie die gottfriedschen Fortsetzer sehen. Dies geschieht, indem Eilhart mit den Figuren und ihren Rollen spielt: Die Fokussierung von Tristrant als *gesellen* und Kehenis als *helt* wird dann problematisch, als das Treffen mit Gariole zustande kommt. Während Kehenis sich vergnügt,

kann der ehemalige Held Tristrant seine einzigartigen Qualitäten nicht verbergen (›Tristrant und Isalde‹, V. 9302–9311). Die Wurfkunst Tristrants wird nicht nur zum Erkennungszeichen des Ehebruchs, sie stellt zugleich ein Gnorisma Tristrants und durch die *gesellschaft* gleichzeitig eines Kehenis' dar. In einem logisch aufgebauten Gedankengang schließt Nampotenis, dass die Pfeile auf Tristrant und damit einhergehend auf Kehenis hindeuten (›Tristrant und Isalde‹, V. 9364–9389). Das Hutmotiv wird hingegen kaum auserzählt. Beinahe nebenbei erwähnt der Erzähler, dass der Wind Kehenis den Hut vom Kopf weht (›Tristrant und Isalde‹, V. 9288–9292). Auch in der Erzählwelt ist der Hut selbst kein aussagekräftiges Indiz:

er [Nampotenis] sach in dem graben
 ligen Keheniß hütt:
 do wundert den held güt
 von wennen käm der hût dar.
 (›Tristrant und Isalde‹, V. 9364–9367)

Der Hut funktioniert hier wie alle Beweise bei den Minne- und Rückkehrabenteuern Tristrants, er kann nicht überzeugen oder einen eindeutigen Beweis für eine Affäre liefern – der jeweilige Held scheint eigentlich vor der Aufdeckung seiner Liebschaft geschützt zu sein. Erst in Kombination mit den von Tristrant hinterlassenen Pfeilen wird die Situation aufgeklärt. Der Erzähler macht durch eine ironische Verkehrung ein Spiel auf, während seine Figuren ebenfalls spielen: Kehenis mit Gariole und Tristrant mit den Pfeilen. Denn er betitelt Tristrant dabei als *wijse* (›Tristrant und Isalde‹, V. 9302), obwohl das Hinterlassen von Beweisstücken oder Erkennungsmerkmalen und damit das Handeln der Nebenfigur eindeutig nicht in diese Kategorie fällt. Mit dem Attribut greift der Erzähler ein Merkmal auf, das Tristrant als Protagonist zugesprochen wurde. In seiner Rolle als Nebenfigur scheint dies aber weniger zu gelten. Würde Tristrant das Spielen lassen oder zumindest seine Pfeile wegräumen, würde es nicht zum tragischen Ende kommen. Doch er tut es nicht und daher resümiert der Erzähler: *daß*

schiesen in do braucht / in ain töttlich arbeit (>Tristrant und Isalde<, V. 9318f.). Wird die Schuld bei den gottfriedschen Fortsetzern noch möglichst weit weg von Tristan geschoben (vgl. Schulz 2007, S. 330), kann man hier die gegenteilige These aufstellen: Die Schuld soll möglichst weit vom Protagonisten der Episode, nämlich Kehenis, geschoben und der Nebenfigur, Tristrant, angeheftet werden.¹² Wie zuvor wird Tristrant dabei auf eine bloße Funktionsrolle reduziert. Dieses Mal ist sie jedoch nicht auf Kehenis, sondern die Erzählung ausgerichtet: Tristrant wird als Mittel zum Zweck dargestellt, indem nur durch ihn das Erkennen des Ehebruchs sowie das benötigte Ende der transgressiven Minne erzeugt wird.

Ähnlich wie bei Ulrich legen Kehenis und Tristrant bei Eilhart eine Pause ein. Hier ist sie jedoch motiviert, denn die beiden Freunde unternahmen nach dem Besuch bei Gariote noch spontan eine Jagd, welche die Pferde erschöpft hat. Somit hat Nampotenis auch dieses Mal die Möglichkeit, die beiden zu erreichen. Beim Zusammentreffen wird Kehenis noch einmal als Held und tapferer Ritter präsentiert. Im Gegensatz zu der Ausgestaltung bei den gottfriedschen Fortsetzern ist Kehenis bei Eilhart keine feige Figur, was auch weniger zu einem heldischen Protagonisten passen würde.¹³ Sein Ritterschaft kann aufgrund seines *starcken muotes* und seiner Kampfeskraft auserzählt werden. So stirbt er nicht einfach, sondern wehrt sich mit allen Mitteln und tötet noch mehrere seiner Angreifer. Erst nach dem Tod des Helden holt der Erzähler Tristrant als Protagonisten der restlichen Handlung zurück, indem er fragt: *wie eß do Trjstranden kam?* (>Tristrant und Isalde<, V. 9438).

Auch wenn Tristrant in die Position des Protagonisten rückgeführt wird, ist er doch innerhalb der Episode eine Nebenfigur. Komplementär wird Kehenis in den Vordergrund gerückt, indem ihm eine eindeutige *agency* zugesprochen wird, die sich vor allem auf sein bewusstes und überlegtes Handeln stützt. Entwickelt sich eine derartige *agency*, hat dies Auswirkungen auf die Erzählweise. Hier wird ein erzählerischer Nebenweg aufgemacht, der die Haupthandlung figural und motivisch spiegelt und doch

anders funktioniert. Der Nebenweg ist dabei von großer Bedeutung: »Die Wunde, die zu Tristrants Tod führt, kann bei dieser Auffassung von Liebe nicht mehr durch die Dreieckskonstellation Tristrant – Isalde – Marke, sondern nur noch von außen her motiviert werden« (Bonath 1983, S. 42). Dass man einen solchen Nebenweg und seine Figuren nicht abwerten sollte, lässt sich bei einem näheren Blick auf Haupt- und Nebenfiguren der Episode verdeutlichen. Kehenis wird hier auffallend ausgestaltet, sodass man ihn in Anlehnung an Strohschneider, der das Konzept für Marke bestimmt, als »Mit-Protagonisten« (Strohschneider 1993, S. 56) im Hinblick auf den Gesamtkontext und als alleinige Hauptfigur für diese Episode bezeichnen kann.

5. Fazit

Innerhalb der Analyse der Episoden um Kaedins transgressive Minne konnte mithilfe der unterschiedlichen Ausformungen des *transtextual characters* Kaedin/Kehenis gezeigt werden, inwiefern Figur(en), erzählerische Wege und Erzählweise zusammenwirken. Dabei ist auffällig, dass eine Veränderung der Figurengestaltung und der Figurenhierarchie Folgen auf die Erzählung hat. Bei Ulrich von Türheim wird aufgrund von Kaedin und dessen Minneabenteuer ein räumlicher Umweg hervorgebracht, der letztlich zum Ende von Haupt- und Nebenfigur führt. Obwohl es sein eigenes Abenteuer ist, wird Kaedin nur selten aktiv gezeigt oder vom Erzähler fokussiert. Die Figurenkonstellation ist hier eher typisch: Tristan ist der Held und die Hauptfigur, Kaedin besetzt die Rolle einer Nebenfigur. Anders gestaltet es sich bei Heinrich von Freiberg. Hier erhöht der Erzähler Kaedin zum Helden und zeigt diesen mit deutlich mehr Aktivität, was sich auch auf die Sympathienlenkung festsetzt. Kaedin wird von Heinrich positiver dargestellt, obwohl er hier im Gegensatz zu Ulrich die alleinige Schuld am Ausgang der Handlung trägt und die Episode deutlich als moralischer Abweg markiert wird. Die übergeordnete Rolle der einstigen Nebenfigur

wird jedoch nur auf Ebene des Erzählers aufgerufen, innerhalb der Figurenwelt bleibt Tristan der Held. Noch weiter profiliert Eilhart von Oberg die Figur des Kehenis. Dessen Abenteuer erhält eine Sonderposition innerhalb der Erzählung, indem es zweigeteilt und mit Bezügen zu vorherigen Handlungspassagen versehen wird. Wenn auch in deutlich geringerem Ausmaß, ähnelt diese Darstellung dem Konzept des doppelten Helden, wie es Wolfram von Eschenbach mithilfe der Gawan-Bücher in seinem ›Parzival‹ vorführt. Es entsteht somit ein erzählerischer Nebenweg, der mit einer neuen Hauptfigur besetzt wird. Während Tristrant figural reduziert wird, wird Kehenis auf allen Ebenen befördert: Sein Reflexionsvermögen wird betont und ihm wird damit einhergehend bewusstes Handeln zugesprochen, welches zudem erzählerisch mehrfach motiviert wird. Darüber hinaus nimmt der Erzähler ihn in den Fokus der Erzählung und stellt ihn somit klar als heldische Hauptfigur heraus.

Wenn Nebenfiguren (die Handlung) bestimmen, lässt sich nicht nur eine Veränderung der Figurendarstellung und der Figurenhierarchien finden, vielmehr kristallisieren sich anhand von einer Nebenfiguren-Analyse bestimmte Erzählstrukturen heraus. Man kann Umwege, Abwege und Nebenwege in der Erzählung aufzeigen, die im Tristan-Stoff zum Ende der Erzählung hinführen. Derartige Wege sind nötig, um gemäß der Stofftradition die Erzählung zum tragischen Ende zu bringen und die auserzählten Ordnungsverstöße zu bereinigen. Sie zeitigen aber einen narrativen Aufwand mit den Nebenfiguren, woraus zu rechtfertigen ist, diese näher zu untersuchen. Eben dieser narrative Aufwand konterkariert den strukturalistischen Ansatz, wonach die Figuren (zumal die Nebenfiguren) schon über ein Aktantenschema zu erfassen seien. Stattdessen wird die Qualität der einzelnen Figur in das Rampenlicht gerückt.

Anmerkungen

- 1 Wird außerhalb der Einzelanalysen von ›Kaedin‹, ›Tristan‹ oder ›Kassie‹ gesprochen, gilt die entsprechende Behauptung auch zumeist für Eilharts Figuren Kehenis, Tristrant und Gariole. Der Einfachheit halber wird hier nur der bekanntere Name verwendet.
- 2 In gängigen Nachschlagewerken erhält ›Nebenfigur‹ keinen eigenen Eintrag und damit auch keine detailliertere Definition. Meist wird der Begriff unter ›Figurenkonstellation‹ oberflächlich angerissen. So führt beispielsweise Basseler an, dass sich die Bezeichnung auf »Positionen innerhalb einer Aufmerksamkeits-hierarchie« bezieht (2007, S. 239). Ergänzend lässt sich wie bei Schulz die Ausübung von bestimmten (auf die Hauptfigur fokussierten) Rollen hinzufügen.
- 3 Der gottfriedsche ›Tristan‹ wird in den kommenden Analysen ausgespart, da er abbricht, bevor die Episode um Kaedins Minneabenteuer erzählt wird. Diese Episode dient aufgrund ihrer Vergleichbarkeit, aber auch aufgrund der unterschiedlichen Figurenkonzeption der Kaedin-Figur als Grundlage der Untersuchung. Daher wird auch die Betrachtung der Kaedin-Figur im ›Tristan als Mönch‹ nicht eingebracht. Tristan-Stoff bezieht sich somit im Folgenden auf die Texte Eilharts von Oberg, Ulrichs von Türheim und Heinrichs von Freiberg.
- 4 Mehr zum Verhältnis von Tristan und Kaedin als *gesellen* findet sich bei Krüger (2011, ausführlich wird auf das Verhältnis auf S. 175–177 eingegangen.). Die Freundschaft der beiden wird dort als eine zunächst aufzubauende beschrieben (S. 153), die sich zu einer unzertrennlichen Kampfgefährten- und Waffenbrüderschaft entwickelt (S. 161), aber gleichzeitig auch politische Komponenten vereint (S. 161). Aufgrund der unterschiedlichen Beschreibungen bestimmt Krüger schließlich das Verhältnis als »pragmatische Nutzenfreundschaft« (S. 308), wobei sie auch auf die symmetrische Gestaltung der Beziehung verweist. Dies lässt darauf schließen, dass eine Hierarchie existieren kann, aber nicht vorhanden sein muss.
- 5 Renz weist auf die Konnotation der Wegrichtungen und deren Ausformungen im höfischen Roman hin (2018, S. 571–573). Der linke Weg ist dabei meist der weniger gute oder sogar falsche und zugleich die gefährlichere Wahl. Das zugrundeliegende theologische Verständnis von rechts als moralisch/theologisch richtig und links als entsprechendem Gegenteil (S. 572) wird in höfischen Erzählungen jedoch vermehrt modifiziert (S. 573) und enger an die Figuren geknüpft.
- 6 Ähnliches beschreibt dies auch Fritsch-Röbller, wenn sie auf einen besonderen Reflexionsmoment Kassies eingeht (1999, S. 395). So wird Kassies Erschrecken

beim Eintreten von Kaedin und Tristan nicht als typische weibliche Eigenschaft abgetan, sondern als Bewusstsein über die (möglichen) Konsequenzen erklärt.

7 Inwiefern Nampotenis einerseits negativiert wird, schließlich seine eigenen Taten bereut und dadurch andererseits wieder in ein positives Licht gerückt wird, zeigt Schausten (1999, S. 68). Dies ist ein Beispiel dafür, dass auch Nebenfiguren einen Wandel erleben und komplexer gestaltet werden können.

8 Dass die Konstellation Nampotenis – Kehenis nicht nur als Rivalität in Bezug auf Gariole gelesen werden sollte, sondern sich durch die Vorgeschichte der beiden auch Momente eines Herrscherkonfliktes aufweisen lassen, arbeitet Strohschneider heraus (1993, S. 42f.).

9 Eine ähnliche Stelle findet sich im ›Erec‹ Hartmanns von Aue, wenn Keie in die Zügel Erecs greift und versucht, diesen als einen im Kampf unterlegenen Gegner zu präsentieren (›Erec‹, V. 4629,19–4845; insbesondere V. 4629,40–4629,42). Auch hier wird die Figur durch diese Handlung in ein negatives Licht gerückt und im Kampf für ihr Vergehen bestraft. Eine Bestrafung Nampotenis' könnte man in der Beziehung Kehenis' zu Gariole vermuten, diese Lesart wird aber durch das Versprechen Garioles sowie die große Minne auf Seiten Kehenis' negiert.

10 Buhr diskutiert, inwiefern das Versprechen als Form der Kinderminne zu lesen ist (2015, S. 6). Dabei merkt er an, dass die Beziehung bei Heinrich deutlich dieser Minneart zugeordnet wird, bei Eilhart jedoch in dieser Richtung nicht genügend Marker vorhanden sind. Die Lesart der Kinderminne ist somit zwar nicht auszuschließen, jedoch als nicht eindeutig gegeben zu verstehen.

11 Obwohl Kehenis durchaus bedacht handelt, wird er ebenso wie die anderen Figuren der Episode nicht als reflektierend bezüglich der Normbrüche gezeigt (vgl. Schausten 1999, S. 70). Der Normbruch wird bei Eilhart jedoch nicht ganz so stark gemacht wie in anderen Ausprägungen des Stoffes. So wird die Affäre Kehenis' durch das Versprechen der Minnedame, die große Minne des Helden sowie den Anschein einer zu rettenden Dame zumindest scheinbar legitimiert.

12 Sterben muss Kehenis trotzdem, da die Ordnungsverletzung bereinigt werden muss (vgl. Strohschneider 1993, S. 42).

13 Feige Figuren sind meist Nebenfiguren, wie es Keie in den Artusromanen ist. Wird ein Protagonist einmal als *zage* gezeigt, wird dies explizit motiviert, wie es bei Lanzelet der Fall ist. Dieser ist zwar Protagonist, wird jedoch aufgrund eines Zaubers seiner Heldenhaftigkeit beraubt, was für ihn schwere Konsequenzen hat, denn er verliert hierdurch Minnedame und Ehefrau Ade (vgl. ›Lanzelet‹, V. 3536–3825).

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Eilhart von Oberg: Tristrant und Isalde. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hrsg. von Danielle Buschinger/Wolfgang Spiewok, Greifswald 1993.
- Hartmann von Aue: Erec. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hrsg., übers. und komm. von Volker Mertens, Stuttgart 2008.
- Heinrich von Freiberg: Tristan, in: Ders.: Heinrich von Freiberg. Mit Einleitungen über Stil, Sprache, Metrik, Quellen und die Persönlichkeit des Dichters, hrsg. von Alois Bernt. Teil II: Texte, Halle an der Saale 1906, S. 1–211.
- Ulrich von Türheim: Tristan, hrsg. von Thomas Kerth, Tübingen 1979.
- Ulrich von Zatzikhoven: Lanzelet. Text, Übersetzung, Kommentar, hrsg. von Florian Kragl, Berlin/Boston 2013.

Sekundärliteratur

- Basseler, Michael: Art. Figurenkonstellation, in: Burdorf, Dieter [u. a.] (Hrsg.): Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen, Stuttgart 2007, S. 239.
- Bonath, Gesa: Nampetenis – Tristan der Zwerg. Zum Schluß von Eilharts ›Tristrant‹ und dem Tristan-Roman des Thomas, in: Peschel, Dietmar (Hrsg.): Germanistik in Erlangen. Hundert Jahre nach der Gründung des Deutschen Seminars, Erlangen 1983, S. 41–60.
- Buhr, Christian: Kindheit und Minne = Kinderminne? Gleichung mit Unbekannten, 2015 ([online](#)).
- Friedrich, Udo: Menschentier und Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter. Mit 10 Abbildungen, Göttingen 2009 (Historische Semantik 5).
- Fritsch-Rößler, Waltraud: *Finis Amoris*. Ende, Gefährdung und Wandel von Liebe im hochmittelalterlichen deutschen Roman, Tübingen 1999 (Mannheimer Beiträge zur Sprach- und Literaturwissenschaft 42).
- Gerok-Reiter, Annette: Individualität. Studien zu einem umstrittenen Phänomen mittelhochdeutscher Epik, Tübingen 2006 (Bibliotheca Germanica 51).
- Karin, Anna: Männliche Hauptfiguren im ›Tristan‹ Gottfrieds von Straßburg. Charakterisierung, Konstellation und Rede, Berlin/Boston 2019 (Lingua Historica Germanica 20).
- Kragl, Florian: Gottfrieds Ironie. Sieben Kapitel über figurenpsychologischen Realismus im ›Tristan‹. Mit einem Nachspruch zum ›Rosenkavalier‹, Berlin 2019.

- Krüger, Caroline: Freundschaft in der höfischen Epik um 1200. Diskurse von Nahbeziehungen, Berlin/New York 2011.
- Lauer, Claudia: Ordnungsverhandlungen. Narratologische Bemerkungen zum mittellalterlichen Intrigenerzählen, in: Fuhrmann, Daniela/Selmayr, Pia (Hrsg.): Erzählte Ordnungen – Ordnungen des Erzählens. Studien zu Texten vom Mittelalter bis zur Frühen Neuzeit, Berlin/Boston 2021 (Trends in Medieval Philology 40), S. 250–271.
- Lotman, Jurij M.: Die Struktur literarischer Texte. Übersetzt von Rolf-Dietrich Keil, München 1981.
- Möllenbrink, Linus: Person und Artefakt. Überlegungen zur Figurenkonzeption im ›Tristan‹ Gottfrieds von Straßburg, Tübingen 2020 (Bibliotheca Germanica 72).
- Müller, Jan-Dirk: Tristans Rückkehr. Zu den Fortsetzern Gottfrieds von Straßburg, in: Janota, Johannes [u. a.] (Hrsg.): Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger, Bd. 2, Tübingen 1992, S. 529–548.
- Müller, Jan-Dirk: Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik, Tübingen 2007.
- Philipowski, Katharina: Figur – Mittelalter / Character – Middle Ages, in: von Contzen, Eva/Tilg, Stefan (Hrsg.): Handbuch Historische Narratologie, Stuttgart 2019, S. 116–128.
- Platz-Waury, Elke: Art. Figurenkonstellation, in: RLW, Bd. I (2007), S. 591–593.
- Renz, Tilo: Art. Weg, Straße, Pfad, in: Ders. [u. a.] (Hrsg.): Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch, Berlin/Boston 2018, S. 562–589.
- Schausten, Monika: Erzählwelten der Tristangeschichte im hohen Mittelalter. Untersuchungen zu den deutschsprachigen Tristanfassungen des 12. und 13. Jahrhunderts, München 1999 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 24).
- Schulz, Armin: Die Spielverderber. Wie ›schlecht‹ sind die ›Tristan‹-Fortsetzer?, in: Mitteilungen des deutschen Germanistenverbandes 51 (2004), S. 262–276.
- Schulz, Armin: Das Reich der Zeichen und der unkenntliche Körper des Helden. Zu den Rückkehrabenteuern in der Tristan-Tradition, in: Wolfzettel, Friedrich (Hrsg.): Körperkonzepte im arthurischen Roman, Tübingen 2007, S. 311–336.
- Schulz, Armin: Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. Studienausgabe, hrsg. von Manuel Braun [u. a.], Berlin [u. a.] (2. Aufl.) 2015.
- Schulz, Monika: Gottfried von Straßburg: Tristan. Mit 19 Abbildungen und Grafiken, Stuttgart 2017 (Lehrbuch J. B. Metzler).
- Sosna, Anette: Fiktionale Identität im höfischen Roman um 1200. ›Erec‹, ›Iwein‹, ›Parzival‹, ›Tristan‹, Stuttgart 2003.
- Strohschneider, Peter: Gotfrit-Fortsetzungen. Tristans Ende im 13. Jahrhundert und die Möglichkeiten nachklassischer Epik, in: DVjs 65 (1991), S. 70–98.

Strohschneider, Peter: Herrschaft und Liebe. Strukturprobleme des Tristanromans bei Eilhart von Oberg, in: ZfdA 122 (1993), S. 36–61.

Anschrift der Autorin:

Anna-Dorit Lachmann M. A.
Justus-Liebig-Universität Gießen
Institut für Germanistik
Otto-Behaghel-Straße 10B
35394 Gießen
E-Mail: Anna-Dorit.Lachmann@germanistik.uni-giessen.de

Sophie Knapp

Wege zum Wissen

Transkulturelle Aspekte der Figuren Clinschor/Klingsor und Nectanebus/Neptanaus

Abstract. Anhand der Zauberer-Figuren Clinschor (aus Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹) und Nectanebus (aus der Alexander-Tradition) sowie deren literarischer Rezeption im sog. ›Wartburgkrieg‹ bzw. der ›Minneburg‹ fokussiert der Beitrag das Spannungsfeld von Wissen und Gelehrsamkeit zwischen Abseitigkeit und Faszination. Untersucht wird in der Zusammenschau dieser schillernden Figurenentwürfe, wie die Texte Wege zum Wissen thematisieren, aber auch, welche Wege die Figuren durch die literarischen Textlandschaften gehen und wie diese Wege auf verschiedenen Ebenen ein literarisches Feld umreißen, das eine Transkulturalität von Wissen thematisiert und axiologische Verschiebungen beobachtbar macht.

Wissen und Gelehrsamkeit spielen in der volkssprachlichen Literatur des Mittelalters eine zentrale Rolle, besonders als Ausweis dichterischer Qualifikation. Gerade in solchen Zusammenhängen können gelehrte Wissensbestände jedoch auch problematisch werden. Das zeigt sich etwa in Gottfrieds Polemik gegen einen Ungenannten, den er in seinem ›Literaturexkurs‹ als *vindaere wilder maere* tituiert und als Zauberkünstler diffamiert, dessen Texte nur verständlich würden, wollte man dazu *die glôse suochen / in den swarzen buochen* (›Tristan‹, V. 4665; 4689f.). Diese Invektive zielt offenbar auf Wolfram von Eschenbach und kritisiert neben dessen dunklem Stil vor allem die vielfältigen und teilweise randständigen Wissensbestände, die er in seine Texte einflächt.¹ Hier wird insofern

gleichermaßen der Ursprung der wolframschen Texte wie seiner Wissensgründe thematisiert und durch die insinuierte Verbindung zu schwarzmagischen Büchern diskreditiert. Gerade mit Blick darauf, dass Gottfried eher auf gelehrte Wissensbestände der klassischen Antike und deren patristische Rezeption zurückgreift (vgl. u. a. Bulang 2021) und sich damit gewissermaßen im ›eigenen‹ Kulturraum bewegt, rückt hier Wolframs Kokettieren mit einem teilweise als ›heidnisch‹ profilierten Wissen des Orients in den Blick (vgl. u. a. Eming 2015, S. 80, Schirok 2010, S. 400f.). Dieses Wissen deklassiert der gottfriedsche Vorwurf als obskur. Gelehrsamkeit ist insofern ambivalent. Woher Wissen kommt und auf welchem Weg es erworben wurde, kann über seine Autorität und Legitimität entscheiden – und damit auch über die Autorität und Legitimität des Textes beziehungsweise seines Verfassers, der dieses Wissen präsentiert. Das spiegelt sich auf der Textoberfläche etwa in Quellenberufungen und Wahrheitsbeteuerungen wider, in tieferen Textschichten zeugen aber auch bestimmte Figurenentwürfe von einer narrativ-diskursiven Auseinandersetzung mit diesem Thema.

Diese Ambivalenz von Gelehrsamkeit und Wissen zeigt sich etwa an den zwiespältigen Figuren der Zauberer-Gelehrten Clinschor aus Wolframs ›Parzival‹ und Nektanebus aus der Alexander-Tradition. Besonders interessant macht diese Fälle – und das bezeugt zugleich das zeitgenössische Interesse am Thema –, dass sie beide ein literarisches Fortleben haben, Clinschor als obskurer *meisterpfaffe* Klingsor im sog. ›Wartburgkrieg‹ sowie als Prophet der Geburt der hl. Elisabeth in der Chronistik, Nektanebus als Weiser Neptanaus in der ›Minneburg‹. Ich möchte im Folgenden anhand dieser beiden Fälle und in ihrer Zusammenschau skizzieren, wie literarische Texte Wege zum Wissen thematisieren und welche Rolle dabei verschiedene Kulturräume spielen, ob diese mit wertenden Zuschreibungen verbunden sind und inwiefern Wissenserwerb hier transkulturelle Verflechtungen bedingt.² Zudem möchte ich die Wege nachzeichnen, die die Figuren in ihrer Rezeption durch die literarischen Texte gehen, und

zeigen, wie diese Wege auf verschiedenen Ebenen ein literarisches Feld umreißen, das eine Transkulturalität von Wissen thematisiert und axiologische Verschiebungen beobachtbar macht.

1. Clinschor/Klingsor – Abweg zum Wissen

Clinschor ist schon in Wolframs ›Parzival‹ eine schillernde Figur. Bereits die erste Erwähnung zeichnet ein widersprüchliches Bild des vorerst geheimnisvoll Namenlosen, wenn es über ihn heißt, *ein phaffe, der wol zouber las*, habe König Artus' Mutter fortgeführt (›Parzival‹, 66,2–5). Der Begriff *phaffe* verweist auf die Teilhabe an einer legitimen, institutionalisierten Form von Gelehrsamkeit, während *zouber* zugleich eine konträre Partizipation an zwielichtigen Formen von Wissen anzeigt. Die Verflechtung dieser verschiedenen Wissenskulturen kulminiert im Begriff des *lesens*, der den *zouber* an eine irgendwie geartete Form der Buchgelehrsamkeit zurückzubinden scheint, wobei diese andererseits selbstverständliches Monopol der Geistlichkeit ist.^[3] Die Formulierung *zouber las* weckt darüber hinaus Assoziationen an das priesterliche Lesen der Messe und verkehrt das heilige Amt gleichsam in sein okkultes Gegenteil. Dass Clinschor jene Zauberkünste für die Entführung der arthurischen Verwandten einsetzt, klassifiziert ihn klar als Gegenspielerfigur und disqualifiziert ihn moralisch, obgleich der Text zunächst nicht deutlich macht, inwiefern dies gegen ihren Willen geschieht.^[4]

Clinschor ist bei Wolfram aber nicht ›immer schon‹ Zauberer, obwohl seine Abstammung gerade das nahelegen würde, da er – wie Artus' entführte Mutter gegen Ende des Romans erzählen wird – ein *neve* Vergils ist. Vergil gilt im Mittelalter als Zauberer und Gelehrter der schwarzen Magie (vgl. Linden 2008, S. 15), was auch Wolfram andeutet. Er bewertet dessen Künste jedoch nicht negativ, sondern konstatiert schlicht: *der ouch vil wunders het erkorn / von Nâpels Virgilius* (›Parzival‹, 656,16f.).^[5] Trotz dieser verwandtschaftlichen Verflechtung, die Clinschor dezidiert mit einer

antik->heidnisch<-magischen Sphäre verbindet, ist er selbst jedoch vorerst einfach ›nur‹ ein angesehener capuanischer Herzog und Herr von Terre die Labûr (Livorno?). Rühmend heißt es über ihn: er *trât in prîs sô hôhen pfat*, / *an prîse was er unbetrogen* (›Parzival‹, 656,20f.) – zumindest so lange, bis ihn der sizilianische König für den Ehebruch mit seiner Frau Iblis zur Strafe kastriert und damit zu der *werlde spot* macht (›Parzival‹, 656,16ff.).

Unklar bleibt bei alldem die einleitende Einführung Clinschors als *phaffe*. Dass sie sich der Übersetzung von Chrétien's Formulierung *uns clers sages d'astrenomie* (›Perceval‹, V. 7548) verdankt, ist eher unwahrscheinlich: *clers* meint neben dem Geistlichen ganz wertneutral auch den Gelehrten (vgl. DEAFpré ›clerc‹), zudem fühlt Wolfram sich offenbar wenig an diese Formulierung gebunden, tilgt er doch gerade die Astronomie vollständig aus Clinschors Betätigungsfeld (möglicherweise weil diese Kunst wegen ihrer engen Verbindung mit den Geschicken der Gralswelt nicht anrühlich werden darf [vgl. Deinert 1960, S. 119; Krohn 1993, S. 96], worin sich zugleich implizit eine Klassifizierung in ›gute‹ und ›schlechte‹ Magie bzw. positiv gewertete Wissenschaft und dubiose Zauberei andeutet [vgl. dazu auch Haage/Wegner 2007, S. 281f.]). Damit bleibt offen, ob Wolfram den Begriff *phaffe* setzt, um die Ambivalenz und Undurchdringlichkeit der Figur zu steigern (vgl. Krohn 1993, S. 97), oder ob er als eine Art (Welt-) Geistlicher zu verstehen sein könnte. In diesem Fall ließe sich seine Geschichte vielleicht als Anspielung auf das zeitgenössisch wohl bekannte Schicksal Abaelards lesen,⁶ was Clinschors schillerndes Profil unter anderem um eine weitere Facette strittiger Gelehrsamkeit ergänzen würde. Daneben träte die Parallele zur Strafe des Gralskönigs Anfortas noch deutlicher hervor, wenn Clinschor im Beischlaf mit der sizilianischen Königin nicht nur Ehebruch begangen, sondern auch gegen sein religiöses Gelübde verstoßen hätte.⁷ Linden dagegen betrachtet Clinschor dediziert als weltlichen Herzog: Die Verstümmelung zerstöre seine höfische Existenz, da er als »Kastrat dem Spott preisgegeben und automatisch von den beiden

dominanten höfischen Gesellschaftsentwürfen Minne und vererbte Herrschaft ausgeschlossen« sei (Linden 2008, S. 18). In jedem Fall bedeuten diese Verstümmelung und die daraus folgende Schmach eine Depotenzierung seines sozialen *status*, sie lösen Clinschor aus seinem kulturellen Mikroklima und mit ihnen begründet der Text psychologisch seinen unbedingten Wunsch, sich an der Menschheit zu rächen.

Zu diesem Zweck will Clinschor die Zauberei erlernen. Das dafür nötige Wissen lässt sich aber nicht in Italien erwerben – auch im kulturell vielfältigen Sizilien nicht –, sondern macht einen weiteren Weg notwendig, eine Reise in einen gänzlich anderen Kulturraum, direkt zu den Ursprüngen der Magie:

ez ist niht daz lant ze Persiâ:
ein stat heizet Persidâ,
dâ êrste zouber wart erdâht.
dâ fuor er hin und hât dan brâht
daz er wol schaffet swaz er wil,
mit listen zouberlîchiu zil.
(Parzival, 657,27–32)

Der Erwerb dieser speziellen Form von Gelehrsamkeit macht also eine Übertretung kultureller Grenzen nötig und führt so zu einer Verflechtung mit den Wissensbeständen einer anderen Kultur. Die Lokalisierung des Ursprungs der Zauberei in Persien findet sich schon bei Plinius. Wolfram verdankt dieses Wissen aber offenbar dem ›Lucidarius‹, wie daran deutlich wird, dass nur dort *Persidâ* ebenfalls als Städte- statt als Ländernamen firmiert.⁸

Wolframs dezidierte Differenzierung zwischen dem Land *Persiâ* und der Stadt *Persidâ* erweckt dabei den Anschein spezifischer Expertise, die scheingenaue Verortung wirkt authentifizierend. Andererseits leistet die Lokalisierung im fernen Orient einer Auratisierung Vorschub: Das Wissen, das Clinschor hier erwirbt, ist ein arkanes (Linden 2008, S. 22), die lange Tradition *Persidâs* als Zentrum schwarzer Magie (*dâ êrste zouber wart*

erdâht, s. o.) verleiht diesem Ort Geltung. Mit dieser Erwähnung der *inventio* jener *ars* (*dâ êrste wart erdâht*, s. o.) und ihrem *dan bringen* klingen in der Beschreibung von Clinschors Wissensweg aber auch Formulierungen an, die im Kontext von *translatio artium*-Vorstellungen begegnen (vgl. Worstbrock 1965, bes. S. 2, 6f.). Die obskure Kunst des *zouber* ist jedoch offenbar nicht den Weg der ›guten‹ *artes* nach Westen gegangen, sondern Clinschors Weg verläuft zu ihr, in einer der gottgewollten *translatio* entgegengesetzten West-Ost-Bewegung. So verschafft ihm das Wissen, das er sich an diesem Ort aneignet, auch eine zwar beinahe kosmische Macht, doch erscheint sie dem Schöpfer entgegengesetzt:

er hât ouch aller der gewalt,
mal unde bêâ schent,
die zwischen dem firmament
wonend unt der erden zil,
niht wan die got beschermen wil.
(›Parzival‹, 658,26–30)

Mit Blick auf den gesamten Roman reiht sich Clinschors Weg zum Wissen in eine Vielzahl von transkulturellen Verflechtungsbewegungen zwischen Orient und Okzident ein (vgl. etwa Kellner 2009, Ridder 2010, S. 33, 44, Zimmermann 2016). Das Wissen, das Clinschor dabei erwirbt, ermöglicht ihm letztlich eine politische und soziale Restitution seiner Position als Herrscher und eine neue Form von Ansehen (vgl. Linden 2008, S. 19). Dieses Ansehen aber gründet nun auf Furcht und Gewalt. Seine Verflechtung mit der fremden Kultur, die Appropriation einer als ›heidnisch‹ gezeichneten Gelehrsamkeit erscheint damit negativ,⁹ sein Umweg über den Orient wird zum Abweg. Andererseits rühmen die Figuren des Romans Clinschors Weisheit und er bewahrt sich bei aller Menschenfeindlichkeit dezidiert Tugenden seines ursprünglichen höfisch-adligen Kulturzusammenhangs: Wiederholt wird er als *hövesch* und *wis* apostrophiert, zudem gilt sein Wort als absolut verlässlich (›Parzival‹, 589,11; 618,1; 659,8). Das bestätigt sich im Gang der Handlung, als er, nachdem Gawan die von ihm

geschaffenen Abenteuer auf *Schastel marveile* besteht, wie vereinbart sein Zauberschloss aufgibt (›Parzival‹ 659,3–10; vgl. Blank 1989, S. 321, 331). Wolfram verflucht in dieser Figur mithin Versatzstücke verschiedenster kultureller Sphären miteinander, von der Apostrophierung als *phaffe* über seine Abstammung vom Zauberer Vergil und seine höfische Vergangenheit bis zur ›Bildungsreise‹ in den Orient, die seine schillernde Zaubererexistenz begründet, und macht ihn so zu einer geradezu transkulturellen Figur, an deren Entwicklung maßgeblich die Wege Teil haben, die sie durch die erzählte Welt geht.¹⁰

Diese im ›Parzival‹ angedeutete Ambivalenz und Transkulturalität der Figur spitzt sich in ihrer Rezeption im sogenannten ›Wartburgkrieg‹ zu. Hier wird Klingsor zum gelehrten *meisterpfaffen* aus *Ungerlant*, der im Rätsel- und Erzählwettstreit seinem Schöpfer Wolfram von Eschenbach als literarischer Figur gegenübertritt, ohne dass der Text diese Metalepse explizit thematisieren würde. Wolfram ist – besonders im ältesten Teil des Strophenkonglomerats, dem sogenannten ›Rätselspiel‹, – als frommer Laie gezeichnet, der demütig göttliche Inspiration erbittet, um die Rätselallegorien des berühmten *meisters* auslegen zu können. Diese Stilisierung dürfte von Wolframs literarischer Selbstinszenierung im ›Parzival‹ und ›Willehalm‹ angeregt sein (vgl. zu diesen Rollenentwürfen Ragotzky 1971, bes. S. 45–64; Wachinger 1973, S. 87–89). Die konträre Zeichnung der Kontrahenten macht sie zu Exponenten verschiedener Wissenskonzepte, die so narrativ konfrontiert und damit implizit in ihrem Wert verhandelt werden (vgl. Ragotzky 1971, bes. S. 62f., Kellner/Strohschneider 1998, 2007).

Dabei scheint die Figur Klingsor zunächst – zumindest im Vergleich zu ihrer Vorlage bei Wolfram – beinahe entproblematisiert: Die Verwandtschaft mit Vergil, die seine zauberischen Machenschaften präludiert, verschwindet hier ebenso zugunsten einer nicht weiter präzisierten Herkunft aus *Ungerlant* wie die italienische Adelsbiographie und das ehebrecherische Liebesabenteuer. Zur dominanten Identität der Figur wird die bei Wolfram

noch unscharfe Identifizierung Clinschors als Kleriker, wobei nun besonderes Gewicht auf der damit verbundenen Gelehrsamkeit liegt (*wiser meister* ›Rätselspiel‹, Str. L 5/C 29, V. 2; *min sin was al der werlte zu tief*, ebd., Str. C 30, V. 3 etc.).¹¹ Entsprechend rekurren die von Klingsor gestellten Rätselallegorien dezidiert auf theologische Sachverhalte und werden als Weisheitsproben stilisiert, die umfassende Gelehrsamkeit und souveräne Entschlüsselungskompetenz erfordern. Im Verlauf der Auseinandersetzung gerät allerdings die Gelehrsamkeit Klingsors, die zunächst als überlegen und achtungsgebietend eingeführt wird, immer mehr ins Zwielicht. Der eingangs gönnerhaft sich gerierende Gelehrte (vgl. z. B. ›Rätselspiel‹, Str. L 4/k 94) verliert zunehmend die *contenance*, als Wolfram seine Rätselallegorien korrekt zu deuten weiß: Das zeigt sich zum einen in der Metaphorik seiner Reizreden, die immer martialischer wird (*Swer nu da fürbaz sinnen wil, / dem mac der ham wol rizen uf des hirnes zil*, ›Rätselspiel‹, Str. C 45/L 9/J 82; *ich vinde noch, daz iuch ze grunde senket*, ebd. Str. C 47/L 8/J 84, V. 10), zum anderen darin, dass er die Rechtgläubigkeit Wolframs sowie die Legitimität von dessen Wissen durch diffamierende Unterstellungen der Teufelsbündnerei in Zweifel zu ziehen sucht (u. a. *Ich wil gelouben, daz den list / ein engel vinde alde der tiuvel in dir ist [...] / her Satanas [...] / Ir müezet rumen mir daz vaz*, ›Rätselspiel‹, Str. C 47/L 8/J 84, V. 1–8 und Str. L 11/C 48). Dadurch rücken zunehmend die Wissensgründe und mit ihnen moralische Kategorien in den Blick (vgl. Ragotzky 1971, S. 53, 62). Als Klingsor Wolfram schließlich mit einem theologisch heiklen Rätsel provoziert, weiß dieser jedoch im entscheidenden Moment die Grenzen des göttlich geoffenbarten Wissens nicht zu überschreiten und versteht die Lösung anzudeuten, ohne unzulässig über dogmatische Glaubensgeheimnisse zu spekulieren (vgl. Kellner/Strohschneider 2007, S. 352–355). Der zunehmend hochmütig gezeichnete *meisterpfaffe* desavouiert sich daraufhin letztlich selbst, als er beim Versuch, Wolfram seiner dunklen Wissensquellen zu überführen, seinerseits einen Teufel beschwört, um den Kontrahenten zu examinieren.

Deutlich rezipiert der Text damit die Ambiguität der Clinschor-Figur als Kleriker-Zauberer aus dem ›Parzival‹ und spitzt sie in der Teufelsbeschwörung vereindeutigend zu. Hier rücken insofern Gelehrsamkeit, Wissensgründe und die Legitimität von Wissen prominent in den Vordergrund. Wolframs Wissen dagegen erweist sich im Teufelsexamen als ›integer‹. Selbst der Versuchung des Teufels, ihn in allen astronomisch-kosmologischen Fragen aufzuklären, erliegt der fromme Laie nicht. Er lässt sich also von den dergestalt als verboten inszenierten Wissensbeständen gerade nicht vom Weg der Rechtgläubigkeit abbringen, verfällt mithin keinem maßlosen Verlangen nach einer allumfassenden Gelehrsamkeit, wo sie an Gottes Geheimnisse rührt, sondern bescheidet sich mit dem, was ihm als Laie durch göttliche Inspiration offenbart wird (vgl. dazu Ragotzky 1971, S. 55; Kellner/Strohschneider 2007, S. 354f.).

Ganz anders Klingsor: Dezipiert thematisiert der Text sein Streben nach Gelehrsamkeit, als der *meisterphaffe* geradezu prahlerisch seinen Weg zum Wissen nachzeichnet:

Ze Paris guote schuole ich vant.
ze Constantinopel ist mir wol erkant
der kern von kunst uz meister pfaffen sinne.
Ze Baldac ich ze schuole kam,
wand ich ze Babilone hohe kunst vernam.
(›Rätselspiel‹, Str. C 40/J 770, V. 1–5
[vgl. auch Str. C 58/L 20/J 90])

Clinschors im ›Parzival‹ vollzogener Weg in den Orient zum Ursprung des Zauberwissen wird hier also gewissermaßen aufgenommen und umgeformt, ausgebaut zu einem regelrechten Bildungsweg. Hallmann spricht diesbezüglich von einer *peregrinatio academica* (2015, S. 140). In der Tat deuten diese Stationen eine universitäre Ausbildung an. Beginnend mit dem angesehenen theologischen Zentrum Paris (*ze Paris guote schule ich vant*, s. o.) verweist dieser Weg zunächst auf eine reguläre anspruchsvolle klerikale Ausbildung. Diese *guote schule* scheint dem wissenshungrigen

Klingsor aber nicht genügt zu haben; er will sich offenbar ein umfassenderes Wissen aneignen, das ihm jenes westeuropäische theologische Zentrum nicht bietet, denn er begibt sich auf den Weg zu einem weiteren berühmten Wissenszentrum: Konstantinopel. Die mittelalterliche Weltstadt ist multikultureller Knotenpunkt und gilt schon früh als berühmtes Bildungszentrum mit beachtlichen Bibliotheken (vgl. Schmalzbauer 2010, S. 508f.). Dass Klingsor äußert, dort sei ihm der *kern der kunst uz meister pfaffen sinne* (s. o.) offenbart worden, zeigt den Wunsch nach einer absoluten Durchdringung theologischen Wissens an. Gerade mit Blick auf die konträr gestaltete Wissensbescheidung Wolframs in theologischen und astronomischen Dingen insinuiert dies ein grenzwertiges, ja unzulässiges Eindringen in innerste Glaubensgeheimnisse und ein sophistisches Interesse an Gelehrsamkeit, mit dem »hinter einer brüchigen Kulisse von Wissenschaftlichkeit die Glaubensinhalte zum bloßen Gaukelspiel einer Gedankenakrobatik pervertiert werden« (Ragotzky 1971, S. 59). Davon zeugen auch Klingsors Rätselallegorien, die zwar auf ein »hohes Niveau der theoretischen Beherrschung theologischer Inhalte« (ebd., S. 58) verweisen, Wolfram aber zugleich taktierend durch spitzfindige Formulierungen in den Hinterhalt locken wollen. Dass Klingsor für jenen Vorstoß in die tiefsten Tiefen theologischer Inhalte den Umweg in den kulturellen Grenzraum Konstantinopel macht, erscheint besonders prekär, deutet die Lokalisierung doch an, dass es sich beim hier geoffenbarten Wissen um christlich-orthodoxe Lehren handeln dürfte, die seit dem Morgenländischen Schisma in beträchtlicher Spannung zur römisch-katholischen Religionsauffassung stehen (vgl. Meyendorff 2010, S. 506f.).

Doch Klingsor strebt noch weiter nach Wissen, nach *hohe[r] kunst* (s. o.), und meint damit offenbar eine Gelehrsamkeit, die weder die Theologie in Paris noch die *meisterpfaffen* in Konstantinopel bieten können.¹² Das führt ihn – die Schwellenposition des verdächtigen Konstantinopel deutete es bereits an – wie Clinschor im ›Parzival‹ in den Orient, nämlich nach Baldac in Babylon und damit zugleich auf den Abweg schwarz-

magischer Praktiken (*ze Baldae ich ze schuole kam, / wand ich ze Babilone hohe kunst vernam*, s. o.). Deutlich dient dieser Kulturraum als Chiffre für eine ›heidnische‹ Wissenschaft astrologisch-alchemischer Natur, wie Klingsors rühmende Erwähnung des Meisters Basiant von Babylon belegt, von dem es heißt, dass *der mit sinen listen an den sternem vant, / wie man uz kupfer clarez golt gewinnet* (›Rätselspiel‹, Str. C 43/J 77n, V. 2f.) und über dessen Fähigkeiten Klingsor sich selbstbewusst erhebt (ebd.; ein weiteres prahlerisches Bekenntnis zur intimen Kenntnis der *nigromanzie* und *astronomie* bietet L 19/ C 56/J 89).¹³ Die Abseitigkeit jener Studien offenbart sich besonders darin, dass mit ihnen eine vorübergehende Entfremdung Klingsors von der christlichen Religion einhergeht:

driu jar ich diende in Machemetes minne,
Der kunde mir das herze wol von rehten sinnen wisen.
Daz was der heidenschefte spot.
röemsche pfaffen, hœrent, wir hant einen got.
er ist sins kindes kint, den wir da prisien.
(›Rätselspiel‹, C 40/J 77o, V. 6–10)

Klingsor eignet sich mithin nicht nur eklektisch gelehrtes ›heidnisches‹ Wissen an, sondern vollzieht auch religiös eine vorübergehende kulturelle Assimilation, die geradezu als Verführung profiliert wird (*der [Machemet] kunde mir [...] wisen*, s. o.) und durch die Beschreibung als Abkehr des Herzens von den *rechten sinnen* (s. o.) als eine Art innere Dissoziation und damit als Abweg erscheint. Dass Klingsor in diesem Kontext unwidersprochen die Kritik des Islam am Monotheismus des Christentums referiert, die sich am Dogma der verschiedenen Hypostasen Gottes stößt, verweist einmal mehr auf sein ungehörliches Durchdringen-Wollen der göttlichen Geheimnisse und ein provokantes Kokettieren mit den Grenzen des offenbaren Wissens.

Klingsors Weg zum Wissen durch verschiedene Kulturen macht ihn zum Grenzgänger, zu einer Figur, die auf komplexe Weise teilhat an verschiedenen Religionen und sich ein gewissermaßen transkulturelles Wissen an-

eignet. »Darin liegt sein besonderes Potenzial. [...] [N]ur in der Grenzüberschreitung kann er über christliches und heidnisches Wissen verfügen, worauf sich sein Anspruch auf Überlegenheit im besonderen Maße gründet« (Kellner/Strohschneider 2007, S. 342). Hallmann betrachtet Klingsors Weg als eine der *translatio artium* entgegengesetzte Bewegung, die ihn zunehmend vom Boden der Rechtgläubigkeit entferne (vgl. Hallmann 2015, S. 139). Klingsors Weg zum Wissen würde damit auch hier zu einem bedeutungsvoll der Translationsbewegung des göttlichen Heilsplans entgegengerichteten, da er ihn als Gelehrten auf Abwege führt. Allerdings fehlen im ›Rätselspiel‹ die entsprechenden Schlüsselwörter des *translatio*-Diskurses und Konstantinopel ist in diesem Diskurs kein geläufiger Repräsentant für das antike Griechenland (vgl. Worstbrock 1965).¹⁴ Insofern scheint diese Station auf dem Wissensweg primär aufgrund der ihr inhärenten spezifischen Transkulturalität und religiösen Differenz als Chiffre für ein andersartiges, grenzwertig randständiges Gelehrtenwissen zu fungieren, die den folgenden ›heidnischen‹ Abweg bereits antizipiert. Dieser erfüllt sich in Babylon, das als Mnemotop im Mittelalter ebenfalls Chiffre ist, nämlich symbolhafter Gegensatz zu Jerusalem und damit »prototypisch die Gottesferne bezeichnet« (vgl. Tomasek 2018, bes. S. 40).

In die Teleologie des Textes, der im Wettstreit um die *meisterschaft* Relevanz und Wert von Wissen und Gelehrsamkeit ausstellt, fügt sich auch die veränderte Motivation für Klingsors Reise gut ein: Was im ›Parzival‹ aus einem Rachewunsch wegen einer missglückten *minne*-Beziehung psychologisch bedingt ist, wird hier dezidiert umgebaut zu einem *curiositas*-Motiv, das letztlich ein gefährliches Streben nach Gelehrsamkeit um des Wissens selbst willen ausstellt. Die Figur Klingsor reproduziert damit auch das »gängige Klischee des gebildeten Klerikers mit einer Affinität zu den verbotenen *artes*, das im Mittelalter unter anderem prominenten Gelehrten wie Gerbert von Aurillac und Michael Scotus angehängt wurde« (Hallmann 2015, S. 138, vgl. Kieckhefer 1992, S. 165–167; auch Krohn verweist auf die dubiose Färbung, die das *meisterphaffentum* hier erhalte, vgl.

Krohn 1993, S. 104). Bei aller negativer Zeichnung scheint hier aber auch das Faszinationspotenzial einer solchen stupenden Gelehrsamkeit auf, die der Text als nur denkbar inszeniert als Ergebnis spezifischer transkultureller Verflechtungen, welche die Wissensbestände verschiedenster Kulturen verbinden. Diese Gelehrsamkeit wird somit erst durch räumliche, kulturelle und religiöse Grenzüberschreitungen möglich.

Das Faszinosum jener außer-ordentlichen Gelehrsamkeit zeigt sich besonders deutlich in der weiteren Rezeption und Fortentwicklung der Texte, welche die genuin negative Bewertung dieses zunächst transkulturellen, auch abseitigen Wissens zunehmend relativieren. So fordert in jüngeren Strophen des ›Rätselspiels‹ und den jüngeren Teilen des ›Wartburgkrieges‹, etwa ›Zabulons Buch‹, nun auch Wolfram Klingsor ostentativ mit astronomisch-kosmologischen Kenntnissen heraus, die das ›Rätselenspiel‹ ursprünglich – wie gezeigt – dezidiert als problematische Form der Gelehrsamkeit inszeniert (vgl. zu diesem Wandel der Rollen Ragotzky 1971, bes. S. 70–75; Krohn 1993, S. 105; Kellner/Strohschneider 2007, S. 342f.).¹⁵

Ebenfalls in diese Richtung weist die weitere Rezeption der Klingsor-Figur im Mittelalter, die ihn zur historischen Gestalt macht: In Legende und Chronistik firmiert er als Prophet der Geburt der heiligen Elisabeth (vgl. dazu Hallmann 2015, S. 300–329), womit seine sterndeuterischen Fähigkeiten zunehmend in den Bereich der weißen Magie rücken. Johannes Rothes thüringische Chronik (1420) feiert ihn schließlich als großen Gelehrten und Weisen, dessen Beherrschung der schwarzen Kunst ganz unproblematisch neben seiner umfassenden Kenntnis der sieben freien Künste steht und ihn zum geschätzten Fürstenberater macht (vgl. Krohn 1993, S. 104f.). Eine ähnliche Entproblematisierung der Figur zeigt sich in ihrer Rezeption durch die Meistersinger, die Klingsor als einen der zwölf Meister ihrer Gründungssage und Erfinder des ›Schwarzen Tons‹ verehren, in welchem das ›Rätselenspiel‹ und andere Teile des sog. ›Wartburgkrieges‹ verfasst sind.¹⁶

2. Umweg zum Wissen – Nektanebus/Neptanaus

Mit dem zweiten Beispiel einer zwiespältigen Gelehrtenfigur rückt eine andere Art der *peregrinatio* in den Blick, nämlich ein Umweg zum Wissen: In der ›Minneburg‹, einer umfangreichen Minnerede des 14. Jahrhunderts (vgl. Klingner/Lieb, S. 896–898; Blank, Sp. 566), reist der Ich-Sprecher auf der Suche nach spezifischer Unterweisung zunächst quer durch Europa, bis er schließlich nach Alexandria zum hochgelehrten Neptanaus gelangt. Diese Figur ist bemerkenswert, nicht zuletzt aufgrund ihres literarischen Vorlebens; der Name nämlich verweist auf eine Entlehnung aus dem Alexander-Stoff. Dort ist Nektanebus – wie Clinschor im ›Parzival‹ – ein weiser Zauberer, zudem letzter König von Ägypten und illegitimer Vater Alexanders. Diese Nektanebus-Episode variiert in der deutschen Alexander-Tradition beträchtlich, eine Ursache dafür hat Kragl in den Widersprüchen und Unschärfen der mittelalterlichen lateinischen Quelle, der ›Historia de preliis‹, gesehen (vgl. dazu umfassend Kragl 2006). Die stark divergierende Bearbeitung der Passage lässt sich aber auch als Hinweis auf das Problempotenzial der Figur und ihrer Gelehrsamkeit verstehen und soll daher im Folgenden genauer in den Blick genommen werden.

Dieses Problempotenzial indiziert bereits die früheste mittelhochdeutsche Bearbeitung des Stoffes durch den Pfaffen Lamprecht, welcher die Nektanebus-Episode tilgt und sich dezidiert von der ›niederer Lüge‹ distanziert, Alexander sei illegitimer Spross eines *goukelâres* gewesen (›Vorauer Alexander‹, V. 71f./›Straßburger Alexander‹, V. 83f.).¹⁷ Diese Invektive zielt offenbar in erster Linie darauf, den Bastardvorwurf abzuwenden (vgl. dazu Braun 2004, S. 47; Müller 2007, S. 80–83). Zugleich aber entzieht sie mit dem polemisch-abwertenden Prädikat ›*goukelâre*‹, das auf teuflische Umdriebe aber auch betrügerisches Blendwerk und Taschenspielererei rekurriert (vgl. MWB, Bd. 2, Sp. 879), der Zauberkunst die Kreditabilität und Autorität als gelehrte *ars*.¹⁸ Eine solche Abwertung spiegeln auch die wenigen weiteren Passagen bei Lamprecht, die Relikte der

Nektanebus-Handlung tradieren: Der Text deutet diese Passagen explizit um und negiert polemisch die überkommene Tradition, womit er das »Zauberhaft-Mythische, Bedrohlich-Heidnische« verbannt (Kragl 2006, S. 45f.; vgl. auch Braun 2004, S. 48–50; Müller 2007, 83f.).

Die späteren mittelhochdeutschen Bearbeitungen erzählen die Geschichte dagegen breit aus, bewerten sie aber unterschiedlich. Allen gemein ist zunächst, dass Nektanebus – anders als Clinschor – »immer schon« über große Gelehrsamkeit und Zaubermacht verfügt, besonders über astronomisch-astrologisches Wissen. Die Geschichte begründet dies mit seiner Herkunft aus Ägypten, das als Ursprung der Astronomie und magischen Kunst profiliert wird, von wo aus jenes Wissen in die Welt gelangt sei (vgl. »Historia de preliis«, Kap. 1,1, »Basler Alexander«, V. 1–6, Rudolf von Ems, V. 543f., Hartlieb, Kap. 3 etc.). Nektanebus geht insofern keinen Weg zum Wissen (dieses ist vielmehr immer schon da), sondern sein Wissen geht einen Weg mit ihm, denn er flieht aufgrund eines feindlichen Perserangriffes aus seiner Heimat und gelangt – je nach Textversion mit Umweg über Pelusium und Äthiopien – nach Makedonien. Dort ist es gerade diese allbekannte Weisheit der Ägypter, wegen der die Frau des Königs, Olympias, um seinen Rat ersucht. Sein spezifisches Wissen, seine außergewöhnliche Gelehrsamkeit heben ihn damit einerseits hervor, zeichnen ihn aus. Andererseits werden sie fragwürdig, als er die schöne Olympias anschließend aus eigenen Interessen und Begehrlichkeiten mit Zauberkünsten und falschen Prophetien täuscht: Sie schläft mit ihm, weil sie glaubt, es sei der Gott Ammon.

Die Figur des Nektanebus und ihre Fähigkeiten werden mithin schon durch die Grundzüge der Handlung ambivalent. Die mittelhochdeutschen Bearbeiter haben das offenbar wahrgenommen und unterschiedlich akzentuiert (vgl. Kartschoke 2005, Kragl 2006; zu Nektanebus' magischen Fähigkeiten grundlegend Fürbeth 2020). Eine Entwicklung lässt sich dabei nicht beobachten, da »kein mittelhochdeutscher Alexanderroman reihenbildend gewirkt [hat]; jeder neue Alexanderroman setzt neu bei den lateinischen

Quellen an und gestaltet seine Fassung ohne Rekurs auf die deutschen Vorgänger« (Lienert 2001, S. 58; anders Kartschoke 2005, S. 175).

Die ›Historia de preliis‹ stellt Nektanebus zunächst als Mathematiker und Astronom vor (ebd., Kap. 1,2), die Künste stehen dabei implizit in klarem Bezug zueinander (*stellae [...] computare* ebd., Kap. 1,8), jedoch kann lat. *mathematica* auch *per se* Astronomie und Magie bezeichnen (vgl. Du Cange, Bd. 5, Sp. 305a^[19]). Die Rezensionen J¹/J² stellen diesen Künsten dann explizit die Magie an die Seite, zunächst relativ wertneutral gefasst als *virtutes magic[ae]*, später auch *artes/incantationes magicae* (›Historia de preliis‹, Kap. 1,2; 9,2 u. a.). Als sich Nektanebus der Wahrsagerei befleißigt, heißt es schließlich, dass er dafür *demones vocebat*, was der Text allerdings nicht weiter thematisiert oder problematisiert (›Historia de preliis‹, Kap. 1,2). Eindeutig kritische Zwischentöne gegen Nektanebus' Kunst begegnen dann im Zuge des Betruges an Olympias (›Historia de preliis‹, *faciebat per dyabolicam fraudem* [J³] Kap. 4,12; *diabolica figmenta* J^{1/2}/iussimenta J³, Kap. 3,15; vgl. Kartschoke 2005, S. 170). Darin zeigen sich vielleicht noch Spuren der antiken Bewertung von Magie, die »nur dann als verwerflich [galt], wenn sie als Betrug oder Schadenszauber auftrat« (Haage/Wegner 2007, S. 268). Das Christentum dagegen betrachtet sie von Anfang an grundsätzlich als Götzendienst (Augustinus, ›De civitate dei‹, 10,9f.) – mit Ausnahme der Astrologie, sofern diese keine absolute Prädestination des Schicksals propagierte und so die Willensfreiheit des Menschen in Abrede stellte ([vgl. Thomas von Aquin, ›Summa theologica‹, II, 2. 95,5], vgl. Haage/Wegner 2007, S. 268f.).

Die mittelhochdeutschen Bearbeitungen machen den *zouber* des Nektanebus entsprechend direkt zur *nigromanzie* und verstärken die negative Komponente des Begriffs teils noch darüber hinaus, wenn sie von der Kunst der *swarzen puecher*[] (Seifrit, V. 95) und *poßer zouberey* (Hartlieb, Kap. 3/4) sprechen (vgl. zur Nigromantie Haage/Wegner 2007, S. 266, 294; Jüttner 1993, Sp. 82; anders Fürbeth 2020). Die Herbeirufung der *demones* wird damit meist zur Teufelsbeschwörung vereindeutigt und

bringt so einen christlichen Bewertungshorizont in die antike Geschichte, der Nektanebus zum Teufelsbündner macht und sein Wissen somit implizit inkriminiert. Gerade im Zuge des Betruges an Olympias rückt die Kunst des Nektanebus auch hier noch weiter moralisch ins Zwielficht, besonders deutlich im ›Werningeroder Alexander‹, wo es wertend heißt, dass Nektanebus Olympias *mit sîner kunst erblant* habe und *on schamen sich verwandelt* [...] *der snöd* (ebd., V. 171f., 182f.; konsequent motiviert der Betrug hier denn schließlich auch – gegen die Tradition – Alexanders Mord an Nektanebus, V. 339–343). In einigen Bearbeitungen verstärken weitere negative Zuschreibungen die Abwertung der Figur, etwa wenn seine Flucht aus Ägypten im ›Basler Alexander‹ als feige oder bei Seifrit als egoistisch profiliert wird (›Basler Alexander‹, V. 35–40; 67f.; Seifrit, V. 134–151, 170; anders Fürbeth 2020, S. 59f.^[20]).

Ulrichs von Etzenbach ›Alexander‹ wertet dagegen Nektanebus (und Olympias) drastisch auf, indem er die unbeherrschbare Macht einer höfisch anmutenden (ehebrecherischen) Minne zum Motor des Geschehens macht (vgl. Kragl 2006, S. 60–66 [›Minnelogisierung‹]; Braun 2004, S. 53). Bemerkenswerterweise marginalisiert Ulrich im Zuge dieser Idealisierung der Protagonisten die magischen Fähigkeiten des Nektanebus fast vollständig (vgl. Kartschoke 2005, S. 176f.; Kragl 2006, S. 61, 63). Er thematisiert dessen *zouberlisten* und *nigromazie* nur ein einziges Mal: als es um den Täuschungszauber gegen Olympias geht (Ulrich von Etzenbach, V. 625–632; Nektanebus wird dabei als *êren rouser* titulierte, doch wirkt dieses Prädikat im Kontext der zwischen Ehebruchsschwank und höfisch überblendender Tageliedmotivik changierenden Episode [vgl. Braun 2004, S. 55f.; Müller 2007, S. 90f.] eher ironisch-galant).

Im Allgemeinen erscheint Nektanebus' umfassende *wisheit* in der mittelhochdeutschen Rezeption also durch die Betonung seiner meist negativ und teuflisch gezeichneten Zauberkunst tendenziell inkriminierend. Nur die Astronomie könnte, da sie zum gelehrten Kanon der *septem artes liberales* gehört, als weniger anrühlich gelten, ihr durchweg astrologischer

Gebrauch macht sie allerdings ebenfalls randständig (vgl. Haage/Wegner 2007, S. 274f.; Gade 2005, S. 70–74). Von dieser relativ einheitlichen Profilierung von Nektanebus' Wissensspektrum weichen nur zwei mittelhochdeutsche Bearbeitungen ab, womit sie möglicherweise auf die Erwähnung der *mathematica* in der ›Historia de preliis‹ rekurren: In Seifrits ›rationalisierender‹ Bearbeitung nämlich beherrscht Nektanebus nicht nur die Astronomie, sondern den vollen *artes*-Kanon, was ihm stärker das Profil eines gelehrten Wissenschaftlers gibt (*die suben kunst warn im bekant*, ebd., V. 92; vgl. Kragl 2006, S. 57), ohne dass dies jedoch zu einer Aufwertung der Figur führen würde (s. o.). Bei Rudolf von Ems wird speziell die *gêometrie* zu einem Teil von Nektanebus' Wissenskanon (*ouch kunde er wol von listen daz / wie man der dinge lenge maz / von gêometrie*, Rudolf von Ems, V. 138f.) und lässt so eine unverfängliche Kunst aus dem Kanon der *septem artes liberales* an die Seite seiner zauberischen Fähigkeiten treten. Auch die Astronomie erscheint hier aufgewertet, wenn das, *swaz irdenschiu [!] wîsheit / von astronomie geseit / unde von der sternen kraft*, direkt auf Abrahams Wissen zurückgeführt wird, der sie *lêrte und brâhte dar* und die Ägypter zu den weiteren Tradenten dieses Wissens machte (Rudolf von Ems, V. 171–180). Entsprechend verbindet sich bei Rudolf Nektanebus' exorbitante Gelehrsamkeit unmittelbar mit Vorbildlichkeit (vgl. Kartschoke 2005, S. 176):

tet er iender valschen wanc
sunder sînes herzen danc
des seit von im diz mære niht,
wan ez im von wâhrheit giht
er wær al der listen vol
die man von wîsheit wîzen sol.

(Rudolf von Ems, V. 121–126)

In überraschendem Kontrast dazu steht Rudolfs ausführliche Beschreibung der Wahrsagerei als Praxis der Abgötterei einer dunklen vorchristlichen Zeit: Die ›Heiden‹ seien durch die Macht des Teufels gebunden und er gebe

ihnen durch die *apgote* Antworten auf ihre Fragen über die Zukunft (ebd., V. 279 – 298). Auch Nektanebus' Wahrsagerei erscheint entsprechend als Teufelsbeschwörung (*mit kunst twanc er den tiuvel sâ / daz er kam und lêrte / sîn lôz*, ebd., V. 317–319) und lässt »die Quelle seiner Künste [...] trübe« erscheinen (Braun 2004, S. 51f.). Zudem rücken seine Künste auch hier im Rahmen des Betruges an Olympias ins Zwielficht, wie Rudolfs Paronomasie mit Worten des *triegens* deutlich markiert (vgl. dazu auch Zimmermann 2015):

[...] nâch sînem alten zoubersite
daz er Philippen dort betrüge
und mit den selben listen im lüge
dâ mite sîn wîp wart betrogen
unz ir ir minne was erlogen.
(Rudolf von Ems, V. 916–920)

Die *laus contradictionis*, die Kragl für Rudolfs Bearbeitung der Nektanebus-Episode konstatiert hat (Kragl 2006, S. 66–73), bestätigt sich also auch mit Blick auf die Bewertung seiner Gelehrsamkeit und Kunst.

Ansätze zu einer solchen Ambivalenz lassen sich aber implizit in fast allen mittelhochdeutschen Bearbeitungen beobachten. Gerade die differenzierte Beschreibung von Nektanebus' Zauberinstrumenten deutet darauf hin, dass seinen arkanen Wissensbeständen immer auch ein gewisses Moment der Neugierde und Faszination eignet, an dem die Verfasser mit der vorgeblichen Expertise ihrer genauen Beschreibungen partizipieren. Nicht selten offenbart sich darin allerdings ungewollt ein beschränktes Verständnis der lateinischen Vorlage. Nach der ›Historia de preliis‹ handelt es sich bei diesen Instrumenten um zwei astronomische Artefakte aus kostbaren Materialien, zum einen eine kleine Tafel, auf der drei Kreise angebracht sind (einer mit den zehn *intelligentias*, einer mit den zwölf Tierkreiszeichen und dazwischen einer mit Sonne und Mond); zum anderen eine Art Gefäß mit sieben geschliffenen/gravierten Edelsteinen, welche wohl die sieben Planeten repräsentieren und mithilfe derer Nektanebus Geburtsjahr, -tag

und -stunde sowie offenbar das Horoskop (?) der Menschen bestimmen kann (›Historia de preliis‹, Kap. 3,1–3). Bei Rudolf und Seifrit wird aus diesen zwei Artefakten ein einziges Täfelchen, dessen einer von drei Kreisen die sieben Planeten fasst, was der etwas dunklen lateinischen Beschreibung des zweiten Artefaktes geschuldet sein dürfte, aber auch auf Schwierigkeiten mit dem Begriff der zehn Intelligentien hindeutet (vgl. Rudolf von Ems, V. 579–620; Seifrit, V. 89–96). Einzig Hartliebs späte Prosafassung erklärt die Gerätschaften – zwar eigenwillig, aber bemerkenswert stringent und differenziert – in einer detaillierten Beschreibung, die über die Vorlage hinausgeht, und beweist darin implizit seine intime Kenntnis des Magiediskurses (sein Œuvre umfasst mehrere magisch-mantische Bücher zunächst unterweisender, später warnender Intention, vgl. Haage/Wegner 2007, S. 282–284). Hartliebs anfängliche Stigmatisierung des ägyptischen Wissens als *kehunst der poßen zauberey und schwarczen puecher* (ebd., Kap. 4/8; s. o.) erscheint durch diese erklärende Vertiefung, die sich bei ihm allenthalben im Kontext magischer und mantischer Praktiken findet (vgl. Kragl 2006, S. 56f.; Haage/Wegner 2007, S. 184; Braun 2004, S. 59), ebenso relativiert wie dadurch, dass er die Beteiligung des Teufels an Nektanebus’ Kunst tilgt.

Die ambivalente Bewertung von Nektanebus’ Wissen kulminiert in seinem Ende: Als er den jungen Alexander auf dessen Bitten in die Astronomie einführen will, fragt dieser, ob Nektanebus seinen Tod kenne, worauf jener erwidert, dass er durch die Hand seines eigenen Sohnes sterben werde. Alexander tötet ihn daraufhin in Unkenntnis ihrer verwandtschaftlichen Bindung, um die Prophezeiung zu widerlegen und damit die Wahrsagekunst generell zu desavouieren. In diesem gewaltsamen Tod des Nektanebus, den er selbst voraussieht und doch nicht abwenden kann, führen die Texte insofern abschließend die Macht und Wahrheit astrologischer Prophetie auf tragische Weise vor. Zugleich inszeniert gerade diese Passage die Abwendung Alexanders von der Zauberei, womit sich seine differenziert beschriebene gelehrte Ausbildung allein auf unverdächtige *artes* stützt. Die

transkulturelle Verflechtung, die sich durch Nektanebus' Einwurzelung ins makedonische Reich andeutet und in Alexanders gemischter kultureller Herkunft von Nektanebus und Olympias gewissermaßen zu einer echten Fusion kommt, wird durch dieses drastische *statement* Alexanders auf der spezifischen Ebene einer potenziellen transkulturellen Wissensübernahme dezidiert abgeblockt. Die in Nektanebus' Weg angedeutete *translatio* seines Wissens von Ägypten (dem Orient), in das mit Alexander in Makedonien neu auferstehende griechischen Weltreich wird damit als Tradierungsweg eines suspekten Wissens jäh abgewiesen – nicht ohne im gleichen Zug seine Autorität auszustellen, da sich im Vatemord auch die Prophezeiung erfüllt. Gleichwohl eignet der Nektanebus-Figur gerade auch als Erzeuger des *instrumentum dei* Alexander ein vielschichtiges Faszinationspotential.

Von diesem literarischen Ringen mit der Ambivalenz der Nektanebus-Figur und mit der Bewertung ihrer magischen Fähigkeiten ist bei ihrer Rezeption in der ›Minneburg‹ des 14. Jahrhunderts nichts mehr zu spüren. Gleichwohl dürfte es gerade ihr schillerndes literarisches Vorleben gewesen sein, das sie ihren Weg in jenen vielschichtigen komplexen Text hat finden lassen. Die umfangreiche allegorische Minnerede erzählt zunächst – ausgehend von einer typischen Spaziergangseinleitung –, wie das Erzähler-Ich in eine wunderhafte Burg gelangt, in welcher es der erstaunlichen Geburt des ›Minnekindes‹ beiwohnt, das aus der komplizierten Interaktion zweier automatenähnlicher Figuren in einer Zaubersäule hervorgeht. Das Ich findet sogleich Gefallen an diesem Kind und nimmt sich seiner an. Als das Kind jedoch beginnt, zahlreiche Fragen über diese seine rätselhafte Herkunft und außergewöhnliche Natur zu stellen, vermag niemand, sie zu beantworten. Selbst der Kämmerer der Burg – obgleich *an den witzzen clug* – ist ratlos (›Minneburg‹, V. 363). Man beschließt daher, keine Kosten und Mühen zu scheuen, um dafür *einen meister* [zu] *suchen*, / *Der in der kunste buchen* / *Wer der hochsten meister ein* (›Minneburg‹, V. 371–373). Das Wissen um das Minnekind wird damit dezidiert als Prüfstein größter

Weisheit ausgewiesen und diese als *meisterschaft in der kunste buchen* klar in die Nähe wissenschaftsnaher Buchgelehrsamkeit gerückt. Dass das Ich sich bereit erklärt, dieses Wissen unter Einsatz selbst seines Lebens erwerben zu wollen (>Minneburg<, V. 382), dramatisiert das Unterfangen und steigert so die Relevanz dieser Gelehrsamkeit.

Obleich der Text die Suche anschließend in wenigen Versen abhandelt, stilisiert er sie über eine Aufzählung der bereisten Orte, die geographisch beachtliche Distanzen anzeigen, dennoch als umfangreiche *peregrinatio*: *Ich fur gein Paris und Salern, / Gein Padau und gein Mumpalir, / Gein Dolet in Britania schir, / Gein Norweg und gen Engellant* (>Minneburg<, V. 388–391). Der Weg führt das Ich auf der Suche nach Wissen zunächst also gewissermaßen selbstverständlich zu den ältesten und renommiertesten Zentren universitärer Gelehrsamkeit in Europa: nach Paris, Salerno, Padua und Montpellier, auch nach Toledo,²¹ schließlich sogar bis weit in den Norden, nach Norwegen und England, wobei die konkreten Ziele dort unbestimmt bleiben. Dass diese Reihung keine geographisch ideale Reise-route entwirft, dürfte einerseits dem Reim geschuldet sein, könnte aber auch eine Hierarchisierung der genannten Zentren ausdrücken und inszeniert zudem ein Hin und Her durch ganz Europa, das den Aufwand der Wissenssuche unterstreicht. Und dennoch führt dieser Weg gerade nicht zum gefragten Wissen, denn offenbar ist dieses in den herkömmlichen Bildungszentren nicht zu haben, nicht einmal im auratischen Toledo (*Keinen meister ich dar ynne vant, / Der mich möhte innen bringen / Iht warheit an den dingen*, >Minneburg<, V. 392–394). Erst in Griechenland wird dem Erzähler der ›richtige‹ Weg zum Wissen gewiesen, nämlich zu *einem meister wandels fry*: */ In Egypten zu Allexandrye / [...] Und was sin name genennet alsus / Ein meister hoch Neptanaus* (>Minneburg<, V. 397–404). Wie schon bei Klingsors Bildungsreise erscheint Griechenland damit als Schwelle zum Orient, hier als Ort einer Kenntnis um die Wissensbestände jenes ›anderen‹ Kulturraums, die in Westeuropa nicht verfügbar sind und scheint damit partiell an beiden Kulturräumen Teil zu haben.

Das Ich begibt sich sogleich auf den gewiesenen Weg, wobei die Distanz, die es bei dieser Reise jenseits des eigenen Kulturraumes überwinden muss, die Beschaffungsschwierigkeit weiter steigert. Das zeichnet sowohl das zu erwerbende Wissen aus als auch den Autorerzähler, der es beschafft. Das Ziel dieser Reise, Alexandria, ist auf mehreren Ebenen bedeutungsvoll: Der Name der Stadt verweist – auch wortwörtlich – auf die Alexander-Tradition und markiert im Verbund mit der Nennung Neptanaus' einen intertextuellen Bezug auf den Zauberer-Gelehrten Nektanebus.²² Die Referenz profiliert Ägypten implizit als Land der Weisen und Sterndeuter sowie Nektanebus als besondere Autorität dieser Künste. Zugleich erzeugt der Verweis Widersprüche, da Nektanebus im ›Alexander‹ ägyptischer König ist, nicht ›nur‹ Gelehrter, zudem eigentlich aus Ägypten geflohen und darüber hinaus gestorben, bevor die Stadt Alexandria überhaupt von seinem Sohn gegründet wird (vgl. auch Kragl 2006, S. 78, Anm. 82).

Alexandria ist aber auch ohnedies implikationsreiche Chiffre für ein legendäres intellektuelles Wissens- und Übersetzungszentrum, in dem über Jahrhunderte Wissensbestände verschiedenster Religionen und Kulturen zusammengekommen sind. Die Basis dafür bildete die antike Gründung des Museions und Serapeions mit großer und kleiner Bibliothek, welche die Stadt zum intellektuellen Zentrum der hellenistischen Welt machten (vgl. Müller 1980, Sp. 383; Nesselrath 2013; insbesondere auch zu einem Zentrum der Astrologie, vgl. Haage/Wegner 2007, S. 271). Die Anhäufung vielfältiger Schriften aus verschiedensten Kulturen begründete eine Universalbibliothek, deren stupendes Ausmaß und Exorbitanz sich nicht zuletzt in ihrer anhaltenden *fama* und sie umgebenden Mythenbildung spiegeln, die bis in die aktuelle Forschung reicht (vgl. Bagnall 2002, bes. S. 361; Nesselrath 2013). Alexandria wird zudem Zentrum jüdisch-hellenistischer, mit dem Entstehen der Katechetenschule später auch christlicher Gelehrsamkeit (Müller/Weiß 1978). Noch in der Spätantike und darüber hinaus nach der arabischen Eroberung bleibt die Stadt wichtiges Übersetzungszentrum und ist somit stets Ort transkulturellen Wissenstransfers. Von solchen

kulturellen Austauschprozessen zeugen etwa die Septuaginta/Polyglotten sowie der griechisch-arabische Wissenstransfer; zu betonen bleibt allerdings, dass diese Transkulturalität keineswegs spannungsfrei war (vgl. dazu Müller/Weiß 1978; Clauss 2003).

Genau diese Transkulturalität nun zeichnet Neptanaus in der ›Minneburg‹ aus:

Er kunde niht ein gramatica;
Er kund latin, er kund ebreisch,
Er kund krichisch und kaldeisch
Mit geblumter rede gemacht guter
Reht sam die sproch siner muter.
Er legt mir fur die kunste siben,
Waz die wonders in im triben.
Er sagt von irre figure
Und sagt mir von nature
Meisterlicher rede vil.
(›Minneburg‹, V. 466–475)

Neptanaus beherrscht also nicht nur eine Grammatik, sondern alle Sprachen, welche die Wissenschaft in Alexandria geprägt haben, darunter auch alle heiligen Sprachen. Somit verbinden sich in ihm ›klassische‹ gelehrte Wissensinhalte wie die *septem artes* und die Kenntnis der lateinischen Sprache mit solchen astrologischer und alchemischer Natur, wie seine Kenntnis des *kaldeisch*²³ und *ebreisch* signalisieren. Zugleich verschränkt der Text diese Sprach- und Wissenskenntnis mit poetischer Fähigkeit (*Mit geblumter rede gemachet guter / Recht sam die sproch siner muter*, ›Minneburg‹, V. 469f.) und profiliert damit ein Konzept höchster Gelehrsamkeit, das auch der Geltung des vorliegenden poetischen Textes zuarbeitet (vgl. dazu auch Schlechtweg-Jahn 1992, S. 93). Die Transkulturalität, die Neptanaus' Wissensbestände prägt, zeichnet ihn auch äußerlich aus, denn neben seiner topischen Gelehrten-Erscheinung ([Ich] *van sin visonomyen gut: / Sin heupt gro, sin augen tief, / Sin stirn hoh. [...]* / *Einen langen grysen bart trug er*, ›Minneburg‹, V. 430–434; vgl. auch Schlecht-

weg-Jahn 1992, S. 93) fällt seine Bekleidung in den Blick: *Sin haubt waz gar wol bewett / Mit einem pierriet, dar umb er het / Ein tuch gar harte gebunden, / Nach heidenischem siten gewunden* (›Minneburg‹, V. 435–438). In dieser Kopfbedeckung tritt Neptanaus’ unproblematische Partizipation an verschiedenen Kulturen und deren Wissensbeständen geradezu symbolhaft hervor: Einerseits ist das Birett Attribut europäischer Gelehrtenkultur (Vavra 1980, Sp. 1459f., 1983, Sp. 213), andererseits markiert seine Umwicklung nach Art eines Turbans explizit die Nähe zum ›Heidnischen‹ (*Nach heidenischem siten*, ›Minneburg‹, V. 438).

Entsprechend unbefangen operiert Neptanaus neben den klassischen Bildungsinhalten mit astronomischem Gerät, berechnet Horoskope beispielsweise für das Minnekind oder den idealen Zeitpunkt der Rückreise zur Minneburg und beschleunigt jene Reise überdies durch eine Zaubersalbe, die zugleich für Schutz sorgt. Diese dargebotenen Details der Kunst sind unter verschiedenen Gesichtspunkten auffällig: Zunächst verweist die Fähigkeit, Horoskope zu erstellen, erneut auf Nektanebus und dessen Fähigkeiten, was in der Folge zu einem genaueren Blick auf Neptanaus’ astronomische Instrumente anhält:

Nim uns das astrolabium
 Und auch dar zu den cylindrium
 Und auch den guten quadranten min
 Und daz vil kleine buchlin,
 Daz wir ez allzit by uns han.
 So kan ez uns niht misseگان.
 (›Minneburg‹, V. 509–514)

Gerade vor dem Hintergrund der Alexander-Tradition liegt es nahe, darin eine Referenz auf die Beschreibung von Nektanebus’ Instrumenten zu sehen: Dessen Elfenbeintäfelchen mit den verschiedenen astronomisch relevanten Kreisen wird hier offenbar als Astrolabium interpretiert. Das *cylindrium* könnte Bezug nehmen auf Nektanebus’ *fesslin*, dessen Beschreibung – wie erörtert – in der mhd. Alexander-Rezeption zumeist

etwas unklar bleibt. Mit der auffälligen Bezeichnung als *cylindrium* – das Wort scheint im Mittelhochdeutschen sonst nicht vorzukommen – deutet der Verfasser der ›Minneburg‹ dieses Instrument möglicherweise als Zylinder-/Säulchensonnenuhr (*cilindrium/cylindrus sive horologium viatorum*), ein Reiseinstrument, das im 11. Jahrhundert erstmals in einer deutschen Handschrift erwähnt wird und im 14. Jahrhundert, also zur Abfassungszeit der ›Minneburg‹, weite Verbreitung fand (vgl. Thorndike 1929, Zinner 1930). Diese Umdeutung des Instruments tilgt dessen im ›Alexander‹ erwähnte Verbindung zu den sieben Planeten, das Gerät scheint aber weiterhin in den Kontext der Erstellung von Horoskopen zu gehören. Ergänzt wird dieses Instrumentarium in der ›Minneburg‹ durch einen Quadranten, der kein Vorbild in Nektanebus' Gerätschaften hat. Darin deutet sich eine gewisse Verschiebung an: Während die Artefakte in der Alexander-Tradition durch ihre dunkle Beschreibung eher obskur und rätselhaft-magisch erscheinen, insinuiert ihre Ergänzung und präzise Benennung in der ›Minneburg‹ eine gewisse Bekanntheit solcher Instrumente für astronomisch-astrologische Messungen, die sie eher in den Kontext wissenschaftlich-gelehrter Praxis rücken.

Unterscheidungslos partizipiert Neptanaus' Gelehrsamkeit aber auch an eindeutig magischen Praktiken, in deren selbstbewusster Präsentation sich ebenfalls keinerlei negative Bewertung oder Problematisierung offenbart:

Ich han gemacht von clugen spehen
Ein salben riche mit guter gunst,
Die heizet nacta Platonis kunst;
Die macht daz wir an not besten
Und auch zu hant hin heim gen.
(›Minneburg‹, V. 504–508)

nacta Platonis kunst wurde von Ehrismann zunächst als Name der beschriebenen Zaubersalbe gedeutet, da er *nacta* auf lat. *napta/naphta* zurückführte (vgl. ders. 1899, S. 397), also eine Art Öl (vgl. Du Cange, Bd. 5, Sp. 569a). Stackmann dagegen weist auf die abweichende Lesart der Kölner

Handschrift *vacta* hin. Er zeigt unter Rückbezug auf eine *artes*-Strophe Heinrichs von Mügeln, welche die Kunst der *Nigromancia* rühmt (als deren Autorität dort Nectanabus firmiert!), dass die ›Minneburg‹ ursprünglich auf das bei Mügeln aufgerufene Zauberbuch *vacca Platonis* referiert haben könnte, über das es bei Mügeln heißt, es lehre, wie man dem Menschen *fremde forme* verleihe und sich die *geiste* untertänig mache (Stackmann 1958, S. 51). Stackmann rekonstruiert daher die Verse der ›Minneburg‹ wie folgt: *Ich han gemacht von clugen spehen / ein salben riche mit guter gunst; / die vacca heizet, platonis kunst, / die macht daz wir an not besten* (ebd.).

Eine gewisse syntaktische Unschärfe bleibt dabei hinsichtlich der Korrelation von Salbe und Buch bestehen. Dieses Problem ließe sich durch das historisch verifizierbare *Liber Vaccae* bzw. *Vacca Platonis* lösen, das nämlich nicht nur darlegt, wie der Mensch *fremde forme* annehmen kann (wie Mügeln referiert), sondern unter anderem auch, wie man eine Salbe herstellt, die unverwundbar macht und eine Substanz, die große Distanzen in kurzer Zeit zurücklegen lässt (vgl. van der Lugt 2009, S. 235f.) – die also genau das leisten, was Neptanaus’ Zaubersalbe in der ›Minneburg‹ vermag!²⁴ Dies dürfte Stackmanns Hinweis verifizieren und deutet zudem klar darauf hin, dass das später erwähnte *vil kleine buchlin*, das Neptanaus neben seinen Instrumenten für die Reise mitnehmen will (*Daz wir ez allezit by uns han. / So kan ez uns niht misseگان, ›Minneburg‹, V. 513f. s. o.*), nicht wie in der Forschung angenommen metaleptisch-poetologisch die ›Minneburg‹ selbst meint (bes. Schlechtweg-Jahn 1992, S. 94f.), sondern eben jenes Zauberbuch (auch die überlieferten Handschriftenzeugen des *Liber Vaccae* sind übrigens vorwiegend kleinformatige Gebrauchshandschriften, s. van der Lugt 2009, S. 245). Mit dieser Rückführung auf eine Buchquelle erscheinen auch Neptanaus’ magische Fähigkeiten – wie sein sonstiges Wissen – als prinzipiell lernbare Gelehrsamkeit. Auffällig mit Blick auf die im zeitgenössischen gelehrten Kontext zunehmend umstrittene Bewertung des *Liber Vaccae* (vgl. van der Lugt 2009) ist die

mangelnde Problematisierung seiner obskuren Wissensbestände in der literarischen Rezeption in der ›Minneburg‹ und auch bei Heinrich von Mügeln.²⁵ Vielmehr konstatiert der Ich-Erzähler der ›Minneburg‹ hinsichtlich Neptanaus' Wissen, Gerätschaften und astronomisch-astrologischen sowie zauberischen Fähigkeiten voll Bewunderung: *Daz waz auch allez also wol / Gemachet daz zu Paris sol / Sin geliche nymmer werden / Noch nindert uff der erden* (›Minneburg‹, V. 515–518).

Diese abschließende Bewertung nimmt eine deutliche Hierarchisierung vor, die insinuiert, dass die ›klassische‹ westliche universitäre Gelehrsamkeit (*zu Paris*) nicht vollständig ist, sondern der spezifischen Ergänzung um ›heidnisch‹-zauberische Kenntnisse bedarf, die in Neptanaus im transkulturellen *melting pot* Alexandria auf eine Weise zusammenfließen, wie es sonst auf der ganzen Welt nicht zu finden ist. Die Figur bewahrt sich insofern das Faszinationspotenzial von Nektanebus' gelehrter, astronomisch-magischer Einsicht in alle Dinge (vgl. Sommer 2004, 188f), wird aber moralisch und persönlich vollständig entproblematisiert, was sich auch darin manifestiert, dass Neptanaus' Praktiken und Wissensbestände gänzlich frei sind von teuflischer Partizipation.²⁶ Dass Nektanebus als listiger Ehebrecher der Alexander-Tradition seine außergewöhnlichen Fähigkeiten ratgebend zur Verführung beziehungsweise zum Betrug (je nach Bearbeitung) in Liebesdingen einsetzt, qualifiziert ihn womöglich gerade dazu, in der ›Minneburg‹ Experte der Minne zu werden (anders Sommer 1999, S. 188–191). Überraschend bleibt hierbei die krasse Aufwertung dieses nun unbetroffen-objektiven Ratgebers, die sich unter anderem der Fixierung der Minnereden auf einen ganz anders orientierten Liebesdiskurs verdanken mag.

Gerade diese narrativ sorgsam collagierte Anlage macht Neptanaus letztlich zur Autorität in Minnedingen und zum Exponenten höchster Weisheit, was ihn allein zur ausführlichen didaktischen Unterweisung des Minnekinde befähigt.²⁷ Geschickt installiert der Verfasser insofern eine Figur, deren abundantes Wissen ihr eine Deutungshoheit verschafft, die

seine Minnelehre geradezu hyperbolisch mit Geltung ausstattet (vgl. dazu auch Linden 2017, S. 229), womit Neptanaus implizit zu einer Selbstgratulation des Verfassers wird.²⁸

3. Wege zum Wissen als transkulturelle Verflechtungen

Ich möchte meine Beobachtungen abschließend kurz zusammenführen. Zunächst zeigen die präsentierten (Doppel-)Fälle zwei unterschiedliche Kategorien von Wegen zum Wissen: Clinschor und Klingsor vollziehen einen solchen Weg, um Wissen zu erwerben, Nektanebus und Neptanaus dagegen repräsentieren selbst ein außergewöhnliches Wissen und werden deswegen Ziel der Wege Wissenssuchender (wobei Nektanebus' Wissen zunächst auch einen Weg mit ihm vollzieht, nämlich nach Makedonien). In beiden Fällen veranschaulichen die Wege einen Prozess der Wissenstradierung und -beschaffung, der Suche nach und des Erfahrens von Kenntnissen.

Dass diese Wege zum Wissen alle in den Orient führen (beziehungsweise das Wissen bei und mit Nektanebus aus dem Orient kommt) insinuiert dabei, dass die westliche Gelehrsamkeit nur über einen Teil des gesamten Wissens verfügt, während ein ›vollständiges‹ Wissen der Ergänzung durch ›fremde‹ Wissensbestände bedarf. Es ist mithin nur durch transkulturelle Verflechtung zu haben, für welche die Bewegung im Raum notwendige Voraussetzung ist. Zugleich jedoch markiert diese räumliche Distanz, die Herkunft aus einem ›Jenseits‹ des eigenen Kulturraums, meist eine Abseitigkeit jenes komplementären, als ›heidnisch‹ gezeichneten Wissens. Der Weg zu ihm überschreitet eine kulturelle Grenze. Der Orient erscheint als Ursprungsort einer zunächst problematischen Gelehrsamkeit, magischer *artes*, die – das deuten die Texte verschiedentlich an – keine reguläre *translatio* in den Westen vollzogen haben (Clinschor, Klingsor) beziehungsweise vollziehen (Nektanebus).

Das in meinen Beispielen kartographierte Feld zeigt aber auch an, dass sich die axiologische Beurteilung jener ›Abseitigkeit‹ der ›heidnisch‹-

magischen Künste im 13. und 14. Jahrhundert verschiebt: Im ›Parzival‹ wird Clinschors Umweg in den Orient noch klar als Abweg profiliert, auch Klingsor bringt er im ›Wartburgkrieg‹ von der Rechtgläubigkeit ab und macht ihn zum Teufelsbeschwörer, Nektanebus nutzt sein meist teufelsbündnerisch akzentuiertes ägyptisches Zauberkwissen für Täuschung und Betrug. Gleichzeitig eignet dem fremden Wissen von jeher ein Faszinationspotenzial (vgl. auch Eming/Wels 2020, bes. S. 4–6), das die literarische Fortschreibung und Modifikation dieser Zauberer-Gelehrten aufzeigt und (produktionsseitig) bedingt. Besonders augenfällig wird das in den jüngeren Schichten des ›Wartburgkrieges‹, wo sich – etwa in ›Zabulons Buch‹ – die Wissensbestände immer stärker annähern, über welche die zunächst konträr inszenierten Antagonisten Wolfram und Klingsor verfügen. Christlich-europäische und arabisch-›heidnische‹ Gelehrsamkeit durchdringen sich hier zunehmend, fusionieren zu einer Form transkulturellen Wissens. Noch deutlicher zeigt sich das an Nektanebus' literarischer Verwandlung zu Neptanaus im 14. Jahrhundert, dessen ›heidnischen‹ und magischen Fähigkeiten in der ›Minneburg‹ nichts Negatives mehr anhaftet. Vielmehr gründet seine exorbitante Gelehrsamkeit gerade darin, dass sie gleichermaßen am Wissen des Okzidents und Orients partizipiert. Erst diese Transkulturalität macht ihn zu einem Meister, der *der kunst ein kern [ist] / Fur alle die da lebendig weren* (›Minneburg‹, V. 401f.) und erscheint damit durchweg positiv bestimmt.

Es scheint sich also gerade an der Überschreitung kultureller Wissensgrenzen und in der transkulturellen Verflechtung gelehrter Wissensbestände das Faszinationspotential zu kristallisieren, das die vielfältigen und langlebigen Wege dieser Zauberer-Gelehrten durch die literarischen Texte angestoßen hat.²⁹ Dabei erlaubt die Auslagerung jener auratischen Wissensbestände auf diese schillernden Figuren den Verfassern, eigene Expertise zu insinuieren und somit an jenem Faszinationspotenzial zu partizipieren, diese ambivalenten Wissensbestände aber zugleich sorgsam über axiologische Zuschreibungen narrativ zu kontrollieren.

Anmerkungen

- 1 In der Ziellinie dieses Anwurfs dürfte zum einen Wolframs komplexe Kyot-Flegetanis-Quellenfiktion liegen, zum anderen seine sonstigen Exkurse in spezielle Wissensgebiete, etwa astronomisch-astrologische Einlassungen sowie alchemische Anspielungen (vgl. u. a. Eming 2015, S. 80) und möglicherweise auch »dubiose Figuren wie Virgilius und sein Neffe Clinschor, Cundrie la surziere und Kyot, dann Orte wie Neapel, Toledo [...] und Persida sowie Begriffe wie *zouber* und [...] *nigromanzie*« (Schirok 2011, S. 400f.); vgl. auch Ridder 2010, S. 44, und zudem Linden 2008, S. 31, die darin eine Kritik an einer bei Wolfram insinuierten Verbindung von Magie und Dichtkunst sieht.
Haage/Wegner (2007, S. 282f.) verweisen jedoch darauf, dass Gottfried Wolfram zu Unrecht schwarzer Magie bezichtige, da er sie durch die Figur Clinschor selbst diskreditiere und diesem die Gralsburg als Reich weißer Magie gegenüberstelle. Auch bei Anfortas Heilung zeige Wolfram »die Sinnlosigkeit und Aussichtslosigkeit« abergläubischer Heilverfahren, während empirisch wirksame medizinische Arzneimittel Linderung verschaffen könnten; Heilung ermögliche schließlich nur Gottes Gnade, nicht Zauberei.
- 2 Transkulturalität wird hier – den Überlegungen zu Transkulturalitätskonzepten und ihrer Anwendbarkeit auf das Mittelalter bei Christ [u. a.] (2016, bes. S. 22; 293–300) folgend – als kulturelle Verflechtung verstanden, als ein Sich-Verbinden, Verwickeln (sowohl aktiv, als auch strukturell und prozessual), aus dem intensive kulturelle Mischungen hervorgehen. Der Fokus des vorliegenden Beitrags auf Wissen und Gelehrsamkeit berührt dabei besonders Aspekte des Kulturtransfers (vgl. dazu ebd., bes. S. 59–72), die durch die Bewegung, die Wege bestimmter Figuren ausgelöst werden, die Kulturgüter (Wissen) erwerben (u. a. im Modus der Appropriation) und/oder vermitteln, dabei teils auch hybridisieren oder durch diese Wissensbestände selbst zu hybriden Figuren werden; bisweilen lassen sich auch Fusionen beobachten. Besonderes Augenmerk liegt dabei im Folgenden auf der Bewertung dieser »fremden« Kulturbestände und -räume (Wertschätzung/Positivierung vs. Abgrenzung/Negativierung, vgl. dazu auch ebd., S. 220f.; 264–269).
- 3 Krohn (1993, S. 97) sieht darin (mit Blick auf die spätere Rezeption der Klingsor-Figur) schon die Andeutung einer negativen Nuancierung des Wortes *phaffe* bei Wolfram »im Sinne einer fehlgeleiteten, eher heidnisch eingewurzelten als christlich definierten Wissenschaftlichkeit«.
- 4 Bei Chrétien bringt Artus' Mutter selbst *uns clers sages d'astrenomie* (»Perceval«, V. 7548) mit, der das Schloss mit Kunst und Zauber ausstattet ([p]ar art et par

anchantement; ebd., V. 7545), erst Wolfram konstruiert aus dieser Randnotiz die vielschichtig in den Roman eingewobene Figur Clinschor (vgl. Krohn 1993, S. 95f.; Linden 2008, S. 15f.).

5 Vgl. dazu auch McFarland 2008, S. 252; zudem Linden 2008, S. 16f., die darauf hinweist, dass hier wohl die Sagentradition von Vergil als Schutzzauberer Neapels greifbar wird, wie sie etwa bei Gervasius von Tilbury (›Otia imperialia‹) belegt ist.

6 Für diese Lesart und Idee möchte ich meinem Kollegen Philipp Friedhofen danken, der sie in einer Diskussion zum ›Parzival‹ aufgebracht hat. Bei dieser Deutung könnte man die Aussage, dass Clinschor in Iblis *dienst was [...] komn* (›Parzival‹, 656,30) im Sinne eines Lehrerverhältnisses deuten, was allerdings sowohl Clinschors Stand als Herzog als auch der suggerierte Kausalzusammenhang des Dienstes mit Iblis' *minneclīchkeit* nicht eben nahelegen (*Iblis hiez sîn wîp. / diu truoc den minneclīchsten lîp / der ie von brüste wart genomen. / in der dienste was er komn*; ebd., V. 656,27–30).

7 Dagegen spräche, dass dies wiederum quer stünde zur tendenziell konträren Anlage der spiegelbildlich aufeinander bezogenen ›Welten‹ *Munsalvaesche* als religiös vs. *Schastel Marveile* als höfisch-weltlich geprägte Sphäre.

8 Darauf weist auch Nellmann (2003, S. 51–53) hin und hebt auch die Nähe im Wortlaut der Formulierung hervor. Im ›Lucidarius‹ heißt es: *Jn deme lande [partia] ist eine burc, die heizet persida. Jn der burc wart uon erst das zoubere vunden* (›Lucidarius‹, I,57); die lateinischen Belege für den Ursprung der Zauberei in Persien reichen zurück bis zu Plinius: *Sine dubio illic orta in Perside a Zoroastre, ut inter auctores convenit* (›Naturalis historiae‹, XXX, 2,3), wobei Plinius die Herkunft der Zauberei nicht primär mit dem Land, sondern vor allem mit dem in Persien ansässigen ersten Magier Zoroaster verbindet. Auch in den sonstigen lateinischen Parallelstellen ist ›Persida‹ der Namen des Landes, so bei Isidor (hier findet sich erstmals dieser »falsche Nominativ«, vgl. Nellmann 2003, S. 52): *In Persida primum ortu est ars magica* (›Etymologiae‹, XIV,3,12), ebenso Honorius Augustodunensis: *In ea etiam Persida, a Perseo rege dicta, qui civitatem Persepolim aedificavit, de qua regio nomen accepit. In hac primum orta est magica* (›De imagine mundi‹, I, Cap. XIV) und auf der Ebсторfer Weltkarte: *Persida regio. In hac primum orta est ars magica* (fast identisch zu Isidor); der Verweis auf diese lateinischen Belegstellen findet sich schon bei Kunitzsch 1974, S. 21, später differenzierter bei Schröder 1981, S. 97. Haage/Wegner (2007, S. 267f.) verweisen hier zudem darauf, dass die Vorstellung von Persien als Ursprung der Magie auch mit dem Begriff der Magie verbunden ist,

- da dieser seit der Antike vom Kult der Magier (griech. *mágoi*), einem persischen Priesterstamm, hergeleitet wird, was Wolfram vermutlich über Honorius vermittelt sei – beziehungsweise wohl eher über die Zwischenstufe des ›Lucidarius‹, s. o.
- 9 Das gilt im ›Parzival‹ allerdings nicht grundsätzlich für die ›heidnische‹ Gelehrsamkeit des Orients: Cundrie etwa fungiert als positiv gewertete Mittlerfigur zwischen »hellenisch-arabischen und christlich-abendländischen Wissenstraditionen«, ebenso deutet die fingierte Vermittlung des Parzival-Stoffes über die Figuren Kyot – Flegetanis auf eine positiv konnotierte ›heidnische‹ Gelehrsamkeit und weist auf eine transkulturelle Wissenskonzeption (vgl. Ridder 2010, S. 30f., 34; Zimmermann 2016).
- 10 Das spiegelt sich nicht zuletzt in seiner Zauberburg *Schastel marveile*, die sich nicht nur hinsichtlich ihrer Bewohner, die Clinschor aus aller Herren Länder geraubt hat, als Raum transkultureller Verflechtung beschreiben lässt, sondern auch auf politischer Mikroebene: Errichtet im Knotenpunkt der verfeindeten Reiche Orgeluses und Gramoflanz' auf dem Boden König Irots (Gramoflanz' Vater), zugleich mit Orgeluses Reich durch Bündnis verflochten, woraus wiederum auf der Makroebene eine Orientverbindung durch die Schätze Secundilles entsteht, nämlich zum einen die Wunderdinge, die Anfortas von der indischen Königin erhielt und an Orgeluse weitergab, welche sie Clinschor als Pfand ihres Bündnisses überließ, zum anderen die fremdländische Zaubersäule aus dem Reich Secundilles, die Clinschor ebenso wie seine Gelehrsamkeit dem Orient entführt hat (vgl. ›Parzival‹, 589,10f.; 592,18f.) und die ihn ebenso magisch mit unzugänglichem Wissen ausstattet.
- 11 Der gesamte Strophenbestand des ›Wartburgkrieges‹ divergiert in der handschriftlichen Überlieferung erheblich. Das betrifft ganz besonders das ›Rätselspiel‹, hier wohl besonders begünstigt durch die stellenweise Dunkelheit des Textes (Rätsel/Allegorien) und die besondere Offenheit der Konzeption, die zu einer Ergänzung um immer weitere Rätselallegorien eingeladen zu haben scheint. Für die Edition stellt diese komplexe Überlieferungssituation jenes unfesten Textes eine fast unlösbare Aufgabe dar. Hallmann (2015) hat sich dieser nun in einer – soweit möglich – synoptischen Edition angenommen, nach der im Folgenden zitiert wird. Die im Fließtext angegebenen Strophenzahlen beziehen sich zur Vereindeutigung jedoch nicht auf die Strophenzählung bei Hallmann, da diese (gut begründet) nach bestimmten Textabschnitten bzw. Rätseln neu beginnt, sondern auf die absolute Zählung der Strophen in den Handschriften, die Hallmann ebenfalls stets angibt. Die Siglen der zitierten Handschriften stehen für: C = Codex Manesse (Heidelberg, UB, cpg 848); B = Büdinger

Fragmente (Wolfenbüttel, HAB, Cod. 326 Novissimi 8°), die mit C eng verwandt sind; J = Jenaer Liederhandschrift (Jena, ULB, Ms. El. F. 101); L = Lohen-grinhandschrift A (Heidelberg, UB, cpg 364); k = die jüngere Überlieferung in der Kolmarer Liederhandschrift (München, BSB, cgm 4997); die Zitate im Text folgen der ältesten Überlieferung in C.

- 12 Die Überlieferung in J, die an dieser Stelle jedoch extrem lückenhaft und verderbt ist, erwähnt neben Paris und Konstantinopel noch Rom und scheint alle drei Wissenszentren unter dem Aspekt der Theologie zusammenzubinden, womit sie in dieser Hinsicht implizit dem ›heidnischen‹ Abweg in den Orient gegenübergestellt erscheinen (*Zu Paris und[e in] Rome, / in Kunste[nopel]..... wol bekannt / der kerne [.....] pfaffen sinne. / In Bal[dac]le quam, / wendich zu [.....]he kunst vurnam. / dri [.....] in Machumetes minne, ›Rätselspiel‹, Str. J 770, V. 1–6). Allerdings kann Konstantinopel offenbar auch als Chiffre für eine Stätte magischer Kenntnisse stehen, wie Konrads von Würzburg ›Partonopier und Meliur‹ zeigt (Meliur lernt dort alle Wissenschaften, auch Astrologie und *nigrômançie*; V. 8094–8099; vgl. Fürbeth 2020, S. 60).*
- 13 Darin zeigt sich übrigens ein – freilich sehr oberflächliches – Zeugnis für eine Verbindung von Magie und Alchemie, die nach Wels (2020) eigentlich erst mit Paracelsus in enge Verbindung treten.
- 14 Allerdings bleibt zu konstatieren, dass die etwas jüngere J-Überlieferung – wenn gleich sie hier so fragmentarisch ist, dass der Text sich kaum rekonstruieren lässt – die Reihe der Bildungsstationen gerade um Rom ergänzt (s. o. Anm. 12), was sich wiederum in die übliche *translatio*-Ideologie fügen würde (vgl. Worstbrock 1965, S. 15, 19f.) und hier vielleicht auf eine zeitgenössische Redaktion in dieser Richtung hinweisen könnte.
- 15 Wolframs astronomisch-kosmologische Informiertheit freilich hat dabei auch einen rezeptionsbezogenen Anknüpfungspunkt in der Sternkundigkeit, die der Autor Wolfram im ›Parzival‹ ausstellt (vgl. Ragotzky 1971, S. 75). Zudem lässt sich in ›Zabulons Buch‹ zum einen beobachten, dass Wolfram das Strophenkonglomerat zwar mit einer astronomischen Herausforderung gegenüber Klingsor eröffnet, dann jedoch, als Klingsor ihn in die Defensive zu drängen scheint, in einen Wettstreit überführt, der sich auf Erzählwissen fokussiert (vgl. Wachinger 1999, Sp. 755). Zudem ließe sich Wolframs Erwähnung Brandans in ›Zabulons Buch‹ als Rekurs auf das ›Rätselspiel‹ verstehen, wo er sich auf das Buch des heiligen Brandan beruft, während Klingsor als Wissensquelle das Buch Zabulons ins Feld führt, ein nigromantisch-astronomisches Buch, das der jüdisch-heidnische Gelehrte Zabulon verfasste, um die von ihm in den Sternen vorherge-

sehene Geburt Christi zu verhindern (vgl. dazu Hallmann 2015, S. 258–265). Damit lässt sich auch ›Zabulons Buch‹ implizit als Diskurs über ›gute‹ vs. obskur-verdächtige Wissensquellen verstehen, dem die bekannte Profilierung der Kontrahenten unterschwellig zugrunde liegt (vgl. Hallmann 2015, S. 258–265; Kellner/Strohschneider 1998, S. 163–165; Strohschneider 2014, S. 68–72; Wachinger 1999, Sp. 755).

- 16 Hier wäre zu erwähnen, dass schon der Codex Manesse die Strophen des sog. ›Wartburgkrieges‹ als Autorenkorpus des *Klingesor von Ungerlant* überliefert, zugleich finden sich innerhalb des Textes hier jedoch Prosakommentare, die Sprecherrollen zuweisen und Handlungslücken schließen.
- 17 Sie folgen damit ihrer Vorlage, dem ›Roman d’Alexandre‹ des Alberic von Pisançon. Ähnlich lapidar qualifiziert Walther von Châtillon die Nektanebus-Episode in der ›Alexandreis‹ ab (vgl. Kragl 2006, S. 44). Ehlert (1989, S. 94) sieht jedoch eine mögliche Ursache dafür auch in der Autorität der Bibel, da Mcc 1,1 Alexander dezidiert als Sohn Philipps ausweist.
- 18 Vgl. dazu auch Fürbeth 2020, S. 47–49, der anders akzentuiert und begriffsgeschichtlich differenziert verschiedene Magiekonzepte analysiert, die hier aufscheinen. Er betont dabei, dass Alberic *encantatour* schreibt, was nach Isidors Differenzierung der 17 verschiedenen Subspecies von *magi* auf die *incantatores* verweist, also auf eine mit Sprüchen oder Worten ausgeführte Magie, während Lamprechts Übersetzung *goukelâre* eher auf ›Blendwerk‹, also *praestigium* ziele, was Hugo von St. Victor im ›Didascalion‹ als dämonische *ars* beschreibt, welche die menschlichen Sinne mittels phantastischer Illusion betrüge. Die Texte fokussierten damit verschiedene Aspekte der magischen Fähigkeiten des Nektanebus, machten ihn aber beide zum »teufelsbündnerischen Götzendiener« (ebd. S. 48). Die Abwertung der Kunst selbst wäre damit primär eine moralische.
- 19 Auch Fürbeth (2020, S. 59) verweist darauf, dass der Terminus von Isidor bis zu Hugo von St. Victor die Voraussage aus den Sternen meint.
- 20 Fürbeth (2020, S. 59f.) bewertet die Nektanebus-Darstellung im ›Basler Alexander‹ dagegen ganz anders. Mit Recht verweist er darauf, dass der ›Basler Alexander‹ auffälligerweise gegenüber der ›Historia de preliis‹ alle dezidierten Verweise auf dämonologische Umtriebe des Nektanebus im Rahmen seiner magischen Handlungen tilgt. Nektanebus wird ihm dort zum Beleg für einen nicht negativ gewerteten Nigromantiebegriff, er erscheine als gelehrter Astronom, »als Wissenschaftler [...], der die sublinaren Elemente (Kräuter und Wurzeln) für seine Zwecke zu nutzen versteht. Von den *magicis artibus*, welche die ›Historia de preliis‹ noch ausdrücklich erwähnt, ist zwar noch gelegentlich als *zouber* die

Rede, die Teufel sind dabei aber nicht mehr involviert« (ebd.). Diese Darstellung lässt allerdings zum einen die negative Bewertung des Nektanebus aus dem Blick (s. o.), welche auch auf seine Zauberkünste abfährt, zum anderen wird zwar nicht im Kontext seiner Betrugszaubereien, wohl aber mit Blick auf seine magischen Instrumente explizit die Beteiligung des Teufels hervorgehoben (etwas kryptisch, aber eindeutig heißt es über sein *fesslin* aus Elfenbein: *von den zeichen wart im bekant, / wie vil tage ein ior was genant, / als der mōnsche wart geborn. / hie mit der tiuffel wart besworn: / us dem selben helffen bein / nam er siben stein, / die waren hartte wol ergraben, / die müste er zû dem gestirne haben; ›Basler Alexander‹, V. 154–158 [Schrift/Zeichen sind wesentlich für den Teufelspakt, die *stein* / *hartte wol ergraben* könnten hier also Anteil an dieser Zuschreibung gehabt haben]).*

- 21 Die merkwürdige Verknüpfung Toledos mit Britannien, welche die Edition bei Pyritz aus der in allen Handschriften identischen Lesart *gein dolet/tholet in Britannia schir* ohne Eingriff übernimmt, bleibt erklärungsbedürftig. Für die vorliegende Textstelle könnte ein Komma Abhilfe schaffen (*gein Dolet, in Britannia*), ein solches wäre wegen des fehlenden Akkusativs (*Britanniam*) allerdings grammatisch unsauber, wie die Forschung bereits konstatierte. Freilich könnte hinter dem *in* auch ein fehlerhaft verkürztes (weiteres) *gein* stecken, wie es die Aufzählung ansonsten durchgehend dominiert, die Handschriften geben jedoch keinen Hinweis darauf. Zudem ergäbe sich aus beiden Eingriffen inhaltlich eine gewisse Doppelung *in Britanniam* bzw. *gein Britannia schir, / gein Norweg und gen Engelant*. Auflösen ließe die sich jedoch, wenn man die Erwähnung Britanniens (*in Britanniam/gein Britannia schir*) zunächst als Richtungsangabe verstünde (gen Nordwesten), der eine anschließende Konkretisierung der bereisten Länder folgt (Norwegen und England). Dass *Dolet* hier Toledo mit topischer Implikation als berühmtes Wissenszentrum meint, belegt eine zweite Erwähnung in ebensolchem Kontext (›Minneburg‹, V. 187, hier neben *Lunders* [London] und *Bruck* [Brügge]!). Dass *Britannia* klar im Norden lokalisiert ist, belegt seine anderwärtige Erwähnung als Ursprung besonders qualitativen Bernsteins (›Minneburg‹, V. 2978; wobei dies vielleicht auf einen speziellen Teil des Landes hinweist, da für Bernsteinvorkommen prinzipiell eher die Ostsee und damit ostseenähere Nordsee-Regionen bekannt sind).

- 22 Zur Abweichung der Namen wäre zu bemerken, dass zum einen der Nektanebus der Alexander-Tradition in sehr variierenden Schreibungen begegnet (Nektanabus, Nektanabus, Nektanebos, Neptanabo, Neptanabus), zum anderen auch Neptanaus' Namen in der ›Minneburg‹ je nach Handschrift variiert (Heidelberg

schreibt Neptanaus/Naptanaus [Heidelberg, UB, cpg 455], Donaueschingen Nectanerus/Nectanaus [Karlsruhe, Landesbibliothek, cod. Donaueschingen 107], Köln Nectaneus/Nectanus [Köln, Hist. Archiv der Stadt, Best. 7010 (W) 360]]; vgl. dazu auch das Lexikon der antiken Gestalten 2003, S. 415f., und Ehrismann 1897, S. 321, der die Variationen in den späteren ›Minneburg‹-Handschriften für eine Wiederannäherung an die Namensgestalt der Alexander-Tradition hält.

- 23 Die Chaldäer galten den Griechen und Römern als Sterndeuter (vgl. Cicero ›De Divinatione‹, I,2), ähnlich in der jüdisch-hellenistischen Tradition (Abraham als Chaldäer und Astrologe im ›Buch der Jubiläen‹ sowie bei Flavius Iosephus, I,156, und Philo von Alexandrien, ›De Abrahamo‹, 82), vgl. zudem die Daniel-Bücher (Dan. 4,1–4). Das Mittelalter und auch die spätere alchemistische Tradition (vgl. etwa die ›Aurora Philosophorum‹) übernehmen diese Zuschreibung.
- 24 Der Text der ›Minneburg‹ wäre an dieser Stelle mithin so aufzufassen, dass die aufgezählten magischen Eigenschaften auf die Salbe zu beziehen wären, deren Verfertigungsanleitung sich der *kunst* das *Vacca Platonis* verdankt (– oder vielleicht auch der *gunst*?, etwa: *Ich han gemacht von clugen spehen / Ein salben rich mit guter kunst / (Die heizet vacca Platonis gunst* [dieser Vers wäre dann zu lesen als Parenthese bezogen auf die *kunst*, S. K.]), / *Die* [bezogen auf die Salbe, S. K.] *macht daz wir an not bestehen / Und auch zu hant hin heim gen.*
- 25 Unklar bleibt freilich, wie genau der Verfasser der ›Minneburg‹ und auch Heinrich von Mügeln dieses Buch kannten. Generell wird das *Liber Vaccae* auch im gelehrten Diskurs zunächst der *magia naturalis* zugeordnet, also der ›unproblematischen‹ weißen Magie, da die beschriebenen Praktiken keine Geisterbeschwörung oder sonstigen Teufelspakt einschließen (hier zeigt Heinrich von Mügeln insofern eine ungenaue Kenntnis des Inhaltes, wenn er referiert, das Buch lehre, wie man sich die *geiste* untertänig mache). Im 13. Jahrhundert herrscht dann in gelehrten Kreisen offenbar einerseits reges Interesse an jenem Buch, andererseits deutet eine zunehmende Tilgung gewisser Passagen darauf hin, dass manche Praktiken (gerade die Zeugung homunculus-artiger Mischwesen aus Mensch und Tier) offenbar zunehmend als problematisch angesehen wurden; vgl. dazu umfassend van der Lugt 2009, die differenziert Inhalt und mittelalterliche Rezeption des *Vacca Platonis* nachzeichnet.
- 26 Eine Entproblematisierung dieser Figur in der Rezeption zeigt übrigens schon Thomasins von Zerklare ›Welscher Gast‹, der Neptanêbus in einer *laudatio temporis acti* als vorbildhaftes Exempel für gebildete Herrscher anführt, über deren Verstand man noch heute spreche (V. 9214; dieser Hinweis schon bei Kragl 2006, S. 78, Anm. 82).

- 27 Interessant ist hier auch, dass das Erzähler-Ich Neptanaus als Reiserichtung zur Minneburg von Alexandria aus die Himmelsrichtung *ost nort ost* angibt, was nicht nur auf seine Befähigung zur differenzierten Angabe von Himmelsrichtungen verweist (16-Strich-Einteilung), sondern – nimmt man diese Angabe ernst – die Minneburg im Orient (in Richtung Persien) verortet (dem entspräche auch ihre dafür topische Pracht und exquisite Architektur). Damit stünde die Minne selbst in implikationsreicher Verbindung zu diesem Kulturraum, was einmal mehr die spezifische Qualifikation des Neptanaus erklärte, die ihm die notwendige Entschlüsselungskompetenz für die Allegorie der Entstehung des (transkulturellen) Phänomens *minne* verleiht (*Alle tage es in der werlt geschicht*, ›Minneburg‹, V. 425).
- 28 Linden (2017, S. 227) verweist hier auf die bewusste Auslagerung der Lehrautorität aus dem Ich, wobei der Autor aber zugleich andeutungsreich auf sein eigenes Wissen anspiele; Schlechtweg-Jahn (1992, bes. S. 91–95) sieht in Neptanaus gar eine Verkörperung des Autors im Text und arbeitet einen typologisch-figuralen Zusammenhang zwischen Ich-Erzähler und Meister Neptanaus heraus, nach dem »die Ich-Figur als Erzähler den Meister als ›Autor‹ präfigurier[e]«. Diese Deutung mag etwas forciert sein, gleichwohl ist das Spiel des Verfassers der ›Minneburg‹ mit verschiedenen Erzähler- und potenziellen Autorinstanzen vielschichtig (so auch die Referenz auf einen gewissen Egen von Bamberg, von dem unklar ist, ob er – wie der Text vorgibt – tatsächlich ein historisches Vorbild des Verfassers ist [er wird textimmanent in zwei anderen Minnereden als deren Verfasser genannt] oder eine Umschreibung der eigenen Person [Egen als spielerische Namensbildung zu lat. *ego*]), vgl. dazu etwa Schatzmann 2018, S. 132; Schlechtweg-Jahn 1992, S. 228f.
- 29 Haage/Wegner (2007, S. 278) verweisen darauf, dass sich in der deutschen Literatur vom 13. Jahrhundert bis ins Spätmittelalter die Beispiele mehren, die ein wesentlich verstärktes Interesse an Sternseherei und Zauberei signalisieren.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- [›Basler A.‹] Die Basler Bearbeitung von Lambrechts Alexander, hrsg. von Richard Maria Werner, Tübingen 1881.
- Chrétien de Troyes: Der Percevalroman, hrsg., übersetzt und eingeleitet von Monica Schöler-Beinhauer, München 1991 (Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben).

- Cicero, Marcus Tullius: Über die Wahrsagung. *De Divinatione*. Lateinisch – Deutsch, hrsg., übersetzt und erläutert von Christoph Schäublin, München/Zürich 1991.
- Die Ebstorfer Weltkarte, Projekt Ebskart unter der Leitung von Martin Warnke, Transkription und Übersetzung von Hartmut Kugler ([online](#)).
- Gottfried von Straßburg: *Tristan*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, nach dem Text von Friedrich Ranke neu herausgegeben, ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Rüdiger Krohn, 3 Bde., Bd. 1, Stuttgart ¹²2007.
- [Hartlieb] Johannes Hartliebs ›Alexander‹, eingeleitet und hrsg. von Reinhard Pawis, München/Zürich 1991 (MTU 97).
- Die *Historia de preliis Alexandri Magni* (Der lateinische Alexanderroman des Mittelalters), synoptische Edition der Rezension des Leo Archipresbyter und der interpolierten Fassungen J¹, J², J³ (Buch I und II), hrsg. von Hermann-Josef Bergmeister, Meisenheim am Glan 1975 (Beiträge zur klassischen Philologie 65).
- Honorius Augustodunensis: *Opera Omnia. Ex codicibus mss. et editis nunc primum in unum collecta*, hrsg. von Jean-Paul Migne, Turnhout 1970 (*Patrologiae Latinae* 172).
- Isidori hispalensis episcopi: *Etymologiarum sive originum, recognovit, brevique adnotatione critica instruxit W. M. Lindsay*, 2 Bde., Bd. 2, Oxford 1957.
- Die Minneburg. Nach der Heidelberger Pergamenthandschrift (CPG 455) unter Heranziehung der Kölner Handschrift und der Donaueschinger und Prager Fragmente hrsg. von Hans Pyritz, Hildesheim 1991 [Nachdruck der Ausgabe Berlin 1950] (*Deutsche Texte des Mittelalters* 43).
- Pfaffe Lamprecht: Alexanderroman. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hrsg., übersetzt und kommentiert von Elisabeth Lienert, Stuttgart 2007.
- Plinius Secundus d. Ä., Gaius: *Naturalis Historiae/Naturkunde*. Lateinisch-deutsch, Bücher XXIX/XXX: Medizin und Pharmakologie: Heilmittel aus dem Tierreich, hrsg. und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp, Darmstadt 1991.
- Rudolf von Ems: Alexanderroman. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hrsg., übersetzt und kommentiert von Elisabeth Lienert, Stuttgart 2007.
- Seifrits Alexander, aus der Strassburger Handschrift hrsg. von Paul Gereke, Berlin 1932 (*Deutsche Texte des Mittelalters* 36).
- [Thomasin von Zerclaere] *Der wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria*, hrsg. von Heinrich Rückert, mit einer Einleitung und einem Register von Friedrich Neumann, Berlin 1965 [Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Quedlinburg 1852].
- Ulrich von Eschenbach: *Alexander*, hrsg. von Wendelin Toischer, Tübingen 1888.

- [>Wartburgkrieg<] Studien zum mittelhochdeutschen >Wartburgkrieg<. Literaturgeschichtliche Stellung – Überlieferung – Rezeptionsgeschichte. Mit einer Edition der >Wartburgkrieg<-Texte, hrsg. von Jan Hallmann, Berlin/Boston 2015.
- [>Wernigeroder Alexander<] Der Grosse Alexander aus der Wernigeroder Handschrift, hrsg. von Gustav Guth, Berlin 1908 (Deutsche Texte des Mittelalters 13).
- Wolfram von Eschenbach: Parzival, nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von Eberhard Nellmann, übertragen von Dieter Kühn, 2 Bde., Frankfurt am Main 2006 (Bibliothek deutscher Klassiker 110).

Sekundärliteratur

- Bagnall, Roger S.: Alexandria: Library of Dreams, in: Proceedings of the American Philosophical Society 146,4 (2002), S. 348–362.
- Blank, Walter: Art. >Die Minneburg<, in ²VL, Bd. 6 (1987), Sp. 566–571.
- Blank, Walter: Der Zauberer Clinschor in Wolframs >Parzival<, in: Gärtner, Kurt/Heinzle, Joachim (Hrsg.): Studien zu Wolfram von Eschenbach, Tübingen 1989 (Festschrift für Werner Schröder zum 75. Geburtstag), S. 321–332.
- Bulang, Tobias: *guldine linge*. Fünf Essays zu Gottfrieds >Tristan<, Wiesbaden 2021.
- Christ, Georg [u. a.] (Hrsg.): Transkulturelle Verflechtungen. Mediävistische Perspektiven, Göttingen 2016.
- Clauss, Manfred: Alexandria. Schicksale einer antiken Weltstadt, Stuttgart 2003.
- Deinert, Wilhelm: Ritter und Kosmos im Parzival. Eine Untersuchung der Sternkunde Wolframs von Eschenbach, München 1960 (MTU 2).
- Dictionnaire Étymologique d'Ancien Français, fondé par Kurt Baldinger, continué par Frank Möhrwald, publié sous la direction de Thomas Städtler, Berlin [u. a.] 1971–2021. ([online](#)).
- Du Cange, Charles Du Fresne: Glossarium mediae et infimae latinitatis, 7 Bde., Paris 1840–1850.
- Ehlert, Trude: Alexander und die Frauen in spätantiken und mittelalterlichen Alexander-Erzählungen, in: Erzgräber, Willi (Hrsg.): Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter. Veröffentlichung der Kongreßakten zum Freiburger Symposium des Mediävistenverbandes, Sigmaringen 1989, S. 81–103.
- Ehrismann, Gustav: Untersuchungen über das mhd. Gedicht von der Minneburg, in: PBB 22 (1897), S. 257–341.
- Ehrismann, Gustav: Beiträge zum mhd. Wortschatz, in: PBB 24 (1899), S. 392–402.
- Eming, Jutta: Aus den *swarzen buochen*. Zur Ästhetik der Verrätselung von Erkenntnis und Wissenstransfer im >Parzival<, in: Alt, Peter-André [u. a.] (Hrsg.): *Magia daemoniaca, magia naturalis, zouber*. Schreibweisen von Magie und Alchemie in Mittelalter und früher Neuzeit, Wiesbaden 2015 (Episteme in Bewegung 2), S. 75–99.

- Eming, Jutta/Wels, Volkhard (Hrsg.): Der Begriff der Magie in Mittelalter und früher Neuzeit, Wiesbaden 2020 (Episteme in Bewegung 17).
- Eming, Jutta/Wels, Volkhard: Einleitung, in: Dies. 2020, S. 1–13.
- Fürbeth, Frank: Propheten, Beschwörer, Nigromanten, Märchenzauberer, Illusionisten, Automatenbauer. Phänotypen des Zauberers in der deutschen Literatur des Mittelalters unter diskursgeschichtlichem Aspekt, in: Eming/Wels 2020, S. 47–80.
- Gade, Dietlind: Wissen, Glaube, Dichtung: Kosmologie und Astronomie in der meisterlichen Lieddichtung des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts, Tübingen 2005 (MTU 130).
- Gärtner, Kurt [u. a.] (Hrsg.): Mittelhochdeutsches Wörterbuch, Bd. 2, Stuttgart 2021.
- Haage, Bernhard D./Wegner, Wolfgang: Deutsche Fachliteratur der Artes im Mittelalter, Berlin 2007 (Grundlagen der Germanistik 43).
- Hallmann, Jan: Studien zum mittelhochdeutschen ›Wartburgkrieg‹. Literaturgeschichtliche Stellung – Überlieferung – Rezeptionsgeschichte. Mit einer Edition der ›Wartburgkrieg‹-Texte, Berlin/Boston 2015.
- Jüttner, Guido: Art. *magia naturalis*, in: LexMA, Bd. 6 (1993), Sp. 82.
- Kartschoke, Dieter: Epiphanie und Gewissen. Zur Nectanebus-Geschichte in den deutschen ›Alexander-Romanen‹ des 13. Jahrhunderts, in: Baisch, Martin [u. a.] (Hrsg.): Inszenierungen von Subjektivität in der Literatur des Mittelalters, Königstein im Taunus 2005, S. 170–185.
- Kellner, Beate: Wahrnehmung und Deutung des Heidnischen in Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹, in: Grenzmann, Ludger (Hrsg.): Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Bd. 1: Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden), Göttingen 2009 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse NF 4), S. 23–50.
- Kellner, Beate/Strohschneider, Peter: Geltung des Sangs. Überlegungen zum ›Wartburgkrieg‹ C, in: Heinzle, Joachim [u. a.] (Hrsg.): Neue Wege der Mittelalter-Philologie. Landshuter Kolloquium 1996, Berlin 1998 (Wolfram-Studien 15), S. 143–167.
- Kellner, Beate/Strohschneider, Peter: Poetik des Krieges. Eine Skizze zum ›Wartburgkrieg‹-Komplex, in: Braun, Manuel (Hrsg.): Das fremde Schöne. Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters, Berlin/New York 2007 (TMP 12), S. 335–356.
- Kern, Manfred: Art. Nectanebus, in: Kern, Manfred/Ebenbauer, Alfred (Hrsg.): Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters, Berlin/New York 2003, S. 415–417.
- Kieckhefer, Richard: Magie im Mittelalter, München 1992.

- Klinger, Jacob/Lieb, Ludger (Hrsg.): Handbuch Minnereden, 2 Bde., Bd. 1: Repertorium, Berlin/Boston 2013.
- Kragl, Florian: *De ortu Alexandri multiplicis Nectanebus ze diute getihtet*, in: Troianalexandrina 6 (2006), S. 35–80.
- Krohn, Rüdiger: *ein phaffe der wol zouber las*. Gesichter und Wandlungen des Zaubers Klingsor, in: Cramer, Thomas/Dahlheim, Werner (Hrsg.): Gegenspieler, München/Wien 1993 (Dichtung und Sprache 12), S. 88–113.
- Kunitzsch, Paul: Die Arabica im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, in: Schröder, Werner (Hrsg.): Wolfram von Eschenbach: Wirkungen, Berlin 1974 (Wolfram-Studien 2), S. 9–35.
- Lienert, Elisabeth: Deutsche Antikenromane des Mittelalters, Berlin 2001 (Grundlagen der Germanistik 39).
- Linden, Sandra: Clinschor und Gansguoter. Zwei Romanfiguren im Spannungsfeld von Gelehrsamkeit und Magie, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 49 (2008), S. 9–32.
- Linden, Sandra: Lieben lernen? Lehrhafte Vermittlung und ihre Problematisierung im Mittelalter, in: Lähnemann, Henrike [u. a.] (Hrsg.): Lehren, Lernen und Bilden in der deutschen Literatur des Mittelalters, Tübingen 2017, S. 217–231.
- McFarland, Timothy: Schulaufgaben und Kulturtourismus im Reisebrief Konrads von Querfurt. Zum Umgang mit der Antike in der staufischen Führungselite – mit einem Blick auf Wolfram von Eschenbach ›Parzival‹, 656,14–19, in: McLelland, Nicola (Hrsg.): Humanismus in der deutschen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. XVIII. Anglo-German Colloquium, Hofgeismar 2003, Tübingen 2008, S. 231–256.
- Meyendorff, John: Art. Byzanz, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 7 (1980), S. 500–531.
- Müller, Caspar D. G./Weiß, Hans-Friedrich: Art. Alexandrien, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 2 (1978), S. 248–264.
- Müller, Caspar D. G.: Art. Alexandria. II. Alexandria in der spätantiken und mittelalterlichen Kirchen- und Geistesgeschichte, in: LexMA, Bd. 1 (1980), Sp. 383.
- Müller, Jan-Dirk: Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik, Tübingen 2007.
- Nellmann, Eberhardt: Der ›Lucidarius‹ als Quelle Wolframs, in: ZfdPh 122 (2003), S. 48–72.
- Nesselrath, Heinz-Günther: Das Museion und die große Bibliothek von Alexandria, in: Georges, Tobias [u. a.] (Hrsg.): Alexandria, Tübingen 2013, S. 65–88.
- Ragotzky, Hedda: Studien zur Wolfram-Rezeption. Die Entstehung und Verwandlung der Wolfram-Rolle in der deutschen Literatur des 13. Jahrhunderts, Stuttgart [u. a.] 1971 (Studien zur Poetik und Geschichte der Literatur 20).

- Ridder, Klaus: Weisheit, Wissen und Gelehrtheit im höfischen Roman, in: Rexroth, Frank (Hrsg.): Beiträge zur Kulturgeschichte der Gelehrten im späten Mittelalter, Ostfildern 2010, S. 15–46.
- Schatzmann, Colin: Die Metasprache der Liebe. Poetologische Implikationen in Hadamars von Laber ›Jagd‹ und in der ›Minneburg‹, Bern 2018 (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 52).
- Schirok, Bernd: Themen und Motive, in: Heinzle, Joachim (Hrsg.): Wolfram von Eschenbach: ein Handbuch, Bd. 1: Autor, Werk, Wirkung, Berlin/Boston 2011 (Vorträge und Forschungen 73), S. 366–410.
- Schlechtweg-Jahn, Ralf: Minne und Metapher. Die ›Minneburg‹ als höfischer Mikrokosmos, Trier 1992.
- Schmalzbauer, Gudrun: Art. Konstantinopel, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 19 (1990), S. 503–518.
- Schröder, Werner: Die Namen im ›Parzival‹ und ›Titurel‹ Wolframs von Eschenbach, Berlin/New York 1982.
- Sommer, Anja: Die ›Minneburg‹. Beiträge zu einer Funktionsgeschichte der Allegorie im späten Mittelalter, Berlin [u. a.] 1999 (Mikrokosmos 52).
- Stackmann, Karl: Der Spruchdichter Heinrich von Mügeln. Vorstudien zur Erkenntnis seiner Individualität, Heidelberg 1958 (Probleme der Dichtung 3).
- Strohschneider, Peter: Höfische Textgeschichten. Über Selbstentwürfe vormoderner Literatur, Heidelberg 2014 (Germanisch-Romanische Monatsschrift, Beiheft 55).
- Thorndike, Lynn: Of the Cylinder Called the Horologe of Travelers, in: Isis 13 (1929), S. 51f.
- Tomasek, Tomas: Babylon, Jerusalem, in: Renz, Tilo [u. a.] (Hrsg.): Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch, Berlin/Boston 2018, S. 40–63.
- van der Lugt, Maaike: »Abominable Mixtures«: The ›Liber Vaccae‹ in the Medieval West, or the Dangers and Attractions of Natural Magic, in: Traditio 64 (2009), S. 229–277.
- Vavra, Elisabeth: Art. Barett, in: LexMA, Bd. 1 (1980), Sp. 1459f.
- Vavra, Elisabeth: Art. Birett, in: LexMA, Bd. 2 (1983), Sp. 213.
- Wachinger, Burghart: Sängerkrieg. Untersuchungen zur Sangspruchdichtung des 13. Jahrhunderts, München 1973 (MTU 42).
- Wachinger, Burghart: Art. Wartburgkrieg, in: ²VL, Bd. 10 (1999), Sp. 740–766.
- Wels, Volkhard: Magie und (Al-)Chemie im 16. Jahrhundert. Thesen zu ihrer Begründung im Neuplatonismus, bei Paracelsus und im Paracelsismus, in: Eming/Wels 2020, S. 157–201.
- Worstbrock, Franz Josef: *Translatio artium*. Über die Herkunft und Entwicklung einer kulturhistorischen Theorie, in: Archiv für Kulturgeschichte 47 (1965), S. 1–22.

- Zimmermann, Julia: Narrative Lust am Betrug. Zur Nektanabus-Erzählung in Rudolfs von Ems ›Alexander‹, in: Meyer, Matthias/Sager, Alexander (Hrsg.): Verstellung und Betrug im Mittelalter und in der mittelalterlichen Literatur, Göttingen 2015 (Aventiuren 7), S. 261–279.
- Zimmermann, Julia: Fiktion der Textgenese: Die Gralsgeschichte bei Wolfram von Eschenbach. Schaffung einer literarischen Figur: Die gescheckte Haut des Feirefiz, in: Christ [u. a.] 2016, S. 103–106.
- Zinner, Ernst: *Horologium Viatorum*, in: Isis 14,2 (1930), S. 385–387.

Anschrift der Autorin:

Dr. Sophie Knapp
Universität Heidelberg
Germanistisches Seminar
Hauptstraße 207–209
69117 Heidelberg
E-Mail: sophie.knapp@gs.uni-heidelberg.de

Sarina Tschachtli

Brief- und Botenwege

Herrschaft und Raum im ›Straßburger Alexander‹^[1]

Der Beitrag geht am Beispiel des ›Alexanderromans‹ des Pfaffen Lamprecht der Frage nach, wie politische Räume anhand von Interaktions- und Kommunikationswegen erzählt werden. Die Forschung zum ›Alexanderroman‹ hat die narrativ und herrschaftssymbolisch zentrale Bedeutung räumlicher Grenzen, insbesondere der Flussübergänge, aufgezeigt. Dieser Beitrag nimmt hingegen in den Blick, wie die erzählten Brief- und Botenwege das komplexe politische System des persischen Reichs, das Alexander schließlich einnimmt, sichtbar machen. Diese Fokusverschiebung ist auch raumtheoretisch motiviert: Statt den Raum *topographisch* als physische Entität vorauszusetzen, wird der relationale Raumbegriff der *Topologie* in Anschlag gebracht, bei dem der (Herrschafts-)Raum erst durch menschliche Interaktion greif- und erzählbar wird.

Alexanders Persienfeldzug wird im ›Straßburger Alexander‹ des Pfaffen Lamprecht^[2] als lange Reihe von kriegerischen Begegnungen erzählt: Alexander besetzt Städte, nimmt Länder ein, erschließt Herrschaftsgebiete. Damit dringt er zunehmend in den Einflussbereich des Perserkönigs Darius ein; die territorialen Einzelkonflikte sind auf die Konfrontation zweier Großherrscher hin erzählt. Alexanders Feldzug ist ein militärisches Vorstoßen in einen anderen Kulturraum^[3] und die Forschung hat dementsprechend verschiedentlich danach gefragt, wie der Text die räumlichen und politischen Grenzen zeichnet, die Alexander überschreitet. Peter Strohschneider und Herfried Vögel (1989) haben in ihrer einflussreichen Analyse

des Dariuskonflikts aufgezeigt, wie mittels der Überschreitungen von Eufrat und Strage im ›Straßburger Alexander‹ »bestimmte räumliche Strukturen erzählerisch bewußt gemacht und Phasen jener Annäherung an Darius unterschieden« (S. 93)⁴ werden. Diese räumliche Binnenstrukturierung ist dabei nicht nur ein kompositorisches Merkmal, sondern integraler Teil der Sinnstiftung dieses Textabschnittes. Markus Stock (2002) weist auf eine Engführung von räumlichen und narrativen Grenzen hin und setzt dabei die durch den Eufrat vorgegebene Grenze auf drei Ebenen zentral: erstens texttopographisch, also als »Grenzfluß zum Kerngebiet des Einflußbereichs von Darius«, zweitens strukturell, als »Abschnittsgrenze zu Mesopotamien als einem zweiten Raum der Eroberung«⁵ und drittens poetisch, da sich »[n]ach dem Überschreiten des Eufrates [...] Spuren einer andersartigen strukturellen Technik« finden (S. 96). Dieser Fokus auf räumliche Grenzen und ihre Überschreitungen⁶ ist produktiv, weil so gezeigt werden kann, wie Kongruenzen von topographischen und politischen Trennlinien mit narrativer und symbolischer Bedeutung aufgeladen werden. Aus dem Blick geraten damit aber die Kommunikation und Interaktion der politischen Akteure, welche die Herrschaftsräume und ihre Grenzziehungen in einer anderen Weise erzählbar machen – darum geht es im Folgenden.

Im ›Straßburger Alexander‹ spielen Briefe und Boten eine entscheidende Rolle: Alexanders kriegerisches Fortschreiten ist von schriftlichen und mündlichen Kommunikationen⁷ begleitet, die die vielfältigen Kampfhandlungen erst als Opposition zwischen den beiden Herrschern offensichtlich machen. Die Briefe, die in dieser agonalen Konstellation getauscht werden, zielen auf eine herrschaftspolitische Überbietung (Kap. 1) und bereiten die kriegerische Überwindung (Kap. 2) vor, leiten aber zugleich auch eine personale Annäherung ein (Kap. 3). In den im ›Alexanderroman‹ beschriebenen Brief- und Botenwegen zeichnen sich komplexe Reichs- und Herrschaftsbeziehungen ab. Mit dem Blick auf diese Kommunikationswege frage ich danach, wie der Text Herrschaftsräume erzählbar macht, ohne kartographisches Wissen unmittelbar voraussetzen zu können.⁸ Es geht

mir im Folgenden auch um eine Reperspektivierung des Erzählraums am Beispiel von Darius' Reich: statt einer topographischen Raumvorstellung, in der geographische Gegebenheiten wie etwa Flussübergänge politisch und narrativ bedeutsam werden, möchte ich ein praxeologisches Raumverständnis aufzeigen, dem der relationale Raumbegriff der Topologie (vgl. Dickmann [u. a.] 2015, S. 113) zugrunde liegt. Der erzählte Raum verweist auf geographische Merkmale, lässt sich aber nur sehr bedingt topographisch erfassen; greifbar wird er vielmehr in den Wegen, den Handlungen und den Kommunikationen der Figuren. Statt nach topographischen Grenzbeziehungen frage ich im Folgenden danach, wie politische Beziehungen und kommunikative Interaktionen die erzählten Kultur- und Herrschaftsräume konstituieren.

1. Provokationen

Ich setze mit der Analyse nach der Handlung um Alexanders Kindheit und Jugend ein. Vor der darauffolgenden Kriegshandlung weist die Handschrift indes eine Lücke auf, deren Inhalt sich mithilfe des ›Vorauer Alexanders‹ und des ›Basler Alexanders‹ füllen lässt: Alexander verweigert die Tributforderung Darius' und beginnt nach dem Tod seines Vaters, Philipp, einen Eroberungsfeldzug.⁹ Alexanders Konflikt mit dem Perserkönig Darius wird im ›Straßburger Alexander‹ bei seinem Angriff auf Tyrus augenfällig, einer besonders reichen und wehrhaften Stadt. Die Tyrer weigern sich – als Vasallen des Darius – Alexander als Herrscher anzuerkennen, worauf Alexander mit einer beidseitig verlustreichen Belagerung antwortet.¹⁰ Die Belagerung wird detailreich beschrieben, aber erst nachdem Alexander den Sieg erringt und die Stadt zerstört, wird die Frage nach der Herrschaft über die Stadt nochmals virulent. Ein aus Tyrus entkommener Mann kommt zu König Darius und fragt, wie er – Darius – diese Schande dulden könne, dass er Tyrus nicht zu Hilfe gekommen sei.¹¹

Die Tyrer halten in ihrer Weigerung gegenüber Alexander zu ihrem rechtmäßigen Herrn, doch wird das vom Text nicht hervorgehoben. Von Interesse ist für den Erzähler vielmehr die Schmach, die die Eroberung der Stadt für Darius bedeuten muss. Die Frage nach der rechtmäßigen Herrschaft interessiert also nicht als politische Handlungsmotivation der Tyrer, sondern als Zugehörigkeit zu einem größeren Reich, das Alexander damit erfolgreich angreift. Die Vasallentreue der Tyrer wird nicht als legitime politische Ordnung benannt, die Alexander in Frage stellt, stattdessen wird – indem der entflohene Tyrer vor Darius die nicht erbrachte Hilfeleistung beklagt – in einer Gesprächsszene veranschaulicht, dass Alexander hier in Darius' politische Kreise eindringt. Die politische Bedeutung von Tyrus lässt sich aus dem sozialhistorischen Kontext erschließen (vgl. Buschinger 2002); das Gespräch zwischen dem Tyrer und Darius holt entsprechendes Wissen aber auch in den Erzähltext hinein. Die dem Angriff folgende Kommunikation hat nicht zuletzt die Funktion, Alexanders Angriff herrschaftspolitisch zu perspektivieren: dass die kriegerische Niederlage nicht nur die Stadt betrifft, sondern vor allem auch Darius.

Darius reagiert nicht auf den Angriff, sondern auf die vom Tyrer angesprochene Schmach – und zwar mit einem Schmähbrief. Darius schickt Alexander drei Gaben: einen goldenen Ball, zwei prächtige Schuhbänder und ein Kästchen Gold. Die Geschenke täuschen Ehrerbietung nur an. Darius expliziert ihre Bedeutung brieflich: [Darius] *hîz von disen drîn sachen / einen brief machen, / der ime rehte bescheinte, / waz dise gâbe meinte* (V. 1008/1460–1011/1463). Der Ball bedeute, dass Alexander besser mit anderen Kindern Ball spielen gehen soll; die Schuhbänder zeigten an, dass Alexander Darius dienen soll; das Gold wiederum weise auf die Tributschuld von Alexanders Vater gegenüber Darius hin. Die Indirektheit dieser Kommunikation ist entscheidend. Die rituelle Praxis der Gabe, der materielle Wert der gesandten Objekte und die mit ihnen verbundene Bedeutung werden also vom beigefügten Schriftstück provozierend untergraben. Darius will Alexanders kriegerischen Erfolg zur Spielerei eines jungen

Herrschers umdeuten. Mit den Schuhbändern, deren Verwendung nahelegt, dass man in die Knie geht, wird Darius' Herrschaftsanspruch¹² spielerisch angedeutet und mit dem Hinweis auf die Tributschuld schließlich konkretisiert. Darius nimmt damit nicht offen Bezug auf Tyrus, vielmehr wird deutlich, dass mit Alexanders Angriff die politischen Relationen nochmals artikuliert werden müssen: Darius setzt sich kommunikativ über Alexander, indem er selbst in einem ersten Schritt als Schenkender, aber im zweiten Schritt auch als Schmähender auftritt.

Alexander zürnt zunächst ungehalten,¹³ doch in seiner brieflich verfassten Antwort gibt er sich gelassen. Der Briefwechsel bringt ein retardierendes Moment mit sich: Alexanders unmittelbarer Zorn wird durch die überlegte Schriftkommunikation relativiert. In seiner Antwort deutet Alexander die Gegenstände entgegengesetzt: Mit den Schuhbändern habe sich Darius Alexander als Diener angeboten und Darius zolle ihm mit dem Gold Tribut. Der Ball jedoch bedeute, dass alle Reiche unter dem Himmel Alexander gehören würden. Alexander macht sich in seiner Antwort die »Umkodierbarkeit« (Oswald 2004, S. 77) der Gaben zunutze;¹⁴ sie bedürfen des erläuternden Briefs. Alexander übernimmt die Bedeutung der Schuhbänder und des Goldes weitgehend von Darius – aber nicht Alexander, sondern Darius wird zum Diener und zum Tributschuldigen degradiert. Die entscheidende Bedeutungsveränderung setzt beim Ball an: Der Angriff auf Tyrus stellt in Alexanders Deutung nicht nur eine spielerische Provokation dar, sondern folgt aus einem absoluten Herrschaftsanspruch. Die Briefe bleiben Distanz-kommunikation – der Konflikt spielt sich bisher am Rande von Darius' Reich ab. Doch entscheidender als die vom Text evozierte räumliche Anordnung sind die über die Kommunikationswege veranschaulichten Beziehungen und Wertungen. Nicht nur die geschickten Gaben, sondern auch der Angriff auf Tyrus selbst bedarf also der politischen Ausdeutung: Während die Zerstörung Tyrus' in Darius' Kommunikation als periphere Provokation behandelt wird, ist sie in Alexanders Darstellung der Anfang eines weltumfassenden Feldzugs.

2. Konfrontationen

Der weiteren kriegerischen Konfrontation geht ebenfalls ein Briefwechsel voraus, denn Darius will Alexander zunächst mit Hilfe zweier Herzöge abwehren.

Dô sante Darius einen brieb
zwein herzogen, di ime wären lieb.
[...]
Er hîz si sêre biten des,
daz si gegen Alexandren kêrten
und im daz lant werten
(V. 1141/1593–1148/1600)

Darius ist nicht selbst an den kriegerischen Interventionen beteiligt, vielmehr verfügt er über Herrschende, die ihm untergeben sind. Diese Kommunikation ist pragmatisch, sie zeichnet zudem ein spezifisches Bild des Perserreichs. Über die Brief- und Botenkommunikation wird expliziert, wer hier für wen kämpft – was also die gegebenen Herrschaftsverhältnisse sind. Diese Kommunikation gibt für die darauffolgenden Kämpfe auch eine Perspektive vor, denn den beiden Herzögen wird, als sie Darius Brief erhalten, Ehrfurcht vor Alexander in den Mund gelegt: *Er [Darius, S. T.] heizet uns den man vîn, / dem alle di lant sint undirtân* (V. 1163/ 1615–1164/1616). Die Herzöge wissen bereits um Alexanders kriegerische Erfolge und wollen der Forderung nicht nachkommen. Darius bietet umgehend einen weiteren Herzog und *dar zô hundirt tûsint man* (V. 1197/ 1649) auf. Er schickt diese Alexander entgegen und lässt sie den beiden zögernden Herzögen ausrichten, dass es ihnen schaden würde, wenn sie Alexander *ubir daz wazzer comen* (V. 1203/1655) ließen. Dass die Herzöge erst nach beträchtlichem militärischem Druck für Darius kämpfen, verdeutlicht die defensive Position, in die der Perserkönig durch Alexander kommt. Die Briefepisode zeigt zunächst Darius' herrschaftliche Verfügungsmacht auf, doch verblasst diese bereits gegenüber der kriegerischen *fama* Alexanders. Das Zaudern der Herzöge nimmt das Ergebnis des Konflikts – Alexanders Überlegenheit –

vorweg. Der Fluss wird dabei von einer geographischen zu einer territorial-politischen Grenze (vgl. Strohschneider/ Vögel 1989). Das narrative Mittel, diese Grenze als solche auszuweisen, ist auch hier die (Brief-)Kommunikation, die die Eroberungen begleitet und einordnet. Der Herrschaftsraum des Perserkönigs wird territorial verteidigt, aber die räumlichen Grenzen erschließen sich den Rezipierenden im Prozess der sprachlichen Aushandlung. Der politische Raum wird über die ihn prägenden Herrschaftsbeziehungen erzählt.

Es folgen kriegerische Auseinandersetzungen, in denen auch Alexander zeitweise unter Druck gerät. Dabei werden viele Gebiete des Perserreichs ohne jede geographische Verortung aufgerufen; hier sind nur die dazugehörigen Herrschaftsbeziehungen relevant. Je weiter Alexander vordringt, desto mehr Allianzen beansprucht Darius:

Darius sîne boten sande
in wazzer und in lande
und hîz daz sînen fursten sagen
und flîzlichen clagen
den kunigen di scande,
di ime tete Alexander.
Er bat herzogen und grâben,
daz si ime rât gâben
und ime mit gelfe
quâmen ze helfen
(V. 1489/1941–1498/1950)

Strukturell gesehen werden in der Folge Schlachten und Eroberungen aneinandergereiht; durch den Briefwechsel mit Darius wird daraus jedoch ein Konflikt mit einem klar umrissenen Gegenspieler.¹⁵ Während ein Sieg Alexanders auf den nächsten folgt, rufen Darius' Briefe – sowohl die an seine Verbündeten als auch die an Alexander – immer wieder in Erinnerung, dass Alexander hier in ein Großreich eindringt. Die sequenziellen Wiederholungen der Eroberungen werden zu einem sukzessiven Fortschreiten, in dem Alexander immer mehr vom fremden Reich erobert. Die räumliche

Weite von Darius' Reich, die Vielzahl von Ländern und Herrschern, verlangt, dass das Eindringen Alexanders über Boten und Briefe mitgeteilt und die kämpferischen Reaktionen darauf abgestimmt werden. Über die erzählten Brief- und Botenwege wird die herrschaftspolitische Komplexität von Darius' Reich greifbar.

Es folgen weitere, für Alexander ebenfalls kritisch verlaufende Kämpfe, die jedoch alle mit Siegen für ihn enden. Der nächste Brieftausch zwischen Darius und Alexander macht die Vielzahl der Gegner zum Thema. Darius ruft zahllose Verbündete – Könige, Herzoge, Fürsten, Grafen – zur Unterstützung auf und stellt ein riesiges Heer zur Verteidigung. Bevor es zum Kampf kommt, schreibt er nochmals einen Brief, den er Alexander zusammen mit einem Pfund Mohnsamen bringen lässt. Er befiehlt Alexander im Schreiben, die Körner zu zählen und setzt die Körner dann mit seiner Heeresmacht gleich, die ebenso unzählbar wie die Mohnsamen sei. Alexander deutet die Gabe wieder um, doch diesmal noch etwas gewitzter:

Dô Alexander gelas,
daz an den brieb gescriben was,
der wol geborne jungelinc,
den mâhen er frôliche entfienc
unde warf in an der stunt
in sînes selbis munt
und az sîn ein vil michil teil
(V. 1611/2063–1617/2069).

Statt die Körner zu zählen, isst er sie. Wieder greift Alexander die von Darius etablierte Bildsprache – hier der Mohn als zahllose Krieger – auf, doch statt sie in ihr Gegenteil zu verkehren, betont er nun einen anderen Aspekt: nicht die Vielzahl, sondern die Essbarkeit des Mohns. Er geht nicht auf die ihn reizende Rhetorik ein, sondern deutet die Metaphorik der Nachricht in seinem Sinn um. Er schafft so ein noch viel eindringlicheres Bild, in dem er selbst ein ganzes Heer vertilgt. Zudem antwortet Alexander mit alimentärer Bildsprache: Er schickt Darius Pfefferkörner, mit der Aufforderung, diese zu essen. Sie stünden für sein Heer – zwar nicht so viele an

der Zahl, aber ungenießbar beziehungsweise unbesiegbar: *Alsus bitter ist mîn here, / er ne mah sih niemer mih irweren* (V. 1645/2097f.). Dass Darius Alexanders kommunikativen Vorgaben recht hilflos ausgeliefert ist, zeigt sich dann daran, dass er den Pfeffer im Zorn tatsächlich isst und wegen der starken Krämpfe zu Boden geht.¹⁶

Alexanders und Darius Briefe sind als schriftliche Form der Reizrede vor einem sich anhebenden Kampf zu verstehen, einem vertrauten Motiv der Heldenepik.¹⁷ Im Kontrast dazu machen die Briefe im ›Alexanderroman‹ – als Provokation über weite Distanzen – deutlich, dass sich der Kampf hier nicht zwischen zwei sich gegenüberstehenden Einzelpersonen abspielt, sondern zwischen zwei Machträgern, deren jeweilige Einflussbereiche sich über weite räumliche Distanzen und politisch diverse Gebiete erstrecken. Die Kampfhandlung wird so zu einer sukzessiven, kämpferischen Annäherung an die in den Briefen antizipierte Konfrontation zwischen Alexander und Darius. Nicht zuletzt wird mit dieser kommunikativen Gegenüberstellung eine einfache Opposition von Okzident und Orient nahegelegt, auch wenn diese im historischen Zusammenhang gerade nicht gegeben ist.¹⁸

3. Annäherungen

Alexander und Darius begegnen sich auch weiterhin zunächst nicht im Kampf. Stattdessen gibt sich Alexander als sein eigener Bote aus und begibt sich zu Darius' Heer. Alexanders Botengang kontrastiert die vorangehenden Kampfhandlungen. Er trennt sich von seinem Heer und von seinen engsten Gefolgsleuten, dringt in das nächste Umfeld des Perserkönigs und damit in dessen innersten Machtbereich vor. Alexander setzt damit den kämpferischen Fortschritt seines Heers fort und spitzt diesen zu.

Al eine reit er [Alexander, S. T.] dar ubir [über den Fluss, S. T.]
und quam des tages an di stat,
dâ Darius lach
mit sinen grôzen here.

Jene sprächen: »Wer ist dere?
Er glichet sêre einem gote.«
Er sprach wider: »Ich bin ein bote,
mîn hêre ist Alexander.
Den nimet michil wunder
wes Darius sûme,
wander gebeitet sîn vil kûme.«
(V. 2581/3033–2591/3043)

Alexanders Manöver ist eine verdeckte Provokation, die Frage nach Darius' Zögern wiederum eine offene Kränkung.¹⁹ Alexander macht sich dabei die diplomatischen Konventionen im Umgang mit Boten zunutze, um Darius ohne kriegerische Konfrontation zu begegnen. Darius behandelt den vermeintlichen Boten entsprechend respektvoll, Alexander hingegen verhält sich gezielt unpassend – er macht Anstalten, die goldenen Trinkbecher zu stehlen – und entzieht sich, sobald er erkannt zu werden droht. Alexander beweist mit seinem Manöver Mut, sein Botengang ist aber auch eine personale Annäherung der beiden Herrschenden. Es wird also eine ritualisierte soziale Praxis der Briefkommunikation vorausgesetzt, um eine kategoriale Verschiebung in der Beziehung der Protagonisten darzustellen.

Diese Nähe wird im Moment von Darius' Tod weiter ausgespielt. Alexander und Darius begegnen sich nun im Kampf, doch spitzt sich die Handlung – anders als im ›Vorauer Alexander‹²⁰ – hier nicht auf einen Zweikampf zu. Darius' Heer erleidet schwere Verluste und schließlich flieht Darius. Er grämt sich der Schande wegen und verfasst dann einen Brief an Alexander, in dem er ihn um Gnade bittet. Die beiden begegnen sich erst wieder, nachdem Darius von zwei seiner Untergebenen tödlich verwundet wird. Alexander hört dies, eilt zu ihm und spricht ihm seine Wertschätzung aus. Das mag überraschen, zumal die Briefe durchwegs schmähend waren und davon sprachen, dass sie den jeweils anderen bei weitem übertreffen und leicht überwinden würden. Doch lässt sich im Briefwechsel eben auch ein gegenseitiges Anerkennen des Gegners als solchen erkennen. Darius bittet Alexander schließlich, zwischen Griechenland und seinem eigenen

Reich, die jetzt beide unter griechischer Herrschaft stünden, Frieden zu schließen und seine Tochter zu heiraten. Dann stirbt Darius in Alexanders Schoß. Die oppositionelle Konstellation der Reizrede und des Zweikampfs wird folglich zugunsten einer geordneten Übergabe des Reichs an Alexander aufgegeben.

4. Fazit

Alexanders und Darius' Briefe überwinden weite Distanzen und initiieren damit sinnigerweise eine Annäherung, die schließlich eine Sterbeszene in nächster Nähe ermöglicht. Die Briefe insistieren auf kriegerischer Differenz, während im Verlauf der Handlung eine herrschaftspolitische Nähe entwickelt wird, die die Machtübernahme vorbereitet. Das ist für erzählte Briefe typisch: Briefe sind immer in konkrete Handlungszusammenhänge (wie hier eine kriegerische Auseinandersetzung) eingebunden, sie heben sich aber durch ihre schriftliche Fixierung und ihre Mobilität auch von diesen Zusammenhängen ab und können zugleich einen größeren (herrschaftspolitischen) Kontext kommentieren und reflektieren.²¹

Im ›Straßburger Alexander‹ sequenzieren und perspektivieren die Briefe die serielle Kriegshandlung, die sich für narrative Abläufe nur bedingt eignet. Darius' Briefe weisen die komplexen politischen Beziehungen innerhalb des Perserreichs aus. Die Briefprovokationen wiederum übersetzen die komplexe Kampfhandlung in eine basale Struktur zweier personaler Gegner, während das Erzählen von Kampfgeschehen gerade auf die Vielzahl und die Verschiedenheit der einzelnen Auseinandersetzungen angewiesen ist. Briefe können räumliche Distanzen überbrücken; Brief- und Botenwege wiederum lassen soziale und politische Beziehungen erschließen.

Sie sind damit mein Erachtens ein geeigneter Fokus, den ›erzählten Raum‹ zu erfassen, den Darius' Reich hier darstellt. Die Polarisierung, welche die Reizbriefe erzählerisch aufbauen, ist nicht nur eine Opposition zweier Großherrscher, sondern auch zweier Kulturräume. Doch wird eben

diese Polarisierung zweier Gegner und die räumliche Grenzziehung vom herrschaftlichen Beziehungsnetz unterlaufen, das die vielen Brief- und Botenwege nachvollziehen lassen. Eben diese Vernetztheit und Pluralität muss auch auf den politischen Raum bezogen werden. Der erzählte Herrschaftsraum ist nicht geographisch, sondern sozial determiniert – er lässt sich also nicht nur topographisch, sondern auch praxeologisch erschließen: in den Beziehungen und Praktiken der brieflichen Provokation und Konfrontation, sowie der räumlich-sozialen Annäherung im Botengang Alexanders.

Anmerkungen

- 1 Dieser Beitrag entstand innerhalb des Teilprojekts C10 (»Materiale Kommunikation in der Literatur des 12. bis 17. Jahrhunderts«) des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Sonderforschungsbereichs 933 »Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften«.
- 2 Alberic de Pisançon verfasste um 1100 die älteste volkssprachige Dichtung über den Griechenherrscher Alexander, die nach 1150 vom Kleriker Lambrecht ins Deutsche übertragen wurde. Darauf folgte eine Reihe deutschsprachiger Bearbeitungen, deren Verhältnis zu Lambrechts Original nicht abschließend geklärt ist (vgl. Urbanek 1970). Ich beziehe mich im Folgenden auf den »Straßburger Alexander«, zitiert nach der Ausgabe von Elisabeth Lienert (nach Straßburg, Seminarbibl., Cod. C. V. 16.6. 4°).
- 3 Falk Quenstedt (2021) untersucht die Transkulturalität des Textes im Hinblick auf eine »transkulturelle[] kuriale[] Wissensoikonomie«, wobei »der Konnex zu einer imperialen Hofkultur prägend ist, die sich vor allem an ostmediterranen Vorbildern orientiert, in erster Linie am Byzantinischen Reich« (S. 100). Die Studie profiliert Alexander als »transkulturelle Figur *par excellence*« (S. 114): »Durch eine Vielzahl von Texten, die Alexander thematisieren, vor allem aber durch die Tradition des Alexanderromans, ist der antike Herrscher und Feldherr fester Bestandteil des historisch-heilsgeschichtlichen Horizonts wie des ikonografischen und narrativen Figureninventars christlicher, jüdischer und islamischer Traditionen. Auch hat der Alexanderroman wie keine andere Texttradition des Mittelalters in derart viele verschiedene kulturelle Zusammenhänge hinein-gewirkt« (S. 114). Die Forschung zur Transkulturalität des Textes konzentriert

sich dabei naheliegenderweise vornehmlich auf den Orientteil (der hier nicht im Fokus steht), so etwa die Untersuchung von Annette Volfing (2010), welche die Verbindung von militärischer und intellektueller Eroberung für den ›Straßburger Alexander‹ zentral setzt, oder der postkoloniale Zugriff von Meihui Yu (2017). Jutta Eming (2015) untersucht die Automaten im ›Straßburger Alexander‹ und legt in diesem Zusammenhang dar, wie »[d]ie antike, die arabische und die byzantinische Welt, ihr Luxus und ihre technischen Errungenschaften [...] einen Assoziationsraum [bilden], innerhalb dessen die fremde Welt zu einem Mythos wird« (S. 82). Eming beschreibt damit auch eine literarische Auratisierung, die »nicht religiös fundiert [ist], sondern geographisch« (S. 82).

4 Mehr noch: »Die mesopotamischen Ströme gehören nicht einfach in die Reihe der landschaftlichen Hemmnisse, die Alexander unentwegt hinter sich läßt, sondern sie sind Schwellen, derer sich die Erzählung zur Gliederung des Geschehnisablaufs bedient« (Strohschneider/Vögel 1989, S. 96).

5 Anders als Strohschneider und Vögel (1989), die anhand dieser Grenzüberschreitungen eine dreiteilige Struktur starkmachen (Anfang – Dariuskonflikt – Indienfahrt), versteht Stock (2002) die Eroberungsreihe als ersten von zwei in ihrer Kombination sinnstiftenden Teilen: »[D]er ›Straßburger Alexander‹ [teilt sich] in einen tendenziell linearen Eroberungsweg auf der einen und einen Stationenweg der Mirabilia, der immer neue Relativierungen der Objektgier Alexanders bietet, auf der anderen Seite« (S. 82). Udo Friedrich (1997) versteht diese zwei Teile als »komplementäre Entwürfe« (S. 136): »Ein theologisches Hintergrundmodell läßt sich für beide beschreiben: Vollzieht sich der erste Teil als Weg durch einen heilsgeschichtlichen Raum (*translatio imperii*), so daß im Hintergrund des Kampfes gegen Dareius zugleich ein Typus von Geschichte inszeniert wird, so verläuft die Orientfahrt entlang verschiedener Stationen einer natürlichen Heilsgeschichte (*Iter ad paradisum*), denen Modelle einer höfischen Alternative eingeschrieben oder entgegengesetzt werden« (S. 136).

6 Auch Ralf Schlechtweg-Jahn (2002) untersucht vasallitische Herrschaftsorganisation und Machtkommunikation und zeichnet so »Verfahren der Konstruktion und Dekonstruktion von Grenzen und Räumen, und damit auch vom Eigenen und Fremden« (S. 267), im ›Straßburger Alexander‹ nach. Angelika Zacher (2009) wiederum untersucht die räumliche Organisation von Wissen im ›Alexanderroman‹ Ulrichs von Etzenbach und setzt ebenfalls den Grenzbegriff zentral: »Durch Briefe, Boten und schließlich eine Täuschungshandlung Alexanders, der nur allein und als Bote verkleidet die letzte Grenze, die ihn vom Perserreich

trennt, den Strage, überwinden kann, werden die Transgressionen und damit auch die Grenzen aufwendig inszeniert« (S. 32).

7 Hier stehen die sozialen Verbindungen und die praxeologischen Abläufe der Kommunikation im Fokus, weshalb Brief- und Botenwege gleichermaßen berücksichtigt werden. Zum Verhältnis von Brief- und Botenkommunikation in der Vormoderne siehe die mediengeschichtliche Einordnung von Horst Wenzel (1997). Diesen Zugang ergänzend wurden im Rahmen des Teilprojekts C10 im SFB 933 Briefe in Erzähltexten mit Blick auf ›materiale Kommunikation‹ untersucht, d. h. hinsichtlich der Bedeutung, die durch die Über- und Vermittlung von Nachrichten generiert wird (unabhängig vom Inhalt der Nachricht) – u. a. durch Boten, siehe dazu Tschachtli (2024).

8 Ich folge Markus Stock (2002) auch in der Profilierung des erzählten Raums: »Der Raum des ›Straßburger Alexander‹ ist kein fiktiver Raum in dem Sinne, daß er etwa einen frei gesetzten Raum für die Handlung darstellt. Vielmehr ist er ›historischer‹ Raum und wurde sicherlich als ein solcher wahrgenommen« (S. 86). Die ›Historizität‹ dieses Raumes erschließt sich auch aus den Referenzen zu einer außertextlichen Topographie, doch der erzählte Raum ist dennoch ein konstruierter, der sich in diesen Welt-Referenzen nicht erschöpft: Er konstituiert sich nicht zuletzt durch die Bewegungen der Figuren im Raum, die auch ganz unabhängig von geographischen Bezügen agieren können. Hartmut Kugler (2000) wiederum setzt für den ›Alexanderroman‹ die Vorstellung einer ›Universalgeographie‹ voraus: »Die der Alexandergeschichte inhärente Weltidee enthält kein Erlöserprogramm, Alexander ist kein Messias. Diese Weltidee stößt, wenn sie auf die Frage der Grenzen kommt, eher in den Bereich des Utopischen vor. Es steckt darin, im Ansatz zumindest, die Utopie der einen, allumfassenden, ungeteilten Welt, in der es unzugängliche und andersartige Orte im Prinzip nicht geben kann« (S. 103).

9 Die Tributforderung des Darius respektive Alexanders Verweigerung ist der praktisch-politische Hintergrund des Konflikts, vgl. dazu Trude Ehlert (1989): »Alexanders Streben nach Herrschaft, das also auf der litteralen, historischen Ebene als Abwerfen der Zinsforderung gesehen und als ›offensichtlich notwendige Qualität der im gegenseitigen Konkurrenzkampf stehenden Herrscher‹ verstanden werden kann, wird auf der zweiten, der heilsgeschichtlich deutenden Ebene als *superbia* gewertet und führt dennoch *sub specie aeternitatis* zur Erfüllung der Danielprophetie von der Ablösung des persischen Weltreichs durch das griechische« (S. 44).

- 10 Christoph Mackert (1999) sieht in der Tyrus-Episode »die verhängnisvollen Auswirkungen einer entfesselten und verstandesmäßig nicht ausreichend kontrollierten *fortitudo*« (S. 294) vorgeführt. Danielle Buschinger (2002) argumentiert gegen diese negative Wertung der Tyrus-Eroberung bei Lambrecht. Solche widersprüchlichen Wertungen sind typisch für die Alexanderdichtung; Alexander ist, so Stock (2013), »gleichzeitig Magnet für Faszination und für Kritik« (S. 10), was »Herausforderungen und Chancen für die mittelalterlichen Autoren« biete (S. 10). Rüdiger Schnells (1989) Beitrag ist bezüglich der Ambivalenz der Figur besonders erhellend: »Die Beurteilung Alexanders ist nicht vom weltlichen oder geistlichen Status des mittelalterlichen Autors abhängig, sondern von der jeweiligen Funktion, die die Alexander-Gestalt zu erfüllen hat. [...] Alexander kann so unter ganz unterschiedlichen moralischen Vorzeichen ›auftreten‹: er fungiert als bloßes Medium« (S. 50–51). Unabhängig von der Wertung Alexanders weist Falk Quenstedt (2021) auf wundersame Aspekte des Kampfes um Tyrus hin: »Dabei macht sich Alexander neben technischem und naturkundlichem Wissen auch ein ›inszenatorisches‹ Wissen zunutze, das in den Bereich des mirabilen Wissens fällt« (S. 148).
- 11 *Und er daz laster wolde dolen, / dar umbe mohter sih gescamen / sînes kuninlichen namen, / daz er in mit gelfe / niwit ze helfe / schîre ne quême, / dô er ir nôt vernâme* (›Straßburger Alexander‹, V. 979/1431–985/1437).
- 12 Oswald (2004) versteht die Zeichenrelation der Schuhbänder anders: »Die Affinität zwischen dem Zeichen (den Schuhbändern als Signifikant) und der Sache, auf die es verweist (der Dienst als Signifikat), besteht darin, daß man sie Tag für Tag (*tagelich*) in Anspruch nimmt« (S. 82).
- 13 Der Zorn gehört zu den vieldiskutierten Eigenschaften Alexanders, als »*furor heroicus*« (Friedrich 1997, S. 126, ähnlich Schlechtweg-Jahn 2006, S. 45 u. a.) einerseits, als »Hauptlaster« (Ehlert 1989, S. 71) andererseits. Jens Weißweiler (2019) untersucht die Semantisierung von Alexanders Zorn und den Zusammenhang von Affekt und Gewalt eingehend (S. 142–155) und resümiert: »Insgesamt entwirft die Erzählung über das Zornmotiv ein wohlwollendes Bild von Alexander. Außerhalb des Schlachtfeldes stellt sie ihn als nicht vom Zorn beherrscht hin – was sich zudem über eine entsprechende Verwendung des Emotionsvokabulars bemerkbar macht. Aggressive Zornesäußerungen lokalisiert sie allein bei der Gegenseite, die ihrem Affekt unterliegt« (S. 155).
- 14 Marion Oswald (2004) analysiert die zentrale Funktion von Gaben als Machtkommunikation im ›Alexanderroman‹ insgesamt: Gaben »indizieren [...] den

Status von Geber oder Empfänger ebenso wie Hierarchien und Grenzen der Macht« (S. 62).

- 15 Vgl. Weißweiler (2019): »Der Text stilisiert die dort [im Briefverkehr, S. T.] stattfindenden kommunikativen Interaktionen zu persönlichen Zweikämpfen auf sprachlicher Ebene, bei denen die Unsicherheiten des Kriegsgeschehens suspendiert bleiben. Die Kontrahenten führen ein Wortgefecht mit Drohungen als verbalen Attacken und schlagfertigen Antworten als Paraden, bei dem die physische Grundlage ausgespart wird« (S. 170).
- 16 Vgl. dazu Anna Mühlherr (2009): »Diese ›Umkehrung‹ der Asymmetrie zwischen dem noch sehr jungen Spross des Makedonenkönigs und dem mächtigen Herrscher über das persische Großreich kündigt strukturell gesehen den später erfolgenden militärischen Triumph Alexanders über Darius an« (S. 19). Ebenso Weißweiler (2019): »Mithilfe der symbolischen Gabe gelingt es Alexander, die körperliche Unversehrtheit seines Feindes aus der Distanz heraus zu beschädigen [...]. Die dabei eingenommene Körperhaltung *Er neigete sih nidere* (V. 1673) hat im Kontext der Zinspflicht durchaus Symbolcharakter, nämlich dass im Verhältnis Alexander–Darius letzterem die Stellung des Vasallen zukommt« (S. 159).
- 17 Vgl. Linden (2012): »Eine besondere Ausprägung erfährt die R[eizrede] in antiken und mittelalterlichen Heldenepen, deren heroisches Schema eine antagonistische Handlungsstruktur mit sich bringt. [...] Die Gleichsetzung von Zungenschwert und Kampfschwert, die als Gedanke bereits biblischen Ursprung besitzt [...], läßt physischen und verbalen Angriff ineinanderspielen« (Sp. 1051).
- 18 Die kriegerrische Auseinandersetzung wird so auf eine personale Opposition zugespitzt, wenngleich – oder gerade weil – der Konflikt in der Anlage des Romans eben nicht binär ist, um Strohschneider und Vögel (1989) zu zitieren: »Dieser Art ist der epochale Konflikt der beiden Könige einem Handlungs-hintergrund zugeordnet, der aus der westlichen Perspektive Alexanders, aber auch des Erzählers und seiner Zuhörer, noch Teil des Okzidents und doch schon Orient, der nicht mehr gänzlich vertraut, aber auch noch nicht völlig fremd ist, der noch zum zweiten und doch zugleich schon zum dritten Weltreich gehört« (S. 103).
- 19 Quenstedt (2021) setzt diese Episode mit der Candacis-Episode in Zusammenhang: Doch während es bei Alexanders Botengang um einen »Nachweis der *superbia* des Perserkönigs« (S. 230) gehe, »wird nun bei Candacis der Spieß umgedreht – denn sie wird diejenige sein, die die *superbia* Alexanders bloßstellt, und nicht umgekehrt. Candacis wird damit auch zu einer positiven Gegenfigur zu Darius« (S. 230).

- 20 Der Schluss des ›Vorauer Alexanders‹ weicht sowohl von den lateinischen Vorlagen, den französischen Bearbeitungen als auch vom ›Straßburger Alexander‹ markant ab – vgl. dazu Ehlert (1989): »Wenn im ›Vorauer Alexander‹ dagegen Alexander den Darius tötet, so lassen sich zu dieser die historischen Ereignisse nicht korrekt wiedergebenden Variante [...] Parallelen in der bibelexegetischen Literatur finden« (S. 39). Jan Cölln (2000) wiederum schreibt diesen Schluss Lambrecht zu: »Das außergewöhnlichste Charakteristikum der Vorauer Fassung, die Enthauptung des Darius durch Alexander selbst und damit der hastige, aber effektvolle Schluß der Dichtung, geht also wahrscheinlich auf Lambrecht, vielleicht auf dessen Quelle Alberic zurück« (S. 184).
- 21 Erzählte Briefe haben nicht zwingend eine solche doppelte Geltung, doch werden sie in literarischen Texten häufig narrativ so eingesetzt – dazu eingehender Tschachtli (2024).

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Pfaffe Lambrecht: Alexanderroman. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hrsg., übers. und komm. von Elisabeth Lienert, Stuttgart 2007.

Sekundärliteratur

Buschinger, Danielle: Die Tyrus-Episode in den französischen und deutschen Alexanderromanen des 12. Jahrhunderts, in: Mölk 2002, S. 162–177.

Cölln, Jahn: Arbeit an Alexander. Lambrecht, seine Fortsetzungen und die handschriftliche Überlieferung, in: Ders. [u. a.] (Hrsg.): Alexanderdichtungen im Mittelalter. Kulturelle Selbstbestimmung im Kontext literarischer Beziehungen, Göttingen 2000 (Veröffentlichung aus dem Göttinger Sonderforschungsbereich 529 ›Internationalität nationaler Literaturen‹ A 1), S. 162–207.

Dickmann, Jens-Arne [u. a.]: Topologie, in: Meier, Thomas [u. a.] (Hrsg.): Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken, Berlin [u. a.] 2015 (Materiale Textkulturen 1), S. 113–128.

Ehlert, Trude: Deutschsprachige Alexanderdichtung des Mittelalters. Zum Verhältnis von Literatur und Geschichte, Frankfurt a.M. [u. a.] 1989 (Europäische Hochschulschriften I 1174).

Eming, Jutta: Luxurierung und Auratisierung von Wissen im ›Straßburger Alexander‹, in: Dies. (Hrsg.): Fremde – Luxus – Räume. Konzeptionen von Luxus in Vormoderne und Moderne, Berlin 2015, S. 63–83.

- Friedrich, Udo: Überwindung der Natur. Zum Verhältnis von Natur und Kultur im ›Straßburger Alexander‹, in: Harms, Wolfgang/Jaeger, Stephen (Hrsg.): Fremdes wahrnehmen – fremdes Wahrnehmen. Studien zur Geschichte der Wahrnehmung und zur Begegnung von Kulturen in Mittelalter und früher Neuzeit, Stuttgart/Leipzig 1997, S. 119–136.
- Kugler, Hartmut: Der ›Alexanderroman‹ und die literarische Universalgeographie, in: Schöning, Udo (Hrsg.): Internationalität nationaler Literaturen. Beiträge zum ersten Symposion des Göttinger SFB 529, Göttingen 2000 (Veröffentlichung aus dem Göttinger Sonderforschungsbereich 529 ›Internationalität nationaler Literaturen‹. Sonderband), S. 102–120.
- Linden, Sandra: Art. Reizrede, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 10 (2012), Sp. 1051–1054.
- Mackert, Christoph: Die Alexandergeschichte in der Version des ›pfaffen‹ Lambrecht. Die frühmittelhochdeutsche Bearbeitung der Alexanderdichtung des Alberich von Bisinzo und die Anfänge weltlicher Schriftepik in deutscher Sprache, München 1999 (Beihefte zu Poetica 23).
- Mölk, Ulrich (Hrsg.): Herrschaft, Ideologie und Geschichtskonzeption in Alexanderdichtungen des Mittelalters, Göttingen 2002 (Veröffentlichung aus dem Göttinger Sonderforschungsbereich 529 ›Internationalität nationaler Literaturen‹ A 2).
- Mühlherr, Anna: Zwischen Augenfälligkeit und hermeneutischem Appell. Zu Dingen im ›Straßburger Alexander‹, in: Lähmann, Henrike/Linden, Sandra (Hrsg.): Dichtung und Didaxe. Lehrhaftes Sprechen in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin/Boston 2009, S. 11–26.
- Oswald, Marion: Gabe und Gewalt. Studien zur Logik und Poetik der Gabe in der frühhöfischen Erzählliteratur, Göttingen 2004.
- Quenstedt, Falk: Mirabiles Wissen. Deutschsprachige Reiseerzählungen um 1200 im transkulturellen Kontext arabischer Literatur. ›Straßburger Alexander‹, ›Herzog Ernst‹, ›Reise‹-Fassung des ›Brandan‹, Wiesbaden 2021 (Episteme in Bewegung 22).
- Schlechtweg-Jahn, Ralf: Hybride Machtgrenzen in deutschsprachigen Alexanderromanen, in: Mölk 2002, S. 267–289.
- Schlechtweg-Jahn, Ralf: Macht und Gewalt im deutschsprachigen Alexanderroman, Trier 2006 (Literatur – Imagination – Realität 37).
- Schnell, Rüdiger: Der ›Heide‹ Alexander im ›christlichen‹ Mittelalter, in: Erzgräber, Willi (Hrsg.): Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter. Veröffentlichung der Kongreßakten zum Freiburger Symposion des Mediävistenverbandes, Sigmaringen 1989, S. 45–63.
- Stock, Markus: Kombinationssinn. Narrative Strukturexperimente im ›Straßburger Alexander‹, im ›Herzog Ernst B‹ und im ›König Rother‹, Tübingen 2002 (MTU 123).

- Stock, Markus: Alexanders Orte. Narrative ›Bewältigungen‹ und Transformationen in der lateinischen und mittelhochdeutschen Alexanderepik, in: Heinze, Anna [u. a.] (Hrsg.): Antikes Erzählen. Narrative Transformationen von Antike in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin/Boston 2013 (Transformationen der Antike 27), S. 9–26.
- Strohschneider, Peter/Vögel, Herfried: Flußübergänge. Zur Konzeption des ›Straßburger Alexander‹, in: ZfdA 118 (1989), S. 85–108.
- Tschachtli, Sarina: Einleitung, in: Dies. (Hrsg.): Fernbeziehungen. Briefe in literarischen Texten des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Berlin (Philologische Quellen und Studien) [in Vorbereitung].
- Urbanek, Ferdinand: Umfang und Intention von Lamprechts Alexanderlied, in: ZfdA 99 (1970), S. 96–120.
- Volfing, Annette: Orientalism in the ›Straßburger Alexander‹, in: Medium Ævum 79 (2010), S. 278–299.
- Weißweiler, Jens: Gewaltentwürfe in der epischen Literatur des 12. Jahrhunderts. Zur narrativen Verortung von Gewalt im ›König Rother‹ und im ›Straßburger Alexander‹, Baden-Baden 2019 (Germanistische Literaturwissenschaft 12).
- Wenzel, Horst: Boten und Briefe. Zum Verhältnis körperlicher und nicht körperlicher Nachrichtenträger, in: Wenzel, Horst (Hrsg.): Gespräche – Boten – Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter. Berlin 1997 (Philologische Studien und Quellen 143), S. 85–105.
- Yu, Meihui: Versuch einer postkolonialistischen Lektüre des Straßburger Alexander, in: Zhu, Jianjua [u. a.] (Hrsg.): Akten des XIII. Internationalen Germanistenkongresses Shanghai 2015. Germanistik zwischen Tradition und Innovation, Bd. 8, Frankfurt a. M. 2017 (Publikationen der Internationalen Vereinigung für Germanistik 27), S. 77–81.
- Zacher, Angelika: Grenzwissen – Wissensgrenzen. Raumstruktur und Wissensorganisation im Alexanderroman Ulrichs von Etzenbach, Stuttgart 2009 (Literaturen und Künste der Vormoderne 5).

Anschrift der Autorin:

Prof. Dr. Sarina Tschachtli
Universität Basel
Deutsches Seminar
Nadelberg 4
4051 Basel
E-Mail: sarina.tschachtli@unibas.ch

Philip Reich

Das dahaim erzogen kind haist und ist ze hof ain rind

Abenteuerliche Passagen von Rittern und Schülern in der mittelhochdeutschen Kleinepik

Abstract. Vermittelt über die Figurentypen des Schülers und des Ritters interferieren in der mittelhochdeutschen Kleinepik aristokratische und klerikale Handlungsformen und Sinnoptionen. Der Beitrag zeichnet nach, inwiefern inter- und intratextuelle Substituierungen in den analysierten Texten (›Peter von Staufenberg‹, ›Studentenabenteuer‹, ›Bürgermeister und Königssohn‹ u. a.) Standesgrenzen relativieren und zu einer ›transkulturellen‹ Verflechtung beitragen. Diese wird vor allem anhand der zurückgelegten Wege und der Konfiguration von Mobilität nachvollzogen. Am Ende zeigt sich, dass die Erzählungen in mehrfacher Hinsicht abenteuerliche Passagen aufweisen.

1. Incipit mit einem bovialem Sprichwort

[W]ann das sprichwort ist gewär:
das dahaim erzogen kind
haist und ist ze hof ain rind.
(›Bürgermeister und Königssohn‹, V. 14–16)

Mit diesem *proverbium* legitimiert Heinrich Kaufringer das Erziehungsprogramm, das er im Promythion seiner Versnovelle ›Bürgermeister und Königssohn‹ entwirft. Neben anderen Beispielen in der mittelhochdeut-

schen Kleinepik, die im Folgenden noch zu behandeln sind, ist das Sprichwort im Kern auch als Freidank-Spruch überliefert:

Kumt ein ohse in fremdiu lant,
er wirt doch für ein rint erkannt.

(Freidank, V. 139,11–14)

Bemerkenswerterweise ist dieses Bonmot in nur einer Handschrift, dem vergleichsweise späten Liederbuch der Clara Hätzlerin (um 1470), um die oben zitierten Verse ergänzt. Hier heißt es:

Man hât ein heime gezogen kint
ze hove dicke für ein rint.

(Freidank, V. 139, 14ab)

Seiner Bedeutung und Verbreitung in mittellateinischen und mittelhochdeutschen Texten tut dies natürlich keinen Abbruch (vgl. TPMA Bd. 3, S. 53). Inhaltlicher Kern des Sprichworts aus dem Bildbereich der domestizierten Tierwelt sind zwei distinkte Wertsphären, die jeweils räumlich codiert sind. Der Ochse, der in einem tautologischen Spiel als Rindvieh ausgewiesen wird, behält seinen defizitären Status als Tölpel auch in der Ferne bei, im *fremden land*. Ein solcher ›Ochse‹ aber sei laut Sprichwort das Kind, das nur zu Hause erzogen wurde. Horst Wenzel gibt folgende Interpretation: Während die Fremde mit dem *hove* verschränkt ist und einen Raum der tugendhaften, vorbildlichen Lebensführung imaginiert, vertreten das ländliche ›Zuhause‹ oder ›Daheim‹ »den Bereich der notwendigen Lebenssicherung, [...] um dessen Ausgrenzung und Überwindung sich der avancierte Adel kümmern muß« (Wenzel 1995, S. 18). Zugleich aber – und das übergeht Wenzel – impliziert das Sprichwort das Defizitäre einer alleinigen Erziehung am eigenen Hofe und fordert für die optimale Entwicklung des Nachwuchses einen Ortswechsel, eine Grenzüberschreitung und den Weg in ein unbestimmtes Anderswo. Dieses Ausbrechen aus der eigenen Sozietät hin in die Fremde und die Wege in oder zumindest durch potentiell gefährvolle Zwischenräume nähern das sprich-

wörtlich geforderte Erziehungsprogramm einem literarischen Programm an, welches sich in der höfischen mittelalterlichen Literatur als Abenteuer oder *âventiure* etabliert.

Diesen Konnex thematisiert Peter Suchenwirt in seiner *rede* ›Daz ist di verlegenhait‹ (also das *verligen*). Zugleich wird hier das Sprichwort vom Ochsen programmatisch, das in anderen Belegen entweder in einer bloßen Auflistung ohne narrative Einbindung oder diskursiv marginal bleibt.¹ Die Rede im Stil des Teichners (vgl. Weber 1937, S. 158) ist gerahmt durch eine Unterhaltung des Dichters mit der personifizierten Frau »Laitvertreip« (Suchenwirt, V. 2). Sie beklagt sich bei ihrem Gegenüber über eine inhaltliche Leerstelle in dessen Gedichten, und zwar das ›Verliegen‹ der jungen Leute, die zwar finanziell (*grozzes gût*; ebd., V. 7) und physisch (*Pey starchem leip*; ebd., V. 8) bestens ausgestattet seien, aber dennoch *niht nach eren stegen* / [*u*]nd *seint von iugent so verlegen* / [*d*]a *heim reht sam ain ohzsen kalb* (ebd., V. 9–11). Anstatt sich zu verteidigen, versucht der Sprecher der Rede das Phänomen zu erklären: Er führt in einer Beispiel-erzählung den Geiz des Vaters als Grund dafür an, dass der Sohn aufgrund fehlender finanzieller Mittel nicht *in vrôndiu lant* (ebd., V. 24) ausreiten könne. Nach dem Tod des Vaters aber stünde dieser vor dem ›Ochsen‹-Problem:

Da sten ich alz ein ander rint,
Und pin ain haingetzozen chint
Red noch antwûrt ich nicht chan,
Und pin doch als ain ander man
An leibes sterch und an der hab.
(Suchenwirt, V. 41–45)

Der zweite Teil der Binnenerzählung belässt den jungen Ritter im Status des verhinderten Abenteurers. Denn seine Freunde drängen ihn zur Heirat mit einer alten reichen Witwe, was alle seine Ambitionen gänzlich zunichtemacht. Gleichwohl bleibt eine Gegenüberstellung von (negativ bewertetem) Daheim und (positiv bewerteter) Ferne den ganzen Text hindurch aktuell.

Zum einen sei sein Vater *ain piderman* genannt worden, und zwar, weil er *rait von erst in frömdiu lant* (Suchenwirt, V. 62f.), zum anderen beinhaltet der Rat der Freunde die Aussicht, dass er nach dem baldigen Tod der alten Frau *wol mit eren varen* (ebd., V. 65) könne. Dazu kommt es aber nicht, da die alte Witwe nach der Hochzeit wieder zu neuem Leben erblüht und schließlich einen letzten Versuch ihres Gatten, *êre* auf der Reise in die Ferne zu erlangen, durch Geschenke und Wehklagen unterbindet. Stattdessen drängt sie ihn, die Reisekosten lieber in ein Stück Land und eine Mühle zu investieren:

Reitest du von mir disiu vart,
Ich stirb, daz wizz in deinem mût[...]
Ain mûl die ist uns wol gelegen
Die hat akcher, wiz, und veld,
Die chauff um daz selbe gelt.
Pleib noch ain iar die haim pei mir,
Dez will ich immer danchen dir.
(Suchenwirt, V. 92f. und 102–106)

Der ironisch als *degen* (Suchenwirt, V. 107) bezeichnete Gatte folgt dem Gebot und so läuft die Vita am Ende auf das Zerrbild eines Ritters hinaus, das sich gerade durch mangelnde Mobilität und ausgesprochene Angst vor dem Fremden und Fernen auszeichnet. Er reitet nur so weit, wie sein Herrschaftsbereich reicht, sodass seine Ehre einschrumpft ›wie der Lehm unter der Dachrinne‹:

Er reit also verre,
Daz man in nimmer haisset herre,
So eylt er wider haim,
Sein er rûmp tzû reht als der laim,
Der under ainer rinnen leit.
(Suchenwirt, V. 115–119)

Die Nennung der Jahresfrist ist wie die Betonung des *verligens* dabei leicht als Allusion an Hartmanns von Aue ›Erec‹ und mehr noch ›Iwein‹ zu er-

kennen. Hier heißt es nach Iweins Hochzeit mit Laudine im Rat Gaweins an seinen Freund:

kêrt ez niht allez an gemach;
als es dem herren Êreke geschach,
der sich ouch sô manigen tac
durch vrouwen Êniten verlac. [...]
ir sult mit uns von hinnen varn:
wir suln turnieren als ê.
(›Iwein‹, V. 2791–2803)

Weiter entwirft Gawein das satirische Bild eines abgehalfterten Hausherrn mit *strübendem hâre*, / *barschenkel unde barvuoz* (›Iwein‹, V. 2820f.), der sich nur noch um das Wirtschaften zu Hause kümmern müsse, also *das hûs haben sol* (ebd., V. 2839), und nicht mehr (ferne) Turniere und Feste aufsuche. Iwein aber solle sich davor hüten, so zu enden, und lieber mit Gawan zusammen aufbrechen; denn *sô wirt diu rîterschaft noch quot / in manigen landen von uns zwein* (ebd., V. 2910f.). In beiden Fällen wird das Zuhause des ökonomisch handelnden Menschen mit der Ferne kontrastiert, welche der höfische Mensch aufsuchen müsse, um Ansehen (*êre*) zu erhalten – und zwar im doppelten Wortsinne des Bekommens und des Konservierens.

Im zweiten Teil der Suchenwirt-Rede richtet Frau ›Leidvertreib‹ dann direkt die Frage an das Alter Ego Suchenwirts, ob er denn als Herold und Wappendichter auf den Fürstenhöfen *geradichait* (Suchenwirt, V. 125), also tätige Regsamkeit, gesehen habe. Dieser nimmt die Frage zum Anlass einer Alamode-Kritik – *Geradichait mûs swinden / [v]on der lesterlichen wat, / [d]ie so schemleichen stat* (ebd., V. 148–150) –, welche die allegorische Gesprächspartnerin dann noch um Anekdoten über Bürgersöhne an Adelshöfen ergänzt: Der *phÿefferman* (ebd., V. 164) schickt seine Söhne, *[t]zu den fürsten ume daz / [d]az si geleren dester paz / [t]zu hoff tzuht und er* (ebd., V. 170f.). Mit der Tischzucht lernt der Nachwuchs dort aber viel eher das Wohlleben und weniger den ritterlichen Kampf – mit dem

Ergebnis, dass er schmaust, säuft und tanzt, aber dennoch *went, er hab den gral / [e]rfohten als her Partzival* (ebd., V. 189f.). Die jungen Höflinge würden mithin nicht zu (Grals-)Rittern ausgebildet, sondern zu Gecken und Taugenichtsen. Obwohl sie das Zuhause verließen, würden sie demnach vielleicht weniger zum (naiven) Ochsen oder (faulen) Rind, sondern eher zum (stolzen) Gockel oder (respektlosen) Schwein.

Gewiss nicht ohne Rückhalt in der außerliterarischen Praxis, die v. a. die ältere Forschung (über-)betonte (vgl. Suchenwirt, hrsg. von Primisser 1827, S. XX und XXVIII f.), präsentiert Peter Suchenwirt im Modus der sozialkritischen Satire eine Anweisung zu richtigem Verhalten für ritterbürtige Adels- und patrizische Bürgersöhne, wie sie im Kern anderen ritterlichen Reformschriften entspricht, z. B. dem ›Llibre de l'Ordre de Cavalleria‹ (1274/1276) von Ramon Llull oder dem ›Livre de Chevalerie‹ (um 1350) von Geoffroi de Charny (vgl. Kaeuper 1999, S. 275–288). Als notwendig für eine gute Ausbildung gilt demnach das Verlassen der beschaulichen Heimat, was aber keineswegs hinreichend für den Erhalt von *être* ist, wie der zweite Teil der Rede offensichtlich macht. Vielmehr gehört als wichtiges Element zur ritterlichen Ausbildung eine Exposition gegenüber Begegnissen, die durch fehlende Planbarkeit eine gewisse Gefahr und Überraschung bergen und – auch wenn der Begriff selbst nicht fällt – als ›Abenteuer‹ zu bezeichnen wären.² Diese aber sind über das ›Parzival‹-Zitat eindeutig auch als Erzählungen vom Abenteuer referenzialisiert, die einerseits ein bekanntes Bezugsobjekt für richtiges Verhalten stellen, andererseits aber dem *verligen* Vorschub leisten, indem die literarischen Figuren als bloße Stellvertreter für eigene Aktivität fungieren.

Das Thema von Suchenwirts Rede ist demnach (moralisch) korrekte Erziehung. Dabei konzentriert sich der Wappendichter auf die Ausbildung zum Ritter und behandelt nicht (Latein-)Schüler und Studenten, was freilich daran liegt, dass die (im weiteren Sinne) klerikale Sphäre seinem Interessenschwerpunkt weit weniger entspricht. Suchenwirt würde wohl auch kaum davon ausgegangen sein, dass seine Aussagen auf Kleriker übertrag-

bar wären. Dennoch sind – was kaum ein mittelalterlicher Autor explizieren würde – zwischen Ritterfiguren und Schüler-/Studenten-figuren³ trotz aller Differenzen auch Entsprechungen und Überlagerungen festzustellen. Ein zentrales Bindeglied ist dabei die konstitutive Bedeutung, die dem Gehen von Wegen, der Bewegung in die Fremde, dem Durchmessen von Welt und der genuinen Mobilität der genannten Figurentypen überhaupt zukommt, ihrer regsamen *geradichait*. Inwiefern deren Wege als abenteuerliche Passagen zu bewerten sind und welche Interferenzen die Wahl des (ständisch bis zu einem gewissen Grad festgelegten) Protagonisten in der erzählenden mittelhochdeutschen Kleinepik generieren kann, ist Gegenstand der folgenden Untersuchung.

2. Grundsätzliches

Bevor ich auf das Textcorpus der mittelhochdeutschen Kleinepik eingehen kann, will ich auf den theoretischen Rahmenbegriff dieses Bandes Bezug nehmen und einige Vorannahmen zu möglichen trans-›kulturellen‹ Verflechtungen zwischen Hof (also Adel), Kloster (also Klerus) und Schule anstellen. Diese sind dann mit theoretischen Prämissen zum Raum und zum Abenteuer als narrativer Erzählform zu verbinden.

2.1 Hof, Kloster, Schule: ›Transkulturalität‹ sozialer Strata?

Transkulturalität – oder in der aktuellen Diskussion meist aufgrund der konnotierten vektoriellen Offenheit »transkulturelle Verflechtung« – bezeichnet die wechselseitige Bezugnahme und Interaktion zweier (oder mehrerer) kultureller Entitäten, Korporationen oder Gruppen, ohne einen imperialen Gestus zu implizieren.⁴ Dabei wird zumindest am Rande die Möglichkeit in Betracht gezogen, dass sich der Begriff auch auf »Entitäten innerhalb einer ›Kultur‹ bzw. eines politisch-sozialen Gemeinwesens« (Dews/Scholl 2016,

S. XIV) beziehen könnte und nicht auf den Kontakt ethnischer, religiöser oder sprachlich differenter Gruppen zu reduzieren wäre.

Auf diese Prämissen beruft sich meine grundlegende Annahme, dass auch bei Verflechtungen gesellschaftlicher Strata der Terminus der Transkulturalität Anwendung finden kann. Konkret geht es um die zentrale Differenzierung des westlichen Mittelalters überhaupt, und zwar die postulierte Unterteilung in den Stand des (ritterlichen) Adels und des Klerus – die *bellatores* und die *oratores* (die *laboratores* als dritten Stand außen vor lassend). Diese gesellschaftliche Trennung wird durch die sprachliche Demarkationslinie zwischen *latinitas* und Volkssprache gestärkt; weiter sind die beiden Stände – zumindest prototypisch – durch räumliche Zuweisungen an den Hof und die Kirche oder das Kloster definiert. So bekannt dieses Gesellschaftsbild ist (vgl. grundlegend Duby 1978; Le Goff 1985; Oexle 1998), so oft wurde auch eine strenge Unterscheidung in drei oder mehrere Stände im wissenschaftlichen Diskurs problematisiert. Denn bei mehrteiligen Ständeordnungen handelt es sich offensichtlich um eine vereinheitlichende Imagination, die auch immer Durchlässigkeiten, Transfers, Invasionen, Inkorporationen oder Abwege gegenüber dem Stereo- oder Prototyp zulässt. Dass eine strenge Unterscheidung in höfische und klerikale Literatur oder Kultur kaum haltbar ist, hat die mediävistische Forschung schon lange nachgewiesen, beispielsweise auf Grundlage buchwissenschaftlicher Befunde (vgl. Bertelsmeier-Kierst 2003 und Müller 2009, S. 413) oder in den Überlegungen zur ›Vokalität‹, welcher die Dichotomie von schriftunkundigem Adel und schriftkundigem Klerus in einem Modell ›sekundärer Oralität‹ aufbricht (vgl. Zumthor 1983; Müller 1998 S. 25–38; reflektiert in Green 2003, S. 12). Zugleich wird die Bedeutung der Hofgeistlichen für die Entstehung des mittelhochdeutschen Kanons auch aktuell diskutiert (vgl. Benz 2021, u. a. unter Berufung auf Reuvekamp-Felber 2003). Außer Frage steht hingegen, dass die Ständeordnung als – zumindest temporär dominantes – Gesellschaftsbild sowohl für historische Prozesse und Einstellungen als auch vor allem für literarische Darstellungen in

hohem Maße wirkmächtig war. Diese Relevanz zeigt sich gerade auch in Situationen der bedrohlichen Unterminierung des Systems durch gesellschaftliche Umwälzungen, beispielsweise durch die zunehmende Säkularisierung des Wissens. Diese Entwicklung erstreckte sich über Jahrhunderte, war aber vor allem mit der Proklamation der ersten Universitäten im 11. oder 12. Jahrhundert verbunden und beraubte die Kirche sukzessive ihres Wissensmonopols und damit eines zentralen Machtinstruments (vgl. Kintzinger 2007, S. 127). In den historischen Gefügen des späteren Mittelalters ist nun spätestens ab dem 13. Jahrhundert ein Problembewusstsein nachzuweisen, welches sich in (vornehmlich lateinischen) Ständelehren und -satiren niederschlägt. In diesen zeigt sich der Versuch, den Schüler oder Studenten in ein bestehendes Raster einzuordnen, ohne die grundsätzliche Ordnung des Gesellschaftssystems maßgeblich zu gefährden. Im Zuge dessen etabliert sich ein eigener Stand (*status ordinis*), der zwischen Adel und Klerus tritt, sich dabei aber in deutlicher Nähe zum Gelehrten situiert.⁵ Ordnungsstabilisierende Interventionen wie auch vor allem Spannungen, Latenzen und Brüchigkeiten bestehender Ordnungen – im Status ihrer Bedrohung – können gerade auch in (kürzeren) erzählenden Texten ermittelt werden.⁶

Will man bei Adel und Klerus nun nicht nur von zwei Ständen, sondern auch von zwei ›Kulturen‹ – oder nach Lotman von zwei kulturaffinen Semiosphären mit Zentrum und Peripherie (vgl. Lotman 1990, S. 288) – ausgehen, dann ist der Schüler oder Student in den (literarischen) Texten eine Figur interkultureller Verflechtung, ein Aktant in einem diffusen, peripheren Grenzbereich, dessen Spezifika, Substitutionen und Wechselwirkungen zu den etablierten Ständen zu untersuchen sind. Die Eigenschaft des (zunächst) ›kulturell‹ unbestimmten Grenzgängers fällt zusammen mit dem Definiens im Attribut der Mobilität. In der horizontalen Mobilität liegt nämlich ein Grund für eine ständisch intrikate Zuordnung:⁷ Schüler- und Studentenfiguren müssen sich bewegen und dabei Grenzen überschreiten, zumindest die vom Heimatort zur Stadt der Schule oder Hochschule.⁸

Durch diese Zuschreibung verlässt der Schüler/Student zwar per se nicht den Rechts- und Sinnkreis des Klerus, doch seine genuine Mobilität tritt gleichwohl in scharfen Widerspruch zur monastischen Grundregel der *stabilitas loci*. Diese Maxime hat selbst im grundsätzlich mobilitätsfreundlichen, mendikantischen und weltklerikalen Diskurs im Kern Bestand, richtet sich jedoch auch hier vor allem auf die jungen Mitbrüder, die im Status ihrer Ausbildung noch leichter von (dem Teufel in) der ›Welt‹ verdorben werden könnten (vgl. Sickert 2006, S. 184–199).

Selbstverständlich ist von einer genuinen Mobilität mittelalterlicher Studenten keine permanente Mobilität abzuleiten, was gerade auch die bildungsgeschichtliche Forschung immer wieder nachzuweisen bemüht war (vgl. Schwinges 1986, S. 495; Irrgang 2006, S. 191, oder Skoda 2018, S. 523). Für die literarische Anwendung ist die historische Realität mit ihren idiosynkratischen Ausnahmen aber ohnehin nur sekundär (vgl. schon Müller 1984/1985). Denn die Literatur – gerade, aber nicht nur die klein-epische Literatur des Mittelalters – beruft sich ja meist auf traditionale Muster und Modelle, von denen ausgehend eigene Situationen und Problemkonstellationen entworfen werden können. Indem ich die sozialhistorischen Sachverhalte und Transformationsprozesse im Hintergrund zwar wahrnehme, mich aber auf die narrative Faktur der Textwelten beschränke, versuche ich der problematischen Überschneidung von Sozial- und Literaturgeschichte sowie struktureller Narratologie zu begegnen.

2.2 Abenteuerliche Passagen – Wege als transkulturelle Vermittlung

Als Beschreibungsterminus dient im Folgenden der Begriff der ›Passage‹, der vor allem geeignet scheint, da er sowohl zum Repertoire einer allgemeinen Beschreibungssprache zählt als auch in der Forschung zur Transkulturalität bereits Anwendung fand (vgl. Ducos/Henriet 2013; Borgolte/Tischler 2012 und Müller-Schauenburg/König 2016).

Die Passage bezeichnet (1.) einen Raum, genauer einen Schwellen- oder Binnenraum zwischen einem Herkunfts- und einem Zielort. Dieser Raum ist dezidiert mit dem dynamischen Moment der Bewegung verbunden, ganz nach der etymologischen Basis (vermittelt über frz. *passage*) von lat. *pando* oder *passus*, was »das Ausspreizen der Füße beim Gehen« (Georges 2013 [1913], Bd. 2, Sp. 3522) bezeichnet. Bei einer Passage handelt es sich um einen (meist schmalen) Weg, einen Engpass, einen überdeckten Durchgang oder einen Hohlweg, der zu passieren ist. Als Bewegungsbegriff bezeichnet die Passage meist eine Grenzüberschreitung, die potentiell gefährlich ist. Damit ist sie eng mit dem Ereignistyp ›Abenteuer‹ verbunden, da auch dieses meist nicht in den sozial geordneten Raum der Herkunft einbricht, sondern im Anderswo jenseits gesellschaftlich gesetzter Grenzen gesucht wird (vgl. Teuber 2021, S. 20). Schließlich bestehen frappierende Ähnlichkeiten zum Chronotoposmodell Bachtins, das dieser (stark generalisierend) am Beispiel des hellenistischen (Abenteuer-)Romans entwickelte: Der Abenteuerraum ist von der Heimat der Heldinnen und Helden getrennt, bleibt jedoch nur eine – obschon beengende wie bedrängende – Durchgangsstation, an deren Ende (meist) die einhegende Rückkehr in einen geordneten oder ordentlichen Raum steht. Der abenteuerraffine Zwischenraum ist dabei überaus extensiv und weist eine eigene Zeitstruktur und Semantik auf – konnotiert mit Gefahr und dem Wunderbaren –, bleibt aber eine figurenbiographische Episode (vgl. Bachtin 2008 [1975], S. 23f.).

Die Passage hat (2.) mit dem Abenteuer eine weitere Gemeinsamkeit, und zwar sind beide Begriffe ereignisgebunden, zugleich aber narratologisch bedeutsam. Die Passage bezeichnet eine Texteinheit – und gerade in der Kleinenepik ist die Zahl solcher Passagen stark begrenzt –, das Abenteuer aber konstituiert sich erst als Abenteuer durch die Erzählung von ihm. Es verbindet konstitutiv die Bedeutung von Ereignistyp und Erzählschema, und das auch in der mittelalterlichen Literatur, was bereits Peter Strohschneider und vor allem Mireille Schnyder umfassend herausarbeiteten und was zu den Basisannahmen der DFG-Forschungsgruppe »Philologie

des Abenteuers« zählt (siehe Strohschneider 2011, S. 379–381; Schnyder 2011, S. 369f.; Schnyder 2019, S. 62f.; vgl. auch von Koppenfels/Mühlbacher 2019). Wenn der vorliegende Aufsatz Passagen von Rittern und Schülern behandelt, dann ist dies zumindest doppeldeutig, indem einerseits erzählte Wege, andererseits die Erzählungen (der Wege) in den Blick geraten.

Weiter ist die Passage ein wichtiger theoretischer Terminus: In der ethnologischen Forschung (3.) besetzen *Rites de passage* (van Gennep 2005 [1909]) die Position des liminalen Übergangs von einer (Lebens-)Phase in eine andere, in der das »rituelle Subjekt (der Passierende) von Ambiguität gekennzeichnet« (Turner 2005 [1969], S. 94) ist. Dafür wird ein Raum der ›Antistruktur‹ aufgespannt, in dem konventionelle Ordnungen temporär ungültig sind (vgl. ebd., S. 95 und 105). Als solcherart ›Passierende‹ sind auch Schüler/Studenten zu begreifen, denn der Weg zur Bildungseinrichtung impliziert nicht nur Ortsveränderung oder gesellschaftlichen Aufstieg, also eine horizontale oder vertikale Mobilität, sondern auch einen Akt der gesellschaftlichen Initiation, der gleichsam einen liminalen Zustand generiert. Dieser Umstand kann auch literarisch produktiv werden (siehe Kapitel 3).

Auch Walter Benjamin (4.) nutzt den Begriff in seinem fragmentarisch-diffusen ›Passagen-Werk‹ (hrsg. von Tiedemann/Schweppenhäuser 1982), welches – damit sind wir wieder bei dem Thema des Bandes und dem Anfang dieses Kapitels – auch von Forschenden zur Transkulturalität wahrgenommen wurde. Benjamin hat bei dem Begriff die Pariser Einkaufspassagen vor Augen, doch auch diese werden zu einer mythischen Unter-, Traum- oder Anderwelt,⁹ ein »Altersheim der Wunderkinder« (Benjamin 1982, S. 1045), dessen Betreten das Verlassen der ›normalen‹ Welt impliziert: »Vor dem Eingang der Passage ein Briefkasten: eine letzte Gelegenheit, der Welt, die man verläßt, ein Zeichen zu geben« (ebd., S. 141). Benjamin flaniert in seiner Notizensammlung dann aber nicht nur durch konkrete Ladenpassagen, sondern durch die verschiedensten Bereiche von

der Erkenntnistheorie bis zur femininen Radlermode (vgl. ebd., S. 110 oder 570–611; zu einer möglichen Orientierung in den Konvoluten vgl. Skrandies 2006, S. 276f.). Ausgehend von seinem Status eines prozessualen Binnenraums wurde der Begriff von historisch arbeitenden Wissenschaften aufgenommen und hinsichtlich der Grundformen eines geographischen, eines sprachlichen und – für die vorliegende Fragestellung am interessantesten – eines sozialen Übergangs methodologisch fruchtbar gemacht: Denn für die fragmentierte Welt des Mittelalters sei die ›Passage‹ von einer Region in eine andere, von einer Sprache in eine andere und vor allem von einem (Zu-)Stand in einen anderen noch weit zentraler als für die Moderne (kommentierte Paraphrase von Henriët 2013, S. 7).¹⁰ Zugleich markiert das ›Denken in Passagen‹ eine epistemologische Verschiebung vom Zentrum auf die Peripherie, vom Mittelpunkt auf die Grenze und akzentuiert die Transgression ebendieser Grenze oder das meist abenteuerliche Mäandern im Grenzraum.

3. Der *schuolære* zwischen *ritter* und *pfaffe*

3.1 Wege durch die Geschichte – intertextuelle Substitutionen

Wie werden die ausgeführten Problemkomplexe nun in der kleinepischen Dichtung auserzählt? Welche gesellschaftlichen Latenzen und narrativen Aporien werden offenbar? Im Corpus der deutschen Versnovellistik oder Märendichtung bewegt sich die Darstellung des Schülers oder Studenten als Typus (analog und in engem Bezug zur Bildungsgeschichte) auch in den Texten zwischen den Typen *ritter* und *pfaffe*, indem die beiden Kernattribute ›(klerikale) Bildung‹ und ›(ritterliche) Mobilität‹ kombiniert werden (vgl. zum Folgenden ausführlich Reich 2021, S. 222–295). Der Schüler fand so parallel zu einer Zunahme seiner außerliterarischen Bedeutung auch in die Dichtung Eingang, vornehmlich in kleinepische Texte, z. B. in das mittelhochdeutsche ›Studentenabenteuer A‹ (um 1300) oder in die altfranzösische

Fabliaux (z. B. Jean Bodels ›Gombert et les deus Clers‹ oder ›Le povre clerc‹ aus dem 12./13. Jahrhundert). Bemerkenswert ist dabei im europäischen Vergleich, dass sich Schülerfiguren in den deutschen Fassungen erst in die bestehende Taxonomie des Figurenpersonals der (Stricker-) Mären einfinden mussten. So bietet ›Der kluge Knecht‹ explizit eine Alternative zum verarmten Studenten (›Le povre clerc‹) auf der Heimreise von Paris, dessen *gevouge kündigkeit* durch ihre Polyvalenz eigene Rezeptionsmöglichkeiten eröffnet (vgl. Dimpel/Hammer 2019, S. 333).

Die ersten Texte im deutschen Märencorpus, die Schülerfiguren explizit behandeln, bedürfen einer umfassenden Vorgeschichte, die zwar intradiegetisch situiert und motiviert ist, sich als Kommentar gesellschaftlich neuer Phänomene aber auch extradiegetisch auf den Rezipienten ausrichtet, z. B. im ›Studentenabenteuer A‹ oder in der ›Treuen Magd‹ (dazu mehr in Kapitel 3.2). Dieser Befund liefert einen Anhaltspunkt für die Annahme, dass die Figur in ihrer Spezifik noch eine Einführung brauchte und nicht als selbstverständlicher Teil des kollektiven Gedächtnisses wahrgenommen wurde. Es bedurfte erst der Integration in das Arsenal einer »technisch-rhetorische[n] Kombinatorik, die typisierte Rollen- und Handlungsmuster, Situationstypen und kulturelle Kontexte kombiniert und spielerisch variiert« (Friedrich 2006, S. 48), damit er als Ehebrecher-Figur neben dem prototypischen Pfaffen oder Ritter reüssieren konnte.

Gerade mit Ritter- sind Schülerfiguren auch auf überlieferungsgeschichtlicher Ebene verbunden: Sie sind in einigen Erzähltypen austauschbar, wobei der Ritter stets die historisch primäre Position besetzt. Beispielsweise nennt die älteste Redaktion der Versnovelle ›Der Rosendorn‹ (um 1300; vgl. Busch 2019, S. 337) einen Ritter als Berater in Liebesdingen, während erst eine spätere Handschrift aus dem 15. Jahrhundert diese Aufgabe einem *schüler* (Red. d, zuerst V. 177) zuweist. Ebenso tritt im ›Sperber‹ (wohl 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts) ein Ritter als Verführer einer naiven Novizin auf, wird aber in einer ripuarischen Fassung vom Ende des 14. Jahrhunderts ohne weitere Eingriffe in den Prätext durch

einen *schriuer* (Red. B¹, zuerst V. 65) ersetzt. Gerade die letztgenannte Substitution ist insofern problematisch, als dieser Wechsel durch den Jagdvogel als ritterliches Statussymbol nicht ohne semantische Konfusion geschieht. Dass der Sperber prinzipiell durch ein anderes Tier hätte ersetzt werden können, zeigt die motivverwandte Versnovelle ›Das Häslein‹; doch diese Option wird nicht erwogen. Dass die Semantik so ins Leere läuft, scheint durch die Etablierung von Erzähltyp und/oder Figurenpersonal nicht als Problem gesehen worden zu sein. Weitergehende Eingriffe in den Textbestand mit damit verbundenen poetologischen Verwerfungen zeigen schließlich substituierende Umdichtungen wie in ›Der zurückgegebene Minnelohn‹ von Heinrich Kaufringer (um 1400) und ›Fünffzig Gulden Minnelohn‹ von Claus Spaun (Ende 15. Jahrhundert), wobei die ältere Erzählung von Kaufringer entgegen der übrigen, späteren Tradition im adlig-ritterlichen Milieu, die jüngere von Spaun aber im städtischen Milieu situiert ist (vgl. Friedrich 2006, S. 63–68 und Reichlin 2009, S. 167–182).

Einen weiteren Berührungspunkt mit adligen Registern haben Erzählungen mit Schülerfiguren in der Verwendung höfischen Verhaltens und Vokabulars, selbst wenn die Protagonisten dezidiert und mit großem erzählerischem Aufwand als bürgerlich ausgewiesen werden. Unmittelbar einsichtig ist dieser Umstand bei Protagonisten aus dem Adel (mitunter dem europäischen Hochadel), sog. »Standesstudenten« (Schwinges 1993b, S. 184f.), einem Typus, der gerade in früheren Versnovellen am häufigsten ist, und zwar in den drei Versionen des ›Schülers zu Paris‹, ›Schampiflor‹, ›Der Bussard‹ und Kaufringers ›Bürgermeister und Königssohn‹. Es ist jedoch signifikant, dass die Wege dieser ›Standesstudenten‹, also die Modi ihrer Mobilität, gänzlich anders erzählt werden als die Wege ›bürgerlicher‹ Studenten. Details dazu sind im folgenden Vergleich beispielhafter Einzeltexte zu ermitteln.

Die grundsätzliche Bedeutsamkeit der Mobilität des Schülers/Studenten schließt ihn also an den Ritter als hochgradig beweglichen Figurentyp an,

und zwar in Erzählschemata, die sich auf die Suche nach amourösen Abenteuern konzentrieren. Diese Suche aber wird im Gegensatz zu den Affären des prototypisch lüsternen *pfaffen* narrativ und gesellschaftlich legitimiert und ist meist abseits der eigenen Sozietät situiert. Indem sich Schülerfiguren auf den Weg machen dürfen, laufen sie nicht Gefahr, die soziale Ordnung ihres Heimatraums zu destabilisieren, und eröffnen so viel eher Lizenzen, erotisch-anstößige Schwankhandlungen zu erzählen, ohne dass eine (pseudo-)didaktisierende Bestrafung im Haupt- oder Rahmentext nötig würde. Zur pragmatischen Stellung oder ›Situation‹ (Waltenberger 2005) ist dabei freilich noch keine Aussage gemacht und ein fragiler Textsinn gemäß einer ›doppelten Logik‹ (Kiening 2008) bleibt wahrscheinlich.

3.2 Wege durch Texte – intratextuelle Substitutionen in Staufenberg, Arras und Erfurt

Betrachtet man das Corpus der Märendichtung, dann fällt auf, dass der Begriff *aventure* – oder sprachgeschichtliche/regionale Varianten wie *afenture*, *oventure*, *aubentür* oder *abenteuer* – im Gegensatz zum (Artus-) Roman kein prominenter Teil kleinepischen Erzählens ist. Neben der Bezeichnung des Erzählstoffes wie am Anfang der recht jungen Redaktion w² von ›Der Herrgottschnitzer‹ – *Jeh will ewich sagen huyr / ain hübsche aubenteyr* (V. 1f.; zu anderen Belegstellen vgl. Fischer 1983, S. 84f.) – begegnet das Wort in der Bedeutung eines außergewöhnlichen Geschehens oder eines risikoreichen Unternehmens kaum, tendiert dann aber zu ritterlichen Protagonisten.¹¹ Auffallend ist hingegen die Häufung und poetologische Stellung der *aubentüre* im Kaufringer-Faszikel des Cgm 270, v. a. im ›Zurückgegebenen Minnelohn‹, was Susanne Reichlin (2022) eingehend analysierte. Die hohe Wortfrequenz im Münchener Kodex steht im Übrigen in scharfem Kontrast zur zweiten wichtigen Kaufringer-Überlieferung (Berlin, Mgf 564): In den Erzählungen, die im Berliner Kodex überliefert sind, fehlt die Vokabel komplett.

Die Interpretation von ›Abenteuern‹ in der Kleinepik kann also nur bedingt auf konkrete Wortbelege reduziert werden. Neben terminologischen Spezifika rücken so gerade auch konzeptuelle Berührungspunkte ins Zentrum, um die Eigenheiten und Dynamiken abenteuerlicher Passagen bewerten zu können. Anhand von drei Textbeispielen, die in die Ortenau, das nordfranzösische Artois und nach Thüringen führen, soll der Frage nachgegangen werden, wie innerhalb der Einzeltexte Rollenwechsel, personale Substitutionen und die Wege von Ritter- und Schülerfiguren interferieren.

Gründe dafür, weshalb sich ritterliche Protagonisten durch die erzählten Textwelten bewegen, bedürfen meist keines größeren narrativen Aufwands. Sie sind auf Turnierreise, auf dem Weg in ein Gefecht, sie stellen Frauen nach oder alles zusammen. In jedem Fall bedienen sie Ereignismuster, denen das Attribut ›abenteuerlich‹ eignet. Für kleinepische Erzählformen besonders adaptiv erscheint der Ritter gerade in seiner motivationalen Schwundstufe als fahrender Ritter, dessen Mobilität nicht oder kaum anlassgebunden ist und der so ohne umfangreiche Exposition als externe Verführerfigur in Erzählungen integriert werden kann. Eine Einleitung mit *do chom ein ritter dar geriten* wie im ›Sperber‹ (Red. H, V. 81) oder der Ausweis als *ain rechter lantfarer* im ›Feigen Ehemann‹ Heinrich Kaufingers (V. 46) sind ausreichend (zum fahrenden Ritter in Geschichte und Literatur vgl. Ménard 1976 und Paravicini 2000). Bemerkenswert sind hingegen Erzählungen, in denen die Wege der Figuren expliziert werden.

In der (mit 1200 Versen vergleichsweise langen) Kurzerzählung ›Peter von Staufenberg‹ ist die Reise Gegenstand der Darstellung, Mittel der Binnengliederung und zentraler Teil des Plots. Die Erzählung entstand um 1300 und ist neben einigen Inkunabeln in zwei Handschriften überliefert: einem Londoner Fragment und einer Straßburger Handschrift, die 1870 verbrannte, aber bereits 1823 von Christian Moriz Engelhardt komplett ediert wurde (vgl. ›PvS‹, S. VII). Die Handlung der Erzählung geht von einem mythischen Nukleus aus: der für den Ritter zuerst vorteilhaften und

dann tödlichen Begegnung mit der feen- und melusinenartigen *vrouwe* nach dem Schema der ›gestörten Mahrten-Ehe‹ (vgl. Schulz 2004). Während die Forschung dazu tendiert, die aporetischen Verwerfungen in der Interaktion der Figuren und die intrikaten Bewertungen der feenhaften Entität zu untersuchen (vgl. stellvertretend Huber 2004; Suerbaum 2006; Fuchs-Jolie 2010; Reuvekamp 2020), dient der ›Peter von Staufenberg‹ hier als Beispiel dafür, wie abenteuerliche Heldenwege, die in höfischen Romanen als konventionelles Schema ritterlichen Ehrgewinns etabliert sind, in kleinepischen Textformen umgesetzt werden können. Referenzrahmen ist also kleinepisches Erzählen und weniger die höfischen Romane wie bei André Schnyder (1994), der ›Peter von Staufenberg‹ auf das Kuhn'sche Doppelweg-Schema reduzierte.

Die Bedeutung des Abenteuers für den Text zeigt sich bereits in der Wortfrequenz für *aventure*, die mit sechs Belegen vergleichsweise hoch ist. Zwar erschöpfen sich die meisten Stellen in einem topischen *Uns seyt die oventure daß...* (›PvS‹, V. 47, ähnlich V. 84, 208, 221), die Bedeutung des ›Abenteuers‹ für die implizite Poetik des Textes aber zeigen die ersten Verse des Prologs:

Wer het bescheidenheit so vil,
das er aventure wil
gerne merken und verstan
und im lat in sin herze gan
zucht, trûw und bescheidenheit [...]
von himel got der gûte, [...]
in ðch niemer wil gelan
(›PvS‹, V. 1–11)

Die *aventure*,¹² die zu beachten (*merken*) und aus der zu lernen (*verstan*) ist, wie man ausreichend verständig sein soll, um von Gott nicht im Stich gelassen zu werden, referiert entweder auf die Ereignisse der konkret vorliegenden wunderbaren Geschichte oder aber auf die Textgruppe ritterlicher Abenteuerdichtung generell. Damit erhält die Rezeption von weltlicher Literatur eine exzeptionelle didaktische Bedeutung. Sie vermittelt ein

Vorbild, welches höfisches Benehmen (*zuht*), Aufrichtigkeit (*triuwe*) und – in einem Zirkelschluss – Verständigkeit (*bescheidenheit*) vermitteln kann. Am Ende aber steht mit der Nennung Gottes sogar die Aussicht auf das Seelenheil, welches vermittelt durch die Lektüre erreicht werden kann – eine Konstruktion, die ansonsten allenfalls die Lektüre von Legenden und die *imitatio* des Lebenswandels heiliger Männer ermöglichen (siehe den ›Gregorius‹-Prolog Hartmanns von Aue, V. 56–65, oder Konrads von Würzburg ›Silvester‹, V. 14–21; vgl. Kranemann 1987, S. 101f.).

Dies wird auch in einer Anrede der Modellrezipienten, der jungen (vielleicht konkret Staufenger) Adligen, wiederholt:

wer sich in siner jugent
versumet, daz er nüt enlert,
ach wie schämlich verzert
der mensche sine kintheit,
wa man oventure seit,
daz er sich wenden muß da van!
(›PvS‹, V. 26–31)

Sie sollen sich – ähnlich zum eingangs erwähnten Beispiel von Peter Suchenwirt – davor hüten, ihre Zeit zu vergeuden (*versumen*), ohne *êre* und ritterliche Tugenden zu erwerben; sie sollen sich also nicht *verligen*. Ansonsten seien sie nämlich auch der höfischen Dichtung unwürdig: Wo auch immer man vom Abenteuer (*oventure*) berichtet, müssten sich diese Unwürdigen abwenden. Der Aufbruch von Zuhause zu Orten des Abenteurers, und zwar in der doppelten Bedeutung als Möglichkeit der Bewährung, die vermeldet wird, und als Ereignis, das erzählt wird, gilt als Bedingung von *zucht*, *truw*, *milt* und *ere* (›PvS‹, V. 23). Das Abenteuer wird zu einem Dispositiv elitär-adliger Sozialisierung und zu einem Weg zum Seelenheil. So stilisiert sich das Abenteuer zu einer aristokratischen »Kultur der Selbstsorge« (Bulang/Toepfer 2020, Titel).

Im Epilog kehrt die paränetische Anrede wieder:

Ir iungen lût ich gib uch rat
Das ir noch eren werben
Wañ ir begynnend sterben
Das man der sele sprechen wol
(>PvS<, d1, V. 1144–1147)

Die jungen Leute werden also dazu ermuntert, *êre* zu erlangen, um am Ende ihres Lebens nicht in Schande zu geraten, und zwar sowohl bei *frowen unde man* (>PvS<, d1, V. 1151), also im Irdischen, als auch bei *got von himel* und der *mûter sein* (>PvS<, d1, V. 1152f.), also im Überirdischen. Liest man den Text vom Ende her, ausgehend vom Tod des Protagonisten am dritten Tag, dann hat die Vorbereitung auf ein richtiges Sterben durchaus einen hohen Stellenwert (vgl. Suerbaum 2006, S. 343; Fuchs-Jolie 2010, S. 113f.), doch es handelt sich mitnichten um eine *ars moriendi*. Vielmehr ist gerade auch die prozessuale Dimension relevant. Pro- und Epilog entwerfen eine weltliche Lebenslehre, deren Ziele durch das Abenteuer zu erreichen wären. Dazu passt auch die positive Attribuierung der Fee als adlige *vrouwe* und die Vorbildhaftigkeit Peters von Staufenberg (Schnyder 2002, Sp. 789f.). Zwischen den beiden Polen einer Prädominanz des Lebens und des Sterbens, zwischen »Seelenheil« und »sexueller Freizügigkeit und weltliche[m] Ruhm[]« (Reuvekamp 2020, S. 350), zwischen »Idealisierung« und »Dämonisierung« (ebd.) changiert die uneindeutige Aussageabsicht des Textes – mitunter auch entgegen der (lateinischen) Tradition (vgl. ebd.).

Wie stark man die Bedeutung der Rahmentexte mit ihrer »ziemlich[] grobe[n] Didaxe« (Fuchs-Jolie 2009, S. 67) auch machen will – gerade der Epilog ist nur in den Inkunabeln überliefert –, ist doch von Anfang an Peter Diemringer von Staufenberg als ein Muster unter den genannten Prämissen einer ritterlichen Didaktik der »Regsamkeit« gestaltet. Er ist ein *ritter* [...] / *der erfahren hett so manig lant* (>PvS<, V. 91f.), nämlich Schwaben, Bayern, Ungarn, England, Frankreich, Italien, die Lombardei und Preußen (>PvS<, V. 112–125 und 350–357), also weite Teile Europas. Entgegen der Breite in der *histoire* und ihrer »didaktischen« Relevanz bleiben diese Wege

im *discours* aber peripher (vgl. in einer Anmerkung bereits Schnyder 1994, S. 31, Anm. 10). Das narrative Zentrum besetzt die Begegnung mit der *vrouwe*, als an Pfingsten *dieser helt da heime waz* (>PvS<, V. 170). Die anderweltliche Dame gibt sich als sein Schutzgeist (*spiritus familiaris*) zu erkennen und liefert so *ex post* eine magische Erklärung für die kämpferische Exorbitanz des Ritters.¹³ Er verbindet sich mit ihr unter der Bedingung der Ehelosigkeit. Durch das Bewusstsein seiner Unbesiegbarkeit steigern sich seine ritterlichen Möglichkeiten, die er in einer langen Abenteuerreise *in manig verre land* (Überschr. vor V. 601) als *ein rechter lantfarere* (>PvS<, V. 610) weiter unter Beweis stellt und dabei besondere Berühmtheit erlangt (vgl. >PvS<, V. 606–611). Bei einer abermaligen Einkehr in seiner Heimat nach langer Abwesenheit – *do dieser ritter waz gar wyt / gefaren und waz lang gesin / von den lieben fründen sin* (>PvS<, V. 624–626) – raten ihm seine Verwandten zur Heirat, er kann aber noch standhaft gegenüber seinem Eid bleiben (>PvS<, V. 623–716). Doch der Drang zum Abenteuer, in dem Peter seine *milte* und *êre* beweisen will, wendet sein Geschick endlich zum Schlechteren, als er zu einem Turnier reist, das der frischgekrönte König in Frankfurt ausrufen lässt. Paradoxerweise sind es die Widerworte seiner Brüder, die fast die Ehe und den tragischen Ausgang abwenden können, jedoch nicht aufgrund einer Einsicht in die Notwendigkeit der Ehelosigkeit, sondern aus Sparsamkeit:

Sin bruder gienent für in stan;
 die vart hiessentz in miden:
 er möht sin nitt erliden
 den kosten, den er wölte han.
 (>PvS<, V. 794–801)

Peter geht auf die Bedenken nicht ein und kontert sie mit einem Lobpreis der *milte*. Das ökonomische Argument läuft damit ebenso ins Leere wie die implizierte Statik der Haushaltung mit ihrer semantischen Nähe zum *verligen*. In der Freigiebigkeit (*milte*) und der Regsamkeit (*geradichait*) stellt er seinen Status demonstrativ aus. So kann seine Familie zwar einen

alternativen Handlungsverlauf anzeigen und den Lauf der Erzählung allenfalls retardieren, aber nicht aufhalten. Denn in Frankfurt zeigt sich *von Stoffenberg der milte* (›PvS‹, V. 855) von seiner besten Seite und wird vom König daher dazu gedrängt, dessen Cousine zu ehelichen. Er muss dem Druck schließlich nachgeben – auch aufgrund der Reden der Hofgeistlichen, welche seine Gefährtin als Teufelin diffamieren – und feiert bald Hochzeit auf Burg Staufenberg in der Ortenau. Wie von der *vrouwe* prophezeit, erscheint während der Feier ein wunderschöner Fuß unter der Zimmerdecke, den alle bewundern: *uff erden so wart schöner nie / noch mynnenclicher fuß gesehen; / daz müstent alle menschen jehen* (›PvS‹, V. 1058–1060). Bei Peter steht anstelle des Staunens die erschreckende Einsicht in sein Schicksal. Während die Hochzeitsgäste aufspringen und hektisch umherlaufen, um die Ursache der Erscheinung zu erkunden (*Vil manger uf gesprungen hat / und lieffend uf den palast hin*; ›PvS‹, V. 1072f.), verharrt Peter in seiner Klage. Der Ritter stirbt binnen drei Tagen, und zwar anstatt auf der Reise oder im Kampf maximal statisch: liegend im Bett (›PvS‹, V. 1123).

Die Abenteuerfahrt und der damit verbundene enorme Ehrge Gewinn bedingen also, dass der Edle von Staufenberg überhaupt das Hochzeitsangebot des Königs erhält, zugleich führt der (gesellschaftliche) Höhepunkt aber auch zum Scheitern des Helden und zur tödlichen Katastrophe. Eine Harmonisierung von Rittertum und häuslicher Ehe, wie sie beispielsweise bei Hartmanns von Aue ›Erec‹ am Ende realisiert ist, scheint nicht möglich. Durch die Hochzeit wird Peters Existenz als Extrem des idealen fahrenden Ritters, dessen Exorbitanz noch auf magische Weise gesteigert ist, durch das (auch von seinen Verwandten präferierte) Amt des Hausverwalters und zukünftigen Hausvaters substituiert. Im Tabu der feenartigen *vrouwe* wird diese Einseitigkeit offenbar. Nur der ungebundene, fahrende Ritter ist für die Sphäre des Wunderbaren, des Magischen und des Außergewöhnlichen adaptiv und so muss Peter Diemringer sterben, sobald er dieses Register, welches auch das Register des Abenteuers ist, nicht mehr ausfüllen kann.¹⁴

Die Bedeutung der Mobilität für das Wesen der *vrouwe* wird endlich in dem Umstand symbolisch evident, dass gerade ein Fuß das Zeichen des Tabubruchs ist und diesen öffentlich visibilisiert. Das Körperteil kann als »mehrfach übercodiertes, zusammengesetztes Zeichen« (Fuchs-Jolie 2009, S. 66) sexuell-natürliche Nacktheit ebenso wie heilige Himmelfahrt konnotieren (ebd., S. 63–67), gewiss aber steht es für die Bewegung, die parallel zur Erscheinung des Fußes zum Erliegen kommt. Denn durch den Übergang zur Ortsstabilität kollabiert der magische Pakt zwischen Peter und der Fee. Seine Existenz verkehrt sich ins Gegenteil: Für den geborenen fahrenden Ritter sind Turniere, Reisen und Abenteuer, also Passagen durch eine (gefährvolle) Umwelt, eine Notwendigkeit und er hört auf zu sein, sobald er seine Bewegungsfähigkeit verliert. Die ontologisch prekäre Frauengestalt destilliert dabei nur die Aporien der Entscheidungen, die den Ritter Peter seinem selbstverantworteten Untergang zutreiben (vgl. Reuvekamp 2020, S. 371f.).

Der Weg zur Bildungsstätte oder die Ausbildung zum Ritter bleiben im ›Peter von Staufenberg‹ – anders als bei Suchenwirt – nur marginal, und zwar im Tugendkatalog des Pro- und Epilogs. Dennoch handelt es sich gerade bei den Turnier- und Abenteuerreisen um mehr als nur narrative Zugaben; sie sind vielmehr notwendig für die eigene Vervollkommnung und so durchaus Teil der Lehrjahre des Ritters, an deren Peripetie der tragische Ausgang eingeleitet wird. Die Struktur steht zwar in Widerspruch zum – freilich aus der Perspektive des männlichen Ritters – typischen Happy Ending schwankhaften Erzählens und verleiht der Kurzerzählung einen romanhaften Gestus (vgl. Fuchs-Jolie 2010, S. 115), zeigt aber, welche Erzählmodi eine Übertragbarkeit von Strukturen höfischen Erzählens auf die Kleinepik ermöglichen, ohne ein unmotiviertes Erscheinen des Ritters einfach anzunehmen. Auch wenn sich alle zentralen Ereignisse der Handlung auf den begrenzten Raum am Oberrhein konzentrieren, sind die abenteuerlichen, räumlich weit ausholenden Passagen notwendig für den Erzählverlauf. Denn erst die Wege nach draußen führen zu veränderten Bedin-

gungen, die dann weitere Folgen zeitigen.¹⁵ Dieser narrativen Bedeutung steht ihre – der kleinepischen *brevitas* folgend – gedrängte Darstellung gegenüber. Während die erzählte Zeit der Abenteuerreise überwiegt, ist deren Erzählzeit minimal und oft nur auf wenige Verse oder Zwischenüberschriften beschränkt.

Dieses Ungleichgewicht der Textteile auf der *discours*-Ebene weisen auch andere Versnovellen auf, z. B. ›Die treue Gattin‹ Herrands von Wildonie oder die anonyme Fassung desselben Erzähltyps ›Das Auge‹. Die Texte handeln von einem Ritter, der ein Auge verliert und sich daher scheut, zu seiner wunderschönen Gattin zurückzukehren. Diese aber verstößt ihren Mann nicht, sondern sticht sich ihrerseits mit einer Schere ein Auge aus, um ihm gleich zu sein. In beiden Fällen wird das handlungsauslösende und eigentlich abenteuerliche Ereignis in wenigen Versen abgehandelt, sei es ein Turnier (›DA‹, Red. S, V. 100–126) oder eine Fehde (›DtG‹, V. 68–88). Wie der Ritter in ›Das Auge‹ *turnei, dienst, ritterschaft*, also Praktiken höfischer Statusaffirmation, *wite in froemde lant* (›DA‹, Red. S, V. 74f.) sucht, wird auch das *urlouge grôz* (›DtG‹, V. 69) in ›Die treue Gattin‹ nicht als existentielle Bedrohung für Leben und Besitz wahrgenommen, sondern als Abenteuerfahrt mit *vil manic sîn genôz* (›DtG‹, V. 70), die großen Ruhm verspricht. Die narrative Bedeutung der Episode betont ein unmittelbar anschließender Erzählerkommentar, der versichert, dass die Erzählung ohne den Exkurs in die gefährliche Fremde nie entstanden wäre:

und wære er dâ heime beliben,
sô müeset ir iuch hân verzigen,
daz ich iu niemer het geseit
von aller sîner frûmikeit
(›DtG‹, V. 75–78)

Erzählanlass ist dann nicht der soziale Gewinn, sondern der somatische Verlust, die körperliche Versehrung und Entstellung im Gesicht. Die Abenteuerreise bildet in allen Texten als gewöhnliche Situation der handelnden

Figuren den diegetischen Rahmen, aber auch die Bedingung für das besondere, erzählenswerte Ereignis im Zentrum.

Wie der integrativen Aufgabe des Rittertums als militärischem Schutzschild für Menschen und Werte von Anfang an die Fragmentierung droht, welche »am Körper des Ritters [...] ausgetragen« wird (Grubmüller 2002, S. 207), so droht dem Ritter als literarischem Abenteurer von Anfang an die Fragmentierung durch die Folie des wirtschaftenden Hausverwalters. Signifikant wird dies, wenn beide Verhältnisse durch Mittel parodistischer Inversion zugespitzt werden. So ist der Protagonist im ›Beringer‹ Zerrbild des Musterritters in Gestalt des geizigen und feigen Hausvaters, der analog zum karikierenden Exemplum Gawans in Hartmanns ›Iwein‹ (V. 2824–2858) jede Form der üppigen Hofhaltung mit *zanen*, *grynen*, *vechten* (›Beringer‹, V. 28) untersagt. Er erweist sich ebenso für alle abenteueraffinen Handlungen als ungeeignet. Das betrifft sowohl erotische Sachverhalte – er kann bereits in der Exposition Hahn und Henne nicht unterscheiden (ebd., V. 19–24) und gerät dann bei der Begegnung mit seiner maskierten Frau in »Gender-Trouble« (Wenzel 2003) – als auch die Konfrontation in Turnier und Kampf. So wird zwar seine Gewohnheit der regelmäßigen, statuskonformen Turnierreise betont (›Beringer‹, V. 35–42), doch diese führt er nur durch, *glich als ob* (ebd., V. 41) er ein tüchtiger Ritter wäre. Tatsächlich hält er sich von allen gefährlichen und potentiell abenteuerlichen Handlungen fern und ergeht sich nur in einem Scheinkampf, um am Ende – mit seinem demolierten Harnisch als Beweismittel – zu Hause mit seinen Taten prahlen zu können. Dieses Verhalten kann die Ehefrau in ihrer ersten Replik bloßstellen, indem sie in Rüstung und Identität des (männlichen) Ritters Wienand von Bößland ihren Mann besiegt und demütigt. Dies geschieht bezeichnenderweise abseits des nahen Turniers in einem *grunen wald* (ebd., V. 144), dem *locus classicus* des arthurischen Abenteurers. In einer zweiten Replik vermag die Ehefrau dann die Unterwerfung ihres Mannes zu verstetigen, indem sie eine verwandtschaftliche Beziehung zu dem fingierten Wienand erfindet.¹⁶ Gemäß dem Kurzschluss von kämpferischer

und sexueller Impotenz vermag eine Ritterfigur wie Beringer natürlich auch nicht als Verführer zu dienen (vgl. Schallenberg 2012, S. 321). Wie seine strenge Haushaltung vom Gebot der *milte* abweicht, widerspricht sein Verhalten auf Reisen den Geboten des Abenteuerrittertums. Damit scheitert er auf allen Ebenen »ritterlicher Statusdemonstration« (Wenzel 2003, S. 263), die im Kern auf finanzielle und somatische Prävalenz hinauslaufen. Trotz argumentativer Vorbereitung zu Hause bleibt der bevorzugte Ort dieser Demonstration aber ein Anderswo.

Die Wege von Schüler- und Studentenfiguren in der mittelhochdeutschen Kleinelik haben sowohl konnotative Entsprechungen als auch Abweichungen zu diesen Befunden. So weisen die Charakterisierungen bei Hanns Fischer (1983) bereits einige frappierende Entsprechungen auf. Er stellt fest: »Der junge [scil. ritterliche, Ph. R.] Adelige gilt also, so darf man schließen, als in besonderem Maße für die positiv bewerteten Liebhaberrollen prädestiniert« (S. 120). Im *schuoler* aber sieht er »entschieden eine Lieblingsfigur des Märes«, da »auf keine andere [...] mit gleicher Ausschließlichkeit positive Züge gehäuft« würden (S. 121f.). Wie der Ritter und anders als der Pfaffe werde er »bei seinem Tun nur selten ertappt, niemals öffentlich bloßgestellt oder bestraft« (S. 122). Die folgenden Lektüren einschlägiger Beispieltex te sollen diese Parallelen prüfend vertiefen; einerseits heben sie kontrastiv zu den Wegen der Ritter spezifische Eigenheiten der Schülerfiguren hervor, andererseits induzieren sie (wie im letzten Kapitel bereits angekündigt) ein Raster unterschiedlicher Typen studentischer Mobilität und Abenteuer in kleinelischen Texten.

Wie abenteuerlich sind sie nun, die Studenten? Im ›Studentenabenteuer A‹, einem der frühesten Texte der mittelhochdeutschen Kleinelik mit studentischem Personal, fällt der Begriff ›Abenteuer‹ außer im durch die frühe Germanistik applizierten Titel an keiner Stelle.¹⁷ Die Erzählung ist in vier kleinelischen Sammelhandschriften – der ältesten vollständigen Überlieferung B² und den drei Handschriften w, i und d (als Redaktion w) – sowie

einem Fragment (N) überliefert und wurde in zeitlicher Nähe zum ›Peter von Staufenberg‹ um 1300 verfasst (DVN 1/1, S. 100f.). Sie gliedert sich in eine aufwändige Vorgeschichte und die Haupterzählung. Der erste Teil führt die beiden jungen Protagonisten ein und mündet in ein Streitgespräch mit deren Vätern, und zwar über die Vorzüge des Bürgerlich-Kaufmännischen (repräsentiert durch die Eltern) und des Klerikal-Universitären (repräsentiert durch die Schüler).¹⁸ Am Ende können sich die Kinder gegen alle Widerstände durchsetzen und sie dürfen für ein Jahr nach Paris. Auf der Reise gelangen die beiden in das nordfranzösische Handelszentrum Arras – so zumindest in der Redaktion w (V. 114) – und kehren bei einem Kaufmann ein. Dort erleben sie dann das amouröse Abenteuer, in dem sie es mittels der List von der ›Verstellten Wiege‹ erreichen, mit der Tochter und der Ehefrau ihres Gastgebers zu schlafen (vgl. den Überblick zur Stofftradition in Ziegeler 1988). Am Ende reisen sie ohne weitere Sanktionierung wieder ab.

Das abenteuerliche Ereignis findet auf der Passage statt. Diese ist einerseits lokal verortet zwischen der Heimat und dem Hochschulort Paris, andererseits aber auch figurenbiographisch zwischen Schulbesuch und Studium sowie Kindheit und Adoleszenz – denn in einem *Rite de passage* erleben die beiden jungen Protagonisten ihre sexuelle Initiation. Dass der Weg zum Ort dieser Formen transgressiven Handelns wird, kommt nicht von ungefähr. Denn die Reise stellt eine Bewegung durch einen Zwischenraum dar, dessen Endpunkten jeweils spezifische Ordnungsbedingungen eignen, der jedoch selbst nur marginal mit der Sozietät der Figuren verbunden ist. Die angehenden Studenten durchqueren Arras nur, ohne gesellschaftliche Beziehungen zu haben; sie agieren dort als a-sozial Durchreisende, als Passanten, die sich durch einen (für sie) regelfreien Bereich bewegen, der für Abenteuer geeignet ist. Die sowohl im Binnentext als auch in Pro-/Epimythion fehlende Bestrafung oder Kritik unterstreicht diesen Umstand.

Diese Basisstruktur gleicht weitgehend den Wegen der Ritter – zuzüglich des Schulwegs mit seiner figurenbiographischen Bedeutsamkeit. Doch auch weitere Aspekte nähern die explizit als bürgerlich-kaufmännisch identifizierten Schüler ritterlichen Kriterien an. So ist der Erwerb von *êre* ein Leitmotiv der Erzählung, wenngleich der Begriff polysem gebraucht ist: Die *êre* prägt bereits die Elterngeneration, ist hier aber vornehmlich auf materiellen Reichtum gerichtet. Dass dieser bei den Kaufleuten auch aus ihrer eigenen Mobilität resultiert, bleibt allenfalls implizit: *die gesellen waren bede reich / und wurben vaste noch eren. / do von begund sich meren / ir erbe und ir varent gut.* (›StA‹, Red. B², V. 6–9). Die Kinder sollen dann als Verlängerung dieses Strebens nach Ansehen dienen, gerade auch indem ihr Schulbesuch gefördert wird, bis sie *waren [...] die pesten da* (ebd., V. 23) und wissen, *swaz ein lay kunnen schol* (ebd., V. 57). Das im Zitat genannte Laienwissen wechselt nun zuungunsten des Väterwunsches jedoch das Register und wird mit Klerikerwissen konfrontiert, als die beiden Söhne im gelehrt-universitären, also auch klerikalen Register weiteren Ruhm erwerben und daher die unzureichende Schulbank durch einen ›Auslandsaufenthalt‹ in Paris ersetzen wollen, der *schuel von gantzer meisterschaft, / und da wâr pfaffen chunst und craft* (ebd., V. 25f.). Nur dort könnten sie *baidiu frum und ere* (ebd., V. 34) erlangen. Ihren Unwillen und ihre Vorurteile (gegenüber Frankreich im Allgemeinen und der Universität im Besonderen) bringen die Väter in den Entgegnungen zum Ausdruck, ihre Kinder sollten *niht mer ze schaffen / haben mit den pfaffen* (ebd., V. 61 f.) und sie würden ohne Geld *den Walhen als ein bast* (ebd., V. 69) gelten. Schließlich aber müssen sie einlenken und erkennen selbst den Gewinn von *baidiu frum und ere* (ebd., V. 80) im Besuch der Universität, weshalb sie ihre Kinder mit Pferden, Kleidung und Bediensteten ausstatten. Wenn die Väter endlich gerade die Bedeutung eines geeigneten Nachtquartiers betonen, dann verweist dies auf den Kern der folgenden Schwankhandlung. Ihre Herberge solle unter Rücksichtnahme auf die finanziellen Ressourcen (ebd., V. 87f.) und mit kluger Vorsicht (*weschaidenlich*;

ebd., V. 90) ausgewählt werden, aber dennoch repräsentativ sein: *daz si zerten ritterlich* (ebd., V. 89). Auch wenn dieser Verweis in Redaktion w, V. 105, zu *reichleich* verallgemeinert ist, wird eine besondere Statusdemonstration oder gar -anmaßung deutlich.¹⁹ Verbunden mit der Terminierung auf ein Jahr – *wir sein an jar do pfaffen sint* (ebd., V. 51) – legt dies mithin offen, dass eine Graduierung nie vorgesehen war, und die Reise erinnert mehr an Universitätsbesuche von Adligen, wie sie in der frühen Neuzeit als Kavaliersreise oder Grand Tour geläufig werden (vgl. Paravicini 1993).²⁰ Auch in der Schwankhandlung ist *êre* eine Leitvokabel, indem sie die amourösen Avancen legitimieren soll, und zwar vor allem im Liebesgeflüster während der Nachhilfe in der Laube vor der Tür (>StA<, Red. B², V. 161–206). Zugleich befürchtet der im Bett zurückgelassene Gefährte, dass ihm *dehein er widervert* (ebd., V. 265), weshalb er den Weg in das Bett der Gastgeberin sucht.

Die Schüler nehmen im Laufe der Erzählung verschiedene Rollen an: In der Vorgeschichte wandeln sie sich vom Musterschüler zum rebellierenden Nachwuchs aufgrund der in der Elterngeneration unerwünschten Prädominanz des Klerikalen. Während des Aufenthalts in der französischen Stadt (Arras) nehmen sie dann die ererbte kaufmännische Rolle wieder an, als sie ihrem Gastgeber gegenüber angeben: *Wir sein zwen kaufman* (>StA<, Red. B², V. 129). In der (späteren) Redaktion w ist diese offenkundige Lüge entschärft. Hier kommt die Aussage nicht von den Gästen, sondern der Gastgeber nimmt an, die Fremden seien womöglich *chaußflawte* (StA, Red. w, V. 151), was diese entkräften, indem sie ihr eigentliches Reiseziel nennen: *wir haben des mit gar gewis / hintz der schul gen Parys* (ebd., V. 159f.). Dennoch heben sie ihre merkantilen Fähigkeiten hervor, indem sie betonen, sie könnten die Lebensmittel für das Abendessen besorgen *paz dann chain chaufman* (ebd., V. 165). In beiden Fällen wird offensichtlich, dass die Schüler ihren Habitus nicht an ihr neues Metier anpassen können und als Bürgerliche immer noch an den Stand ihrer Eltern erinnern. In der Werbung um die Bürgerstochter, die in Redaktion B² selbst bereits als

ritterlichiu mait (V. 95) eingeführt wird, changieren ihre Rollen dann zwischen dem Gelehrten gegenüber der Mutter – denn er *las als an gelert man* (›StA‹, Red. B², V. 147) – und dem ritterlich-höfischen Galan gegenüber der Geliebten sowie in der Kommunikation mit dem Gefährten. Trotz allem Aufwand bleiben die Schüler im merkantilen Milieu der Stadt verortet, verschränken dieses aber durch die (verkehrte?) Betonung ritterlicher Ideale und Konventionen mit einer höfischen Sphäre.

Eine Überblendung des Ritterlichen und des Merkantilen ist dem Modus des Abenteuers grundsätzlich nicht fremd, was die Wortgeschichte des Begriffs zeigt. Diese verlief in Nord- und Süddeutschland zwar unterschiedlich, benennt in beiden Fällen aber risikobehaftete Handelsunternehmungen (vgl. Kümper 2019, S. 35–46) und wurde auch mit den ebenso risikoreichen kriegesischen Unternehmungen des Adels parallelisiert (vgl. Eckert 2017, S. 44f.). In der englischen Kaufmannszunft der *merchant adventurers* ist ab 1443/1444 eine Verbindung von Kaufmann und Ritter auch begrifflich festgelegt, wie Michael Nerlich (1997, S. 314f.) betont, dabei aber das Abenteuer als Teil einer historischen Großerzählung über die Geburt der Moderne (über-)generalisiert. Überzeugend ist allerdings die Feststellung, dass die beiden sozialen Gruppen Adel und Kaufmannschaft ihre (abenteuerliche) Mobilität und die (riskante) Bewegung aus dem eigenen, sicheren Herkunftsbereich als integrales Moment verbindet.

Ohne Risiko sind die Taten der Protagonisten im ›Studentenabenteuer‹ natürlich nur angesichts der Regeln des Schwankmäre, das nach Hanns Fischer (1983, S. 121) im Schüler/Studenten eine »Lieblingsgestalt« habe, was dazu führe, dass dessen Verfehlungen kaum bestraft würden (dazu auch Coxon 2002, S. 23, und Moshövel 2014, S. 178). Dass die doppelte Substitution der beiden Gefährten – der eine ersetzt den Ehemann, um sich Sex mit der Gastgeberin zu ergaunern, und der andere ersetzt die Ehefrau, als er (ungewollt) in das Bett des Gastgebers gerät und sich mit diesem prügelt – für diese nicht schlecht ausgeht, ist auf jeden Fall nur nach den unwahrscheinlichen Regeln des Schwanks möglich. Am Ende aller Ver-

wechslungen²¹ sorgt sich der Gastgeber nur um den guten Schlaf seiner Gäste, denn *die wellent fru von hinnen* (›StA‹, Red. B², V. 358), und Reaktion w ergänzt noch:

do ez tagen pegan,
die schuler schieden von dan
mit urlawb auf ir strazzen.
si lachten ane mazzen
von diser gemeleichen tat
vnd sich des gelükes rat
vnd ir selden scheiben
sich also liezzten treiben.
(›StA‹, Red. w, V. 465–472)

Damit wird der in der Vorgeschichte aufgespannte Rahmen nicht durch eine einhegende Ankunft am Hochschulort geschlossen, sondern der Text ist – trotz abgeschlossener Schwankhandlung – am Ende offen. Die beiden Protagonisten bleiben im Dazwischen der Passage und ihr ordnungsgefährdendes Potenzial dauert fort, solange sie als ›Glückskinder‹ bei Fortunas Rad (verdeutlicht im Hendiadyoin von *gelükes rat* und *selden scheiben*) obenauf sind und sich dieses nicht zu ihren Ungunsten weiterdreht. Diese risikoreiche Kontingenz und »die im Rad implizierte Unbeständigkeit als ›Produktion‹ von Chancen« (Reichlin 2010, S. 247) ist durch die Offenheit des Textes auf Dauer gestellt. Damit nähert sich die Darstellung im ›Studentenabenteuer‹ bereits einem Strukturtyp an, der ab dem 14. Jahrhundert als ›Fahrender Schüler‹ terminologisch wird (vgl. Reich 2021, passim, v. a. S. 413, 417–466). Eine absolute Übereinstimmung der Figuren im ›Studentenabenteuer‹ und in Rosenplüts ›Der fahrende Schüler‹ (so Dahm-Kruse 2019, S. 259f.) bedürfte hingegen weiterer Differenzierung; denn gerade die ausholende Vorgeschichte ist keine bloße »Arbeit mit funktionslosen Geschehniselementen« (Fischer 1983, S. 132), sondern ein integraler Bestandteil der Erzählung. Diese aber widerspricht einer prägnanten und expositionslosen Einführung der Figur, wie sie dem Begriff ›Fahrender

Schüler« inhärent ist. Im Folgenden sind die Möglichkeiten weiterer Strukturtypen aufzuzeigen.

In der Einleitung wurde bereits ein Sprichwort aus dem *Promythion* von Heinrich Kaufringers ›Bürgermeister und Königssohn‹ (um 1400) zitiert. Im ersten Teil dieser Erzählung geht es kurz gesagt darum, wie der Sohn des französischen Königs, der inkognito in Erfurt studiert,²² den Ruf eines Schürzenjägers gewinnt. Dies resultiert daraus, dass der Königssohn die Herkunft seines Vermögens – und damit verbunden seine Identität – nicht offenlegen will, als er vom Bürgermeister einer Diebstahlserie angeklagt wird. Als Alibi gibt er an, er erhalte das Geld von den Frauen der Stadt – später expliziert für der *minne spil* (›BuK‹, V. 206). Im zweiten Teil folgt dann die eigentliche Schwankhandlung: Als der Bürgermeister seiner Frau von den Praktiken des Studenten erzählt, kommt es zu einer narrativ performierten Vergegenwärtigung der (eigentlich fiktiven) Taten und die Ehefrau wünscht aus Neugierde und gemäß dem misogynen Stereotyp der sexuell unersättlichen Frau eine Liaison mit dem Fremden. Der Student gibt den Avancen nach und gelangt so in die intrikate Lage, dass er vom Bürgermeister in flagranti erwischt wird, als er mit dessen Frau nackt im Bade zusammenkommt. Der gehörnte Ehemann aber stellt den Ehebrecher nicht bloß oder bestraft ihn, sondern er lädt ihn als Gast zum Essen ein. Aufgrund dieser (durchaus unwahrscheinlichen) zurückhaltenden Reaktion wird er explizit als *weiser man* (›BuK‹, V. 269) bezeichnet. Außerdem erhält er eine finanzielle Belohnung, da ihm der Königssohn nach dem Aufdecken seiner Identität weitreichende Privilegien für den Handel mit Frankreich zuspricht.

Gerade diese zentralen (erzähl-)ökonomischen Dimensionen des Tauschgeschäfts stehen im Zentrum der Analyse von Susanne Reichlin (2009, S. 187–208). Sie betont die »Dialektik der Stellvertretung, deren Opfer und Gewinner der Bürgermeister ist« (ebd., S. 206), indem an diesem die Komensurabilität von Ansehen und Geld diskutiert wird. Zumindest im zweiten Teil fokussiert die Erzählung auf den ›weisen‹ Bürgermeister oder aber

auf einen Erkenntnisgewinn der Stadt (Ragotzky 1985, S. 117; Willers 2002, S. 54; Stede 1993, S. 48), nicht aber auf den Studenten. Dies deutet auch das Epimythion an, in dem vom Studenten keine Rede mehr ist. Diese Umstände widersprechen implizit der Ankündigung des Themas im Promythion, welches das ›pädagogische‹ Programm der Erzählung zu skizzieren scheint. Abgesehen von der Einleitung ist der Status des jungen Protagonisten als Studenten auch sonst eigentümlich blass und durch seinen hochadligen Stand überlagert. Sein Studienaufenthalt als ›Grand Tour‹ *avant la lettre* dient zur bloßen Motivation des Erzählens, ohne dass gelehrte oder universitäre Sachbestände irgendwie relevant würden. Auch die Bezeichnungen *künig*, *herr* oder *fürst* dominieren gegenüber *student* (vgl. Coxon 2002, S. 36). Dieses Wort begegnet nur in zwei Belegen, einmal in der direkten Rede eines Ratsherrn (*ain student ist hie in der stat*; ›BuK‹, V. 57) und einmal in der indirekten Rede der Bürgermeistersgattin (*als da stuond irs herzen gir / wie si den student prächet zuo ir*; V. 238). Der Königssohn ist vor allem Teil des Adels und nur nachrangig der Universität. Ebenso folgt er dem statuskonformen Verhalten der Aristokratie, indem er höfische *milte* (vgl. ebd., V. 150–153) oder eine *minne* [...] *mit züchten* (ebd., V. 35–37) an den Tag legt. Der Öffentlichkeit höfischer Statusdemonstration widerspricht nur die Geheimhaltung seiner Herkunft. Das Inkognito, mit dem er (letztlich ohne Erfolg) versucht, die beiden Rollen des Studenten und des Königssohnes zu harmonisieren, scheitert schließlich, indem ihn die Verbindung von demonstrierter *largitas* und studentischer *paupertas* den Bürgern Erfurts suspekt macht. Der Mangel an Evidenz wird damit zum Auslöser der ordnungsbedrohenden Schwankhandlung, deren nur knapp abgewendeter katastrophaler Ausgang am Ende noch anzitiert wird: *er wär sein leicht verdorben* (ebd., V. 463).

Doch zunächst noch einmal zum Sprichwort am Beginn der Versnovelle (und damit auch zum Beginn dieses Aufsatzes): *das dahaim erzogen kind / haist und ist ze hof ain rind* (›BuK‹, V. 15f.). In ›Bürgermeister und Königssohn‹ wird das Bonmot signifikant mit dem Wort und Konzept der

âventiure verbunden. Denn neben den vordergründigen *zucht und tugend* (ebd., V. 1 und wieder 22) wird *aubentüre suochen* (ebd., V. 23) als zentrales Lernziel definiert. Das Promythion behandelt damit *in nuce* dasselbe Programm, das Peter Suchenwirt auch gegen Ende des 14. Jahrhunderts geißelt. Ein *verligen* (Suchenwirt) oder ein *zeit vertreib* (>BuK<, V. 4) wird als Fehlverhalten abgewiesen, stattdessen solle der Lernende *hindan in fremde land* (ebd., V. 5) fahren. Dort werde ihm *manig sach bekannt / von manger-laie aubentür* (ebd., V. 6f.), die *baide guot und ungehür* (ebd., V. 8) – also positiv/angenehm oder aber seltsam/bedrohlich/schrecklich – sein könne (vgl. dazu Reichlin 2022, S. 74f., und zum Reim *aubentür – ungehür* als Reminiszenz an den ›Iwein‹ vgl. Rippl 2012, S. 549f.). Diese Suche nach *aubentüre* aber realisiere sich im Adel darin, dass sie *ire kind / zuo den hohen schuolen* (>BuK<, 18f.) senden. Dabei ersetzt die *aubentüre* des Universitätsbesuchs dezidiert den Erwerb deklarativen (freilich geistlich konnotierten) Wissens und den Wechsel in den Gelehrtenstand. Denn die hohen Herren haben *kainen sin, / das si ze pfaffen süllen wern* (ebd., V. 20f.). Es geht also um »die Erweiterung des eigenen Handlungsraumes und das Sammeln von Erfahrungen« (Reichlin 2022, S. 75). Die *aubentüre* aber wird als Experimentierfeld für den jungen Adligen imaginiert, bei dem dieser unter Bedingungen eines kontrollierten Risikos dazulerne, sodass er ›im echten Leben‹ und zu Hause *fürbas ewiglich / bas vor schaden hüetet sich* (>BuK<, V. 11f.). Das Abenteuer ist in ›Bürgermeister und Königssohn‹ so »Teil eines Erziehungskonzepts« (Reichlin 2022, S. 75), seine Akteure der Adel, seine Zeit die Adoleszenz, sein Raum die Welt abseits des eigenen Zuhauses.

Narrativ bedeutsam wird der Begriff der *aubentür* am Ende der Erzählung, als er in einer weiten Klammer wiederholt wird. Dabei wird die Hinbewegung der Abenteuersuche durch die Rückkehr in die Heimat geschlossen. Diese vollzieht der Protagonist aber nicht körperlich, sondern medial vermittelt über einen Brief, den der Student an seinen königlichen Vater schreibt und der neben den Privilegien für den Bürgermeister von

Erfurt auch die abenteuerlichen Begebnisse, *dieser aubentür geschicht* (›BuK‹, V. 441), enthält. Es kommt zu einer Interferenz »zwischen dem erzählten Geschehen und der Erzählung« (Reichlin 2022, S. 76) und zugleich zwischen erzählender Person und geschriebener Botschaft. Die abenteuerliche Passage im Leben des Königssohns wird zur Textpassage. Im Brief wird das Erzählen vom Abenteuer realisiert und zugleich dem Heimathof übermittelt, analog zum Rapport der Artusritter in Carduel oder Camelot. Wie die meist auch auf der *discours*-Ebene auserzählte Meldung der Ritter (vgl. ›Prosa-Lancelot‹, Bd. IV, S. S. 456,24–462,29) zugleich eine Wiederholung für die Rezipierenden ist, deutet auch der Brief an den Vater eine Wiederholung an. Zugleich artikuliert er in einer »mise en abyme-Szene, in der das Aufschreiben der erzählten Handlung dargestellt wird« (Reichlin 2009, S. 204), eine metaleptische Struktur. Der Vater kann die Erzählung *von anfang bis an das end* (›BuK‹, V. 440) lesen und der Brief dient so als Beleg dafür, dass sein Sohn nicht nur *aubentür* gesucht, sondern auch gefunden hat. Für den Erfurter Bürgermeister bringt das Schreiben an den König von Frankreich demnach einerseits ökonomische Vorteile in Gestalt von Handelsprivilegien, andererseits macht es auch das Geheimnis des Ehebruchs, das der Betrogene zum Erhalt seiner Ehre *still und leis / gehandelt* (ebd., V. 428f.) hatte, offenbar und den jeweils Rezipierenden (bis ins 21. Jahrhundert) bekannt.²³

Um dieses Detail vom erzählten Abenteuer ausreichend interpretieren zu können, ist eine Einordnung in den Überlieferungsbefund geboten, wie sie in der Forschung bereits umfassend vorgenommen wurde: Die Erzählung ist (unikal) im sog. Kaufringer-Faszikel des Cgm 270 überliefert, dessen Einzeltexte in engem Bezug stehen und so eine »Autorfiktion« (Sander 2001, S. 242) entstehen lassen oder vielmehr zu einer »paradigmatische[n] Reihe verdichtet« (Reichlin 2009, S. 188) werden. Gemäß Rüdiger Krohn (1986/1987, S. 261f.) gruppieren sich zum Thema des versöhnten, aber nicht gesühnten Ehebruchs (in dieser Reihenfolge) ›Bürgermeister und Königssohn‹, ›Der zurückgegebene Minnelohn‹ und ›Der feige Ehemann‹

in ein Trikolon. Vor allem die ersten beiden Texte stehen in engem motivischem Zusammenhang. So ermittelte Susanne Reichlin (2009, S. 189) als Gemeinsamkeiten eine »Rahmenhandlung oder eine Vorgeschichte, die dem Ehebruch in einen erweiterten (gesellschaftlichen) Kontext stellt«, die Bedeutung von »Binnengeschichten« und die »gewaltfreie Beilegung des Konflikts, die auf dem Austausch von Geld oder Privilegien und einer Semantik der Gastfreundschaft beruht«. Ich will nicht weiter auf ›Der zurückgegebene Minnelohn‹ eingehen und verweise stattdessen auf die einschlägige Lektüre mit ähnlicher Zielsetzung bei Reichlin (2022 und 2009, v. a. S. 208–201). Nur so viel: Die selbstreferentielle Binnenerzählung, die das Ende von ›Bürgermeister und Königssohn‹ nur andeutet, wird im ›Zurückgegebenen Minnelohn‹ wiederholt und stößt ähnlich wie beim Gespräch des Bürgermeisters mit seiner Frau durch die »Performativität des Erzählens« (Reichlin 2009, S. 193) weitere Handlung an. Gerade durch die Polysemie des vielgebrauchten Wortes *aubentür* in der zweiten Erzählung werden Möglichkeiten des Erzählten potenziert oder umgekehrt »zugespitzt« (ebd., S. 208). Die Bedeutung, die dem zentralen Moment einer Doppelung von Erzählakt und Geschehen zukommt und die Durchführung des Abenteuers (zumindest möglicherweise) proliferiert, zeigt schließlich, »dass Rezeptionsabenteuer unabgeschlossener sind, als man gemeinhin annimmt« (Reichlin 2022, S. 88).

Beide Texte stehen sich also strukturell und poetologisch nahe; auch thematische Überschneidungen sind zu erkennen, z. B. in der Möglichkeit, ein *verligen* zu verhindern: im einen Fall durch den Universitätsbesuch (›BuK‹, V. 5), im anderen durch die Subvention des alten Ritters (›DzM‹, V. 35), der seinen Protegé zudem zum Turnier weit weg *in aine statt ferr und weit* (ebd., V. 100) schickt. Ein zentraler Unterschied zwischen den beiden Texten ist hingegen die personale Differenz zwischen (adligem) Student und Ritter. Diese wird durch das Nebeneinander in der Sammlung jedoch entschärft und neu perspektiviert. Kohärierendes Element auf der narrativen Mikroebene an den Gelenkstellen von ›Bürgermeister und Kö-

nigssohn« zum »Zurückgegebenen Minnelohn« ist dabei die strukturelle Kongruenz bei personaler Differenz. Der Übergang zum folgenden »Feigen Ehemann« hingegen ist gestärkt durch die Wiederholung des Ritters als mobiler Verführerfigur, die hier freilich als Nebenfigur neben das bürgerliche Ehepaar tritt.

Im »Bürgermeister und Königssohn« ist es signifikant, dass gerade die Figur des Studenten das gesprochene Wort des Ritters in das geschriebene Wort überführt, ist doch die Lese- und Schreibfähigkeit eines der Definitionsmerkmale dieses »Standes«. Auch wenn Sebastian Coxon einen »storytelling imperative« (2002, S. 50) ausgemacht hat, der den Texten mit »literate protagonists« inhärent sei, begegnen metaleptische Allusionen wie am Ende von »Bürgermeister und Königssohn« in anderen Versnovellen kaum oder bleiben implizit, wie in der »Treuen Magd«, in der die Ehebrecherin – am Ende der rezipierten Geschichte – auch an das Stillschweigen ihres Galans appelliert (»TM«, Red. m, V. 397–401; Red. b³, V. 582–586). In den meisten Fällen jedenfalls konzentrieren sich die Erzählungen auf die unterhaltende Dimension des Geschichtenerzählens, die gleichwohl ebenso intradiegetisch Handlung anstoßen kann (Coxon 2002, S. 41–50).

Grundsätzlich ist bei den Schülerfiguren eine deutlich ständisch geprägte Signatur hinsichtlich der Darstellung von Mobilität auffallend. Diese reißt ein Raster von drei strukturellen Haupttypen auf (vgl. Reich 2021, S. 397–416): (1.) »Standesstudenten«, (2.) bürgerliche Studenten (meist *divites*), (3.) fahrende Schüler. Die Differenzierung zwischen den ersten beiden Kategorien wurde an den angebotenen Beispielen deutlich. Während der Ort der abenteuerlichen Ereignisse bei den bürgerlichen Studenten (2) deziert der Weg zur Hochschule/Schule ist, finden die Abenteuer der adligen Studenten (1) immer am Hochschulort statt, die Reise dorthin und wieder weg ist aber nicht (oder kaum) Gegenstand der Erzählung.²⁴ Der Unterschied von Strukturtyp 2 und 3 betrifft weiter die Rahmung der Erzählung, und zwar ob die (resozialisierende) Eingliederung am Hochschul-

ort und womöglich die Rückkehr in den Heimatraum noch Gegenstand der Narration ist (so in ›Die treue Magd‹ oder ›Fünzig Gulden Minnelohn‹) oder ob die Wege der Studenten im Handlungsraum ziellos sind oder ihr Ziel allenfalls extrapoliert werden können (›Zweierlei Bettzeug‹ oder Hans Folz' ›Die drei Studenten‹), ob also ein zielgerichtetes *migrare* von einem ziellosen *vagari*/›fahren‹ unterscheidbar ist. Zwischen diesen beiden Typen stünden die beiden Versionen vom ›Studentenabenteuer‹ (A/B), da das Ziel zwar umfangreich thematisiert wird, dessen Erreichen am Ende aber offen bleibt. Der dritte Typus wäre noch um den Sonderfall des ›Fahrenden Schülers‹ oder *scholasticus vagans* (3.1) zu ergänzen, der mit eigenen Konnotationen (Bettel, Betrug und Magie) versehen ist und durch eine terminologische Festlegung »personelle Prägnanz« (Nowakowski 2019, Titel) erzeugt, auch wenn intradiegetische Zuschreibungen anderer Figuren seine Identität in einem Status diffuser Unsicherheit zwischen mächtigem Dämonenbeschwörer und betrügerischem Taugenichts halten.

Fazit

Im ›Standesstudenten‹ liegt sowohl sozialgeschichtlich als auch narratologisch eine Figur der Verflechtung vor, in der aristokratische Handlungsformen und Sinnoptionen mit klerikalen interferieren. Im Kern gilt dies auch für ›normale‹ Schülerfiguren, da auch bei diesen – zumal in den früheren Versnovellen (z. B. ›Studentenabenteuer‹) – aristokratische Bewertungsmuster bei explizit bürgerlichen Figuren dominieren. Sozialständische Grenzen sind also fließend und werden auch (aber nicht nur) durch die Figurenwahl prozessiert. Der ›Stand‹ des Schülers ist dementsprechend auch im benjaminischen Sinn auf der ›Passage‹. Sowohl individualbiographisch als auch literarhistorisch handelt es sich um eine Figur, die »einen noch nicht endgültig etablierten Zustand bzw. eine instabile Position [hat], die sich aufgrund ihrer Instabilität kaum zur Gestaltung der objektiv-dinglichen Wirklichkeit nutzen lässt« (Müller-Schauenburg/ König 2016, S. 62).

Da der Begriff der Passage darauf abzielt, »Spuren eines mit dem konkreten Prozessereignis verbundenen Reflektierens über Verflechtungsprozesse unter einem Begriff zusammenzufassen und in den Mittelpunkt zu stellen« (ebd., S. 63), eignet sie sich gerade auch, um sich sozialhistorischen Prozessen im Status ihrer literarischen Werdung anzunähern.^[25]

Versucht man nun die einzelnen Wege der Schülerfiguren in eine Struktur zu fügen, ergibt sich folgende Zuordnung. Bei den bürgerlichen, (aus heutiger Sicht) ›normalen‹ Studenten bedeutet die Ankunft am Studienort eine Reintegration in die soziale Ordnung (außerliterarisch in die *natio* oder das kommunikative Netzwerk); damit bleibt als Raum des abenteuerlichen *Rite de Passage* nur das Dazwischen, die Anreise. Das Abenteuer wird zum biographischen Ereignis und eine serielle Perpetuierung wie beim fahrenden Ritter bleibt damit ›auf der Strecke‹. Allenfalls eine Doppelung ist durch eine Wiederholung bei der Rückreise denkbar, wie sie in einigen Mären erwogen wird (z. B. in ›Die Treue Magd‹ oder ›Studentenabenteuer B‹). Bei den adligen Studenten ist der Raum des Abenteuers, also der Zwischenraum der wunder- oder vielmehr sonderbaren Ereignisse, quasi der ›Weg‹, den sie zurücklegen, der Studienaufenthalt und nicht nur die Anreise. Die Stadt als außerhöfischer Raum bietet das Setting des (amourösen) Abenteuers und wird in der Schwankerzählung zur Alternative für den arthurischen Abenteuerwald.^[26] Das ganze Studium wird als Schleife im ›Großstadtdschungel‹ imaginiert (vgl. Reich 2022), als Umweg zum Erlangen von *âventiuren*, an dessen Ende die Rückkehr an den Hof (oder der Minnetod) stehen können. Durch ihre Fixierung auf den Hochschulort erscheinen die ›Standesstudenten‹ hingegen auch statischer als andere Schüler- oder Ritterfiguren, deren horizontale Mobilität weit deutlicher ausgestellt ist. Auch die vertikale Mobilität der ›Standesstudenten‹ ist reduziert, da das Studium eher dem höfischen Spiel dient, als dass es sozialen Aufstieg grundlegen würde. Analog verhält es sich freilich auch beim Ritter, bei dem die Reise zwar der (notwendigen) Statusdemonstration und damit der Vervollkommenung des eigenen Prestiges dient, doch wie

in ›Bürgermeister und Königssohn‹ ist weder in ›Peter von Staufenberg‹ noch in den anderen besprochenen Versnovellen die Reise Teil einer ›Karriere‹ im engeren Sinne. Indem die abenteuerlichen Wege aber (gesellschaftliche oder somatische) Veränderungen bei den Figuren bewirken, sind sie wesentlich für den Handlungsverlauf, auch wenn der Schwerpunkt (im *discours*) auf dem zu Hause situierten Erzählkern liegt.

Eine Gemeinsamkeit der Wege aller Schüler-/Studentenfiguren gegenüber den Ritterfiguren liegt nun darin, dass diese nicht nur notwendig für den Plot, sondern auch für die individuelle Biographie der Figuren sind; denn die Anreise zur Hochschule ist in den meisten mittelhochdeutschen Erzählungen nicht beliebig wiederholbar. Doch auch diese Einzigartigkeit wird im späteren Mittelalter ausgehebelt, wenn der Figurentypus als eingeführt zu gelten hat und keiner expositorischen Motivierung mehr bedarf. Endlich gesellt sich zum fahrenden Ritter (*chevalier errant*) im späteren Mittelalter der fahrende Schüler (*scholasticus vagans*). Die Ereignisse auf der Reise werden beliebige Episoden in der ziellosen Bewegung der Figuren, wie es im offenen Ende des ›Studentenabenteuers‹ bereits angedeutet ist. So gewinnt der kleinepische Text ein weiteres Proprium des Abenteuerlichen, und zwar dessen serielle Struktur, die in prägnanten Kleinformen eigentlich unmöglich ist. Denn diese sind ja *per definitionem* darauf beschränkt, eine einzelne oder einige wenige kurze (möglicherweise abenteuerliche) Passagen zu präsentieren. Indem fahrende Schüler/Ritter nun mobile, ubiquitäre Figurenstereotype liefern, die eine potentiell unendliche Ereignisfolge insinuieren, scheint es aus einer Rezeptionsästhetischen Perspektive möglich, dass Serien antizipierend extrapoliert werden können. Die Einmaligkeit einer Handlung wird aufgehoben und als Beispiel in eine längere paradigmatische Reihe von Episoden eingegliedert. So ließen sich die (schwankhaften) Handlungen von Rosenplüts ›Fahrendem Schüler‹ oder des Ritters im ›Sperber‹ beliebig in eine längere Serie ähnlicher Ereignisse einordnen, ohne dass eine maßgebliche Veränderung in der Figurenkonzeption nötig wäre.²⁷ Die ›kulturelle‹ Differenz der beiden Stände

schrumpft auf allenfalls graduelle Unterschiede, die den Ritter eher mit kämpferischer Prävalenz (*strît*) und den Studenten mit intellektueller Potenz (*list*) konnotiert. Die Wege des Ritters und des Schülers werden im jeweiligen Erzähltypus (vgl. oben die Substitutionen im ›Rosendorn‹ oder im ›Sperber‹) weitgehend austauschbar und können auch in Textsammlungen ineinander übergehen.²⁸ Gegen Ende des 14. Jahrhunderts, der Zeit Peter Suchenwirts, befinden sich die Studenten – obschon noch immer mobil – als Figurentypus weniger in der Peripherie der ›Passage‹, sondern sind als Muster vielmehr fester Teil eines ständelogischen Schemas (vgl. Reich 2021, S. 293f.), während der Prototyp des Ritters als etablierter Figur des höfischen Kanons zunehmend zu erodieren scheint (vgl. Grubmüller 2002, S. 207).

Anmerkungen

- ¹ So verhält es sich in den meisten lateinischen und frühneuzeitlichen Belegen im TPMA, die (als Sprichwortsammlungen) im Grunde dem Prinzip in Freidanks ›Bescheidenheit‹ entsprechen. Auch in Reinmars von Zweter Spruch 297, V. 2 (Roethe 1887, S. 555), der aufgrund metrischer Erwägungen als unecht erkannt wurde (ebd., S. 156), steht das Sprichwort seltsam marginal neben der (auch geistlich begründeten) Abwägung von Milch und Wein, die sich durch die Sprüche 297 bis 299 zieht und schließlich dem Wein (des Letzten Abendmahls) den Vorzug gibt. Allenfalls in ›Der Schüler zu Paris C‹ wird die Verwendung des Sprichworts relevanter, analog zum Narrativ des ›Standesstudenten‹ in Kaufingers ›Bürgermeister und Königssohn‹ (vgl. Anm. 24).
- ² Dass Suchenwirt den Begriff und das Konzept des Abenteuers durchaus kennt und sogar literarisch produktiv gemacht hat, zeigt die (Minne-)Rede ›Die schöne Abentheur‹ (Suchenwirt, hrsg. von Primisser 1827, Nr. 25, S. 80–85), in der die allegorische Frau Abentheur der illustren Gesellschaft bestehend aus der Frau Ehre, der Frau Minne und dem Dichter Suchenwirt – durchaus vergleichbar mit ›Die Verlegenheit‹ – von den Missständen im (Jung-)Adel berichtet. Vgl. dazu auch Klingner/Lieb 2013, Bd. 1, S. 787–789.

- 3 Die mittelhochdeutsche Terminologie des Besuchers von Schule oder Universität ist nicht präzise. Die Wörter *schuolære*, *studente* oder sogar *scribære* sind weitgehend austauschbar und lassen keinen Rückschluss auf den Bildungsgrad zu, zumal auch die institutionelle Aufteilung weniger streng und eindeutig war als im heutigen Schul- und Universitätssystem. Da die Zuordnung zu Schule oder Hochschule oft sowohl inner- als auch außerliterarisch problematisch ist, spreche ich im Folgenden meist von Schülerfiguren (oder weitgehend synonym Studentenfiguren). Vgl. ähnlich schon in Reich 2021, S. 222–228. Auch die Beschränkung auf das Maskulinum stellt für den vorliegenden Untersuchungszeitraum kein Problem dar, da die institutionelle Aufnahme in Schule/Studium durch das ganze Mittelalter hindurch auf männliche Studenten beschränkt war, auch wenn es umso interessantere Gegenbeispiele gibt und die Alphabetisierung von Frauen der von Männern wohl um nichts nachstand (vgl. Hülsen-Esch 1997 und Schwinges 1993a, S. 161–180).
- 4 Zu rezenten Arbeitsdefinitionen aus dem Bereich der Geschichtswissenschaft vgl. Borgolte/Tischler 2012 und v. a. Drews/Scholl 2016, S. XVI f., und mit stärker literatur- und kulturwissenschaftlichem Fokus Zimmermann/Mersch 2016.
- 5 Zuvor wurde der Schüler noch als *status aetatis*, also im Gegensatz zum (älteren und weisungsbefugten) Lehrer, definiert, im Zuge der Zunahme an gesellschaftlicher Bedeutung dann aber mit den anderen Ständen verglichen; vgl. Reich 2021, 228–267.
- 6 Der vorliegende Artikel verhält sich punktuell komplementär zu Ridder (2021). Während die vorliegende Analyse einen Figurentyp zum Gegenstand nimmt, geht es Ridder um die Darlegung einer Bedrohungssituation aufgrund der Untersuchung von Abweichungen hinsichtlich der behandelten Wissensbestände und Praktiken; außerdem besteht sein Corpus aus religiösen (Schwank-)Erzählungen, während ich vornehmlich auf säkulare Texte abziele, um eine Vergleichbarkeit mit der Figur des Ritters zu ermöglichen. Die Differenz von geistlich und säkular aber ist ja, wie auch Ridder postuliert, keine feste.
- 7 Zur horizontalen Mobilität, also einem (räumlichen) Ortwechsel, käme noch die soziale Dimension der vertikalen Mobilität, also ein biographischer Fortschritt. Vgl. grundlegend zur Terminologie Sorokin 1927. Im Fall des Schülers/Studenten wären die Formen der Mobilität auf dem (horizontalen) Weg zum (Hoch-)Schulort und die (vertikale) Progression hinsichtlich Karriere, Status und (womöglich damit verbunden) Wissensstand zu differenzieren.
- 8 Freilich bestünde auch die Möglichkeit, dass der Schüler an seinem Heimatort die Schule oder Universität besucht, also ein Prager die Karlsuniversität oder ein

Pariser die Sorbonne. Diese Möglichkeit wird zumindest in den überlieferten kleinepischen Erzählungen aber nie in Erwägung gezogen. Der Schüler oder Student muss immer an den (Hoch-)Schulort anreisen und/oder er ist ein Fremder in der neuen Sozietät.

- 9 Einschlägige Textstellen wären: Die Passagen als »Traumhaus« (Benjamin 1982, S. 141) und »unscheinbare[] Örter, wo die Träume münden« (ebd., S. 1046). In seinen Notizen zieht Benjamin unter anderem Vergleiche zu Sirenen, Odaliskien und der Katabasis des antiken Epos (ebd.).
- 10 Im Original: »En effet, dans un monde divers, contrasté, fragmenté comme l'est celui du Moyen Âge, ne peut-on penser que le ›passage‹ d'une région à une autre, d'une langue à une autre, d'un statut à un autre, représentent des changements plus importants que dans nos sociétés modernes, toujours plus homogènes?«
- 11 Vgl. z. B. in ›Die Heidin IV/B‹ – *ich will minen lip / wagen uf aventure* (V. 170 f.); *nach aventiure reiten* (V. 302); *wenne er kom so unverholt / nach aventure in vremde lant* (V. 1098 f.) – oder in ›Das Häslein‹ – *dis ist rehte ein aventure* (V. 41; ähnlich V. 271, 346). Grundlage dieser Ergebnisse bilden die eigene Lektüreerfahrung und eine umfassende Recherche in der MHDDB, es wurde aber keine systematische Auswertung der kleinepischen Dichtung durchgeführt. Die Ergebnisse beanspruchen also keine abschließende Geltung, sondern zeigen nur Tendenzen auf.
- 12 In der Überarbeitung durch Bernhard Schmid und Johann Fischart von 1588 wird bezeichnenderweise genau dieses mittelhochdeutsche Wort scheinbar aufgrund seiner hoch voraussetzungsreichen Polysemie durch *kurtzweil* ersetzt (Schmidt/Fischart: Erneuerte Beschreibung, V. 816). Dies ist einerseits Zeugnis einer terminologischen Verflachung im Gedicht des 16. Jahrhunderts, andererseits zeigt es die Antiquiertheit des Wortes, welche Schmidt in seiner Umichtung auch an anderen Stellen zu tilgen versuchte (vgl. Kranemann 1988, S. 443f., und mit weiteren Literaturhinweisen Reich 2024).
- 13 *So han ich, ritter, din gepflegen; / bede an straßen und an stegen, / in stürmen und in sriten / hû ich dir zû allen ziten, / alß ein fründ des andern sol / in turnern hû ich din vil wol, / daz dir leides nie geschach.* (PvS, V. 333–339); außerdem PvS, V. 362f.: *da waz ich alle zit by dir, / daz du mich doch gesehe nie.* Die magische Hilfe wird nicht immer explizit, weshalb André Schnyder in der Hilfe eher die »ideell stimulierende Präsenz einer höfischen Dame« (2002, Sp. 790) zu erkennen meint. Dies deckt sich auch mit dem breit auserzählten Schönheitspreis (›PvS‹, V. 203–267).

- 14 Was ich hier als problematische Entwicklung darstelle, kann auch positiv gewendet werden als Aus-Weg Peters von Staufenberg. So interpretiert Fuchs-Jolie (2010, S. 113): »Im *Peter von Staufenberg* aber gibt es nur ein Paradigma, auf das sich das Syntagma kohärent als Ganzes beziehen lässt: Auf der Ebene der Erzählung lautet es: ›Sei ein frommer Mensch, was immer dir passiert.‹ Auf der Ebene des Erzählens lautet es: ›Peter muss sterben, die außermenschliche Frau muss weg, das Tabu als Markierung der unüberwindbaren Grenze ist nur dazu da, verletzt zu werden.‹«
- 15 Siehe Zumthor 1991, S. 262: »L'errance c'est donc le fait de cheminer sur la terre hors de ses bornes les mieux connues, dans un espace sur lequel, pour cela même, on ne possède aucun maîtrise.« Vgl. ähnlich auch Ménard 1976, S. 289f.
- 16 Ich sehe im harmonischen Ende weniger den Vorrang einer »didaktisch-moralischen Absicht« (Del Duca 2013, S. 161), sondern gehe davon aus, dass die soziale Gefährdung, die der »Dissoziation von körperlicher Kraft und Selbstkontrolle, von Kampfstüchtigkeit und kultiviertem Verhalten« (Grubmüller 2006, S. 205) inhärent ist, bis zum Ende prozessiert und nur in einer prekären Scheinmoral aufgelöst wird.
- 17 In Friedrich Heinrich von der Hagens ›Gesamtabenteuer‹ (1850) findet sich der Titel noch nicht, zumal die Versnovelle hier nur im Anhang zum ›Studentenabenteuer B‹ (hier ›Irregang und Girregar‹) abgedruckt ist (Bd. III, S. 737–747). Der Erstbeleg ist bei Stehmann 1909.
- 18 Eine ähnliche Vorgeschichte gibt es auch in ›Die treue Magd‹ (unsicher datiert auf vor 1430, wohl aber 14. Jahrhundert, vgl. DVN 4, S. 526), v. a. in der niederdeutschen Redaktion b3, in der die (ironisch?) ständedidaktische Vorgeschichte mit 150 Versen gegenüber der oberdeutschen Redaktion m mit 83 Versen viel mehr Raum einnimmt. Sie bedient sich des Musters der *Débat du Clerc et du Chevalier* (vgl. Oulmont 1911, S. 26, und Wailles 1977, S. 210), ergänzt dieses aber um die Studenten als »champions of courtly love« (ebd., S. 207).
- 19 Die Existenz der Dienstboten wird im Rest der Erzählung aber (wohl auch aufgrund der Stofftradition) als handlungshinderlich einfach unterschlagen. Vgl. Ziegeler 1988, S. 23–25.
- 20 Es ist in den mittelhochdeutschen Schwankerzählungen mit Schüler- und Studentenfiguren keineswegs unüblich, dass Studienfortschritt und -inhalte nicht thematisiert werden – anders übrigens als in den späteren Schwanksammlungen (vgl. dazu Coxon 2002, S. 53) – und die Aufnahme des Studiums nur als Begründung von Mobilität und als Auslöser der Schwankhandlung eines Fremden in der Fremde dient.

- 21 Studenten- und Schülerfiguren nehmen auch gehäuft eine geschlechtliche Zwischenstellung ein. Vgl. dazu Moshövel 2009, S. 310f. und Reich 2021, S. 291f.
- 22 Bezeichnenderweise ist die Versnovelle nicht in Paris, dem topischen Hochschulort, situiert. Gerade im Raum des Heiligen Römischen Reiches nimmt die Universität Erfurt (neben Prag und Wien) aber eine besondere Stellung ein, die sich auch literarisch niederschlägt, z. B. bereits im lateinischen *Carmen satiricum* ›Occultus Erfordensis‹ (1282/84) des Nicolaus von Bibra. Vgl. Coxon 2002, S. 32; Fasbender 2008, S. 19f., und Reich 2021, S. 401f. und 253–256 (zum ›Occultus Erfordensis‹ mit weiterer Literatur).
- 23 Dabei folgt die Erzählung dem paradoxalen Verhältnis von Geheimnis und Darstellung, dass es nämlich kein Geheimnis gibt, »das nicht in irgendeiner Form zur Darstellung gelangen muss, um überhaupt Geheimnis sein zu können« (Eming/Wels 2021, S. 13). Sie kehrt dieses Verhältnis aber um, da nicht der Geheimnischarakter verrätselnd hervorgehoben wird wie in Teilen religiösen Schrifttums, sondern dieser bereits intradiegetisch im Brief an den Vater präsent ist.
- 24 Eine Ausnahme, welche die Regel bestätigt, und zugleich ein weiterer Beleg für das Sprichwort der Einleitung liegt im ›Schüler zu Paris C‹ vor. Um eine Elternvorgeschichte, wie sie auch im höfischen Roman üblich ist (vgl. z. B. ›Tristan‹, ›Parzival‹), zu integrieren (›SzP C‹, V. 37–170), beginnt die Erzählung am Hof des Vaters, eines *freye[n] herr[n]* (ebd., V. 38). Dargestellt wird hier – im Übrigen analog zur Vorgeschichte im ›Studentenabenteuer‹ – vor der Abreise nach Paris die heimatliche Ausbildung und das Streitgespräch mit den Eltern, die ihr spätgeborenes Wunschkind nicht ziehen lassen wollen. Der Weg aber wird zu drei Versen durch summarische Angabe der Zeit und der durchaus beträchtlichen Strecke gerafft: *er kom pey kurzzer weil / wol über hundred meyl / in ain stat lobesam* SzP, V. 173–175). Auch die Intention des Sohnes wird offengelegt: Er erwartet sich Ansehen (*lob und alles gut*; ebd., V. 146) und will nicht wie ein faules Rindvieh zu Hause bleiben: *er gedaht an ain wort, / daz er offt het gehort: / ›haymgezogen kint / ist awssen als ain rint‹*. (ebd., V. 137–140). Schließlich noch ein kurzes Rechenspiel zum Weg des Schülers: Seine Reise dauert zwischen zwei und vier Wochen. Das wäre zumindest das Resultat der folgenden aufgrund der Uneindeutigkeit mittelalterlicher Längenmaße überaus vagen und angreifbaren Überlegungen: Wenn man die 100 Meilen als deutsche Meilen auffasst, dann lägen – zumindest nach vorliegenden Tabellen des 18. Jahrhunderts – ca. 700 bis 900 km vor (vgl. Heinz 2014, S. 93f.). Bei einer Reise zu Fuß mit einer guten Tagesleistung von 30 km ergäben sich 23–30 Tage, bei einer Reise zu Pferd mit 50 km Tagesleistung ergäben sich 14–18 Tage. Eine *kurcze*[]

weil liegt trotz der Streuung kaum vor; ebenso ist es unwahrscheinlich, dass es dabei zu keinen Zwischenfällen kommt. Ein Auserzählen des Weges ist aber offensichtlich nicht Teil der Textintention.

- 25 Zur Interdependenz von literarischen Texten und außerliterarischer Umwelt in der Kleinepik vgl. Kiening 2008, S. 327: »Wer in einem Text die (verkehrte) Ordnung der Welt begriffen zu haben meint, kann sich schon im nächsten mit einer neuerlichen Verkehrung konfrontiert sehen. Einsträngige Lektüren kommen dadurch an ihre Grenzen, und eben dies lässt sich auch als Herausforderung für eine kulturwissenschaftliche Textpoetik begreifen – eine Poetik, die einerseits die Felder erfasst, aus denen die kulturellen Münzen der Texte herstammen, und andererseits die Prozesse beschreibt, in denen jene überhaupt erst zu Münzen werden.« Zur Bedeutung des zirkulären Implikationsverhältnisses von imaginären Gesellschaftsentwürfen und historischer Wirklichkeit vgl. auch Reich 2021, S. 39–60 u. ö.
- 26 Es ist durchaus nicht falsch, davon zu sprechen, dass durch die Verschiebung des Abenteurers vom ›Wilden Wald‹ auf die Stadt in ›Bürgermeister und Königssohn‹ dieses »(ironisch?) funktionalisiert und domestiziert (Reichlin 2022, S. 75) wird. Doch auch die Stadt ist nicht komplett geordnet und sicher. Das zeigt auch gerade die Unmöglichkeit des Stadtrates, der kriminellen Machenschaften im Zuge einer Diebstahlserie Herr zu werden.
- 27 Ob es sich bei den beiden genannten Versnovellen wirklich um Abenteuererzählungen handelt, bleibt freilich problematisch und müsste eigens untersucht werden.
- 28 Vgl. dazu die Überlegungen im Kapitel 3.2 zu ›Bürgermeister und Königssohn‹ und ›Der zurückgegebene Minnelohn‹ im Cgm 270. Gelenkstellen und Kontaktzonen zwischen den Einzeltexten wären auch für die Analyse anderer klein-epischer Sammelhandschriften interessant, die nicht als Autoren-Corpora überliefert sind. Ich gehe davon aus, dass ebenfalls bei einigen anderen Beispielen die Aufnahme prägnanter struktureller, motivischer oder nur lexikalischer Eigenheiten des vorgehenden Textes einen Übergang zum Folgetext gewährleistet und damit eine sukzessive Lektüre zumindest erleichtert, vielleicht sogar »ohne die narrative Geschlossenheit einer Rahmenhandlung eine Gesamtheit des Erzählens intendiert« (Dahm-Kruse 2018, S. 330). Im Referat, das diesem Aufsatz zugrunde liegt, konnte ich diesen Umstand zumindest punktuell am Beispiel des Berliner Kodex mgo 1430 aufzeigen, der einzigen überlieferten versnovellistischen »Gruppendition« (Mihm 1967, S. 34; vgl. zum Kodex weiter Berron/Seebald 2016). Die Kontaktstelle zwischen ›Studentenabenteuer A‹ und ›Unser Frauen

Ritter« ist gerade durch strukturelle Kongruenzen zwischen den dezidiert mobilen Typen »Schüler« und »Ritter« geprägt. Der dritte und letzte Text der Sammlung »Die zwei Beichten A« hingegen überführt das Stillstellen der Bewegung nach dem Tod von »Unser Frauen Ritter« in den Schneesturm, welcher die zwei prekären Privatbeichten motiviert. Damit läge in den an sich heterogenen (schwankhaften/legendarischen/exemplarischen) Texten eine Serie vor. Angeregt durch einen Kommentar von Mireille Schnyder könnte man sogar so weit gehen und im Erzähler (oder im Kompilator/Schreiber) den Abenteuerer sehen, der Textgrenzen überschreitet, Passagen durchquert und so das heterogene Material in einen seriellen Zusammenhang stellt, ohne dass Konstanz hinsichtlich des intradiegetischen Figurenpersonals nötig wäre. Aufgrund der abweichenden Zielsetzung des vorliegenden Beitrags sollen diese Überlegungen aber an anderer Stelle breiter entfaltet werden.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Deutsche Versnovellistik des 13. bis 15. Jahrhunderts, 6 Bde., hrsg. von Klaus Ridder und Hans-Joachim Ziegeler, Berlin 2020. Darin: »Studentenabenteuer A«, bearb. von Christian Seebald, Bd. 1,1, S. 72–102 (Sigle StA); »Der Herrgottschneider«, bearb. von Gudrun Felder, Bd. 1/1, S. 234–253; »Die Heidin IV/B«, bearb. von Reinhard Berron, Bd. 1/1, S. 346–392; »Der Sperber«, bearb. von Reinhard Berron, Bd. 1/2, S. 246–283; »Das Häslein«, bearb. von Christian Seebald, Bd. 2, S. 143–158; »Das Auge«, bearb. von Christian Seebald, Bd. 2, S. 159–170 (Sigle DA); »Studentenabenteuer B«, bearb. von Patrizia Barton mit Vorarbeiten von Uta Dehnert, Bd. 2, S. 257–296; »Der Schüler zu Paris C«, bearb. von Patrizia Barton, Bd. 3, S. 774–694 (Sigle SzP C); »Beringer«, bearb. von Henrike Schwab, Bd. 3, S. 865–878; »Die treue Magd«, bearb. von Paul Sappeler mit Vorarbeiten von Diana Beck und Manuela Gliessmann, Bd. 4, S. 508–527 (Sigle TM); »Der Rosendorn«, bearb. von Nathanael Busch, Bd. 4, S. 646–663.
- Freidank: Bescheidenheit, hrsg. von Heinrich Ernst Bezzenberger, Halle 1972.
- Gesamtabenteuer. Hundert altdeutsche Erzählungen, hrsg. von Friedrich Heinrich von der Hagen. 3 Bde., Stuttgart/Tübingen 1850.
- Hartmann von Aue: Iwein, in: Gregorius, Der Arme Heinrich, Iwein, hrsg. und übers. von Volker Mertens, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 2017, S. 317–767.
- Herrand von Wildonie. Vier Erzählungen, hrsg. von Hanns Fischer (ATB 51), Tübingen 1959. Darin: »Die treue Gattin«, S. 1–9 (Sigle DTG).

- Kaufringer, Heinrich: Werke. Bd. 1 Text, hrsg. von Paul Sappeler, Tübingen 1972.
Darin: ›Bürgermeister und Königssohn‹, S. 41–52 (Sigle BuK); ›Der zurückgegebene Minnelohn‹, S. 53–72 (Sigle DzM); ›Der Feige Ehemann‹, S. 73–80.
Prosalancelot I–V, hrsg., übers. und komm. von Hans-Hugo Steinhoff, Berlin 1995–2004 (Bibliothek des Mittelalters 14–18).
[Reinmar von Zweter:] Die Gedichte Reinmars von Zweter, hrsg. von Gustav Roethe, Leipzig 1887 (Nachdruck Amsterdam 1967).
Der Ritter von Staufenberg, hrsg. von Eckhard Grunewald, Tübingen 1979 (ATB 88) [Sigle PvS].
[Suchenwirt, Peter:] Peter Suchenwirt's Werke aus dem vierzehnten Jahrhunderte. Ein Beytrag zur Zeit- und Sittengeschichte, hrsg. von Alois Primisser, Wien 1827.
[Schmidt, Bernhard:] Erneuerte Beschreibung [...], in: Johann Fischarts Werke. Eine Auswahl, hrsg. von Adolf Hauffen. Bd. 1, Stuttgart 1895, S. 265–288.
Stehmann, Wilhelm (Hrsg.): Die mittelhochdeutsche Novelle vom Studentenabenteuer, Berlin 1909.

Sekundärliteratur

- Andersen, Elizabeth [u. a.] (Hrsg.): Texttyp und Textproduktion in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin/New York 2005 (TMP 7).
Bachtin, Michail M.: Chronotopos, übers. von Michael Dewey, hrsg. von Michael C. Frank/Kirsten Mahlke, Frankfurt a. M. 2008 (stb 1879) [russ. Erstauflage 1975].
Benjamin, Walter: Das Passagen-Werk, in: Gesammelte Schriften, Bd. 5 in zwei Teilbänden, hrsg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1982.
Benz, Maximilian: Volkssprachige Literatur und höfische Kultur um 1200. Pasticcio über eine hofklerikale Perspektive, in: DVjs 95 (2021), S. 1–21.
Berron, Reinhard/Seebald, Christian: Die neue Berliner Handschrift mgo 1430. Ein bedeutendes Zeugnis zur Märenüberlieferung des 14. Jahrhunderts, in: ZfdA 145 (2016), S. 319–342.
Bertelsmeier-Kierst, Christa/Young, Christopher (Hrsg.): Eine Epoche im Umbruch. Volkssprachliche Literalität 1200–1300. Cambrdiger Symposium 2001, Tübingen 2003.
Bertelsmeier-Kierst, Christa: Verortung im kulturellen Kontext. Eine andere Sicht auf die Literatur um 1200, in: Bertelsmeier-Kierst/Young 2003, S. 23–44.
Borgolte, Michael/Tischler, Matthias M. (Hrsg.): Transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien, Afrika, Darmstadt 2012.
Bulang, Tobias/Toepfer, Regina (Hrsg.): Heil und Heilung. Die Kultur der Selbstsorge in der Kunst und Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit (GRM Beihefte 95), Heidelberg 2020.

- Busch, Nathanael: Höfische Obszönitäten? Ein ›Rosendorn‹-Fund und seine Folgen, in: ZfdA 148 (2019), S. 331–347.
- Christ, Georg [u. a.] (Hrsg.): Transkulturelle Verflechtungen. Mediävistische Perspektiven, Göttingen 2016.
- Coxon, Sebastian: *scriber kunnen liste vil*. Literate Protagonists and Literary Antics in the Medieval German Comic Tale, in: Oxford German Studies 31 (2002), S. 17–62.
- Dahm-Kruse, Margit: Versnovellen im Kontext. Formen der Retextualisierung in kleinepischen Sammelhandschriften, Tübingen 2018.
- Dahm-Kruse, Margit: Zum semantischen Potential der Textarrangements in kleinepischen Sammelhandschriften am Beispiel von ›Der Sperber‹, in: Dimpel/Wagner 2019, S. 255–292 ([online](#)).
- Del Duca, Patrick: Beringer, in: Knapp, Fritz Peter (Hrsg.): Kleinepik, Tierepik, Allegorie und Wissensliteratur, Berlin/Boston 2013 (Germania Litteraria Mediaevalis Francigena 6), S. 155–162.
- Dicke, Gerd [u. a.] (Hrsg.): Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter, Berlin/Boston 2011 (TMP 10).
- Dimpel, Friedrich Michael/Hammer, Martin Sebastian: Prägnanz und Polyvalenz – Rezeptionsangebote im ›Klugen Knecht‹ und im ›Schneekind‹, in: Dimpel/Wagner 2019, S. 319–349 ([online](#)).
- Dimpel, Friedrich Michael/Wagner, Silvan (Hrsg.): Prägnantes Erzählen, Oldenburg 2019 (Brevitas 1 – BmE Sonderheft) ([online](#)).
- Drews, Wolfram/Scholl, Christian: Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne. Zur Einleitung, in: Dies. (Hrsg.): Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne, Berlin/Boston 2016 (Das Mittelalter. Beihefte 3), S. VII–XXIII.
- Duby, Georges: Les Trois Ordres ou l’Imaginaire du Féodalisme, Paris 1978.
- Ducos, Joëlle/Henriet, Patrick (Hrsg.): Passages. Déplacements des hommes, circulation des textes et identités dans l’Occident médiéval. Actes du colloque de Bordeaux, 2–3 février 2007, Toulouse 2013.
- Eckert, Georg: Händler als Helden. Funktionen des Unternehmertums in der Neuzeit, in: Historische Zeitschrift 305 (2017), S. 37–69.
- Eming, Jutta/Wels, Volkhard: Einleitung, in: Dies. (Hrsg.): Darstellung und Geheimnis in Mittelalter und Früher Neuzeit, Wiesbaden 2021 (Episteme in Bewegung 21), S. 1–14.
- Fasbender, Christoph: Erzählen in Erfurt: Novellistik in der mittelalterlichen Stadt, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde von Erfurt 69 (2008), S. 12–31.

- Fischer, Hanns: Studien zur deutschen Märendichtung, 2., durchgesehene und erweiterte Auflage besorgt von Johannes Janota, Tübingen 1983 [1. Aufl. 1968].
- Friedrich, Udo: Trieb und Ökonomie. Serialität und Kombinatorik in mittelalterlichen Kurzerzählungen, in: Chinca, Mark [u. a.] (Hrsg.): Mittelalterliche Novellistik im europäischen Kontext. Kulturwissenschaftliche Perspektiven, Berlin 2006 (Beihefte zur ZfdPh 13), S. 48–75.
- Fuchs-Jolie, Stephan: Von der Fee nur der Fuß. Körper als Allegorien des Erzählens im ›Peter von Staufenberg‹, in: DVjs 83 (2009), S. 53–69.
- Fuchs-Jolie, Stephan: Finalitätsbewältigung? ›Peter von Staufenberg‹, ›Undine‹ und die prekären Erzählregeln des Feenmärchens, in: Haferland, Harald (Hrsg.): Historische Narratologie – mediävistische Perspektiven, Berlin/Boston 2010 (TMP 19), S. 99–117.
- Georges, Karl Ernst: Der neue Georges. Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel, hrsg. von Thomas Baier, bearb. von Tobias Dänzer, 2 Bde., Darmstadt 2013 [Neuausgabe der maßgeblichen 8. Aufl. 1913].
- Green, Dennis H.: Terminologische Überlegungen zum Hören und Lesen im Mittelalter, in: Bertelsmeier-Kierst/Young 2003, S. 1–22.
- Grubmüller, Klaus: *Wolgetan an leibes kraft*. Zur Fragmentierung des Ritters im Märe, in: Meyer, Matthias/Schiewer, Hans-Jochen (Hrsg.): Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. Tübingen 2002 (Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag), S. 193–207.
- Grubmüller, Klaus: Die Ordnung, der Witz und das Chaos. Eine Geschichte der europäischen Novellistik im Mittelalter: Fabliau – Märe – Novelle, Tübingen 2006.
- Heinz, Werner: Meilen im Mittelalter – ein Diskussionsbeitrag, in: Mediaevistik 27 (2014), S. 91–98.
- Henriet, Patrick: Avant-propos, in: Ducos/Henriet 2013, S. 7–10.
- Huber, Christoph: Mythisches Erzählen. Narration und Rationalisierung im Schema der ›gestörten Mahrtenene‹, in: Friedrich, Udo/Quast, Bruno (Hrsg.): Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin/New York 2004, S. 247–274.
- Hülsen-Esch, Andrea von: Frauen an der Universität? Überlegungen anlässlich einer Gegenüberstellung von mittelalterlichen Bildzeugnissen und Texten, in: Zeitschrift für Historische Forschung 24 (1997), S. 315–346.
- Irrgang, Stephanie: *Peregrinatio academica*. Wanderungen und Karrieren von Gelehrten der Universitäten Rostock, Greifswald, Trier und Mainz im 15. Jahrhundert, Stuttgart 2002 (Beiträge zur Geschichte der Universität Greifswald 4).
- Kaeuper, Richard W.: Chivalry and Violence in Medieval Europe, Oxford 1999.

- Kiening, Christian: Verletzende Worte – verstümmelte Körper. Zur doppelten Logik spätmittelalterlicher Kurzerzählungen, in: *ZfdPh* 127 (2008), S. 321–335.
- Kintzinger, Martin: Wissen wird Macht. Bildung im Mittelalter, Ostfildern 2007.
- Klingner, Jacob/Lieb, Ludger: Handbuch Minnereden, 2 Bde., Berlin/Boston 2013.
- Koppenfels, Martin von/Mühlbacher, Manuel (Hrsg.): Abenteuer. Erzählmuster, Formprinzip, Genre, Paderborn 2019 (Philologie des Abenteuers 1).
- Koppenfels, Martin von/Mühlbacher, Manuel: Einleitung, in: von Koppenfels/Mühlbacher 2019, S. 1–16.
- Kranemann, Niels: Der gottesfürchtige Haudegen. Ritterliche Tugenden und Erzählabsicht in ›Peter von Staufenberg‹, in: *Die Ortenau* 67 (1987), S. 97–123.
- Kranemann, Niels: Ritter, Fee und Teufelsheer. Die Verserzählung vom Ritter von Staufenberg im Umbruch der spätmittelalterlichen Geistesgeschichte, in: *Die Ortenau* 68 (1988), S. 430–454.
- Krohn, Rüdiger: Die Entdeckung der Moral oder: Ehebruch und Weisheit. Das Märe von der ›Suche nach dem glücklichen Ehepaar‹ und die Kaufringer-Sammlung im Cgm 270, in: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft* 4 (1986/1987), S. 257–272.
- Kümper, Hiram: Abenteuer zwischen Ritterlichkeit, Ökonomie und Zufall: Beobachtungen zur Wort- und Konzeptgeschichte, in: Scheller, Benjamin (Hrsg.): *Kulturen des Risikos*, Berlin/Boston (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 99), S. 33–50.
- Le Goff, Jacques: *L'Imaginaire Médiéval*, Paris 1985.
- Lotman Jurj M.: Über die Semiosphäre, in: *Zeitschrift für Semiotik*. 12 (1990), S. 287–305.
- Ménard, Philippe: Le chevalier errant dans la littérature arthurienne. Recherches sur les raisons du départ et de l'errance, in: *Centre universitaire d'études et de recherches médiévales Aix-en-Provence* (Hrsg.): *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix-en-Provence 1976 (*Sénéfiance* 2), S. 289–311.
- Mihm, Arend: *Überlieferung und Verbreitung der Märendichtung im Spätmittelalter*, Heidelberg 1967.
- Moshövel, Andrea: Von ›hübschen‹ Studenten und kundigen Frauen. Rüdeger von Munre: ›Irregang und Girregar‹, in: Busch, Nathanael/Reich, Björn (Hrsg.): *Vergessene Texte des Mittelalters*, Stuttgart 2014, S. 175–186.
- Moshövel, Andrea: *uīplich man*. Formen und Funktionen von ›Effemination‹ in deutschsprachigen Erzähltexten des 13. Jahrhunderts, Göttingen 2009.
- Müller, Jan-Dirk: Die *hovezuht* und ihr Preis. Zum Problem höfischer Verhaltensregulierung in Ps.-Konrads ›Halber Birne‹, in: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft* 3 (1984/1985), S. 281–311.

- Müller, Jan-Dirk: Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes, Tübingen 1998.
- Müller, Stephan: Der Codex als Text. Über geistlich-weltliche Überlieferungssymbiosen um 1200, in: Peter Strohschneider (Hrsg.): Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin [u. a.] 2009, S. 411–426.
- Müller-Schauenburg, Britta/König, Daniel: Passage, in: Christ [u. a.] 2016, S. 61–63.
- Nerlich, Michael: Abenteuer oder das verlorene Selbstverständnis der Moderne. Von der Unaufhebbarkeit experimentalen Handelns, München 1997.
- Nowakowski, Nina: Personelle Prägnanz. Figurendarstellung und exemplarisches Erzählen in Heinrich Kaufringers ›Suche nach dem glücklichen Ehepaar‹, in: Dimpel/Wagner 2019, S. 409–429 ([online](#)).
- Oexle, Otto Gerhard: Die Entstehung politischer Stände im Spätmittelalter. Wirklichkeit und Wissen, in: Reinhard Blänkner/Jussen, Bernhard (Hrsg.): Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens, Göttingen 1998, S. 139–162.
- Oulmont, Charles (Hrsg.): Les Débats du Clerc et du Chevalier dans la Littérature Poétique du Moyen Âge, Paris 1911.
- Paravicini, Werner: Von der Heidenfahrt zur Kavalierstour. Über Motive und Formen adeligen Reisens im späten Mittelalter, in: Horst Brunner (Hrsg.): Wissensliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Bedingungen, Typen, Publikum, Sprache, Wiesbaden 1993 (Wissensliteratur im Mittelalter 13), S. 91–130.
- Paravicini, Werner: Fahrende Ritter. Literarisches Bild und gelebte Wirklichkeit, in: Neumeyer, Martina (Hrsg.): Mittelalterliche Menschenbilder, Regensburg 2000 (Eichstätter Kolloquium 8), S. 205–254.
- Ragotzky, Hedda: Das Märe in der Stadt. Neue Aspekte der Handlungsethik in Mären des Kaufringers, in: Stötzel, Georg (Hrsg.): Germanistik – Forschungsstand und Perspektiven. Vorträge des Deutschen Germanistentages 1984, 2. Teil: Ältere deutsche Literatur, Berlin/New York 1985, S. 110–122.
- Reich, Philip: Der Fahrende Schüler als prekärer Typus. Zur Genese literarischer Tradition zwischen Mittelalter und Neuzeit, Berlin/Boston 2021 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 39).
- Reich, Philip: Abenteuer in Schleifen I. Bewegungsmodi und Raumerschließung im *Prosa-Lancelot*, in: GRM 72 (2022), S. 271–300.
- Reich, Philip: Bernhard Schmidt (unter Mitarbeit von Johann Fischart und Bernhard Jobin), *Erneuerte Beschreibung*, in: Korn, Uwe Maximilian [u. a.] (Hrsg.): Repertorium epischer Versdichtungen im deutschen Kulturraum des 17. Jahrhunderts, Heidelberg 2024 (in Vorbereitung).
- Reichlin, Susanne: Ökonomien des Begehrens, Ökonomien des Erzählens. Zur poetologischen Dimension des Tauschens in Mären, Göttingen 2009 (Historische Semantik 12).

- Reichlin, Susanne: Substitutionen und Verschiebungen. Ritterliche, sexuelle und ökonomische *aubentür* im Kaufringer-Faszikel (Cgm 270), in: Hutter, Elisabeth [u. a.] (Hrsg.): Triebökonomien des Abenteuers, Paderborn 2022 (Philologie des Abenteuers 5), S. 67–96.
- Reichlin, Susanne: Zeitperspektiven. Das Beobachten von Providenz und Kontingenz in der ›Buhlschaft auf dem Baume‹, in: Herberichs, Cornelia/Dies. (Hrsg.): Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur, Göttingen 2010 (Historische Semantik 13), S. 245–270.
- Rüegg, Walter (Hrsg.): Geschichte der Universität in Europa, Bd. 1: Mittelalter, München 1993.
- Reuvekamp, Silvia: Rationalisierung, Remythisierung, Strukturexperiment? Ambivalente Figuren in lateinischen und volkssprachigen Feenerzählungen, in: Lienert, Elisabeth (Hrsg.): Widersprüchliche Figuren in vormoderner Erzählliteratur, Oldenburg 2020 (BmE Themenheft 6), S. 345–383 ([online](#)).
- Reuvekamp-Felber, Timo: Volkssprache zwischen Stift und Hof. Hofgeistliche in Literatur und Gesellschaft des 12. und 13. Jahrhunderts, Köln [u. a.] 2003.
- Ridder, Klaus: Bedrohte Ordnungen in religiösen Kurzerzählungen. Zur Devianzkonstruktion im ›Verklagten Bauern‹ Heinrich Kaufringers. In: Fuhrmann, Daniela/Selmayr, Pia (Hrsg.): Erzählte Ordnungen – Ordnungen des Erzählens. Studien zu Texten vom Mittelalter bis zur Frühen Neuzeit, Berlin/Boston 2021 (TMP 40), S. 321–343.
- Rippl, Coralie: Geld und *âventiure*. Narrative Aspekte der Zeit-Raum-Erfahrung bei Heinrich Kaufringer, in: PBB 134 (2012), S. 540–569.
- Sander, Jana: »Ohne Zweifel von dem Verfasser des Vorherigen«. Autorfiktion als Ordnungsprinzip des Kaufringerfaszikels im Cgm 270, in: Kellner, Beate [u. a.] (Hrsg.): Literarische Kommunikation und soziale Interaktion. Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur, Frankfurt a. M. (Mikrokosmos 64), S. 231–248.
- Schallenberg, Andrea: Spiel mit Grenzen. Zur Geschlechterdifferenz in mittelhochdeutschen Verserzählungen, Berlin 2012 (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 7).
- Schnyder, André: Peter von Staufenberg auf dem Artusweg. Zur Struktur eines Märe, in: Wirkendes Wort 44 (1994), S. 25–33.
- Schnyder, André: Peter von Staufenberg, in: Enzyklopädie des Märchens, Bd. 10 (2002), Sp. 789–792.
- Schnyder, Mireille: *Âventiure*. Auf dem Weg zur Literatur, in: von Koppenfels/Mühlbacher 2019, S. 61–78.
- Schnyder, Mireille: Sieben Thesen zum Begriff der *âventiure*, in: Dicke [u. a.] 2011, S. 369–376.

- Schulz, Armin: Spaltungsphantasmen. Erzählen von der ›gestörten Mahrteenehe‹, in: Haubrichs, Wolfgang [u. a.] (Hrsg.): Erzähltechnik und Erzählstrategien in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin 2004 (Wolfram-Studien 18), S. 233–262.
- Schwinges, Rainer Christoph: Deutsche Universitätsbesucher im 14. und 15. Jahrhundert. Studien zur Sozialgeschichte des Alten Reiches, Stuttgart 1986 (Beiträge zur Sozial- und Verfassungsgeschichte des Alten Reiches 6).
- Schwinges, Rainer Christoph: Die Zulassung zur Universität, in: Rüegg 1993, S. 161–180 (b).
- Schwinges, Rainer Christoph: Der Student in der Universität, in: Rüegg 1993, S. 181–223 (a).
- Sickert, Ramona: Wenn Klosterbrüder zu Jahrmarktsbrüdern werden. Studien zur Wahrnehmung der Franziskaner und Dominikaner im 13. Jahrhundert, Berlin 2006.
- Skoda, Hannah: Literarische Texte und Darstellungen, in: Boer, Jan-Hendryk de [u. a.] (Hrsg.): Universitäre Gelehrtenkultur vom 13.–16. Jahrhundert. Ein interdisziplinäres Quellen- und Methodenhandbuch, Stuttgart 2018, S. 511–528.
- Skrandies, Timo: Unterwegs in den Passagen-Konvoluten, in: Lindner, Burkhardt (Hrsg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2006, S. 274–284.
- Stede, Marga: Schreiben in der Krise. Die Texte des Heinrich Kaufringer, Trier 1993 (Literatur, Imagination, Realität 5).
- Strohschneider, Peter: *aventure*-Erzählen und *aventure*-Handeln. Eine Modellskizze, in: Dicke [u. a.] 2011, S. 377–384.
- Sorokin, Pitirim A.: Social Mobility, New York 1927.
- Suerbaum, Almut: St. Melusine? Minne, Mahrteenehe und Mirakel im Ritter von Staufenberg, in: Andersen [u. a.] 2006, S. 331–346.
- Teuber, Bernhard: Yvain, der Löwenritter. Die Geburt des Abenteuers in der mittelalterlichen Erzählliteratur, in: Ette, Wolfram/Teuber, Bernhard (Hrsg.): Glücksritter. Risiko und Erzählstruktur, Paderborn 2021 (Philologie des Abenteuers 3), S. 1–26.
- [TPMA]: Thesaurus Proverbiorum Medii Aevi. Lexikon der Sprichwörter des romanisch-germanischen Mittelalters, 13 Bde., begründet von Samuel Singer, hrsg. vom Kuratorium Singer, Berlin/New York 1995–2002.
- Turner, Victor: Das Ritual. Struktur und Antistruktur, Frankfurt a. M./New York 2005 [Original 1969: The Ritual Process: Structure and Antistructure].
- van Gennep, Arnold: Übergangsriten, übers. von Sylvia M. Schomburg-Scherff/ Klaus Schomburg, 3. Aufl., Frankfurt a. M./New York 2005 [Original 1909: Les rites de passage. Étude systématique des rites].

- Wagner, Silvan/Dimpel, Friedrich Michael: Pränante Kleinepik – eine Einleitung, in: Dimpel/Wagner 2019, S. 1–13 ([online](#)).
- Wailles, Stephan L.: Students as Lovers in the German Fabliau, in: Medium Aevum 46 (1977), S. 196–211.
- Waltenberger, Michael: Situation und Sinn. Überlegungen zur pragmatischen Dimension märenhaften Erzählens, in: Andersen [u. a.] 2005, S. 287–308.
- Weber, Otfried: Peter Suchenwirt. Studien über sein Wissen und Werk, Greifswald 1937.
- Wenzel, Horst: Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995.
- Wenzel, Horst: Rittertum und Gender-Trouble im höfischen Roman (>Erec<) und in der Märendichtung (>Beringer<), in: Benthien, Claudia (Hrsg.): Männlichkeit als Maskerade, Köln 2003, S. 248–276.
- Willers, Michaela: Heinrich Kaufringer als Märenautor. Das Oeuvre des cgm 270, Berlin 2002.
- Ziegeler, Hans-Joachim: Boccaccio, Chaucer, Mären, Novellen: >The Tale of the Cradle<, in: Grubmüller, Klaus [u. a.] (Hrsg.): Kleinere Erzählformen im Mittelalter, Paderborn 1988 (Schriften der Universität-Gesamthochschule-Paderborn. Reihe Sprach- und Literaturwissenschaft 10), S. 9–31.
- Zimmermann, Julia/Mersch, Margit: Transkulturelle Verflechtung: Eine vorläufige Definition, in: Christ [u. a.] 2016, S. 22–24.
- Zumthor, Paul: Introduction à la Poésie Orale, Paris 1983.

Anschrift des Autors:

Dr. Philip Reich
Ludwig-Maximilians-Universität München
Institut für Deutsche Philologie
Schellingstraße 3 RG
D-80799 München
E-Mail: philip.reich@germanistik.uni-muenchen.de

Corinna Dörrich

Er wolt auch kommen da der pfeffer wechßt

Wege und ihre erzählerische Funktion im ›Fortunatus‹

Abstract. Im ›Fortunatus‹-Roman von 1509 wird die Gestalt des Itinerars, in der Fortunatus' Europa-Reise präsentiert wird, als eine neue Darstellungsform für erzählte Wege in Beziehung gesetzt zu vielfältigen anderen, traditionellen Wege-Typen und -Semantiken, die den gesamten Roman durchziehen, in ihrer sinnstiftenden Funktion aber immer wieder unterlaufen werden. So etabliert der ›Fortunatus‹ nicht nur eine neuartige Form der Verankerung erzählter Handlung im Raum, sondern löst das Erzählen auch aus hergebrachten Funktionen: Der Roman gewinnt für sein Erzählen eine von informativen, orientierenden oder belehrenden Ansprüchen entlastete Selbstbezüglichkeit.

Der 1509 in Augsburg gedruckte ›Fortunatus‹ bietet im Hinblick auf seine erzählten Räume und Wege ein Bild, das in seiner Zeit einzigartig wie auch widersprüchlich ist. Einerseits führt der Text in den beiden Weltreisen des Fortunatus eine Form des Reisens vor, in der ein ›neues‹ Interesse an *erfahrung* von Welt ausschlaggebend ist, angeregt vielleicht von den überseeischen Entdeckungsfahrten der Realität (Müller 1984 u. 1986; Kiening 2007) in einer »Zeit epochaler Transformationen« (Kasten 2001, S. 34). Die Erzählung dieser beiden Erkundungsreisen enttäuscht jedoch, denn sie beschränkt sich weitgehend auf eine summarische Aufzählung der befahrenen Orte einschließlich der Weglängen zwischen ihnen; Interesse finden die Anfangs- und Zielpunkte der Wegstrecken, nicht aber deren Beschaf-

fenheiten oder Ereignishaftigkeit, nicht das abenteuerliche Unterwegssein. Die *erfahrung* der Welt ist ausgesprochen arm an Welthaltigkeit.

Andererseits werden in der Diegese und dem Erzählprozess, in welche Fortunatus' Welterkundungsreisen eingebettet sind, vielfältige andere Reisen, Bewegungen, Wege erwähnt, auserzählt und bisweilen detailreich ausgemalt. Hier wird die Ereignishaftigkeit des Reisens in der Tat zum Thema der Erzählung, werden darüber hinaus aber auch unterschiedliche Typen und Semantiken von Wegen zur differenzierten Vorstellung gebracht: ›Neben-‹ und ›Umwege‹, ›Ab-‹ und ›Irrwege‹, wiederholt auch ›Ausweglosigkeit‹, dazu Metaphorisierungen wie der ›Lebensweg‹, moralische ›Devianz‹ oder die ›Scheidewegssituation‹. Außerdem werden in diesen Wegerzählungen verschiedene traditionelle literarische Konzepte von ›Reise‹ und ›Weg‹ aufgerufen und zugleich abgewandelt, in ihrer sinnstiftenden Funktion unterlaufen. Insgesamt scheint der Roman die ›neuen‹ Wege zur Erkundung der Welt in ein Verhältnis zu setzen zu vielfältigen Erscheinungsformen des Vorstellungskonzepts ›Weg‹ überhaupt.

Die vorliegende Studie will zeigen, dass der ›Fortunatus‹-Roman mit der Darstellung und Diskussion dieses Vorstellungskonzepts auch die Art seines Erzählens konstituiert und entwickelt und überdies, indem er sie von vorgefundenen Arten des Erzählens abhebt, als neuartig markiert. Die These der folgenden Überlegungen ist, dass der ›Fortunatus‹ mittels des Themas ›Wege‹ eine neuartige Verankerung erzählter Handlung im Raum zur Darstellung zu bringen versucht und dass er auf dieser Basis das Erzählen auch aus traditionellen Funktionen löst, ihm eine von ›informativen‹, ›orientierenden‹ oder ›belehrenden‹ Ansprüchen entlastete Selbstbezüglichkeit gewinnt.

1. Nebenwege und Begegnung: Die Konstruktion von Raum und Zufall

Während in mittelalterlichen Erzählungen der Weg »nicht an sich, sondern nur als der Weg eines bestimmten Helden, den er trägt«, existiert, Räume und Wege von daher in der Regel nicht als »vorgängig« beschrieben werden (Störmer-Caysa 2007, S. 64f.), zeigen sich im ›Fortunatus‹ deutliche Modifikationen dieser Raumkonstitution: Räume entstehen nicht mehr nur durch die Bewegung des Protagonisten, sondern existieren auch vor und neben ihm. Ehe Fortunatus seine großen Reisen antritt, ist er bereits eine geraume Zeit unterwegs, und gerade in diesem Handlungsteil sind seine Wege eingebettet in vielerlei Bewegungen von Nebenfiguren, in denen sich eine Vorstellung von Raum bildet, der unabhängig vom Protagonisten besteht. Indem der Roman von allerlei ›Nebenwegen‹ erzählt, schreibt er den Weg des Fortunatus in einen tatsächlich »vorgängigen« Raum ein.

Neben Fortunatus agiert eine Vielzahl an Akteuren, deren zwar oft nur fragmentierte Lebenswege in die Handlung inseriert werden, in ihrer Gesamtheit aber das Bild einer Welt von erstaunlicher Mobilität konstituieren. Feste Zentren der Handlung, sowohl politischer (Hof) und kaufmännischer (Stadt) als auch religiöser (Pilgerstätte) Art, fungieren als Orte, von denen und zu denen die Figuren aus vielerlei Gründen streben. Ständiges Unterwegssein erscheint als Normalfall menschlichen Lebens. Überall sind, gleichzeitig oder nacheinander, Menschen irgendwo in irgendeiner Angelegenheit unterwegs. Ein Graf aus Flandern ist beispielsweise auf einer Pilgerreise zurück von Jerusalem und verbindet die *sälige raiß* (394,10) damit, in Zypern *geschäfft* mit dem König (392,5) und in Venedig eine ausgiebige Sightseeing- und Shopping-Tour zu machen (393,5f. u. 14–16). In London, einem international vernetzten Handelszentrum, trifft man Kaufleute aus aller Welt (405,12–14), etwa zwei Söhne reicher Zyprioten, die sich auf einer Handelsreise befinden (405,16–18). Der aus Florenz stammende Andrean, auf den gleich zurückzukommen sein wird, vertritt

ebenfalls den Typus des mobilen Kaufmannssohnes, macht im Auftrag des Vaters Geschäfte in Brügge (409,7–10) und reist quer durch Europa, bis sich seine Spur in Alexandria verliert (416,1). Hier, in einer weiteren Handelsmetropole und einem Umschlagplatz für den Handel mit dem fernen Osten, haben sich Venezianer, Genuesen und Florentiner mit ihren Warenkontoren niedergelassen (487,26f.). Ein englischer Adliger ist als diplomatischer Unterhändler seines Königs in Frankreich unterwegs und landet in Tours im Gefängnis (409,25–28). Als irischer Edelmann hat Lüpolt Frau und Kinder verlassen und befindet sich, als er Fortunatus in Nantes begegnet, bereits sieben Jahre auf Weltreise (439,7).

Vor und neben den Reisen der Titelfigur konstruiert der Text also über eine Reihe diverser Reisetypen und Wegstrecken, über Pilgerrouen, Hoffahrten und Handelswege, an einer diagonalen Achse entlang eine mentale Landkarte von Europa und dem Mittelmeerraum. Als äußere Eckpunkte fungieren im Nordwesten Irland, London und Flandern bzw. Brügge, in der Mitte Venedig und Florenz, im Südosten Zypern, Jerusalem sowie Alexandria. Gegenüber den eher minimalistischen Topographien mittelalterlicher Erzählungen ruft der frühneuzeitliche Text schon in der Vielzahl der Beweugungen seiner Nebenfiguren eine Fülle genau lokalisierbarer Orte auf und bringt in der Raumkonzeption bereits ein realitätshaltiges Bild von der Welt zur Geltung (Jahn 1993, S. 305), das als Koordinatengerüst der Handlung fungiert. Der Handlungsraum ist auch ein geographisch beschriebener Raum.

Die Wege, die der Protagonist geht, sind ihm vorgängig. Der flandrische Graf befindet sich schon auf der Rückreise einer überdies ohnehin bekannten Pilgerroute, als Fortunatus sich dem Adligen anschließt. Die Reise, die er mit Hilfe Lüpolds unternimmt, hat dieser bereits vorab unternommen (*der die land vor alle durchfaren was*; 463,26–464,3). Lüpolt hat *zway kaiserthumb vnnd zwaintzig christenlicher künigreich* (439,8f.) vor seinem Zusammentreffen mit Fortunatus bereist. Lüpolt verfügt über ein detailliertes geographisches Wissen, kann er doch die Länder *alle nach*

ainander gar ordenlich (439,14), d. h. in ihrer räumlichen Ordnung, aufzählen. Dieses Wissen hat er außerdem in einem Buch dokumentiert, das ein Itinerar enthält, die Länder also mit entsprechenden Entfernungsangaben aufzählt: *hab och in geschrift wie ain yeder künig hieß do ich an seim hoff was / vnd wie ferr es von ainem künigreich zu dem andern ist* (439,20–22). So existiert die Welt als Raum nicht mehr nur in Relation zum Protagonisten. In der Multiplikation der Wege anhand von Nebenfiguren, der prinzipiellen Wiederholbarkeit von Routen, fassbar nicht zuletzt in ihrer schriftlichen Fixierung zum praktischen Zweck weiterer Reisen, erweist sich die Welt als ebenso vorgängig und verfügbar, wie allerdings auch als zunehmend komplex und unübersichtlich.

Gerade in dieser Hinsicht sind die Wege der Nebenfiguren strukturell an der Modellierung der Handlung um den Protagonisten beteiligt. Der Chronotopos der ›Begegnung‹ ist laut Bachtin eng mit dem Chronotopos des ›Weges‹ verbunden (Bachtin 1989, S. 23f.). Dass sich in einer Erzählung zwei Figuren zur gleichen Zeit am selben Ort befinden, verweist auf das Sich-Kreuzen zweier Wege, dessen narrative Ausgestaltung unterschiedlich ausgeführt sein kann. Ob eine Begegnung direkt auf dem ›Weg‹ oder in einem auf ihn bezogenen Ort wie beispielsweise dem ›Hafen‹, der ›Herberge‹ oder dem ›Wirtshaus‹ stattfindet, markiert nur graduelle Unterschiede solcher raumzeitlichen Koinzidenzen.¹ Der ›Fortunatus‹ nutzt diese Koinzidenzen, um über die Nebenfiguren und ihre Wege eine Welt der Zufälligkeiten zu konstruieren, die Welt der *fortuna*. Weil Fortunatus dem Grafen von Flandern im Hafen begegnet, macht er sich selbst kurz entschlossen auf den Weg; dabei ist der Graf mehr als nur eine ›Mitfahrgelegenheit‹, tritt der Protagonist doch in seinen Dienst und reist in seinem Gefolge über Venedig an dessen Hof. Das Zusammentreffen mit den Kaufmannssöhnen in London lenkt Fortunatus hingegen von seinem Weg auf der Suche nach Dienst ab: In ihrer Begleitung verprasst er sein ohnehin schon knapp bemessenes Geld. Die Begegnung mit der Glücksjungfrau ist für Fortunatus ebenso richtungsweisend wie die Zusammenkunft mit Lüpolt, der zu seinem

Lehrmeister und Freund wird (Mühlherr 1993, S. 89; Selmayr 2020). Wegen seiner in Person und Alter begründeten praktischen Erfahrung als Reisender kann Lüpolt fortan als treuer Wegbegleiter und nicht zuletzt wegen des von ihm erstellten Itinerars als personifizierter Reiseführer, gleichsam als institutionalisierter Wegweiser fungieren. Allererst aufgrund dieser Begegnung schlägt Fortunatus – wie in Abschnitt 3 zu sehen sein wird – neue Wege ein. Nicht blind waltet der Zufall also, vielmehr werden die Ereignisse als Resultate koinzidierender Begebenheiten erzählt. Sich kreuzende, aber auch parallel verlaufende Wege dienen solcher Akzentuierung.

Besonders nachdrücklich wird dies an der Nebenfigur des Andrean demonstriert. In ihr kommen hinsichtlich der Wegsemantik und -metaphorik weitere Aspekte hinzu. Andrean gerät – wie die bereits erwähnten Kaufmannssöhne aus Zypern und Fortunatus selbst – in der Fremde auf die schiefe Bahn. In der Explikation dieser Metapher verselbständigt sich das Erzählen aber so, dass es selbst offenbar ebenso auf Abwege wie die Figur gerät, von der es ebenso ausführlich wie umständlich berichtet. Andreans Geschichte bildet auf den ersten Blick eine »höchst unwahrscheinliche Verkettung von Zufällen« (Kellner 2005, S. 323), die Narration lässt aber prinzipiell durchaus ein Bemühen um Plausibilisierung in Form kausaler Motivierung erkennen (Kiening 2022, S. 184–191). Für die Konstruktion des Geschehens kommt den Wegen der beteiligten Figuren eine entscheidende Funktion zu. Die Summe aller Bewegungen, die Kette der Begegnungen unterwegs, die im Zusammenspiel kausaler wie finaler Motivierung entsteht, stellt sich für Außenstehende wie Beteiligte jedoch als undurchsichtig, als blindes Walten des Zufalls, »blanke Willkür« (Müller 1995, S. 222) dar. Ich resümiere den Lebensweg dieser Nebenfigur in diesem Sinne pointierend.

Der Florentiner Kaufmannssohn Andrean, der im Auftrag seines Vaters im flandrischen Brügge Geschäfte machen sollte, verschleudert das ihm anvertraute Vermögen und erhält dort hochverschuldet von niemandem mehr Kredit. Er macht sich deshalb auf den Heimweg nach Florenz, mit

dem Ziel, dort eine reiche Witwe zu ehelichen. Auf der Rückreise (*als er nun haimwartz gieng*; 409,24f.) kommt er nach *tor in torens*, Tours in der Touraine (409,25f.). Von seinem Wirt erfährt der Reisende, dass ein reicher Adliger *von lunden auß engeland* (409,26f.) dort im Gefängnis sei. So weit, so gut. Was aber macht Andrean, wenn er von Brügge aus auf dem Weg nach Florenz ist, im ›abwegigen‹ Tours?² Es handelt sich um einen weiten Umweg, unsinnig vor allem in einem Text, der – wie man weiß und noch zu besprechen sein wird – überaus vertraut mit der Geographie Europas ist. Und warum will er dann den Engländer überhaupt treffen? Bei ihrer Begegnung fragt – man beachte die weltläufige Kombinatorik – der in Frankreich gefangene Engländer den aus Brügge kommenden Florentiner nach einem Italiener namens Jeronimus Roberti in London. Und siehe da, wie klein die Welt doch ist: Natürlich kennt Andrean ihn. Es handelt sich sogar um einen sehr guten Freund: *ja ich kenn yn vast wol / vnnd er ist meyn gar gütter freünd* (410,8f.). Außerdem ist es – hierin wird die Nebenhandlung mit der gerade suspendierten Haupthandlung verknüpft – jener reiche Kaufmann aus Florenz, bei dem der Zypriot Fortunatus in London mittlerweile Unterkunft und Dienst gefunden hat. Der Gefangene bittet nun Andrean, die Heimreise abubrechen (*laß dein raiß gen florentz underwegen*; 410,9f.) und in London bei Jeronimus das Lösegeld für seine Freilassung zu organisieren. Beiläufig erfährt man, warum der englische König ein solches Lösegeld verweigert. Erneut spielt ein ›Weg‹ für die Motivierung nicht nur der Gefangenschaft, sondern auch der Notwendigkeit von Andreans Hilfe eine Rolle. Der König wirft seinem Gesandten nämlich vor, um zu sparen, den kürzesten Weg statt eines größeren, aber sicheren Umwegs geritten zu sein: *sagt er hab mir ainen grossen sold geben alltag vier Cronen auff zway pferd / warumb ist er nit dester weyter umbgeritten / das er den veinden nit zutail worden wäre*; 410,15–411,2). Der kürzeste Weg ist nicht immer der zielführende, ein Umweg mitunter – wie der König suggeriert – sinnvoller und sicherer. Der Gefangene bietet jetzt Andrean eine stattliche Belohnung für die Organisation seines Lösegeldes, und

damit zugleich einen Ausweg aus dessen eigener finanzieller Not. Entsprechend wechselt Andrean die Bewegungsrichtung: Kommando rückwärts und wieder nach Norden! In London schickt besagter Jeronimus Roberti dann Andrean, den er tatsächlich gut kennt (*Nun kant er wol den andrean das er ain búbischer búb was*; 411,27), weiter an den Hof: *magstu den weg finden / daz man mir pürgschafft thue / so wil ich das gelt darleihen* (411,29f.). Der Begriff ›Weg‹ erscheint hier nicht nur im räumlichen, sondern auch im übertragenen Sinne als Methode, das angesprochene Ziel zu erreichen. Am Hof aber schert man sich um die Belange des in der Ferne gefangengehaltenen Adligen nicht im Geringsten. Die Handlung läuft vollkommen ins Leere. Tatsächlich verschwindet der, der Andrean auf den Weg nach London geschickt hat, völlig aus dem Fokus des Erzählens und damit für immer im Kerker. Dessen Weg ins Gefängnis wurde offenbar nur inseriert, um Andreans Weg zu Jeronimus und an den Hof in London zu motivieren. Denn: Andrean erfährt am Hof auf diese Weise von einem anderen Adligen, dem der König Schmuck anvertraut hat. Und um diesen zu stehlen, lockt er den Adligen in das Haus Roberti, wo er ihn schließlich tötet und im Abort entsorgt. Andrean selbst flieht, Tag und Nacht rastlos reisend, über Venedig nach Alexandria (415,14–416,1); allerdings – dies ist eine besondere Pointe – ohne den Schmuck, den er nach dem Mord gar nicht gefunden hatte. Erneut ist die Handlung alles andere als zielführend, eröffnet aber die Gelegenheit, eine weitere inserierte Geschichte, und zwar die des verschwundenen Schmuckkästchens, zu erzählen (Hasebrink 2004). Durch Flucht entzieht sich Andrean der Gerichtsbarkeit, offenbar geht es aber eher darum zu demonstrieren, dass die Konsequenzen dieser Tat andere tragen. Dies betrifft Fortunatus, und zwar obwohl er persönlich Andrean nie begegnet ist. Während dieser den Mord begeht, der das Haus Roberti an den Galgen bringt, ist Fortunatus nämlich – wie könnte es anders sein – gerade ›unterwegs‹ in *Sanduwick*, wo er sich im Auftrag seines Herren um die Ladung eines Schiffes kümmert (416,6–9.). Auch aus dem Fokus des Erzählers, der seinen Blick ganz auf die Andrean-Handlung gerichtet hat,

ist Fortunatus völlig verschwunden. Mit dem Verschwinden des einen aber kehrt der andere zurück, dann wird der Leichnam im Haus Roberti gefunden, die Familie eingekerkert und gefoltert. Ausgesprochenes Pech für den unschuldigen Fortunatus, könnte man meinen, wenn er nicht im letzten Moment wegen seiner Abwesenheit begnadigt werden würde: also doch Glück im Unglück.

Zum einen zeigt die Episode um Andrean auf der Handlungsebene ebenso verschlungene Wege wie deren erzählerisch ›umwegige‹ Motivierungen. Die Erzählkomposition bringt einen komplexen, bis ins Detail zusammenpassenden Mechanismus koinzidierender Ereignisse hervor, die für die einzelnen Beteiligten in ihrem Zustandekommen und in ihren Konsequenzen aber nicht mehr nachvollziehbar sind. In ihrer nicht enden wollenden Verkettung können sie nur mehr als aberwitziges Walten des Zufalls in einer unüberschaubaren Welt wahrgenommen werden. In der Verflechtung verschiedener, ungleichzeitiger wie gleichzeitiger Bewegungen im Raum, in der Vielzahl genannter Orte und ihrer Verknüpfung zu einem Netz an Wegen entsteht erzählerisch wie handlungslogisch Komplexität, der Eindruck einer Welt von labyrinthischem Charakter.

Zum anderen erscheint Andreans gänzlich vom Geld bestimmter Lebensweg, metaphorisch gesehen, als moralischer Abweg: Der missratene Sohn gerät zunächst wegen Schulden auf die schiefe Bahn, eine Kurskorrektur führt zu versuchtem Diebstahl und schließlich zu Mord. Die Laufbahn des Delinquenten mündet in den Abfall vom christlichen Glauben im Land der Heiden, endet also auch räumlich abseitig. Der moralische Abweg wird in Korrelation zu realen geographischen Um- und Abwegen (Tours, London, Alexandria), in rastlosem Unterwegssein mit abrupten, sprunghaften Richtungswechseln erzählt.

2. Umwege und Irrwege: Dekonstruktion literarischer Wegmodelle

Bevor der Text seinen Protagonisten auf neue Erkundungsreisen schickt, bewegt er sich auf erzählerisch traditionellen Bahnen. Jedoch sind die verwendeten literarischen Erzählmuster in Bezug auf den individuellen Lebensweg des Helden nicht mehr zielführend. Der Text verabschiedet, bevor er neue Muster präsentiert, vorgegebene Sinnhorizonte der Literatur (Kartschoke 1975; Mühlherr 1993; Müller 1995; Hasebrink 2004; Schausten 2006; Kiening 2022). Gegenüber den zielgewissen Helden des Mittelalters, die auf ihrem einen Weg die »Sinnerfüllung des Zufalls« als etwas ihnen »Zukommendes« (Köhler 2002, S. 67) erfahren, wandelt Fortunatus als frühneuzeitliche Gestalt auf vielfältigen Wegen: Er ist zumeist auf der Flucht, verliert auf Irrwegen die Orientierung oder findet sich – dies eine wiederholte Erzählfigur – in einer ›Sackgasse‹ wieder.

Am Beginn des Textes steht das Erzählmodell von ›Auszug und Heimkehr‹, es überlagern sich dabei aber sofort drei verschiedene Motive. Fortunatus zieht erstens in die Welt, weil sein Vater Theodorus die Familie finanziell in den Ruin getrieben hat. Vor der Folie mittelalterlicher Texte überrascht diese Motivierung, denn der Protagonist eines höfischen Romans zieht in der Regel aus, um entweder in der Ritterschaft prinzipiell oder aufgrund eines spezifischen Versagens kämpferische Bewährung (*aventure*) zu suchen. Dies kann mit der Suche nach dem Vater, der eigenen Genealogie und Identität (Name) oder dem Erwerb von *wîp* und *lant* verbunden sein. Im ›Fortunatus‹ wird das Schema dagegen in gewisser Weise auf den Kopf gestellt: Hier treibt nicht das eigene, sondern das Versagen des Vaters den Sohn in die Fremde. Der Aufbruch wird außerdem rein ökonomisch motiviert, er verweist auf den Bruch sozialer und familiärer Beziehungen, auf die Risse einer genealogischen Ordnung (Kellner 2005, S. 321; Kiening 2022, S. 116). Zwar wird Geld beim Aufbruch nicht explizit in der Figurenrede genannt. Da der Vater beim Anblick seines durch ihn verarmten Sohnes aber großen Kummer empfindet, überlegt Fortunatus, wie er seinem

Erzeuger künftig ›aus dem Weg gehen‹ könnte: *gieng an des môres gestadt vnd gedacht was er anfahen wolt / damit das er nit mer kâm für seinen vatter / das er kain beschwârnuß ab ym nâm* (391,16–18). Auf Nachfrage der Glücksjungfrau (*was geest du hie umb*; 430,4) gibt Fortunatus später explizit an, dass die Armut die Triebfeder seiner Wanderschaft ist: *mich zwingt armûť das ich hye umb gang vnnd sůch* (430,4f.), allerdings ist er inzwischen finanziell noch weiter abgerutscht. Der Öffnung der Handlung, dem Auszug als mittelloser *iüngling* (387,2), korrespondiert fünfzehn Jahre später (465,9) die Rückkehr als reicher Mann mit dem Geldsäckel als unerschöpflicher finanzieller Ressource im Gepäck. Bei der Schließung der Handlung in der glücklichen Heimkehr des Fortunatus spielt die Ökonomie überdies noch deutlicher herein: *maniklichen nam wunder von wannen ym kâm so grosser reichtum vnd doch der merer tail leůt wol wißten das er in grosser armûť von dannen kommen was* (465,15–18).

Freilich ist diese Heimkehr nach Zypern später mit einem Neuanfang verbunden (Müller 1995, S. 230): Fortunatus erbaut auf dem Grundstück des alten Vaterhauses einen prächtigen Palast, den er mit dem luxuriösen Hausrat ausstatten kann, den er zuvor in Venedig erworben hat (465,1–7). In dem paradigmatischen Verweis dieser Wegstation auf eine analoge Station bei der Rückfahrt des Grafen von Flandern, der dort ebenfalls im Vorfeld seiner Hochzeit Hausrat erworben hatte, wird nicht nur der ökonomische Aufstieg des Fortunatus indiziert, sondern bereits indirekt auf die folgende ›Brautwerbung‹ verwiesen: Beim ersten Aufenthalt in Venedig fungierte Fortunatus noch als junger Helfer des Grafen, nun bei seinem zweiten agiert er schon eigenständig in der Rolle des weitgereisten Mannes.

Neben der ökonomischen Motivierung werden weitere Gründe des Auszugs ersichtlich, sie sind mit dem Schema von ›Suchen und Finden‹ verbunden. Fortunatus sucht einerseits Dienst: *Jch byn iung starck vnnd gesund / ich will gan in frembde land vnnd dienen* (391,5f.), wodurch eine feudaladelige, ritterliche Hoffahrt oder eine ähnlich geartete Tätigkeit (*dienst*) angedeutet zu werden scheint. Andererseits sucht der Jüngling,

wie der Märchenheld, das Glück: *es ist noch vil glüks in diser welt / ich hoffen zu got mir werd sein auch ain tail* (391,6–8). Nicht also die Referenzialisierbarkeit auf ein spezifisches Wegemodell, wie z. B. den doppelten Kursus des höfischen Romans (Müller 1995, Anm. 21; Schausten 2006, S. 214), steht im Vordergrund der ersten Ausfahrt, vielmehr bleibt das narrative Muster zunächst im Unbestimmten.

Ziel und Richtung des Weges kristallisieren sich erst in den nachfolgenden drei Stationen sukzessive und räumlich je neu heraus. In der Person des Grafen findet Fortunatus noch im heimatlichen Hafen eine Möglichkeit zum Dienst. An dessen Hof schafft der Held sogar durch eigene Leistung den Aufstieg, allerdings zieht er damit Neid auf sich und wird Opfer einer höfischen Intrige. Im Unterschied zu mittelalterlichen Helden, deren Weg den Erweis ihrer Tüchtigkeit ermöglicht, deren *dienst* schließlich *lôn* nach sich zieht, häufig in symbolischer Form gesellschaftlicher Anerkennung (*êre*) und Integration, führt dergleichen im ›Fortunatus‹ zu Neid und Desintegration. Der Konnex von *dienst* und *lôn* wird, auch auf rein finanzieller Ebene, aufgebrochen (Mühlherr 1993, S. 82; Kellner 2005, S. 321f.; Brall-Tuchel 2010, S. 56). Fortunatus' Sieg im Turnier wird – mit Ausnahme des Grafen – vom Rest der Gesellschaft aus Statusgründen nicht goutiert (396,26–31). Man beschließt, den Störenfried loszuwerden. Rûpert täuscht als ›falscher Freund‹ (Selmayr 2020, S. 91f.) dem erfolgreichen Fortunatus jedenfalls vor, man wolle ihm als Diener der *frauwen zymmer* (399,2) im Auftrag des Grafen *baide gelider (oder daßs man es desterbaß verstand) baid hoden auß schneidenn* (399,29–31). Angesichts der drohenden Kastration ergreift Fortunatus die Flucht, der Weg zum Hof erweist sich als Sackgasse. Die metaphorische Rede von der ›Sackgasse‹ wird durch die konkreten Raumangaben des Textes durchaus gestützt: Fortunatus' Impuls, sofort *hynweg* (400,15f. und 19) zu kommen, wird nämlich ein Hindernis entgegengesetzt. Als er Rûpert fragt, *ob er kaynen außgang auß der stat wißte* (400,14), stellt sich heraus: *die statt ist an allen orten beschlossen / vnd kan nyemmant weder ein noch auß kommen / biß*

morgen frů (400,20–22). Fortunatus sitzt, wie er glaubt, in der Falle. So korrespondiert der grundsätzlichen Unmöglichkeit eines weiteren Dienstes am Hof (*so wil ich ym kain tag mer dienen*; 400,18) zumindest temporär die räumliche Ausweglosigkeit. Fortunatus muss warten, bis sich am neuen Tag für ihn ein Tor öffnet (*porta de vacha*³; 400,23). Die Nacht wird ihm in seiner Angst und Not unendlich lang (402,1–6). Als er am anderen Tag endlich wegreiten kann, betont der Erzähler die Eile seiner Flucht umso mehr und akzentuiert sie zusätzlich humoristisch: *vnd rayt also eylentz hynweg / eylet so ser </> vnd wår jm ain aug entpfallen er het es nit meer auffgehebt* (402,8–10). Nach der erzwungenen Immobilität der Nacht bricht sich eine nicht enden wollende Unrast Bahn. Nachdem Fortunatus die Pferde gewechselt hat, beschleunigt er noch weiter das Tempo seiner Flucht: *het er vor vast geeylt / er eylet noch vester* (405,6f.).

Der Chronotopos des Weges nähert sich bereits in der Episode am flandrischen Hof dem des Lebensweges an,⁴ denn noch vor der Begegnung mit der Jungfrau des Glücks sieht sich Fortunatus – zwar nur in der Fiktion einer Hofintrige, aber für ihn undurchschaubar – zudem vor die Wahl eines Lebensweges gestellt: Růperts Überlegung, eine Kastration für ein gemachtes Leben als reicher Hofmann eventuell in Kauf zu nehmen (*du wårest ain gemachter junckherr dein lebtage*; 400,26f.), weist Fortunatus empört zurück, indem er die Entscheidung als Situation am Scheideweg imaginiert und sie gegenüber dem Vorschlag Růperts hypothetisch noch weiter zuspitzt: *vnnd der mir die wal gáb / ob ich mir ließ außschneiden / das ich künig zu franckreich wår / oder vnuerschnitten mußß beetlen geen mein lebtage / So bedörfft ich kaynes radts noch darauff mich zu bedencken / Jch wolt ee beetlen gan / vnd ain nacht nit ligen / da ich die anderen gelegen wår* (400,31–401,4).

Eine rastlose Wanderschaft als Bettler, aber im Besitz seiner sexuellen Potenz, zieht Fortunatus dem saturierten Hofleben, gar der Existenz eines seiner Männlichkeit beraubten Königs vor. Kurz: lieber arm und mobil, aber potent, als reich und sesshaft, aber entmannt.

Dem Scheitern am Hof folgt das doppelte Scheitern im Kaufmannsmilieu der Stadt (London). In der Wiederholung werden die Momente von Steigerung und Differenz ausgespielt. Während Fortunatus' Aufstieg durch Leistung am Hof von außen verhindert wurde, ist er an seinem Abstieg mit den zypriotischen Kaufmannssöhnen, »Bankrotteure« (Stange 2010) wie Andrean, durch Unerfahrenheit und Fehlverhalten nicht unbeteiligt: Dabei mag es – in Anbetracht seiner Wahl zuvor – kein Zufall sein, dass er nach der Gefährdung seiner Potenz diese nun mit *schönen frauen* (407,2) so exzessiv auslebt, dass er am Ende dieser Episode tatsächlich völlig mittellos eine der Prostituierten um Geld anbetteln muss (408,8–14). Die folgende Anstellung im Haus Roberti führt ihn jedoch – wie oben skizziert – aufgrund der Verquickung mit dem Weg Andreans wieder völlig schuldlos an den Galgen, im buchstäblichen Wortsinn zu einem *dead end*, einer Sackgasse. Dies stellt eine deutliche Steigerung zur Hofepisode dar. Angesichts des Galgens bereut Fortunatus, das Hofleben einschließlich der Entmannung abgelehnt zu haben: *O got wår ich bey meinem frommen herren vnd graffen beliben vnnd hett mich lassen capponen / so wåre ich in die angst vnd nott nit kommen* (421,23–26). Dem Galgen im letzten Moment doch entronnen, muss er erneut außer Landes fliehen, da ihm wieder der Tod, diesmal in Form von Lynchjustiz, droht (422,5f.). Trotz guter Anlagen, trotz entsprechenden Engagements zeigt die episodische Reihung in der Wiederholung das Scheitern des Aufstiegs in beiden gesellschaftlichen Schichten, sowohl am Hof als auch in der Stadt (Mühlherr 1993, S. 75): Das zu Beginn des Textes eingespielte Dienstmodell (*Jch byn iung starck vnnd gesund / ich will gan in frembde land vnnd dienen*; 391,5f.) erscheint als Möglichkeit der gesellschaftlichen Positionierung in der Welt vom Text jedenfalls verabschiedet. Nicht Ziel- oder Orientierungslosigkeit prägen den Weg des Helden (Schausten 2006, S. 214f.), vielmehr wechseln seine Ziele räumlich, und das ideelle Ziel des Aufstiegs durch Dienst wird ebenso schnell erreicht wie verloren. Stets landet der Protagonist – sei es unverschuldet oder durch eigenes Zutun, sei es realiter oder nur scheinbar – in ausweglosen Situa-

tionen, aus denen er nichts mitnimmt, aus denen nichts als Flucht bleibt. In diesem Aspekt nähert sich die Wegekonzeption des ›Fortunatus‹ der des Helden im späteren *Picaro-Roman* an.⁵

Nach Hof und Stadt gelangt Fortunatus über die Picardie in die Bretagne nun drittens *in aynen großsenn wilden wald* (427,2). Mit ›Wald‹ und ›Bretagne‹ scheint der Text den klassischen Raum des Artusromans mit seinen *âventiure*-Wegen zu zitieren (Müller 1990, S. 1192; Kellner 2005, S. 315),⁶ doch erneut erweisen sich die Referenzen auf die literarische Tradition als komplexer. Der literarische Raum wird korrekt geographisch verortet (Müller 1990, S. 1192) und durch den Vergleich mit lokalisierbaren Wäldern sogleich wieder ›real‹ eingeholt: *in aynen großsenn wilden wald / als es der Bechmer oder der turinger walde wäre* (427,2f.). Dementsprechend sucht und findet Fortunatus dort nicht kämpferische Bewährung, sondern verirrt sich im Wald, durch den er den ganzen Tag – hier nun endlich die Orientierung verlierend – wandert: *Vnnd als er verrer in den wald kam / do ward er irr gon / vnd gieng den gantzen tag / vnd kund nit darauf kommen* (427,3–5). Statt *âventiure* im Dienst einer Gemeinschaft begegnet ihm eine von Menschen verlassene Übernachtungsmöglichkeit (eine *glapshüten*; 427,6). Hungrig und voller Angst setzt er am zweiten Tag seinen Weg fort, der als Irrweg immer weiter konkret-realistisch ausgestaltet wird. So erläutert der Erzähler, dass Fortunatus im Wald hätte ›quer‹ gehen müssen, de facto aber ›längs‹ geht und somit immer mehr auf den ›Holzweg‹ gerät: *vnd als er solt zwerchß durch dass holtz gon gieng er nach der lengin / vnnd ye mer er gieng ye minder er auß dem wald kund kumen* (427,14–17). Solche Koordinaten der Orientierung bzw. Desorientierung scheinen auf geographische Formen der Raummodellierung, wie etwa Breiten- und Längengrade, zu verweisen. Durch *ungeschicht* (428,2) trifft er auf einen Brunnen, wo er seinen Durst löschen kann, aber sogleich neue Gefahren lauern. Im ›Kampf‹ mit dem Bären drängen sich Allusionen an heroische Erzählmuster auf, die konkrete Ausgestaltung aber weicht ab: Fortunatus kämpft mehr mit der Müdigkeit als mit dem wilden

Tier. Dieses stürzt schließlich vom Baum, auf den es den wieder einmal fliehenden ›Helden‹ verfolgt hat. Das Trinken des Bärenblutes verleiht Fortunatus nicht heroische, sondern nur *ain wenig* (429,3) Kraft. Völlig erschöpft gibt er der Müdigkeit nach und schläft neben dem toten Bären ein. So nimmt sein ›Weg‹ durch den Wald einerseits Anleihen bei bekannten – höfischen wie heroischen – Erzählmustern, wird aber von ihnen abgesetzt und eigenständig ausgestaltet.

Außerdem wird der Irrweg im Wald deutlich semantisiert, denn die biographische Desorientierung des Helden erreicht nach dem Scheitern am Hof und in der Stadt seinen Höhepunkt im Wald. Anzitiert werden soll in der Topographie offensichtlich eine spezifisch christliche Ausformung der Wegmetapher, nach der das Leben als Pilgerfahrt (Kästner 1990, S. 187–193), das Wandeln in der irdischen Welt einem Irren im Wald als allegorischem Ort von Sündhaftigkeit und Gottesferne gleichkommt.⁷ Wie Dantes Protagonist befindet sich Fortunatus, wenn auch nicht zur Hälfte, sondern eher zu Beginn seines Lebens, in einem finsternen Wald, wo der gerade Weg verloren ist (*Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura / ch'è la diritta via era smarrita*; ›Commedia‹, Canto I, 1–3). Im Kontext dieser krisenhaften Situation mag das Faktum, dass Fortunatus' Wegelosigkeit im Wald drei Tage andauert, symbolische Bedeutung gewinnen, christliche Allusionen hervorrufen (Kiening 2022, S. 85). Doch erneut wird ein vorgängiges Modell, hier das allegorische des Lebensweges, als Interpretament der Handlung nur aufgerufen, um dann unterlaufen zu werden. Fortunatus begegnet nach seinem Erwachen nicht einem Wegweiser, der ihn einer Jenseitsreise zuführt, sondern der *iunck-fraw des glücks* (430,8), die ihm den Weg zurück in die diesseitige Welt weist. Damit wird die Handlung, die zu Beginn des Auszugs mit dem Motiv der Suche nach Glück geöffnet worden war, endlich geschlossen. Der Wald entpuppt sich entsprechend einer Märchenlogik als Raum wunderbarer, zufälliger Glückserfüllung. Fortunatus' Irrweg erscheint nun vor dem *fortuna*-Modell als der genau rechte Weg, wie die Glücksjungfrau ihm explizit er-

läutert: *das du irrig in disem wald gegangen bist / vnd du für ain vngesell
gehebt hast / dass ist dir zu ain glück geradten* (431,22–24). Und die Wege zum Hof und zur Stadt, der Versuch des Aufstiegs durch eigene Leistung, erweisen sich von hier aus betrachtet als Umwege. Mit dem Angebot diverser Glücksgüter (*weyßhait / Reichtumb / Stercke / Gesundthait / Schöne / vnd langs leben*; 430,12f.) stellt die Glücksjungfrau Fortunatus vor die Wahl seines weiteren Lebensweges, er steht also – metaphorisch gesehen – erneut am ›Scheideweg‹, diesmal nicht in der Fiktion einer Lüge, sondern realiter. In der Szene koinzidieren somit glücklicher Zufall (als etwas, das Fortunatus zufällt) und Kontingenz (als etwas, das Fortunatus wählt).⁸ Als der Held sich für Reichtum entscheidet, schenkt die Dame ihm nicht nur das Geldsäckel, sondern weist ihm überdies den konkreten Weg aus dem Wald: *volg mir nach / vnd füret yn also zwerchß durch den walde / an ainen getribnen weg vnd sprach zu ym / disen weg gang gerad für dich vnd ker dich nit umb vnd lûg nit wo ich hyn komme / vnd thûst du dass so kommest du auß dem wald gar bald* (431,24–28).

Wieder werden die räumlichen Koordinaten betont, da die Jungfrau ihn in der richtigen Richtung, nämlich ›quer‹ aus dem Wald herausführt. Die Anweisung, den Weg ›gerade‹ zu gehen und sich nicht zurückzuwenden, sind wohl konkret zu verstehen, doch schwingt abermals das Konnotationspotential einer christlichen Wegsemantik mit, wie sie im Dante-Zitat oben aufschien: der gerade Weg als der biblisch richtige Weg (vgl. etwa Spr 4, 26f.; 21,8), ergänzt um das Verbot, den Blick zurückzuwenden (Lots Frau; Gen 19,26). Auf verschiedenen Ebenen wird die Handlung hinsichtlich der Wegthematik geschlossen: der Weg aus dem Wald gewiesen, das gesuchte Glück gefunden, der an Dienst gebundene Lebensweg durch das Geldsäckel verabschiedet.

Wäre nur eine ökonomische Motivierung der Reise ausschlaggebend, könnte sich sofort eine Heimkehr anschließen. Doch diese wird von Fortunatus nicht angestrebt, stattdessen setzt er nach einem Aufenthalt in einem *würtzhauß* (432,8) seine Wanderschaft fort: *vnnd hûb an fürbaß zu*

wandlen (432,15f.). Schon in der folgenden Episode mit dem Waldgrafen findet sie ein jähes Ende. Das Säckel führt nicht, wie man erwarten könnte, endlich in glückliche Lebensumstände, endlich zum gesellschaftlichen Aufstieg, vielmehr in das Gegenteil, erneut in den Kerker, zu Folter und beinahe in den Tod. Die Figur der ›Sackgasse‹, der ausweglosen Situation, bleibt mithin auch nach der Begegnung mit der Glücksjungfrau in der Handlung präsent: Fortunatus hat durch seinen unbedachten Umgang mit Geld soziale Normen verletzt und den Adel herausgefordert, dessen Macht und Willkür er, ob schuldig oder nicht, trotz finanzieller Mittel ausgeliefert ist. Dass durch Erzählmodelle hervorgerufene Erwartungen immer wieder unterlaufen werden, zeigt sich sinnfällig, wenn der Protagonist nach der Waldgrafenepisode seinen Weg mit dem Geldsäckel im Wams ausgerechnet als Bettler fortsetzt: *DO nun Fortunatus also ledig was torst er nit über seinen seckel gan / das er gelt nāme vnd zarte / vnd gieng zwū tagrayß beetlen daz er forcht fund man daz er gelt het / man möcht yn aber vahn* (436,24–27).

Die Begegnung mit der Glücksjungfrau stellt, so wichtig sie auch sein mag, für sich noch nicht – wie man gegenüber einer verbreiteten Forschungsmeinung betonen muss – den entscheidenden Wendepunkt der Handlung dar, an dem sich Fortunatus' Leben verändert.⁹ Vielmehr wird erst durch die Begegnung mit Lüpolt in Nantes, durch die Konfrontation mit seiner Art des Reisens, eine Wende herbeigeführt. In einem Wirtshaus lauscht Fortunatus den Erzählungen Lüpolds über seine Reisen, was in ihm selbst den Wunsch weckt, auf Erkundungsfahrt zu gehen: *Nun het fortunatus gar eben auff gemerckt auf die red so der alt edelman gesagt het / vnd gedacht jm / möcht mir der man werden / daz er mich durch die lānder fürte* (440,2–5). Mit Lüpolt wird ein neues Wege-Modell in den Text eingeführt. Der ursprüngliche Auszug aus Armut oder zur Glückssuche mündet nun in den Wunsch einer Weltreise. Die Richtungsänderung wird durch eine sprachliche Wiederholung markiert. Hatte Fortunatus bei seinem Entschluss zum Auszug artikuliert: *Jch byn iung starck vnnd gesund /*

ich will gan in frembde land vnnd dienen (391,5f.), so bringt er sein neues Vorhaben Lüpolt gegenüber in ähnlicher Formulierung, jedoch mit veränderter Motivation zum Ausdruck:

ich hon verstanden wie du so weit gewandelt vnd an als vil küniglichen hößen gewesen bist Nun byn ich iung vnd wolt gern in meinen iungen tagen wandlen die weil ich es vermöcht / vnd wår es dein gefallen / vnd wölttest mich allso führen / so wolt ich dir ain hübsch pferd vnder geben / vnnd ainen aigen knecht dingen / vnd dich haltten als meinen brüder vnd dir dartzu aynen güten sold geben nach deinem begeren. (440,8–15)

Lüpolt und Fortunatus bilden das ideale Team: Als Wegweiser und Wegbegleiter verfügt der Alte über die entsprechende Erfahrung und das erforderliche Wissen, während der Junge mit dem Geldsäckel die benötigten finanziellen Mittel beisteuert, *wann on gelt mag man es nitt wol volbringen* (441,6; vgl. Kästner 1990, S. 101; Selmayr 2020, S. 96–99). Die Konzeption des Geldsäckels scheint geradezu auf das mobile Lebensprinzip ausgerichtet zu sein, denn es bietet nicht nur unbegrenzt Geld, wenn man hineingreift, sondern praktischerweise immer Geld in der passenden Landeswährung: *vnnd so oft du darein greiffest (in welchem land du ymer bist oder kommest / was dann von guldin in dem land leüffig seind) als oft findestu zehen stuck goldes des selben lands werung* (430,19–22). Für den Lebensweg des Protagonisten gilt jedenfalls: Die Begegnung mit der Glücksjungfrau führt erst zusammen mit der Begegnung mit Lüpolt eine Wende herbei, denn die zweite gibt der ersten ihren richtungsweisenden Sinn.

Markant unterscheidet sich die Weiterfahrt des Fortunatus ab nun vom bisherigen *wandlen*: »Die Reisen mit Hilfe des Säckels haben weder ein Ziel, noch sind sie wie Wallfahrten oder Reisen ›nach der Rittschaft‹ durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft (die Kirche, den Ritterstand) motiviert« (Müller 1995, S. 229f.). Sie dienen nicht der Bewährung im Abenteuer, sondern der *erfarung* von Welt und repräsentieren jenen spezifisch neuzeitlichen Typus, in dem das Interesse an Wissen und Erfahrung schlechthin dominiert (Müller 1986). Im *wandlen* realisiert sich

das Reisen als Selbstzweck, als subjektiver Wunsch der Welterkundung (Kasten 2001, S. 46), als *sehen und mercken* fremder Kulturen. Das gesammelte Wissen über Brauchtum, Glauben und politische Strukturen der Länder wird von Fortunatus – wie zuvor von Lüpolt auf seinen Reisen – schriftlich in einem Reisebericht konserviert:

vnd do er also die l nder vnd die k nigreich alle durchtrogen ir sitten vnnnd gewonhaiten vnd ire gelauben gar eben gesehen vnd gemerckt het. auch selb ain b chlin gemacht / darinne er aller k nig vnnnd hertzogen / graffen / freyen / macht vnd ir vermögen erscriben / vnd auch was <er von> gaystlichen fürsten / Bischoff /  bbt / prelaten von land vnd le tten / dartzwischen so er getzogen was gesehen hett. vnnnd was ain yeder vermocht. (463,26–464,2)

Ein prinzipielles Interesse am Reisen und die Lust, *die land alle [zu] besehen* (439,25), wird im Text noch vor dem Protagonisten im Wunsch des Adligen artikuliert, dem Lüpolt in der Herberge seine Armut klagt: *Der graff sprach </> ich wolt gern das ich an allen orten mit   ch w r gewesen* (439,22f.). Was sich der Adelige nur wünscht, realisiert Fortunatus. Heimkehren wird er jedenfalls nicht nur reich, sondern – ebenso wie Lüpolt (Mühlherr 1993, S. 89) – *erfahren*, weitgereist. In den beiden korrelierenden Begegnungen mit Glücksjungfrau und Lüpolt erwirbt der Protagonist Reichtum und Erfahrung, zwei Dinge, die seinen Weg fortan gleichermaßen ermöglichen wie bestimmen.

3. Neue Wege im vermessenen Raum

»Die einfachste Form der Landkarte« – so Italo Calvino – »ist nicht die, die uns heute am selbstverst ndlichsten erscheint, die, welche die Erdoberfläche darstellt wie von einem  u erirdischen Auge gesehen. Das erste Bedürfnis, Orte auf dem Papier festzuhalten, ist mit dem Reisen verbunden: es ist ein Memorandum der Abfolge von Etappen, die Zeichnung einer Strecke« (Calvino 1980, S. 198). Die geographische Karte, so statisch sie auch sei, setze die »Idee einer Erzählung voraus«, sei »im Hinblick auf eine

Route konzipiert«, sei eine »Odyssee« (S. 199f.). Ähnlich äußert sich Michel de Certeau zu mittelalterlichen Karten, die Handlungsanweisungen für Pilger enthielten und in denen die »zurückgelegte Wegstrecke« dominierte, mithin die Praktiken, die den Raum allererst konstituieren (de Certeau 1988, S. 223). Grundsätzlich unterscheidet de Certeau zwei Typen des Umgangs mit dem Raum: den dominierenden Typ »Wegstrecke« bzw. den »Weg« und den Typ »Karte« (S. 220) sowie diverse Formen der Kombination von beidem (S. 222f.). Während der Typ »Weg« »raumbildende Handlungen« beschreibt, ein Gehen, z. B. »von X gehst du nach Y«, basiert der Typ »Karte« auf dem »Erkennen einer Ordnung der Orte«, einem Sehen, z. B. »neben X gibt es, ist Y« (S. 221). Geschichten – so de Certeau – seien ebenfalls »Durchquerungen des Raumes« (S. 215), so dass jeder Bericht auch »ein Reisebericht«, ein »Umgang mit dem Raum« sei (S. 216).

Über die mit Lüpolt unternommene Reise berichtet der Text weitgehend in Form solcher Aufzählung von Orten und den zwischen ihnen bestehenden Entfernungen. Die Reise gestaltet sich als Aneinanderreihung von »Wegstrecken«. Durch den Einschub zweier Handlungssequenzen (St. Patricius Fegefeuer, der diebische Wirt in Konstantinopel) formieren sich diese zu einer Abfolge von drei übergeordneten Etappen. Bei der Auflistung der bereisten Orte hat der anonyme Autor bekanntlich auf die Itinerare zweier Nürnberger Familien zurückgegriffen: den Pilgerbericht der Familie Tucher, der seinerseits in verschiedener Hinsicht mit dem Reisebericht der Familie Rieter zusammenhängt (Sachse 1955, S. 113–119; Wis 1962, S. 21–46; Kästner 1990, S. 258–272). Damit gestaltet er »Neues nach Maßgabe des Alten und Erfahrung nach Maßgabe der Schrift« (Hasebrink 2004, S. 435), präsentiert aber ein literarisches Wegemodell, das in der zeitgenössischen Literatur exzeptionell bleibt.

Mit Ausnahmen, auf die gleich einzugehen sein wird, stimmt die Route des »Fortunatus« mit der des Tucherschen Itinerars überein. Der fiktionale Text sucht in der Quelle die Referenz zur Wirklichkeit der europäischen Geographie. Bereits in der ersten Etappe entlang der oberdeutschen Städte

bis nach Brügge, London und Irland als Endstation im Nordwesten werden ca. 15 Orts- und ein halbes Dutzend Entfernungs- bzw. Zeitangaben gegeben. Die zweite Etappe durch Südwesteuropa (Frankreich, Iberische Halbinsel, Italien), beginnend in Calais mit Venedig als Endstation, bietet sogar über 30 Orts- und ca. 25 Entfernungsangaben. Nach Fortunatus' Aufenthalt in Konstantinopel folgt die dritte und letzte Wegetappe durch Südost- und Nordeuropa, zurück über Sachsen und Franken nach Venedig mit ca. 15 Orts- und knapp 10 Entfernungsangaben. Gegenüber mittelalterlichen Erzählungen, deren Topographie – selbst wenn punktuell verifizierbare Ortsnamen vorkommen können – nicht auf geographische Abbildung zielt, zeichnet der frühneuzeitliche Erzähler in dieser Detailfülle eine sehr genaue Vorstellung von den Ländern Europas nach. Im *erfahren*, dem äußeren Abschreiten der Wegstrecken, entfaltet sich der Raum Europas. Durch das benutzte Itinerar wandelt der Protagonist Fortunatus in der Fremde sozusagen auf den real befahrenen und im Reisebericht verschrifteten Wegen der Nürnberger Patrizier. Damit gilt für den ›Fortunatus‹ in potenziierter Form, was Ansgar Cordie für den ›Lazarillo de Tormes‹ konstatiert hat, wodurch sich erneut eine Nähe zum *Picaro-Roman* zeigt: »Im Schelmenroman nähert sich der Chronotopos des Weges dem geographisch lokalisierbaren Weg im zeitgenössischen Reisebericht und dem Lebensweg an, wie er für die frühneuzeitlichen Autobiographien bestimmend ist. Er verweist damit auf die Realität eines Lebensraumes, den sich die Texte aneignen« (Cordie 2001, S. 20).

In den Abweichungen gegenüber dem Itinerar Tuchers lässt sich eine solche Aneignung sogar als gezieltes Interesse des Textes ausmachen. Der literarische Text reproduziert nämlich nicht nur den vorgegebenen Weg des Itinerars, sondern ergänzt ihn um Umwege, zusätzliche Abstecher und um Details der Wegorientierung. Er verändert das Itinerar durch Umleitungen bzw. Abkürzungen, die aber nicht im Dienst der fiktiven Handlung stehen, sondern im Dienst eines systematischen geographischen Interesses, für das umgekehrt die Handlung funktionalisiert wird.^[10] Die Erzählung mag nicht

per se Wirklichkeit abbilden, zielt aber in Hinblick auf die Raumkonstruktion auf eine möglichst genaue geographische Reproduktion in einer – gegenüber der Vorlage des Pilger-Itinerars profilierten – Konzentration auf Europa.

Schon Anfang und Ende der ersten Wegetappe weisen deutliche Veränderungen auf. Die Reise beginnt im ›Fortunatus‹ wie im Itinerar in Nürnberg, obwohl sich Fortunatus laut Romanhandlung eigentlich gerade in Nantes, also Luftlinie ca. 1000 km weiter westlich, befindet. Nicht aber als Lücke, die nicht thematisiert würde (Kiening 2022, S. 93f.), erscheint die räumliche Distanz, vielmehr wird diese sehr wohl überbrückt, indem der Erzähler Fortunatus und Lüpolt eigens von Nantes nach Nürnberg reiten lässt (*vnd riten also den nächsten auff Nürnberg*; 441,23f.). Mit der Begründung, das *römisch reich* als erstes *besehen* zu wollen, stellt die Handlung somit erzählerisch den Anschluss an den realen Raum des Itinerars her (441,23f.). Dann zeigt sich gegenüber dem Itinerar, das nach Nürnberg als nächstes Ziel Köln nennt, sogleich ein erster ›Umweg‹ über die oberdeutschen Städte (vgl. detaillierter Petersen in diesem Band). Für das räumliche *umbreütten* von einer Stadt zur anderen nimmt man eine Verzögerung von einem Vierteljahr in Kauf (442,3–5). Im Unterschied zum Eilen als bevorzugtem Modus der bisherigen Bewegungen (Kiening 2022, S. 89f.) lässt man sich nun Zeit, um *alle ding* (441,30) zu erkunden. Das Ende dieser ersten Wegetappe kennzeichnen ebenfalls zusätzliche Reiseziele: Während das Itinerar nach Edinburgh wieder Calais auf dem Festland nennt (Tucher, 619,10f.), folgen im ›Fortunatus‹ noch zusätzlich sechs Tagesreisen nach Irland, wo Lüpolt seine Familie besucht, sowie, weil man nun schon einmal in der Gegend ist, ein Besuch im nur zwei Tagereisen entfernten Wallfahrtsort St. Patricius Fegefeuer (443,3–6). Religiöse Motive treten dabei ganz zurück (Kästner 1990, S. 57; Robert 2014), der Ort erscheint als touristische Attraktion. Weil man hier die Grenze der befahrbaren Welt erreicht hat und nicht mehr weiterkommen kann, kehren die Reisenden um und zurück nach Calais: *wann jenhalb ybernia ist es so*

wild / das man nit verrer kommen mag (447,23f.). Gegenüber dem Itinerar wird der geographische Raum sowohl detaillierter als auch weiträumiger abgeschritten, die Fläche bis an die äußersten Grenzen des Erfahrbaren ausgedehnt.

Vor allem ein Teil der zweiten Etappe, die Rundreise durch Südwesteuropa, zeigt instruktive Abweichungen bzw. Erweiterungen zum Wegprogramm des Itinerars.^[11] Im Sinne einer Ergänzung ist es wohl zu verstehen, wenn der ›Fortunatus‹ der Itinerar-Route Montpellier – Avignon – Genf einen Umweg ab Avignon hinzufügt, erneut also ein ›Mehr‹ an Orten (448,20 u. 22): zunächst Marseille (*Mer ain stat hinder Affian haist marsilia / ist ain port des mōrs / vnd wonet da ain künig*; 448,20f.), dann der Vier meil entfernte Wallfahrtsort Saintes-Maries (448,21) sowie *Ax die hauptstatt in prouentz / bey zwaintzig meilen* (448,23).^[12] Dann erst kehrt der Text zur Wegstrecke des Itinerars Avignon – Genf zurück. Während die Abweichungen innerhalb der ersten Etappe noch mit dem *besehen* der Orte, der Abstecher nach Irland überdies mit der Versorgung von Lüpolds Familie, also handlungslogisch motiviert sind, sind dies die Ergänzungen jetzt in der zweiten Wegetappe nicht mehr, letztlich sind sie auch nicht mehr wirklich in Handlung integriert. Denn der Bewegungsmodus der Protagonisten wird nur einmal zu Beginn der umfänglichen Aufzählung erwähnt (*vnd ritten gen sant jobst in Pichardia* 447,24f.), dann verselbständigt sich die Erzählung zur reinen Aufzählung der Orts- und Entfernungsangaben, die Handlung ›gefriert‹ gleichsam zum bloßen Itinerar.

An anderer Stelle dieser zweiten Etappe ›verbessert‹ der ›Fortunatus‹ die Vorlage im Sinne einer konkreteren Raumorientierung, und zwar in zweifacher Hinsicht. Das Itinerar Tuchers vermerkt, dass es von Pamplona aus nach Saragossa *auff die seitten* (Tucher, 620,3) geht, dann fügt es an: *Jtem von Burges gen dem heiligen Sant Jacob lij meyl* (620,5). Damit entsteht zwischen Saragossa und Burgos eine Lücke, es bleibt unklar, wie die Strecke bzw. der Weg konkret zu denken ist. Der literarische Text präzisiert demgegenüber an zwei Stellen: *von panplion auff die lincken*

seitten gen sarragossa / ist die hauptstat des künereichs von arrogon </> *ist .xxx. meil* </> *von dannen gen burges vnd gen dem hailigen sant jacob / heißt die stat Conpostel. ist lij. meil* (447,29–32 [Hervorhebungen C. D.]). Dies könnte durchaus dem »Blickwinkel eines von Norden kommenden Reisenden« (Müller 1990, S. 1201) entsprechen, doch gegenüber de Certeaus Typus »Wegstrecke« zeichnet sich in der zweiten Etappe prinzipiell eine Verschiebung der Raumorientierung in Richtung auf den Typus »Karte« ab. Die Formulierung bei Tucher: *Jtem von Panplion auff die seitten gen Sarogossa* (620,3) verweist eher indirekt darauf, dass Saragossa außerhalb der Wegstrecke nach Santiago liegt, der Weg dorthin müsste eigentlich direkt über Burgos laufen. Wenn man sich die Aufzählung als Reise denkt, müsste man also, nachdem man nach Saragossa geritten ist, wieder zurück Richtung Pamplona, um dann nach Burgos und weiter nach Santiago zu reisen. Der Weg nach Saragossa wäre damit jedenfalls ein »Seitenweg«, ein Abstecher bzw. »Umweg«. Berührt wird darin zudem ein weiteres Problem, das mit der weiteren Wegetappe zusammenhängt, zumindest wenn man sie als konkrete (Rund-)Reise denkt: Denn diese führt nach Santiago im Bogen über Portugal, Sevilla, Granada und Cordoba schließlich wieder zurück nach Burgos. Dann geht es weiter, und zwar wieder über Saragossa (Tucher, 620,7–15; »Fortunatus«, 448,2–10). Saragossa wäre damit doppelt bereist, der erste Abstecher, der für sich bereits ein Umweg war, würde doppelt »abwegig« aus der Perspektive eines reisenden Protagonisten, z. B. Fortunatus. Der allerdings ist schon zu Beginn seit Paris aus dem Blickfeld des Erzählers gänzlich verschwunden. Deutlich verschiebt sich die Beschreibung im »Fortunatus« an dieser Stelle zu der einer – wie damals nicht unüblich – gesüdeten Karte: Folgt man dem Blick (oder gar Finger) des Erzählers auf einer (imaginären oder realen) Karte, so ist man zunächst in Pamplona. Linker Hand von Pamplona liegt Saragossa (*von panplion auff die lincken seitten gen sarragossa*), von Pamplona aus (*von dannen*)¹³ geht es aber auch alternativ den eigentlichen Weg nach Burgos (*von dannen gen burges vnd gen dem hailigen sant jacob*). Der

literarische Text entwirft an dieser Stelle also deutlicher als das Itinerar Tuchers zwei (alternative) Wegstrecken von einem Punkt (Pamplona) aus, es zeigt sich darin ein übergeordneter, abstrahierter Blick ›von oben‹ auf den geographischen Raum, eine Orientierung im Sinne de Certeaus als Erkennen einer Ordnung von Orten: Von Pamplona aus gesehen liegt Saragossa links, rechts ist Burgos, von dort geht es nach Santiago. Mit der Korrektur, dass sich der Seitenweg ›links‹ befindet, ruft der Autor jedenfalls gegenüber Tucher zweifelsfrei ein zusätzliches geographisches Wissen ab. Dass dieses in der Ausrichtung einer gesüdeten Karte in den Text eingegangen ist, zeigt sich auch daran, dass Marseille *hinder Affian* am Meer verortet wird. An dieser Stelle gleicht der Text – wie Wis es für den ›Fortunatus‹ allgemein feststellt – eher einem geographischen Roman als einem Reiseroman (1962, S. 53), eher einer Karte als einer Erzählung.

Am Ende der zweiten Etappe biegt Fortunatus gegenüber dem Itinerar nach Venedig auf dem Seeweg scharf ab, nämlich nach Konstantinopel. Handlungslogisch wird diese Abkürzung damit motiviert, dass der Protagonist von der dort anstehenden Krönung des Kaisersohns hört und sich, um an ihr teilzunehmen, in Venedig einschiff. Bevor die Handlung in Konstantinopel aber weitererzählt wird, vervollständigt der literarische Text die Route im Sinne seiner Vorlage, d. h. des Itinerars, denn *das wer der recht wege die künigreich alle durch zufaren gewesen* (449,14f.). Der richtige Weg würde – Tucher entsprechend – über Ragusa, diverse griechische Inseln und *Cipren* in *das hailig land* (449,6) nach Jaffa und Jerusalem führen, wie der Roman detailliert erläutert. Weitere Wegstrecken schlossen sich an: zum Katharinenberg, durch die Wüste nach *Alkeyr*, von dort auf dem Nil nach Alexandria (449,7–11). Der Text schildert diese Wegstrecke minutiös, nur um dann zu konstatieren, dass es sich gar nicht um den Weg handelt, den der Protagonist tatsächlich geht. Deutlich verselbständigt sich hier das Interesse am Blick auf die Geographie gegenüber der Handlung.

Weiter fällt auf, dass die im Itinerar genannten Stätten im Heiligen Land sowie Kairo und Alexandria im Roman herausgeschnitten und für die erst

später erfolgende zweite Weltreise des Fortunatus im *haiden land* (482,14f.) aufgespart werden. Gegenüber dem Itinerar, das erst nach den geschilderten Stationen von Alexandria über das Meer nach Konstantinopel führt, wählt der Text für seinen Protagonisten eine ›Abkürzung‹, den Weg von Venedig direkt nach Konstantinopel. Aber nicht die Handlung per se fordert die Veränderung, vielmehr scheint die Handlung funktionalisiert, um ein geographisches Interesse durchzusetzen. Fortunatus soll in seiner ersten Reise offenbar nur Europa bereisen, die Route folgt in ihrer Modifikation mit dem Herausschneiden der asiatischen Orte demnach einem systematischen, einem geographischen Interesse. Als Ausgangspunkt für die dritte Etappe quer durch Südost- und Nordeuropa macht Konstantinopel, geographisch gesehen, auch mehr Sinn als der Umweg über den Nahen Osten und Alexandria. Denn es kann sich von Konstantinopel umstandslos die Reise in die *türckey* und eine Reise durch den osteuropäischen (z. B. Kroatien, Ungarn, Polen u. a.) und nordeuropäischen Raum (Dänemark, Schweden, Norwegen) anschließen. Damit schreitet Fortunatus in den beschriebenen drei Wegetappen gegen den Uhrzeigersinn ganz Europa ab. Aus der Vorlage, der Reise ins Heilige Land der Palästina-Pilger, wird im literarischen Text damit eine geographische Europareise. Eine Orientierung an der realen Geographie zeigt sich abschließend, wenn der Weg, der bei Tucher in Prag (623,25), bei Rieter in Prag und Nürnberg (S. 36) endet, im ›Fortunatus‹ im Sinne des Protagonisten vervollständigt, die geographische Erweiterung wieder im Dienst der Handlung integriert wird: *zoch er den nâhsten durch der hertzogen von sachsen vnd durch francken land* (464,9f.), *darnach den nâhsten auff Auspurg* (15f.) und von dort *in wenig tagenn / gen Venedig* (17f.). Dort kauft Fortunatus Hausrat und schiffet sich ein, um nach Zypern heimzukehren. Damit schließt sich das Schema von ›Auszug und Heimkehr‹ in einer neuartigen, geographisch geordneten Kreisbewegung.

Im Unterschied zu Fortunatus' Wegen vor der Begegnung mit Lüpolt profiliert der zweite Weg des Protagonisten in der Tour d'Europe also ein

anderes Modell. Das *erfahren* geographisch verorteter und genau vermessener Wege deutet auf die prinzipielle Beherrschbarkeit von Welt und ihrer Herausforderungen hin (vgl. dazu auch Petersen in diesem Band). Andererseits begegnen hier, sichtbar in den beiden inserierten Handlungsepisoden, ebenfalls die Wegmodelle der ›Sackgasse‹ und des ›Irrwegs‹: Vor *vil abweg das man leüchtlich verirren mag* (445,1f.) warnt der Abt in Sankt Patricius' Fegefeuer, wo man sich dann prompt im Labyrinth der Höhlen verläuft (447,6). Doch verweist die Lösung des Problems in einer Art ›Mise en abyme‹ darauf, dass in Fortunatus' Wegen durch die vermessene Welt insgesamt *erfahrung* verhandelt wird: Durch Vermessungstechnik, nämlich durch einen alten Mann, der die Höhle vorab *hett mitt schnieren abgemessen* (446,31f.) und nun ein entsprechendes *instrument* systematisch anwendet (447,6 und 9f.), wird man des Höhlenlabyrinths Herr. Aus Konstantinopel weist Lüpolt, nachdem Fortunatus wegen der unbeabsichtigten Ermordung des diebischen Wirtes vor Schrecken völlig paralysiert ist, den Ausweg, indem er den Gebrauch der *vernunft* (460,22) vorschlägt, was de facto zur Anwendung einer List führt: Man spielt eine heitere Abreise vor, die in Wirklichkeit erneut eine Flucht ist: *vnd also mit solchen schimpfflichen worten sassen sy auf vnd ritten hinweg gen der türckey wertz eylent* (462,15f.). So treten zwar ähnliche Wegmodelle wie in Fortunatus' ersten Fahrten auf, doch deutet sich im Umgang mit ihnen an, dass seine Wege nun als beherrschte angesprochen werden. Auf welche Weise das Durchlaufen der Wege in der Welt den Protagonisten als Erfahrung prägt bzw. einen inneren Erkenntnis- bzw. Lernprozess darstellt, ist nicht Gegenstand des Erzählens, betont wird demgegenüber das Ergebnismoment der Episoden.^[14] Auch bei der Rückkehr dominiert das Resultat der Reise, die Bilanz der Wege: Fortunatus ist ein weitgereister Mann, dies wird ihm neben seinem Reichtum als eine bemerkenswerte Art von Weltgewandtheit, als Ausweis von Lebenstüchtigkeit angerechnet: *so hör ich souil von jm sagen wie er souil land vnd künigreich durchfahren hat* (467,18f.).

4. Die Beherrschung des Weges

Die zweite Weltreise steht über Analogien und Differenzen sowohl zum ersten Aufbruch aus Zypern als auch zur Reise mit Lüpolt in einem komplexen Verweissystem. Im Unterschied zum früheren Auszug aus Zypern ist der Held zielgewiss und nicht ablenkbar, mittlerweile erfahren. Nicht spontan und aus Not bricht er nun auf, sondern nach sorgfältiger Vorbereitung und Planung. Erneut treibt ihn eine familiäre Konstellation in die Welt, nach mittlerweile zwölf Jahren Sesshaftigkeit empfindet der Ehemann und Vater zweier Söhne einen gewissen Stillstand in seinem Leben, ein *zûuerdriessen also zu famagusta zusein* (482,9f.). In der Motivation knüpft die Unternehmung aber auch explizit an die Reise mit Lüpolt an, diesmal mit umgekehrter räumlicher Orientierung: Weil er alle Königreiche der Christenheit *durchtzozen* habe, verlangt es Fortunatus nun, vor seinem Tod der *haiden land vnd die haidenschafft. Priester johanns land / Jndiam die groß die mittel / vnd die klaynnest alle* (482,13–16) zu bereisen. In der Unternehmung seiner Frau Cassandra artikuliert sich ebenfalls dieses Interesse an der Welterkundung im Sinne eines Vollständigkeitsanspruches (Jahn 1993, S. 306): *ich hab das halb tayl der welt gesehen. so will ich das ander tayl auch besehen* (482,28f.). Finanzieller Gewinn oder Vergnügen werden dagegen als Motive ausgeschlossen: *ich zeüch nitt auß vmb wollust / wolleben / noch vmb gût zugewinnen* (482,27f.). Hatte der Protagonist beim ersten Mal Vater und Mutter ohne Abschied verlassen, so muss er sein Vorhaben nun gegen den Widerstand seiner erschrockenen Frau, warum er *vnder die falschen haiden tziehen* (483,8) wolle, durchsetzen. Zwei Mal betont er seine Entschlossenheit, die Unabwendbarkeit der Fahrt: *dise raiß mag nyemand wenden / dann gott vnnd der tod* (484,1f.; vgl. 482,31f.).

Trotz der von Cassandra beschworenen Gefahren wird die Orientreise – durchaus im Unterschied zu seiner Europareise zuvor – aber zu keinem Zeitpunkt als gefährlich beschrieben (Jahn 1993, S. 309 u. 314; Prager 2004, S. 135), derlei beim Rezipienten aufgerufene Erwartungen werden

enttäuscht. Stattdessen liegt das Augenmerk auf Fortunatus als klugem und weitsichtigem Strategen, der die Reise selbständig plant und durchführt, denn Lüpolt, sein treuer Ratgeber, ist mittlerweile verstorben. Der Text macht deutlich, dass der Protagonist seinen Weg durch Organisation selbst bestimmt, seine Schritte von Anfang bis Ende lenkt: Er lässt eine vorzügliche *gallee* (484,21) zimmern, diese mit einer auf den Orient zugeschnittenen Kaufmannware und einer ökonomisch versierten Besatzung ausstatten (484,21–24). Das Kaufmännische ist dabei – wie erwähnt – nicht Ziel der Reise, sondern Teil einer umfassenderen Strategie. Es ist Mittel zum Zweck, das den Zugang nach Alexandria eröffnet (Müller 1990, S. 1208) und damit auch zum Sultan, der wiederum als ›Türöffner‹ zum Orient dient. Die Geschenke für den *soldan* werden genau überlegt und aufwendig angefertigt (484,24–485,7). War Fortunatus auf den bisherigen Reisen Opfer missgünstiger Neider und Spielball der Interessen anderer gewesen, so setzt er nun seine Interessen gegen die Intrigen der Kaufleute in Alexandria souverän durch. Er gewinnt geschickt die Zuneigung des Sultans und seines Stellvertreters, des Admiraldos. Stets sind seine unerschöpflichen finanziellen Mittel und seine strategische Weitsicht die Grundlage seines Erfolgs. Fortunatus erwirkt Geleit sowie diverse Empfehlungsschreiben (*fürdernußbrif*; 489,11 u. 16) für diejenigen Herrscher, deren Länder *er begert zusehen* (489,12). Landeskundige Reiseführer, *die steg vnd weg / vnd die sprachen wol kunden* (489,17f.), werden engagiert, empfohlene Ausrüstung für die Reise angeschafft (489,20–23). Er schickt das Kaufmannsschiff auf Handelsreise und setzt einen Termin für ihrer beider Rückkehr in zwei Jahren sowie das Vorgehen für den Fall seines Ablebens fest (488,19–489,4). War die Erfahrung des Protagonisten auf den Reisen zuvor im Rahmen des Erzählprozesses allenfalls punktuell erwähnt worden, so erweist sie sich als bestimmendes Grundprinzip der zweiten Reise: Fortunatus beherrscht seinen Weg mittels strategischen Vorgehens und finanzieller Potenz.¹⁵

Ähnlich wie bei der Europareise werden bei der Asienreise die besuchten Länder nacheinander aufgezählt, doch fehlen nicht nur Entfernungsangaben, sondern auch die Fülle an konkreten Details. Nur summarisch erfährt der Leser jetzt, dass Fortunatus *[z]û dem ersten [...] des kaisers von Persia land [...] durchwandelt. Darnach tzoeh er in deßs grossenn Chams von cathay land / darnach durch die wûstin gen Jndiam in priester Johannis lannde / der seind dreü land / die alle dreü jndia haissen* (489,26–490,1).

Anders als bei der Europareise begnügt sich der Erzähler hier mit allgemeinen und eher vagen Informationen zur Landeskunde. Geographie wird nicht über genaue Vermessung, sondern durch zum Teil mehrfach gestaffelte, sehr indirekte Relationierungen vermittelt: Die drei Indien seien so *groß / weit und brait* (490,6), dass Priester Johann sowohl über Festland als auch über Inseln verfüge; 72 Könige dienten ihm, die ihrerseits über großes Land, viele Leute und mächtige Städte herrschten (490,1–9); die Fläche des Landes sei größer als die Länder des persischen Kaisers, des großen Khans von China, des Sultans und des türkischen Kaisers zusammen, die schon jeder für sich mächtiger seien als alle christlichen Fürsten, Könige und Päpste (490,9–16). Und wer Genaueres wissen wolle zu *wunder / abenteür vnd sitten in den landen* (490,16f.), wird auf den Reisebericht des Johann von Mandeville verwiesen und auf andere Bücher derer, *die solch land alle durchtzozen sind* (490,18–491,1). Erneut rekurriert der Text auf vorgängige Reisen, zitiert eine Tradition von Reiseberichten, verweist darauf, anders als bei der ersten Reise, sogar explizit. Wieder aber markiert er darin auch eine Differenz: Wenn der Protagonist diesmal auf den Spuren Mandevilles wandelt, dessen Reisebericht sich bereits im 14. Jahrhundert großer Beliebtheit erfreute und 1480 in Augsburg in der deutschen Übersetzung des Michael Velser von Anton Sorg gedruckt wurde (Müller 1990, S. 1210), dann ohne die phantastischen Details, die Wunder des Orients und seine exotischen Völker auszubreiten (Kästner 1990, S. 82; Prager 2004, S. 141–144; Kiening 2022, S. 209f.). Stattdessen präsentiert der Text rationale Überlegungen zum Reisen prinzipiell, beispielsweise zu der Fra-

ge, warum sich nicht mehr Menschen aus deutschen Landen auf den Weg in den Orient machten. Als Hindernisse werden neben den benötigten Geldmitteln und der großen Entfernung die Gefahr unsicherer Wege genannt: *Das ander das so böß weg ist / von bergen vnd wiltnuß / von dieben vnd mordern* (491,8–10). Gegenüber den *mirabilia* des Orients bringt der Erzähler also realistische Gefahren wie die räumliche Beschaffenheit der Wege sowie Wegelagerer ins Spiel, von denen aber der Protagonist – entsprechende Erwartungen werden abermals enttäuscht – auf seiner Reise gänzlich unberührt bleibt. Während der zitierte Mandeville eine eher »traditionell-mittelalterliche Weltbegegnung« (Mühlherr 1993, S. 98) repräsentiert, kommt es dem ›Fortunatus‹ nicht auf mögliche Ereignisse beim Durchschreiten einer fremden Welt, vielmehr auf das Faktum der Reise an, auf das Ergebnis der Welterfahrung an sich: *Do nun Fortunatus die l nder wol durchfahren was* (491,24f.).

Wie schon bei der ersten Reise spielt das Ausschreiten räumlicher Grenzen der Welt eine Rolle. Fortunatus ist nämlich auch, als er schon eine Vielzahl an Länder besucht hat, noch keineswegs zufrieden, sein ehrgeiziges Ziel ist es nun, dorthin zu kommen, *da der pfeffer wechßt* (491,25f.). Dieser Ort wird vom Erzähler mit einiger Obsession als exotischer Höhe- und Wendepunkt der Reise inszeniert. Nach dem zitierten Entschluss lässt sich der Held erneut mit Briefen und Ortskundigen ausstatten, um nach *lumbet* zu gehen, das sei, wie der Erzähler wieder vermerkt, *das land da der pfeffer wechßt* (491,30). Ein drittes Mal wird das Land erwähnt, wenn die Ankunft de facto erfolgt: *vnd kam dahyn da der pfeffer wechßt* (492,2). Indiziert werden soll hier offensichtlich – wie es sich bereits bei Thomas Murner 1512 sprichwörtlich andeutet¹⁶ – eine maximale Entfernung bis zu den Grenzen der Welt, wo man *nit verrer kommen mocht* (492,5). Hatte auf der ersten Reise *ybernia* als Land fungiert, ab dem es nicht mehr weiter ging (447,22–24), erreicht Fortunatus nun im Osten die Grenze des Erfahrbaren. Er kehrt daraufhin um, um *haimwartz zu ziehen* (492,8). Betont wird, dass der Reisende eine andere Route als auf dem Hinweg wählt, es

handelt sich wie bei der ersten Fahrt offenbar um eine Rundreise, was erneut die Erfahrung von Welt, auch in Form möglichst vieler Länder (Kiening 2022, S. 98), als Handlungsziel zur Geltung bringt: *rait also durch vil frembde lannd / dardurch er vor nit am hynein ziehen getzogen was* (492,8–10). Mit dem Katharinen-Kloster auf dem Berg Sinai und mit Jerusalem betritt Fortunatus wieder vertrauter Terrain und knüpft an Orte an, die sowohl bei Mandeville als auch in Tuchers Itinerar zu finden sind, bei der ersten Reise, wie oben geschildert, jedoch ausgespart worden waren. Dass die Ziele in »ungewöhnlicher Reihenfolge« (Müller 1990, S. 1211) besucht werden, mag der Perspektive des Orientheimkehrers geschuldet sein. Die Fahrt nach Jerusalem, der Pilgerweg zu der christlichen Heilstätte schlechthin, wird pikanterweise auf dem Weg nach Kairo und Alexandria als ›Umweg‹ markiert: *wiewol es jm vmb was* (492,13). Dies mag, wenn man dort war, wo der Pfeffer wächst, nicht einer gewissen Ironie entbehren. Erneut wird jedenfalls das Muster des ›Umwegs‹ benutzt, um die konkreten Wege des Fortunatus zu profilieren: Pilgerwege werden gegenüber den Reisen in die geographische Ferne dramatisch relativiert; eher *en passant* absolviert Fortunatus den Weg nach Jerusalem. Relevanter scheint zu sein, sein gutes Zeitmanagement vorzuführen, indem er rechtzeitig vor der mit seiner Flotte verabredeten Frist in Alexandria ist (492,13f.).

Am Ende dieser Reise steht der Diebstahl des Hüttleins, wieder einmal: eine Flucht. Signifikant unterscheidet sich diese aber von den bisherigen. Denn der Protagonist ist nicht Getriebener von ihm nicht kontrollierter Ereignisse. Wie einst Andrean entzieht er sich der Gerichtsbarkeit, kann allerdings, anders als jener, seine Beute auch erfolgreich in Sicherheit bringen. Er vermag seine Interessen selbst dem mächtigen Sultan gegenüber durchzusetzen. Zweimal zieht Fortunatus aus, zweimal kehrt er mit wunderbaren Gegenständen zurück. Im ersten Fall fällt ihm das Geldsäckel glücklicherweise zu, im zweiten stiehlt er das Wunschhüttlein seinem Besitzer. Während das Eine Unverfügbarkeit betont, profiliert das Andere Selbstmächtigkeit. Dem korrespondiert, dass die zweite Reise Reichtum bringt (wie die

erste), diesmal aber aufgrund der erfolgreichen Geschäfte seiner Kaufmannsschiffe, die den Wert ihrer Ladung verdreifacht haben (492,26–31). Abwege oder Irrwege spielen in diesem Handlungsteil keine Rolle mehr, Wege treten insgesamt – trotz oder gerade wegen der Unbekanntheit des Orients – weiter in den Hintergrund. Das Wunschhütlein, das Fortunatus ausgerechnet erst am Ende seiner Reisetätigkeit dem Sultan stiehlt, mag dafür zeichenhaft stehen: Es könnte die Auslöschung von Wegen schlechthin bedeuten, ermöglicht es doch dem Träger des Hutes, sich *ad hoc* an einen anderen Ort zu wünschen. Im Hütlein bricht sich nicht nur das Phantasma einer grenzenlosen räumlichen Mobilität bei minimalem Zeitaufwand (vgl. Petersen in diesem Band), sondern einer Mobilität ohne Wege Bahn. Konsequenzen lassen sich daraus jedoch zunächst nicht ableiten: Fortunatus wünscht sich mit dem Hütlein aus dem Palast des Sultans nicht etwa nach Hause, sondern nur auf das im nahen Hafen von Alexandria wartende Schiff. Dort lässt er die Segel hissen. Nicht das magische Hütlein, sondern ein günstiger Rückenwind, Sinnbild der *fortuna*, ermöglicht also die schnelle Flucht nach Zypern: *wann sy hetten ainen grossen nachwind* (497,19f.). Und es ist zu guter Letzt die spezifische Beschaffenheit des spurenlosen ›Meeresweges‹, der eine Verfolgung durch das Gefolge des Sultans unmöglich macht: *So kan man ainem auff dem mör nit nach spyren </> kain wald ist so wild auff dem gantzen ertrich / ainer wär baß zufinden dann auff dem weiten mōre* (497,28–30). Zu Hause angekommen setzt sich der Protagonist mit dem erbeuteten Mobilitätswunder aber für immer zur Ruhe.

5. ›Weg‹ als Ermöglichungsform des Erzählens

Die im Lebensweg des Weltreisenden konstruierten Sinnhorizonte werden in der Geschichte der beiden Fortunatus-Söhne systematisch unterlaufen. Bereits deren konträre Darstellung als Repräsentanten zweier kulturgeschichtlich oppositioneller Paradigmen, der Mobilität und der Sesshaf-

tigkeit, deutet auf eine entsprechende erzählerische Diskursivierung hin. Während die Lektüre der väterlichen Reisebücher in Andolosia die *lust* hervorruft, *wie er auch wandlen muß* (508,2f.), und er seinen Bruder entsprechend auffordert: *laß uns wandlen und nach eeren stellen als dann unser herr vatter geton hat* (508,5f.), werden von Ampedo die in den Reisen des Vaters entworfenen Möglichkeiten und Werte (aus Bequemlichkeit) kategorisch verneint und damit bereits ein erstes Mal relativiert: *wer wandlen wöl der wandle / es gelust mich gar nichtz / ich möchte leicht kommen da mir nit so wol wäre als mir hye ist / ich will hye zu famagusta beleyben vnnd mein leben in dem schönen ballast verschleissen* (508,8–12). Weil sich die Wege der beiden Brüder trennen, trennt man gegen den väterlichen Rat auch die Wunderdinge. Dass das Wunschhütlein ausgerechnet beim bewegungsscheuen Ampedo bleibt, mag handlungslogisch absurd erscheinen (Müller 1990, S. 1215), doch ist der reiselustige Andolosia notwendigerweise auf Geldmittel und damit eben auf das Säckel angewiesen.

Gerne entlastet die Forschungsliteratur Ampedo gegenüber Andolosia, der *alltzeyt etwas frecher was* (482,3), vor allem aber wertet sie Andolosias Wege gegenüber denen des Vaters ab: Andolosias Auszug sei der eines »ungehorsamen Sohnes« (Kästner 1990, S. 117), entweder ist er Negativexempel wie sein Vater (S. 175) oder »Gegentypus« zum positiven Beispiel Fortunatus (Raitz 1984, S. 47 u. 50f.). So oder so gehe es mit der Familie abwärts. Doch das erzählerische Kalkül zielt nicht auf eine moralische Bewertung, vielmehr sind die Wege des Andolosia – an sich nicht mit negativen Wertungen versehen – auf die Dekonstruktion eines zuvor explizierten Sinnbildungsmusters angelegt. Der Roman variiert die Wegethematik in Typik und Funktion erneut, und zwar am auffälligsten darin, dass die Wege des Sohnes für ihn selbst keinerlei Resultate zeitigen. Der Text unterläuft darin das in der Fortunatus-Handlung entworfene Schema, verhandelt nicht zuletzt die Frage nach dem ›Nutzen‹ des Reisens, die pikanterweise Fortunatus selbst in Anbetracht des Todes und der Ungewissheit seines Kommens

plötzlich am Ende aufgeworfen hatte (504,28–31). Diesen ›Spielball‹ nimmt die Erzählung in der Geschichte des Andolosia auf: Weder für seine Figur noch am Ausgang der Familiengeschichte würde sich etwas ändern, wenn Andolosia die Wege, die er geht, nicht gegangen wäre. Seine Wege haben vielmehr keine andere Funktion als allein Anlass und Form des Erzählens zu sein. Wie der Text in der Kontrastierung von mobilem und ortsfestem Prinzip in den beiden Brüdern veranschaulicht, weiß man von einem, der daheimbleibt, nichts zu erzählen. Andolosias Auszug hingegen setzt die Erzählung in Gang, deren Prozedieren an seine Bewegung gebunden bleibt. Für den Protagonisten selbst aber ist sie in verschiedener Hinsicht – wie zu zeigen sein wird – ein ›Nullsummenspiel‹, ergebnislos im Vergleich zu den bisher verhandelten Erträgen und Effekten des *wandelns*.

Die Reisen des Andolosia stehen, obwohl sie vorgeben, an die des Vaters anzuknüpfen, als ritterliche Hoffahrten im Sinne der Kavalierstour unter dem Vorzeichen der Differenz zu jenem. Er setzt eher die Tradition seines Großvaters Theodorus fort, freilich aufgrund seiner finanziellen Möglichkeiten erfolgreicher. In diesen Episoden kann Andolosia das Wunschlütlein schon deshalb nicht gebrauchen, weil er sich als Ritter *wol gerüst mit gûten rossen* (509,11) sowie mit großem Gefolge fortbewegt. Literarische Paten wurden auch für diese Reise ins Spiel gebracht, namentlich die Europareise des böhmischen Ritters Leo von Rožmítal (Sachse 1955, S. 121–124), doch bleiben Referenzen zumeist ganz im Unbestimmten (Müller 1990, S. 1215; Kästner 1990, S. 260–262). Gegen die negative Rollenerwartung, hervorgerufen durch das Zuwiderhandeln gegen das väterliche Gebot, gestaltet sich Andolosias Ritterdasein überaus erfolgreich (Mühlherr 1993, S. 106). Im Gegensatz zum wiederholten Scheitern des Vaters, speziell am flandrischen Hof, tragen den Sohn seine Erfolge von Hof zu Hof. Anders als der Großvater kann er seine höfische Repräsentation auf hohem Niveau beibehalten, sie führt nicht, wie beim Vater, zu Ablehnung oder negativen Konsequenzen.^[17] Andolosia reüssiert im Turnier sowie im echten Kriegs-

dienst. Er verweilt zunächst am französischen Königshof (509,12–514,2), wo er sehr gut ankommt (510,11) und sich den Ruf erwirbt, *das er allzeit das besst thät* (510,2f.). Andolosia dient nicht aus existentiellen Gründen (wie der Vater), zweckfrei dient er dem König im Sinne höfischer Virtualität nur, *als ob er sin gedingter diener wär* (509,16). Ein summarisch skizzierter Stationenweg über die Höfe der Könige von Aragon, Navarra, Kastilien und Portugal mündet in den Aufenthalt am spanischen Königshof, aufgrund seiner herausragenden Dienste erlangt er die Gunst des Königs.¹⁸ In der letzten Wegstation am englischen Königshof wiederholt sich das Schema: Ihm wird *alweg der breuß gegeben* (515,22); im Kampf gegen den König von Schottland tut er sich auf englischer Seite hervor (515,30–516,6) und erwirbt so die Anerkennung der Herrscherfamilie. In der Serialität bestätigen sich Andolosias Qualitäten als Ritter, die sich, wie zu betonen ist, allerdings schon zuvor in der ritterlichen Erziehung offenbart hatten: *Dartzu der iünger sun gar ser genaiget was / sich gar manlich in die sach schickt / [...] darumb tzu famagusta gestochen ward / das alweg der iünger sun das best thet / vnd den breuß gewan. das yederman sprach. Andolosia thät dem gantzen land eere / dardurch fortunatus großse freüdhett* (504,3–8).

Der Weg des Andolosia dient nicht der Suche einer Position in der Welt, nicht der Bewährung im ritterlichen Abenteuer. Die Kavalierstour zeigt keinen Entwicklungsprozess, keine Verfeinerung seiner Sitten als Effekt oder Resultat einer etwaigen Ausbildung. Vielmehr ist der Protagonist von der ersten bis zu letzten Wegstation genau der Ritter, der er vor seiner Reise war und nach seiner Rückkehr in Famagusta sein wird. Im Turnier dort heißt es über ihn: *vnd thet allweg das best / in allen ritterlichen spylen die man da trib / vnnd gewan offt den breuß* (567,19–568,1). Dass man ehrenhalber dem Grafen Theodorus den *breuß* zuerkennt, den das gesamte *volck* aber *billicher* bei Andolosia sieht, ruft den Hass des Grafen hervor, der zu Andolosias Ermordung führt (568,10–15). Nicht der Weg in die Fremde

also, sondern die Intrige eines Fremden (568,16f.) in der Heimat wird Andolosia zum Verhängnis.

Andolosia schreitet überdies einen ›Frauenstationenweg‹ ab, eine weitere Differenz zum Vater, die der Sohn, Don Juan gleich, selbst artikuliert: *jn freüwet nur frembde land zu sehen </> so freüwet mich nichts dann schöne frawen vnd iunkfrawen / wo ich der lieb vnd gunst überkommen möcht* (521,12–14). Am französischen Königshof begehrt er die Frau eines Turnierkollegen, die ihn aber, nachdem er ihr Geld für den Beischlaf anbot, durch eine untergeschobene ›Braut‹ überlistet. Voller Unmut reitet er weg mit dem Vorsatz, sich *fürbas* vor den Listen *der vntrewen weiber* zu hüten (513,10f.). Am spanischen Königshof bietet man ihm die Ehe mit einer Grafitochter an, die er jedoch ablehnt, weil diese nicht schön genug ist (*wann des graffen tochter geuiel ym nitt / sy was nitt hübsch* 514,31f.); der Grund für seinen Abschied vom spanischen Hof ist ein Defizit an Frauen (515,1–3). Am englischen Königshof verliebt er sich in Agripina, die englische Königs-tochter. In der Tat könnte man anlässlich des steigenden sozialen Rangs in der Abfolge der Damen vermuten, »daß der Weg, den er verfolgt, geradewegs nach oben führt« (Mühlherr 1993, S. 100). Jedoch: Ein sozialer Aufstieg ist – wie die inserierte Ablehnung der Grafschaft am spanischen Königshof besonders markiert – genauso wenig Ziel des Weges. Anders als bei der Heirat des Vaters, anders als beim Frauendienst manch landlosen Ritters spielt bei Andolosia ein sozial-ständisches Prestige oder ein ökonomischer Nutzen keine Rolle: *so achtett Andolosia kainerlay reichthumb noch graffschafft wann er was reich vnd het genüg an seinem seckel* (514,32–34). Er wirbt nicht wegen, sondern trotz ihres Ranges um Agripina, weiß er doch genau um seine ständische Inferiorität und die Aussichtslosigkeit einer Vermählung (517,8–14; 522,5–11). Nicht eine Heirat (Kiening 2022, S. 133) strebt Andolosia an, sein Handeln steht unter dem Zeichen eines Frauendienstes mit deutlicher Konzentration auf die Erfüllung eines körperlichen Begehrens (Kasten 2001, S. 52). Agripina ist Höhe- und Zielpunkt des ersten Weges. Ihrem Status als Königstochter korres-

pondiert schemagerecht, dass sie alle Damen bisher an Schönheit übertrifft (521,18–522,2). Ihr Auftritt – einer Epiphanie gleich – bezwingt Andolosia auf der Stelle, er zeigt die typischen Minnesymptome. Der Protagonist wird aber, wie es sich gehört, am Ende im Rahmen einer Brautwerbungsgeschichte Agripina dem zypriotischen Königssohn zuführen. Er selbst lebt dann in Zypern als Junggeselle, ganz wie zuvor. Die Position des Protagonisten am Ende der Handlung entspricht damit auch in Bezug auf den Familienstand exakt derjenigen vor seinem Auszug.

Damit kristallisiert sich als Erzählgegenstand allein der Wettstreit von Listen heraus. Andolosias Weg ist der eines Minnetoren, wie es der Erzähler in humoristischem Rückgriff auf die Wege der orientalischen Lasttiere (unter Rekurs auf die Wegtopographie der zweiten Fortunatus-Reise) veranschaulicht: Andolosia sei *mit liebe beladen / fester dann ain kâmelthyer / das pfeffer auß Jndia gen Alkeyro tragen muß / denen man tzumal schwârsam auff legt* (517,5–7). Zunächst Opfer der Weiberlisten (Königin, Agripina, Kammerzofe) wird er sich gegen diese jedoch am Ende erfolgreich durchsetzen. Hatte er sich bei der ersten Überlistung durch die Frauen am französischen Hof noch damit getröstet, dass er wenigstens nicht um sein Geldsäckel gebracht wurde (*es ist noch gût / so mich die falschen weyb nit vmb den seckel betrogen haben*; 513,28f.), geschieht nun steigernd in der letzten Station England das Unvermeidliche: Die listige Agripina entlockt Andolosia das Geheimnis seines Reichtums und stiehlt ihm sein Säckel. Die Bemerkung zum französischen Hof zeigt, dass der Weg des Protagonisten erzählerisch von Anfang an auf seine Überlistung angelegt ist, nicht aber auf ein soziales, ökonomisches oder erzieherisches Resultat. Das narrative Potential des Listhandelns, das erzählerische Spiel (Hasebrink 2004) bestimmt Andolosias Wege. Ohne Säckel, ohne Gefolge kehrt er nach zehn Jahren aus der Fremde zurück nach Famagusta. Der Rüge seines Bruders Ampedo, man hätte die beiden Wundergegenstände nicht trennen sollen, schließt sich die erneut in den Diskurs eingespielte Frage an, was ihm das *erfarn* fremder Länder gebracht habe (529,23–26).

Die handlungslogische Verknüpfung im Urteil Ampedros, seinerseits eine fragwürdige Figur, erscheint »unsinnig« (Müller 1990, S. 1174), doch führt sie raffiniert auf eine falsche Fährte, verleitet sie doch dazu, Andolosias Reisen moralisch zu bewerten, etwa als Weg der *superbia* (Kästner 1990). Die Narration zielt dagegen auf eine zweite Ausfahrt, in der das durch List Verlorene durch List zurückgewonnen wird. Dies hatte sich ebenfalls schon in der ersten Wegstation in Frankreich als Muster angedeutet, wo Andolosia überlistet wurde, sich aber rückwirkend an den Beteiligten erfolgreich rächen konnte (513,12–27). Nun wiederholt sich das Schema in gesteigerter Form.

In der märchenhaften Handlung der ›List-Gegenlist-Episoden‹ kommt endlich das Hütlein als Fortbewegungsmittel zur Geltung. Allerdings ist der zweite Weg der ›Rückeroberung‹ der Gegenstände in sich noch einmal deutlich geteilt, führt doch ein erster Teil den Protagonisten noch weiter abwärts und wiederholt den Verlust. Der Einsatz des Hütleins im Rahmen der Rachehandlung geht nämlich schief. Andolosia entführt Agripina mit Hilfe des Hütleins in die Wildnis auf eine Insel. Mit dem Hinweis, sie liege nahe bei *hybernia* (533,13), wird bekannte Topographie, mit der *wiltnuß* in paradigmatischer Relation zur Fortunatus-Handlung der Raum der Krise aufgerufen. Die entführte Agripina wendet dort aber durch ein Missgeschick des Protagonisten unabsichtlich den Mechanismus des Hütleins an, so dass ihr, ohne zu wissen, wie ihr geschieht, die Flucht gelingt (534,11–14). Spiegelbildlich zu Fortunatus befindet sich Andolosia allein im Wald jetzt auf dem Tiefpunkt der Handlung, aber nicht bei beiden Figuren wird das »Scheitern ihres bisherigen Lebensweges« angedeutet (Jahn 1993, S. 319). Denn Andolosias Weg im Wald ist anders akzentuiert. Er irrt tobend durch die Wildnis, ohne Säckel und jetzt noch ohne Hütlein, *kain weg* (535,18) weit und breit zu sehen. Zu guter Letzt wachsen ihm nach dem Verzehr von Zauberäpfeln auch noch Hörner, Sinnbild seiner mehrfachen Überlistung. Rettung erscheint in der gegenüber einer Glücksjungfrau bescheideneren Gestalt eines Einsiedlers. Der kann nicht einmal mit adäqua-

tem Essen dienen, fungiert aber in dreifacher Hinsicht als Wegweiser. Der Versuch des Einsiedlers, Andolosia zur *conversio* zu bewegen (*kere dich zu gott*; 537,15), misslingt, wieder einmal werden religiös bestimmte Wege im ›Fortunatus‹ abgewiesen. Die Rede geht Andolosia – wie der Text lapidar betont – überhaupt nicht zu Herzen (537,17f.). Das Ausschlagen setzt aber zugleich erzählerisch das Signal, um was es in der Szene nicht geht: nicht um Orientierung auf einem Lebensweg. Die anderen beiden Weghinweise allerdings weisen den Protagonisten wie auch den Rezipienten auf das Wesentliche: zur List. Denn der Einsiedler zeigt Andolosia einen *klainen weg* (536,28) zu einem Baum, dessen Äpfel als magisches Mittel gegen die Hörner wirken – eine wichtige Voraussetzung für die spätere Überlistung Agripinas. Und er weist den konkreten Weg aus dem Wald zurück nach London, um dort den Wettstreit der Listen fortzusetzen. Somit wird die Wegweisung durch den Einsiedler erzählerisch raffiniert für das List-handeln funktionalisiert. Die Geduld wird dabei im Sinne einer erneut über Wege laufenden Verzögerung in der Erzählökonomie arg strapaziert: Der Einsiedler schickt ihn (538,8f.) zu einem nahen Dorf, wo er Essen und weitere Auskunft findet. Hatte der ›Hinflug‹ mit dem Wunschhütlein nur eine *kurtzen weil* (533,12) gebraucht, erweist sich der Rückweg dagegen als einigermaßen zäh (Müller 1990, S. 1220): Zum Dorf muss er einen Meeresarm überwinden, die Gefahr der *flütt* meiden (538,12); weil der Landweg nach London *ain verrer weg wár* (538,25), empfehlen ihm die Dorfbewohner den Weg zu einem Hafen, wo *zu seinem glück* (539,6) englische Schiffe zurück nach London segeln (539,1–8). Dort aber überlistet er Agripina endlich im zweiten Anlauf, gewinnt Säckel wie Hütlein zurück. Auch ihre Entführung mithilfe des Hütleins in einen *wilden wald vnd wústin* (551,6) funktioniert nun beim zweiten Versuch, *nit weit von santt Patricius fegfeür* (554,20f.) bringt er sie in einem Frauenkloster unter.

Als fröhlicher Mann (556,29) setzt Andolosia seinen Weg unberührt fort, ganz so, als wäre nichts passiert. Es begegnen weiter bekannte Orte aus dem ersten Teil des Romans: In Brügge entschädigt er sich für seine Stra-

pazen mit *schönen frawen vnd andern sachen* (556,31f.). Dann rüstet er sich erneut zur Ritterfahrt, knüpft selbst in der Ausstattung neuer Begleiter an das Frühere an (556,33–557,3). Wie sein Vater reitet er *durch teütschland vnd besach die schönen stött so in dem Römischen reich ligen* (557,3–5), Venedig, Florenz und Genua schließen sich vor seiner Rückkehr nach Famagusta an, ohne dass sich Gewinn oder Nutzen daraus für ihn ableiten ließen. Am Ende kehrt er mit Wunschhütlein und Säckel zurück und stellt auch auf dieser Ebene in Famagusta den *status quo ante* vor seiner Ausfahrt wieder her. Auf Ampedos Frage nach dem Nutzen des *wandelns* seines Bruders, darf man also antworten: Es hat jedenfalls nicht geschadet, und wenigstens gab es von Andolosia – etwas zu erzählen.

Anmerkungen

- 1 Zum Zufall des Zusammentreffens als Koinzidenz vgl. zudem Störmer-Caysa 2007, S. 179–196.
- 2 Dass es sich bei der *stat in franckreich*, also *tor in torems* (409,25f.), die in der Rekapitulation des Geschehens durch Jeronimus *tor in dürena* (420,23) lautet, um Tours in der Touraine handelt, scheint allgemeiner Forschungskonsens zu sein (Müller 1990, Apparat S. 409; Kiening 2022, S. 73). Auf die Abseitigkeit der Wegstation hat – soweit ich die umfangreiche Forschung übersehe – niemand hingewiesen. Im Itinerar Tuchers ist der Ort nicht enthalten, vgl. Kästner 1990, S. 302, Anm. 108.
- 3 Zum Tor als verortbarem Detail der Stadtgeographie vgl. Kästner 1990, S. 214; Müller 1990, S. 1187.
- 4 Zu verschiedenen Realisierungen der Metapher des Lebensweges vgl. Friedrich 2014; zum Lebensweg und der Verschmelzung mit dem realen, räumlichen Weg vgl. Bachtin 1989, S. 49.
- 5 Bereits Kästner macht auf die »Vorwegnahme« grundlegender Strukturen des späteren *Picaro-Romans* aufmerksam (1990, S. 24). Auch Mühlherr hat im Rahmen des Motivs des Erfahrenwerdens, wie es sich im ›Fortunatus‹ an verschiedenen Stellen zeigt, beispielsweise in der Waldgrafenepisode, auf Parallelen zum Erwachen des Helden aus seiner Naivität im ›Lazarillo‹ aufmerksam gemacht

- (1993, S. 93f.). Der ›Fortunatus‹ habe das für die Gattung des Picaro-Romans wichtige Moment vorweggenommen (S. 94).
- 6 Zum Weg in der höfischen Literatur und speziell in der *matière de Bretagne* vgl. Trachsler 1979; Glaser 2004; Störmer-Caysa 2007.
 - 7 Vgl. zum christlich-allegorischen Wald sowie dem Wald im Artusroman Trachsler 1979, S. 155–184; zum *locus terribilis* als Krisenraum im ›Fortunatus‹ Jahn 1993, S. 317–321; Schausten sieht in der Topographie des wilden Waldes die Krise des arthurischen Romans heraufbeschworen (2006, S. 218); eine andere Interpretation der Wildnis und der Verwilderung als notwendiger Bedingung des Erwerbs von Geld bietet Quast 2016. Kiening 2022 verweist auf die Liminalität des Raumes im Sinne eines *rite de passage* (S. 80) ebenso wie auf die Tradition der Artusliteratur, speziell die ›Vita Merlini‹ (S. 81). Allein die Bandbreite der möglichen Referenzen zeigt, wie der Text erzählerisch durch Komplexität und Unbestimmtheit vorgegebene Sinnbildungsmuster adaptiert und unterläuft.
 - 8 Grundsätzlich zu Kontingenzkonzeptionen Reichlin 2010.
 - 9 So z. B. Raitz 1984, S. 15–29; Jahn 1993, S. 319; Kasten 2001, S. 44; Brall-Tuchel 2010, S. 58 u. a.
 - 10 Kästner sieht hingegen hinter den »wenigen Änderungen und Erweiterungen« ein religiöses Interesse, ein »besonderes Interesse an kirchlichen Zentren, Wallfahrtsorten und christlicher Glaubenstreue« (1990, S. 272).
 - 11 Anders Wis 1962, S. 38f.
 - 12 An dieser Ergänzung kann man exemplarisch sehen, dass Kästners These von Ergänzungen im religiösen Interesse (vgl. oben Anm. 10) nicht wirklich trägt: Zwei der besagten Orte (Marseille als Hafen und Wohnsitz eines Königs sowie Aix als Hauptstadt der Provence) werden überhaupt nicht religiös markiert.
 - 13 Dass sich von *dannen* auf Pamplona zurückbezieht, legen auch die Entfernungsangaben nahe.
 - 14 Berger 1993, S. 159. Er zeigt, wie noch zwei französische Drucke zum ›Fortunatus‹ aus dem 17. Jahrhundert und eine Version aus dem 18. Jahrhundert Erfahrung als Entwicklung nicht wirklich diskursivieren (S. 163f.).
 - 15 Zu Geld als sozialem Katalysator und Strategie als Erfahrung im pragmatischen Sinn vgl. Friedrich 2011.
 - 16 Bei Murner heißt es in der ›Narrenbeschwörung‹: *Ach werents an derselben stat / Do der pfeffer gewachsen hat, / Und nimmer möchten her gedenken, / Ich wolt in gern das weggeld schenken* (77,63–66).
 - 17 Positive Wertungen finden sich 509,16; 510,11f.; 510,14; 514,24f.; 515,5; 515,19–26; 515,32; 516,1–6. Nur an einer Stelle, beim Abschied vom spanischen Hof,

werden *Etlich* (515,10) erwähnt, die froh sind, nicht mehr seine exquisite Hofhaltung sehen zu müssen. Allerdings werden dagegen sofort *vil* (515,12) ins Feld geführt, die traurig über den Weggang sind.

- 18 Gelegentlich folgert man aus der Formulierung: *Vnnd dienett dem künig so wol / das er yn ganntz lieb gewan / wann er an allen streyten vornen an dem spytz sein wolt vnd thet gar vil manlicher that / das jn der künig zu ritter schlüge* (514,24–27), dass Fortunatus zum Ritter geschlagen wird. Demgegenüber würde ich am Konjunktiv der Verbform *schlüge* festhalten, der sich wohl final auf die Motivation des Protagonisten bezieht.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

- Dante Alighieri: La Commedia. Die göttliche Komödie. I. Inferno/Hölle. Italienisch / Deutsch, in Prosa übersetzt und komm. von Hartmut Köhler, Stuttgart 2010.
- Fortunatus, in: Romane des 15. und 16. Jahrhunderts. Nach den Erstdrucken mit sämtlichen Holzschnitten, hrsg. von Jan-Dirk Müller, Frankfurt a. M. 1990 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 1), S. 383–585.
- Murner, Thomas: Die Narrenbeschwörung, hrsg. von Karl Goedeke, Leipzig 1879 (Deutsche Dichter des sechzehnten Jahrhunderts 11).
- [Rieter] Das Reisebuch der Familie Rieter, hrsg. von Reinhold Röhrich/Heinrich Meisner, Tübingen 1884 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 168).
- [Tucher] Die ›Reise ins Gelobte Land‹ Hans Tuchers des Älteren (1479–1480). Untersuchungen zur Überlieferung und kritische Edition eines spätmittelalterlichen Reiseberichts, hrsg. von Randall Herz, Wiesbaden 2002 (Wissensliteratur im Mittelalter 38).

Sekundärliteratur:

- Bachtin, Michail M.: Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik, hrsg. von Edward Kowalski/Michael Wegner, aus dem Russischen von Michael Dewey, Frankfurt a. M. 1989.
- Berger, Günter: Reisen in die Ferne, in: Berger, Günter/Kohl, Stephan (Hrsg.): Fremderfahrung in Texten des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit, Trier 1993 (Literatur – Imagination – Realität 7), S. 150–167.

- Brall-Tuchel, Helmut: Krisen und Auswege im Volksbuch ›Fortunatus‹, in: Schafroth, Elmar [u. a.] (Hrsg.): Krise als Chance aus historischer und aktueller Perspektive, Oberhausen 2010, S. 46–63.
- Calvino, Italo: Die Karten der Welt, in: Ders.: Kybernetik und Gespenster. Überlegungen zu Literatur und Gesellschaft, aus dem Italienischen von Susanne Schoop, München/Wien 1984 (Edition Akzente), S. 198–206.
- Cordie, Ansgar M.: Raum und Zeit des Vaganten. Formen der Weltaneignung im deutschen Schelmenroman des 17. Jahrhunderts, Berlin/New York 2001 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 19 [253]).
- de Certeau, Michel: Kunst des Handelns, aus dem Französischen übersetzt von Ronald Voullié, Berlin 1988.
- Friedrich, Udo: Providenz – Kontingenz – Erfahrung. Der ›Fortunatus‹ im Spannungsfeld von Episteme und Schicksal in der Frühen Neuzeit, in: Kellner, Beate [u. a.] (Hrsg.): Erzählen und Episteme. Literatur im 16. Jahrhundert, Berlin/New York 2011 (Frühe Neuzeit 136), S. 125–156.
- Friedrich, Udo: Erzähltes Leben – Zur Metaphorik und Diagrammatik des Weges, in: LiLi 176 (2014), S. 51–76.
- Glaser, Andrea: Der Held und sein Raum. Die Konstruktion der erzählten Welt im mittelhochdeutschen Artusroman des 12. und 13. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. [u. a.] 2004 (Europäische Hochschulschriften Reihe I/1888).
- Hasebrink, Burkhard: Die Magie der Präsenz. Das Spiel mit kulturellen Deutungsmustern im ›Fortunatus‹, in: PBB 125 (2004), S. 434–445.
- Jahn, Bernhard: Raumkonzepte in der frühen Neuzeit. Zur Konstruktion von Wirklichkeit in Pilgerberichten, Amerikareisebeschreibungen und Prosaerzählungen, Frankfurt a. M. 1993 (Mikrokosmos 34).
- Kästner, Hannes: Fortunatus – Peregrinator mundi. Welterfahrung und Selbsterkenntnis im ersten deutschen Prosaroman, Freiburg i. Br. 1990 (Rombach Wissenschaft – Litterae 105).
- Kartschoke, Dieter: Weisheit oder Reichtum? Zum Volksbuch von Fortunatus und seinen Söhnen, in: Richter, Dieter (Hrsg.): Literatur im Feudalismus, Stuttgart 1975 (Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften 5), S. 213–259.
- Kasten, Ingrid: Zwischen Lust und Angst: Umzug ins Offene um 1500, in: Paragrana 10 (2001), S. 30–61.
- Kellner, Beate: Das Geheimnis der Macht. Geld versus Genealogie im frühneuzeitlichen Prosaroman ›Fortunatus‹, in: Melville, Gert (Hrsg.): Das Sichtbare und das Unsichtbare der Macht. Institutionelle Prozesse in Antike, Mittelalter und Neuzeit, Köln [u. a.] 2005, S. 309–333.

- Kiening, Christian: ›Erfahrung‹ und ›Vermessung‹ von Welt in der frühen Neuzeit, in: Glauser, Jürgen/Kiening, Christian (Hrsg.): Text – Bild – Karte. Kartographien der Vormoderne, Freiburg i. Br. [u. a.] 2007 (Rombach Wissenschaft – Litterae 105), S. 221–253.
- Kiening, Christian: *Fortunatus*. Eine dichte Beschreibung. Mit Beiträgen von Pia Selmayr, Zürich 2022.
- Köhler, Erich: Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik. Studien zur Form der frühen Artus- und Graldichtungen, 3., unveränderte Auflage, Tübingen 2002.
- Mühlherr, Anna: ›Melusine‹ und ›Fortunatus‹. Verrätselter und verweigerter Sinn, Tübingen 1993 (*Fortuna vitrea* 19).
- Müller, Jan-Dirk: *Curiositas* und *erfahrung* der Welt im frühen deutschen Prosa-roman, in: Grenzmann, Ludger/Stackmann, Karl (Hrsg.): Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981, Stuttgart 1984 (Germanistische Symposien. Berichtsbände 5), S. 252–271.
- Müller, Jan-Dirk: *Erfahrung* zwischen Heilssorge, Selbsterkenntnis und Entdeckung des Kosmos, in: Scholz Williams, Gerhild/Tatlock, Lynne (Hrsg.): Literatur und Kosmos. Innen- und Außenwelten in der deutschen Literatur des 15. bis 17. Jahrhunderts, Amsterdam 1986, S. 307–342.
- Müller, Jan-Dirk: Kommentar und Nachwort, in: Müller, Jan-Dirk (Hrsg.): Romane des 15. und 16. Jahrhunderts. Nach den Erstdrucken mit sämtlichen Holzschnitten, Frankfurt a. M. 1990 (Bibliothek der Frühen Neuzeit 1), S. 1159–1225.
- Müller, Jan-Dirk: Die Fortuna des Fortunatus. Zur Auflösung mittelalterlicher Sinn-deutung des Sinnlosen, in: Haug, Walter/Wachinger, Burghart (Hrsg.): *Fortuna*, Tübingen 1995 (*Fortuna vitrea* 15), S. 216–238.
- Prager, Debra: *Fortunatus: Auß dem künigreich cipern*. Mapping the World and the Self, in: *Daphnis* 33 (2004), S. 123–160.
- Quast, Bruno: Die Ambiguität des Wilden. Überlegungen zum Verhältnis von Anthropologie und Ökonomie im ›Fortunatus‹, in: Auge, Oliver/Witthöft, Christiane (Hrsg.): Ambiguität im Mittelalter. Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption, Berlin/Boston 2016 (*Trends in Medieval Philology* 30), S. 203–218.
- Raitz, Walter: ›Fortunatus‹, München 1984.
- Reichlin, Susanne: Kontingenzkonzeptionen in der mittelalterlichen Literatur: Methodische Vorüberlegungen, in: Herberichs, Cornelia/Reichlin, Susanne (Hrsg.): Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur, Göttingen 2010 (*Historische Semantik* 13), S. 11–49.

- Robert, Jörg: Fortunatus im Purgatorium. Literarische Höhlenforschung als Paradigma der Moderne, in: Hamm, Joachim/Robert, Jörg (Hrsg.): Unterwelten. Modelle und Transformationen, Würzburg 2014 (Würzburger Ringvorlesungen 9), S. 183–209.
- Sachse, Sabine: Motive und Gestaltung des Volksbuches von ›Fortunatus‹, Diss. Würzburg 1955.
- Schausten, Monika: Suche nach Identität. Das ›Eigene‹ und das ›Andere‹ in Romanen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit, Köln [u. a.] 2006 (Kölner Germanistische Studien N. F. 7).
- Selmayr, Pia: Gesellschaftliche Integration und ökonomische Investition. Lüpoldus als wissensvermittelnde Instanz im ›Fortunatus‹, in: von Ammon, Frieder/Waltenberger, Michael (Hrsg.): Lehrerfiguren in der deutschen Literatur. Literaturwissenschaftliche Perspektiven auf Szenarien personaler Didaxe vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Berlin 2020 (Mikrokosmos 85), S. 85–111.
- Stange, Carmen: Aufsteiger und Bankrotteure. Herkunft, Leistung und Glück im ›Hug Schapler‹ und im ›Fortunatus‹, in: Drittenbass, Catherine/Schnyder, André (Hrsg.): Eulenspiegel trifft Melusine. Der frühneuhochdeutsche Prosaroman im Licht neuer Forschung und Methoden, Amsterdam/New York 2010 (Chloe 42), S. 217–255.
- Störmer-Caysa, Uta: Grundstrukturen mittelalterlicher Erzählungen. Raum und Zeit im höfischen Roman, Berlin/New York 2007 (de Gruyter Studienbuch).
- Trachsler, Ernst: Der Weg im mittelhochdeutschen Artusroman, Bonn 1979 (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik 50).
- Wis, Marjatta: Zum deutschen ›Fortunatus‹. Die mittelalterlichen Pilger als Erweiterer des Weltbildes, in: Neuphilologische Mitteilungen 63 (1962), S. 5–55.

Anschrift der Autorin:

Dr. Corinna Dörrich
Institut für deutsche Philologie
der Ludwig-Maximilians-Universität München
Schellingstr. 3
80799 München
E-Mail: corinna.doerrich@lrz.uni-muenchen.de

Christoph Petersen

Das Imaginäre in der Geographie des ›Fortunatus‹

Abstract. Der Beitrag zeigt, dass die Episteme geometrischer Weltbeschreibung, die in den ›Fortunatus‹-Roman von 1509 mit der Itinerar-Form der Europareise des Titelhelden Eingang gefunden hat, nicht nur eine Orientierung im geographischen Raum, sondern auch eine intellektuelle Rückversicherung des Menschen in einer durch Fortuna verunsicherten Welt ermöglicht. Das Imaginäre in der Geographie des ›Fortunatus‹ findet sich darin, dass der Roman den geometrisch erschlossenen Erdenraum zur Projektionsfläche eines Bedürfnisses nach intellektueller Beherrschung der in ihrer Zufälligkeit unbeherrschbaren Welt macht. So bringt die Romanfiktion zum Vorschein, dass auch die zeitgenössische Umrüstung der wissenschaftlichen Geographie auf das geometrische System des Ptolemaios von diesem Bedürfnis angetrieben worden sein konnte.

Weil Kunst auf Wirklichkeitsreferenz, logische Kohärenz und pragmatische Effizienz weit weniger verpflichtet ist als andere Diskurse der menschlichen Kultur, kann sie diese Diskurse auch jenseits von Referentialität, Logik und Pragmatik reflektieren. Insbesondere kann Kunst aufgrund ihrer Eigenschaft, Vorstellungen im Rezipienten hervor- oder abzurufen, die imaginäre Besetzung der menschlichen Kultur durchschaubar machen und analysieren: die Besetzung von sozialen Strukturen und politischen Institutionen, von Rechtsordnungen, Religion, Wissenschaft, Technik usw. mit Vorstellungen, die der Mensch als Kompensation des Aufschubs seiner Triebbefriedigung hervorbringt – aus Begehren und Abscheu, aus Hoffnungen und Ängsten, aus Behagen und Missfallen usw.^[1] – und die in den nicht-künstlerischen

Diskursen unthematisch und unreflektiert bleiben können, vielleicht auch verschwiegen und ausgegrenzt sind. Und weil die Fähigkeit zur Reflexion auf das Imaginäre in der menschlichen Kultur vielleicht überhaupt zu den ursprünglichen Existenzgründen von Kunst gehört, zielt die Rekonstruktion dieser Reflexivität auf einen Kern dessen, womit Kunst- und speziell Literaturwissenschaft befasst ist. Die folgenden Überlegungen unternehmen eine solche Rekonstruktion hinsichtlich der erzählerischen Gestalt der Geographie im ›Fortunatus‹-Roman.

Der ›Fortunatus‹ ist zwar in einzelnen seiner Motive und Handlungslinien auf mittelalterliche Erzählungen rückführbar (Kästner 1990), trägt insgesamt aber den Charakter eines genuinen Produkts der Zeit, in der er erstmals überliefert ist: Verfasst irgendwann zwischen dem späten 15. Jahrhundert und dem Augsburger Erstdruck von 1509 (Müller 1990 [Ausgabe], S. 1163–1170; Kiening 2022, S. 17–66), breitet der Roman eine epische Welt aus, die von seiner ersten Leserschaft in so vielen Details als eine zeitgenössische wahrgenommen werden konnte, dass einzelne Abweichungen davon als ›Anachronismen‹ auffällig sind.² Thematisch ist dieser Weltentwurf dabei vor allem von zwei Komplexen geprägt: vom Walten der Fortuna und vom Reisen.³ Und der Titelholzschnitt des ›Fortunatus‹-Erstdrucks (am Ende des Drucks noch einmal wiederholt) annonciert, dass der Roman seine Gegenwartsrelevanz in erster Linie auf eine Verbindung dieser beiden Themen gründet.

Das dominante Zentrum des Holzschnitts (›Fortunatus‹, S. 385; vgl. Selmayr in Kiening 2022, S. 56f.) nimmt die Titelfigur des Textes ein: thronend im Herrschermantel, als Herrschaftsinsignien Geldsäckel und Wunschhütlein,⁴ die Glück und Zufall dem Fortunatus im Roman bescheren, dazu links und rechts neben dem Thron die titelgebende (symmetrisch getrennte, d. h. zentrierende) Namenbeischrift *FOR TVN AT VS*. Die Titelfigur des Textes wird dargestellt als Repräsentant der die erzählte Welt dominierenden Herrschaft der *Fortuna*. Darunter befinden sich, kleiner in Darstellung und Namenbeischrift, die Fortunatus-Söhne: Ampedo – im Roman wie im

Bild Repräsentant von Sesshaftigkeit – drückt sitzend seine rechte Hand flach zu Boden, während Andolosia – Repräsentant von Wanderschaft – mit einem Wanderstab in der Rechten aufrecht und zum Gehen bereitsteht, beide einander zugewandt, ihre Linken zum Redegestus geformt. Alle Bildelemente sind eingebettet in eine abstrakte, durch einen gleichmäßigen Schattenwurf angezeigte Räumlichkeit. Auf diese Weise visualisiert der Titelholzschnitt in *Fortunatus und seinen Söhnen* die Herrschaft der Fortuna und einen ihr zugeordneten (vielleicht aus ihr abgeleiteten, von ihr ›gezeugten‹) Diskurs über das Verhältnis des Menschen zum ihn umgebenden Raum, genauer: zum Raum von Sesshaftigkeit und Wanderschaft, zum geographischen Raum. Der Holzschnitt stellt aus, dass die beiden dominanten Themen des Romans in einer ›verwandtschaftlichen‹, d. h. einer logischen Relation zueinander stehen. Im Folgenden rekonstruiere ich diese Logik, indem ich der Darstellung des geographischen Raumes im Roman die Funktion einer Antwort auf die verunsichernde Herrschaft der Fortuna ablese und diese in der literarischen Fiktion konstruierte Antwortfunktion auf eine Diskurskonstellation in der Gelehrtenkultur des frühen 16. Jahrhunderts beziehe.

Ich werde zeigen, dass die Form des Itinerars, in welcher der ›Fortunatus‹ die Reisen des Titelhelden durch Europa beschreibt, ein bestimmtes Verfahren von Welterkenntnis in der Erzählung implementiert – die Episteme vermessungstechnisch gestützter, geometrischer Weltbeschreibung –, das nicht nur eine Orientierung im geographischen Raum, sondern auch eine intellektuelle Rückversicherung des Menschen in einer durch die Fortuna verunsicherten Welt ermöglicht. Damit tritt eine imaginäre Besetzung der Geographie im ›Fortunatus‹ zutage, und zwar darin, dass der vermessene Erdenraum als Projektionsfläche eines Bedürfnisses nach intellektueller Beherrschung der in ihrer Zufälligkeit unbeherrschbaren Welt erscheint. Auf diese Weise macht die künstlerische Fiktion des Romans durchschaubar, dass die für die europäische Neuzeit charakteristische theoretische Bewältigung des geographischen Raumes nicht nur Begleiterscheinung der

im 15. und 16. Jahrhundert sich Bahn brechenden neuen ökonomischen, weltpolitischen und militärischen Interessen war, sondern auch vom Versuch des europäischen Menschen getragen worden ist, sich in seiner als unsicher erfahrenen und begriffenen Welt neue, auf den eigenen Intellekt gegründete Sicherheiten zu verschaffen. Der ›Fortunatus‹-Roman reflektiert die theoretische Neugier der europäischen Neuzeit als Antwort auf die Wahrnehmung und die Vorstellung der Welt als eines Kontingenzraumes.

Um dies zu rekonstruieren, stelle ich zunächst dar, wie die Fortuna-Welt des Romans als Reflex des zeitgenössischen Fortuna-Diskurses ein Bedürfnis nach intellektueller Versicherung in der Welt erzeugt und diskursiv unbefriedigt lässt. Dann zeige ich, wie in der Form des Itinerars, in der die Reise des Fortunatus durch Europa dargestellt wird, das Erkenntnisverfahren geometrischer Weltbeschreibung in den Text transferiert und zugleich vom Erzählkontext abhebbar gehalten wird, so dass das Verfahren auf diesen Kontext, auf die von Fortuna beherrschte Welt, beziehbar ist. Drittens lese ich die Episodenstation von ›St. Patricius' Fegefeuer‹ auf Fortunatus' Europareise als Beispiel dafür, dass die Episteme geometrischer Weltbeschreibung konkret eine Antwort auf die Verunsicherung der Fortuna-Welt bereitstellt: dass der Roman die Episteme mit der Vorstellung besetzt, das im Fortuna-Diskurs erzeugte Bedürfnis nach intellektueller Versicherung in der Welt befriedigen zu können. Zuletzt weise ich dieser Antwort einen Funktionsplatz im geographischen Diskurs des frühen 16. Jahrhunderts zu. So soll plausibel werden, dass der ›Fortunatus‹-Roman eine imaginäre Besetzung thematisch macht, die im geographischen Diskurs seiner Gegenwart unbesprochen, aber dennoch wirksam und kulturgeschichtlich höchst folgenreich war.

1. Fortunas Herrschaft in der Zeit

Das titelgebende Generalthema des ›Fortunatus‹ ist die allfällige Unterwerfung der erzählten Welt unter die blind wirkende Fortuna (vgl. zentral Müller 1995; dazu Mühlherr 1993, S. 59–121; Friedrich 2011; Knaeble 2019, S. 325–424; Kiening 2022, S. 144–151 und 182–187). Durch den Eintritt schieren Zufalls, nachdrücklicher aber noch durch die Darstellung unvorhergesehener Beförderungen und Durchkreuzungen des Wollens und Planens seiner Figuren führt der Roman eine Welt vor, in der das menschliche Dasein einschließlich seiner normativen Ordnungen grundsätzlich verunsichert ist. In dem Detailreichtum, mit dem der Roman Planungen schildert, die zufällig erfolgreich oder erfolglos enden, und Allerwelts-geschehnisse ausbreitet, von denen sich bisweilen eines als folgenreich herausstellt, wird insgesamt die Unberechenbarkeit eines »chaotischen Weltlaufs« (Müller 1995, S. 238) ausgemalt. Verunsichernd wirkt dieser Weltlauf auch deshalb, weil seine normativen Ordnungen, vor allem Recht, Moral und Religion, allenfalls eine nur mehr okkasionelle Geltung besitzen (Friedrich 2011, S. 146): Die Anrufung Gottes als alle irdischen Geschicke lenkender Instanz wird als Sprachfloskel entlarvt (*got hat den man von hymel gesant*; 457,1f.), und die Auffassung, dass Unrecht eine natürliche Bestrafung finde, als hanebüchener Schwindel (Agripinas Hörner; 543,4–18); die Wirksamkeit von Rechtsordnungen hängt von Zufällen ab (Fortunatus bei Jeronimus Roberti), ihre Durchsetzung kann an Geographie oder Erkenntnisvermögen scheitern, so dass Mord aus Habgier einmal geahndet wird (Andolosias Mörder), ein andermal nicht (Andrean); Diebstahl und Betrug vermögen die soziale Ordnung gleichzeitig zu verletzen und wiederherzustellen (Andolosia und Agripina); aus Ethik und Moral folgt für die sozialen Integrations- und Aufstiegsmöglichkeiten eines Menschen gar nichts (Fortunatus), und auch die Fähigkeit, *allzeit das besst* zu leisten (Andolosia; 510,3 und 567,19), vermag nichts zu garantieren, weil sie ebenso Anerkennung wie Neid provoziert und sich einmal dieser, ein-

mal jene durchsetzt. Wie um alles Normative in der erzählten Welt noch einmal definitiv zu durchkreuzen, heißt Andolosia, der die soziale Ordnung zuerst untergraben (höfische Amouren, Agripina), zuletzt aber wiederhergestellt hatte (Hochzeit des Prinzen von Zypern), genau dann, wenn er schließlich Opfer des Neides und der Habgier anderer geworden und erdrosselt ist, betont *der fromme* (575,12; 578,7 und 16).

Dass diese Fortuna-Welt erzählerisch konstruiert ist (Scheibel 2020, S. 96–147; Kiening 2022, S. 192–216), ändert nichts an ihrer unberechenbaren Gestalt und verunsichernden Wirkung. Denn die erzählerischen Konstruktionen verweigern die Möglichkeiten, dem Wirken der Fortuna narrativ auch einen Sinn zuzuschreiben (Mühlherr 1993, S. 59–121; Dörrich in diesem Band). Darin unterscheidet sich der ›Fortunatus‹ markant vom gängigen Erzählen im 15. und 16. Jahrhundert, in dem Glück, Zufall und Kontingenz – gerade dort, wo sie besonders exponiert sind – mittels erzählerischer Sinnstiftungen stets wieder depotenziert, eingehegt oder aufgehoben werden: als Prüfsteine für Gottvertrauen (Veit Warbecks ›Magleone‹) oder adelige Tugendhaftigkeit (Georg Wickrams ›Galmy‹), als Exempla für das erwartungsgemäße Auf-und-Ab des Glücksrades (›Reinhart und Gabriotto‹), als Bewährungsproben auf dem Wege sozialen Aufstiegs (›Goldfaden‹), als Motivtyp in einem literarischen Spiel mit den Konventionen von Komödie und Tragödie, römischer Elegie und italienischer Novelle (Enea Silvios ›Historia de duobus amantibus‹) u. ä. m. Derartige narrative Sinnzuschreibungen an das exponierte Wirken der Fortuna sind im ›Fortunatus‹ als Deutungshorizonte des Romans verabschiedet.

Auch Geldsäckel und Wunschhütlein, die beiden märchenhaft-magischen Gegenstände, die Fortunatus glücklich zufallen, seinen Söhnen aber keine Fortune bringen, sind nicht dem Wirken der Fortuna entzogen, vielmehr, wie im Titelholzschnitt ausgestellt, dessen hypertrophe Symbole. In der Unerschöpflichkeit des Geldsäckels ist nicht nur der Zwang zu monetärem Kalkül aufgehoben, sondern der Sinn des Kalkulierens überhaupt *ad absurdum* geführt: Das Rechnen (440,14f.; 465,6f.; 475,6), auch

das Umrechnen von einer Währung in die andere (430,19–22), kann dem Säckel-Besitzer ausdrücklich erspart bleiben.⁵ Die Unberechenbarkeit der Fortuna-Welt und die Unerschöpflichkeit des Säckels begegnen sich im Gedanken der Aufhebung eines sinnvollen, weil Sicherheit bietenden Planens. So ist das Säckel nicht nur Gabe der *iunkfraw des glücks* (430,8), sondern auch Symbol für das *glück*, dessen die *iunkfraw gewaltig* ist (429,10), Symbol für die Macht der Fortuna. Als solches ist das Säckel aber auch selbst Spielball der kontingenten Welt. Die unerschöpfliche Geldquelle wird zufällig (*von vngeschicht*; 428,2) erworben und verloren, weckt Verdacht (434,10f.), Rivalität (435,10–13) und Begehrlichkeit (464,11–13), wird geraubt und zurückgeraubt (Agripina), muss verheimlicht (453,7–10), gesichert (454,3–5) und verteidigt (453,32–35) werden, kann deshalb sogar unbrauchbar werden (436,24–27; 460,2–17), versetzt seinen Besitzer wiederholt in *angst vnd not* (436,3; 452,9f.), macht ihn zum Betrüger und Mordkomplizen (Fortunatus) wie zum Betrogenen und Ermordeten (Andolosia) und ist damit schließlich auch seiner magischen Kraft beraubt (576,24–27). Das Geld unterwirft sich im ›Fortunatus‹ zwar tendenziell alle sozialen Interaktionen der erzählten Welt (Braun 2001, S. 102), bleibt selbst aber der Unberechenbarkeit der Fortuna unterworfen als ihr »wichtigstes Instrument« (Müller 1995, S. 227). Gerade der Säckel-Besitzer bleibt zum Überleben angewiesen auf das *glück* (464,15).

Ebenfalls ist das Wunschhütlein Symbol dieses Glücks. Es gelangt zufällig in Fortunatus' Besitz (ab 496,4) und wird genauso zufällig Andolosia entwendet (534,4–14) wie von ihm wiedergefunden (548,8–13). Am Ende wird es zerstört, weil sein Hüter Ampedo vorsorglich den mörderischen Begehrlichkeiten anderer entgehen will (570,29–571,4), was absurd ist nicht nur, weil Ampedo dann trotzdem rasch wegstirbt (571,7–10), sondern auch, weil die Fähigkeit des Hütleins, seinen Träger augenblicks an den Ort seines Wunsches zu versetzen, ja das allerbeste Hilfsmittel gegen Diebe und Mörder wäre. So führt der Roman auch am Wunschhütlein das menschliche Vorsorgen und Planen *ad absurdum*. Dabei dient es weniger dem

Zweck, den Raum zu bewältigen (Kästner 1990, S. 85–93; Prager 2004), als dem, die Zeit aufzuheben. Erworben zu einem Zeitpunkt, in dem der Weltreisende Fortunatus lebenslang *nymmer mer* von zuhause *schayden will* (483,26f.), verbleibt das Hütlein auch in der Sohnesgeneration zunächst bei demjenigen, der sein Leben zuhause *in dem schönen ballast verschleissen will* (508,11f.). Dieser Zweckannullierung des Fortbewegungsmittels entspricht, dass der Sultan, dem Fortunatus das Hütlein raubt, mit ihm genau dasselbe getan hatte, was ein Sultan auch ohne es tut: auf die Jagd gehen, in den Krieg ziehen, heimkehren (496,24–32). Das Hütlein erschließt keine neuen Räume und Handlungsbereiche, sondern dient der Zeitverkürzung, der *kurtzweil* in beiderlei Sinn, wie dem Sultan (496,24) so dann Fortunatus (504,10). Auch Andolosia benutzt es später nicht als Mittel zum Reisen, sondern zur Zeitverkürzung bei der Fortbewegung: dreimal, um Edelsteine zu stehlen, zweimal, um Agripina zu entführen, einmal, um sie rechtzeitig wieder bei den Eltern abzuliefern. Benutzt wird das Hütlein ausschließlich, um von hier nach dort *bald* zu kommen (531,12; 534,12; 560,16), *in ainer kurtzen weil* (533,11f.), *von stunden* (549,25), *in kurtzer zeit* (559,7), *tzuhant* (560,22). Die Orientierung im Raum wird von solcher Schnelligkeit sogar gestört (538,27–30). In der Welt des ›Fortunatus‹, in der man ständig unterwegs ist – zu Fuß, zu Pferd, zu Schiff und zu Kamel –, ist das Wunschhütlein signifikant nicht als Fortbewegungsmittel, sondern als Instrument der Zeitverkürzung. Es symbolisiert die Flucht, Eile und Hektik, zu der die Figuren in der Fortuna-Welt des Romans immer wieder genötigt sind (Kiening 2022, S. 102–108); es symbolisiert die Zeitlichkeit der Fortuna, den für ihr Wirken konstitutiven Zeitverlauf und entscheidenden Augenblick.

Im abendländischen Fortuna-Diskurs war diese Zeitlichkeit immer schon (und nicht erst in der renaissancetypischen Gestalt der *occasio*, ›günstigen Gelegenheit‹) mit den Fortuna-Vorstellungen essentiell verbunden: Die Zeit ist die Dimension, in welcher der *casus*, ›Zufall, Unfall, Unglücksfall‹ sich ereignet und die vom Menschen unbeeinflussbare *mutabilitas rerum*,

›Veränderlichkeit der irdischen Zustände‹ sich vollzieht (zur Geschichte der Fortuna-Vorstellungen vgl. Doren 1922/23; Haug 1995; Meyer-Landrut 1997; Müller 2005). Dementsprechend waren insbesondere in der christlichen Welt die Versuche der intellektuellen Bewältigung der Fortuna darauf gerichtet, ihrem Wirken einen Halt entgegenzusetzen, welcher der Dimension der Zeitlichkeit entzogen ist. In Spätantike und Mittelalter konnte die menschliche Verunsicherung angesichts der *mutabilitas rerum* Rückversicherung finden in der Vorstellung von einer in der Ewigkeit verankerten göttlichen Vorsehung. Doch in der frühen Neuzeit, in der die Fortuna-Vorstellung neu verhandelt wurde im Rahmen einer anthropologischen Selbstbefragung nach den Möglichkeiten, der *mutabilitas* mit der menschlichen *ratio* zu begegnen, wurde die Zeitlichkeit der Fortuna wieder zu einem Problem, das letztlich unhintergebar war und unbewältigt blieb.

Boethius hatte angesichts der Unbeständigkeit des Lebens Trost darin gefunden, dass die unberechenbare, weil an die Zeitlichkeit gebundene Mutabilität der irdischen Welt in der Ewigkeit von Gottes Ratschluss aufgehoben sei. In der göttlichen Vorsehung sei alles, was sich auf Erden in zeitlicher Folge entfaltet, in eins zusammengefasst und überblickt (*haec temporalis ordinis explicatio in divinae mentis adunata prospectum providentia [est]*; ›Consolatio Philosophiae‹ IV, p. 6, S. 204), so dass der Mensch Trost darin finden könne, dass der irdischen Zeitlichkeit mit ihren Wechselfällen ein Halt gegeben sei im zeitlos gegebenen ›Guten‹ der göttlichen Vorsehung. Mit dieser Rückversicherung in Gott und außerhalb der Zeit hatte Boethius dem Mittelalter den Leitgedanken für den intellektuellen Umgang mit der Fortuna vorgegeben: Was der menschlichen Wahrnehmung *glück und unglück* erscheint, die der *zeit* unterliegen, weil diese das eine wie das andere *bringt*, ist in Wahrheit alles ein *beschaffen ding*, ein von Gott jedem Einzelnen außerhalb der Zeit bestimmtes *gesetz* (Oswald von Wolkenstein, I,4 [vor 1425]; vgl. Kiening 2018, S. 210). Und Boethius hatte dem Mittelalter auch ein sinnfälliges Bild für die Spannung zwischen zeitlichem Wandel und zeitloser Vorbestimmtheit vorformuliert:

die Vorstellung von der ›Rota Fortunae‹, dem Glücksrad (›Consolatio‹ II, p. 1, S. 46). In der ›Rota Fortunae‹ ist die zeitliche Entfaltung des in der Ewigkeit Vorbestimmten darin visualisiert, dass – nach der berühmten Abbildung in der Handschrift der ›Carmina Burana‹ (Bl. 1^r) – das vertikale Auf und Ab der Gegenwartszustände von *regno* und *sum sine regno* zwischen die Zeitstufen des zukünftigen *regnabo* und des vergangenen *regnaui* eingespannt ist und der Durchgang durch diesen zeitlichen Wandel im ewig unveränderten Kreislauf des Rades prästabilisiert ist.

Im Rahmen dieser Vorstellung bleibt aber der Bestand der Gegenwart allzeit durch die unbekannte Zukunft in Frage gestellt: *Keyn mensch so hoch hie kumen mag / Der jm verheiß den mornden tag*, dichtet Sebastian Brant 1494 zum Fortuna-Rad, und der *fall* von dessen Höhe kommt, selbst wenn in kluger Voraussicht einkalkuliert, immer *ettwann* und *offt jn eym ougenblyck* (›Narrenschiff‹, *Von gluckes fall*, S. 228–230, Motto, V. 7f. und 34). Brant versucht noch, diese an die Zeit gebundene Verunsicherung des menschlichen Lebens *hie* auf Erden in boethianischer Tradition an die göttliche Vorsehung im Jenseits zurückzubinden – an die Hand Gottes, die aus dem Himmel heraus das Fortuna-Rad dreht (ebd., Holzschnitt) – und so der Verunsicherung in der Zeit die Rückversicherung in Gottes Ewigkeit zu erhalten. Nicht von Gott hingegen, sondern von Fortuna selbst wird das Rad gedreht in der Prachthandschrift der Dichtungen des Guillaume de Machaut (Mitte 14. Jh.), wo die ›Rota Fortunae‹ als Zahnrad eines Uhrwerks über ein zweites Zahnrad angekurbelt wird von der durch eine Augenbinde geblendeten Fortuna (Bl. 30^v): Der ewig unveränderte Kreislauf des Rades ist Ausdruck nicht mehr der göttlichen Providenz, sondern der ungewissen Zeitlichkeit, die, sogar wenn mechanisch messbar, der blind waltenden Fortuna anheimgegeben ist. So wird die Unveränderlichkeit des ›Rota‹-Kreislaufs zum Sinnbild für die ewige Unberechenbarkeit der Welt, dafür, dass die Fortuna ›keine Ordnung und Regel befolgt und daher so zufällig ist, dass sie die Unbeständigkeit und das Ungestüm der Winde nachzuahmen scheint‹, *nullum aut ordinem servans aut*

regulam, indeque temeraria, ut ventorum imitari inconstantiam videatur atque impetum (Giovanni Pontano, ›De Fortuna‹ [1512] I,30, S. 162). Von vier Winden wird die ›Rota fortunae‹ deshalb auch auf dem Titelblatt der großen Augsburger Übersetzung 1521/32 von Francesco Petrarca ›De remediis utriusque fortunae‹ angetrieben (Bl. [1]^r): Nicht mehr, wie noch bei Sebastian Brant, regiert Gottes Hand aus der himmlischen Ewigkeit heraus den Lauf des Glücksrades; jetzt ist das Auf und Ab dieses Laufs Spielball der Stürme unter dem Himmel der irdischen Zeitlichkeit.

Petrarca Epoche machendes Fortuna-Buch von 1360/66 hatte die Macht der Fortuna ausdrücklich im menschlichen Bewusstsein um die Zeitlichkeit des irdischen Lebens verankert. Wegen seiner Fähigkeit zu ›Erinnerung‹, ›Einsicht‹ und ›Vorausschau‹, *memoria, intellectus, providentia*, werde der Mensch ebenso von der ›Gegenwart‹, *presenti*, gequält wie von ›Vergangenheit und Zukunft‹, *preterito futuroque*, bedrängt (Prolog zum ersten Buch 1, S. 2), so dass der ›immerwährende Kampf, den wir gegen die Fortuna führen‹, *bellum quamque perpetuum, quod cum fortuna gerimus* (3, S. 2), ein Kampf ›wie gegen den dreiköpfigen Cerberus‹ sei, *quasi cum Cerbero tricipiti* (3, S. 4). In diesem Kampf gegen die dreigeteilte Zeitlichkeit der Fortuna könnte allein die ›Tugend‹ den Menschen zum Sieger machen: *cuius nos facere poterat virtus sola victores* (ebd.). Und wie solche Tugend zu erlangen sei, führen die ›Remedia‹ in immer gleichartigen, an die verschiedensten ›glücklichen‹ oder ›unglücklichen‹ Lebenssituationen geknüpften Dialogen vor, in denen die ›Vernunft‹, *ratio*, gegen die von diesen Umständen erregten ›Leidenschaften des Gemüts‹, *passiones animi*, namens ›Freude‹ und ›Hoffnung‹, *gaudium* und *spes*, bzw. ›Furcht‹ und ›Schmerz‹, *metus* und *dolor* (17, S. 18), mit dem Ziel argumentiert, die Haltlosigkeit der Leidenschaften vor dem Urteil der Vernunft nachzuweisen. In dieser Konstellation sind die Leidenschaften wiederum essentiell mit der Zeitlichkeit verbunden – mit der Gegenwartsbezogenheit von *gaudium* oder *dolor* und der Zukunftsbezogenheit von *spes* oder *metus* –, während die Argumente der *ratio* die Zeitlich-

keit des menschlichen Lebens aufzuheben versuchen – nun nicht mehr in der boethianischen Vorsehung Gottes, sondern im Ethos des Stoikers. Die *victoria* des Menschen über die Fortuna (ebd.) wird gesucht in der Zeitenthobenheit der menschlichen Vernunft.

Allerdings stellt sich dieser Sieg in Petrarcas Dialogen tatsächlich nicht ein (Worstbrock 2006; Stierle 2003, S. 225f.). Kein einziges Mal vermag die Ratio die Leidenschaften auch nur ansatzweise von oder in ihren Standpunkten zu bewegen, so dass das argumentative *bellum*, das die Vernunft für den Leser gegen die Fortuna führt, niemals abgeschlossen, insgesamt vielmehr als unabschließbar vorgeführt wird. Der Ausruf, mit dem die Ratio das erste Buch der ›Remedia‹ beschließt, indem sie die von Spes obstinat wiederholte christliche Heilshoffnung *Spero eternam vitam*, ›Ich hoffe auf das ewige Leben‹ schließlich abwürgt, erscheint wie eine Kapitulationserklärung, in der die Ungewissheit von Glück und Unglück in der grammatischen Form der abgeschlossenen Zukunft das letzte Wort behält: *O felix, nisi te spes ista fefellerit*, ›Oh glückliche, wenn diese Hoffnung dich nicht getäuscht haben wird‹ (I,122, S. 579f.).^[6] Indem Petrarca ›Remedia‹ hier wie sonst den Sieg über die Fortuna schuldig bleiben, hinterlassen sie der lesenden Nachwelt die Perspektive, dass menschliche Rationalität und stoische Tugendhaftigkeit die Fortuna doch nicht besiegen können. Allenfalls vermöchten sie, wie etwa 150 Jahre später, zur Zeit des ›Fortunatus‹, Francesco Guicciardini konstatiert, dem Menschen zu helfen, sich den wechselnden Umständen der Zeit anzupassen und, sofern dies überhaupt möglich ist, so die Herrschaft der Fortuna wenigstens zu mildern:

[C]hi potessi variare la natura sua secondo le condizioni de' tempi, il che è difficillimo e forse impossibile, sarebbe tanto manco dominato dalla fortuna.
(›Ricordi‹ 31, S. 59)

Wer seine Natur je nach den Umständen der Zeiten verändern könnte – etwas, was höchst schwierig und vielleicht unmöglich ist –, würde um so viel weniger unter Fortunas Herrschaft stehen.

Das *bellum* gegen die Fortuna – ein Rückzugsgefecht. Für die Ethik Petrarcas und seiner humanistischen Leser bleiben die *condizioni de' tempi*, in denen die Macht der Fortuna sich zeigt, ein offenes Problem.

Das Wunschhütlein im ›Fortunatus‹ ist ein Symbol für eben dieses Problem: Magisches Mittel zur bedarfsweisen Annihilation der Zeit, bleibt es gleichwohl Spielball der Umstände irdischer Zeitlichkeit. Ebenso ist die Glücksjungfrau, von der Fortunatus das Säckel erhält, ausdrücklich dieser Zeitlichkeit, den *stunden und regirung der planeten*, unterstellt, und Fortunatus muss sich für ein Glücksgut rasch entscheiden, denn *die stunt des glücks zu gebn ist gar nach verschynen* (430,11f. und 14f.).⁷ Auch seine Klage über den Tod der Ehefrau ist nicht auf die *gewißhait des tods* gerichtet, sondern auf die *ungewißhayt sinis kommens*, dessen man sich auch in diesem Fall *noch nit versehen hett* (505,4f. und 32f.). Deshalb bleibt die Zeit für Fortunatus, obwohl er mit ihr bisweilen zu haushalten versteht (Kiening 2018, S. 224f.), existentiell und grundsätzlich unverfügbar: *O fortunate / was ist dir nun nütz das du gelts genůg hast [...] vnd yetzo nit waist tzu welicher stund der tod kompt vnnd dich auch hyn nymt* (504,27–31; Auteri 2010). So erzeugt und bezeugt die Kontingenzwelt des ›Fortunatus‹ ebenso wie der Kampf von Petrarcas Ratio gegen die von Glück und Unglück hervorgerufenen Affekte ein Bedürfnis danach, in der von den unkalkulierbaren *condizioni de' tempi* verunsicherten Welt eine Rückversicherung zu finden, die der menschlichen Rationalität entstammt und der Unterwerfung unter die Zeitlichkeit des irdischen Diesseits entzogen ist. Und der ›Fortunatus‹-Roman bietet in der Tat eine gedankliche Handhabe dazu, indem er seiner Kontingenzwelt eine von stoizistischer Ethik völlig verschiedene Form der Weltbegegnung gegenüberstellt: die Vermessung des Erdenraums.

2. Geographie als Episteme

Die Europareise, die Fortunatus unter Leitung des reiseerfahrenen Lüpold (Selmayr 2020) unternimmt, wird in Form eines Itinerars, also einer Aufzählung von Reisestationen samt Wegstrecken, in drei Teilen erzählt: erst von Nürnberg gen Westen nach Flandern, England und Schottland (442,7–12), wo die Episode um einen vom heiligen Patricius in Irland entdeckten Zugang zum Fegefeuer eingeschoben ist; dann gen Süden durch Frankreich, die iberische Halbinsel und Italien bis Venedig (447,22–449,1) mit einem zweiten episodischen Einschub um einen diebischen Wirt in Konstantinopel; schließlich gen Osten und Norden durch den Balkan, Osteuropa und Skandinavien zurück nach Prag (463,13–25), von wo Fortunatus sich endlich Richtung Heimat gen Zypern aufmacht. Im Abschreiten dieser Route kristallisiert sich aus der Reisebeschreibung eine konkrete Raumvorstellung heraus: der geographische Raum Europas (vgl. Dörrich in diesem Band). Indem dieser Raum aber auch als ein abgemessener präsentiert wird, gelangt mit der Reisebeschreibung ein Wissen in die Erzählung, das eine distinkte Art theoretischer Weltbegegnung in der Erzählung repräsentiert, die Episteme einer auf geometrischen Verfahren basierenden Geographie.

In Form und Inhalt entspricht die Europareise sehr genau dem Europa-Itinerar, das Bestandteil des 1482 erstmals gedruckten Handbuchs für Palästinareisen des Nürnberger Patriziers Hans Tucher d. Ä. ist (Herz 2002; vgl. Wis 1962, Dörrich in diesem Band). Das Handbuch enthält neben Tuchers Bericht über seine Palästinareise von 1479/80 (S. 339–470 und 501–616) eine Reihe weiterer Texte mit Informationen, die für einen künftigen Pilger von mehr oder weniger praktischem Nutzen sein konnten: eine Chronik des Königreichs Jerusalem (S. 472–480), einen Gesundheitsratgeber für die Schiffsüberfahrt mit Rezepten gegen Seekrankheit von Hermann Schedel (S. 481–488), ein Itinerar über den alternativen Landweg von Nürnberg nach Jerusalem (S. 488–490), Ratschläge für die Wei-

terreise zum Katharinenkloster auf dem Sinai (S. 490–497), eine Beschreibung des Heiligen Grabes (S. 617f.), das in den ›Fortunatus‹ transferierte Europa-Itinerar (S. 619–623), schließlich Ratschläge für die Schiffsreise von Venedig nach Palästina samt Vertragsformular für eine Schiffscharter (S. 624–638). Die offenkundige pragmatische Ausrichtung des Textensembles weist dem Gesamtdruck von Tuchers Reisebericht den Nutzen eines Reiseführers für künftige Palästina-Pilger zu. Das Europa-Itinerar allerdings, das dann in den ›Fortunatus‹ übernommen werden sollte, fällt aus diesem pragmatischen Rahmen heraus.⁸

Denn für eine Palästinareise bietet das Itinerar keine nützlichen Informationen: nichts über den Weg von Deutschland nach Venedig, nur ganz Summarisches im Heiligen Land, dazu Wegstationen der Schiffsreise, die jeder Kapitän wohl besser kannte – insgesamt nichts, was nicht detaillierter in Tuchers Bericht über seine eigene Palästinareise zu finden ist. Aus diesem Reisebericht ist das Itinerar auch nicht extrapoliert worden; vielmehr beschreibt es als Produkt einer eigenen Textgeschichte (s. u.), wie gesagt, Europa, in dessen geographische Vorstellung der Weg nach Palästina als Abstecher nur eingeschoben ist: *Item von Venedig gen dem Heiligen Grab: zum ersten gen Rogus j^e meyl* usw. (S. 621,15–622,9). Gegenstand des Itinerars ist nicht der Weg nach Palästina, sondern, wie sein Incipit ankündigt, ein geographischer Überblick über die Länder der Christenheit:

Item hernach volgt vnd zeigt ij keyserthum vnd xx cristenliche kunigreich, die jn der ganczen cristenheit sein (wiewol yecunt Constantinopel vnd Jherusalem jn der vngelaubigen henden sein, so werden sie doch genant cristenliche kunigreich), von einem zum anderen, als hernach volgt.

(S. 619,2–5, Klammern Ch. P.)

So fungiert das Itinerar in Tuchers Handbuch nicht als Wegweiser, sondern als ein geographischer Referenzrahmen für eine Palästinareise: als eine verbalisierte Weltkarte der Christenheit, in die ein Reiseweg mental eingeschrieben werden konnte. Ursprünglich erstellt und weiter bearbeitet im

Zusammenhang verschiedener Pilgerreisen,⁹ ist das Itinerar durch *ij keijser-thum vnd xx cristenliche kunigreich* in Tuchers Handbuch von seiner vormaligen Pragmatik entbunden. Es repräsentiert, *zeigt* (s. o.) ein entpragmatisiertes, theoretisch gewordenes Wissen über die Geographie der christlichen Welt. Und als ein solches theoretisches Wissen ist es auch rezipiert worden.

Ob das Itinerar sich je auf einer Palästina-reise als nützlich erwiesen hat, wissen wir nicht,¹⁰ wohl aber, dass es als eine historio-geographische Informationsquelle gelesen worden ist.¹¹ Handschriftlich aus den Drucken kopiert, findet es sich etwa in einer theologisch-historiographischen Kollektaneensammlung der Regensburger Augustinereremiten (Herz 2002, S. 72) und in einer Handschrift des Mathematikers und Geographen Johannes Schöner, des berühmten Schöpfers zweier Globen 1515 und 1520, hinter Auszügen aus dem ›Deutschen Ptolemaios‹ (ebd., S. 130). Der in diesen Abschriften gespiegelte historio-geographische Informationswert des Itinerars gewinnt in Hartmann Schedels Exemplar von Tuchers Handbuch etwas genauere Kontur. Schedel hat in dem Exemplar (München, BSB, Rar. 801), das er in seinem Bücherverzeichnis von 1498 unter den *Cosmographi et Geographi* verzeichnet hat (Stauber 1908, S. 119; vgl. Worstbrock 1994), mit Nota-Zeichen allerlei Informationen in Tuchers Reisebericht markiert, die speziell dem Arzt und historisch wie geographisch interessierten Humanisten von Wert erscheinen konnten, neben Medizinischem (ein Stein und Hölzer, die beim Geburtsvorgang oder bei einer Krankheit hilfreich sind, Bl. 36^r, 59^r und 61^v) vor allem Historisches (z. B. der islamische Halbmond auf dem Tempel Salomos oder der Silberwert einer Münze des Judas-Lohnes, 27^r und 30^r) und Geographisches: die Entfernungen von Nürnberg nach Venedig (6^v), von Ramla nach Jerusalem (40^r) und von dort nach Bethanien (33^r), der Umfang Korfus (11^r), die Breite eines Nilarmes im Verhältnis zum Rhein (63^v) und ein geschätzter Vergleich der Entfernung von Jerusalem zum Katharinenkloster mit der von Nürnberg nach Rom (68^{rv}). Die Markierungen werten Tuchers Bericht

als Informationsquelle eines Wissens aus, das von seiner reisetechischen Pragmatik entbunden ist. In ihrem Kontext erscheint dann auch das Wissen, das Schedel aus dem Itinerar durch *ij keijserthum vnd xx cristenliche kunigreich* durch Addition der Wegstrecken von Venedig nach Jerusalem rechnerisch hervorbringt: *Summa von venedig gen ierusalem 458 meillen* (79^r), als ein Wissen, das, vom Vollzug oder Nachvollzug einer Reise abstrahiert, Teil eines geographischen Überblicks über die Welt ist. Auf diese Weise entpragmatisiert und auf seine mathematische Grundlage zurückgeführt, ist das im Itinerar theoretisierte geographische Wissen von Schedel auch als ein solches wahrgenommen worden.

In Fortunatus' Europareise ist dieses Wissen einerseits repragmatisiert worden, indem es wieder einer tatsächlichen Reiseroute zugrunde gelegt ist. Und als Textstück ist das Itinerar auch mit einigem erzählerischen Aufwand in die erzählte Handlung eingebunden worden (Kiening 2021, S. 121f.). Doch gerade in diesem Aufwand tritt andererseits auch zum Vorschein, dass das in dem Textstück gespeicherte Wissen als eine in den erzählerischen Kontext transferierte, distinkte Art von Welterkenntnis begriffen und kenntlich gehalten ist.

Zunächst besitzt der Vorgang der Repragmatisierung selbst einen Reflex im Text. Denn die Bemerkungen zu den früheren Reisen von Fortunatus' Reiseführer Lüpold zitieren den Titel des Itinerars bei Tucher (*vnnd het durchfaren zway kaiserthumb vnnd zwaintzig christenlicher künigreich / nit mer wår ir auch christennlicher künigreich in der christenhait*; 439,7–10) wie auch sein Beschreibungsverfahren (*hab och in geschriftt [...] wie ferr es von ainem künigreich zu dem andern ist*; 20–22), so dass die Ordnung, in der Lüpold die von ihm bereisten Länder aufzählt (*gar ordenlich*; 14), auf die Ordnung von Tuchers Itinerar zurückverweist. Auf diese Weise hält die Erzählung für einen entsprechend informierten Leser durchschaubar, dass die Reise, auf der Fortunatus sich dann durch *die* von Lüpold bereisten *länder* (440,4) führen lässt, auf dem Europa-Itinerar in Tuchers Handbuch basiert. Indem somit der Vorgang der Pragmatisierung des

geographischen Wissens nachvollziehbar gehalten wird, bleibt auch das Wissen rückführbar auf seinen theoretischen Beschreibungsstatus bei Tucher.¹² In der Erwähnung von Lüpolds Reisebericht bleibt dieser theoretische Status des Wissens, auf dem die Route von Fortunatus' Europareise basiert, kenntlich.

Verstärkt wird dies durch das Bemühen des Romans, die Nahtstellen zwischen Itinerar und Handlungskontext zu überbrücken, ein Bemühen, das die Nähte nur umso deutlicher hervortreten lässt. Dass wie das Itinerar bei Tucher auch die Reise von Fortunatus und Lüpold ihren Anfang von Nürnberg aus nimmt, wird erzählerisch damit begründet, dass die Reisenden *das römisch reich tzu dem ersten besehen* wollten (441,23), wodurch die Umständlichkeit erst markiert wird, dass man sich für den Reisebeginn von Nantes, der *haubtstat in Britania* (436,27f.), zunächst nach Nürnberg begibt, um von dort zurück gen Westen zu reisen, wo man, wie Fortunatus versprochen hatte, erst einmal Lüpolds in Irland wartende Familie versorgen will (440,16–22). Dass aber der Anfangspunkt dieser Besichtigungstour durch das Reich gerade Nürnberg ist und nicht irgendeine andere Reichsstadt (etwa eine der anschließend aufgezählten, s. u.), zeigt, dass die Umständlichkeit allein der Tatsache geschuldet ist, dass jener Anfangspunkt im Tucher-Itinerar vorgegeben ist: Die Geschlossenheit des geographischen Überblicks in der Vorlage bleibt gewahrt, und die Logik des narrativen Zusammenhangs wird ihr angepasst. Bestätigt wird das durch die Art, in der dieser Zusammenhang konstruiert ist. Denn Fortunatus und Lüpolds *umbreütten* im Reich *von ainer stat zu der andern* (442,4f.) wird anhand einer Stationenliste erzählt, in der nicht *das römisch reich* repräsentiert ist, sondern drei Reiserouten abgeschritten werden: von Nürnberg erst der Handelsweg über (Donau-)Wörd nach Augspurg und dann der Jakobsweg über Nörlingen und Vlm nach Costentz, schließlich die schiffbare Rheinroute von Basel über Stroßburg und Mentz bis Cöln (441,24f.), wo die Reise mit der Angabe *Nun ist nit mer dann .lx. meil den nächsten von Nürenberg gen kollen* ins Tucher-Itinerar einmündet (442,1f.;

Herz 2002, S. 619). In der narrativen Überbrückung der Nahtstelle zwischen Erzählkontext und Tucher-Itinerar findet die Itinerar-Form erneute Verwendung, wird die Itinerar-Form als abstrakter Modus der Weltbeschreibung reproduziert.

Auch an der Nahtstelle zur Episode in Konstantinopel wird die Geschlossenheit des geographischen Überblicks im Itinerar durch *ij kejšerthum vnd xx cristenliche kunigreich* gegenüber dem Romankontext bewahrt und erhält hier zudem einen Systemcharakter. Nach der Reise durch West- und Südeuropa angelangt in Venedig, führt der Roman die Stationenliste des Tucher-Itinerars weiter über die Adria, Kreta, Rhodos und Zypern nach Palästina und Ägypten (449,1–11), bevor der Leser dann erfährt, dass Fortunatus und Lüpold diese Strecke gar nicht gereist, sondern von Venedig direkt nach Konstantinopel gefahren sind, um die dortige Krönung des Kaisersohnes zu sehen (449,15–450,8). Und erst nachträglich wird dieser Darstellungsbruch notdürftig überbrückt mit der Bemerkung *ALs sy nun zu venedig waren / das [die zuvor aufgezählte Pilgerroute, Ch. P.] wer der recht wege die künigreich alle durch zufaren gewesen* (449,14f.). So bleibt die Vollständigkeit des Tucher-Itinerars nicht nur als Wissensbestand, sondern auch in der Erzählfolge bewahrt und gegen den Kontext abgegrenzt.¹³ Der implizite Verweis des Überbrückungssatzes auf jenes Itinerar – *die kunigreich alle* meint jene *xx cristenliche kunigreich*, die das Itinerar laut Incipit im Tucher-Handbuch umfasst (s. o.) – zeigt dabei an, dass die Bewahrung und Markierung der geographischen Vollständigkeit nichts mit der religiösen Bedeutung der Palästina-Route zu tun hat, sondern sich der Tatsache verdankt, dass die Route Teil einer in den Roman getragenen, von ihm aber unabhängig bleibenden Wissensordnung ist: Teil der im Tucher-Itinerar gegebenen geographischen Abmessung der christlichen Welt, die auch im Roman vollständig repräsentiert sein soll. Das im Itinerar enthaltene Wissen besitzt auch im Erzählkontext den Charakter und die Geltung einer systematischen Ordnung.

Diese Systematik setzt sich schließlich auch in der sprachlichen Gestaltung gegen die narrative Einbettung durch. Zwar sind die Ortslisten des Tucher-Itinerars mittels der einleitenden Reiseprädikationen *si zohen von ... gen ...* (442,7), *sy ritten gen ...* (447,21–23) und *von ... zoch er in ...* (463,13f.) in den Erzählkontext von Fortunatus' Reise integriert, so dass man die an die Prädikationen jeweils angeschlossenen Entfernungsangaben *ist fünfftzig meil* o. ä. (442,7f. usw.) zunächst als appositive Zusätze zu verstehen hat: ›Sie zogen von ... gen ..., das sind ... Meilen‹. Allerdings verändert sich diese syntaktische Zuordnung im Verlauf der Auflistungen. Die Wegangaben *von ... gen ...* werden unter der Hand verschoben von den nur zu Beginn der Auflistungen genannten Reiseprädikationen hin zu den je immer neuen Entfernungsprädikationen: Die Syntax *sy ritten gen Pariß / dass ist die haubtstat in Franckreich fünfftzig meil von Callis* verwandelt sich zur Syntax *von Pariß gen Biana an das mör ist .lxxv. meil* (447,24–27), wobei mit jeder weiteren solchen Entfernungsangabe unklarer wird, ob sie überhaupt noch zu einer Reiseroute gehört. So ist es logisch nur konsequent, wenn der Rückbezug der Entfernungsangaben auf die Reiseprädikation auch völlig aufgegeben sein kann in Sätzen wie *Von barsalon .vij. meil / ligt ein closter vf ainem hohen berg hayßt monßerat* (448,10f.) oder *ist ain stat nit verr daruon hayssset Ax die haubtstatt in prouentz / bey zwaintzig meilen* (448,22f.). Das Itinerar verwandelt sich von einer Reiseroute zurück in das, was es in Tuchers Reisehandbuch ist: eine von der Tätigkeit des Reisens abstrahierte geographische Beschreibung. Die Episteme geometrischer Weltbeschreibung setzt ihre Kenntlichkeit auch sprachlogisch gegen die (Re-)Pragmatisierung des Itinerars im Roman durch.

Mit dem Itinerar durch *ij keijserthum vnd xx cristenliche kunigreich* aus Hans Tuchers Reisehandbuch ist die geometrische Weltbeschreibung als Erkenntnissystem, als Episteme im ›Fortunatus‹ also nicht nur implementiert, sondern auch kenntlich gehalten worden. Ihre statische Form – als Liste von Ortsbezeichnungen, deren Abfolge samt Entfernungsangaben die

geographischen Umriss der christlichen Welt konturiert – ist dabei Ausdruck eines wesentlichen Merkmals dieser Episteme. Zwar ist deren Statik veränderbar: durch Ersetzung und Ergänzung der Ortsbezeichnungen sowie durch Korrekturen der Entfernungsangaben. Doch ist dies eine systemimmanente Veränderbarkeit, die empirisch bedingt, von den Grundlagen und der Struktur der Wissensordnung ermöglicht und von ihrem Erkenntnisziel auch implizit gefordert ist, die aber unbeeinflussbar bleibt von externen Faktoren, welche die Wissensordnung und ihren Geltungsanspruch in Frage stellen könnten. Unbeeinflusst ist die Episteme geometrischer Weltbeschreibung insbesondere von der Unkalkulierbarkeit der Zeitumstände: Als Erkenntnisverfahren ist sie der Fortuna-Welt des ›Fortunatus‹ grundsätzlich entzogen. Und dadurch, dass sie im Kontext des Romans auch kenntlich gehalten ist, kann sie vom Leser auf diesen Kontext gedanklich bezogen werden: als ein Verfahren von Welterkenntnis und Weltorientierung, die der verunsichernden Fortuna-Herrschaft ein intellektuelles Konzept von Rückversicherung des Menschen in der Welt entgegenstellt.

Diese Opposition lässt sich nicht erzählerisch entwickeln oder didaktisch nutzbar machen. Aus dem geographischen Orientierungswissen lassen sich keine Handlungsnormen und -anweisungen ableiten, die – etwa als ›Heilmittel gegen die Fortuna‹ – an die Romanfiguren herangetragen oder dem Romanleser anempfohlen werden könnten. Die Opposition ist nicht auf Welt- oder Verhaltensänderung angelegt. Sie vermag aber im Leser die Vorstellung zu erzeugen, dass die Statik der geographischen Episteme die Funktion einer Antwort auf das von der Wandelbarkeit der Fortuna-Welt geweckte Bedürfnis nach menschlicher Rückversicherung erfüllen kann. Einen Reflex dieser möglichen imaginären Besetzung des geographischen Wissens gibt der Roman in der Episode zu ›St. Patricius' Fegefeuer‹.

3. Im Zeitalter der theoretischen Neugier

Die im Itinerar durch *ij keijserthum vnd xx cristenliche kunigreich* enthaltene statische Wissensordnung besitzt im Kontext des ›Fortunatus‹ eine suggestive Kraft, die sich auch in der Forschung widerspiegelt. Dass während Fortunatus' Europareise die Fortuna »alles andere als aleatorisch« sei (Kragl 2009, S. 240) oder dass es ein »Glück der Bewegung« gebe, in dem die Fluchtbewegungen des Fortunatus aus früheren Episoden »in einer positiven Reisebewegung« fortgeschrieben würden und die Angst der Gefährdung »produktiv transformiert und gebändigt erscheint« (Gerok-Reiter 2008, S. 288 und 292), ist nämlich eine Täuschung, die vom erzählerischen Gebrauch der Itinerar-Form erzeugt oder nahegelegt wird. Denn das Reisen – auch das durch die vermessene Welt, auch in der Darstellungsform des Itinerars – setzt die Macht der Fortuna keineswegs außer Kraft.

Im Gegenteil weckt besonders auf Reisen und in der Fremde Geldbesitz die Begehrlichkeit anderer: nicht nur die professioneller Räuber – fränkischer *stauden schnapper* (464,14), katalanischer *mórrauber* (498,2), türkischer *straiffreütter* (570,16) und sonst wo lauernder *diebe[] vnd morder[]* (491,9f.) –, sondern ebenso die eines Waldgrafen in der Bretagne, eines Wirtes in Konstantinopel oder einer Prinzessin in London; und folgerichtig nimmt auch das Ende der Fortunatus-Familie ihren Anfang bei einer Heimreise (570,1f.), auf der Andolosia aus Neid und Habgier überfallen wird. Die räuberischen Begehrlichkeiten verdichten aber nur eine Gefährdungslage, der man auf Reisen immerzu und ganz allgemein ausgesetzt ist: durch *berge[] vnd wiltnuß* (491,9), durch Irrnisse (427,4; 446,10f.), Raubtiere (428,5–25), Nahrungsmangel (428,1f.; 535,24f.), Hilflosigkeit (437,6; 459,10f.) und das natürliche Misstrauen einander fremder Menschen (483,8–12). So lassen sich die beiden in Fortunatus' Europareise inserierten Episoden um die Patricius-Höhle in Irland und um den diebischen Wirt in Konstantinopel, in denen die Reisenden in akute Todesgefahr geraten, als Exempel dafür verstehen, dass der reisende Mensch den Gefährdungen der

Fortuna-Welt in ganz besonderem Maße ausgesetzt ist. Deshalb ist es auch nicht die Praxis des Reisens, ist es nicht die praktische *erfahrung* der Welt, in der die menschliche *curiositas*, ›Neugier‹ eine positive Neubewertung im ›Fortunatus‹ erfährt (Müller 1984). Die Episode um den vom heiligen Patricius entdeckten Zugang zum Fegefeuer zeigt vielmehr, dass es die theoretische Neugier ist, die diese positive Bewertung erfährt. Die Patricius-Episode demonstriert, dass die geographische Episteme auf die Verunsicherung der Fortuna-Welt zu antworten vermag, weil sie ein aus theoretischer Neugier geschaffenes Wissen ist, das im Bedarfsfall auch einen praktischen Nutzwert bekommen kann.

Fortunatus' und Lüpolds Besichtigung des von Patricius entdeckten Zugangs zum Fegefeuer wird – im Unterschied zur Informationsquelle des Romans über diesen Ort, dem spätmittelalterlichen Erbauungsbuch ›Der Seelen Wurzgarten‹¹⁴ – nicht als Jenseiterfahrung oder Glaubensprobe erzählt, sondern als Erkundung einer die Neugier weckenden Sehenswürdigkeit (Müller 1984, S. 256f.; Robert 2014, S. 200–202; Kiening 2022, S. 83f.): Nicht zu weit vom Weg abliegend (443,3–6) und so bekannt, dass man sie ›gesehen haben muss‹ (444,31f.), findet die Höhle Fortunatus' Interesse nicht als Ort christlicher Heilsökonomie (445,11f.), sondern als Sightseeing-Objekt: *ich wil in daz fegefeür* (444,33). Deshalb sitzen Fortunatus und Lüpold in der Höhle dann auch nicht den Verlauf eines Tages zum Ablasserwerb ab (446,1–3), sondern machen sich auf den Weg, *der hüle an ain end zu geen / vnd denn wider zu kern* (446,7f.), und verlaufen sich dabei in der Finsternis so weit, dass das Rufen nach ihnen am nächsten und übernächsten Tag vergeblich bleibt. Die Reise- und Entdeckerlust, deretwegen Fortunatus sich auf den Weg durch ganz Europa gemacht hat, findet in der Höhle eine *mise en abyme* gerade darin, dass man den Gefährdungen der unkalkulierbaren Fortuna-Welt besonders als Reisender ausgesetzt ist. Die Patricius-Höhle ist für Fortunatus und Lüpold kein Ort des Heils (Kästner 1990, S. 60), sondern des Unheils, das aber nicht in einem höllischen Jenseits (wie im ›Wurzgarten‹), sondern im

Diesseits irdischer Unglücksfälle beheimatet ist: Wer die Welt durchreist, kann sich in ihr verlaufen und verirrt zugrunde gehen – Andolosia wird später in oberirdischer Wildnis dieselbe Todesangst artikulieren (535,15–21) wie sein Vater in unterirdischer Finsternis (446,19–23). Das Mittel, mit dem Fortunatus und Lüpold dann aus der Höhle gerettet werden, wird also auf einen speziellen Kasus der im Roman entfalteten Fortuna-Herrschaft angewandt.

Gerettet werden die Verirrten von einem *alten man*, der die Höhle *vor vil iaren mitt schnieren abgemessen* hatte und der, vom Abt herbeigeholt, mit dem nötigen *zeug* ausgerüstet und von *seim instrument* geleitet, die Verlorenen findet und aus der Höhle führt (446,30–447,11). Gerettet werden sie also mithilfe einer Navigationstechnik, die man als Reflex realweltlicher Navigationsverfahren des 15. und 16. Jahrhunderts begreifen kann: ein *instrument* zur Orientierung in einem geographischen Raum – ausdrücklich kein Lichtspender (447,3–5), wie es eigentlich naheläge, sondern offenbar so etwas wie ein Jakobsstab oder Astrolabium für die Unterwelt – und als Referenzgröße für diese Orientierung eine vorgängige Vermessungstechnische Erschließung dieses Raumes. Dabei sind die Höhlenvermessung und ihre Nutzung zur Rettung der Verirrten klar voneinander unterschieden: Das geo- und topographische Wissen, das zur Rettung genutzt wird, hat auch unabhängig davon Bestand als ein zunächst und an sich theoretisches Wissen. Denn einen anderen Zweck als eine topographische Wissenserschließung scheint die Höhlenvermessung vorher nicht besessen zu haben; und obwohl sie schon *vor vil iaren* durchgeführt worden war und sich schon bei *etlichen* anderen Verirrten (445,2) hätte bewähren können, scheint sie vor der Rettung des Fortunatus noch nie zur Anwendung gekommen zu sein: Der alte Mann ist nur dem Abt des Patricius-Klosters bekannt, und *ob er die männer künd herauß bringen*, ist von keiner Erfahrung nahegelegt (446,30–33); die *etlichen* anderen Verirrten hatte nicht der Mann, sondern *man* irgendwie, nämlich *erst am vierden tag* retten können (445,3). Das Vermessungs- und Navigations-

wissen des Alten wird als ein theoretisches Wissen angesprochen – als Wissen um die Abmessungen eines Ausschnitts der Welt –, das für den Notfall ad hoc pragmatisch funktionalisiert werden kann.

In der Höhlen-Episode kommt somit nicht nur den Verirrten eine gelegentliche Hilfe »in Gestalt geometrischer Ratio« (Mühlherr 1993, S. 94), sondern wird auch allgemein »Wissenschaft [...] als eine Form der Kontingenzbewältigung« vorgeführt (Knaeble 2019, S. 363, Anm. 117). Unabhängig von seiner praktischen Nutzbarmachung stellen die Erschließung und der Bestand theoretischen Wissens eine Form der menschlichen Versicherung in der durch allfällige Gefährdungen verunsichernden Fortuna-Welt bereit (Kasten 2001, S. 49). Dabei wird die Abgrenzung der theoretischen Geltung dieses Wissens von seiner Ad-hoc-Nutzbarmachung noch unterstrichen und ergänzt durch eine historische Perspektivierung, die das theoretische Wissen zu einem Kennzeichen der Gegenwart im Unterschied zu einer geschichtlichen Vergangenheit macht.

Das Vermessungs- und Navigationswissen, das zur Rettung von Fortunatus und Lüpold eingesetzt wird, ist in der Erzählung nämlich nicht alternativlos. Schon *vor vil hundred iaren* hatte der Entdecker der Höhle *sant patricius* sich ebenfalls darin verirrt und allein mit Gottes Hilfe wieder herausgefunden: *mit grosser andacht* darum gebeten, *verlich ym gott das er wyder auß der hüle kam* (444,7–19). In den Jahrhunderten zwischen jener heiligen Vorzeit und der Gegenwart des Fortunatus ist zu der Hilfe Gottes, die man bei derartigen Unfällen durchaus immer noch anrufen und dankbar quittieren mag (446,22f. und 447,19), das geographische Vermessungs- und Navigationswissen getreten. Und dieses Wissen vermag nicht nur wie Gott zu helfen, sondern zusätzlich eine Unsicherheit zu kompensieren, die dem menschlichen Vertrauen auf Gottes Hilfe immer mitgegeben ist, wie ausgerechnet an Patricius und seinem Nachfolger als Abt gezeigt wird: Wo nicht einmal der Heilige sicher gewesen war, ob die Rettung aus der Höhle denn *nit wider seinen götlichen willen wâr* (444,14f.), räumt der Gastgeber des Fortunatus, indem er nicht erst betet, sondern gleich den

Alten holt, dem Gottvertrauen gar keinen Kredit mehr ein. Das Vermesungs- und Navigationswissen kompensiert eine Unsicherheit, die dem religiösen Vertrauen grundsätzlich mitgegeben ist – immer schon und sogar bei Gottesmännern. Die Säkularisierung der Versicherung menschlichen Daseins, von der hier die Rede ist (Mühlherr 1993, S. 95; Jahn 1993, S. 315; Robert 2014, S. 198f.), geht also mit einem Sicherheitsgewinn einher, den diese Säkularisierung im Vergleich zum Gottvertrauen einer geschichtlichen Vorzeit erbringt. Theoretische Neugier, die das Vermesungs- und Navigationswissen hervorgebracht hat, wird, abstrahiert von ihrer okkasionellen Nutzbarmachung, zum Kennzeichen einer historischen Gegenwart deklariert.

Über das Itinerar durch *ij keijserthum vnd xx cristenliche kunigreich*, das aus Hans Tuchers Reisehandbuch in den ›Fortunatus‹ transferiert worden ist, ist diese fiktionale Gegenwart auch mit der Gegenwart ihrer Rezipienten verbunden. Die Episteme geometrisch gestützter Weltbeschreibung wird im Roman als Kennzeichen der geschichtlichen Gegenwart seines Publikums besprochen, so dass auch ihre in der Patricius-Episode thematisch werdende imaginäre Besetzung mit dem Bedürfnis nach menschlicher Rückversicherung in der Welt auf diese Publikumsgegenwart übertragbar ist. Der Roman eröffnet die Möglichkeit, das Imaginäre in seiner Geographie in den Kontext jener epochalen Umstrukturierung des Wissenserwerbs in der frühen Neuzeit zu stellen, in der die Zufälligkeiten praktischer Erfahrung der Kontrolle methodisch geleiteter Empirie und Theorie unterstellt werden (Müller 1986, S. 337–342). Genauer besaß jenes Imaginäre einen Funktionsplatz im Kontext der frühneuzeitlichen Umrüstung der geographischen Beschreibungsverfahren auf geometrische Vermessungstechnik und Theorie: Die Umrüstung lässt sich auch als Ausdruck oder Konsequenz eines Bedürfnisses nach Rückversicherung des europäischen Menschen in der als unsicher erfahrenen und begriffenen Welt verstehen. Ein »Paradigma« der europäischen Neuzeit (Robert 2014, S. 209) ist der ›Fortunatus‹ darin, dass er diese imaginäre Besetzung der

Umrüstung der frühneuzeitlichen Geographie thematisch macht und als ein Kennzeichen seines Zeitalters reflektiert.

4. Des Menschen Herrschaft im Raum

Wie Petrarcas stoizistische Ethik in den ›Remedia‹ den Sieg über die Fortuna schuldig bleibt, so bietet auch Petrarcas Rückwendung zur Historie in seinem eigenen Palästina-Reisebuch kein ›Heilmittel‹ gegen die Fortuna-Herrschaft. Die Landschaften, die er in seinem ›Itinerarium ad sepulcrum Domini nostri‹ von 1358 auf einer fiktiven Reiseroute von Genua, entlang der italienischen Küste, vorbei an der griechischen Ägäis bis zu den christlichen Heilstätten in Palästina gedanklich aufruft, sind nicht durch Entfernungsangaben in eine geographische Ordnung gebracht, sondern verbinden zeitlich Petrarcas Gegenwart mit den Vergangenheiten Vergils, Jesu Christi und Moses' in einem Vorstellungsraum, in dem die Gegenwart des schreibenden Ich aufgehoben ist in einem weitreichenden kulturellen Gedächtnis (vgl. Stolz 2019; allgemein Wolfzettel 1997). Dieses Gedächtnis vermag zwar Orientierung und Lebenshilfe zu geben, vermag in der Beschwernis der Pilger- und Lebensreise Trost zu spenden etwa mit dem vergilischen Wort *vicit iter durum pietas*, ›deine Frömmigkeit hat den harten Weg nun bewältigt‹ (Bl. 17^v; ›Aeneis‹ 6,688), in dem das Pflichtgefühl des Aeneas gegenüber seiner Mission, gegenüber Göttern, Vor- und Nachfahren zu einer Suspendierung der den individuellen Lebensweg determinierenden Zeitlichkeit findet. Jedoch wird das schreibende Ich von dieser Zeitlichkeit am Ende des ›Itinerarium‹ wieder eingeholt, wenn es, angelangt in Alexandria, von der Erinnerung an Caesars heroischen Kampf und an den zerstückelten Leichnam des Pompeius dort einmündet in die Erkenntnis, dass im historio-geographischen Gedächtnisraum die menschliche Vergänglichkeit das letzte Wort behält: dass in diesem Gedächtnisraum Pompeius sich mit Caesar – im Leben kurzzeitig Herren der Welt – im Tod nun ›so den Erdkreis teilt, dass jenen der Nil, diesen der Tiber be-

spült«, *sic [...] partitus orbem, ut illum Nilus, Tibris hunc abluat* (Bl. 19^v). Im historio-geographischen Gedächtnisraum entkommt das Ich gerade nicht den *condizioni de' tempi* der Fortuna-Herrschaft: *O fortunae fides, o rerum humanarum finis*, ›Oh Vertrauen auf Fortuna, oh Ende der menschlichen Dinge‹ (ebd.), so könnte man, wäre man nicht Christ, resignieren.

Petrarcas ›Itinerarium‹ bestätigt, dass der humanistische Fortuna-Diskurs in der Wahrnehmung einer von allfälliger Kontingentialität verunsicherten diesseitigen Welt ein unbefriedigt bleibendes Bedürfnis nach intellektueller Rückversicherung des Menschen erzeugt, und es zeigt insbesondere, dass die imaginäre Besetzung des geographischen Raumes als eines Speichers für das kulturelle Gedächtnis einem solchen Bedürfnis keine belastbare Befriedigung gibt. In dieser Hinsicht stellt das in den ›Fortunatus‹ integrierte Itinerar durch *ij keijserthum und xx cristenliche kunigreich* eine fundamentale Alternative dar: Anstelle von geschichtlicher Erinnerung besetzt es den Erdenraum mit der Vorstellung von einer vermessungstechnisch und geometrisch hergestellten Statik, die den verunsichernden Bedingungen der irdischen Zeitlichkeit entzogen ist. Diese Differenz zwischen Petrarcas und Tuchers Itinerarien lässt sich auch als Rahmen um einen historischen Prozess legen, in dem die frühneuzeitliche Geographie sich aus ihrer Verbindung mit der Historiographie emanzierte und als eigenständige, auf die Verfahren geometrischer Vermessung gestützte Art der Welterkenntnis und der Weltorientierung etablierte. Mit revolutionärer Dynamik entfaltete sich dieser Prozess – befeuert, aber nicht initiiert vom Informationsschub der überseeischen Entdeckungen – in den Jahrzehnten um 1500 und besonders in den humanistischen Zentren des deutschsprachigen Raumes (Vogel 1991, S. 77). Der Prozess bildete also einen unmittelbaren und hochaktuellen Bezugskontext für die Darstellung und die imaginäre Besetzung der Geographie im ›Fortunatus‹.

Die frühneuzeitliche, humanistische Geographie war zunächst davon geprägt, dass ihre maßgeblichen antiken Vorbilder – vor allem die Weltbeschreibungen des Strabon und Pomponius Mela sowie die Naturkunde

des Plinius – die Geographie als *historia* behandelt hatten: einerseits im Verbund der *naturalis historia* und andererseits auch an die menschliche *historia* anschließbar. So war die geographische Beschreibung stets mit naturkundlichen und geschichtlichen Memorabilien angereichert. Sie bestand im Abschreiten von benachbarten Örtlichkeiten, das einer Reise nachempfunden war (und letztlich meist auf tatsächliche Reisen zurückging),¹⁵ die wiederum durch verschiedene geographische Ordnungsmuster gegliedert sein konnte: die Himmelsrichtungen oder die Kontinente mit ihren Ländern, Regionen, Landschaften, dazu Sonderräume wie die ozeanischen Inseln u. a. m. Abmessungen und Entfernungsangaben, die dabei gelegentlich genannt sein können, waren für das Verfahren nicht notwendig, methodisch sogar überflüssig. Diese inhaltliche und verfahrenstechnische Ausrichtung wurde in den humanistischen Geographien des 15. Jahrhunderts zunächst übernommen, die, wie vor allem Flavio Biondos ›Italia illustrata‹ (ca. 1450) und Enea Silvios ›Europa‹ (1458), auch ihrerseits vorbildlich wirkten (vgl. Müller 2001, S. 233–267). Doch das historio-geographische Verfahren dieser Tradition besaß gewisse Unzulänglichkeiten, die daraus folgten, dass die Darstellung des aus menschlicher ›Erfahrung‹ gesammelten Wissens in keine von dieser ›Erfahrung‹ unabhängige Wissensordnung überführt worden ist. Beispielhaft kann man das an der Rezeption der ›Chorographia‹ des Pomponius Mela im frühen 16. Jahrhundert illustrieren, in der zwei systematische Probleme des historio-geographischen Verfahrens zutage treten.

In Joachim Vadians großer, durch kollegiale Textbeigaben zu einem humanistisch-publizistischen Ereignis hochstilisierten Mela-Ausgabe von 1518 versuchen die als Scholien um den Text angeordneten Kommentare des Herausgebers das einzulösen, was Vadian in seiner vorangestellten Propädeutik ›In geographiam catechesis‹ (Bl. a3^v–d1^v) als Nutzen der geographischen Wissenschaft darlegt: Die Kenntniss der räumlichen Beschaffenheit der Welt fördere das Verständnis der Geschichtsschreiber und Dichter wie auch der Theologie, wenn man nämlich wisse, wo die Schlach-

ten von Actium oder Issos stattfanden, woher die Kontingente des Aeneas und Turnus zusammengezogen waren oder welche Länder zu jenem Weltkreis tatsächlich gehörten, in den das weihnachtliche Edikt des Caesar Augustus ausging (Bl. b1^r–c1^r). Als eine solche humanistische Hilfswissenschaft kommt Melas Weltbeschreibung in Vadians kommentierter Edition durchaus zur Geltung. Doch zeigt die Edition auch, dass die historischen Veränderungen ihres Gegenstands – die in den anderthalb Jahrtausenden seitdem und gerade in Vadians Lebenszeit für das europäische Wissen neu erschlossenen geographischen Gebiete – sich in ihre Systematik nicht integrieren lassen. Bei Vadian ist das neu Erschlossene ausgelagert in den im Anhang mitgedruckten Brieftraktat an Rudolf Agricola (Bl. 121^r–132^v), in dem er vor allem die bei Mela nur berührte Antipoden-Frage (*Antichthones*; Bl. 2^r) weiter diskutiert und positiv beantwortet, unter anderem mit Verweis auf *Americam a Vesputio repertam* (Bl. 124^v), d. h. auf den laut Amerigo Vespucci ›Mundus novus‹ in der südlichen Hemisphäre befindlichen, mit Menschen reich bevölkerten neuen Kontinent (s. u.). Die historischen Veränderungen des geographischen Wissens spiegeln sich in einer Pluralisierung von Texten, deren Kompatibilität miteinander unbesprochen bleibt.

In diesem Sinne hat der Nürnberger Theologe Johannes Cochlaeus in seiner Mela-Ausgabe von 1512 an den antiken Text eine eigene ›Brevis Germanie descriptio‹ angehängt (Bl. [Giiij]^r–Lij^r), in der ein zweites systematisches Problem des historio-geographischen Verfahrens hervortritt. Die bei Mela kaum beschriebene Germania wird von Cochlaeus abgeschritten ›sowohl von der Geschichte und den Eigenarten ihrer Bevölkerungen als auch von der Lage ihrer Örtlichkeiten her‹, *tum a rebus gestis. moribusque populorum. tum a locorum situ* (Bl. [Giiij]^r), und zwar um das Zentrum Nürnberg herum von Süden über Osten und Norden nach Westen. Zum Westen wird als erstes *Franconia* gezählt mit dem Bistum Bamberg und den dazugehörigen Forchheim, Kronach, Hollfeld und Coburg (Bl. Kiiij^v). Doch das geographische Verhältnis dieser Städte zu Nürnberg (Bl. Hiiij^v)

oder etwa auch zu Thüringen (Bl. Kijj^v) wird nur indirekt und ungefähr bestimmt (*Inter Norinbergam Turingiamque pars Franconie interiacet*; ebd.), und das Verhältnis der ganzen Sachlage zur Himmelsrichtung ›Westen‹ bleibt völlig ungeklärt, so dass die von der Beschreibung erzeugte geographische Vorstellung insgesamt undeutlich ist und verschwimmt. Dem historio-geographischen Verfahren der antiken Autoren und ihrer humanistischen Fortsetzer fehlt ein Erkenntnismodus, durch den die Veränderungen der geographischen ›Erfahrung‹ systematisch zu integrieren und die Beschaffenheit des geographischen Wissens exakt und eindeutig zu fixieren wären.

Ein solcher Erkenntnismodus war dem frühneuzeitlichen Europa in der ›Geographike Hyphegesis‹ des Klaudios Ptolemaios aus dem 2. Jahrhundert seit ihrer lat. Übersetzung von 1406 gegeben. Ptolemaios hatte hier die geographische Beschaffenheit der Erde unter anderem einem abstrakten Gradnetz unterlegt, das gebildet ist aus vom Äquator zu den Polen nebeneinanderliegenden und nach ihren Winkeln am Erdmittelpunkt zum Äquator bezeichneten Kreislängen (Breitengraden) sowie von Pol zu Pol führenden Kreislängen, die nach ihren Winkeln am Erdmittelpunkt zu einer gesetzten Nulllinie¹⁶ bezeichnet sind (Längengraden). In dieses geometrische Koordinatennetz hatte er die aus der historio-geographischen ›Erfahrung‹ bekannten Orte der Erde eingeordnet, so dass die geographische *historia* in einem geometrischen Beschreibungssystem fixiert war. In der frühneuzeitlichen Geographie wurde dieses System neben der oben skizzierten Tradition ebenfalls rezipiert: reproduziert, exzerpiert und volkssprachlich übersetzt (dt. 1493), präzisiert, korrigiert und erweitert. Trotz beständiger empirischer Korrekturen von Einzeldaten (vgl. Baumgärtner 2021), die vor allem den Schwierigkeiten bei der Bestimmung der geographischen Länge geschuldet waren (Berechnung des Äquatorumfangs, Zeitmessung vor allem zur See; Despoix 2005/09, S. 19–77), stellte dieses System einen Modus der Welterkenntnis zur Verfügung, mit dem das geographische Erfahrungs-

wissen exakt und eindeutig zu fixieren und alles Neuentdeckte, Neuvermessene methodisch einheitlich zu integrieren war (und ist).

Das Bedürfnis, die geographische *historia* in das geometrische System des Ptolemaios zu überführen, bestand nicht nur in der Praxis von Entdeckungs-, See- und Landfahrten, sondern artikuliert sich auch in der von solcher Praxis abgelösten Gelehrtenkultur. In Vadians und Cochlaeus' Mela-Ausgaben etwa kommt es darin zum Ausdruck, dass beide – Vadian innerhalb seiner ›Catechesis‹ (s. o., Bl. c1^r–c3^v), Cochlaeus in seiner an den Mela-Text angeschlossenen, für den Schulunterricht bestimmten Propädeutik ›De quinque zonis terre compendium‹ (Bl. Fj^r–[Giiij]^r) – eine allgemeine Anleitung zur Nutzung des ptolemäischen Ordnungssystems mitliefern, ohne freilich selbst das bei Mela gegebene oder eigens hinzugefügte Erfahrungswissen dort zu verankern. Auch in der 1497 gedruckten deutschen Übersetzung von Kolumbus' erstem Berichtsbrief über die von ihm entdeckten Inseln versucht der Übersetzer in einem Textein Schub für Kolumbus' Entdeckung einen Platz im ptolemäischen System zu finden: *Von den prouintzen vnnd inßlen sagt auch ptolomeus wie do lüt sind di schwencz hond. vnd ligent die inßlen in dem indischen mór gen mittag dry grad gūnet dem mitlen zürckel des hymels equi noctialis genant. vnd von occident gen orient zū rechnen hundert vnd fünff vnd sybencyg grad* (Bl. [aiiij]^v). Während die aus der antiken und mittelalterlichen Naturkunde stammenden Schwanz-Menschen im Entwicklungsprozess der frühneuzeitlichen Geographie zur definitiven Falsifizierung anstanden, repräsentieren die Gradangaben die methodische Zukunft. Und einen Nutzen bargen diese Angaben für einen Leser ganz unabhängig davon, ob er zu den Schwanz-Menschen hätte reisen wollen, indem die Gradangaben ihm – wie das Tucher-Itinerar dem Hartmann Schedel – die Berechnung einer geographischen Distanz zur theoretischen Orientierung im Erdenraum ermöglichen: *dar durch wilt du so magst ouch wol rechnen wie vil meyl es sy vnd wie wyte* (ebd.).

Der Prozess der Überführung des historio-geographischen Wissens in die geometrische Episteme des Ptolemaios spiegelt sich in Sebastian Münsters großer, bis weit ins 17. Jahrhundert zahlreich neuaufgelegter, ins Lateinische und in mehrere europäische Volkssprachen übersetzter ›Cosmographia‹ von 1544 (vgl. Hantzsch 1898) darin, dass hier beide geographische Beschreibungsverfahren nebeneinander gestellt sind. Einer diskursiven Beschreibung *Aller vólcker / Herschafften / Stetten / vnd namhafftiger flecken / herkommen*, ihrer *Sitten / gebreúch / ordnung / glauben / secten / vnd hantierung / durch die gantze welt / vnd fürnemlich Teütscher nation* sowie all dessen, *Was auch besonders in iedem landt gefunden / vnnd darin beschehen sey* (Titel) – mit einem Wort: einer geographischen *historia* – stehen voran ein Kartenteil, in dem die Welt sowie ihre Kontinente und Regionen einzeln abgebildet sind, und ein erstes Buch, in dem *die figur der gantzen welt / mit circkeln / linien / parallelen* – also mit Polar- und Sonnenwendkreisen, Längen- und Breitengraden – erklärt sind, *vnd was darbey not wirt sein zů wissen* (Vorrede, Bl. av^r). Letzteres wird dabei auch in seiner epistemischen Eigenständigkeit reflektiert. Denn das ptolemäische Ordnungssystem sei nicht nur *ein grund vnnd fundament / aller dingen do mit die Cosmographie oder welt beschreibung vmb gath* (ebd.), sondern auch eine Wissensordnung, die das ›historische‹ Wissen, das durch eigene und in den Schriften anderer überlieferte *erfarnuß* (Bl. aii^r) erworben worden ist, einem System mathematischer Begriffe und Operationen unterstellt, welche *nít wol mit verstand der onberichten in der mathematic von wort zů wort verteütscht werden* kann und deshalb *dem leyen* in dieser Wissenschaft nur *in einer summ* dargeboten wird (Bl. av^r) – kurzum: eine von der *erfarnuß* unterschiedene geometrische Geographie. Als *Ptolemaisch* kann dieses System auch dann bezeichnet werden (Überschrift zur Weltkarte nach Bl. j), wenn der Inhalt der Weltbeschreibung den Horizont dessen, was Ptolemaios selbst *hat mügen erfahren* (Bl. ij^r), bei weitem überschritten hat (bes. Amerika und die Afrikapassage); denn das *Ptolemaische* System ermöglicht nicht nur, dass

eines ieden landts lenge vnnd breite leichtlich gefünden wirt (Bl. jr), sondern auch, dass die Unterschiede dessen, was sich früher oder heute hat *erfahren* lassen, mit einem davon abstrahierten Verfahren einheitlich erfasst und miteinander harmonisiert werden können. Dass etwa das antike *Turegum* in der Frankreichkarte (nach Bl. vj) dieselbe Stadt meint wie das deutsche *Zurch* in der Deutschlandkarte (nach Bl. vij), kann ein Betrachter am sichersten darin verifizieren, dass die Stadt beide Male auf dem 47. Breitengrad liegt. In ihrer historio-geographischen Weltbeschreibung der Bücher 2 bis 6 kann Münsters ›Cosmographia‹ gelegentlich, etwa beim Versuch, das Neuartige der Neuen Welt mit traditionellen Mustern zu beschreiben (*Von den neüwen inseln*; S. dcxxxvj–dcxlij), eine gewisse »Orientierungslosigkeit« offenbaren (Schweizer 2007, S. 273); das *Ptolemaische* System in seinen Karten hingegen (so unvollkommen es aufgrund eines Mangels an empirischen Daten anfangs noch ist) bietet unverkennbar eine Methode zur homogenen und präzisen Beschreibung der Welt und zur verlässlichen Orientierung in ihr.

Was bei Münster noch nebeneinandergestellt wird, ist aber schon in Amerigo Vespuccis Brief-Bericht über seine transatlantische Reise von 1501/02, der in seiner lat. Übersetzung mit dem Titel ›Mundus novus‹ berühmt wurde, entschieden hierarchisiert: Das geographische Erfahrungswissen ist der geometrischen Theorie untergeordnet. Zwar teilt auch Vespucci naturkundliche und ethnographische Memorabilien zu den entdeckten Gebieten und Menschen mit (S. 24–33), doch legt er größeren Wert darauf, deren Lage im Gradnetz der Erdkugel (S. 18 und 22), die im unbekannten Raum zurückgelegten Wegstrecken (S. 20–23), die Sternbilder der südlichen Hemisphäre (S. 32–35) und die geometrisch abstrahierte Position der Südamerikaner im Verhältnis zu den Europäern (S. 36–39) festzuhalten. Vespucci inszeniert sich als Gelehrten, »der das fremde Territorium wissenschaftlich zu kontrollieren, nämlich in eine geometrische Beziehung zum eigenen zu bringen vermag« (Kiening 2007, S. 232f.), und den sein kosmographisches Wissen dabei auch überlegen macht über ›alle

Kapitäne der ganzen Welt«, die nur Kenntnis von denjenigen Orten hätten, die sie häufig beführen, *omnes naucleri totius orbis [...] nullam habent notitiam nisi eorum locorum, que sepe navigaverunt* (S. 22). Denn als die Flotte, mit der Vespucci reiste, einmal durch Stürme vom Kurs abgekommen war, hätte allein er, »dem die Kosmographie bekannt war«, *cui nota erat cosmographia*, ihre Position und den nötigen Kurs bestimmen können: »Vom Kurs abgekommen und umherirrend«, *vagi et errantes*, finden die Seefahrer Rettung im geometrischen Wissen (ebd.); kosmographische Theorie nutzt mehr als alle nautische Erfahrung. In dieser vom »Mundus novus« verbreiteten Stilisierung wurde Vespucci nicht nur zum Namengeber des neu entdeckten Kontinents, sondern auch zu einer Ikone der »Mathematisierung« der geographischen Erfahrung (Kiening 2007, S. 233), der von Ptolemaios begründeten und in der Gegenwart zu neuer Relevanz gebrachten geometrischen Geographie. Als eine solche Ikone ist Vespucci bereits in Martin Waldseemüllers Weltkarte von 1507 abgebildet: über der neu vermessenen Welt mit einem Zirkel in der Hand und dem mit Winkelmesser versehenen Ptolemaios gegenüber.

Geographische Theorie zur Kursbestimmung für die *vagi et errantes* – die Rettung von Fortunatus und Lüpold aus der Patricius-Höhle klingt wie ein Echo von Vespuccis Selbststilisierung. Die Repräsentation der Geographie im Europa-Itinerar des »Fortunatus« macht eine imaginäre Besetzung thematisch, die in dem skizzierten Prozess der frühneuzeitlichen Umrüstung der geographischen Beschreibungsverfahren auf die geometrische Episteme des Ptolemaios einen Funktionsplatz besaß, obwohl sie hier allenfalls indirekt oder nur zur individuellen Selbstdarstellung ausdrücklich gemacht wurde. Die künstlerische Fiktion reflektiert, dass die Umrüstung nicht nur von den in ihren Diskursen offensichtlichen und expliziten Faktoren bestimmt war – von den praktischen Erfordernissen einer weltumspannenden Seefahrt, von den sie antreibenden ökonomischen und politischen Interessen, von deren Unterstützung im schulischen, universitären, öffentlichen Gelehrten Diskurs –, sondern auch von einem Be-

dürfnis des europäischen Menschen nach intellektueller Neuversicherung der eigenen Stellung in der Welt. Die auf Vermessung und Geometrie gestützte Geographie ist den *condizioni de' tempi* der Fortuna-Herrschaft epistemologisch entzogen. Damit bringt der ›Fortunatus‹ ein Imaginäres zum Ausdruck, das der Ausbildung eines für die europäische Neuzeit und Moderne grundlegenden Dispositivs inhärent ist: der theoretischen Neugier (Blumenberg 1996), die in diesem Fall auf die Beherrschung des den Menschen umgebenden Raumes gerichtet ist und ein Bewusstsein ausgeprägt hat, in dem der Mensch seine Position in der Welt über seine intellektuelle, theoretische Kontrolle des Raumes sicherzustellen vermag (Schlögel 2003/06; Grønfeldt Winther 2020).

Darüber hinaus führt Kunst freilich auch ihren eigenen Diskurs über das Imaginäre, dem sie zu Gestalt und Reflexion verhilft. In Stanley Kubricks ›2001: A Space Odyssey‹ (Metro-Goldwyn-Mayer & Stanley Kubrick Productions, USA & Großbritannien 1968) symbolisiert der berühmte schwarze Quader, der plötzlich in der Welt steht, die Vorstellungskraft des Menschen, analog zur schwarzen Leinwand, die vor dem Filmvorspann fast drei Minuten lang die Imaginationsfähigkeit des Zuschauers animiert. Im Film lässt diese Vorstellungskraft den Menschen aus dem Affen hervorgehen und fordert ihn dann in seiner Zukunft wieder heraus. Die von der Vorstellungskraft ermöglichte menschliche Kultur thematisiert der Film in Gestalt von Technik als Mittel zur Herrschaft über den Raum – erst zur Herrschaft über ein Wasserloch in der präpaläolithischen Steppe, dann zur futuristischen Herrschaft über den Weltraum, deren Darstellung zu den Klängen von Johann Strauss' ›An der schönen blauen Donau‹ auf die Bewegungsordnung eines Walzers abgebildet wird: ein Tanz von Raumschiffen und Gestirnen, in dem die universale Raumherrschaft des Menschen den Charakter operativer Selbstverständlichkeit und ästhetischer Perfektion erhält. Und wenn anschließend dann der Mensch auf seiner Mission, dem schwarzen Quader weiter in den Weltraum zu folgen, vom höchstent-

wickelten Produkt seiner technischen Vorstellungskraft, dem Raumschiff-computer HAL, entmachtet und ersetzt zu werden droht, seine Macht über die Technik noch einmal behaupten kann, sich dabei aber im Weltraum verliert und im Durchgang durch ein Bildgewitter von Imaginationen auf sein irdisches Habitat und schließlich auf sein anthropologisches Selbst in dessen originärem und engstem Lebensraum zurückgeworfen sieht – einen Embryo in einer Fruchtblase –, dann ist diese odysseische Heimkehr des Menschen zu sich selbst mit einer Infragestellung seiner von der technischen Vorstellungskraft ermöglichten Raumherrschaft verschränkt.

So reflektiert auch Kubricks Film die imaginäre Besetzung menschlicher Raumbeherrschung mit einem Bedürfnis nach Lebensbeherrschung. Gegenüber dem ›Fortunatus‹ thematisiert die ›Space Odyssey‹ aber auch eine zweite kulturhistorische Grenze dieser Besetzung: nicht nur ihren Beginn, sondern auch ihr in die Zukunft projiziertes Ende, in der die universale Raumbeherrschung umschlägt in einen Verlust von Lebensbeherrschung und einen existentiellen Rückkehrzwang zur Selbstbesinnung. Indem ›Fortunatus‹ und ›Space Odyssey‹ somit dasselbe Imaginäre umklammern, verleihen sie ihm eine kulturgeschichtliche Prägnanz: Die Kunst bespricht die prämoderne Theoretisierung und die postmoderne Infragestellung der menschlichen Herrschaft über den Raum als Grenzen eines an den eigenen Intellekt gerichteten Bedürfnisses nach Selbstversicherung des Menschen in seiner ungesicherten Welt.

Anmerkungen

- ¹ Weil ich diese Bestimmung des Imaginären im Folgenden induktiv an einem Einzelfall erschließen werde, verweise ich für sie hier nur auf Castoriadis 1975/85, dazu Iser 1991, S. 350–377.
- ² Im ›Fortunatus‹ ist Konstantinopel ›immer noch‹ ein christliches Kaisertum, wie es dem der betreffenden Stelle zugrundeliegenden Itinerar entspricht (s. u.), hat Zypern ›immer noch‹ einen König, der die auch literarisch traditionelle

- Spitze der sozialen Hierarchie repräsentiert, und bleibt Amerika ›immer noch‹ unerwähnt (ebenso wie Afrika), weil der vom Titelhelden bereiste Erdkreis gemäß der traditionellen religiösen Dichotomie zweigeteilt ist: in *das halb tayl der christenhait* und *das ander tayl der haidenschafft* (482,28/12 und 29/15). Argumente für eine Datierung des Romans auf die Zeit vor 1492, 1489 oder 1453, wie man gelegentlich erwogen hat, liefern die ›Anachronismen‹ in keinem Fall.
- 3 Das dritte prominente Generalthema des Romans, die »universelle[] Geltung des Geldcodes« (Braun 2001, S. 92), übergehe ich hier, weil es dem Fortuna-Thema subsumierbar ist (s. u.). Zur Prominenz des Themas in der Forschung vgl. Kartschoke 1975; Bachorski 1983; Kremer/Wegmann 1985; Braun 2001, S. 52–103; Kellner 2005; Quast 2016; Reichlin 2020; Kiening 2022, S. 161–172.
- 4 Das Diminutivum ›Hütlein‹, das dem durchgehenden Sprachgebrauch des Textes entspricht (387,10 usw.), will zu dem abgebildeten Hut nicht recht passen. Doch auch später in den entsprechenden Szenenillustrationen (498 usw.) hat das ›Wunschhütlein‹ immer dieselbe Gestalt wie im Titelholzschnitt.
- 5 Die Beträge von Fortunatus' Ausgaben sind stets so rund – 300, 400, 500, 7000 oder 10 –, dass sie das Gegenteil von monetärem Kalkül anzeigen. Es sind beliebige Vielfache des Betrags, den Fortunatus mit einem Griff aus dem Säckel zaubern kann: immer genau *zehen stuck*, ausdrücklich unabhängig vom rechnerisch zu ermittelnden Wert einer Münzwährung (430,21). Fortunatus' erste Ausgabe von 320 Kronen aus dem Säckel bemisst sich noch an einem Preis für drei Pferde, der von anderen zuvor in der Welt des Rechnens und Feilschens aufgestellt worden war (432,26–28); das Sattelzeug für diese Pferde lässt er dann aber schon ohne Rechnerei *gar kostlich* machen (433,14).
- 6 Ähnlich kapituliert die Ratio zum Abschluss des zweiten Buchs (und in vielen anderen Kapiteln): Metus wiederholt ihren Seufzer *Insepultus abjiciar*, ›Unbe-graben werde ich fortgeworfen werden‹, mit dem das letzte Kapitel beginnt, nach zwei engbedruckten Seiten rationaler Argumentation gegen solche Angst am Ende noch einmal identisch *Insepultus abjiciar* (›Opera‹, S. 252 und 254), worauf der Ratio nichts mehr einfällt, als dass man solche Sorge doch den Hinterbliebenen überlassen solle (S. 254), d. h. der unvorhersehbaren und un-regierbaren Zukunft.
- 7 Die Nachschrift des ›Fortunatus‹-Erstdrucks hebt die zeitliche Bedingtheit der Glücksjungfrau und ihrer Gaben auch in eine geschichtliche Dimension: *Aber wol ist zu besorgen / die iungfrau des gelücks [...] sey auß vnseren landen veriaget / vnd in dieser welt nit mer tzufinden* (580,12–15).

- 8 Gleiches lässt sich auf je eigene Art wohl für die Geschichte Jerusalems und die Beschreibung des Heiligen Grabes behaupten (letztere ist ja vor allem dann sinnvoll, wenn man gerade nicht das Grab besichtigen kann). Tuchers Handbuch überschreitet seine pragmatische Ausrichtung als Reiseführer von vornherein und in mehrfacher Hinsicht.
- 9 Das Itinerar geht zurück auf die deutsche Übersetzung eines Pilgerreiseberichts des Franziskaners Niccolò da Poggibonsi aus der Mitte des 14. Jahrhunderts (Cossar 1985), wurde wohl im Zusammenhang mit Pilgerreisen der Nürnberger Patrizier Gabriel Muffel, Gabriel Tetzl und Sebald Rieter d. Ä. 1464/65 erweitert und dann aus Rieters Reisebericht (Röhrich/Meisner 1884, S. 33–36), nochmals überarbeitet, in Tuchers Handbuch übernommen (Herz 2002, S. 204 und 250–256).
- 10 Bezeugt ist, dass Felix Fabri auf seiner Palästinareise 1483/84 Tuchers Handbuch mitgeführt hat und dass es als Quelle für andere Reiseberichte gedient hat, etwa des Bernhard von Breydenbach 1486 (Herz 2005, S. 45 und 49f.); das Europa-Itinerar hat dabei aber keine erkennbare Rolle gespielt. Auch bei der 1512–1518 in Augsburg, Nürnberg und Leipzig gedruckten Kurzfassung, die aus Tuchers Handbuch nur die beiden Itinerare, den Gesundheitsratgeber und die Jerusalem-Chronik enthält (Herz 2002, S. 175–180), ist eine Funktion als Reiseführer keineswegs evident; ihr Titel stellt vielmehr die Chronik in den Vordergrund (*Ain hubscher Trac=/tat wie durch Hertzog Gotfrid / von Pullen und ander Christenlicher Fürsten / vnd herren das gelobte landt vnd das heylig / grab gewunen ist worden [...]*; S. 175) und lässt die für eine Palästina-reise potentiell nützlichen Texte unerwähnt.
- 11 Dies ist ausweislich der Lesernotizen in den erhaltenen Druckexemplaren ein dominantes Rezeptionsinteresse an Tuchers Handbuch gewesen (Herz 2005, S. 11–45). Daneben ist es auch als Andachtsbuch rezipiert worden (ebd.), wie mehrere Abschriften der Drucke bezeugen (Herz 2002, S. 265–269), z. B. eine für Herzog Sigismund von Bayern-München 1489 im Kloster Indersdorf angefertigte Pergament-Prachthandschrift (ebd., S. 83–86).
- 12 Ähnlich auch beim *büchlin*, das Fortunatus über seine Europareise niederschreibt und später seinen Söhnen vermacht. Indem Fortunatus das *büchlin* bereits in Prag verfasst (463,26–464,9), d. h. am Endpunkt des Tucher-Itinerars, aber nicht am Ende seiner eigenen Reise, die er noch über Sachsen und Franken, Augsburg und Venedig nach Zypern fortsetzt, verweist auch dieses *büchlin* auf das Tucher-Itinerar: Des Fortunatus Europareise erscheint als fiktive Aitiologie

des Itinerars durch *ij kejserthum vnd xx cristenliche kunigreich*, wie es sich in Tuchers Reisehandbuch findet.

- 13 Zu dieser Vollständigkeit gehört auch die Entfernungsangabe an der Stelle, an der die Erzählung nach Konstantinopel-Episode, Aufenthalt am türkischen Sultanshof und Weiterreise durch die Walachei in den dritten Teil des Tucher-Itinerars einmündet: *vnd kam in das kunigreich bossen [Bosnien] ist bey .clx. meyl* (463,13). Die Entfernung, die bei Tucher (mit etwas anderer Zahl) auf Konstantinopel bezogen ist, hat im Roman keinen klaren Referenzpunkt – die Walachei? nur die Große? Craiova? letztlich ebenfalls Konstantinopel? –, so dass ihre Funktion weniger auf den Kontext von Fortunatus' Reise bezogen ist als auf die Vollständigkeit der Itinerar-Geographie in der Vorlage.
- 14 Quelle ist das Kapitel zum *fegfeür sancti Patricij in hibernia* des ›Wurzgarten‹ (Tl. 2 *von etlichen exempeln deß fegfeürs*, Kap. 11, zit. Bl. [g viij]^r und f^r), der seit 1483 in Ulm und Augsburg mehrfach gedruckt worden ist (GW M 41162–41173; VD 16 S 5276). Die zwei von Waterhouse 1923 und 1934 publizierten Dubliner Doppelblätter, die der Forschung traditionell als Quellen- oder Vergleichstexte galten, sind wohl Separatdrucke von Teilen des ›Wurzgarten‹-Kapitels (GW M 41167; Kiening 2022, S. 83). Das Kapitel erzählt auf der Basis lat. Texte des 12. und 14. Jahrhunderts von der Entdeckung der Höhle, beschreibt ihren heilsdidaktischen Wert und ihre Zutrittsregeln und überliefert den Erfahrungsbericht eines ungarischen Ritters, der allen Drohungen und Anfechtungen des Purgatoriums glaubensfest zu widerstehen wusste.
- 15 Das berühmteste kartographische Zeugnis für die Transformation des Reisens in Weltbeschreibung ist die aus römischen Itineraren erstellte ›Tabula Peutingeriana‹.
- 16 Bis zu ihrer Verlegung in das englische Greenwich im 19. Jahrhundert setzte man diese Nulllinie westlich der ›Inseln der Glückseligen‹, der heutigen Kanaren, an, der westlichsten Landstücke, die Ptolemaios bekannt waren.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Boethius: *Consolatio Philosophiae* / Trost der Philosophie. Lat.–dt., hrsg. und übers. von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon, eingeleitet und erläutert von Olof Gigon, Düsseldorf/Zürich 2002 (Sammlung Tusculum).

- Brant, Sebastian: Das Narrenschiff. Studienausgabe, mit allen 114 Holzschnitten des Drucks Basel 1494, hrsg. von Joachim Knappe, Stuttgart 2005.
- Carmina Burana, München, BSB, Clm 4660 ([online](#)).
- Cochlaeus, Johannes s. Pomponius Mela
- Cossar, Clive D. M.: The German Translation of Niccolò da Poggibonsi's ›Libro d'oltramare‹, Göppingen 1985 (GAG 452).
- Fortunatus, in: Jan-Dirk Müller (Hrsg.): Romane des 15. und 16. Jahrhunderts, nach den Erstdrucken mit sämtlichen Holzschnitten, Frankfurt a. M. 1990 (Bibliothek der frühen Neuzeit 1), S. 383–585.
- Guicciardini, Francesco: Ricordi, a cura di Vincenzo de Caprio, Roma 1990 (Minima 8).
- Guillaume de Machaut: Le Remède de Fortune, Paris, BN, Ms. fr. 1586, Bl. 23^r–58^v ([online](#)).
- Herz, Randall: Die ›Reise ins Gelobte Land‹ Hans Tuchers des Älteren (1479–1480). Untersuchungen zur Überlieferung und kritische Edition eines spätmittelalterlichen Reiseberichts, Wiesbaden 2002 (Wissensliteratur im Mittelalter 38).
- [Kolumbus-Brief, deutsch:] Eyn schön hübsch lesen von etlichen inßlen die do in kurtzen zyten funden synd durch den künig von hispania [...], Straßburg: Bartholomäus Kistler 1497 (GW 7179, Ex.: München, BSB, Rar. 6 e, [online](#)).
- [Münster, Sebastian:] Cosmographia. Beschreibung aller Lender durch Sebastianum Munsterum [...], Basel: Heinrich Petri 1544 (VD 16 M 6689, Ex.: München, BSB, Hbks/E 3, [online](#)).
- [Oswald von Wolkenstein:] Die Lieder Oswalds von Wolkenstein, unter Mitwirkung von Walter Weiss und Notburga Wolf, hrsg. von Karl Kurt Klein, Musikanhang von Walter Salmen, 3., neubearbeitete und erweiterte Aufl. von Hans Moser [u. a.], Tübingen 1987 (ATB 55).
- [Petrarca, Francesco: Opera] Francisci Petrarchae Florentini [...] Opera quae exstant omnia [...], Basel: Heinrich Petri 1554 (VD 16 P 1708, Ex.: München, BSB, 2 Philol. 24, [online](#)).
- Petrarca, Francesco: De remediis utriusque fortunae / Heilmittel gegen Glück und Unglück, übers. von Ursula Blank-Sangmeister, hrsg. und komm. von Bernhard Huss, Bd. 1: Heilmittel gegen Glück, Stuttgart 2021 (Mittellateinische Bibliothek 8,1) [der für 2022 angekündigte zweite Band war mir noch nicht zugänglich].
- [Petrarca, Francesco:] Von der Artzney bayder Glück [...] Auß dem Lateinischen in das Teütsch gezogen [von Peter Stahel und Georg Spalatin], Augsburg: Heinrich Steiner 1532 (VD 16 P 1725, Ex.: München, BSB, Rar. 2266, [online](#)).
- Petrarch's Guide to the Holy Land: Itinerarium ad sepulchrum domini nostri Yehsu Christi. Facsimile edition of Cremona, Biblioteca Statale, Deposito Libreria Civica,

- ms. BB.1.2.5, with an Introductory Essay, Translation, and Notes by Theodore J. Cachey Jr., Notre Dame 2002.
- [Pomponius Mela, Chorographia:] *Cosmographia Pomponij Mele* [...] *Tribus Libris digesta: paruo quodam Compendio Joannis Coclei Norici adaucta* [...] *Brevis quoque Germanie Descriptio* [...], Nürnberg: Johann Weißenburger 1512 (VD 16 M 2307, Ex.: München, BSB, 4 A.lat.b 373, [online](#)).
- [Pomponius Mela, Chorographia:] *Pomponii Mele Hispani De situ orbis libri tres, Adjectis Ioachimi Vadiani Helvetii in eosdem scholiis, Addita quoque in Geographiam Catechesi & Epistola Vadiani ad Agricolum* [...], Wien: Johann Singriener d. Ä. und Lukas Alantsee 1518 (VD 16 M 2310, Ex.: Augsburg, SuStB, 2 LR 108, [online](#)).
- Pontano, Giovanni: *La Fortuna*, a cura di Francesco Tateo, Napoli 2012 (Umanesimo e Rinascimento 4).
- Ptolemaios, Klaudios: *Handbuch der Geographie*. Griech.–dt., hrsg. von Alfred Stückelberger [u. a.], 2 Bde., Basel 2006.
- Das Reisebuch der Familie Rieter, hrsg. von Reinhold Röhricht und Heinrich Meisner, Tübingen 1884 (BLV 168).
- [Der Seelen Wurzgarten], Augsburg: Johann Otmar 1504 (VD 16 S 5276, Ex.: München, BSB, 2 P.lat. 1766, [online](#)).
- Tabula Peutingeriana. Die einzige Weltkarte aus der Antike, eingeleitet und komm. von Michael Rathmann, 3., überarbeitete Aufl., Darmstadt 2018.
- [Tucher, Hans: *Reise ins Gelobte Land*], Nürnberg: Konrad Zeninger 1482 (GW M 47732, Ex.: München, BSB, Rar. 801, [online](#)).
- Vadian, Joachim s. Pomponius Mela
- [Waldseemüller, Martin:] *Universalis cosmographia secundum Ptolemaei traditionem et Americi Vespucii aliorumque lustrationes*, s. l. a. typ. [Saint-Dié-des-Vosges 1507] (Ex.: Washington D. C., Library of Congress, G3200 1507 .W3, [online](#)).
- Wallisch, Robert: *Der ›Mundus novus‹ des Amerigo Vespucci*. Text, Übersetzung und Kommentar, 3., überarbeitete Auflage, Wien 2012 (Edition Woldan 5).

Sekundärliteratur

- Auteri, Laura: *Zeitbegriffe und Versuche der Zeitbewältigung im 16. Jahrhundert*. ›Der Goldfaden‹ Wickrams (1557) und ›Fortunatus‹, in: *Daphnis* 39 (2010), S. 519–543.
- Bachorski, Hans-Jürgen: *Geld und soziale Identität im ›Fortunatus‹*. Studien zur literarischen Bewältigung frühbürgerlicher Widersprüche, Göppingen 1983 (GAG 376).

- Baumgärtner, Ingrid: Von der Reise zur Karte und zurück. Kreative Prozesse und kulturelle Praktiken, in: Leppin, Volker (Hrsg.): Schaffen und Nachahmen. Kreative Prozesse im Mittelalter, Berlin/Boston 2021 (Das Mittelalter. Beiheft 16), S. 563–596.
- Blumenberg, Hans: Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1996 (stw 1268).
- Braun, Manuel: Ehe, Liebe, Freundschaft. Semantik der Vergesellschaftung im frühneuhochdeutschen Prosaroman, Tübingen 2001 (Frühe Neuzeit 60).
- Castoriadis, Cornelius: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, übers. von Horst Brühmann, Frankfurt a. M. 1984 [frz. 1975].
- Despoix, Philippe: Die Welt vermessen. Dispositive der Entdeckungsreise im Zeitalter der Aufklärung, übers. aus dem Frz. von Guido Goerlitz, Göttingen 2009 [frz. 2005].
- Doren, Alfred: Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance, in: Vorträge der Bibliothek Warburg 2,1 (1922/23), S. 71–144.
- Friedrich, Udo: Providenz – Kontingenz – Erfahrung. Der ›Fortunatus‹ im Spannungsfeld von Episteme und Schicksal in der Frühen Neuzeit, in: Kellner, Beate [u. a.] (Hrsg.): Erzählen und Episteme. Literatur im 16. Jahrhundert, Berlin/New York 2011 (Frühe Neuzeit 136), S. 125–156.
- Gerok-Reiter, Annette: Die Rationalität der Angst: Neuansätze im ›Fortunatus‹, in: Ridder, Klaus (Hrsg.): Reflexion und Inszenierung von Rationalität in der mittelalterlichen Literatur. Blaubeurer Kolloquium 2006, Berlin 2008 (Wolfram-Studien 20), S. 273–299.
- Glauser, Jürg/Kiening, Christian (Hrsg.): Text – Bild – Karte. Kartographien der Vormoderne, Freiburg i. Br. [u. a.] 2007 (Rombach Wissenschaft. Litterae 105).
- Grönfeldt Winther, Rasmus: When Maps Become the World, Chicago/London 2020.
- Hantzsch, Viktor: Sebastian Münster. Leben, Werk, wissenschaftliche Bedeutung, Leipzig 1898 (Königl.-Sächs. Gesellschaft d. Wissenschaften. Philol.-histor. Kl. 18,3) (Nachdr. Nieuwkoop 1965).
- Haug, Walter: O Fortuna. Eine historisch-semantiche Skizze zur Einführung, in: Ders./Wachinger, Burghart (Hrsg.): Fortuna, Tübingen 1995 (Fortuna vitrea 15), S. 1–22.
- Herz, Randall: Studien zur Drucküberlieferung der ›Reise ins gelobte Land‹ Hans Tuchers des Älteren. Bestandsaufnahme und historische Auswertung der Inkunabeln unter Berücksichtigung der späteren Drucküberlieferung, Nürnberg 2005 (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kultur der Stadt Nürnberg 34).

- Iser, Wolfgang: Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie, Frankfurt a. M. 1991.
- Jahn, Bernhard: Raumkonzepte in der frühen Neuzeit. Zur Konstruktion von Wirklichkeit in Pilgerberichten, Amerikareisebeschreibungen und Prosaerzählungen, Frankfurt a. M. [u. a.] 1993 (Mikrokosmos 34).
- Kartschoke, Dieter: Weisheit oder Reichtum? Zum Volksbuch von ›Fortunatus und seinen Söhnen‹, in: Richter, Dieter (Hrsg.): Literatur im Feudalismus, Stuttgart 1975 (Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften 5), S. 213–259.
- Kasten, Ingrid: Zwischen Angst und Lust: Umzug ins Offene um 1500, in: Paragrana 10 (2001), S. 30–61.
- Kästner, Hannes: Fortunatus – Peregrinator mundi. Welterfahrung und Selbsterkenntnis im ersten deutschen Prosaroman der Neuzeit, Freiburg i. Br. 1990 (Rombach Wissenschaft. Litterae 105).
- Kellner, Beate: Das Geheimnis der Macht. Geld versus Genealogie im frühneuzeitlichen Prosaroman ›Fortunatus‹, in: Melville, Gert (Hrsg.): Das Sichtbare und das Unsichtbare der Macht. Institutionelle Prozesse in Antike, Mittelalter und Neuzeit, Köln [u. a.] 2005, S. 309–335.
- Kiening, Christian: ›Erfahrung‹ und ›Vermessung‹ der Welt in der frühen Neuzeit, in: Glauser, Jürg /Ders. (Hrsg.): Text – Bild – Karte. Kartographien der Vormoderne, Freiburg i. Br. [u. a.] 2007 (Rombach Wissenschaft. Litterae 105), S. 221–251.
- Kiening, Christian: Die Erschaffung literarischer Welten im späten Mittelalter, in: Leppin, Volker (Hrsg.): Schaffen und Nachahmen. Kreative Prozesse im Mittelalter, Berlin/Boston 2021 (Das Mittelalter. Beiheft 16), S. 107–124.
- Kiening, Christian: Fortunatus. Eine dichte Beschreibung. Mit Beiträgen von Pia Selmayr, Zürich 2022 (Mediävistische Perspektiven 13).
- Kiening, Christian: Hybride Zeiten. Temporale Dynamiken 1400–1600, in: PBB 140 (2018), S. 194–231.
- Knaeble, Susanne: Zukunftsvorstellungen in frühen deutschsprachigen Prosaromanen, Berlin/Boston 2019 (Literatur | Theorie | Geschichte 15).
- Kragl, Florian: *Fortes fortuna adiuvat?* Zum Glücksbegriff im ›Fortunatus‹, in: Keller, Johannes/Ders. (Hrsg.): Mythos – Sage – Erzählung. Gedenkschrift für Alfred Ebenbauer, Göttingen 2009, S. 223–240.
- Kremer, Detlef/Wegmann, Nikolaus: Geld und Ehre. Zum Problem frühneuzeitlicher Verhaltenssemantik im ›Fortunatus‹, in: Stötzel, Georg (Hrsg.): Germanistik – Forschungsstand und Perspektiven. Vorträge des Deutschen Germanistentages 1984, Berlin/New York, Bd. 2, S. 160–178.

- Meyer-Landrut, Ehrengard: *Fortuna. Die Göttin des Glücks im Wandel der Zeiten*, München/Berlin 1997.
- Mühlherr, Anna: ›Melusine‹ und ›Fortunatus‹. Verrätselter und verweigerter Sinn, Tübingen 1993 (*Fortuna vitrea* 10).
- Müller, Gernot Michael: Die ›Germania generalis‹ des Konrad Celtis. Studien mit Edition, Übersetzung und Kommentar, Tübingen 2001 (*Frühe Neuzeit* 67).
- Müller, Jan-Dirk: *Curiositas* und *erfahrung* der Welt im frühen deutschen Prosa-roman, in: Grenzmann, Ludger/Stackmann, Karl (Hrsg.): *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*, Stuttgart 1984 (*Germanistische Symposien. Berichtsbände* 5), S. 252–271.
- Müller, Jan-Dirk: *Erfahrung* zwischen Heilssorge, Selbsterkenntnis und Entdeckung des Kosmos, in: Scholz-Williams, Gerhild/Tatlock, Lynne (Hrsg.): *Literatur und Kosmos. Innen- und Außenwelten in der deutschen Literatur des 15. bis 17. Jahrhunderts*, Amsterdam 1986, S. 307–342.
- Müller, Jan-Dirk: *Fortuna*, in: Schneider, Almut/Neumann, Michael (Hrsg.): *Mythen Europas. Schlüsselfiguren der Imagination*, Bd. 3: *Zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Regensburg 2005, S. 145–167.
- Müller, Jan-Dirk: Die *Fortuna* des *Fortunatus*. Zur Auflösung mittelalterlicher Sinn-deutung des Sinnlosen, in: Haug, Walter/Wachinger, Burghart (Hrsg.): *Fortuna*, Tübingen 1995 (*Fortuna vitrea* 15), S. 216–238.
- Prager, Debra: *Fortunatus: Auß dem kunigreich Cipern*. Mapping the World and the Self, in: *Daphnis* 33 (2004), S. 123–160.
- Quast, Bruno: Die Ambiguität des Wilden. Überlegungen zum Verhältnis von Anthropologie und Ökonomie im ›Fortunatus‹, in: Auge, Oliver/Withhöft, Christiane (Hrsg.): *Ambiguität im Mittelalter*, Berlin/Boston 2016, S. 203–218.
- Reichlin, Susanne: Kredit- und Vertrauenspraktiken im ›Fortunatus‹, in: Bergengruen, Max [u. a.] (Hrsg.): *Kredit und Bankrott in der deutschsprachigen Literatur*, Stuttgart 2020, S. 45–67.
- Robert, Jörg: *Fortunatus* im *Purgatorium*. Literarische Höhlenforschung als Paradigma der Moderne, in: Hamm, Joachim/Ders. (Hrsg.): *Unterwelten. Modelle und Transformationen*, Würzburg 2014 (*Würzburger Ringvorlesungen* 9), S. 183–209.
- Scheibel, Nina: *Ambivalentes Erzählen – Ambivalenz erzählen*. Studien zur Poetik des frühneuhochdeutschen Romans, Berlin/Boston 2020 (*Narratologia* 67).
- Schlögel, Karl: *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, Frankfurt a. M. 2006 [zuerst 2003].

- Schweizer, Natalie: Die Verortung der Neuen Welt. Amerika in Sebastian Münsters ›Cosmographia‹, in: Glauser, Jürg/Kiening, Christian (Hrsg.): Text – Bild – Karte. Kartographien der Vormoderne, Freiburg i. Br. [u. a.] 2007 (Rombach Wissenschaft. Litterae 105), S. 253–273.
- Selmayr, Pia: Gesellschaftliche Integration und ökonomische Investition. Lüpoldus als wissensvermittelnde Instanz im ›Fortunatus‹, in: von Ammon, Frieder/Waltenberger, Michael (Hrsg.): Lehrerfiguren in der deutschen Literatur. Literaturwissenschaftliche Perspektiven auf Szenarien personaler Didaxe vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Berlin [u. a.] 2020 (Mikrokosmos 85), S. 85–111.
- Stauber, Richard: Die Schedelsche Bibliothek. Ein Beitrag zur Geschichte der Ausbreitung der italienischen Renaissance, des deutschen Humanismus und der medizinischen Literatur, hrsg. von Otto Hartig, Freiburg i. Br. 1908.
- Stierle, Karlheinz: Francesco Petrarca. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts, München/Wien 2003.
- Stolz, Michael: Petrarcas ›Itinerarium ad sepulcrum domini nostri Yehsu Christi‹ im Spannungsfeld der Zeiten, in: DVjs 93 (2019), S. 371–391.
- Vogel, Klaus A.: Neue Horizonte der Kosmographie. Die kosmographischen Bücherlisten Hartmann Schedels (um 1498) und Konrad Peutingers (1523), in: Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums 1991, S. 77–85.
- Waterhouse, G[ilbert]: An Early German Account of St Patrick's Purgatory, in: MLR 18 (1923), S. 317–322.
- Waterhouse, G[ilbert]: Another Early German Account of St Patrick's Purgatory, in: MLR 29 (1934), S. 74–77.
- Wis, Marjatta: Zum deutschen ›Fortunatus‹. Die mittelalterlichen Pilger als Erweiterer des Weltbildes, in: Neuphilologische Mitteilungen 63 (1962), S. 5–55.
- Wolfzettel, Friedrich: Zeitangst, Geschichtskrise und Ich-Bewußtsein in der frühen Neuzeit: Petrarca – Charles d'Orléans – Montaigne, in: Ehlert, Trude (Hrsg.): Zeitkonzeptionen, Zeiterfahrung, Zeitmessung. Stationen ihres Wandels vom Mittelalter bis zur Moderne, Paderborn [u. a.] 1997, S. 309–324.
- Worstbrock, Franz Josef: Hartmann Schedels ›Index librorum‹. Wissenschaftssystem und Humanismus um 1500, in: Helmuth, Johannes/Müller, Heribert (Hrsg.): Studien zum 15. Jahrhundert, München 1994 (Festschrift Erich Meuthen), Bd. 1, S. 697–715.
- Worstbrock, Franz Josef: Petrarcas ›De remediis utriusque fortunae‹. Textstruktur und frühneuzeitliche deutsche Rezeption, in: Aurnhammer, Achim (Hrsg.): Francesco Petrarca in Deutschland. Seine Wirkung in Literatur, Kunst und Musik, Tübingen 2006 (Frühe Neuzeit 118), S. 39–57.

Anschrift des Autors:

Dr. Christoph Petersen
Institut für deutsche Philologie
der Ludwig-Maximilians-Universität München
Schellingstr. 3
80799 München
E-Mail: christoph.petersen@germanistik.uni-muenchen.de