

DE GRUYTER

Martin Przybilski

**KULTURTRANSFER
ZWISCHEN JUDEN
UND CHRISTEN
IN DER DEUTSCHEN
LITERATUR DES
MITTELALTERS**

Martin Przybiski
Kulturtransfer zwischen Juden und Christen
in der deutschen Literatur des Mittelalters

Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte

Begründet als

Quellen und Forschungen
zur Sprach- und Kulturgeschichte
der germanischen Völker

von

Bernhard Ten Brink und
Wilhelm Scherer

Herausgegeben von

Ernst Osterkamp und
Werner Röske

61 (295)

De Gruyter

Kulturtransfer zwischen Juden und Christen in der deutschen Literatur des Mittelalters

von

Martin Przybiski

De Gruyter

ISBN 978-3-11-022551-8
e-ISBN 978-3-11-022552-5
ISSN 0946-9419

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorbemerkung

Die nachfolgende Studie widmet sich dem Thema des jüdisch-christlichen Kulturtransfers im Mittelalter, das in seiner Komplexität und Vielschichtigkeit bisher nur partiell untersucht worden ist. Sie betrachtet einen wesentlichen Teilaspekt dieses Themas: Ziel ist es, Spuren des Kulturtransfers von Juden zu Christen in der deutschsprachigen Literatur der Zeit vom 11. bis zum 15. Jahrhundert aufzuzeigen und zu verfolgen. Ausgehend von der Annahme, daß diese Spuren zwar zu einem größeren Teil verschüttet, aber nicht gänzlich unauffindbar oder nicht mehr rekonstruierbar sind, werden repräsentative Beispiele des Transfers jüdischer Texte, stofflicher oder motivischer Traditionen und Vorstellungen in christliche Literatur dargestellt und analysiert, wobei besonderes Augenmerk auf die Rolle und Funktion der deutschen Volkssprache innerhalb dieses Prozesses geworfen wird.

Wenngleich also der thematische Schwerpunkt dieser Arbeit deutlich im Bereich der älteren deutschen Philologie liegt, so steht sie nichtsdestoweniger, ähnlich wie eine Reihe in ihr vorkommender Autoren und Werke, in gewisser Weise auf der Grenze zwischen drei wissenschaftlichen Disziplinen – neben der Altgermanistik bilden dieses Dreieck die mediävistische Geschichtswissenschaft, insbesondere die Erforschung des jüdischen „Anteils“ an der Geschichte des europäischen Mittelalters, und die Judaistik. Diese – immer noch nachhaltig geforderte und oftmals vermißte – „Interdisziplinarität“ stellt zugleich eine gewisse Rezeptionshürde dar, vor allem in bezug auf die judaistischen Momente dieser Arbeit, die mit einigen kurzen redaktionellen Vorbemerkungen zumindest etwas gemindert werden soll.

Im Gegensatz zu anderen fremdsprachigen, also zum Beispiel lateinischen oder altfranzösischen Zitaten werden hebräische und aramäische Textpassagen im Original im Haupttext zitiert und – entweder direkt folgend in Klammern oder in der entsprechenden Fußnote – ins Deutsche übersetzt. Wenn diese Übersetzung nicht anderweitig gekennzeichnet ist, stammt sie vom Verfasser dieser Studie. Zur Zitierweise der klassischen jüdischen Theologia ist folgendes zu bemerken: Biblische Bücher werden nach den gängigen lateinischen Buchbezeichnungen benannt und mit den entsprechenden Abkürzungen zitiert, also Gen und nicht *בראשית*, IV Reg

und nicht מלכים ב etc. Mischna und Gemara werden nach den allgemein üblichen Regeln zitiert: Bei der Mischna – angezeigt durch vorgestelltes „m“ – meint die römische Ziffer den jeweiligen Oberabschnitt, die arabische Ziffer den jeweiligen Unterabschnitt; bei der Gemara folgt das Zitat der Seitenzahl (babylonischer Talmud) bzw. der Abschnitts-, Seiten- und Kolumnenzahl (palästinischer Talmud) der gängigen Folioausgaben, „b“ bzw. „j“ zeigen babylonischen bzw. palästinischen Talmud an; die Namen der Traktate erscheinen in lateinischer Umschrift, also Sanhedrin und nicht סנהדרין. Bei Midraschim, insbesondere im Fall des Midrasch rabba, werden die biblischen Bücher ebenfalls durch die bereits genannten lateinischen Abkürzungen bezeichnet, also Midrasch Ex rabba und nicht רבה שמות; hier bezeichnen römische Ziffern den jeweils zitierten Abschnitt. Deutsche Übersetzungen folgen für die Mischna dem Text von DAVID ZWI HOFFMANN, für die Gemara dem Text von LAZARUS GOLDSCHMIDT, für die Midraschim gemeinhin den Ausgaben AUGUST WÜNSCHES. Die großen Bibel- und Talmudkommentare, also zum Beispiel Raschi, Redak oder Tossafot, finden sich in den מקראות גדולות – der sogenannten „Biblia Rabbinica“ – bzw. in den gängigen Nachdrucken der Wilnaer Talmudausgabe. Die Mehrzahl der zitierten jüdischen Quellen findet sich auch auf der CD-Rom des „Responsa Project“ der israelischen Bar-Ilan Universität, wenngleich, gerade im Fall der mittelalterlichen Responsenliteratur, in der Regel nach älteren Druckausgaben zitiert wird.

Alle weiteren Primärquellen werden nach folgendem Usus zitiert: Findet sich im jeweiligen Text eine – zeitgenössische oder vom modernen Herausgeber eingeführte – Unterteilung in Bücher, Kapitel, Verse etc. wird diese im laufenden Text, zumeist in Klammern, als Belegstelle angegeben. Nur bei annalistischen und chronikalischen Werken, die nach Jahreszahlen geordnet sind, erfolgt in einer Fußnote der Nachweis der Seitenzahl der zitierten Ausgabe. Die für den einzelnen Text herangezogenen und zitierten Editionen sind durch das Quellenverzeichnis am Ende der Arbeit erschließbar, einzig im Fall noch nicht edierter Quellen wird der jeweils zitierte handschriftliche Überlieferungsträger direkt und vollständig in der laufenden Darstellung genannt. Schließlich wird eine Reihe besonders häufig zitierter moderner Hilfsmittel, also zum Beispiel bestimmte Wörter- oder Handbücher, unter Siglen zitiert; die Auflösungen dieser Abkürzungen finden sich ab Seite 290 dieser Untersuchung.

Meine Arbeit an diesem Thema erstreckte sich – mit längeren und kürzeren Unterbrechungen – über fast ein Jahrzehnt. Dementsprechend vielfältige Anregungen habe ich von einer Vielzahl von Freundinnen und Freunden, Kolleginnen und Kollegen erhalten. Daher danke ich Rainer Barzen, Ingrid Bennewitz, Horst Brunner, Matti Bunzl, Christoph Cluse,

Martina Edelmann, Eva Falkenhagen, Yacov Guggenheim, Hanna Häger, Chaim Jizchak Hartmann, Alfred Haverkamp, Sonja Kerth, Sarah Klein, Fritz Peter Knapp, Agnes Kruszynski, Freimut Löser, Lea Meissner, Claudine Moulin, Sindy Müller, Manuela Niesner, Susanne Omran, Jizchak Meir Perlberger, Katharina Philipowski, Ulrich Port, Jizchak Porath, Klaus Ridder, Walter Röhl, Ulrike Sals, Carsten Schapkow, Schmuël Akiwa Schlesinger, Michael Schneeberger, Franziska Schößler, Joseph Shatzmiller, Elisabeth Singer, Shlomo Spitzer, Norman Stillman, Herbert Uerlings und Edith Wenzel sowie den Herausgebern der Reihe „Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte“ als auch den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlags Walter de Gruyter, vor allem meinem guten Freund Heiko Hartmann.

Ich widme dieses Buch Birgit Ulrike Münch – meiner באשערטע und ebenso kritischen wie liebevollen Kollegin und Frau.

Inhalt

A.	Rahmen und Ausgangspunkte	1
A.I.	Methode und Hermeneutik: Kultur und Kulturtransfer im Mittelalter	2
	1. Kultur und ihre Definitionen	5
	2. Romantische Träume von Ganzheit	9
	3. Die Postkolonialität des Mittelalters	14
	4. Geschichtsschreibung als Archäologie des Marginalisierten ..	17
	5. Wandernde Literatur	21
	6. Prämissen für die Wahrnehmung des jüdisch-christlichen Kulturtransfers im Mittelalter	34
A.II.	Inhaltliche Vorarbeiten	35
B.	Historische Spuren	71
B.I.	Das deutsche Mittelalter als Kontaktraum und Kontaktzeit zwischen Juden und Christen	71
	1. Aschkenas und der Beginn jüdischen Lebens im deutschen Sprachraum	72
	2. Die aschkenasischen Juden des 11. und 12. Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur koterritorialen Christenheit	85
	3. Leben auf der Grenze: Die mentale Landkarte des Konvertiten und seine Bedeutung für den jüdisch-christlichen Kulturtransfer im Mittelalter	103
	4. Das Interesse christlicher Theologen am Hebräischen im 12. und 13. Jahrhundert	117
	5. Formen jüdisch-christlichen Kulturtransfers im Mittelalter ..	137

B.II.	Die deutsche Volkssprache und ihre Literatur als Brücke zwischen den Kulturen im Hoch- und Spätmittelalter . .	139
1.	Aschkenas als Referenzraum der jüdischen Diaspora im europäischen Mittelalter	139
2.	Die gemeinsame Sprache der Christen und Juden in Aschkenas	153
2.1.	Deutsche Glossen in hebräischen Texten	157
2.2.	Die Doppelnamigkeit der aschkenasischen Juden	160
2.3.	Die deutsche Sprache als Studienobjekt aschkenasischer Rabbiner des 15. Jahrhunderts	170
C.	Literarische Spuren: Texte, ihre Autoren und ihr Umgang mit jüdischer Kultur	176
C.I.	Subliterarischer Transfer jüdischer Erzählstoffe in höfische Literatur	191
1.	Das Lebermeer	191
1.1.	Etymologische Spuren	193
1.2.	Spätantike Spuren	195
1.3.	Jüdische Spuren	197
1.4.	Volkssprachlich-christliche Spuren	200
1.5.	Formen und Wege sublitterarischen Stofftransfers	204
2.	Rudolf von Ems	206
2.1.	„Der gute Gerhard“	207
2.2.	„Rabbi Simon und der gerechte Metzger“	213
2.3.	Jüdisches Erzählgut bei Rudolf von Ems	216
C.II.	Wandernde Motive und die gereimte Weltchronistik	218
1.	Die „Weltchronik“ des Jans von Wien	219
2.	Jüdische Erzählstoffe in der „Weltchronik“	221
2.1.	Der שמיר bei Juden und Christen in Antike und Mittelalter	230
2.2.	Formen der Kontextualisierung eines jüdischen Motivs in christlicher Überlieferung	241
C.III.	Polemische Literatur und die Anfänge der christlichen Talmudübersetzung	247
1.	Die Dialogliteratur vor Beginn der christlichen Talmudübersetzungen	247
2.	Die christlichen Talmudübersetzungen und ihre Auswirkungen auf die Dialogliteratur	253

C.IV. Das Bild des jüdischen Spruchdichters:	
Süßkint von Trimberg.....	267
1. Biographische Spuren.....	268
2. Literarische Spuren	271
3. Der Jude Süßkint – ein Vexierbild?	277
D. Zusammenfassung	280
Handschriften und frühe Drucke	287
I. Handschriften	287
II. Inkunabeln und Frühdrucke	289
Literaturverzeichnis	291
Abkürzungen und Siglen.....	291
Quellen	294
I. Deutsche und jiddische Quellen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit.....	294
II. Französische Quellen des Mittelalters.....	299
III.Hebräische Quellen der Antike, des Mittelalters und der Frühen Neuzeit.....	299
IV.Lateinische Quellen der Antike, des Mittelalters und der Frühen Neuzeit.....	303
V. Anderssprachige Quellen der Antike und des Mittelalters ...	310
Forschungsliteratur.....	311
Personen- und Werkregister	351

A. Rahmen und Ausgangspunkte

Im folgenden werden zunächst die hermeneutischen und historischen Prämissen und Determinanten benannt und umrissen, die die Suche nach den Spuren kulturellen Kontakts und Austausches zwischen Juden und Christen beeinflussen, der seinen Niederschlag primär in der volkssprachlichen Literatur des deutschen Hoch- und Spätmittelalters gefunden hat. Methodisch (A.I.) geht es dabei vorrangig um die Klärung der Fragen, welche Definition von Kultur dieser Suche zugrunde liegt und welche Wege die Übermittlung kulturellen Wissens nehmen kann – kurz, was ist Kultur und wie wird sie transferiert? Das nächstfolgende Kapitel (A.II.) beschäftigt sich mit bereits vorhandenen inhaltlichen Vorarbeiten, die vor allem aus dem 19. und dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts vorliegen. Hierbei handelt es sich in erster Linie um Untersuchungen europäisch-jüdischer Historiker, Volkskundler und Philologen des angegebenen Zeitraums, von denen namentlich MORITZ GÜDEMANN, MOSES GASTER und SAMUEL SINGER Studien zu einzelnen Fragen, aber auch zu grundsätzlichen Fragenkomplexen erarbeitet haben, die sich mit dem Thema dieser Arbeit berühren. Neben bis heute bekannten Forschern wie den zuvor Genannten werden aber auch weniger oder gar nicht bekannte Wissenschaftlerpersönlichkeiten wie SIGMUND GELBHAUS oder ABRAHAM BERLINER zu Wort kommen, deren Forschungen ähnlich wie im Falle ihrer berühmteren Zeitgenossen sowohl Anknüpfungspunkte als auch Potential zur Revision und Differenzierung für diese Studie bieten. Dabei wird auch der wissenschaftsgeschichtlichen Frage nachgegangen, warum ebendiese Forschungsergebnisse bis auf den heutigen Tag im deutschsprachigen literaturhistorischen und geschichtswissenschaftlichen Diskurs bestenfalls eine marginale Rolle gespielt haben, wenn sie denn überhaupt zur Kenntnis genommen wurden. Nach der notwendigen Verankerung dieser Untersuchung in den Thesen und Ergebnissen früherer Forschergenerationen stehen sodann die in einem engeren Sinne historischen Spuren des jüdisch-christlichen Kulturtransfers im deutschen Mittelalter im Zentrum der Analyse. Dazu wird zum einen die Epoche des deutschen Mittelalters als Kontaktraum und Kontaktzeit zwischen Juden und Christen beschrieben (B.I.), zum anderen wird die Bedeutung der deutschen Volkssprache und ihrer Literatur als Brücke zwischen diesen beiden Kulturen im Hoch-

und Spätmittelalter herausgearbeitet (B.II.). Den verschiedenartigen literarischen Spuren in der höfischen Literatur (C.I.), der volkssprachlichen Weltchronistik (C.II.), der polemischen Dialogliteratur (C.III.) und der Sangspruchdichtung (C.IV.) ist im Anschluß daran der zweite Hauptteil dieser Studie gewidmet.

A.I. Methode und Hermeneutik: Kultur und Kulturtransfer im Mittelalter

Den hermeneutischen Hintergrund dieser Studie bildet das Konzept des „Kulturtransfers“, also des Kontakts und Austausches zwischen zwei kulturellen Archiven, die auf unterschiedlichste Weise miteinander verbunden sein können: durch zeitliche oder räumliche Abfolge ebenso wie durch Gleichzeitigkeit und Koterritorialität.¹ Das Konzept fußt auf der Grundannahme, daß sich die Überlieferung und Übermittlung kultureller Hervorbringungen von einem kulturellen Archiv in das andere nicht als geradliniger, zielgerichteter Prozeß beschreiben läßt. Vielmehr macht es die Veränderungen, die kulturelle Güter dabei erfahren, zum Ausgangspunkt der Überlegungen: sie werden als bewußter Ausdruck einer veränderten Bedeutung interpretiert, die fremden Traditionen im Rahmen der rezipierenden und adaptierenden Kultur zukommt.² Das Konzept lehnt somit die positivistische Vorstellung ab, kultureller Austausch bestehe aus einem geradezu mechanistischen, beständig fortschreitenden Prozeß der Quellen- und Textkorrumpierung mit klar voneinander unterscheidbaren Überlieferungsstufen. Dagegen betont es vielmehr die dynamische, in gewisser Hinsicht chaotische, zumindest aber schwer antizipierbare Hybridität kulturellen Austauschs, da

Kulturen im allgemeinen oft über erstaunlich kraftvolle Assimilationsmechanismen verfügen, die wie Enzyme die ideologische Zusammensetzung der von außen eindringenden Stoffe verändern. Die Fremdkörper verschwinden nicht völlig, aber sie werden [...] in ein ‚Dazwischen‘ gezogen, in eine Zone der Überschneidung, in der alle kulturell festgelegten Bedeutungen durch eine unaufgelöste und unauflösliche Hybridität in Frage gestellt werden.³

STEPHEN GREENBLATT hat diesen Prozeß anhand spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Wahrnehmungs- und Deskriptionsschemata des kulturell Differenten – zumeist am Beispiel europäischer Beschreibungen

1 Zu den vielfältigen Möglichkeiten, die das Konzept des „Kulturtransfers“ bietet, vgl. die Beiträge in KASTEN/PARAVICINI/PÉRENNEC (Hrsg.): Austausch.

2 Vgl. GRAFTON: Notes, S. 2–11.

3 GREENBLATT: Besitztümer, S. 13; vgl. dazu grundsätzlich BHABHA: Verortung, S. 29–58.

und Spätmittelalter herausgearbeitet (B.II.). Den verschiedenartigen literarischen Spuren in der höfischen Literatur (C.I.), der volkssprachlichen Weltchronistik (C.II.), der polemischen Dialogliteratur (C.III.) und der Sangspruchdichtung (C.IV.) ist im Anschluß daran der zweite Hauptteil dieser Studie gewidmet.

A.I. Methode und Hermeneutik: Kultur und Kulturtransfer im Mittelalter

Den hermeneutischen Hintergrund dieser Studie bildet das Konzept des „Kulturtransfers“, also des Kontakts und Austausches zwischen zwei kulturellen Archiven, die auf unterschiedlichste Weise miteinander verbunden sein können: durch zeitliche oder räumliche Abfolge ebenso wie durch Gleichzeitigkeit und Koterritorialität.¹ Das Konzept fußt auf der Grundannahme, daß sich die Überlieferung und Übermittlung kultureller Hervorbringungen von einem kulturellen Archiv in das andere nicht als geradliniger, zielgerichteter Prozeß beschreiben läßt. Vielmehr macht es die Veränderungen, die kulturelle Güter dabei erfahren, zum Ausgangspunkt der Überlegungen: sie werden als bewußter Ausdruck einer veränderten Bedeutung interpretiert, die fremden Traditionen im Rahmen der rezipierenden und adaptierenden Kultur zukommt.² Das Konzept lehnt somit die positivistische Vorstellung ab, kultureller Austausch bestehe aus einem geradezu mechanistischen, beständig fortschreitenden Prozeß der Quellen- und Textkorrumpierung mit klar voneinander unterscheidbaren Überlieferungsstufen. Dagegen betont es vielmehr die dynamische, in gewisser Hinsicht chaotische, zumindest aber schwer antizipierbare Hybridität kulturellen Austauschs, da

Kulturen im allgemeinen oft über erstaunlich kraftvolle Assimilationsmechanismen verfügen, die wie Enzyme die ideologische Zusammensetzung der von außen eindringenden Stoffe verändern. Die Fremdkörper verschwinden nicht völlig, aber sie werden [...] in ein ‚Dazwischen‘ gezogen, in eine Zone der Überschneidung, in der alle kulturell festgelegten Bedeutungen durch eine unaufgelöste und unauflösliche Hybridität in Frage gestellt werden.³

STEPHEN GREENBLATT hat diesen Prozeß anhand spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Wahrnehmungs- und Deskriptionsschemata des kulturell Differenten – zumeist am Beispiel europäischer Beschreibungen

1 Zu den vielfältigen Möglichkeiten, die das Konzept des „Kulturtransfers“ bietet, vgl. die Beiträge in KASTEN/PARAVICINI/PÉRENNEC (Hrsg.): Austausch.

2 Vgl. GRAFTON: Notes, S. 2–11.

3 GREENBLATT: Besitztümer, S. 13; vgl. dazu grundsätzlich BHABHA: Verortung, S. 29–58.

des geographisch Anderen – als „Rekontextualisierung“ bezeichnet und erläutert.⁴ Die erste Wahrnehmung einer kulturell differenten Hervorbringung, sei sie sachlicher oder textlicher, realer oder spiritueller Natur, löst im Betrachter ein Gefühl der Verblüffung aus. Der Betrachter sieht sich konfrontiert mit einer Emanation dessen, was HOMI K. BHABHA das „Unheimliche“ nennt,⁵ dasjenige, was kein Heim, keinen Ort hat, das Fremde, Uneigentliche, Nicht-Kontextuelle, Inkohärente,⁶ so wie nach SIGMUND FREUD alles das unheimlich ist, „was ein Geheimnis, im Verborgenen bleiben sollte und hervorgetreten ist“.⁷ Die neuartige Qualität der kulturellen Differenz entzieht sich zunächst nicht nur allen Verstehensversuchen, selbst der Akt des Beschreibens fällt im günstigsten Falle äußerst schwer, zumeist scheitert er ganz. Im Augenblick des Verblüffens ist der Betrachter so überwältigt von seinem Differenzenerlebnis, so vollständig eins mit der Alterität, mit der er sich konfrontiert sieht, daß alle Definitions- und Systematisierungsstrategien, die sonst seine Wahrnehmung lenken, versagen, „in diesem Augenblick zieht sich die Welt [...] erst zusammen und weitet sich dann enorm aus“.⁸ Der Augenblick des Verblüffens ist ein Moment tatsächlicher und buchstäblicher „Wahrnehmung des Fremden“.⁹ Doch im nächsten Augenblick setzt zumeist schon der Prozeß der Rekontextualisierung ein, des kulturellen Transfers vermittelt genau jener Strategien des Definierens und Systematisierens, die anhand von Analogien des Eigenen die Differenz eliminieren und das Differente beschreib- und verstehbar werden lassen, und die GREENBLATT „eine schwerfällige und notdürftig zusammengezimmerter mimetische Maschinerie“¹⁰ nennt. Am Ende dieses Prozesses sind die nunmehr transferierten kulturellen Hervorbringungen zu radikal ausgegrenzten Objekten geworden, die, „nachdem die ersten Augenblicke der Verblüffung verstrichen sind, angefaßt, katalogisiert, inventarisiert und beschlagnahmt werden können“.¹¹ Kommunikation und Austausch zwischen verschiedenen Kulturen werden demnach dadurch möglich, „daß die Grenze, die uns den uneingeschränkten Zugang zum Anderen verwehrt, eine ontologische,

4 Vgl. dazu GREENBLATT: *Besitztümer*, S. 34–39; vgl. in diesem Sinne auch BURKE: *Augenzeugenschaft*, S. 137–141.

5 Vgl. BHABHA: *Verortung*, S. 13.

6 Vgl. dazu auch COHEN: *Midcolonial*, S. 2.

7 FREUD: *Unheimliche*, S. 236.

8 BHABHA: *Verortung*, S. 13.

9 Vgl. zu ähnlichen Überlegungen GEERTZ: *Beschreibung*, S. 33–35; grundsätzlich anderer Auffassung ist GIESEN: *Europa*, S. 132.

10 GREENBLATT: *Besitztümer*, S. 40.

11 GREENBLATT: *Besitztümer*, S. 39; vgl. auch FRIESE: *Identität*, S. 27: „Wo man fremd ist, wo man nicht weiß und kennt, braucht es ein Wort. Das, was unbekannt ist, braucht einen Namen, der das Schicksal entscheidet.“

keine bloß epistemologische ist“¹². Die relative Unzugänglichkeit des Anderen liegt darin begründet, daß der Andere – wie auch das Eigene – niemals vollständig oder ganzheitlich ist, niemals völlig von seinem Kontext determiniert wird und somit seine Existenz und sein Sein stets bis zu einem gewissen Grad „offen“ oder „fließend“ bleiben. An dieser für den Anderen selbst unbekannten Determinante kann die Wahrnehmung des Anderen anknüpfen und somit das Verstehen des Anderen durch das Eigene beginnen.¹³

Ähnlich wie die historische Anthropologie, die nicht-schriftliches soziales Handeln im gesellschaftlichen Kontext analysiert,¹⁴ versteht also auch das Konzept des Kulturtransfers die Bedeutung, die innerhalb einer Gesellschaft einem Text beigemessen wird, als sozial vermittelt.¹⁵ Es entspricht damit dem Prozeß, den MICHEL FOUCAULT als „Gesetz der wiederholbaren Materialität“ bezeichnet und durch den Aussagen aus der einen Institution in den Diskurs einer anderen umgeschrieben werden können.¹⁶ Demnach kann, ungeachtet der Gebrauchs- und Anwendungsschemata, die das ursprüngliche stabilisierende Feld des Textes bilden, jede Veränderung in den Bedingungen für die Verwendung und Neuverwendung des Textes, jede Änderung ihres Erfahrungs- und Verifizierungsfeldes oder tatsächlich sogar jeder Unterschied bei den Problemen, deren Lösung anvisiert wird, zum Entstehen eines neuen Textes führen.¹⁷ Dabei meint „Text“ nicht allein ein konkret faßbares Stück Literatur, sondern auch den Umgang mit überlieferten kulturellen Traditionen insgesamt, dessen Bedeutung als soziales Handeln in seinem neuen kulturellen Kontext entsteht:¹⁸ Die Wahrnehmung des kulturell Differenten findet ihren Ausdruck durch

relationale, ortsgebundene und historisch kontingente Repräsentationen. Es geht ihnen nicht um die Erkenntnis des Anderen, sondern um eine Praxis, die den Anderen zum Gegenstand hat; und das wichtigste intellektuelle Vermögen, das an

12 EAGLETON: Kultur, S. 135.

13 Vgl. dazu grundsätzlich ZIZEK: Abyss.

14 Zur Entwicklung der historischen Anthropologie vgl. DÜLMEN: Kulturforschung, S. 403–429; zu anthropologischen Forschungsansätzen in der Altgermanistik vgl. KIENING: Zugänge, S. 11–129, in der Geschichtswissenschaft vgl. SIEDER: Sozialgeschichte, S. 445–458; DANIEL: „Kultur“, S. 69–99.

15 Vgl. BURKE: Perspectives, S. 3f.; in diesem Sinne gilt das Diktum GROSSBERG: Studies, S. 60: „der Kontext ist alles, und alles ist kontextuell“.

16 Vgl. FOUCAULT: Archäologie, S. 150–152.

17 Vgl. dazu auch BHABHA: Verortung, S. 34.

18 Es geht im weiteren also nicht – oder zumindest nicht vorrangig – um „kulturelle Texte“ im Sinne von GEERTZ: Beschreibung, S. 258, also um Texte, die kulturelle Identität herstellen, reproduzieren oder tradieren; vgl. zur Bestimmung dieses Terminus auch ASSMANN: Texte, S. 237–241.

der Herstellung dieser Repräsentationen teilhat, ist [...] nicht die Vernunft, sondern die Einbildungskraft.¹⁹

Diese Erkenntnis betrifft alle Konzeptionen von Kultur, kulturelle Texte, Konzepte der Macht und ihrer Determinanten, sowie die Form der Beziehung zwischen Macht und Kultur.²⁰ Was aber bedeutet in diesem Zusammenhang „Kultur“, oder konkreter: welcher Kulturbegriff liegt dieser Untersuchung zugrunde?²¹

1. Kultur und ihre Definitionen

Die Suche nach einer griffigen, weder zu weiten noch zu engen Definition des Begriffs „Kultur“, die zudem noch den Bedingungen einer spezifischen historischen Epoche gerecht werden muß, gestaltet sich äußerst schwierig, da der Begriff selbst die schwächste analytische Entwicklung aller soziologischen Schlüsselbegriffe genommen und in der Soziologie selbst die schwankendste Rolle gespielt hat:²²

Tatsache ist, daß sich [...] keine einzelne, unproblematische Definition von ‚Kultur‘ finden läßt. Der Begriff bleibt komplex – mehr ein Bereich von konvergierenden Interessen als eine logische oder konzeptuell geklärte Idee. Diese ‚Vielfalt‘ markiert einen Bereich von kontinuierlichen Spannungen und Schwierigkeiten im Feld.²³

So verwundert es kaum, wenn der britische Literaturtheoretiker TERRY EAGLETON das Wort Kultur bezeichnet als „eines der komplexesten unserer Sprache – an Bedeutungsreichtum wird es nur übertroffen von dem Wort ‚Natur‘, das mitunter als sein Gegenteil gilt.“²⁴ Im Gegensatz zu Kultur ist „Natur“ verstanden worden als Summe derjenigen materiellen Strukturen und Prozesse, die unabhängig von menschlichem Tun sind, indem sie kein von Menschen geschaffenes Produkt sind, und deren Mächte und Kausalkräfte die notwendige Bedingung jeder menschlichen Praxis sind.²⁵ Nun hat jedoch die feministisch-postmoderne Theoriearbeit ge-

19 GREENBLATT: Besitztümer, S. 25.

20 Vgl. dazu GROSSBERG: Studies, S. 60.

21 Vgl. zu unterschiedlichen Kulturbegriffen Überblickshaft HÖRNING: Kollisionen, S. 85–110; MERGEL: Kulturgeschichte, S. 59–63.

22 Vgl. ARCHER: Culture, S. 1.

23 HALL: Paradigmen, S. 16.

24 EAGLETON: Kultur, S. 7.

25 Vgl. SOPER: Nature, S. 132f.; vgl. für unsere Fragestellung insbesondere auch GRUBMÜLLER: *Nature*, S. 3–17, der in seiner begriffsgeschichtlichen Studie *natura* als diejenigen Kräfte bestimmt, die in der Schöpfungsordnung ein Wesen gemäß göttlichem Auftrag in seiner Existenz und seinem Verhalten determinieren sowie seinem Willen entzogen sind, während „Kultur“ alles lernend Erworbene umfaßt (*nutritura*).

zeigt, daß auch die vermeintliche Dialektik zwischen Natur und Kultur ein kulturelles Konstrukt unserer Wahrnehmung darstellt, daß also selbst Größen wie „Körper“ oder „Sexualität“, im westlichen Bezeichnungssystem gemeinhin unangefochten als Bastionen und Repräsentationen der Natur verstanden, kulturell determinierte und somit unfeste Relationen sind,²⁶ „da auch die Natur immer schon kulturell ist“²⁷ und es keine Form der Wahrnehmung der Strukturen menschlicher Existenz gibt, „die nicht durch Kultur vermittelt ist“²⁸.

Jenseits der Dichotomie von Kultur und Natur, die mittlerweile als überholt erscheint und dementsprechend für eine Definition von Kultur *ex negativo* untauglich geworden ist,²⁹ hatte der britische Soziologe RAYMOND WILLIAMS, neben RICHARD HOGGART und EDWARD P. THOMPSON einer der Begründer der *cultural studies*, bereits 1958 insgesamt vier klassische Definitionsmöglichkeiten des Begriffs aufgestellt:³⁰ Kultur kann demzufolge eine individuelle Geisteshaltung meinen; es kann den Zustand der intellektuellen Entwicklung einer ganzen Gesellschaft bezeichnen; Kultur kann als Summe der Künste verstanden werden; schließlich umfaßt der Begriff die Gesamtheit der Lebensweise einer Gruppe oder eines Volks.³¹ Diese soziologischen Definitionen des Begriffs Kultur können noch um ein semiotisches Begriffsverständnis erweitert werden, das Kultur als das Netz von Bezeichnungen begreift, das die menschliche Existenz umspannt,³² als symbolische Matrix der Gesellschaft, in der die Dialektik von Struktur und Handlung eingeschrieben und damit ablesbar ist,³³ oder spezifischer als das System von Bezeichnungen, mittels dessen eine Gesellschaft kommuniziert, reproduziert, erfahren und erforscht wird.³⁴ Bereits diese Vielzahl an denkbaren Begriffsdefinitionen verdeutlicht, daß die Idee der Kultur offensichtlich das vorrangige Thema des 20. Jahrhunderts darstellte.³⁵ Waren die hier vorgestellten Definitionsversuche sozial-

26 Vgl. dazu vor allem BUTLER: Unbehagen, S. 15–62.

27 EAGLETON: Kultur, S. 130; vgl. auch SEGERS/VIEHOFF: Konstruktion, S. 34.

28 GIRARD: Heilige, S. 330; vgl. auch MÜLLER: Visualität, S. 120 Anm. 5: eine klare Abgrenzung zwischen Natur und Kultur sei allein schon deshalb äußerst schwierig, „weil es keine *natura* des Menschen gibt, die nicht schon – wie minimal auch immer – kulturell geprägt ist“.

29 Vgl. SCHMIDT: Kultur, S. 120.

30 Vgl. dazu HALL: Paradigmen, S. 17–22; WINTER: Zentralität, S. 157–167; zu einer postkolonialen Kritik an WILLIAMS' Definitionen, die darauf hinweist, daß sein Begriff der Kultur keinen Schlüssel zur Hybridität kultureller Gemeinschaften liefert, vgl. VISWANATHAN: Williams, S. 47–66.

31 Vgl. WILLIAMS: Gesellschaftstheorie, S. 20.

32 Vgl. GEERTZ: Interpretation, S. 5.

33 Vgl. GEERTZ: Beschreibung, S. 9.

34 Vgl. WILLIAMS: Culture, S. 13.

35 Vgl. EAGLETON: Kultur, S. 40.

wissenschaftlich-theoretischer Provenienz zumeist noch um die Herausarbeitung einer gewissen Trennschärfe im Verhältnis zu anderen Begriffen wie „Gesellschaft“ oder „Lebenswelt“ bemüht, so ist der Begriff im populären Diskurs der Gegenwart durch eine kaum zu überbietende Ubiquität und Vagheit gekennzeichnet. Die „Pluralisierung des Begriffs ‚Kultur‘“³⁶ hat dazu geführt, daß es mittlerweile „eine Kultur der Photographie, eine Kultur des Schießens, eine Dienstleistungskultur, eine Museumskultur, eine Taubstummenkultur, eine Fußballkultur, [...] die Kultur der Abhängigkeit, die Kultur des Schmerzes, die Kultur der Amnesie und so fort“³⁷ gibt:

War das Wort ‚Kultur‘ einst ein zu vergeistigter Begriff, so hat es jetzt die Schwammigkeit eines Ausdrucks, der praktisch alles umfaßt. Gleichzeitig ist es überspezialisiert geworden, indem es die Fragmentierung des modernen Lebens sklavisch widerspiegelt, anstatt sie gemäß einem klassischeren Begriff von Kultur nach Kräften zu beheben.³⁸

Der Schluß liegt mithin nahe, daß der Begriff Kultur gleichzeitig zu weit gefaßt und zu eng ist, um für die Beschreibung und Analyse gesellschaftlicher Prozesse besonders nützlich zu sein. Anthropologisch verstanden deckt er die Gesamtheit menschlicher Existenz ab,³⁹ „von der Haartracht über Trinkgewohnheiten bis zur Anrede des Vetters zweiten Grades, während er ästhetisch verstanden zwar Igor Strawinsky, aber keine Science-fiction einschließt“⁴⁰. Doch dieses Fazit gilt lediglich für die spätbürgerlich-postmoderne Gesellschaftsordnung Europas und Nordamerikas am Beginn des 21. Jahrhunderts mit ihrer oben konstatierten undifferenzierten Allgegenwart von „Kultur“ und ihren Spielarten. Für das europäische Mittelalter, wie für alle vormodernen Gesellschaften, bedeutete Kultur ein durchgängiges, beherrschendes Medium der symbolischen Sinnordnung.⁴¹

Nichtsdestoweniger bleibt die Schwierigkeit der definitorischen Abgrenzung bestehen, letzten Endes läßt sie sich auch nicht auflösen. Dementsprechend kann man den Begriff Kultur lediglich „ungefähr zusammenfassen als jenen Komplex von Werten, Sitten und Gebräuchen, Überzeugungen und Praktiken, die die Lebensweise einer bestimmten Gruppe ausmachen“⁴². Kultur umfaßt also die Gesamtheit der Praktiken und Repräsentationen,

36 EAGLETON: Kultur, S. 25.

37 HARTMAN: Schweigen, S. 45.

38 EAGLETON: Kultur, S. 55.

39 Vgl. dazu HALL: Paradigmen, S. 28: „Lévi-Strauss arbeitete konsequent mit dem Ausdruck ‚Kultur‘. Er betrachtete ‚Ideologien‘ als weit weniger wichtig: als bloß ‚sekundäre Rationalisierungen‘.“

40 EAGLETON: Kultur, S. 48.

41 Vgl. EAGLETON: Kultur, S. 45.

42 EAGLETON: Kultur, S. 51; vgl. auch WAGNER: Fest-Stellungen, S. 47; HÖRNING: Kollisionen, S. 85.

durch welche eine Gruppe ihre Realität(en) in einem „System symbolischer Ordnungen“⁴³ konstruiert und behauptet,⁴⁴ sie ist also sowohl eine Praxis der Sinnstiftung wie der Machtausübung, die vorrangig kommunikativ⁴⁵ und materiell konkretisiert wird, oder in den Worten des nordamerikanischen Medientheoretikers JOHN FISKE:

I understand culture [...] to encompass the struggle to control and contribute to the social circulation and uses of meanings, knowledges, pleasures and values. Culture always has both sense-making and power-bearing functions [...]. Any social system (that which is material and historically specific) needs a system of meanings and values (that is culture) to hold it in place or to help motivate it to change. [...] Material conditions are inescapably saturated with culture and, equally, cultural conditions are inescapably experienced as material⁴⁶.

Mithin ist Kultur das Differenzierende, an dem man die Grenze zwischen einer Gemeinschaft und einer anderen erkennen kann,⁴⁷ eine Grenze, die aufgrund der performativen Natur differentieller Identitäten selbst nichts überzeitlich Feststehendes ist: kulturelle Differenz ist „weder Eines noch das Andere, sondern etwas anderes daneben, da-zwischen“⁴⁸. Ein weiteres Konstitutivum von Kultur ist somit ihre inhärente Kollektivität, Kultur kann niemals ein individuelles Phänomen sein, sie ist vielmehr „always a collective phenomenon, because it is at least partly shared with people who live or lived within the same social environment, which is where it was learned“⁴⁹. Dieses „collective programming of the mind“⁵⁰ unterscheidet die Mitglieder einer Gruppe oder Gemeinschaft von Menschen von anderen. Zugleich entstehen Gemeinschaften erst durch die Performanz kultureller Überlieferung, sie sind ebenfalls keine festen, unverrückbaren Orte, sondern Praktiken kollektiver Identifikation, deren variable Anordnung weitgehend die Kultur eines jeden tatsächlichen sozialen Gebildes definiert:⁵¹

43 SEGERS/VIEHOFF: Konstruktion, S. 33.

44 Vgl. SEGERS/VIEHOFF: Konstruktion, S. 33; FROW: Studies, S. 3.

45 Vgl. SEGERS/VIEHOFF: Konstruktion, S. 9: „Kultur ist ein ‚Programm‘ von Werten, Normen und Verhaltensweisen [...]. Dieses Programm wird in einer Gesellschaft tradiert und als ‚Kultur‘ sozial in Geltung gehalten, um die maßgeblichen Ziele dieser bestimmten Gesellschaft im Zusammenleben ihrer Mitglieder – in einem bestimmten Zeitraum unter bestimmten geopolitischen, mentalitätsgeschichtlichen, zivilisatorischen, unter ‚lebensweltlichen‘ [...] Orientierungen – zu sichern. Kultur in diesem Sinne ist nicht nur auf Kommunikation angewiesen: Kommunikation ist die Ausdrucksform von Kultur.“

46 FISKE: Power, S. 13.

47 Vgl. GIESEN: Europa, S. 131; WAGNER: Fest-Stellungen, S. 48.

48 BHABHA: Verortung, S. 327.

49 HOFSTEDE: Cultures, S. 5.

50 HOFSTEDE: Cultures, S. 5.

51 Vgl. GIESEN: Europa, S. 134; MULHERN: 2000, S. 86.

Die Bedingungen kultureller Bindung, gleichgültig ob diese nun antagonistisch oder integrativ sind, ergeben sich performativ. Die Repräsentation von Differenz darf nicht vorschnell als Widerspiegelung vor-gegebener ethnischer oder kultureller Merkmale gelesen werden, die in der Tradition festgeschrieben sind.⁵²

Daraus ergibt sich also, daß Kultur ein „Programm“⁵³ darstellt, das beständig neu geschrieben wird.⁵⁴ Kultur ist erlernbar und nicht angeboren, sie ist relativ und nicht absolut, sie ist konstruktiv und nicht ontologisch, sie ist ganzheitlich und nicht einseitig rational oder emotional. Die lebensweltlichen Dimensionen, die dieses Programm beeinflußt, ergeben sich aus dem geographischen Lebensmittelpunkt der betroffenen Gemeinschaft („nationale Dimension“), aus ihrem genetischen Lebenszusammenhang („ethnische, religiöse und sprachliche Dimension“) sowie aus ihrem sozialen Zusammenleben und dessen Traditionen („geschlechts- und rollenspezifische Dimension“). Daher hat jede Gesellschaft „nur bestimmte Möglichkeiten zur Verfügung, um Wissen über die Wirklichkeit zu erlangen. Diese richten sich nach den Formen, in denen sich die Gesellschaft selbst organisiert und versteht“⁵⁵. Die Performativität aller Kultur bedeutet letzten Endes zugleich, daß die „kulturelle Identität“ einer Gemeinschaft ebenso unfest ist wie Kultur an sich. Sie bildet lediglich eine sich allein durch Praxis stets erneuernde, mitlaufende Bestätigung jeder bedeutungstragenden Handlung dafür, daß die Rückversicherung auf die Kultur dieser Gruppe oder Gesellschaft weiterhin besteht und handlungsorientierend wirkt.⁵⁶

2. Romantische Träume von Ganzheit

Weil der hier zugrundegelegte Kulturbegriff dem Mittelalter als historischer Epoche mit einem hohen Grad an sozialer und kultureller Alterität gerecht werden muß, operiert diese Arbeit in Anlehnung an PETER DINZELBACHER und OTTO GERHARD OEXLE also mit einem denkbar weit verstandenen Kulturbegriff:⁵⁷ Kultur ist „die Summe der materiellen und geistigen Hervorbringungen einer Gesellschaft während einer bestimmten

52 BHABHA: Verortung, S. 3; vgl. auch BRONFEN/MARIUS: Kulturen, S. 11: „Kultur muß als Ort des Widerstreits zwischen Repräsentationen von Welt, Subjekt, Geschichte usw. verstanden werden. Politische und kollektive Subjekte sind keine vorgefundenen Gegebenheiten, sondern diskursive Ereignisse.“

53 Vgl. zu den Implikationen dieses Terminus SCHMIDT: Kultur, S. 122–124.

54 Vgl. zum folgenden SEGERS/VIEHOFF: Konstruktion, S. 34f.; GIESEN: Europa, S. 134f.

55 MERGEL/WELSKOPP: Geschichtswissenschaft, S. 23.

56 Vgl. SEGERS/VIEHOFF: Konstruktion, S. 10.

57 Vgl. dazu SOKOLL: Kulturanthropologie, S. 238. Bereits BUMKE: Kultur, Bd. 1, S. 29–32, hat diesen Kulturbegriff für seine Untersuchung implizit vorausgesetzt.

Periode ihrer Geschichte“⁵⁸, oder einfach „die Gesamtheit der Hervorbringungen des Menschen auf allen Gebieten des Lebens“⁵⁹. Deshalb wird der Transfer kultureller Hervorbringungen des Judentums in christliche Literatur in Form von ganzen Stoffkomplexen, einzelnen Motiven, Bildern und Aussagehaltungen untersucht.

Damit wendet sich diese Studie gleichzeitig gegen eine nachgerade klassisch gewordene, bis heute breit rezipierte Vorstellung der kulturellen Realität des Mittelalters, die NOVALIS (1772–1801) in seinem 1799 entstandenen Essay ‚Die Christenheit oder Europa‘ beschreibt:

Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte; ein großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs.⁶⁰

Das europäische Mittelalter erscheint hier im Lichte einer alle und alles beherrschenden und umfassenden, monolithischen Kultur des westlichen Christentums, die, vollständig autark und autoreferentiell, den geographischen Raum Europa geeignet und geprägt hat. In dieser Vorstellung schlägt sich ein romantisch-verklärter Kulturbegriff nieder,⁶¹ den NOVALIS mit den meisten deutschen Intellektuellen seiner Zeit teilte und der dementsprechend auch konstitutiven Einfluß auf die wenige Jahre später begründete akademische Germanistik hatte.⁶² Der Begriff postuliert, daß es sich bei allen genuinen Kulturen um statische, ortsgebundene, in sich geschlossene, ursprüngliche Sinnwelten handelt, die gegenüber allen materiellen und immateriellen, realen und symbolischen Kräften und Machtverhältnissen autonom sind.⁶³ In der deutschen Philosophiegeschichte findet sich diese Vorstellung mit besonderem Nachdruck sowie einer überaus langanhaltenden Nachwirkung bei JOHANN GOTTFRIED HERDER (1744–1803),⁶⁴ der als erster den Begriff der Kultur im Sinne „einer Identitätskultur gebrauchte: einer soziablen, volkstümlichen und traditionellen Le-

58 DINZELBACHER: Volkskultur, S. 2.

59 OEXLE: Geschichte, S. 25.

60 NOVALIS: Christenheit, S. 327; vgl. die Anlehnung an diese Formulierung bei FUHRMANN: Bildung, S. 55: „Einst, bis zur Aufklärung, regierte in Europa der Ordo christianus“.

61 Vgl. dagegen die durchweg positive Interpretation des Essays bei FABER: Messianismus, S. 277–287: seiner Ansicht nach dürfe man „Novalis eben nie wörtlich nehmen, jedenfalls nicht in religionibus bzw. christianis“ (S. 286), die den Essay einleitende Mittelalter-Legende sei „alles andere als naiv; sie ist tief ironisch“ (S. 279). Vgl. gegen solche Formen der Interpretation KALLSCHEUER: Epochenbruch, S. 83–94.

62 Vgl. dazu BAUM: Wende, S. 221–240.

63 Vgl. gegen diese Vorstellung ASSMANN: Gedächtnis, S. 132: „Den ‚Sozialkörper‘ gibt es nicht im Sinne sichtbarer, greifbarer Wirklichkeit. Er ist eine Metapher, eine imaginäre Größe, ein soziales Konstrukt“; vgl. auch STRAUB: Identität, S. 97f. u. 103f.; KRECKEL: Integration, S. 14.

64 Vgl. dazu grundsätzlich GELLNER: Nationalismus.

bensweise, die alles durchdringt und den Menschen sich in ihr verwurzelt oder beheimatet fühlen läßt“⁶⁵. Das Antonym zu Kultur bildet in seinem Denken das französische *civilisation*, das etwas Abstraktes, Entfremdetes, Fragmentarisches, Mechanistisches und Utilitaristisches beschreibt, während Kultur als ganzheitlich, organisch, sinnlich, eingedenkend und ihr Ziel in sich tragend erscheint.⁶⁶ Kultur wird bei HERDER – und vor allem bei seinen zahlreichen Epigonen in der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts – reduziert zu etwas Stammesmäßigem, „sie ist eine Wirklichkeit, die auf einer ganz anderen, vitaleren Ebene als der des Geistes gelebt wird und damit der rationalen Kritik verschlossen ist“⁶⁷. Anstatt sich der grundsätzlichen Hybridität von Kultur zu stellen, wird diese negiert und somit resultiert der „Mythos des historischen Ursprungs – ethnische Reinheit, kultureller Erstanspruch – [...] in der ‚Normalisierung‘ der multiplen Überzeugungen und gespaltenen Subjekte“⁶⁸. HERDERS Kulturidee überträgt also

ursprüngliche Bindungen auf moderne Komplexitäten. In dem Maße, wie die vormoderne ‚Nation‘ dem modernen Nationalstaat weicht, kann die Struktur traditioneller Rollen die Gesellschaft nicht mehr zusammenhalten, und als deren einheitsstiftendes Grundprinzip springt die Kultur im Sinne einer Gemeinsamkeit der Sprache, des Erbes, des Bildungssystems, der Werte und dergleichen ein.⁶⁹

Doch auch den vermeintlich ursprünglichen Bindungen, die HERDER wie NOVALIS in der Vorzeit des deutschen Mittelalters verwirklicht sah, wird diese Vorstellung von Kultur nicht gerecht. Zum einen haben auch die kulturellen Bindungen und Gemeinschaften vormoderner Gesellschaften so wenig mit „Ursprünglichkeit“ zu tun wie die beinahe zahllos diversifizierten Kulturen der Postmoderne. Zum anderen stellt sich die Idee eines bruchlos christlich dominierten mittelalterlichen Europas bei näherem Hinsehen selbst als Wunschbild heraus. Nachdem im Verlauf des 11. bis 15. Jahrhunderts konkurrierende Majoritätskulturen, z.B. der Islam auf Sizilien und der iberischen Halbinsel oder die polytheistischen Kulturen Nordosteuropas, zum größeren Teil durch die christliche Kultur verdrängt worden waren, die Einwohner des christlichen Europa mithin zunehmend die Überzeugung gewonnen hatten, „sie selbst bewohnten einen Teil der Welt namens ‚Christenheit‘“⁷⁰, verschwanden trotzdem nicht alle anderen, nichtchristlichen Kulturen aus Europa. Sie existierten weiter, sei es geo-

65 HARTMAN: Schweigen, S. 228.

66 Vgl. zu dieser Dichotomie und ihrer vielgestaltigen Rezeption BOLLENBECK: ‚Kultur‘, S. 289–303.

67 EAGLETON: Kultur, S. 22.

68 BHABHA: Verortung, S. 109.

69 EAGLETON: Kultur, S. 40.

70 BARTLETT: Geburt, S. 472.

graphisch marginalisiert in Form des immer mehr an Raum verlierenden Islam, sei es aber auch mitten unter der christlichen Mehrheitskultur in Form der zahlreichen, von der offiziellen Kirchenlehre als häretisch gebrandmarkten und verfolgten Glaubensbewegungen der Bogomilen, Waldenser, Katharer, Beginen,⁷¹ oder eben in Form der weit verstreuten jüdischen Gemeinden. Daher bezeichnet RAIMON PANIKKAR das Mittelalter als den „Nexus, der uns mit fast allen übrigen Kulturen verbindet, das verlorene Bindeglied zwischen der Moderne und dem Rest der Kulturen, die es auf der Erde gibt“⁷². Als absoluter Begriff oder gar als Wert an sich verstanden war das „christliche Abendland“ selbst in den Jahrhunderten der größten päpstlichen Machtfülle eine Chimäre,⁷³ gehörte Europa vielmehr zu den „hybrid places where heterogeneous cultures mingle, compete, coexist“⁷⁴. Und so gilt meines Erachtens auch für das europäische Mittelalter EDWARD SAID's postkoloniales Diktum, daß alle Kulturen miteinander verwoben sind, „keine ist vereinzelt und rein, alle sind hybrid, heterogen, hochdifferenziert und nicht monolithisch“⁷⁵.

Die Anwendung der Ergebnisse der zwei führenden Theoretiker des Postkolonialismus, neben SAID noch der bereits erwähnte HOMI BHABHA, auf mediävistische Fragestellungen muß zwangsläufig Skepsis, ja Ablehnung hervorrufen. Doch das Argument, daß weder BHABHA noch SAID „irgend etwas vom Mittelalter verstanden haben und somit auch keine sinnvollen Aussagen darüber zu fällen vermochten“⁷⁶ führt die eigene Kritik in die Aporie, denn es sollen ja nicht die beiden Genannten mediävistisch forschen, sondern ihre Thesen zu Trägern und Verortung von Kultur auf mediävistische Fragen angewandt werden. Mit den Theorien des Postkolonialismus läßt sich nämlich nicht allein der neuzeitliche kulturelle Gegensatz von Orient und Okzident, von Erster und Dritter Welt beschreiben, sondern ganz generell auch die Spannung zwischen ei-

71 Vgl. dazu generell z.B. LAMBERT: Häresie; FAUTH/MÜLLER (Hrsg.): Devianz; ERBSTÖSSER: Ketzer; sowie zu weiteren Studien den Forschungsüberblick bei OHST: Gestalten, S. 156–168.

72 PANIKKAR: Mensch, S. 604.

73 Diese Einschätzung halte ich auch gegen grundsätzliche Einwände aufrecht, wie sie z.B. KARL JASPERS in dem apodiktischen Urteil: „Wir Abendländer alle sind Christen“ zusammengefaßt hat, vgl. JASPERS: Glaube, S. 52; vgl. auch BIRNBAUM: Sprache, S. 151.

74 COHEN: Midecolonial, S. 1; vgl. auch FABER/GOODMAN-THAU/MACHO: Vorwort, S. 9: „Selbst wenn die jüdische Kultur an sich hochgeachtet wird, bleibt nicht ausgeschlossen, daß sie als bloße Fremdkultur verstanden und ihr konstitutiver Beitrag zur eigenen: der christlich-europäischen Kultur beachtlich unterschätzt wird. Das ‚Abendland‘ ist aber – nicht zuletzt seiner Eschatologie wegen – wesentlich (auch) jüdisch.“

75 SAID: Kultur, S. 30; vgl. auch FUHRMANN: Bildung, S. 10: „Europa [...] hat sich von Anfang an auf eine Kultur eingelassen, die nicht homogen, nicht in sich stimmig und nicht aus einem Guss war.“

76 CLASSEN: Rez. COHEN (Hrsg.): Middle Ages, S. 228.

ner homogen und einer heterogen ausgerichteten Kultur bzw. zwischen zwei nach Homogenität strebenden Kulturen. Der Begriff der Kultur wird dadurch von einem rein historischen und philosophischen Text um eine konfrontative Note erweitert und zum Schauplatz eines politischen Konflikts:⁷⁷ „Weit davon entfernt, das friedliche Reich apollinischen Edelmut zu sein, kann Kultur bisweilen geradezu ein Schlachtfeld sein.“⁷⁸

Postkoloniales Denken, adaptiert für die Epoche des europäischen Mittelalters, fordert demnach grundsätzlich dazu auf, das Theorem der Dominanz des Christentums zu dekonstruieren, die zentrale Rolle Westeuropas zu hinterfragen und die – tatsächlichen und vermeintlichen – Randvölker und deren Kulturen stärker in den Blick zu nehmen.⁷⁹ Die Praktikabilität einer solchen Adaptation wird zudem durch eine strukturelle Übereinstimmung zwischen dem europäischen Mittelalter und der europäischen Postmoderne gestützt, denn vormoderne und postmoderne Ordnung treffen sich darin,

daß Kultur für beide, wenngleich aus unterschiedlichen Gründen, eine beherrschende Ebene des sozialen Lebens ist. Wenn Kultur in traditionellen Gesellschaften so stark hervorsticht, dann, weil sie hier keine ‚Ebene‘ ist, sondern ein durchgängiges Medium, in dem andere Arten der Betätigung vor sich gehen. Politik, Sexualität und wirtschaftliche Produktion sind bis zu einem gewissen Grad noch in einer symbolischen Sinnordnung befangen.⁸⁰

Diese Arbeit versteht sich also durchaus als ein Versuch, die „Postkolonialität des Mittelalters“ in der Verschränkung jüdischer und christlicher Kultur am Beispiel ihres – nachweisbaren, möglichen und verhin- derten – literarischen Austauschs deutlich werden zu lassen,⁸¹ allerdings ohne ihrerseits die vereinfachende Modellierung von Alterität nach vorgegebenen Maßstäben zu repetieren, die berechtigterweise als Kritik des Umgangs postkolonialer Theorie mit literarischen Texten aufgezeigt worden ist.⁸²

77 Vgl. EAGLETON: Kultur, S. 31.

78 SAID: Kultur, S. 16; vgl. auch BRONFEN/MARIUS: Kulturen, S. 11.

79 Vgl. dazu COHEN: Midcolonial, S. 6f.; vgl. auch BRONFEN/MARIUS: Kulturen, S. 17: „Die Theorie kultureller Hybridität wendet sich entschieden gegen Vorstellungen einer autochthonen und homogenen nationalen Kultur.“

80 EAGLETON: Kultur, S. 45.

81 Zu weiteren Versuchen dieser Art vgl. u.a. CONKLIN AKBARI: East, S. 19–34; GANIM: Studies, S. 123–134; HENG: Romance, S. 135–171; TOMASCH: Chaucer, S. 243–260; DAVIS: Writing, S. 611–637.

82 Zu dieser Kritik und einem gleichzeitigen Plädoyer für eine „dynamische“ Lektüre literarischer Werke auf der Basis des postkolonialen Diskurses vgl. LUBRICH: Text, S. 16–39.

3. Die Postkolonialität des Mittelalters

„Konzepte wie homogene nationale Kulturen, die auf Konsens beruhende und nahtlose Übermittlung historischer Traditionen oder ‚organisch‘ gewachsene ethnische Gemeinschaften“⁸³ werden somit – als Basis kulturellen Vergleichs – bereits seit einiger Zeit grundlegend neu definiert und bewertet. Trotz einer vor diesem Hintergrund auch in der mediävistischen Forschung zunehmenden Kritik am Theorem eines homogen christlichen mittelalterlichen Europa hält sich nichtsdestoweniger auch in wissenschaftlichen Standardwerken neueren Datums, die umfassend zu geistes- oder sozialgeschichtlichen Phänomenen der Epoche Mittelalter informieren wollen, die Vorstellung von einer blockähnlichen christlichen Kultur Europas: Nichtchristliche Kulturen kommen, wenn sie überhaupt Erwähnung finden, häufig nur als exotische Randerscheinung vor, Fragen nach Möglichkeiten und Hinweisen auf Transfer und Interaktion zwischen den Trägern der Majoritätskultur und der Minoritätskulturen werden zumeist gänzlich ausgeblendet.⁸⁴ Daß aber zum Beispiel die hebräischsprachige Literatur der europäischen Juden oder die Reste ihrer mittelalterlichen Sakralarchitektur ebenso Teil des kulturellen Erbes Europas sind wie die zeitgleich entstandene lateinische Literatur oder die gotischen Kathedralen, wird in den meisten übergreifenden Untersuchungen zur Kultur des europäischen Mittelalters ausgeblendet.⁸⁵ Die Gründe für diesen blinden Fleck der Kulturgeschichtsschreibung des Mittelalters sind vielgestaltig: neben einer bewußten oder unbewußten Tradierung des monolithischen Kultur-

83 BHABHA: Verortung, S. 7.

84 Vgl. z.B. RUH: Geschichte; FLASCH: Einführung; FUHRMANN: Einladung; BERTAUE: Literatur; anders, aber ebenso problematisch, jetzt BERTAUE: Schrift, zur Kritik daran vgl. unten. Der in dieser Reihe erstgenannte Forscher würdigt lediglich ein einzelnes, wenngleich sehr einflußreiches Werk des Maimonides als neuplatonische Quellenschrift, blendet hingegen parallele – oder womöglich aufeinander bezogene – Entwicklungen innerhalb der jüdischen und christlichen Mystik des mittelalterlichen Zentraleuropa gänzlich aus, vgl. RUH: Geschichte, Bd. 3, S. 45–56; RUH: Quellen, S. 340–350; vgl. dagegen den Exkurs über das jüdische philosophische Denken im hochmittelalterlichen Deutschland bei STURLESE: Philosophie, S. 264–276, oder das Kapitel über jüdische Anregungen der mittelalterlichen Philosophie bei FLASCH: Denken, S. 290–298. Die umgekehrte Form dieses Vorgehens, sozusagen die Eingemeindung der Minoritäts- in die Majoritätskultur unter Absehung von jeglichen trennenden oder differierenden Aspekten, liegt z.B. dann vor, wenn in einem „Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition“ betitelten Sammelband ein Aufsatz zu Maimonides erscheint, vgl. WIELAND: Prophetie, S. 155–169.

85 Für den architekturgeschichtlichen Bereich sei hier bloß auf die noch heute bestehende, 1034 höchstwahrscheinlich von Bauleuten der Dombauhütte errichtete Synagoge in Worms hingewiesen, vgl. BATTENBERG: Zeitalter, Bd. 1, S. 58. Zur gemeinsamen Bauschicht von Dom, Synagoge und Mikwe in Speyer vgl. KORN: Erinnerung, S. 87–89.

begriffs der Romantik⁸⁶ oder einer Verabsolutierung der Dichotomie von Mehrheits- und Minderheitskultur spielt sicherlich auch die Befürchtung der jeweiligen Fachleute eine Rolle, die Erkenntnisse eines an sich fremden Wissenschaftsgebiets nicht adäquat rezipieren und verwenden zu können. So berechtigt diese Befürchtungen im einzelnen auch sein mögen, sie entbinden letztlich nicht von der wissenschaftlichen Verpflichtung, sich auch diesem Bereich der Kulturgeschichte des Mittelalters zu stellen, weil die Epoche nur so adäquater und vollständiger betrachtet – und verstanden – werden kann. Zudem hat sich unter den Schlagworten „Interdisziplinarität“ und „historische Kulturwissenschaft“ in den vergangenen Jahrzehnten auch in den mediävistischen Fächern die Einsicht durchgesetzt, daß keines allein ohne die anderen betrieben werden kann.⁸⁷ Die Existenz einer germanistischen Mediävistik ohne Einbeziehung der romanistischen oder latinistischen Schwesterfächer, wie sie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts durchaus noch die Regel darstellte, ist mittlerweile ebenso kaum mehr denkbar wie eine mediävistische Geschichtswissenschaft, die die Ergebnisse der Literatur- oder Kunstgeschichte des Mittelalters ignoriert, obwohl nach WERNER PARAVICINI selbst hier noch zahlreiche Berührungsgänge zwischen den einzelnen Disziplinen vorhanden sind:

Schwer fällt der Brückenschlag zwischen Literatur und Kunst einerseits und politischer, sozialer, wirtschaftlicher Geschichte andererseits, obwohl Geschichte, Philologie und Kunstgeschichte doch nur Geschwister sind, die sich ein wenig aus den Augen verloren haben.⁸⁸

Daher beschränkt sich der interdisziplinäre, historisch-kulturwissenschaftliche Blick oft genug auf die christlich determinierte Kultur des Abendlands,⁸⁹ andere Kulturen fallen gemeinhin unter die oben aufgestellte Regel

86 So noch stillschweigend bei GIESEN: Europa, S. 137, und in erster Linie bei ANDERSON: Communities; zur Kritik an letzterem vgl. COHEN: Midcolonial, S. 4 u. 7; BIDDICK: ABC, S. 291 Anm. 2; DAVIS: Writing, S. 611–637. Vielschichtiger gestaltet sich das Problem bei FUHRMANN: Bildung, der zwar durchaus zugesteht, daß das frühmittelalterliche Europa aus der Spätantike eine hybride Kultur aus griechisch-römischen und jüdisch-christlichen Elementen übernommen hat (S. 10). Im weiteren Verlauf seiner Argumentation erscheint diese Kulturüberlieferung aber wiederum als homogener, den Kontinent vom 8. bis ins 19. Jahrhundert nach innen einigender und nach außen abschirmender Monodiskurs (S. 13–31), der erst durch den – vermeintlichen – Kulturverfall des 20. Jahrhunderts untergegangen sei (S. 32). Der Klage über diesen Untergang ist sodann ein Großteil des Restes des schmalen Bands gewidmet (S. 55–110), indem Schlagworte wie „Erlebnisgesellschaft“ (S. 57) oder „Neuheidentum“ (S. 106) zu einer konservativ gewendeten, lamentierenden *laudatio temporis acti* benutzt werden.

87 Vgl. zur kritischen Auseinandersetzung um diese Schlagworte z.B. SCHNEIDER: Mittelalterforschung, S. 149–155.

88 PARAVICINI: Geschichtswissenschaft, S. 10.

89 Ein solches Vorgehen untermauert die Ansicht, das Christentum sei für das Mittelalter als die unmarkierte Religion anzusehen, daß im Diskurs über diese Epoche „religion“ trans-

des blinden Flecks. Von dieser Regel lassen sich seit Bestehen einer wissenschaftlich-akademischen Altgermanistik nur wenige Fälle ausnehmen, die zudem in ihrer Mehrzahl nicht zu einer programmatischen Neubewertung des Verhältnisses von Majoritäts- und Minoritätskultur geführt haben, sondern vielmehr Einzelbeobachtungen geblieben sind.⁹⁰

Die Kulturen – und die Relationen der Kulturen – des Mittelalters entziehen sich meines Erachtens jedoch der historischen Beschreibung und Analyse, wenn ihre Hervorbringungen nicht in einer Wechselbeziehung untereinander, sondern isoliert voneinander verstanden werden, „wie es in den einzelnen Wissensgebieten, die sich aus der vorläufigen Gruppierung des Materials im 19. Jahrhundert entwickelt haben, gelegentlich geschehen ist“⁹¹. Diese Studie versucht somit auch eine grundsätzliche Forderung einzulösen, die JACQUES LEGOFF an die historisch arbeitenden Wissenschaften gestellt hat:

abolir les barrières universitaires entre l'histoire ‚pure‘ (c'est-à-dire mutilée), l'histoire de la littérature (et de la langue ou plutôt des langues), l'histoire de l'art (et des images). Il ne faudrait pas oublier d'intégrer aussi à l'histoire, sans méconnaître leur spécificité, l'histoire du droit, l'histoire des sciences et des techniques. Partout on verrait la place de l'imaginaire.⁹²

Der jüdisch-christliche Kulturtransfer im deutschen Hoch- und Spätmittelalter wird am Beispiel der christlichen Rezeption jüdischer Stoffe und Motive als eine kulturelle Praxis interpretiert, die sich vornehmlich in den untersuchten Texten ausdrückt. Dabei geht es nicht um die Konstruktion einer linearen und kontinuierlichen (Kultur-)Geschichte, sondern um das Aufzeigen einzelner Spuren, singulärer Momente und Augenblicke, an denen der jüdisch-christliche Kulturkontakt paradigmatisch erkenn- und sichtbar wird.⁹³ Jede dieser Spuren bildet – im Sinne von WALTER BENJAMINS Begriff der Geschichtsschreibung⁹⁴ – ein dialektisches Bild, in dem das Vergangene gleichsam momentan und schlaglichtartig aufblitzt. Zusammengekommen ergeben sie ein historisches Kaleidoskop, ein Mosaik christlicher Auseinandersetzung mit den Traditionen der jüdischen Kultur im deutschen Mittelalter und liefern damit einen Baustein einer mediävistischen Kulturwissenschaft, die HANS-WERNER GOETZ als „breit konzipierte Erforschung menschlicher Existenz, menschlichen Lebens, Denkens und Fühlens, der

parently means ‚Christianity‘“ (COHEN: *Midcolonial*, S. 17 Anm. 24); vgl. dazu KRUGER: *Conversion*, S. 158f.

90 Vgl. dazu ausführlicher unten „A.II. Inhaltliche Vorarbeiten“.

91 WUTKE: *Kulturwissenschaft*, S. 28.

92 LEGOFF: *L'imaginaire*, S. XVIII f.

93 Vgl. zu diesem Konzept auch GILMAN/ZIPES: *Introduction*, S. xvii–xxxiv.

94 Vgl. BENJAMIN: *Begriff*, S. 691–704.

Sprachlichkeit und Verständigung im Mittelalter, des sozialen Umgangs miteinander, in all seiner – ‚multikulturellen‘ – Differenzierung⁹⁵ beschreibt.

4. Geschichtsschreibung als Archäologie des Marginalisierten

Einen weiteren hermeneutischen Horizont dieser Untersuchung beschreibt also WALTER BENJAMINS (1892–1940) Geschichtsphilosophie. Sie findet sich in komprimierter Form in dem kurzen Text „Über den Begriff der Geschichte“ dargelegt, den sogenannten „Geschichtsphilosophischen Thesen“, der letzten vor seinem Selbstmord auf der Flucht vor den Nationalsozialisten verfaßten Arbeit.⁹⁶ Unter den philosophischen Geschichtstheorien des 20. Jahrhunderts können BENJAMINS Thesen als der deutlichste Gegenentwurf zum Paradigma klassischer Geschichtsphilosophie gelten. Gegen die Idee einer gesetzmäßig verlaufenden, gerichteten historischen Entwicklung, die auf einem ersten, affirmativen Grund – einem Keim, einem Mythos, einer Ätiologie, einer Teleologie der Natur oder der Vernunft – aufbaut und alles Geschehen auf ein erfüllendes Ziel hin ausrichtet, formuliert BENJAMIN die dezidierte Absage sowohl an metaphysisches oder mythisches Ursprungsdenken wie an geschichtsphilosophische Zielvorstellungen. Gegen die Geschlossenheit solcher Konzepte soll historisches Denken die radikale Offenheit der Geschichte behaupten. Dem Plädoyer für das Neue und Nichtantizipierbare gegenüber der Herrschaft des Gewesenen entspricht auf der Gegenseite, daß auch der Anfang nicht als ein mit sich Identisches, Festgelegtes gedacht ist, der in ursprünglicher Fülle das Kommende in sich enthält, sondern selber als ein Offenes, dessen Fortschreibung und Ergänzung in ihm festgeschrieben ist. Im Untergrund der traditionellen Geschichtsbilder dominiert für BENJAMIN die Vorstellung der naturalen Zeit, also die Idee der Kontinuität, des linearen, unerbittlichen Fortschreitens und der ununterbrochenen Verknüpfung und Sedimentierung. Gegen diese Idee muß Geschichte gedacht werden, erst im Aufsprengen des Kontinuums wird der wahre Zusammenhang des Geschichtlichen zugleich sichtbar und gestiftet.

Geschichte „gegen den Strich zu bürsten“⁹⁷ bedeutet zunächst, den historischen Zusammenhang nicht daran festzumachen, worin traditionelle Geschichtsschreibung das eigentlich Überlieferungs- und Erinnerungswürdige sieht – an den großen Ereignissen, den mächtigen Individuen und

95 GOETZ: Kulturwissenschaft, S. 9.

96 Vgl. BENJAMIN: Begriff, S. 691–704; vgl. zum folgenden auch ANGEHRN: Unabgeschlossenheit, S. 46–53.

97 BENJAMIN: Begriff, S. 697.

ihren Taten. Über sie wird ein ideologisch vereinseitigtes Bild der Geschichte vermittelt, kein Einblick in das gewährt, was das Leben der Menschen wirklich bestimmt, denn

if we construe the historical in terms of the contingent and political formations in question, then we restrict the very meaning of the historical to a form of positivism. That the frame of intelligibility has its own historicity requires not only that we rethink the frame as historical, but that we rethink the meaning of history beyond both positivism and teleology⁹⁸.

Nicht im Großen, sondern im scheinbar Bedeutungslosen und Nebensächlichen, im Marginalen und Marginalisierten, „in den unscheinbarsten Fixierungen des Daseins, seinen Abfällen gleichsam“⁹⁹, wird hingegen das wahre Gesicht der menschlichen Verhältnisse erkennbar. Es sind also die Anekdoten, die *petites histoires* „im Unterschied zum *grand récit* einer totalisierenden, integrativen, progressiven Geschichtsschreibung, die weiß, wo sie hin will“¹⁰⁰, aus denen der Leitfaden der Historiographie gesponnen werden soll. Der Gedanke, daß dasjenige, worauf es in der Geschichte ankommt, was in ihr das eigentlich Denkwürdige ist, nicht im Monumentalen und Dauerhaften, sondern im Kleinen, Zurückgedrängten und Verschütteten liegt, das durch Archäologie und Erinnerung gleichsam erst wieder zum Leben erweckt werden muß, wird für BENJAMIN zum zentralen Leitmotiv. Das Wesentliche eines historischen Gebildes – einer Tradition, eines Stils, einer Gesellschaft – bekommen wir nicht im äußeren Überblick, sondern einzig im Punktuellen, sozusagen in der Konkretisation eines Bildes, der Konzentration eines Augenblicks zu fassen, denn die Anekdote „stellt das wichtigste Medium zur Aufzeichnung des Unerwarteten und daher auch zur Beschreibung der Begegnung mit der Differenz dar“¹⁰¹. Doch Geschichte aus ihren „Abfällen“ zu rekonstruieren bedeutet nicht allein, etablierte Wertungen und landläufige Ansichten umzukehren und sich dem Geringfügigen zuzuwenden, sondern auch dasjenige aufzudecken, was durch die Macht der Geschichte – und derjenigen, die Geschichte schreiben oder schreiben lassen – zum „Abfall“ gemacht, zur Bedeutungslosigkeit reduziert wurde. Die Gegenlektüre, die erst die wahre Tiefe der Geschichte ausloten soll, ist keine bloße methodische Neuorientierung, sondern eine Stellungnahme zur unterdrückenden und ausgrenzenden Dynamik des historischen Verlaufs und seiner Verschriftlichung. Diesen soll sie erkennen lassen, indem sie zugleich das in ihm Verhüllte ins Licht rückt. Der Appell für eine andere Geschichtsschreibung ist somit auch ein Protest gegen die Geschichte selbst.

98 BUTLER: *Universalities*, S. 138.

99 BENJAMIN: Briefe, S. 685.

100 GREENBLATT: *Besitztümer*, S. 10; vgl. dazu auch FINEMAN: *Fiction*, S. 49–76.

101 GREENBLATT: *Besitztümer*, S. 11.

Was sich in dieser als Zusammenhalt des Vor- und Nachzeitigen etabliert und seinen – unreflektierten, verschleiern den wie verklärenden – Niederschlag in der Historiographie gefunden hat, ist die Geschichte der Herrschaft.¹⁰² Die durch Machtausübung gestiftete, scheinbar kohärente Kontinuität der Ereignisse ist nichts anderes als die zufällige Verkettung der Siege, die Stabilisierung ebenjener herrschenden Macht, die allein von sich aus die Möglichkeit hat, Spuren zu hinterlassen, Monumente zu setzen, Traditionen zu prägen – also Geschichte zu stiften.¹⁰³ Historiographie, die sich diesen Momenten ihres Beschreibungsobjekts überläßt, wird zur Einfühlung in den Sieger. Sie perpetuiert die vollzogene Unterdrückung und sanktioniert die Endgültigkeit erfahrener Ohnmacht und erlittenen Unrechts, denn jede Majorität „hat die Geschichte, die sie sich selbst zu schreiben in der Lage ist“¹⁰⁴. Dagegen fordert BENJAMIN zu einer Geschichtsschreibung auf, die dem Kult des Großen und Ruhmvollen die Erinnerung des Kleinen und Marginalisierten entgegenstellt und damit Geschichte gegen ihre eigene Schwerkraft zu lesen sucht.¹⁰⁵ Nicht Verherrlichung der Siege, sondern Leidenserinnerung wird zum Leitfaden historischen Bewußtseins, das nicht mehr der Monumentalisierung dessen dienen soll, was bedeutsam war und Folgen gezeitigt hat – was eine „Wirkungsgeschichte“ besitzt –, sondern der Besinnung auf das Mißlungene, das Verdrängte und das – scheinbar – spurlos Verschwundene, denn historische Ereignisse sind

nicht unausweichlich und auch nicht unbedingt notwendig. Vielmehr sind sie eine Konkretisierung von Möglichkeiten, die in den Konstellationen angelegt sind. [...] Insofern muß man das Geschehene als ein mögliches Geschehen thematisieren, ohne dabei das Ungeschehene als unmögliches Geschehen auszuschließen¹⁰⁶.

102 Vgl. zu dieser Idee auch grundsätzlich FOUCAULT: Überwachen.

103 Vgl. MERGEL/WELSKOPP: Geschichtswissenschaft, S. 34: „Was wir erforschen, ist die kommunizierte Realität, weil wir Wirklichkeit nur erfahren können, wenn sie uns mitgeteilt wird; damit ist sie ‚verformt‘, und wir können sie nur in Relationen erfahren.“

104 MERGEL/WELSKOPP: Geschichtswissenschaft, S. 23; vgl. auch WAGNER: Fest-Stellungen, S. 69f.: „Der Verweis auf eine gemeinsame Geschichte kann die Existenz und Solidität kollektiv geteilter Glaubensordnungen deswegen nicht erklären, weil es streng genommen keine ‚gemeinsame Geschichte‘ gibt, sondern immer eine Vielzahl von Erfahrungen, deren jede sich von jeder anderen unterscheidet. Die Beschworung von ‚gemeinsamer Geschichte‘, beispielsweise in Theorien nationaler Identität, ist eine Vorgehensweise, die immer in der jeweiligen Gegenwart vorgenommen wird – als eine spezifische Repräsentation der Vergangenheit, die diese mit Blick auf die Schaffung von Gemeinsamkeiten bearbeitet.“

105 Vgl. BENJAMIN: Begriff, S. 696.

106 MERGEL/WELSKOPP: Geschichtswissenschaft, S. 31f.; vgl. auch WAGNER: Fest-Stellungen, S. 72: „Die gegenwärtige Welt ist weder schlicht ‚da‘ noch durch die Vergangenheit vorherbestimmt; sie ist die Schöpfung aus einer Vielfalt von Möglichkeiten, die in dem gerade vergangenen Moment bestanden.“

Mit der radikalen Veränderung des historischen Gegenstands geht eine fast ebenso radikale Veränderung der historischen Zeitperspektive einher, die sich nicht mehr wie zuvor am „Ideal der befreiten Enkel“, sondern am „Bild der geknechteten Vorfahren“ orientiert.¹⁰⁷ Geschichte soll nicht mehr studiert und geschrieben werden, um auf der Basis ihrer Lehren die eigene Zukunft zu gestalten, sondern um – gegen alle temporale Logik – das Vergangene zurechtzurücken, die Endgültigkeit seines Festgeschriebenseins zu durchschlagen. Dabei kommt es darauf an, im erinnernden Rückblick des Geschichtsschreibers nicht beim Faktischen, beim zu Ende Geführten und zur geschichtlichen Tatsache Gewordenen Halt zu machen, sondern hinter dem Tatsächlichen das Mögliche, im Gewesenen die „unterdrückte Vergangenheit“¹⁰⁸ zu errahnen und zu erfassen. Erkenn- und beschreibbar ist demzufolge nicht allein, was im Vergangenen Form und Gestalt angenommen hat – auch dasjenige, was in ihm angelegt war, sowie das nur bruchstückhaft Ausformulierte oder Überlieferte. Das ehemals Gesagte, aber durch Prozesse des herrschenden Sprechens Verschüttete, sowie das gar nicht erst Gesagte vor dem Vergessen zu bewahren, ist die Aufgabe historischer Erinnerung.¹⁰⁹

Diese Erinnerung ist nun beileibe nicht nur retrospektiv oder nachgerade konservativ – für BENJAMIN eröffnet sie vielmehr die Zukunft um des Vergangenen willen und aus ihm heraus, es ist das Unerledigtsein des Gewesenen, nicht mehr das Versprechen des Kommenden wie bisher, das in die Zukunft treibt. Er nimmt WILHELM DILTHEYS (1833–1911) bekanntes Diktum: „Was wir unserer Zukunft als Zweck setzen, bedingt die Bestimmung der Bedeutung des Vergangenen“¹¹⁰, also sozusagen wörtlich: Stellt sich geschichtliche Einheit im Rahmen der Fortschrittsgeschichte als kumulative Verfestigung von Macht- und Herrschaftsstrukturen her, so geht es für BENJAMIN um die Aufdeckung einer Kontinuität, die ihre Kraft aus dem Appell des Marginalen bezieht, um die Sichtbarmachung jener „schwache[n] messianische[n] Kraft“¹¹¹, die die Geschlechter der Unterdrückten aller Zeiten miteinander verbindet und die letzten Endes Geschichte „auf die Erlösung“¹¹² verweist. Diese letztgenannte These ist es vor allem gewesen, die Kritiker dazu bewogen hat, BENJAMINs gesamten geschichtsphilosophischen Entwurf als theologische Unterstel-

107 Vgl. BENJAMIN: Begriff, S. 700.

108 BENJAMIN: Begriff, S. 703.

109 Vgl. in ähnlichem Sinne auch WEHRLI: Literatur, S. 18: „zur Literaturgeschichte gehört auch das Vergessene, das Nichtüberlieferte“.

110 DILTHEY: Aufbau, S. 288f.

111 BENJAMIN: Begriff, S. 693.

112 BENJAMIN: Begriff, S. 693.

lung zu verwerfen und auf der unhintergehbaren Abgeschlossenheit des historischen Prozesses zu beharren.¹¹³

Diese Abgeschlossenheit soll hier keineswegs geleugnet werden – selbstredend ist, um ein Diktum MAX HORKHEIMERS zu bemühen, das vergangene Unrecht geschehen und beendet, sind die Erschlagenen wirklich erschlagen.¹¹⁴ Anknüpfen kann diese Arbeit aber an BENJAMINS Forderung nach der Sichtbarmachung des Marginalen, nach der Archäologie dessen, was vom Diskurs der Herrschaft und der Macht im historischen Prozeß unterdrückt worden ist. Die Spuren des christlich-jüdischen Kulturtransfers im Mittelalter bilden zumeist paradigmatische Beispiele ebenjener „Abfälle“, von denen BENJAMIN spricht: sie repräsentieren die Existenz der Grenze zwischen Majoritäts- und Minoritätskultur und zugleich die Überwindung dieser Grenze; sie sind entstanden am Reibepunkt zweier Kulturen, deren Verhältnis ganz grundsätzlich durch die Ausübung von Macht und Herrschaft determiniert wird; sie sind in das kulturelle Archiv der Mehrheit eingegangen, zugleich aber weitestgehend ihrer ursprünglichen kulturellen Einkleidung entledigt worden und dienen somit der weiteren Marginalisierung ihrer bereits marginalisierten Träger; sie sind Hinweise auf einen Austausch zwischen herrschender Majorität und beherrschter Minorität, den die machtausübende Mehrheit im Laufe der Niederschrift ihrer eigenen Geschichte zu tilgen, mindestens aber wiederum zu marginalisieren versuchte.

5. Wandernde Literatur

Neben den zuvor eingehender dargestellten kulturtheoretischen und geschichtsphilosophischen Ansätzen bildet die dritte hermeneutische Folie dieser Untersuchung eine kritische Rezeption der Positionen der historischen Erzählforschung. Es geht dabei vorrangig um die Frage, auf welche Weise und unter welchen Bedingungen Texte, in erster Linie in der Form literarischer „Stoffe“, ihren Weg vom kulturellen Archiv einer Ausgangsgruppe in die kulturelle Überlieferung einer anderen Gemeinschaft finden. Ähnlich wie im Fall des Begriffs „Kultur“ steht man bei der Beantwortung dieser Frage schnell vor sehr grundsätzlichen Problemen, denn der Terminus „Stoff“ entzieht sich in seiner literaturwissenschaftlichen Verwendung als Kontrastbegriff zu „Form“ oder als Konkurrenzbegriff zu „Motiv“ einer eindeutigen definitorischen Festlegung. Er läßt sich im Grunde nur recht vage als eine Abfolge von Ereignissen beschreiben, die mit be-

113 Vgl. TIEDEMANN: Materialismus, S. 87.

114 Vgl. TIEDEMANN: Materialismus, S. 87.

stimmten Figuren in spezifischen Situationen verwirklicht wird, jedoch weder an eine Textgattung gebunden noch den Literaturen eines Kulturraums vorbehalten ist.

Die Erkenntnis, daß Stoffe und Motive in den Literaturen der Welt „wandern“ können, ist nun keineswegs neu, sie stellt vielmehr eine der ersten grundlegenden Erkenntnisse neuzeitlich-philologischer Forschung dar.¹¹⁵ Bereits die Gründerväter der akademischen Germanistik, allen voran JACOB (1785–1863) und WILHELM GRIMM (1786–1859), versuchten dieses Problem dadurch zu lösen, daß sie die ubiquitär in den Literaturen Europas vorhandenen Erzähl- und Handlungsmuster als Reste gemeinindogermanischer Mythen deuteten.¹¹⁶ Eines der einflußreichsten Ergebnisse dieser Interpretationsrichtung, der sogenannten „Erbtheorie“, stellt JACOB GRIMMS dreibändige, zuerst 1835 erschienene „Deutsche Mythologie“ dar, deren Ziel nichts weniger ist als die Rekonstruktion „einer gründlichen urgemeinschaft der europäischen völker insgesamt [...], deren mächtige wirkung gleich stark in sprache, sage und religion lange zeiten hindurch gespürt wird“¹¹⁷. Gleichzeitig gestützt und modifiziert wurde diese These durch die wenig jüngere „Entlehnungs-“ oder „Migrations-theorie“ des Göttinger Sprachhistorikers und Orientalisten THEODOR BENFEY (1809–1881), derzufolge die überwiegende Mehrzahl aller ubiquitär auftretender literarischer Stoffe aus dem antiken Indien stamme.¹¹⁸ Vor allem in seiner 1859 erschienenen Ausgabe des altindischen ‚Pantschatantra‘¹¹⁹, einer Sammlung kleinepischer Erzählungen, untermauerte BENFEY seine Theorie dadurch, daß er die Sanskrittexte zur jeweils ältesten Überlieferungsform eines literarischen Motivs oder Stoffs erhob und ihre zahlreichen Parallelen in der europäischen Erzählliteratur zu nachgeordneten Adaptationen erklärte, die sich über eine kontinuierliche Übermittlungskette hinweg wiederum auf ihren indischen Ursprung zurückführen ließen.

Obwohl das ‚Pantschatantra‘ kaum vor dem 3. vorchristlichen Jahrhundert entstand, also durchaus nicht das älteste Stück erhaltener Weltliteratur ist, wurde es nichtsdestoweniger zum wichtigsten Bezugstext für die im Anschluß an BENFEYS Forschungen sich entwickelnde vergleichende Literaturwissenschaft, da aufgrund der Fülle von Erzählgut, die es enthält, „unbedenklich auf eine weit ältere orale Tradition geschlossen“¹²⁰ wurde. Eines der ersten Organe dieser Forschungsrichtung war die 1887 von dem

115 Vgl. zum folgenden SPIES: Stoffe, S. 5–7.

116 Vgl. RANKE: Formen, S. 41.

117 GRIMM: Mythologie, Bd. 1, S. VII.

118 Vgl. dazu RANKE: Formen, S. 38.

119 Vgl. BENFEY (Hrsg.): ‚Pantschatantra‘.

120 RANKE: Formen, S. 38.

Marburger Neugermanisten MAX KOCH (1855–1931) begründete „Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte“, die von 1887 bis 1910 erschien und schon nach wenigen Jahrgängen internationales Ansehen genoß. Bereits in ihrem ersten Band fanden sich Beiträge über germanische Sagenmotive im ‚Tristan‘-Roman,¹²¹ Adaptationen der Don Juan-Sage,¹²² Stoffwandlungen in chinesischer Dichtung¹²³ oder armenische Varianten zu ‚Barlaam und Josaphat‘,¹²⁴ deren Hauptaugenmerk darauf lag, einen geradlinigen, evolutionären Prozeß zu beschreiben, an dessen Anfang die Urquelle eines literarischen Stoffs steht, dessen Mitte eine Reihe von Tradierungsstationen des Stoffs bildet und an dessen Ende der Stoff in den nationalen Literaturen Europas ankommt. Zumeist bildete ebendieses Endprodukt des Vermittlungsprozesses – die Form, in der ein Erzählstoff zum Beispiel in einem mittelhochdeutschen Schwank des 13. Jahrhunderts vorhanden ist¹²⁵ – den Ausgangspunkt für Untersuchungen dieser Art, das Ziel war dementsprechend die Aufdeckung der – zumeist indischen – Urform des Stoffs oder möglichst vieler Tradierungsstationen, um eine möglichst lücken- und bruchlose Vermittlungskette rekonstruieren zu können. Einer der eifrigsten Verfechter der BENFEYSchen Ursprungshypothese war der Weimarer Erzählforscher REINHOLD KÖHLER (1830–1892), der sich in seinen zahlreichen Arbeiten zur Märchenforschung, erzählenden Dichtung des Mittelalters, Volkskunde und Wortforschung immer wieder darum bemüht, solcherlei Überlieferungsketten herzustellen.¹²⁶ Dementsprechend resümiert auch der Volkskundler MOSES GASTER (1856–1939) das Ergebnis eines seiner entsprechenden Aufsätze lapidar: „it furnishes the missing Indian link, and closes the chain“¹²⁷. Aus derselben Feder stammt zudem eine zeitgenössische Illustrierung der Vorgehensweise der sich auf BENFEY berufenden historischen Erzählforschung des 19. Jahrhunderts. Einen 1881 veröffentlichten Aufsatz zur vergleichenden Sagen- und Märchenkunde leitet GASTER folgendermaßen ein:

Mit einer kleinen Summe von Elementen operirt die Natur unbewußt, der menschliche Geist aber bewußt und freithätig und schafft die mannigfaltigsten Gebilde. Aus einer kleinen Anzahl von Stämmen, entwickelt sich mit der fortschreitenden Vernunftthätigkeit die Sprache mit ihrem reichen Schatze von Worten und Bildern; aus einer kleinen Anzahl ursprünglicher Erzählungen, entwickelt sich die unendliche Mannigfaltigkeit der Sagen und Märchen, der Erzählungen

121 SARRAZIN: Sagenmotive, S. 262–272.

122 ENGEL: Kapitel, S. 392–406.

123 BIEDERMANN: Stoffwandlungen, S. 295–302.

124 WLISLOCKI: Armenisches, S. 462–469.

125 Vgl. dazu z.B. RANKE: Bettler, S. 149–162 u. 358–364.

126 Vgl. seine gesammelten kleineren Aufsätze in KÖHLER: Schriften.

127 GASTER: Parallels, S. 1064; vgl. zum gleichen Vorgehen auch GASTER: ‚Nigrodha-migajataka‘, S. 1065–1070.