

A EINLEITUNG

Wie für uns heute das Mittelalter Realität ist, so war der Trojanische Krieg für das Mittelalter Realität.¹ Und wie es heute unterschiedliche Weisen gibt, sich dem Mittelalter zu nähern, so hatte das Mittelalter verschiedene Möglichkeiten, sich mit der Antike zu beschäftigen. Beide Annäherungen – die der Moderne an das Mittelalter und die des Mittelalters an die Antike – lassen sich unter dem eher weit gesteckten Begriffsfeld der ‚Fremdheit‘² beziehungsweise erstere auch unter dem Begriff ‚Alterität‘ erfassen.

Beide Problemfelder beziehen sich darauf, wie man sich einer Zeit annähern kann, die allein durch ihren Abstand schon fremd geworden ist und sein muss. Bleibt eine unüberbrückbare Distanz oder wird das Fremde zum Vertrauten, Differenzen soweit eingeebnet, dass zugunsten einer vorgeblichen Identität tatsächliche Unterschiede zum Verschwinden gebracht werden? Während unser heutiger literaturwissenschaftlicher Zugriff auf das Mittelalter eher dazu neigt, die gänzliche ‚Andersheit‘ des Mittelalters stets aufs Neue zu betonen, gilt eher das Gegenteil für den spezifisch mittelalterlichen Umgang mit unvertrauten Kulturpraxen. Schon viel ist zu der so genannten ‚Mediävalisierung‘, also zur Überangleichung von Fremdem in mittelalterliche volkssprachliche Literatur geschrieben worden.³

Doch gibt es für das vorwiegend christliche Mittelalter ein Problem mit der Geschichte um Troja: Diese spielt in einer Zeit, die eindeutig vor dem Christentum angesiedelt, und in einer Welt, die nicht alttestamentarisch-jüdisch codiert ist. Damit fällt diese Welt aus dem Rahmen des christlichen Heilsgeschehens heraus. Dennoch ist Troja ein Sinnbild für verfeinerte Kultur, für höfische Prachtentfaltung,⁴ und über den Krieg hinaus hat die Stadt (über die Figur des Eneas) Teil an der heilsgeschichtlichen Abfolge der Weltreiche (*translatio imperii*).⁵

- 1 Vgl. Görich, 2006, der feststellt, dass „die Historizität des Trojanischen Krieges seit Jahrhunderten unbezweifelt feststand“, S.121. Ebenso argumentiert Müller, 2006a, der postuliert: „Die Troia-Sage gilt nicht als Sage, sondern als historische Wahrheit.“ S.135.
- 2 Zum Begriff der ‚Fremdheit‘ vgl. auch den theoretischen Überblicksteil der Dissertation von Florian Kragl, 2005, S.17–162, v.a. S.93–162 zur „Fremdheitswahrnehmung im Mittelalter“.
- 3 Ich gebrauche diesen Begriff im Sinne von Lienert, 2001, die ihn definiert als „an mittelalterliche Verhältnisse angepasst“, S.9.
- 4 Dementsprechend leiteten sich auch zahlreiche europäische Fürstentümer von angeblichen trojanischen Vorfahren her, vgl. dazu Homeyer, 1982 sowie Graus, 1989.
- 5 Dabei wurde die Zahl der verschiedenen Reiche im Zuge der Exegese von Daniel durch Hieronymus auf vier festgelegt, nämlich vom babylonischen über das medisch-persische Reich zum griechischen und schließlich als letztes das Römische Reich – vgl. dazu Fiebig, 1995. Die Translatio war auch die Grundlage dafür, dass sich zahlreiche Herrschaftshäuser an die Gestalten des Trojanischen Kriegs ‚ansippten‘, vgl. Lienert, 2001, S.103: „Der Trojanische Krieg, in den Weltchroniken regelmäßiges *incidens* im dritten Weltalter, zeitgleich mit den biblischen Richtern, erscheint als fragloser Teil der durch Autoritäten verbürgten Weltge-

Dieses Themenfeld begründet das Frageinteresse der vorliegenden Arbeit: Wie ist der Umgang mit der offensichtlichen Differenz der Kulturen? Können die Helden des Trojanischen Kriegs trotz ihres – aus Sicht des Christentums – religiösen Defizits in den mittelalterlichen Texten positiv, ja geradezu vorbildlich dargestellt werden? Kann von Troja ferner als einer idealen höfischen Welt erzählt werden? Kann eine solche Darstellung eine Art irdisches Heil aufzeigen? Und wo liegen die kulturellen Grenzen, die den mittelhochdeutschen Bearbeitern des Trojastoffes gesetzt sind?

Doch dies soll keine Arbeit zur Alterität werden.⁶ Auch keine zur Fremdheit. Zu beiden Begriffen sei auf die einschlägige Forschung und die dazugehörigen Forschungsdebatten verwiesen.⁷ Meine Fragestellung setzt kleinteiliger an. Als ein Teilbereich der Frage nach dem Umgang mit fremden Kulturen nehme ich das Oppositionspaar ‚christliche‘ versus ‚heidnische‘ Kultur. Als ein exemplarisches Stoff-Feld habe ich Trojaromane herausgegriffen.

Alle behandeln sie das gleiche Sujet, nämlich die Erzählung vom Untergang der einst mächtigsten Stadt des Mittelmeerraumes, die seit Homer bekannt ist und in immer neuen Varianten von der Antike bis in die Neuzeit erzählt worden ist. Im Mittelalter glaubte man die Wahrheit über den Krieg weniger in den griechischen denn in den lateinischen Quellen zu finden, da letztere aufgrund der angeblichen Augenzeugenschaft ihrer Verfasser, die selbst am Krieg teilgenommen haben wollen (Dares Phrygius und Dycitis Cretensis⁸), gegenüber „dem ‚Lügner‘ Homer“ als gesicherter galten (und Homers *Ilias* ohnehin „nur in der wenig bedeutenden Kurzfassung der *Ilias latina* des Baebius Italicus [...] bekannt war“).⁹ Es handelt sich um die Geschichte vom trojanischen Königssohn Paris, der die Gattin eines griechischen Königs, Menelaus, entführt. Die Entführte ist Helena, die schönste Frau der Welt. Menelaus möchte mit Unterstützung seines Bruders Agamemnon und den vereinigten griechischen Fürsten Rache nehmen, Helena zurückerobern und Troja zerstören. Doch erst nach zehn Jahren Belagerung und zahlreichen Schlachten, in denen die trojanischen Königssöhne Hector, Troilus und Paris sowie der griechische Kriegsheld Achill getötet werden, kann Troja durch den Verrat des Eneas eingenommen und vollständig zerstört werden.

schichte, Troja nicht nur als Vorläuferin des Imperium Romanum und damit, durch das Konzept der *translatio*, auch des mittelalterlichen (Deutschen) Reichs, sondern – über die Herrschaftsgründungen anderer überlebender Trojaner – auch als Wiege der europäischen Völker und Dynastien von den Franken und Briten bis zu den Habsburgern“.

- 6 Zum Begriff vgl. Strohschneider, 2007, S. 58, der Alterität als „Literarische und/oder kulturelle Andersheit, häufig auch synonym mit Fremdheit, Verschiedenheit, Differenz“ definiert.
- 7 Vgl. etwa die jüngsten Tagungen zur Alterität, so etwa die kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff im Rahmen des Brackweder Arbeitskreises: „Alterität des Mittelalters? Aufforderung zur Revision eines Forschungsprogramms“, 21–23.11.2008, München oder auch „Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren“, 7–9.5.2009, München.
- 8 Zu Dares und Dictys sowie zu ihren Rezeptionsgeschichten vgl. Eisenhut 1983, zu Diktys speziell vgl. Merkle, 1989.
- 9 Lienert, 2001, S.104, vgl. auch Worstbrock, 1963, S.248–253.

Trotz des gleichen Erzählgegenstandes haben alle vier von mir behandelten Texte einen jeweils sehr eigenen Weg in der narrativen Entfaltung und vor allem in der Behandlung der Frage nach der Heilsfähigkeit einer Welt ante gratiam eingeschlagen. Es handelt sich dabei um das in der „Regierungszeit Landgraf Hermanns (1190–1217)“¹⁰ von Thüringen entstandene und nur in einer vollständigen Handschrift überlieferte *Liet von Troye* Herborts von Frizlar, um den sog. *Göttweiger Trojanerkrieg*, entstanden zwischen 1270 und 1300, der ebenfalls nur einmal überliefert ist, um den *Trojanerkrieg*-Torso Konrads von Würzburg, der in immerhin sechs vollständigen Handschriften und zahlreichen Fragmenten vorliegt und zwischen 1281 und 1287 entstanden ist und um die anonym gebliebene Fortsetzung Konrads.

Natürlich lastet dieser Auswahl – wie dem Auswählen zumeist – ein Hauch von Willkürlichkeit und der implizite Vorwurf der Unvollständigkeit an. Kriterium für die vier behandelten Texte war vor allem die Vergleichbarkeit: alle sind gereimt, im 13. Jahrhundert entstanden und weisen eine gewisse Länge auf, womit sie einen eindeutig narrativen und nicht-chronikalen Charakter haben (was sie von der Kurzfassung des sog. *Basler Fragments* aus dem 13./14. Jahrhundert und vom Abschnitt zum Trojanischen Krieg aus Ulrich Füerfers *Buch der Abenteuer* aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts abhebt). Eine Hinzunahme weiterer Texte würde gleichzeitig eine Auseinandersetzung mit stilistischen Kriterien (Reim – Prosa), Gattung (Narration – Chronik), Sprache (Französisch-Deutsch) und dergleichen evozieren, die zu sehr vom Zentrum der Fragestellung ablenken würden.

Die vergleichende Analyse baut auf einer genauen Einzelinterpretation der jeweiligen Texte auf. In gesonderten Kapiteln werde ich sie auf ihre jeweiligen Implikationen zum Thema Heil und dessen spezifische Ausprägung befragen, wobei mein Augenmerk mehreren Aspekten (und ihrer Verschränkung) gilt: den Interaktionen der Figuren und der Handlungslogik, dem Zusammenhang zwischen Narration und impliziter Wertung sowie expliziten Kommentaren seitens der Figuren oder der Erzählinstanz. Dabei ist es unerlässlich, die einzelnen Texte auch auf ihre Terminologie hin zu beleuchten. Dies soll sich jedoch nicht an der imaginären Richtgröße „Autorintention“ orientieren, sondern daran, inwieweit die rekurrenten Termini *heil*, *got*, *göter* sich als analytisch belastbar erweisen und sich aufeinander beziehen lassen. Denn eine sprichwörtliche Verwendung des Begriffes *got* im Zusammenhang einer metanarrativen Auseinandersetzung mit dem Thema ‚Religion‘ kann sehr wohl durch diesen Kontext einen Bedeutungszuwachs bekommen, während eine phraseologische Verwendung in anderer textueller Umgebung für die Interpretation keinen spezifischen Aussagewert hat. Die Texte sollen aber auch auf ihre Gesamtdeutung hin befragt werden, also warum Troja jeweils untergehen muss und ob der Untergang der Stadt für den jeweiligen Autor an das Heidentum, das in der Stadt vorherrscht, geknüpft ist. So sollen also nicht nur Einzelszenen und einzelne Begriffe betrachtet werden, sondern der vor-

10 Lienert, 2001, S.111.

sichtige Versuch gestartet werden, über das Thema ‚Religion‘ vier – freilich zielgerichtete – Textinterpretationen vorzulegen.

Insgesamt ergibt sich im Durchgang durch mein Corpus ein buntes Bild von der Vielfältigkeit, die mittelalterlichem Erzählen offen steht, um die für die eigene Zeit fremde antike Kultur in das vorgegebene Denk- und Weltmuster hereinzuholen oder eben gerade auf Distanz zu halten. Dabei kann die Verzahnung einer perfekten *hövescheit* mit dem Bereich der christlichen Religion unterschiedlich eng und jeweils different dargestellt werden, ebenso wie sich auch beim Begriff Heil ein jeweils ganz verschiedener Bedeutungsumfang ergibt.

Da meine Arbeit vorwiegend aus einem fokussierten *close-reading* besteht, ist es unablässig, zunächst den Zentralbegriff des Heils festzulegen und das spezifisch christliche Heilsverständnis abzugrenzen. Im Mittelhochdeutschen bewegt sich die Bedeutung von *heil* im Ungefähren zwischen ‚Glück und Gnade‘, wobei innerweltliche und religiöse Semantik nicht distinkt voneinander geschieden sind.¹¹ Allgemein erklärt wird der Ursprung von Heil folgendermaßen: „Das Leben in seiner Begrenztheit u[nd] in seiner Bedrohtheit, wiederfahrendes Schicksal u[nd] kreatürl[iches] Abhängigkeitsbewußtsein sind der Hintergrund für H[eils]-Erfahrungen, die den Menschen Überwindung dieser als Unheil erfahrenen Lebenssituation verheißen“.¹² In einem weiten Sinne kann Heil also verstanden werden als etwas, das „den Bedeutungsbereich von ‚Ganzheit, Gesundheit, Unversehrtheit‘ umfaßt und wohl auch auf ein Geschehen von Gefährdung und Wiederherstellung dieser Zustände Bezug nimmt.“¹³ Im theologischen Sinne hingegen ist es wesentlich genauer bestimmt. Betrachtet man den Begriff vom Neuen Testament her, so ist zu resümieren, dass „die Verwirklichung von Heil ausschließlich an Jesus Christus gebunden“¹⁴ ist. Oder anders: „Das geschichtslose ewige Heil des Menschen wird durch die Gesch[ichte] des Lebens Jesu vermittelt.“¹⁵ Das heißt also, dass sich alles Geschehen – vor und nach Jesu Geburt – daran ausrichten und bewerten lassen muss. Dies gilt natürlich auch für das deutsche Mittelalter, in dem das Christentum die zentrale Werteordnung war, an der – auch aufgrund der Kreuzzüge¹⁶ – die Totalität menschlichen Lebens ausgerichtet worden ist,¹⁷ wobei hier wiederum der Begriff der Heilsgeschichte eine zentrale Rolle

11 Vgl. Mittelhochdeutsche Wörterbücher im Verbund [BMZ, Lexer], s.v. *heil*.

12 Bürkle, 1995, S.1258.

13 Seils, 1985, S.622.

14 Larsson, 1985, S.616, vgl. auch Gnilka, 1995, S.1261: „Wie nach dem AT allein Gott das H. wirkt, so hat nach dem NT derselbe Gott das endgültige H. durch Jesus Christus gewirkt“.

15 Gerwing/Schachten, 2000.

16 „Es ist interessant zu beobachten, wie der Gedanke der Ch. (allerdings in weniger energischer und bewußter Weise) eine bes. Bedeutung in der Verteidigung und später im Angriff gegen die heidn. Völker Osteuropas erhält und dabei sowohl im Hl. Land wie in den gen. anderen Gebieten eine Offensivkraft gewinnt, die zum Anstoß und tragenden Motiv für die Verbreitung des christl. Glaubens wird.“ Manselli, Art. *Christianitas*, 2000.

17 „Die Welt wird als sinnhafte Schöpfung Gottes vorgestellt, als universelle Sinnfiguration, in der alle Wertvorstellungen und Handlungsformen gültig fundiert sind.“ Wenzel, 1995, S.24. Dieses Ideal gilt ebenso für die Bildung: „Diese [im Mittelalter] neuen Schwerpunkte [der Bildung] lagen auf Religion oder Kirche: Die besten Gelehrten beschäftigten sich mit Bibe-

spielt. Diese wird „nicht mit der spekulativ konstruierten Universalgeschichte identisch gesetzt [...], sondern [bleibt] ihr gegenüber als Prozeß spezifisch religiöser Kommunikation sui generis [...] – wenn auch der Anspruch erhoben wird, daß eben die spezifische H[eils-]G[eschichte] die ‚innewohnende Kraft‘ der allgemeinen Weltgeschichte darstelle.“¹⁸ All diese Aspekte sollen im Folgenden berücksichtigt werden, im Blick auf die spezifische Konturierung des ‚Heils‘, wie sie sich im jeweiligen Text zeigt.

Zur Einschränkung sei vorab betont, dass dies eine literaturwissenschaftliche Arbeit ist, keine geistesgeschichtliche oder theologische. Sie verzichtet von daher auf weitere theologische Differenzierungen, weil es ihr systematisch um die Frage geht, wie die Texte in ihrer literarischen Gemachtheit mit dem Grundproblem umgehen, das sie sich im Erzählen von einer vorchristlichen höfischen Welt einhandeln: Es geht um ihre literarischen Verfahren, um die Ambivalenzen, die sie zu bewältigen haben oder allererst selbst produzieren, um das Verhältnis zwischen expliziten Setzungen und implizit rekonstruierbaren Text-Strategien. Zur Frage nach der Heilsfähigkeit von vorchristlichen Kulturen wäre vor allem Augustinus *De Civitate Dei* einschlägig, doch ist die potentielle Beeinflussung durch ein solches Hintergrundwissen nicht Gegenstand meiner Abhandlung. Ich beschränke mich darauf, zunächst das vorliegende Textmaterial auf seine vor allem textinternen zugrundeliegenden, aus ihm selbst abzuleitenden Ansätze zu analysieren und in genauer Textarbeit aufzuzeigen, wie die jeweiligen Autoren mit dem Problem des asymmetrischen – d.h. axiologisch nicht gleichwertigen – Gegensatzpaares ‚Heide – Christ‘¹⁹ umgehen, welches sich in meinen Texten auf die Zeitenfolge ‚ante gratiam – post gratiam‘ abbildet und somit direkten Einfluss auf die Sichtweise nimmt, in der die antike Welt dargestellt wird.²⁰

Der Begriff der Transzendenz, der dabei unweigerlich ins Blickfeld gerät, soll hier nicht näher beleuchtet oder problematisiert werden. Nur soviel sei gesagt: ich verwende ihn der Einfachheit halber im Sinne der großen, also der religiösen Transzendenz,²¹ dabei aber formal, wie Strohschneider als „das aus der Immanenz Ausgeschlossene“,²² während die v.a. in der Soziologie so bezeichnete ‚kleine‘ und ‚mittlere‘ Transzendenz in meinem Text in den Begriff der ‚Unverfügbarkeit‘

lauslegung, Religionsgeschichte, Kirchenverwaltung und der Ausarbeitung einer christlichen Doktrin.“ Lindberg, 2000, S.192.

18 Lohff 1974, S.1032. Zur Verschränkung von Geschichte und Heilsgeschichte vor allem in mittelalterlichen Chroniken vgl. Goetz 1998, zur gleichen Problematik in narrativen Texten des 12. Jahrhunderts vgl. Haupt, 2003.

19 Koselleck, 1989, S.229–244.

20 Ebenfalls nicht näher eingehen kann ich auf das Problem des Wahrheitsanspruches, den Köhler, 1985, S.137 folgendermaßen zusammenfasst: „Die Versicherung der historischen Wahrheit enthält den Hinweis auf eine gottgewollte, überzeitliche Wahrheit, die den Dichter, der sie verkündet, nicht bloß zum wissenden Mittler dieser Wahrheit, sondern, da jene von ihm erst zu erkennen ist, auch zum Weisen und die Dichtung zum zuständigen Ort der Wahrheitskenntnis erhebt“.

21 Schütz/Luckmann, 1990, S.139–177 sowie Gehlen, 2004, S.13–19.

22 Strohschneider, 2000a, S.107.

gefasst werden.²³ Damit beschreibe ich ein Phänomen, welches sich sowohl auf der Ebene der textuellen Oberflächenstruktur als auch auf der *histoire*-Ebene der dargestellten Welt finden lässt und in seiner jeweiligen Ausprägung entschieden zur Konstitution der zugrundeliegenden Transzendenzauffassung beiträgt.

Meine Themenstellung kreist somit nicht nur um den Begriff des Heils oder darum, was das Christliche und das Nicht-Christliche, Heidnische, Fremde ausmacht, sondern sie beschäftigt sie auch mit der Korrelation der Werte höfisch-christlich, oder eben nicht-höfisch-heidnisch. Inwiefern also die Autoren Troja als eine heidnische Welt in ihrer Beschaffenheit als spezifisch nicht-christliche²⁴ darstellen, soll im Folgenden erarbeitet werden.

23 Zur Problematisierung des Begriffs der Transzendenz vgl. Strohschneider, 2002, speziell S.109–121.

24 Vgl. Lienert, 2000, die für die Rolle des Krieges S.33f. postuliert: „Fern heißt vergangen, und fern heißt fremd: es sind nicht die eigenen Kriege, um die es geht (daß es sich bei den Kämpfen um Troja und Eneas' Krieg in Italien um Kriege fiktiver Vorfahren handelt, wirkt sich nicht aus). Vor allem sind es nicht die Kriege der eigenen Religion, sondern heidnische Kriege, bei denen sich die Frage nach *bellum iustum* oder *iniustum* [...] gar nicht stellt. Auf beiden Seiten kämpfen Heiden, wie alle Texte ausnahmslos zwar nicht allzu oft, aber doch immer wieder deutlich machen“.