

Erschienen in: *Mediaevistik* 26 (2013): 183-206.

Fremdbegegnung, Dialog, Austausch, und Staunen: Xenologische Phänomene in der deutschen Literatur des Mittelalters. Vom *Hildebrandslied* bis zum *Fortunatus*

Albrecht Classen

I. Theoretische Vorüberlegungen

Jegliche literaturwissenschaftliche Arbeit muss sich irgendwann einmal der Frage nach der eigenen Existenzberechtigung stellen, ohne damit unbedingt in das alte Fahrwasser zu gleiten, wie die Geisteswissenschaften überhaupt im akademischen Kanon bestehen können – ebenfalls extrem relevant, hier aber jenseits unserer Überlegungen. Dass Literatur und Kultur natürlich Identität stiften und den Menschen mit seiner Gemeinschaft verbinden, braucht nicht gesondert betont zu werden. Es gehört einfach zur Bildung, mit der Dichtung des eigenen Volkes/der eigenen Nation, letztlich aber auch der Welt mehr oder weniger vertraut zu sein, selbst wenn man nur ein paar der großen Namen herunterzuleiern vermag, die zumindest einen Referenzrahmen konstituieren. Um solche Platitüden geht es hier nicht. Viel dringender ist nämlich die Frage, wie wir über den traditionellen Kanon hinaus einen Zugang zu literarischen Texten finden, der nicht bloß mechanisch oder autoritätsbestimmt ist, darüber hinaus nicht einfach vom Unterhaltungswert her gelenkt ist, sondern auf individueller Ebene sinnstiftend zu wirken vermag.¹

Bei der Auseinandersetzung mit kulturellen Produkten (Literatur, Musik, Kunst etc.) Erkenntnisse und Einsichten zu gewinnen, einen Lernerfolg zu erzielen, Wege zu erkunden, um die eigene Lebensgestaltung effektiver und vor allem erfolgreich/er durchzuführen, oder dabei Strategien zu entwickeln, die den Umgang mit anderen Menschen fördern und erträglich, wenn nicht gar harmonisch machen, gehört letzten Endes zu den wichtigsten Motivationsstrukturen auf diesem Gebiet. Ein rein historisch oder ästhetisch bestimmter Zugang zu Literatur – so wurde früher die Grundlage für die Kanonbildung geschaffen – vermag nur kurzzeitig und systeminhärent zu befriedigen, während die kritischen Fragen nach der Berechtigung der Literaturwissenschaft auf diesem Wege nur oberflächlich beantwortet werden würden. Wenn wir nicht nachzuweisen

vermögen, dass die wissenschaftliche Arbeit mit und an literarischen Texten (oder anderen Kulturphänomenen) einen bleibenden Sinn ergibt, legen wir letztlich ein Armutszeugnis ab und könnten somit leicht als Schmarotzer der westlichen Gesellschaft bloßgestellt werden, in der ja der Präsentismus und rein kapitalistisches Denken zunehmend an Gewicht zu gewinnen scheinen, während wir die historische Dimension unserer eigenen Welt aus dem Auge zu verlieren drohen und damit im Begriff sind, unsere eigenen Wurzeln zu kappen.²

Jegliche Diskussion zur gegenwärtigen Bildungssituation konzentriert sich gezielt auf diese Problematik, und der Antworten darauf gibt es bereits zur Genüge. Theoretische Modelle dafür, wie wir konstruktiv mit Literatur umzugehen hätten, stehen uns in Hülle und Fülle zur Verfügung, und selbst wenn wir meinen, uns ganz im theoriefreien Raum mit unseren Texten zu beschäftigen, stützen wir uns jedenfalls indirekt auf ein Konzept, das nur vordergründig unausgesprochen bleibt, trotzdem klar den Stellenwert von fiktionalen Werken u.a. umschreibt. Die Frage nach der Funktion und Berechtigung von Literatur erweist sich somit stets, explizit oder implizit, als ausschlaggebend, darf sich aber nicht, wie jetzt Peter Strohschneider einsichtig vor Augen führt, dem kurzfristig denkenden Kosten-Nutzen Kalkül unterwerfen. Global formuliert er: “Die Geisteswissenschaften entwickeln, erproben und bewahren Weisen der Wahrnehmung, Auslegung und Gestaltung von Welt und sie halten so die historischen, kulturellen, normativen, ästhetischen Alternativen zum Gegebenen für die Wissenschaftsgesellschaft verfügbar.”³ Erstaunlicherweise, so mein Eindruck von persönlichen Erfahrungen, die mit verschiedenen neuesten Berichten über die Situation auf der Akademie in deutschsprachigen Ländern korrespondieren, vermag sich gerade die Mediävistik viel besser selbst zu bewahren als so manche andere Zweige der Germanistik.⁴

Fiktionale Texte sind nur auf erstem Blick gesellschaftsfremd und unreal, während sie bei genauerer Hinsicht schon immer eine große Bedeutung sowohl für den Leser/Zuhörer als auch die breitere kulturelle Rezeptionsgruppe besessen haben. Die historische Dimension spielt hierbei nur eine sekundäre Rolle, denn entweder reflektiert Literatur überhaupt fundamentale Aspekte des menschlichen Lebens und erweist sich damit als bedeutungsvoll und aussagekräftig, oder sie fällt in eine Kategorie, die Erich Auerbach, wenngleich in einem etwas anderen Kontext, als “Mimesis” bezeichnete, weil sie bloß dekorativen oder Unterhaltungswert besitzt. Mimesis wird zwar in der Philosophiegeschichte als fundamental für die Entwicklung unserer spezifischen humanen Existenz bezeichnet,⁵ aber auf die Kunst übertragen bedeutet sie das Ende von Kreativität und

Aussagefähigkeit.⁶ Mimetisch gestaltete Literatur gehört zum Bereich der Unterhaltung und des Trivialen, während bedeutsame Texte gleich welcher Gattung den Menschen direkt ansprechen und ihm einen Schlüssel zu einer anderen Dimension, zu Ideen und Vorstellungen, zu Wertesystemen und Konzepten vermitteln. Was der Rezipient mit diesem Schlüssel anfängt, bleibt diesem natürlich selbst überlassen, aber die ungemeine Potenz von Literatur als Medium der Lebensbewältigung schlechthin ist damit nicht gemindert.

Soziologisch betrachtet kann bedeutsame und gehaltvolle Dichtung wesentlich zur Entwicklung des Individuums und auch der Gesellschaft insgesamt beitragen, weil durch die Lektüre und die kritische Auseinandersetzung mit den Aussagen des Textes epistemologische Prozesse freigesetzt werden, die globale Relevanz besitzen.⁷ Anthropologische, ethische, moralhistorische, mentalitätsgeschichtliche, linguistische und kommunikative Fragestellungen gehören u.a. zu den wichtigsten Aufgabenfeldern, die wir in der heutigen Literaturwissenschaft verfolgen können. Beeindruckend ergiebig ist auch die Überlegung, inwieweit fiktionale Texte Beispiele für kommunikative Situationen bereitstellen und dabei vor Augen führen, inwieweit Menschen miteinander ins Gespräch kommen können und dadurch eine konstruktive Kommunikation entwickeln. Aus der gegenteiligen Perspektive betrachtet: Gewalt bricht oftmals gerade allein deswegen aus, weil das kommunikative Handeln nicht genügend ausgeprägt ist und die dialogische Gemeinschaft versagt.⁸ Unendlich weit dehnt sich dazu das Spektrum an Möglichkeiten aus, poetische Werke als Reflexion der menschlichen Suche nach dem Metaphysischen schlechthin anzusehen.⁹

Ebenso wichtig erweist es sich, den literarischen Diskurs als eine Plattform für die Auseinandersetzung mit den Fremden bzw. dem Fremden schlechthin anzusehen, denn die Differenzierung zwischen dem Selbst und dem Anderen vollzieht sich allgegenwärtig und unablässig, und gehörte auch in der Vergangenheit zu den grundsätzlichen epistemologischen Prozessen jeglicher Kultur, leider gerade weil die Konfrontation zwischen den Vertretern unterschiedlicher Religionen oder Wertesysteme, von Rassen ganz zu schweigen, gar zu häufig zu Hass und Gewalt geführt hat.¹⁰ Es wäre jedoch zu extrem gedacht, diejenigen Texte oder Dichter im Bausch und Bogen zu verurteilen, die selbst durch die Themen ihrer Werke die Konflikte zwischen Eigen und Fremd verschärft haben (siehe z.B. die *chansons de geste*), denn damit ergäbe sich gar keine Lösung des Problems, das engstens mit der menschlichen Natur schlechthin zusammenhängt.

Literaturwissenschaftler können aber bei ihrer Analyse von poetischen Werken diese nicht bloß als ästhetische Produkte auffassen, sondern sollten in ihnen wichtige Spiegel von sozialen Verhältnissen erblicken, die bei adäquater Behandlung zu höchst ergiebigen Medien für die kritische Auseinandersetzung mit den zugrundeliegenden Fragen zu werden versprechen.¹¹ Das Fremde steckt schließlich im Menschen selbst, und nur durch eine Differenzierung besteht auch die Möglichkeit, das Selbst durch die Ausgrenzung des Anderen wahrzunehmen und genauer zu identifizieren.

II. Das Mittelalter und die Moderne: das Phänomen der Fremde

Wenngleich es heute viele Stimmen gibt, die grundsätzlich die kritische Beschäftigung mit dem Mittelalter oder überhaupt der Vormoderne ablehnen, erweist sich das Fach der Mediävistik trotz allem, wenn adäquat und zeitgemäß gestaltet, weiterhin als fundamental im Kontext der Geisteswissenschaften, auch wenn ihr Tod bereits aus manchen geunkt wird.¹² Kurz gesagt, wenn man die Geisteswissenschaften überhaupt als relevant bezeichnet, muss man auch die frühen Epochen als unabdingbar für die wissenschaftliche Arbeit anerkennen.¹³ Wer Xenologie betreiben will, bedarf der Beispiele aus der Vergangenheit, um den Entwicklungsweg von solchen Aspekten wie Ablehnung, Angst, Hass und Verfolgungstendenzen vom Mittelalter bis heute zu begreifen bzw., was vielleicht noch wichtiger wäre, im Vergleich wahrzunehmen, dass Geschichte nicht notwendigerweise progressiv verläuft und frühere Stufen uns heute wesentlich weiter voraus gewesen sein mögen, als wir es heute wahrnehmen würden. Die Patina der heutigen Kulturbeflissenheit, bei der immer wieder Friedensliebe, Integration der Fremden/Migranten und Toleranz beschworen werden, erweist sich als erschreckend dünn, bricht ja Gewalt immer wieder durch, wenngleich diese durch die heutigen Gesetze und eine ganz andere Schulung der jungen Menschen stark eingedämmt zu sein scheint. Das Phänomen der Fremde bedarf jedoch der ununterbrochenen kritischen Betrachtung, und gerade hier kann die Mediävistik wesentliche Beiträge leisten, liefert sie ja ungemein eindrucksvolle Beispiele für beide Extrempositionen der Ablehnung und der Integration, wie es u.a. Wolfram von Eschenbach mit seinen zwei großen Werken, dem *Parzival* (ca. 1205) und dem *Willehalm* (ca. 1218) so eindringlich vor Augen geführt hat.

Ob die mittelalterliche Gesellschaft wesentlich gewaltbereiter und hasserfüllter war als die Moderne, lässt sich nicht ohne weiteres bestätigen, auch wenn dies immer wieder angesichts der Kreuzzüge, Pogrome und brutaler Hinrichtungsmethoden so behauptet wird.¹⁴ Wer sich aber auf die Suche nach Beispielen für zentrale und universale Probleme des Menschen mit sich selbst und seiner Umwelt begibt, wird mit Erstaunen feststellen, wie weit vorausschauend diese bereits in der Literatur des Mittelalters angesprochen wurden, auch wenn wir dort nicht naiv nach Lösungen für uns heute suchen sollten.¹⁵ Hierin ruht eben auch der zentrale Punkt von Dichtung schlechthin, denn abgesehen vom ästhetischen Aspekt bietet sie insgesamt, gleich aus welcher historischen Epoche, kaleidoskopisch gebrochen sprachliche Spiegel an, in denen wir uns kritisch betrachten können; nicht zwar, um das gebotene Modell schlicht zu imitieren, sondern um über die behandelte Situation zu reflektieren und damit in Analogie zur eigenen Existenz zu neuen Einsichten zu gelangen. Ethik, Moral, Idealismus, Wertvorstellungen etc. gehören zu den grundlegenden Aspekten, die das menschliche Leben zutiefst bestimmen, aber sie werden nicht genetisch vererbt, müssen von jedem Individuum neu erarbeitet und entwickelt werden. Literatur, ob aus dem Mittelalter oder der Moderne, dient entscheidend dazu, genau diesen Vorgang einzuleiten, mitzugestalten oder zu prägen, erweist sich mithin als ein wesentlicher Schlüssel, um die Humanität des Menschen auszuformen und zu gestalten.

Das Fremde tritt aber in vielerlei Gestalt auf und ruht sowohl in der externen als auch in der internen Welt. Fremde erregen einerseits Angst, andererseits üben sie gewiss auch eine Faszination aus, die sich überall in der Literatur des Mittelalters zu erkennen gibt. Um dies zu illustrieren, widme ich mich hier einer Reihe zunächst disparat wirkender Texte, in denen aber das Fremde aus unterschiedlichen Perspektiven behandelt und stets als epistemologische Herausforderung beurteilt wird.

Viel ist bisher über Monster, schreckenerregende Tiere oder fremde Phänomene gehandelt worden, wie sie in der Literatur allenthalben auftreten.¹⁶ Noch bedeutsamer ist überall das Auftreten von Fremden oder fremden Kulturen, mit denen sich der Protagonist auseinandersetzen muss und der auf diesem Wege Einsicht in den eigenen Charakter und in die eigene Identität zu gewinnen vermag. Dies lässt sich schon ganz am Anfang der deutschen Literaturgeschichte höchst eindrucksvoll nachweisen, denn im *Hildebrandlied* (ca. 820, Kloster Fulda) begegnen sich der alte Kämpfer

Hildebrand und sein junger Sohn Hadubrand auf dem Schlachtfeld, unterhalten sich aber zunächst miteinander, bevor der Kampf beginnt, den selbst der erstere als der ältere und weisere nicht vermeiden kann, obwohl er schnell erkennt, dass es sich bei seinem Gegenüber um seinen eigenen Sohn handelt.¹⁷ Tragischerweise geht letzter aber fest davon aus, dass sein Vater bereits vor langer Zeit als Held gefallen sei, wie es ihm ja alte und erfahrene Leute in seinem Stamm (“alte anti frote”, 16), später sogar vertrauenswürdige Seeleute (“seolidante”, 42) mitgeteilt hätten. Die schweren Goldringe, die ihm das Gegenüber als Geschenk anbietet, weist er entrüstet zurück, wolle er sich ja nicht von einem alten Mann, der anscheinend nicht mehr die Kraft besitze, energisch sich im Kampf zu behaupten, jämmerlich bestechen lassen. Hildebrand sieht sich schwer beleidigt und reagiert düpiert darauf, spottet er ja darüber, dass der junge Krieger offensichtlich von seinem Herrn zu Hause überaus gut behandelt werde, er also noch nicht im harten Schicksal des Exils getestet worden sei wie er selbst (46-48). Erst hier benutzt er endlich der Begriff “suasat chind” für Hadubrand (53), während er vorher nur sehr ambivalent von dem “sippan man” (31) gesprochen hatte.

Die hier thematisierte Tragik kommt ohne weiteres zum Vorschein und bedarf nicht der weiteren Erläuterung, schließlich gehört der Konflikt zwischen Vater und Sohn zu den ‘klassischen’ Themen in der Weltliteratur,¹⁸ die aber hierbei meist nur auf ein sozial-historisches Problem rekurriert, das in den Urkunden selbst immer wieder aufscheint.¹⁹ Darüber hinaus entdecken wir aber im *Hildebrandslied*, dass diese zwei Personen eine sehr verkümmerte Kommunikation miteinander pflegen, denn zum einen entwickelt sich der Dialog praktisch gar nicht, antwortet ja nur Hadubrand auf die Fragen des älteren Kriegers und verweigert sich dann nach dem Geschenkangebot gänzlich dem Gespräch. Zum anderen will der junge Kämpfer, der nun selbst ein Heer anführt, noch nicht einmal die Möglichkeit in Betracht ziehen, sein Vater könne noch leben, würde dies ja seine ganze Weltsicht untergraben und ihn dazu zwingen, sein Verständnis davon, warum ihn der Vater schon als Kleinkind im Stich gelassen hatte, neu zu durchdenken. Hildebrand repräsentiert für Hadubrand nichts anderes mehr als einen Mythos, den er sich nun in der realen Situation auf dem Schlachtfeld nicht nehmen lassen will. Für den Vater hingegen erweist sich jetzt, dass seine Rückkehr praktisch sinnlos geworden ist, denn er gilt ja bereits seit langem als tot und genießt deswegen allein in dieser Projektion sein Ansehen, nicht aber als real weiterhin existierende Person, worauf uns schon Walter Haug aufmerksam gemacht hatte.²⁰

Hadubrand verfügt aber über weitere Argumente, um ganz entschieden den Anspruch seines Gegenübers, er sei sein Vater, abzuweisen, denn beide Männer unterscheiden sich erheblich in ihrem Äußeren, der eine tritt als Germane, der andere als Hunne auf, was explizit durch den Hinweis auf den Ursprung der goldenen Ringe angezeigt wird, die Hildebrand dem Sohn als Zeichen der Freundschaft schenken will (“so imo se der chuning gap, / Huneo truhtin”, 34-35). Hadubrand glaubt aber, sogleich diese List durchschauen zu können, lehnt es entschieden ab, diese Ringe anzunehmen, da sie ihm ein Hunne angeboten habe: “du bist dir, alter Hun, ummer spaher” (40). Ganz vergessen hat er aber nicht, mit welcher Erklärung ihm der alte Mann die Ringe angeboten hatte, bekräftigt daher noch einmal, dass sein Vater schon lange laut der Seefahrer tot sei (44), womit er für sich sicher stellt, nicht in eine Falle zu geraten, die ihm der Fremde zu stellen scheint. Ob er doch irgendwie ahnt, es hier mit seinem Vater zu tun zu haben, lässt sich anhand des Textes nicht eruieren, denn hier wird nur die radikale Konfrontation beschrieben, die sich dadurch ergibt, dass beide Männer feindliche Heere anführen, beide durch einen großen Altersunterschied voneinander getrennt sind und beide deutlich durch ihr äußeres Auftreten kulturelle Fremdheit signalisieren, die auch durch den Einsatz der gemeinsamen Sprache nicht überwunden wird, ganz im Gegenteil.

Gewiss kann man das *Hildebrandslied* durch viele verschiedenen Linsen betrachten und analysieren, sei es die des Generationskonflikts, der Kritik an dem vassalitischen System der frühen Heldenzeit, oder die der versagenden Kommunikation.²¹ Nicht zu übersehen ist aber insbesondere die Bedeutung der kulturellen Fremdheit, die sich zwischen die beiden Personen stellt, obwohl sie engstens miteinander verwandt sind und von vornherein als Vater und Sohn bezeichnet werden. Der Osten aber, in den Hildebrand als Gefolgsmann von Theoderich/Dietrich ziehen musste, d.h. das Reich der Hunnen, trennt ihn nun vollständig von seinem Sohn, der ihn u.a. auch wegen seiner Erscheinungsweise als Hunne nicht als Teil seines eigenen Stammes anerkennen will und eher bereit ist, im Kampf gegen ihn zu sterben, als seine eigene Position als ein junger germanischer Heerführer aufzugeben und seine ganze Identität als Sohn eines im Exil gefallenen Helden neu zu definieren.

So bitter auch die Erfahrung in der Fremde für den Vater gewesen sein mag, so sehr hatte sie ihm doch dazu verholfen, höchstes Ansehen als Krieger zu erwerben. Für Hildebrand wäre es nun unmöglich, der Realität in die Augen zu schauen und in dem hunnisch gerüsteten alten Mann seinen ‘von den Toten auferstandenen’ Vater anzuerkennen.²² Das Fremde an sich stellt sich nun gegen die zwei Kämpfer, und beide sind eher bereit, die Entscheidung über die zukünftige Beziehung durch

das Schwert zu fällen, als sich einzugestehen, einen Fehler gemacht zu haben, oder, anstatt die Waffen zu zücken, eine Bereitschaft zu signalisieren, mittels weiteren verbalen Austausches die wahre Identität anzuzeigen (Hildebrand) bzw. den Vater zu akzeptieren (Hadubrand). Nichts könnte verräterischer für den Sohn wirken, als hunnische Goldringe als vermeintlich freundliche Geschenke vom Gegner angeboten zu bekommen, und nichts verletzender könnte für den alten Mann wirken, als den anderen in seiner neuen Rüstung zu erblicken und sich selbst zugleich von diesem beleidigt und herausgefordert zu sehen. Die Tragik nimmt also unvermeidbar ihren Lauf und reißt die beiden Kämpfer, nun endgültig zu Fremden geworden, mit sich in den Tod.

Wenden wir uns von hier aus einer ganz anderen Literaturgattung zu, die wir zur vorhöfischen oder vorarturischen Zeit rechnen könnten, stoßen wir auf eine stark davon sich unterscheidende Gestaltung der Fremdbegegnung. Vielfach ist schon der anonyme *Herzog Ernst* (B) darauf hin untersucht worden, wie hier das Aufeinandertreffen von Vertretern ganz unterschiedlicher Völker und Geschöpfe (Menschen und Kranichwesen, Ritter und Riesen etc.) im hohen Mittelalter ausgelotet wurde.²³ Schließlich übten die Bilder von Monstern unablässig eine hohe Faszination aus, die sich aus einem breiten Spektrum an Quellen speiste und von vollkommener Ablehnung und Verdammung bis hin zur freundlichen Beurteilung und kooperativen Zusammenarbeit reichte.²⁴ Herzog Ernst kämpft oftmals gegen monströse Völker, findet aber ebenso konstruktive Unterstützung und sogar Anerkennung unter ihnen und sammelt schließlich ein ganzes Kuriositätenkabinett von ihnen zusammen, das er mit sich nach Europa bringt, um seine neue Machtstellung und sein politisches Ansehen entsprechend zur Schau zu stellen.²⁵

Hier interessiert mich aber eine andere Form der Xenologie, die eng mit Erotik verbunden ist, ohne den mit großer Sympathie betrachteten Protagonisten in beachtenswerter Weise auch nur im Entferntesten zu kompromittieren. Das beste Beispiel dafür findet sich im *Alexanderlied* des Pfaffen Lamprecht, dem sogenannten *Strassburger Alexander*, in dem der berühmte makedonische Fürst im exotischen Orient auf ein seltsames Phänomen stößt, das stark rein männlicher Phantasie zu entspringen scheint und als ein geradezu extrem erotisches Beispiel in der mittelalterlichen Literatur anzusehen wäre, weil hier Alexander und seine Männer alle ihre sexuellen Wünsche erfüllt bekommen, ohne jegliche Verpflichtungen ihrerseits eingehen zu müssen.

Der Pfaffe Lamprecht schuf hier natürlich nicht einen neuartigen Text, vielmehr folgte er einer sehr breiten Tradition, die sich von der Spätantike hin zum Mittelalter und darüber hinaus zog, der Alexander-Mythos.²⁶ Während auf der einen Seite die militärischen Erfolge Alexanders stets von größtem Interesse gewesen sind, und so auch beim Pfaffen Lamprecht, entdecken wir hier die erotische Komponente in der Fremdbegegnung, die oft mitgedacht werden muss, will man das Phänomen umfassend genug in den Griff bekommen. Wie Alexander in seinem Brief an die Mutter berichtet, begab er sich mit dreitausend seiner Männer von seinen Schiffen aufs Land und suchte nach Abenteuer: “und wolden wundir besehen” (5161).²⁷ Mitten im Wald stoßen sie auf eine große Gruppe junger Damen, die sich schnell als Blumenfrauen entpuppen und die überaus bereit sind, sich mit Alexander und seinen Männern zu paaren. Zugleich erkennen wir hier eine präzise Nachgestaltung des *locus amoenus*, wo eben freie Liebe jederzeit möglich zu sein scheint, und dies schon im Mittelalter.

Die jungen Frauen singen und tanzen, spielen Musikinstrumente und locken die fremden Männer zu sich, mit denen sie ohne weiteres zu schlafen bereit sind. Mehr noch, Alexander und seine Soldaten vergessen jeglichen Kummer, jegliche Besorgnis wegen irgendwelcher früherer Geschehnisse oder Probleme: “dâ vergaz ih angist unde leit / und mīn gesinde, / unde swaz uns von kinde / ie leides gescach / biz an den selben tach” (5230-24). Die Männer sind also sozusagen in ein Paradies gelangt, wenngleich, wie die weitere Entwicklung sofort anzeigt, dieses nur kurzzeitig von Bestand bleibt, womit die wesentlichen Bedingungen für einen utopischen Raum gegeben sind, der uns fast an die berühmte Minnegrotte in Gottfrieds von Straßburg *Tristan* erinnert (ca. 1210).²⁸ Dennoch genießen sie die folgenden Monate voller Glück und sind von allen Sorgen und Ängsten befreit, wähen sich sozusagen in einer Utopie angelangt, die nicht erotischer gestaltet sein könnte, wenngleich sie in der völligen Fremde angesiedelt ist, wo aber allein solch eine Phantasieszene auszudenken ist:

dō lāgen wir dār mit scalle
 und froweten unsih alle
 der setsēnen brūte.
 ih und mīne lūte
 wir wolten dār blīven.

unde nāmen sî ze wīben
 und hatten mēr wunnen
 dan wir ie gewunnen (5317-5324)

Gerade weil aber dieses Szenarium sich schnell als Illusion erweist, handelte es sich ja bei den Mädchen um Blumenwesen, die genauso wie alle anderen Geschöpfe in der Natur dem Wandel und Vergehen unterworfen sind, verwelken sie ebenfalls und scheiden zum großen Leidwesen der Männer dahin. Trotzdem erinnert sich Alexander, wie er in seinem Brief schreibt, mit größter Wonne an die vollkommen glückserfüllte Zeit, die er dort im exotischen Wald verbringen durfte.²⁹ Dass es sich hierbei zugleich um einen *locus amoenus* handelt, bedarf kaum der besonderen Erwähnung, nur besteht der Unterschied zu diesem traditionellen *topos* zum einen darin, dass dieser erotische Raum sich im Orient befindet und dass hier zum anderen keinerlei höfische Kriterien das Liebesgeschehen bestimmen. Die Blumenmädchen scheinen sich einfach ohne jegliche Anforderung oder eigene Wünsche, d.h. ohne jegliche Werbung seitens der Männer, diesen völlig willig hinzugeben, äußern keine Ansprüche ihrerseits, ergeben sich einfach den liebeshungrigen Kriegerinnen und erfüllen ihre Wünsche: “unde nāmen si ze wīben” (5322).³⁰ Allerdings verschwinden diese willigen Schönen genauso schnell, wie sie zuerst aufgetreten sind, denn es handelt sich um Geschöpfe der Natur, die den Wandel dort ebenso mitmachen müssen wie alle anderen Pflanzen, während Alexander und seine Männer zutiefst betrübt das Hinschwinden ihrer Geliebten beobachten und dann hilflos von dannen ziehen müssen.

So attraktiv auch die Exotik für die Helden durchweg ist, so sehr sehen sie sich aber auch vom Dahinscheiden sowohl der Blumenmädchen als auch des bezaubernden Naturraums betrübt: “owē wī si mih rūwen, / dō ih si sah sterben / und di blūmen verterben, / dō schiet ih trūrich dannen / mit allen mīnen mannen” (5884-888). Andere Wunderdinge treten danach selbstverständlich immer wieder auf, schließlich bewegt sich ja der Protagonist durch den fabulösen Orient, aber Alexander erlebt später nicht mehr die gleiche Glückserfahrung wie mit den Blumenmädchen, die ihm durch ihr Sterben deutlich vor Augen geführt haben, wie flüchtig alles Leben wirklich ist und wie wenig man sich auf materielle oder physische Freuden verlassen kann. Der entscheidende Punkt besteht aber für uns darin, dass der Dichter deutlich zum Ausdruck bringt, welche wichtige Funktion die

Fremde auch in erotischer Hinsicht besitzen kann, denn nur dort im verschwiegenen Walt konnten diese magischen Blumenmädchen auftreten und sich hemmungslos und frei den Kriegern hingeben.

Selbsterfahrung vollzieht sich hier also durch Fremderfahrung, und während Hildebrand im Heldenlied einsehen musste, dass das ihn veränderte äußere Gewand bzw. das hunnische Gold eine Trennmauer zwischen ihm und seinem Sohn errichtet hatte, wodurch beide sterben mussten, vermag Alexander zumindest für kurze Zeit wahrzunehmen, welche erotischen Freuden in der Fremde auf ihn warteten, auch wenn diese nur ephemeren Charakters waren.

Wir finden ein außerordentlich interessantes weiteres Beispiel für dieses Phänomen in einem der beliebtesten Texte des 15. Jahrhunderts, in der *Melusine*, zunächst nach Vorlagen aus dem 12. Jahrhundert in Prosaform von Jean d'Arras, in Vers dann von Couldrette auf Französisch verfasst (beide kurz vor oder um 1400), vom Berner Ratsherrn und Schultheiß Thüring von Ringoltingen 1456 dann auf Deutsch wiedergegeben. Diese *Melusine* gehörte zu den beliebtesten Werken des Spätmittelalters, wie vor allem die 15 Handschriften und zehn Inkunabeldrucke demonstrieren, die im 16. Jahrhundert noch von einer langen Reihe weiterer Drucke gefolgt wurden, ohne dass damit die Beliebtheit dieses Stoffes bzw. dieses Romans schon erschöpft gewesen wäre, wie ja u.a. die beeindruckende Reaktion der Romantiker im 18. und 19. Jahrhundert auf dieses Erzählmotiv vor Augen führt.³¹

Bereits das Titelblatt des frühesten Druckes in Augsburg 1474, von Johann Bämeler herausgebracht, illustriert eindringlich, wie sehr es hier um Fremderfahrung geht, die zutiefst die gegenwärtige Geschichte durchdringt und doch mythischen Ursprungs ist: "Das abenteürllich buoch beweyset vns von || einer frawen genandt Mulusina / die do || ein merfaym vñ darzuo ein geborne kü- ||nigin / vñ auß dem berg Awalon kōmē || ist / der selb berg leyt in franckreych . . . Es seind auch von ir kommen gar grosse maechtige geschlaecht / von künigen vñ fürstēn Grauen / freyen Ritter || vñ knecht Der aller nachkōmēn noch hewt den tag Kü- ||nig Fürten Grauen / freyen Ritter vnd knecht ernampt seind . . ."³²

Insoweit als Thürings Prosaroman bisher schon von so vielen Perspektiven diskutiert worden ist, brauche ich hier den Text nicht noch einmal einzuführen und kann mich statt dessen gleich auf die eigenartige Beziehung zwischen Reymond und Melusine konzentrieren. Die letztere hat sich intentional den männlichen Helden ausgesucht und ihm in seiner Notlage, verursacht durch seine

unbeabsichtigte Tötung des gräflichen Veters, geholfen, indem sie ihm die relevanten Ratschläge erteilt, wie er sich vor der Beschuldigung und Verurteilung schützen kann. Dies bedingt aber, dass er sie heiraten muss, obwohl sie ihm unheimlich vorkommt, selbst wenn sie Gott beschwört und sich als Christin identifiziert (24-25): “Reymond, so solt du mir zuo dem ersten schweren bey gott vnd seinem leichnam das du mich zuo einem eelichen gemahel nemen vnd an keinem samstag mir nymmer nachfragen noch mich ersuochen woellest” (25). Er geht sofort auf ihr Angebot ein, und es ergibt sich tatsächlich alles so, wie sie vorhergesagt hat, denn unter ihrer Leitung entsteht ein großes und mächtiges Reich, selbst wenn ihr Ehemann praktisch keinerlei Verantwortung dafür besitzt und fast nur wie ein Befehlsempfänger fungiert.

Melusines fremder Charakter gibt sich später insbesondere dadurch zu erkennen, dass all ihre Söhne mit einem seltsamen Merkmal im Gesicht geboren werden, auch wenn sie nicht direkt als Monster auftreten. Allerdings verhält sich Geffroy zunächst extrem gewalttätig und bringt u.a. seinen eigenen Bruder Fraymund um, indem er das Kloster, in dem dieser als Mönch weilt, anzündet und alle Insassen verbrennt aus Zorn darüber, dass Fraymund Kleriker geworden war. Als dies sein Vater vernimmt, gerät er so in Rage, dass er nun das Geheimnis seiner Frau öffentlich anprangert, womit er aber das Tabu bricht, dem er sich anfangs Melusine gegenüber vollkommen unterworfen hatte, wodurch diese die Welt der Menschen verlassen muss zum größten Unglück ihres Ehemanns.

Aber Reymond hatte vorher schon sein Versprechen unterlaufen, weil er von seinem Bruder mit Misstrauen gegen seine Ehefrau erfüllt worden war und ihr deswegen nachspionierte. Diese viel diskutierte Szene besitzt große epistemologische Bedeutung für unser Thema, denn als Reymond ein Loch in die Tür zu ihrem Bad schneidet und so auf einmal die wahre Natur seiner Frau erkennt, bricht für ihn eine Welt ein und fühlt er sich geradezu entsetzt, freilich ohne recht zu begreifen, was er wirklich gesehen hat und wie er damit umgehen soll. Zweifel und Unsicherheit über das, was am Samstag mit seiner Frau vor sich geht, beschleichen ihn, und dies so sehr, dass er alle Bedenken in den Wind schlägt und genau das nicht beachtet, was ihm Melusine als Bedingung für ihre Ehe gestellt hatte, sich nicht nach ihrem Verschwinden an diesen Tagen zu erkundigen. Was aber genau erblickt er? Abgesehen davon, dass er das Feen- oder Nymphenwesen seiner Frau beobachtet, nimmt er wahr, um was für ein fremdes Geschöpf es sich handelt, von dem er bis dahin keine Ahnung gehabt hatte: “sy was von dem nabel auff auß dermassen vnd vnaußsprechlich ein schoen weiplich pilde vonleyb vnd von angesicht vnseglichen schoen / Aber von dem nabel hinab do was sy

eingrosser langer veyntlicher vnd vngehewrer wurmes schwancz von ploer lasur mit weisser silberin varbe. vnd darunder silberin troepfflin gesprenget vnder eynander. als dann ein schlang gemeingklich gestalt ist” (S. 97).

So sehr sich Reymond auch vor dem Anblick entsetzen lässt, gibt doch der Erzähler durch die ästhetisch höchst ansprechende Beschreibung die innere Faszination zu erkennen, die den Betrachter erfüllt, ohne dass explizit eine Erklärung dafür vorläge. Im folgenden Kapitel erfahren wir nur, dass er “gar ser bekümmert vnd von allen seinem gemuet betruebet vnd erschrack ser von diser gesicht” (98). Tiefe Furcht erfüllt ihn, nicht aber, wie wir sogleich beobachten, vor der Drachennatur Melusines, sondern weil ihm nun nur zu gut bewusst ist, dass er das Tabu gebrochen hat und deswegen seine geliebte Frau verlieren könnte, ohne die er nicht recht weiter leben könnte. Daher verschließt er das Loch recht und schlecht in der Hoffnung, sie könne sein Tun nicht bemerkt haben, worin er sich aber gründlich irrt. Seine tiefe Frustration bricht sich anschließend einen Weg, als er seinen Bruder erblickt, der ihn zu dieser Tat veranlasst hatte. Nicht nur beschimpft er ihn heftigst und vertreibt ihn sogar aus seinem Schloss, sondern er verteidigt auch seine Frau als völlig unschuldig und fromm (99), ohne auch nur ein Wort darüber fallen zu lassen, was ihren Schwanz bzw. ihre Fremdheit betrifft. Reymond macht sich zutiefst Sorgen, wegen seines Fehlverhaltens Melusine verloren zu haben: “das er sy verlür vnd nymmermer gesehen wuerd” (S. 99), und quält sich heftigst deswegen, bis sie in der Nacht dann zu ihm kommt und vortäuscht, sie habe sein Vorgehen nicht bemerkt, obwohl sie prophetische Fähigkeiten besitzt und daher genau wusste, welche Schuld er auf sich laden würde.

Obwohl es Reymond nun wirklich vor seiner Frau grauen sollte, war er ja Zeuge von ihrer zweiten Natur geworden, macht sich nichts dergleichen bemerkbar, denn als sie sich zu ihm ins Bett begibt und sich mit ihm unterhält, entsteht sofort wieder das alte Vertrauensverhältnis, und weil sie ihn liebevoll umarmt und küsst, “frewet er sich ganz vnd wart pald gesunt” (S. 101). Wie Ulrich Müller konstatiert: “Chiffre der Ambivalenz ist das Wunderbare. Seine äußeren Manifestationen haben Couldrette und stärker noch Thüring zurückgedrängt. Nur selten noch ist von Melusines außermenschlichen Kräften die Rede, sie ist zur frommen Christin stilisiert.”³³ Das Unglück lässt sich aber nicht gänzlich aufhalten, denn Reymond weiß nun mehr, als ihm gut tut, und als er später die schreckliche Nachricht erfährt, dass sein Sohn Geffroy den Bruder Fraymund ermordet hat, bricht es fast unfreiwillig aus ihm aus, und er enthüllt nun in der Öffentlichkeit, um wen es sich bei

Melusine wirklich handelt, die er zugleich für schuldig hält an dem schrecklichen Verbrechen in der eigenen Familie: “O du poese schlang vnd schemlicher wuorm / Dein sam noch dein geschlecht thuot nymmer mer guot / Sich was schoenen anfangs dein sun Geffroy mit dem grossen czan hat gethan” (S. 114-115).

Der Erzähler greift an dieser Stelle sogleich ein und verdeutlicht die schrecklichen Konsequenzen, die sich nun aus dem endgültigen Tabubruch ergeben, denn Reymond hat durch diese Offenbarung nicht nur seine Frau verstoßen, sondern sein eigenes Eheglück und seine Zufriedenheit zerstört: “Reymund dein gelück dein seld vnd alle dein frewd vnd eres süllen leider yeczundt haben ein ende” (115). In der Tat, kurz darauf verwandelt sich Melusine für immer in ihre halbe Drachengestalt und fliegt davon, denn sie darf nun nicht länger mehr in der Menschengesellschaft verbleiben, so sehr es auch Reymond grämt und so sehr er dann auch seinen Zornesausbruch bereut, den der Erzähler unter Rückbezug auf Seneca als eine der sieben Todessünden beschreibt, der er sich hier schuldig gemacht hat. Im Grunde beobachten wir mit Erstaunen, wieviele unterschiedliche Erzählebenen hier zugleich aufeinander prallen, denn wengleich offenkundig ist, um wen es sich bei Melusine handelt, nämlich nicht um ein menschliches Wesen, kümmert dies Reymond gar nicht mehr, vielmehr drückt er genauso wie seine Frau allergrößtes Leid über die bevorstehende unwiderrufliche Trennung aus.

Seine Liebe zu ihr erfüllt ihn so vollkommen, dass sein Wissen um ihre wahre Natur völlig aus dem Auge gerückt ist, denn das Fremde in ihr spielt keine Rolle mehr, abgesehen von der Tatsache, dass die Enthüllung in der Öffentlichkeit das bisher glückliche Ehepaar auf Nimmerwiedersehen von einander trennt: “Reymund stuond auff vnd gieng zuo Melusina mit gar jaemmerlichen gesperden vnd vmbfieng vnd kust sy mit grossen betruetbnussen vnd weinet pitterlichen / vnd von grossen vnd vnaußsprechliciehm herczen leide so sy beide hetten / des scheidenshalb. viellen sy beide stracks nyder auf die erden” (S. 120).

Ganz so unschuldig und naiv erweist sich jedoch die Situation nicht, das gefährliche Fremde ruht weiterhin mitten unter ihnen, auch nachdem Melusine verschwunden ist. Sie selbst weiß von der Gefahr, die von ihr selbst resultiert, worum es sich letztlich auch handeln mag, und warnt ihren Mann ernsthaft vor dem jüngsten Sohn, Horribel, “den soelt du nit lebentig lassen / dann zuostund nach meinem hinscheiden toeten vnd verderben. dann er hat drey augen an die welt pracht / vnd ob er lebentig blibe / so enmoecht in den ganczen lande von Poitiers von grossem krieg so do wuerde

nymmermer kom noch anders gewachsen </> wann er wuerdes gancz vnd gar verwüsten / vnd seine prueder wuerd er alle zuo rechter armuot bringen vnd alle seyn freünd vnd die seinen geschlechtes seyn wuerde er alle verderben” (S. 118). Dies geschieht dann auch, womit sowohl die Familie als auch das Land gerettet sind, aber damit kehrt später Melusine auch nicht zurück und gewinnt Reymond niemals seine Freude und sein Glück wieder, wengleich die Familie in den nächsten Generationen aufblüht und gesegnet zu sein scheint.

Der Dichter thematisiert also in höchst beeindruckender Weise, wo nach seiner Meinung das Fremde an sich steckt, nicht in monströsen Wesen wie bei den traditionellen Beispielen in der Tradition der Teratologie von der Spätantike bis zur Frühneuzeit, nicht in den Monstern, mit denen z.B. Beowulf oder Siegfried in den jeweiligen Heldenepen zu kämpfen haben, und auch nicht die Monster, auf die Herzog Ernst auf seinen vielen Abenteuern im exotischen Orient stößt. Hier begibt sich das Fremde schlechthin aus der Welt der Feen in die Welt der Menschen, tritt zunächst in ganz vertrauter Gestalt auf, enthüllt sich dann aber, hinter der Tür zum Badezimmer, als ein Zwitterwesen. Faszinierenderweise fürchtet sich aber niemand mehr vor dem Fremden, wengleich Melusine, genau wie ihre zwei Schwestern, auf Grund des Bannes der Mutter wegen ihres Vergehens gegen den Vater bis zum Jüngsten Gericht warten muss, bevor sie erlöst wird.

Der letzte große Roman des Spätmittelalters, der freilich bereits den Beginn der Frühneuzeit signalisiert, der anonym überlieferte *Fortunatus*, 1509 zuerst in Augsburg gedruckt, seitdem vielfach nachgedruckt,³⁴ enthüllt noch eine weitere Dimension der Fremdbegegnung, die geographisch bestimmt ist, nämlich die Erkundung des mythischen Orients, wofür es freilich viele Vorläufer gibt, sowohl fiktionale als auch faktische, ob wir an Wilhelm von Rubruk, Johannes de Plano Carpini, Odorico de Pordenone, Marco Polo oder John Mandeville denken.³⁵ *Fortunatus* hat das große Glück erfahren, eine magische Geldbörse zu gewinnen, aus der er ständig genug Münzen nehmen kann, um sich alles kaufen und sich jede Reise leisten zu können.³⁶ Zwar gerät er gerade wegen dieses unendlichen Reichtums gleichermaßen in viele Schwierigkeiten, gelegentlich sogar in Todesgefahr, aber trotzdem besitzt er die Möglichkeit, die ganze bekannte Welt zu durchstreifen, was auch Ägypten und Indien einschließt. Natürlich geht es dem Erzähler bzw. Autor nicht um eine wahrscheinlich klingende Reisebeschreibung, obwohl wir *Fortunatus* ständig auf der Straße finden, die ihn immer weiter in die verschiedensten Länder führt, denn sein Anliegen ist entscheidend

ethisch und moralisch ausgerichtet, was Hannes Kästner, auch auf Grund einer Reihe von anderer Beobachtungen, dazu veranlasst, die den geistesgeschichtlichen und Bildungshintergrund betreffen, den Nürnberger Franziskanermönch und Predigers bei St. Klara, Stephan Fridolin als den wahrscheinlichen Autor zu identifizieren.³⁷ Dennoch spielt der Orient auch hier eine gewisse Rolle, aber nur, um dieses Thema generell anzuschlagen und die Gelegenheit narrativ zu nutzen, den Protagonisten in die exotische Fremde zu begleiten. Wie zu erwarten, gelangt Fortunatus zunächst nach Persien, darauf wendet er sich nach dem mythischen Cathay, d.h. China, um, geographisch völlig falsch, darauf nach Indien zu gelangen, wo er auf den berühmten Priester Johann stößt, der über ein so großes Reich herrscht, wie der Erzähler betont, dass dieses vom Umfang her alle anderen orientalischen Länder in sich fassen würde (490).

Der Erzähler ist sich vollständig bewusst, wie sehr es seine Leser an dieser Stelle nach abenteuerlichen Berichten vom mythischen Orient hungert, er hält sich aber ganz bewusst zurück und verweist statt dessen auf eine andere Quelle, auf die er sich selbst gestützt hatte: “wellicher aber das geren wissen welle / der leß das buoch Johannem de monteuilla / vnnd ander mer buecher / deren die solch land alle durchzogen sind vnd von yedem land geschriben / was sitten vnnd glauben sy haben” (S. 490-491). Wie stark natürlich Mandevilles Darstellung ein rein phantasievoller Reisebericht gewesen ist, hat die Forschung bisher sehr deutlich nachzuweisen vermocht,³⁸ was jedoch für den Autor vom *Fortunatus* keinerlei Problem darstellt. Viel interessanter erscheint ihm hingegen die Frage nach der möglichen Fremdbegegnung, die aber letztlich nicht wirklich passiert, abgesehen von den Erfahrungen seines Protagonisten, denn eine Reihe von Gründen sprechen dagegen. Zunächst hebt er die große physische Entfernung zwischen Europa und Indien hervor, dann die schlechten Straßenverhältnisse, d.h. schwierige Reisebedingungen, die auch lebensgefährlich für die Wagemutigsten werden könnten. Viertens verfügten nur die wenigsten über ausreichend Geld, um eine solche Reise zu unternehmen, während Fortunatus eben wegen seiner Wunderbörse eine Ausnahme darstelle (S. 491). Auf die Frage hin, warum denn nicht Inder nach Europa kämen, bietet der Erzähler die folgende Überlegung: “Jst die vrsach / sy hoeren sagen wie vnsre land vnaertig seyen / von keltin vnd auch nit guote frucht haben / hond sorg das sy gleich sturben / machen och die rechnung / sy wurden für toren geschachtet / das sy auß guoten landen in boese zugen vnd guott vmb boeß gaebenn. Auch ligt yn das an / das sy wissen das groß sorg vnderwegen ist” (491).

Aber sogar Fortunatus verrät durch sein Verhalten, dass ihn nicht schlicht Interesse an der Fremde leitet, vielmehr beweist er sich als ein Vorläufer des modernen Touristen, der schlichtweg so viele Länder und Orte zu Gesicht bekommen möchte, um später zu Hause darüber prahlen zu können, ohne wirklich etwas von der fremden Kultur oder den Menschen dort wahrgenommen zu haben. Nachdem Fortunatus genug Zeit mit dem Priester Johannes verbracht hat, verlangt es ihn noch, dorthin zu gelangen, wo der Pfeffer wächst (S. 492), was schlicht bloß ausdrückt, dass er bis in die entlegenste Zone vordringen will, um damit seinen geradezu raffgierigen Reiseplan bis zur Neige auszuschöpfen. Denn kaum hat er dieses Ziel erreicht, drängt es ihn sofort dazu, wieder in die Heimat zurückzukehren: “Do nun fortunatus daz alles gesehen hett / vnd auch nit verrer kommen mocht, gedacht er an seinen lieben gemahel cassandra vnd seine zwen sün / war jn hertzlich wider haim zu keren verlangen” (S. 492). Er lässt es sich allerdings nicht nehmen, auf dem Rückweg schnell noch beim St. Katharinenkloster auf dem Berg Sinai, in Jerusalem und schließlich in Alexandria vorbeizuschauen, gehörte es sich ja selbstverständlich, wie alle anderen Pilgerreisenden auch diese Orte aufzusuchen.

Von hier aus entwickelt sich die Handlung beträchtlich weiter, vermag ja Fortunatus dem Sultan eine magische Mütze zu entwenden, die denjenigen, der sie trägt, auf seine Wünsche hin blitzschnell in alle Teile der Welt transportiert. Allerdings geraten beide Wunderdinge, die er schließlich seinen Söhnen vermacht, denen zu ihrem Unheil, denn sie sterben elendiglich, nachdem sowohl die Börse als auch die Mütze ihre Zauberkraft verloren haben. Weder der unendliche Geldfluss noch die freie Reisemöglichkeiten haben die versprochene Freude erfüllt, während die richtige Wahl, wie der Erzähler betont, sicherlich auf die Weisheit gefallen wäre, nicht auf das Geld (S. 580).

Die Fremde aber, von der hier die Rede ist, gerinnt bloß zu einer narrativen Schablone, ohne wirklichen Realitätssinn zu besitzen oder echtes Interesse auf der Seite des Protagonisten auszulösen. Fortunatus bereits geradezu obligatorisch den Orient, um auch den mysteriösen oder mythischen Priester Johannes zu treffen. Der Hinweis auf das Land, wo der Pfeffer wächst, steigert den fiktionalen, eigentlich bedeutungslosen Hintergrund dieser Reisebeschreibung, und damit geht auch der Reiz der Fremde an sich verloren. Wir müssen allerdings bedenken, dass seit dem frühen 16. Jahrhundert die ersten authentischen Reiseberichte über Indien in Deutschland veröffentlicht wurden, so wenn wir an denjenigen des Bayern Balthasar Sprenger denken, der von 1505 bis 1506

den portugiesischen Admiral Francisco de Almeida (ca. 1450–1510) auf seiner Seefahrt nach Indien begleitete und 1509 seine Darstellung *Die Merfart vnd erfahrung nüwer Schiffung vnd Wege zu viln onerkanten Inseln vnd Königreichen* (Oppenheim: Jakob Köbel, 1509) veröffentlichte.³⁹ Wenngleich Sprenger immer noch auf das bewährte Wortmaterial zurückgriff, als er auf dem Titelblatt sein Veröffentlichen ankündigte, erweist sich doch seine Darstellung schnell als sehr ernüchternd und realistisch: “Ouch wunderbarliche Streyt / ordenung / leben wesen handlung vnd wunderwercke / des volcks vnd Thyrer dar in wonende”. Genauso ist die Erzählung von Fortunatus aufzufassen, wo die Fremderfahrung zwar immer noch eine gewisse Bedeutung besitzt, aber insoweit als sie einfach durch Unsummen an Geld ermöglicht wird, sinkt sie zu einem relativ schlichten touristischen Erlebnis ab, das keine Sinnstiftung mehr ermöglicht.

Während die mittelalterlichen Beispiele, zu denen wir noch zahlreiche andere rechnen könnten, sei es Konrads von Würzburg *Partonopier und Meliur*, der anonyme *Reinfried von Braunschweig*, oder das anonyme *mære* “Die Heidin,” deutlich den Kontakt mit Fremden oder der Fremden in kritischer Aufarbeitung mit dem Eigenen gestalten, geht diese Möglichkeit eigenartigerweise seit der Frühneuzeit z.T. verloren bzw. wird in immer entlegeneren Weltgegenden verlagert werden, wozu sich dann natürlich Amerika vorzüglich eignete. Wir können bei einem globalen Vergleich all der Texte, die wir hier berücksichtigt haben, natürlich große Unterschiede feststellen, zugleich aber auch einige bemerkenswerte Gemeinsamkeiten konstatieren.

Das Fremde ist niemals völlig vom Eigenen unterschieden, es gibt sogar Kommunikation, aber die eine Seite will oder kann nicht mehr mit der anderen kooperativ umgehen. Angst und Unverständnis beherrschen die Szene, aber wenn der Protagonist nicht länger mehr mit sich selbst zurecht kommen muss, weil die eigene Identität nicht zur Frage steht oder weil dies insgesamt nicht das entscheidende Problem ausmacht, flacht die ganze Konfliktsituation erheblich ab und verliert der oder die Fremde erheblich an Bedeutung. Nicht von ungefähr geht der Dichter des “Jüngeren Hildebrandlies” (ca. 1460) von einer ganz anderen Situation aus und projiziert die Chance, dass trotz des militärischen Konflikts die zwei Männer ihre Fremdheit überwinden und sich als Mitglieder der gleichen Gemeinschaft anerkennen können.⁴⁰ Die mittelalterlichen Monster verschwinden ebenfalls aus der Literatur der frühen Neuzeit, während neuartige Reisebericht sogar über entfernteste Gegenden in der Welt die Federführung übernehmen.⁴¹ Trotzdem bedeutet dies nicht, dass deswegen

eine der zentralen Funktionen von Literatur überflüssig geworden wäre, denn die Suche nach dem eigenen Ich in der Auseinandersetzung mit dem Fremden setzt sich unablässig fort.

Was also berechtigt uns, auch heute noch, vielleicht sogar noch mehr als sonst, auf die existentielle Bedeutung von Literatur zu pochen, vor allem, wenn sie sich mit der Fremdbegegnung auseinandersetzt? Das eigene Ich konstituiert sich nicht einfach von selbst und bedarf ständig der Auseinandersetzung mit dem anderen, wie uns die Fülle an literarischen Werken des Mittelalters nur zu deutlich vor Augen führt. Dies bedeutet nicht, dass Heldendichtung, Spielmannsdichtung oder höfische Romane ideale Lösungen für unsere Suche nach der eigenen Existenz bereithalten würden, denn die Problematik des menschlichen Lebens ist wesentlich vielfältiger und komplexer. Dennoch können wir einige wesentliche Aspekte mehr als deutlich wahrnehmen, die nicht nur für das neunte, das zwölfte oder das fünfzehnte Jahrhundert entscheidend gewesen sind. Wenn Generationskonflikte sich mit Kommunikationsproblemen paaren, wenn die individuelle Glückserfahrung nur dann möglich zu sein scheint, wenn sich der Protagonist in der exotischen Fremde mit einer attraktiven Frau vereinigt, und wenn die Suche nach der menschlichen Selbstfindung darin mündet, dass magische Objekte die Aufgabe des Herzens übernehmen, dann hat das Fremde oder die Fremdheit insgesamt den Wettkampf gewonnen und ist der Weg hin zur brachialen Gewalt gebahnt. Immer wieder handelt es sich entscheidend um die Frage nach dem eigenen Ich, um die Identität, die sich freilich nicht von selbst zu entwickeln scheint. Es ginge zwar zu weit, Beispiele des Mittelalters zu wählen, um z.B. heute Friedensforschung zu betreiben, und es wäre auch abwegig, Vorschläge für heute zu ermitteln, wie Menschen mit Migrationshintergrund harmonisch in die Gesellschaft zu integrieren wären, indem man in die vormoderne Welt zurückblickt. Aber sowohl pazifistische Studien als auch Xenologie wären gut beraten, sich auch mit den Modellen vertraut zu machen, die bereits im Mittelalter entwickelt wurden, und sei es auch nur *ex negativo*.⁴²

Alexander der Große bedarf der Blumenmädchen, um einen Ausdruck dafür zu finden, was seine eigene Sehnsucht ausmacht. Hildebrand hätte gerne die vassalitischen Bande abgeworfen, um sich mit seinem Sohn und später auch mit seiner Frau wieder zu verbinden, aber der heroische Ehrenkodex verhindert dies und zwingt die beiden Protagonisten, letztlich zu den Waffen zu greifen, die nur den Tod beider Helden herbeiführen können – das *Jüngere Hildebrandslied*, gedruckt 1472, bietet endlich einen Ausweg aus dem tragischen Dilemma, was diese Ballade dann eben so populär

machte (bis hin zu *Des Knaben Wunderhorn*, 1806). Genauso tragisch erweist sich die Situation für Reymond in Thürings *Melusine*, denn so sehr er auch bemüht zu sein scheint, sich dem Tabugebot zu unterwerfen, erweist es sich als ein Leichtes für seinen Bruder, Reymond zum Tabubruch anzustacheln, was aber letztlich zur Katastrophe innerhalb der Familie führt, resultiert ja der von Eifersucht gelenkte Schachzug des Grafen darin, das Glück des Protagonisten vollkommen zu zerstören und ihn für alle Ewigkeit seiner geliebten Frau zu berauben.

In dem *lai* der Marie de France, „Lanval“ (ca. 1190-1200) begegnen wir schon einer ähnlichen Situation, denn auch dort brach Lanval das Versprechen, das er seiner feenartigen Geliebten gegeben hatte, nichts in der Öffentlichkeit von ihr zu sagen. Weil aber dann die Ehefrau von König Artus versuchte, ihn zu verführen – in direkter, gewiss archetypischen Anlehnung an Potiphars Frau in *Genesis* (1. Buch Mose Kap. 37-50) –, bricht es aus ihm aus und verdammt er sie, indem er ihre Schönheit als schlechter bezeichnet als die der niedrigsten Magd seiner eigenen Dame. Lanval soll dann zwar für seinen vermeintlichen eigenen Verführungsversuch von den Baronen König Artus' verurteilt werden, aber in letzter Minute trifft Lanvals Geliebte ein und rettet ihn trotz seines Tabubruchs. Die Verserzählung endet dann damit, dass Lanval sich schnell auf das Pferd hinter seine Dame wirft, als diese davon reitet, und verschwindet dann mit ihr in dem utopischen Avalon.⁴³ Die Fremde holt sich von sich aus den attraktiven Ritter Lanval, verstößt ihn dann allerdings für eine kurze Zeit, und enteilt schließlich zusammen mit ihm in den fiktionalen Traumraum. Auch Melusine vergibt ihrem Ehemann zunächst, aber nur, weil er zunächst nichts in der Öffentlichkeit über sie gesagt hat. In der Hinsicht erweist sich die Feen-Geliebte Lanvals als großzügiger, denn sie rettet ihn ja vor der ungerechten Verurteilung.⁴⁴ Die Kritik an der sozialen Realität in der arturischen Welt wird möglich durch das Auftreten der Fremden, aber das Problem am Hof wird überhaupt nicht gelöst, vielmehr verschwindet Lanval auf Nimmerwiedersehen mit der Geliebten in ihr Feenreich.

Alexander der Große fühlt zwar wie Reymond eine ähnliche Betrübnis, die einen Schatten auf sein Dasein wirft, aber das Dahinscheiden der Blumenmädchen resultiert nicht aus seinem Handeln, sondern erweist sich als das Ergebnis natürlichen Wandels. Das Leben vermag nicht ohne Tod zu existieren, denn nur das Vergehen der älteren Generation kann der jüngeren den notwendigen Lebensraum gewähren. Sowohl Hildebrand als auch Reymond hingegen hätten ihr Bemühungen bzw. ihre Auseinandersetzung mit der geliebten Person (Hildebrand – Hadubrand; Reymond –

Melusine) in andere, zukunftsgerichtete Kanäle führen können, doch schaffen sie es trotz aller Bemühungen nicht, weil sie Opfer der Fremdheit schlechthin werden und es nicht vermögen, hinter die Maske oder die Trennmauer zu blicken. die der eigene Sohn bzw. die eigene Frau, zugestandenermaßen aus je ganz unterschiedlichen Gründen, errichtet haben.

Wolfram von Eschenbach bemühte sich zwar, und dies vor allem in seinem *Parzival*, darum, die Möglichkeit aufscheinen zu lassen, wie die Vertreter ganz fremder Kulturen miteinander ins Gespräch und damit auch zum gegenseitigen Verständnis gelangen könnten, vor allem wenn sie durch Familienbande und Liebe zueinander finden.⁴⁵ Aber sowohl die historischen als auch die religionskulturellen Bedingungen der folgenden Jahrhunderte belegen das wahre Ausmaß vom Scheitern dieses Projekts aus literarhistorischer Sicht.⁴⁶ Wir müssten sogar heute noch die gleiche Frage aufwerfen, ob der Westen auch nur im Entferntesten mit dem Osten, wie auch immer definiert, während des frühen oder hohen Mittelalters wahrhaftig in Kontakt gekommen sein mag, es geht aber gar nicht um den einfachen kulturhistorischen Unterschied, sondern darum, was Fremdheit an sich in dem jeweiligen Kontext bedeutete bzw. welche Herausforderung sich dabei für das Individuum ergab.

Die hier behandelten Dichter werfen, jeweils von ihrer Sicht aus, die Frage auf, wie der Protagonist z.B. auf den fremd wirkenden Vater eingehen (*Hildebrandslied*) oder auf das erotische Angebot aus der Fremde reagieren sollte (Melusine). Der Fragenkatalog, der unbedingt noch auszuweiten wäre, ist, erstaunlicherweise, bis heute mehr oder weniger der gleiche geblieben, womit letztendlich deutlich vor Augen tritt, wie sehr die Lösung der existentiellen Aufgabe heute nicht nur einfach so zu bewältigen wäre, indem wir uns auf die Aussagen der modernen Autoren oder Theoretiker verlassen. Die Vergangenheit vermag genau in der Hinsicht noch viele Perspektiven zu eröffnen, die in der Zukunft auf uns warten. Wir befinden uns schließlich in einem fortlaufenden Diskursstrom, bei dem die Stimmen der Gegenwart genauso zur Reflexion über universale Probleme beitragen können wie solche der Vergangenheit. Das Fremde bzw. die Fremden bilden einen wesentlichen Punkt der menschlichen Existenz, es gilt also für das Individuum, bei der Selbstfindung genau darauf einzugehen, was das Andere oder der Andere zu besagen hat. Mittelalterliche Dichter haben gewiss keine Patentlösungen hierfür bereitgestellt, aber ihre unterschiedliche Erörterung der zentralen Anliegen erweist sich insgesamt weiterhin als ein wichtiger Beitrag zu diesem fundamentalen Komplex. Indem wir ihre literarischen Werke lesen,

sehen wir uns in höchst kritischer Weise der entscheidenden Frage ausgesetzt, wie der Mensch den Umgang mit Fremden pflegen kann und muss, denn letztlich sind wir ja alle Fremde hier auf Erden.

1. Siehe die Beiträge zu *Canon and Canon Transgression in Medieval German*, ed. by A. Classen. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 573). Göppingen: Kümmerle, 1993; Albrecht Classen: *The Torturous and Random Process of the Canonization in Literary History from the Middle Ages to the Present. The Case of Erasmus Widmann as an Example – The Victimization of a Poet Oddly Situated between Epochs, Cultures, and Religions*, in: *Studia Neophilologica* 83.1 (2011), pp. 94-103.
2. Hans Ulrich Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik: Die Produktion von Präsenz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.
3. Peter Strohschneider, Mediävistiken und Wissenschaftssystem, in: *Farbe im Mittelalter: Materialität - Medialität - Semantik*, hrsg. von Ingrid Bennewitz und Andrea Schindler. Bd. 1 Berlin: Akademie Verlag, 2011, S. 15-30, hier 23.
4. Global dazu bereits die Beiträge zu: *Wozu noch Germanistik? Wissenschaft – Beruf – Kulturelle Praxis*, hrsg. von Jürgen Förster, Eva Neuland und Gerhard Rupp. Stuttgart: Metzler, 1989; *Mittelalter: Annäherungen an eine fremde Zeit*, hrsg. von Wilfried Hartmann. Schriftenreihe Universität Regensburg, Neue Folge, 19. Regensburg: Universitätsverlag 1993; für praktische Ansätze mit z.T. pädagogischen Ansprüchen siehe die Beiträge zu *Germanistische Mediävistik*, hrsg. von Volker Honemann und Tomas Tomasek. Münsteraner Einführungen – Germanistik – , 4. Münster, Hamburg und London: LIT Verlag, 2000. Siehe auch *The Future of Germanistik in the USA: Changing Our Prospects*, hrsg. John A. McCarthy und Katrin Schneider. Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 1996. Cf. dazu meine Reflexionen in: “Vergangen aber nicht vergessen: Mittelalterliche Literatur im heutigen Deutschunterricht: Fremde, zugleich aufregende Perspektiven für Studenten des 21. Jahrhunderts,” *Internationalen Workshop 'Neue Konzepte zur Rolle der Literatur in Deutsch als Fremdsprache und Internationaler Germanistik*, ed. Michael Dobstadt, demnächst im Druck.
5. Wolfgang Palaver, Mimesis, in: *Lexikon der Geisteswissenschaften: Sachbegriffe – Disziplinen – Personen*, hg. von Helmut Reinalter und Peter J. Brenner. Wien, Köln und Weimar: Böhlau, 2011, S. 557-61.
6. Theile, Gert (Hrsg.): *Das Schöne und das Triviale*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2003.
7. Siehe z.B. Norbert Fügen, *Gesellschaft und Literatur: Aufsätze zur Literatursoziologie*. Hamburg: Kovač, 1994; Andreas Dörner und Ludgera Vogt, *Literatursoziologie : Literatur, Gesellschaft, politische Kultur*. WV-Studium: Literaturwissenschaft, 170. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994.
8. Albrecht Classen, *Verzweiflung und Hoffnung. Die Suche nach der kommunikativen Gemeinschaft in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Beihefte zur Mediaevistik, 1. Frankfurt a. M., Berlin, et al.: Peter Lang, 2002.
9. Die Forschung zu diesem Thema ist ebenso breit gefächert wie die dabei zu behandelnde Literatur; siehe z.B. Wilhelm Gössmann, *Kulturchristentum: die Verquickung von Religion und*

Literatur in der deutschen Geistesgeschichte. Düsseldorf: Droste, 1990; Friedrich Kienecker, *Dialog vor offenem Horizont: Beiträge zum Gespräch zwischen Religion und Literatur*. Paderborn: Creator, 1991; *Das Buch und die Bücher: Beiträge zum Verhältnis von Bibel, Religion und Literatur*, hg. von Bettina Knauer. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997; Otto Kaiser, *Gott, Mensch, Geschichte: Studien zum Verständnis des Menschen und seiner Geschichte in der klassischen, biblischen und nachbiblischen Literatur*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 413. Berlin und New York: De Gruyter, 2010.

10. *Kulturthema Fremdheit: Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeitsforschung*, hrsg. von Alois Wierlacher. München: iudicium, 1993; *Meeting the Foreign in the Middle Ages*, hrsg. Albrecht Classen. New York und London: Routledge, 2002; *East Meets West in the Middle Ages*, hrsg. Albrecht Classen. Berlin und Boston: De Gruyter, demnächst im Druck.

11. *Juden, Christen und Muslime: Religionsdialoge im Mittelalter*, ed. Matthias Lutz-Bachmann and Alexander Fidora (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004); *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages = Christlich-muslimische Gespräche im Mittelalter*, ed. Martin Tamcke. Beirut Texts and Studies, 117. Beirut: Orient-Institut; Würzburg: Ergon Verlag in Kommission, 2007. Vgl. dazu auch Gioia Zaganelli, *L'Oriente incognito medievale: enciclopedia, romanzi di Alessandro, teratologie*. Medioevo romanzo e orientale. Studi, 10. Soveria Mannelli [Catanzaro]: Rubbettino, 1997; Duccio Balestracci, *Terre ignote strana gente: storie di viaggiatori medievali*. Storia e società (Bari: GLF Ed. Laterza, 2008. Jerold C. Frakes, *Vernacular and Latin Literary Discourses of the Muslim Other in Medieval Germany*. New Middle Ages. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

12. *Modernes Mittelalter: Neue Bilder einer populären Epoche*, ed. Joachim Heinzle (Frankfurt a. M.: Insel, 1994). Vgl. dazu Marcus Bull, *Thinking Medieval: An Introduction to the Study of the Middle Ages*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, and New York: Palgrave Macmillan, 2005, besonders S. 99-136. Sehr kritisch sieht es dagegen Holger Deifuß, Aktualität und Modernität mittelalterlicher Literatur? Anmerkungen zum 'lautlosen Begräbnis' älterer deutscher Literatur im modernen Deutschunterricht, in: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft* 15 (2005), S. 143-157.

13. Frederick Luis Aldama, *Why the Humanities Matter: A Commonsense Approach*. Austin: University of Texas Press, 2008; Martha Nussbaum, *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton: Princeton University Press, 2010; *Past, Present and Future: The Public Value of Humanities and Social Sciences*. London: British Academy, 2010; Stefan Collini, *What Are Universities For?* London: Penguin, 2012; Albrecht Classen, "The Role of the Humanities Past and Present: Future Perspectives Based on Ancient Ideas: Reflections by a Medievalist," *Alfinge: Revista de Filología* 24 (2012), S. 9-30.

14. R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950-1250*. 2nd ed. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007 (orig. 1987); dagegen argumentieren die Beiträger zu *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*, ed. John Christian Laursen and Cary J. Nederman. Philadelphia: University of

Pennsylvania Press, 1998. Vgl. dazu *Violence in Medieval Courtly Literature: A Casebook*, ed. Albrecht Classen. Routledge Medieval Casebooks. New York and London: Routledge, 2004; *Crime and Punishment in the Middle Ages and Early Modern Age: Mental-Historical Investigations of Basic Human Problems and Social Responses*, ed. Albrecht Classen and Connie Scarborough. Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture, 11. Berlin and Boston: De Gruyter, 2012.

15. Siehe die Beiträge zu *Die Aktualität des Mittelalters*, hrsg. Hans-Werner Goetz. Herausforderungen, 10 (Bochum: Winkler, 2000); Johannes Fried, *Die Aktualität des Mittelalters. Gegen die Überheblichkeit unserer Wissensgesellschaft*. Stuttgart: Thorbecke, 2002. Vgl. dazu die Beiträge zu *Vielfalt und Aktualität des Mittelalters: Festschrift für Wolfgang Petke zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Sabine Arend. Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen, 48. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte, 2007; *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung*, hrsg. Hans-Werner Goetz und Jörg Jarnut. Mittelalter-Studien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, Paderborn, 1. Paderborn 2003; Stephanie Wodianka, *Zwischen Mythos und Geschichte: Ästhetik, Medialität und Kulturspezifität der Mittelalterkonjunktur*. Spectrum Literaturwissenschaft, 17. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2009.

16. Albrecht Classen, The Monster Outside and Within: Medieval Literary Reflections on Ethical Epistemology. From *Beowulf* to Marie de France, the *Nibelungenlied*, and Thuring von Ringoltingen's *Melusine*, demnächst in *Neohelicon*.

17. Hier zitiere ich nach: *Althochdeutsche Literatur: Ausgewählte Texte mit Übertragungen und Anmerkungen*. Hrsg., übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Horst Dieter Schlosser. Frankfurt a. M.: Fischer Bücherei, 1970. Einen guten Überblick zur älteren Forschung und zum literarhistorischen Kontext bietet weiterhin in sehr zufriedenstellender Weise Wolfgang Haubrichs, *Die Anfänge: Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700-1050/60)*. Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit, I. Frankfurt a. M.: Athenäum Verlag, 1988, 147-59.

18. Ursula Storp, *Väter und Söhne: Tradition und Traditionsbruch in der volkssprachlichen Literatur des Mittelalters*. Item Mediävistische Studien, 2. Essen: Item-Verlag, 1994.

19. Karl Heinrich Krüger, Herrschaftsnachfolge als Vater-Sohn-Konflikt, in: *Frühmittelalterliche Studien* 36 (2002), S. 225-240.

20. Walter Haug, Der Tag der Heimkehr. Zu einer historischen Logik der Phantasie, in ders., *Strukturen als Schlüssel zur Welt: Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters*. Tübingen: Max Niemeyer, 1989, S. 37-50, hier 46.

21. Albrecht Classen, *Verzweiflung und Hoffnung* (siehe Anm. 7), S. 1-52; cf. auch Derk Ohlenroth, Hildebrands Flucht: Zum Verhältnis von Hildebrandslied und Exilsage, in: *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur* 127.3 (2005), S. 377-413; Wolfgang

Haubrichs, Von Lukan zum Nibelungenlied: Tragik und Heroik in der Literatur des Mittelalters, in: *Tragödie: Die bleibende Herausforderung*, hrsg. Ralf Bogner und Manfred Leber. Saarbrücker Literaturwissenschaftliche, 1. Saarbrücken: Universaar, 2011, S. 23-38.

22. Albrecht Classen, "The Experience of Exile in Medieval German Heroic Poetry," *Medieval German Textrelations: Translations, Editions, and Studies (Kalamazoo Paper 2010-2011)*, ed. by Sibylle Jefferis. Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 765. Göppingen: Kümmerle, 2012, 83-110.

23. See, for instance, Albrecht Classen, Medieval Travel into an Exotic Orient: The Spielmannsepos Herzog Ernst as a Travel into the Medieval Subconsciousness, in *Lesarten. New Methodologies and Old Texts*, hrsg. Alexander Schwarz. Frankfurt a. M., New York, and Paris 1990 (Tausch, 2), pp. 103-24; id., *Multiculturalism in the German Middle Ages? The Rediscovery of a Modern Concept in the Past: The Case of Herzog Ernst*, in John Rieder, Larry E. Smith (ed.), *Multiculturalism and Representation. Selected Essays*, Honolulu, HI, 1996, S. 198-219; Alexandra Stein, Die Wundervölker des Herzog Ernst (B): Zum Problem körpergebundener Authentizität im Medium der Schrift, in *Fremdes wahrnehmen - fremdes Wahrnehmen: Studien zur Geschichte der Wahrnehmung und zur Begegnung von Kulturen in Mittelalter und früher Neuzeit*, hrsg. Wolfgang Harms und C. Stephen Jaeger, zusammen mit Alexandra Stein. Stuttgart und Leipzig 1997, S. 21-48; Barbara Haupt, Ein Herzog in Fernost: Zu Herzog Ernst A/B, in *Bild, Rede, Schrift; Kleriker, Adel, Stadt und außerchristliche Kulturen in der Vormoderne; Wissenschaften und Literatur seit der Renaissance*, hrsg. Jean-Marie Valentin et al. Bern 2007 (Germanistik im Konflikt der Kulturen, 7), p. 157-168; Albrecht Classen, The Crusader as Lover and Tourist: Utopian Elements in Late Medieval German Literature: From Herzog Ernst to Reinfried von Braunschweig and Fortunatus, in *Current Topics in Medieval German Literature: Texts and Analyses (Kalamazoo Papers 2000-2006)*, hrsg. Sibylle Jefferis. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 748. Göppingen: Kümmerle, 2008, S. 83-102; id., "The Epistemological Function of Monsters in the Middle Ages: From *The Voyage of Saint Brendan* to *Herzog Ernst*, Marie de France, Marco Polo and John Mandeville. What Would We Be Without Monsters in Past and Present!" *Lo Sguardo: Rivista di filologia* 9.2 (2012): 13-34 (<http://www.losguardo.net>).

24. Lisa Verner, *The Epistemology of the Monstrous in the Middle Ages*. New York and London 2005 (Medieval History); Claude Lecouteux, *Les Monstres dans la Pensée médiévale européenne: Essai de Présentation* (Cultures et Civilisation Médiévales, X); David Williams, *Deformed Discourse: The Function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature*. Montreal, Kingston, et al. 1996; Claude Kappeler, *Monstres, démons et merveilles a la fin du moyen âge*. Paris 1980 (Le Regard de l'Histoire); John Block Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981; Jeffrey Jerome Cohen, *On Giants: Sex, Monsters and the Middle Ages*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999; Caroline Walker Bynum. "Miracles and Marvels the Limits of Alterity," *Vita Religiosa im Mittelalter: Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, ed. Franz J. Felten and Nikolas Jaspert. Berliner historische Studien, 31; Ordensstudien, 13. Berlin: Duncker & Humblot, 1999, S. 799-817.

25. *Herzog Ernst: Ein mittelalterliches Abenteuerbuch*. In der mittelhochdeutschen Fassung B nach der Ausgabe von Karl Bartsch mit den Bruchstücken der Fassung A hrsg., übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Bernhard Sowinski. Stuttgart: Reclam, 1970.
26. "The Letter of Alexander the Great to Aristotle," *The Wonders of the East*, in *The Beowulf Manuscript: Complete Texts and The Fight at Finnsburg*, ed. and trans. R. D. Fulk. Dumbarton Oaks Medieval Library. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 2010, S. 33-83; siehe auch die Beiträge zu *Alexanderdichtungen im Mittelalter: Kulturelle Selbstbestimmung im Kontext literarischer Beziehungen*, hrsg. Jan Cölln et al. Veröffentlichungen aus dem Göttinger Sonderforschungsbereich 529. Serie A: Literatur und Kulturräume im Mittelalter, 1. Göttingen: Wallstein, 2000; Faustina Doufikar-Aerts, *Alexander Magnus Arabicus: A Survey of the Alexander Tradition Through Seven Centuries: From Pseudo-Callisthenes to Sūrī*. Mediaevalia Groningana New Series, 13. Paris and Walpole, MA: Peeters, 2010. Für das Spätmittelalter siehe *Figures d'Alexandre à la Renaissance*, ed. C. Jouanno. Alexander redivivus, 2. Turnhout: Brepols, 2012.
27. Irene Ruttman, *Das Alexanderlied des Pfaffen Lamprecht (Strassburger Alexander. Text, Nacherzählung, Worterklärung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974. Siehe auch *Alexanderroman: Mittelhochdeutsch, Neuhochdeutsch*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Elisabeth Lienert. Stuttgart: Reclam, 2007. Cf. dazu Markus Stock, *Kombinationssinn : narrative Strukturexperimente im "Strassburger Alexander," im "Herzog Ernst B." und im "König Rother"*. Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 123. Tübingen: Niemeyer, 2002.
28. Tomas Tomasek, *Die Utopie im 'Tristan' Gotfrids von Straßburg*. Hermaea. Germanistische Forschungen, Neue Folge, 49. Tübingen: Max Niemeyer, 1985, S. 152-180. Siehe auch Tomasek, *Gottfried von Straßburg*. Stuttgart: Reclam, 2007, S. 160. 172, 212.
29. Miriam Riekenberg, *Literale Gefühle: Studien zur Emotionalität in erzählender Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts*. Europäische Hochschulschriften, Reihe 18. Vergleichende Literaturwissenschaft, 115. Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang, 2006.
30. Albrecht Classen, "The Amazing East and the Curious Reader: Twelfth-Century World Exploration through a Writer's Mind: Lamprecht's *Alexander*," *Orbis Litterarum* 55.5 (2000): 317-39.
31. Für einen Forschungsüberblick siehe Albrecht Classen, *The German Volksbuch: A Critical History of a Late-Medieval Genre*, Lewiston, Queenston, and Lampeter 1995 (Studies in German Language and Literature, 15), p. 141-162; für eine historisch-kritische Ausgabe siehe *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts: Nach den Erstaussagen mit sämtlichen Holzschnitten*, ed. Jan-Dirk Müller, Frankfurt 1990 (Bibliothek deutscher Klassiker, 1), p. 9-176. Der kritische Apparat mit Kommentar und Erklärungen beweist sich als unabdingbar für alle weitere Forschung. Die jüngste Forschung zur *Melusine* bewegt sich seitdem aber zunehmend in die Richtung sprachhistorischer Studien, Bild-Text Relationen und Rezeptionsgeschichte. Siehe dazu die Beiträge in *Eulenspiegel trifft Melusine: Der frühneuhochdeutsche Prosaroman im Licht neuer*

Forschungen und Methoden. Akten der Lausanner Tagung vom 2. bis 4. Oktober 2008, hrsg. Catherine Drittenbass und André Schnyder, zusammen mit Alexander Schwarz. Chloe, 42. Amsterdam and New York 2010.

32. Bodo Gotzkowsky, *„Volksbücher“: Prosaromane, Renaissancenovellen, Versdichtungen und Schwankbücher. Bibliographie der deutschen Drucke. Teil I: Drucke des 15. und 16. Jahrhunderts*. Bibliotheca Bibliographica Aureliana, CXXV. Baden-Baden: Verlag Valentin Koerner, 1991, S. 106.

33. Jan-Dirk Müller, *„Kommentar“*, *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts* (siehe Anm. 30), S. 1037.

34. Gotzkowsky, *„Volksbücher“* (siehe Anm. 31), S. 420-436.

35. Marina Münkler, *Erfahrung des Fremden: Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts*. Berlin: Akademie Verlag, 2000. Für eine hilfreiche Textanthologie der einschlägigen Indienberichte, siehe Wilhelm Baum und Raimund Senoner, *Indien und Europa im Mittelalter: Die Eingliederung des Kontinents in das europäische Bewußstein bis ins 15. Jahrhundert*. Klagenfurt: Verlag Kitab, 2000. Allerdings fehlen genau hier die wichtigsten Texte, während andere, bisher weniger beachtete aufgenommen wurden.

36. Zitiert nach *Romane des 15. und 16. Jahrhunderts* (siehe Anm. 30), S. 383-585. Zur Forschungsgeschichte siehe Albrecht Classen, *The German Volksbuch* (siehe Anm. 30), S. 163-83. Als sehr produktiv erweist sich jetzt die Arbeit von Udo Friedrich, *Providenz - Kontingenz - Erfahrung: der „Fortunatus“ im Spannungsfeld von Episteme und Schicksal in der Frühen Neuzeit*, in *Erzählen und Episteme: Literatur im 16. Jahrhundert*, hrsg. Beate Kellner, unter Mitarbeit von Tobias Bulang. Berlin und Boston: De Gruyter, 2011, S. 125-156. Siehe auch die Beiträge zum *Fortunatus* in *Eulenspiegel trifft Melusine* (siehe Anm. 31).

37. Hannes Kästner, *Fortunatus – Peregrinator mundi: Welterfahrung und Selbsterkenntnis im ersten deutschen Prosaroman der Neuzeit*. Freiburg i. Br.: Verlag Rombach, 1990, S. 282-292.

38. *The Book of John Mandeville: an Edition of the Pynson Text with Commentary on the Defective Version*, by Tamarah Kohanski. Medieval & Renaissance Texts & Studies, 231 (Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2001); *The Defective Version of Mandeville's Travels*, ed. M. C. Seymour. Early English Text Society O.S., 319 (Oxford: Oxford University Press, 2002). Siehe auch *The Travels of Sir John Mandeville*, trans. with an introd. by C. W. R. D. Moseley. London: Penguin, 2005 (orig. 1983). Für die jüngste Forschung, siehe Iain McLeod Higgins, *Writing East: The „Travels“ of Sir John Mandeville*. The Middle Ages Series (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997); *Jean de Mandeville in Europa: neue Perspektiven in der Reiseliteraturforschung*, hrsg. Ernst Bremer und Susanne Röhl. MittelalterStudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, 12. Paderborn, Munich, et al.: Fink, 2007.

39. *Die Meerfahrt: Balthasar Sprengers Reise zur Pfefferküste. Mit einem Faksimile des Buches von 1509*, hrsg. Andreas Erhard und Eva Ramminger. Innsbruck: Haymon, 1998; vgl. dazu: Franz Schulze, *Balthasar Springers Indienfahrt 1505/06: Wissenschaftliche Würdigung der Reiseberichte Springers zur Einführung in den Neudruck seiner "Meerfahrt" vom Jahre 1509*. Drucke und Holzschnitte des XV. und XVI. Jahrhunderts in getreuer Nachbildung, VIII. Strassburg: J. H. En. Heitz, 1902. Der originale Druck steht nun in digitalisierter Form zur Verfügung, siehe online: [http://dfg-viewer.de/show/?set\[mets\]=http%3A%2F%2Fdaten.digital-sammlungen.de%2F~db%2Fmets%2Fbsb00045403_mets.xml](http://dfg-viewer.de/show/?set[mets]=http%3A%2F%2Fdaten.digital-sammlungen.de%2F~db%2Fmets%2Fbsb00045403_mets.xml) (last accessed on Feb. 20, 2013). Vgl. dazu Thomas Horst, "The Voyage of the Bavarian Explorer Balthasar Sprenger to India (150/1506) at the Turning Point Between the Middle Ages and the Early Modern Times: His Travelogue and the Contemporary Cartography as Historical Sources," *Weltbilder im Mittelalter: Perceptions of the World in the Middle Ages*, hrsg. Philipp Billion, Nathanael Busch, Dagmar Schlüter und Xenia Stolzenburg. Bonn: Bernstein-Verlag, Gebr. Remmel, 2009, 167–97.
40. Albrecht Classen, "The *Jüngeres Hildebrandslied* in Its Early Modern Printed Versions: A Contribution to Fifteenth- and Sixteenth-Century Reception History," *Journal of English and Germanic Philology* 95.3 (1996): 359-381.
41. Wolfgang Neuber, *Fremde Welt im europäischen Horizont: Zur Topik der deutschen Amerika-Reiseberichte der Frühen Neuzeit*. Philologische Studien und Quellen, 121 (Berlin: Erich Schmidt, 1991); Andrew Hadfield, *Literature, Travel, and Colonial Writing in the English Renaissance, 1545-1625*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1998.
42. Siehe dazu die Beiträge zu *Frieden stiften: Vermittlung und Konfliktlösung vom Mittelalter bis heute*, hrsg. von Gert Althoff. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011.
43. Vgl. dazu die solide Interpretation von Sharon Kinoshita und Peggy McCracken, *Marie de France: A Critical Companion*. Gallica, 24. Suffolk und Rochester, NY: D. S. Brewer, 2012, S. 55-63, et passim. Sie beachten jedoch nicht das Element der Fremdheit.
44. *Die Lais der Marie de France*, hrsg. von Karl Warnke. 3. Aufl. Halle: Max Niemeyer, 1925. Siehe auch Marie de France, *Die Lais*. Übersetzt, mit einer Einleitung, einer Bibliographie sowie Anmerkungen versehen von Dietmar Rieger, unter Mitarbeit von Renate Kroll. Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben, 19. München: W. Fink, 1980.
45. Stephanie L. Hathaway, *Saracens and Conversion: Chivalric Ideals in Aliscans and Wolfram's Willehalm*. Studies in Old Germanic Languages and Literature, 6. Oxford, Bern, et al.: Peter Lang, 2012.
46. Vgl. die Bemerkungen zu Belacane und Feirefiz, die sehr schön von Elke Brügggen und Joachim Bumke in ihrem Kapitel "Figuren-Lexikon," *Wolfram von Eschenbach: Ein Handbuch*, hrsg. von Joachim Heinze. Bd. II. Berlin und Boston: De Gruyter, 2011, S. 835-938, hier S. 857 und S. 867-869, textnah und zugleich geisteshistorisch beurteilt werden.