

Königin of Color – Belacane in Wolframs von Eschenbach *Parzival* als intersektionale Figur

Hannah Mieger

1 Einleitung

ist iht liehters denne der tac,
dem glichet niht diu künegin.
si hete wíplichen sin,
und was abr anders ríterlich.
der touwegen rôsen ungelich.
nâch swarzer varwe was ir schîn
(24,6–11)

Diese Königin ist „nicht heller als der Tag“. Sie zeichnet sich zwar durch weibliche Gesinnung aus, ist aber „anders schön“: Sie gleicht nicht der betauten Rose, stattdessen ist ihr Glanz von Schwarzer Farbe. Hier beschreibt die Erzählinstanz in Wolframs von Eschenbach *Parzival* dem hochmittelalterlichen, höfischen Publikum eine Frau, die aufgrund ihres äußeren Erscheinungsbildes dem christlich-europäischen Publikum fremdartig erscheint. „[D]az swarze wíp“ (54,21: die Schwarze Frau)¹ wird zum ‚narrativen Souvenir‘ eines christlichen Orientfahrers, indem sie erzählerisch als ‚das Fremde‘ mit in den okzidentalischen Kulturraum gebracht wird und sich ihrer dort erinnert wird: Gahmuret, der spätere Vater des Titelhelden Parzival, reist in den ersten beiden Büchern des Wolfram’schen Romans als fahrender Ritter in den Orient: Ob in Marokko, Persien, Damaskus, Aleppo, Arabí oder Arabien, der Orientfahrer ist

¹ Dieser Beitrag entstand innerhalb des Teilprojekts C10 (‚Materiale Kommunikation in der Literatur des 12. bis 17. Jahrhunderts‘) des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Sonderforschungsbereichs 933 ‚Materiale Textkulturen. Materialität und Präsenz des Geschriebenen in non-typographischen Gesellschaften‘. – Ich zitiere hier und im Folgenden nach der Übersetzung von Peter Knecht in Wolfram von Eschenbach: *Parzival. Studienausgabe*. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung von Peter Knecht. Mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ‚Parzival‘-Interpretation von Bernd Schirok. Berlin/New York 2003. Die Stellen, an denen ich von der Knecht-Übersetzung abweiche, habe ich kenntlich gemacht. Für mich gab es vor allem zwei Gründe für eine alternative, eigene Übersetzung: Erstens möchte ich an Stellen, die für meine Analysen relevant sind, auf bestimmte Bedeutungsnuancen der mittelhochdeutschen Wörter hinweisen. Zweitens will ich mich bewusst von der rassistischen Verwendung bestimmter Begriffe distanzieren und sie aus diesem Grund in einer neuhochdeutschen Übersetzung nicht reproduzieren.

auf der Suche nach Ritterschaft (cf. 15,17–21) und vergrößert seinen Ruhm auch „in heiden-schaft“ (15,16: bei den ‚Heiden‘). Damit wird Gahmuret „in manegiu lant“ zum „werde gast“ (15,4: in vielen Ländern blieb der Edle fremd). Die mehrdeutige Bezeichnung als „gast“ (unter anderem Fremder, Gast, aber auch Feind)² markiert nicht nur sein Fremd-Sein in den ‚heid-nischen‘ Ländern, sondern impliziert auch seine kriegerischen Absichten. Mit dem Adjektiv ‚würdig‘ ist dieses Eindringen in ferne Länder für das europäische Publikum jedoch explizit positiv konnotiert. Statt als Angreifer oder Eroberer geschildert oder wahrgenommen zu wer-den, erscheint er gemäß dem höfischen Narrativ als Held im und für den Orient. Dies zeigt sich besonders, als er auf seiner Reise nach Zazamanc gelangt, „ein nicht genau zu verorten-des, aber deutlich orientalisiertes Reich“³. Als ritterlicher Erlöser soll er das belagerte König-reich befreien und dessen Königin Belacane – eine Jungfrau in Nöten – retten, wobei er vor allem auf den Erwerb ritterlichen Ruhms abzielt.⁴ So trifft er auf eben jene Königin, für die die gängigen Beschreibungstopoi der höfischen Dame, wie der Vergleich mit dem Tag und der betauten Rose, aufgrund ihrer Hautfarbe⁵ nicht gelten und die dennoch höfische Tugen-den erfüllt (cf. 24,8).

Es handelt sich um eine Figur, die dem Publikum durch den Prozess des Otherings prä-sentiert wird. Denn sowohl die Erzählinstanz als auch der Protagonist Gahmuret konstruieren sie aufgrund ihrer Hautfarbe und ihres Glaubens als ‚Andere‘, von der sich das ‚Wir‘ einer europäisch höfischen Gemeinschaft abgrenzt. Obwohl ihr höfisches Verhalten sie als Grenz-gängerin zwischen Orient und Okzident erscheinen lässt, wird die heidnische Königin of Color auf drei interdependenten Differenzebenen degradiert, die letztlich auch die transkul-turelle Verflechtung verhindern und zum Scheitern der Beziehung mit dem christlichen, *wei-ßen* Ritter führen.

Anhand dieser Figur möchte ich im Folgenden zeigen, dass auch Figuren prämoderner Texte vielschichtige Abwertungskategorien zugeschrieben werden, deren Analysen neue Per-spektiven für die mediävistische Forschung eröffnen. Da sich in Belacane die drei Differenz-kategorien Race⁶, Gender und Religion überschneiden, eignet sich die Analyse ihrer Figur be-sonders gut, um zu zeigen, wie prämoderne Texte intersektional lesbar sind.

² Beate Hennig: *Kleines Mittelhochdeutsches Wörterbuch*. Tübingen 2007, S. 92.

³ Helge Perplies: Landnahme und Minne im höfischen Diskurs, in: Michaela Holdenried/Anna-Maria Prost (Hg.): *Land in Sicht! Literarische Inszenierungen von Landnahmen und ihren Folgen*. Berlin 2021, S. 193.

⁴ Cf. Ebd.

⁵ Dass ich hier von Hautfarbe statt von Ethnie spreche, gründet sich in den Analysen von Groos, „since somatic references to skin color in Wolframs’ Book I outnumber those to ethnicity“. Arthur Groos: Orientalizing the Medieval Orient, in: Arthur Groos/Hans-Jochen Schiewer (Hg.): *Kulturen des Manuskriptzeitalters, Ergebnisse der amerikanisch-deutschen Arbeitstagung an der Georg-August-Universität Göttingen vom 17. bis 20. Oktober 2002*. Göttingen 2004, S. 71.

⁶ In Ermangelung einer deutschen Übersetzung mit angemessener Konnotation wird auf das engli-sche Wort zurückgegriffen.

2 Von Menschen „vinster sô diu naht“ oder „liehters denne der tac“

Als der christliche Orientfahrer Gahmuret das Königreich Zazamanc erreicht, genießt er die Gastfreundschaft der einheimischen Bevölkerung. Doch obwohl Gahmuret jegliche Auskunft von den Bewohner:innen Zazamancs „minneclîche enboten“ (17,5: mit vielen Freundlichkeiten [ausgerichtet]) wird und auch sein Wirt ihn „minneclîche enpfienç“ (20,7: mit viel Liebe [empfang]), fühlt sich der Orientfahrer in diesem neuen Kulturraum fern der Heimat nicht wohl. Die Erzählinstanz knüpft die Aversion gegenüber der Zazamanc'schen Bevölkerung argumentativ an deren Hautfarbe, die im Kontrast zum dagegen unmarkierten Protagonisten Gahmuret die erste Differenzkategorie darstellt.⁷

Bevor der Text später mehrfach die Königin des fiktiven Reiches explizit als „swarz“ (24,11; 26,22; 35,21; 44,18; 54,21) bezeichnet, umschreibt die Erzählinstanz mit Hilfe von Vergleichen die Hautfarbe der Bevölkerung: „liute vinster sô diu naht / wârn alle die von Zazamanc“ (17,24–25: Dunkel wie die Nacht waren alle diese Leute in Zazamanc) und „die nâch der helle wârn gevar“ (51,24: jene, die gezeichnet waren mit den Farben der Hölle). Der Vergleich mit der Nacht, die assoziativ an Dunkelheit und Gefahr gekoppelt wird, erfährt schließlich eine Steigerung zum Höllenvergleich, durch den der Zazamanc'schen Bevölkerung jegliche Gottesnähe aberkannt und stattdessen Abtrünnigkeit zugeschrieben wird.⁸ Die (Haut-)Farbe Schwarz markiert im Roman von Anfang an eine Minderwertigkeit.⁹ Diese Abwertung verbleibt nicht nur in der Farbmotaphorik, sondern konkretisiert sich auch in Figurenhandlungen: Als ein Beispiel hierfür kann der Begrüßungskuss der Zazamanc'schen Wirtsfrau dienen:

er fuorte in dâ er vant sîn wîp,
diu Gahmureten kuste,
des in doch wênc geluste
(20,24–26)

Er [der Wirt] führte ihn zu seiner Frau: Die küsste Gahmuret, der aber wenig Sehnsucht danach hatte.

⁷ Cf. Joachim Bumke: *Wolfram von Eschenbach*. Stuttgart 1991, S. 53.

⁸ Schon im Prolog des Romans klingt mit dem Elsternvergleich die Kontrastierung und gleichsame Wertung von hell und dunkel (beziehungsweise *weiß* und Schwarz) an: „der unstæte geselle / hât die swarzen varwe gar,/ und wirt och nâch der vinster var: / sô habet sich an die blanken / der mit stæten gedanken.“ (1,10–14) Kohnen weist jedoch richtigerweise darauf hin, dass man aufgrund der „herausfordernden Komplexität und Uneindeutigkeit“ des Parzival-Prologs „mit vorschnellen normativen Anwendungen vorsichtig sein sollte“. Rabea Kohnen: Ego sum illa Aethiopiassa. Belakane im Kontext geistlicher Diskurse, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 142 (2020), S. 515–547, hier 522.

⁹ Als weiterführende Lektüre zur Farbsymbolik sei an dieser Stelle auf folgendes Werk verwiesen: Christel Meier-Staubach/Rudolf Suntrup: *Lexikon der Farbenbedeutungen im Mittelalter*. Köln 2011, S. 511–550.

Selbst bei dieser formalen Begrüßung ist Gahmuret nicht in der Lage, seine persönliche Abneigung auszublenden. Der Status als Wirtsfrau vermengt sich mit der Distanzierung von BIPOC, sodass die Schwarze Frau nach Gahmurets Empfinden des Begrüßungskusses unwürdig erscheint.

Eben jene ablehnende Haltung Gahmurets antizipiert auch die Königin *Zazamancs* bereits vor dem ersten Aufeinandertreffen mit dem Europäer: „er ist anders denne wir gevar: / ôwî wan tæte im daz niht wê!“ (22,8–9: Er hat eine andere Farbe als wir – ach, und wenn er es nun abstoßend findet?). Dass ihre eigene Hautfarbe nicht nur anders, sondern womöglich auch negativ wahrgenommen werden könnte, ist der Königin of Color bewusst. Gemäß der eurozentrischen Anlage des gesamten Romans ist auch *Belacane* in der Lage, sich selbst aus einer okzidentalischen Perspektive zu betrachten, wodurch sie sich selbst in Relation zum *weißen* Mann setzt und ihrer eigenen Hautfarbe Mangelhaftigkeit einschreibt.

Doch nicht allein die unterschiedliche Hautfarbe verunsichert sie bei der Frage, wie sie den Ritter empfangen soll (cf. 22,14). Denn bei diesem Aufeinandertreffen von Menschen zweier Kulturräume ist nicht nur der räumlich-geographische Aspekt ein Differenzmerkmal zwischen Gahmuret und *Belacane*, sondern potentiell auch die soziale Stellung der beiden. Dass sich die Königin ihrer hohen Stellung bewusst ist, zeigt sich in dem Gespräch mit ihrem Marschall, der sie über die Ankunft Gahmurets informiert: „ist er mir dar zuo wol geborn, / daz mîn kus niht sî verlorn?“ (22,15–16: Ist sein Adel hoch genug für meinen Kuss, so dass der nicht verschwendet ist?), fragt die Königin ihn, womit sie selbstbewusst signalisiert, dass sie als Herrscherin durchaus nicht jeden Ankömmling ihres Kusses würdig erachtet.¹⁰ Der Marschall betont Gahmurets königliches Gemüt, woraufhin veranlasst wird, den Ritter für das Aufeinandertreffen mit *Belacane* angemessen festlich einzukleiden.

Als sich *Belacane* und Gahmuret daraufhin das erste Mal begegnen, ist der erste Eindruck vom jeweils andersartigen Erscheinungsbild der anderen Person dominiert: So beschreibt die Erzählinstanz, dass *Belacane* den fremden Ritter als „sô minneclîche gevar“ wahrnahm (23,25: so lieblich aussehend/gefärbt¹¹), da sie – so heißt es an späterer Stelle – „ouch liehte varwe spehen“ (29,3: auch helle Haut recht [anschauen]) konnte. Sie selbst entspricht aber eben nicht den für Gahmuret gängigen Beschreibungstopoi „liehters denne der tac“ und „der touwegen rôsen“ (24,6+10: heller als der Tag¹² + der tauigen Rose aber glich sie nicht).¹³ *Belacanes*

¹⁰ Cf. Dietmar Peil: *Die Gebärde bei Chrétien, Hartmann und Wolfram. Erec – Iwein – Parzival*. München 1975, S. 63ff.: Begrüßungskuss als zeremonielle Angelegenheit, die nur Gleichrangigen zusteht. Perplies hat in seinem Aufsatz zu Landnahme und Minne im höfischen Diskurs an dieser Stelle darauf verwiesen, dass Wolfram mit dem Thema des Begrüßungskusses von der Wirtsfrau beziehungsweise von *Belacane* „die Ambivalenz der sozialen Normen angesichts der ethnischen Differenz“ (Perplies: Landnahme, S. 195) zu betonen scheint.

¹¹ Eigene Übersetzung, um auf die wörtliche Bedeutung des Adjektivs „gevar“ hinzuweisen. Cf. Hennig: *Wörterbuch*, S. 124.

¹² Eigene Übersetzung.

¹³ Brüggén spricht hier von einem „für die gesamte Passage charakteristischen Bruch mit dem konventionellen Schönheitsideal der höfischen Literatur im Allgemeinen und des *Parzival*/im Besonderen“, Elke Brüggén: *Schwarze Sonne. Verweigerte Musterhaftigkeit bei der literarischen Evokation*

Andersartigkeit im Vergleich zu Gahmuret wird gerade dadurch deutlich, dass „Topoi der descriptio weiblicher Schönheit [...] in die Negation“¹⁴ überführt werden. Dafür greift der Text wieder einmal das Spiel mit dem Kontrast von hell und dunkel auf: Durch die mehrfache Nennung des positiv konnotierten Wortes „lieht“¹⁵ (Licht) ist die Abwertung des Dunklen impliziert. Mehr noch stehen die Verse 17,24 und 24,6 in einem antithetischen Parallelismus zueinander: In *Zazamanc* sind die „liute vinster sô diu naht“, während das christlich-europäische Publikum schöne Menschen als „liehters denne der tac“ imaginiert. Es ist damit bei der ersten Begegnung eben gerade nicht klar „that each of them is in love with the other“¹⁶, wie Swinburne fälschlicherweise behauptet. Ganz im Gegenteil: Belacane widerspricht Gahmurets Schönheitsideal. Zwar beschreibt er sie als fraulich und stattlich (cf. 24,8–9), doch ihrer Aufwertung als Frau steht die Degradierung als BIPoC entgegen, sodass gerade durch den Kontrast die Abwertung betont wird.¹⁷

Erst nachdem die Königin of Color von ihrer Situation, dem Minneleiden und allen voran von ihrer Jungfräulichkeit¹⁸ (28,9: „ih enwart nie wîp dechaines man“ / ich bin nie eines Mannes [Frau] geworden) berichtet, zeichnet sie sich in den Augen Gahmurets durch angemessene und edle Weiblichkeit aus (cf. 54,26). Diese Selbstaussage verortet sie entgegen der rassistischen Unterstellung eines ausgeprägteren Sexualtriebs bei Schwarzen Frauen¹⁹ „innerhalb der höfischen Norm“²⁰. Was für angebetete, höfische Damen in der mittelalterlichen Literatur üblich ist, stellt bei Belacane eine Besonderheit dar, schließlich ist sie Heidin:

Gahmureten dühte sân,
swie si wære ein heidenin,
mit triwen wîplicher sin

weiblicher Schönheit in Wolframs *Parzival*, in: Elisabeth Lienert (Hg.): *Poetiken des Widerspruchs in vormoderner Erzählliteratur*. Wiesbaden 2019, S. 201–217, hier S. 205.

¹⁴ Ebd., S. 208.

¹⁵ Hennig: *Wörterbuch*, S. 204. Als weiterführende Lektüre zur Lichttheologie sei auf folgendes Werk verwiesen: Christina Lechtermann/Christof L. Diedrichs (Hg.): *Licht, Glanz, Blendung. Beiträge zu einer Kulturgeschichte des Leuchtenden*. Bern et al. 2008.

¹⁶ Hilda Swinburne: Gahmuret and Feirefiz in Wolfram's ‚Parzival‘, in: *The Modern Language Review* 51/2 (1956), S. 195–202, hier 196.

¹⁷ Mit dieser Interpretation positioniere ich mich in einer höchst umstrittenen Forschungsdebatte zum Schönheitskonzept, die Kohnen in ihrem Aufsatz wie folgt zusammenfasst: „Die Forschung ist sich weitestgehend einig, dass Wolfram hier gängige Schönheitstopoi [...] breche, spaltet sich aber in der Frage, ob Belacanes schwarzer Schein eine Pointe auf Kosten der defizienten Schönheit sei, die einzige Art deviante Schönheit über Inversion des Bekannten zu kommunizieren, oder Kern einer eigenständigen Konzeption von Schönheit“. Kohnen: *Ego sum illa Aethiopia*, S. 522f.

¹⁸ Groos verweist auf den „religious and medicalized discourse of blackness and sexuality“, was zu der rassistischen Annahme führte „that black women [...] were thus more erotically stimulating than their European counterparts.“ Groos: *Orientalizing*, S. 73, 75.

¹⁹ Cf. ebd., S. 73–81.; cf. Bumke: *Wolfram von Eschenbach*, S. 53.

²⁰ Perplies: *Landnahme*, S. 97.

in wibes herze nie geslouf.
ir kiusche was ein reiner touf,
(28,10–14)

Da kam es Gahmuret so vor, als wäre nie – obwohl sie doch eine Heidin war – eine Seele mit so viel wahrer Frauentreue in ein Herz geschlüpft wie hier. Ihre Unschuld war ein reines Taufwasser [...].

Bei der ersten Begegnung von Gahmuret und Belacane erscheint sie ihm bereits als Superlativ des Weiblichen und das, obwohl („swie“) sie Heidin ist. Die konzessive Konjunktion markiert Belacanes Ausnahmestellung im höfischen Diskurs um weibliche Gesinnung. Einmal mehr offenbart der Kontrast zweier ihrer Eigenschaften, die in der höfischen Vorstellungswelt nicht miteinander einhergehen und sich dennoch in der Figur Belacane vereinen, ihre Sonderstellung: Dem Lob in Bezug auf ihre ‚Frauentreue‘ wohnt die Negativaufladung als Heidin inne. Die Differenzkategorie Glaube verstärkt damit ex negativo die positive Bewertung Belacanes als Frau.

Dieser, aus höfischer Sicht, kulturell-religiöse Sonderfall verwirrt den Ritter und Christen zutiefst, sodass er versucht, die Anziehungskraft dieser fremden Frau vor sich selbst zu legitimieren: Die mariologische Reinheit wird bei Belacane zum distinktiven Merkmal und lässt sie innerlich die Taufe zur Christin erfahren.²¹ Damit überträgt sich die Positivaufladung ihres Frau-Seins auf die Ebene des Glaubens, die dadurch eine Aufwertung erfährt.

Das erste Aufeinandertreffen von Gahmuret und Belacane offenbart damit bereits, inwiefern Belacane von Seiten Gahmurets aufgrund ihrer Hautfarbe und ihres Glaubens abgewertet wird und wie stark die Ungleichheit generierenden Kategorien Race,²² Gender und Religion hier zusammenwirken: Im Kontrast zu ihrer Aufwertung als Frau (28,12: „mit triwen wîplicher sîn“ / mit so viel wahrer Frauentreue) steht ihre Abwertung als BIPoC (24, 6–7: „ist ihr liehters denne der tac, dem glîchet niht diu kûnegin“ / Wâr etwas heller als die Sonne, so sieht die Königin dem ganz gewiss nicht ähnlich) und als „heidinin“ (28,11: Heidin). Die beiden Differenzkategorien Race und Religion sind in der Vorstellungswelt Gahmurets nicht mit dem idealtypischen Frau-Sein vereinbar. Das hieraus für Gahmuret resultierende Paradoxon Belacane versucht der christliche Ritter aufzulösen, indem er zwei Ebenen miteinander vermischt und versucht, Belacanes ‚heidnischen‘ Glauben mit ihrer tugendhaften Geschlechtsidentität zu verchristlichen.

²¹ Cf. Bumke: *Wolfram von Eschenbach*, S. 52. In der Forschung bleibt weiterhin umstritten, ob die sogenannte Tränentaufe (cf. 28,15–17) ausreichend ist oder ob es eines formalen Akts des Taufsakramentes bedarf. Kohnen fasst den Forschungsdiskurs knapp zusammen, cf. Kohnen: *Ego sum illa Aethiopissa*, S. 539.

²² Vor allem in der englischsprachigen Forschung stehen sich immer wieder die Begriffe ‚Race‘ und ‚ethnic group‘ gegenüber. Bei letzterem handle es sich um eine „categorization that emphasizes linguistic, legal, political, and cultural affinities more than somatic features as makers of racial difference“. Cf. Lisa Lampert: *Race, Periodicity and the (Neo-)Middle Ages*, in: *Modern Language Quarterly* 65/3 (2004), S. 391–421, hier 392. In Bezug auf die Belacane-Episode spreche ich bewusst von Race, „since somatic references to skin color in Wolframs’ Book I outnumber those to ethnicity“. Groos: *Orientalizing*, S. 71.

Nur auf den ersten Blick wirkt dabei die Ebene Race ausgeblendet. Denn gleichzeitig scheint die Erzählinstanz jene beiden Differenzkategorien Race und Religion, die Gahmuret beim Kennenlernen Belacanes noch getrennt voneinander thematisiert (cf. 24, 6–7 und 28,11), pleonastisch zu verstehen: Mit der Markierung durch das Adjektiv berichtet die Erzählinstanz von „lichten heiden“ (29,5: hellhäutige Heiden) als einem scheinbaren Sonderfall, wohingegen unmarkiert BIPOC gemeint sind. Religion und Race gehen in dieser Vorstellungswelt damit einher, dass Heiden allgemein als BIPOC imaginiert werden. Die Perspektive der Erzählinstanz ist damit die des christlich sozialisierten höfischen Publikums, für welches nur das Nicht-Selbstverständliche, das Andere, vom Eigenen Abweichende, narrativ betont werden muss. Eine solche „opposition between ‚us‘ and ‚them‘“²³ offenbart sich auch im Moment intimster Vereinigung.

3 „Das swarze wîp“ mit „rehter kiusche“

Nach Gahmurets Sieg über die Belagerer Zazamancs und der damit einhergehenden Befreiung Belacanes als Jungfrau in Nöten schlafen die beiden miteinander (cf. 44,18–30). Diese körperliche Vereinigung ersehnte Gahmuret bereits, denn Belacane hatte ihn in der Vornacht des Kampfes in seinen Gedanken um den Schlaf und den Verstand gebracht (cf. 25,19–21). Selbst im Minnediskurs, der sonst als jeglichen Kategorien übergeordnet angesehen ist, kann jedoch nicht darauf verzichtet werden, die andere Hautfarbe Belacanes zu betonen: „in brâhte dicke in unmaht / diu swarze Moerinne“ (35,20–21: Sie ließ ihm oft die Sinne schwinden, [die Schwarze BIPOC]²⁴). Mehr noch wird sogar an dieser Stelle ein Pleonasmus verwendet, wodurch die Hautfarbe doppelt markiert und exponiert wird. Diese Eindringlichkeit zieht sich auch durch die Beschreibung der Sexszene, in der es heißt:

entwâpent mit swarzer hant
 wart er von der künegin.
 [...]
 dô phlac diu küneginne
 einer werden süezer minne,
 und Gahmuret ir herzen trût.
 ungelich was doch ir zweier hût.
 (44,18–30)

²³ Ebd.

²⁴ Ich möchte mich an dieser Stelle und im Weiteren explizit und bewusst von der Verwendung des mittelhochdeutschen Begriffes ebenso wie von gleichlautenden neuhochdeutschen Übersetzungen distanzieren, um rassistisch verwendete Bezeichnungen nicht zu reproduzieren und um für Rassismus sowie einen kritischen Umgang mit Sprache zu sensibilisieren.

Entwaffnet wurde er mit Schwarzer Hand, von der Königin nämlich. [...] Da lag die Königin in süßer, edler Liebe bei Gahmuret, den hatte sie von Herzen lieb. Und es war doch die Haut dieser zwei verschieden.

Zuerst wird Gahmuret von Belacane entwaffnet, was hier nicht im Sinne einer „ehrvolle[n] Empfangsgeste“,²⁵ sondern als sexuelle Entmachtung zu verstehen ist. Gemäß der Unterstellung, als Schwarze Frau eine ausgeprägtere Sexualität zu haben,²⁶ wird Belacane an dieser Stelle als sexuell aktiver Part inszeniert. Die kriegerische Konnotation des Begriffs „entwäpen“ schreibt ihr Macht zu, der Gahmuret ausgeliefert zu sein scheint. Dabei verläuft der eigentliche Machtdiskurs konträr zu dieser Beschreibung von Belacane als Siegerin und Gahmuret als Unterworfenem. Denn es ist Belacane, die etwas verliert, wohingegen Gahmuret etwas gewinnt:

diu ê hiez magt, diu was nu wîp;
diu in her ûz fuorte an ir hant.
si sprach ‚mîn lîp und mîn lant
ist disem rîter undertân [...]‘
(45, 24–27)

Die vorher Mädchen hieß, die war jetzt Frau. Sie führte ihn heraus zu jenen, sie sprach:
‚Mein Leib und mein Land gehör[en] jetzt diesem Ritter [...]‘.

Durch die Entjungferung Belacanes wird Gahmuret zum Besitzer ihres Körpers und ihres Landes. Der Verlust der Jungfräulichkeit geht mit dem Verlust der Selbstbestimmung und der Herrschaft einher. Auffällig ist, „dass keine formale Eheschließung vollzogen wird“²⁷, wie Perplies betont. Die sexuelle Vereinigung und Belacanes Verkündigung jedoch haben zereemoniellen Charakter.²⁸ Dass sich dagegen „der Geschlechtsverkehr und die Bestätigung durch die Anwesenden als Gesten der gegenseitigen Inbesitznahme lesen lassen“²⁹, ist nicht zutreffend, denn während Gahmuret die Königin und ihr Reich in Besitz nimmt, tritt sie in diesem Moment öffentlich jeden Besitzanspruch ab und spricht diesen alleinig Gahmuret zu. Durch

²⁵ Eberhard Nellmann: Kommentar, in: Wolfram von Eschenbach: *Parzival. Studienausgabe*. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung von Peter Knecht. Mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ‚Parzival‘-Interpretation von Bernd Schirok. Berlin/New York 2003, S. 411–866, hier S. 478.

²⁶ Cf. Groos: *Orientalizing*, S. 73–81.

²⁷ Perplies: *Landnahme*, S. 198.

²⁸ Cf. ebd.; cf. Achim Masser: Gahmuret und Belakane. Bemerkungen zur Problematik von Eheschließung und Minnebeziehung in der höfischen Literatur, in: Paola Schulze-Belli et al. (Hg.): *Liebe und Aventure im Artusroman des Mittelalters. Beiträge der Triester Tagung 1988*. Göttingen 1990, S. 109–132, hier S. 109–118.

²⁹ Perplies: *Landnahme*, S. 198.

die „besondere Betonung [der] Defloration“³⁰ Belacanes wird sie auf ihr Geschlecht reduziert und ihrer Machtposition beraubt, die sich durch den Geschlechtsakt auf Gahmuret überträgt. Die Entjungferung der Königin of Color wird zum Mittel der Landnahme für Gahmuret.³¹ Ihrem Frau-Sein wohnt demnach eine Negativaufladung inne, die ihren sozialen Status gefährdet und ihre Macht als Alleinherrscherin minimiert. Bei Gahmuret stattdessen verstärken sich die Kategorien Gender und Status gleichzeitig, sodass ihm aufgrund seines Mann-Seins die Frau- und Landnahme überhaupt erst möglich ist.

Es handelt sich damit gerade nicht um einen gegenseitigen Akt oder gar um ein Miteinander, wie sich auch in der erneuten Markierung der Hautfarbe niederschlägt: Belacanes Hand wird explizit als Schwarz beschrieben, sodass die ‚Exotik‘ konstitutiv für die Erotik wird. Denn erst die unterschiedliche Hautfarbe macht diese Verbindung bestaunens- und damit auch erzählenswert. Während ihre Körper zu einem werden, bleibt nur ein einziger Unterschied zwischen ihnen: „ungelich was doch ir zweier hût“ (44,30: Und es war doch die Haut dieser zwei verschieden). Auch in Momenten maximaler Einheit, im Augenblick der intimsten Verflechtung, kann die Erzählinstanz nicht über die ungleiche Hautfarbe hinwegsehen. Sie wird stets explizit benannt, damit markiert und als das ‚Unerhörte‘ deklariert. Unerhört wird auch das Ergebnis dieser Vereinigung sein: Die beiden bekommen einen Sohn namens Feirefiz,³² „der zweier varwe was“ (57,16: der war von zweierlei Farbe), „wîz und swarzer varwe er schein“ (57,18: *weiß* schien seine Haut und [S]chwarz). Wenn dieser im weiteren Verlauf des Romans seinen mütterlichen Kulturraum zu Gunsten des väterlichen verlässt, um anschließend, selbst konvertiert, als getaufter Heide in Indien zum Christentum zu missionieren, wird er im Bezug auf die Religion zum ‚cultural broker‘.³³ Die unterschiedlichen Hautfarben seiner Eltern vermischen sich jedoch nie und bleiben damit in Feirefiz’ Schwarz-*weiß* ‚geschecktem‘ Aussehen³⁴ immer unüberwunden und unübersehbar.

³⁰ Ebd.

³¹ Cf. ebd.

³² Bartsch leitet den Namen etymologisch vom Altfranzösischen ‚vair fiz‘ (der bunte Sohn) ab. Cf. Karl Bartsch: Die Eigennamen in Wolframs ‚Parzival und Titurel‘, in: Karl Bartsch (Hg.): *Germanistische Studien. Supplement zur Germania Band II*. Wien 1875, S. 114–159, hier S. 138.

³³ Cf. Margaret Connell Szasz (Hg.): *Between Indian and White Worlds. The Cultural Broker*. Norman 1994; cf. Georg Christ/Saskia Dönitz/Daniel König: *Transkulturelle Verflechtungen. Mediävistische Perspektiven*. Göttingen 2016, S. 145f.: Als cultural brokers oder intermediaries werden „regelmäßig[e] und strukturell wirksam[e] Akteur[:innen] transkultureller Verflechtungsprozesse“ bezeichnet, die „bewusstes Interesse für die andere Kultur entwickeln und oftmals durch persönliche soziale und/oder ökonomische Vorteile zu Vermittlungsleistungen motiviert werden“. Davon werden die go-between unterschieden, „die zwischen den Parteien leben und eher zufällig, ohne Gewinnerwartung zu Mittelsleuten werden“. Für eine ausführliche Analyse von Feirefiz’ Kulturkontakten und seinem Wirken sei auf folgenden Aufsatz verwiesen: Elke Brüggem: Belacâne, Feirefiz und die anderen. Narrativierung von Kulturkontakten im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach, in: Christian Moser/Linda Simonis (Hg.): *Figures des Globalen. Weltbezug und Welterzeugung in Literatur, Kunst und Medien*. Göttingen 2014, S. 673–692.

³⁴ Cf. Julia Zimmermann: Transkulturelle Verflechtungen im Spiegel von alt- und mittelhochdeutschen Dichtungen, in: *World Literature Studies* 1 (2015), S. 71–87, hier S. 77.

Obwohl also Gahmuret und Belacane „süezer minne“ (44,28: süßer, edler Liebe) nachgehen, bleibt der Unterschied der Race zwischen den beiden unüberwindbar. Das zeigt sich auch an späterer Stelle, an der die Erzählinstanz Gahmurets Minne zu Belacane beschreibt:

Doch was im daz swarze wîp
lieber dan sîn selbes lip.
ez enwart nie wîp geschicket baz:
der frouwen herze nie vergaz,
im enfüere ein werdiu volge mite,
an rehter kiusche wîplich site.
(54,21–26)

Und doch hatte er die [S]chwarze Frau mehr lieb als seinen eigenen Leib.³⁵ Nie gab es eine Frau mit besserem Wesen; das Herz dieser Dame blieb niemals ganz allein, immer hatte es edle Begleitung: weibliche Sitte, die aus der Ruhe einer reinen Seele kommt.

Die explizite Beschreibung ihrer Hautfarbe erfüllt keinerlei distinktive Funktion, denn in Gahmurets Leben gibt es zu diesem Zeitpunkt keine andere Frau, von der Belacane abzugrenzen wäre. Dass die Erzählinstanz dennoch ein Adjektiv für notwendig erachtet, um sie näher zu beschreiben, zeigt erneut, dass es hier um eine bewusste Markierung einer körperlichen Differenz geht. Gerade und allein in Anbetracht ihrer anderen Hautfarbe erscheint es der Erzählinstanz als besonders und damit als erzählenswert, dass Gahmuret diese Frau mehr liebt als sein eigenes Leben und dass diese auch höfische Tugenden besitzt.

Unter diesen Tugenden ist vor allem der Begriff der Keuschheit zentral, der aber nicht nur ihre charakterliche Reinheit beschreibt, sondern auch sexuell konnotiert ist, wodurch auf Belacanes anfängliche Jungfräulichkeit verwiesen wird. Erst das Wissen darum, dass sie „enwart nie wîp decheines man“ (28,9: Ich bin nie eines Mannes Weib geworden), weckte Gahmurets Minne für Belacane, die somit auch aufgrund ihres weiblichen Geschlechts, genauer ihrer Sexualität, einer zweiten Differenzkategorie zugehörig ist.

Die Figur Belacane sprengt damit auf mehreren Ebenen die Kategorien der höfischen Vorstellungswelt: Auf der Ebene der Race widerspricht ihre sexuelle Enthaltensamkeit der Erwartung, Schwarze Frauen hätten einen ausgeprägteren Sexualtrieb.³⁶ Auf der Ebene der Religion erfüllt ihre körperliche wie charakterliche Reinheit das scheinbare Paradoxon aus ‚unchristlicher‘ Hautfarbe und ‚rehter kiusche‘ (54,26: einer reinen Seele). Der Kontrast von ‚Heidentum‘ und der urchristlichen Tugend der Reinheit wird hier bereits zum zweiten Mal herausgestellt (cf. 28,10–14) und inszeniert Belacane als Superlativ des Weiblichen: Nie war eine Frau schöner, stets wurde ihr Herz von Würde begleitet, ihre weibliche Gesinnung kommt von wahrhaftiger Reinheit. Belacanes bemerkenswertes, tugendhaftes Wesen steht für das christlich sozialisierte Publikum in Kontrast zu ihrer negativ konnotierten Hautfarbe. Obwohl

³⁵ Alternativ zur Knecht-Übersetzung ist Vers 54,22 auch wie folgt zu übersetzen: ‚lieber als sein eigenes Leben‘.

³⁶ Cf. Groos: *Orientalizing*, S. 73–81.

Wolfram von Eschenbach die Vereinigung des Ritters Gahmuret mit einer Schwarzen Frau in seiner Erzählwelt in den Spielraum des Denkbaren aufnimmt, unterscheidet er Belacane, indem er ihre Tugendhaftigkeit als Ausnahme inszeniert, deutlich von anderen BIPoC, worin deren Abwertung manifest wird: Unter all den „Mœere und Mœerinne“ (19,18: BIPoC), „die nâch der helle wârnen gevar“ (51,24: jene, die gezeichnet waren mit den Farben der Hölle³⁷), hat Belacane eine Ausnahmestellung inne: Während in der höfischen Vorstellungswelt das Erscheinungsbild üblicherweise die innere Gesinnung nach außen trägt und damit schöne Menschen auch zumeist einen guten Charakter aufweisen, unterläuft die Figur Belacane diese Erwartungen. Charakterlich hebt sich die Königin of Color damit von ihrem Volk ab, das abwertend als ‚höllenfarben‘ (cf. 51,24) und ‚so finster wie die Nacht‘ (cf. 17,24) beschrieben wird. Ihre Bezeichnung als „das swarze wîp“ (54,21: die [S]chwarze Frau) erscheint im Vergleich zu den deutlich diffamierenden Beschreibungen der Zazamanc’schen Bevölkerung damit beinahe deskriptiv, würde ihre Hautfarbe nicht immer wieder als erzählerisch markiertes Alleinstellungsmerkmal Belacanes gegenüber der christlich-europäischen Bevölkerung reproduziert werden. Besonders durch den Kontrast zum unmarkiert *weißen* Protagonisten Gahmuret stellt ihre Hautfarbe eine Differenzkategorie dar, die zudem mit der Sexualisierung ihrer Person einhergeht, wie ihr Name offenbart.

Während die Bedeutungen anderer (Frauen-)Namen im Roman umfassend etymologisch hergeleitet und interpretiert worden sind, ist dies bei Belacane noch nicht ausreichend überzeugend geschehen.³⁸ Dabei manifestiert sich gerade in ihrem Namen die paradox wirkende, aber häufig mit Sexualisierung einhergehende rassistische Abwertung: Leicht variiert besteht ihr Name aus den lateinischen Worten ‚bel(l)a ca(r)ne‘ für schönes Fleisch. Was sich im mittelhochdeutschen Text nur als Farbbeschreibung „swarz“ (54,21: [S]chwarz) findet, erfährt in der Namensgebung eine positive und gleichzeitig sexualisierende Wertung. Sie wird auf ihre Körperlichkeit reduziert, erfährt damit nicht nur eine Objektivierung ihrer Person, sondern auch eine Abwertung ihres Menschseins. Denn auch wenn ihr Körper als schön und damit positiv gewertet ist, wird hier auf den Topos des Animalischen, des Fleischlichen, angespielt, der auch in einer Beschreibung der Zazamanc’schen Bevölkerung deutlich wird: „die tragent daz swarze vel“ (55,5: die mit dem [S]chwarzen Fell).³⁹ Während die Erzählinstanz das Wort „hût“ (44,30: Haut) benutzt, wenn sie von Gahmurets Hautfarbe im Vergleich zu der Belacanes spricht, bezeichnet Gahmuret die Haut der Bewohner:innen Zazamancs als Schwarzes Fell. Aufgrund der animalischen Konnotation des Begriffs erzeugt er Assoziationen von

³⁷ Eigene Übersetzung: die höllenfarben waren.

³⁸ Noltze fasst mehrere Forschungsmeinungen zur Herkunft des Namens zusammen, von denen jedoch keine die etymologische Herleitung aus dem Lateinischen vorschlägt. Cf. Holger Noltze: *Gahmurets Orientfahrt*. Würzburg 1995, S. 90.

³⁹ Wolfram von Eschenbach verwendet das Wort „vel“ auch in seinem Minnelied *Den morgenblic* (MF 3,23: „ir liechten vel“). Obwohl das Substantiv hier durch den Kontext und das Farbadjektiv positiv aufgeladen wird, ist es sexuell konnotiert: Die dritte Strophe dieses Minneliedes beschreibt eine Abschiedsszene, in der sich das Paar zum letzten Geschlechtsakt einander hingibt. Der animalische Sexualtrieb ist dem Begriff „vel“ auch bei positiver Konnotation immanent.

Unkultiviertheit und erkennt ihnen damit das Mensch-Sein ab. Diese „Geringschätzung für Menschen mit dunkler Hautfarbe“ steht laut Bumke in keinem Widerspruch zur sexuellen Begierde des Fremden,⁴⁰ wie sich eben auch an der Figur Belacane zeigen lässt. Als exotisierte Schwarze Frau wird sie zur Projektionsfläche von Aneignungsfantasien des *weißen* Ritters. Zwar wird die Königin of Color onomatologisch auf ihr Erscheinungsbild reduziert und durch die damit einhergehende Betonung des Fleisches zusammen mit ihren Untertan:innen bildsprachlich im Animalischen verortet, doch ist sie erneut exzeptionell: Ihr Körper wird als „caro“ im Sinne Senecas, also als sinnlicher Leib, verstanden,⁴¹ der Gahmuret lieber als sein eigenes Leben ist. Erst diese Aufwertung und mehr noch Vorrangstellung macht sie zur (Minne-)Herrin über Gahmuret, was sich fortan in ihrer Bezeichnung als „frouwe“ (54,24: Dame) – nicht mehr als „wîp“ (54,21: Frau) – zeigt. Doch eben jene Machtposition, die Gahmuret ihr qua Bezeichnung zuschreibt, erkennt er ihr wiederum qua Brief ab, in dem er den vermeintlichen Abschiedsgrund nennt, sie aber eigentlich ohne jegliche Handlungsmacht zurücklässt und sie somit zum Medium der Zeugung und der Kommunikation degradiert.

4 Die Trennung

4.1 Der inoffizielle Trennungsgrund

Minne und Begierde für Belacane reichen nicht aus, um Gahmuret vom Bleiben zu überzeugen. So bewahrheitet sich das, was die Erzählinstanz bereits bei Gahmurets Ankunft in Zazamanc bezüglich dessen Aversion gegenüber dem orientalischen Königreich berichtet: „liute vinster só diu naht / wârn alle die von Zazamanc: / bi den dûht in diu wîle lanc“ (17,24–26: Dunkel wie die Nacht waren alle diese Leute in Zazamanc. Bei denen hier, dachte er, würde die Zeit ihm lang werden). Statt das neue Umfeld und die Fremdartigkeit des Volkes, dessen König er geworden ist und für das er das Ritterdasein abgelegt hat, zu akzeptieren und tolerieren, wird seine „artus-rittertypische Abenteuer- und Reiselust“⁴² immer stärker (cf. 54,17–20).

Um aus dem Leben in der Fremde zu fliehen, wendet sich Gahmuret an einen weisen Seemann (55,3: „der marnære wîse“ / der weise Kapitän), der sich zudem vor allem durch drei Aspekte auszeichnet: Vertrauen, Erfahrung und Hautfarbe.

der het in manege mîle
dâ vor gefuort: er brâht in dar.
er was niht als ein Môr gevar.
(54,30–55,2)

⁴⁰ Bumke: *Wolfram von Eschenbach*, S. 53.

⁴¹ Cf. Pons: Seneca ‚sinnlicher Leib‘, in: <https://de.pons.com/%C3%BCbersetzung/latein-deutsch/caro>, 26.02.2021.

⁴² Georg Christ/Saskia Dönitz/Daniel König: *Transkulturelle Verflechtungen*, S. 105.

Der hatte ihn früher schon manche Meile gefahren, er hatte ihn auch hierhergebracht.
Er war nicht wie [eine BIPOC] gefärbt⁴³ [...].

Gahmuret hat mit dem spanischen Seefahrer (54,27: „von Sibilje úzer stat“ / aus der Stadt Sevilla) bei zahlreichen Überfahrten ein Vertrauensverhältnis aufgebaut und wertschätzt dessen Wegkenntnis, denn schließlich habe er ihn auch nach Zamanc gebracht. Doch neben den seefahrerischen Kompetenzen ist es vor allem die nicht-Schwarze Hautfarbe, die Komplizenschaft mit Gahmuret generiert und die nicht nur doppeldeutig im erstgenannten Attribut „wíse“ (55,3) mitschwingt,⁴⁴ sondern auch explizit auserzählt wird: „er was niht als ein Mór gevar“ (55,2: Er war nicht wie [eine BIPOC] gefärbt). Es geht hier nicht darum, dass Gahmuret und der Seefahrer die gleiche Hautfarbe haben, sondern lediglich darum, dass sie eben keine BIPOC sind. Doch die Ablehnung der Zamanc'schen Bevölkerung kommt nicht nur von Seiten Gahmurets, auch der spanische Seefahrer teilt diese Aversion, was sich mutmaßlich in der gleichen christlich-europäischen Sozialisierung begründet: Er degradiert die Menschen aus Zamanc auf dreierlei Weise: Erstens reduziert er sie auf ihre äußerliche Andersartigkeit und entmenschlicht sie darüber hinaus, indem er ihre Haut als „vel“ (55,5) bezeichnet.⁴⁵ Zweitens distanziert er sich von ihnen, indem er mit Gahmuret durch die Geheimhaltung der Abreise ein Bündnis knüpft, von dem er willentlich die Zamanc'sche Bevölkerung ausschließt (cf. 55,4). Drittens spricht er ihnen aufgrund ihrer Schwarzen Hautfarbe gewisse kulturelle Kompetenzen ab, indem er seine technische Überlegenheit ihnen gegenüber anpreist: „míne kocken sint sô snel, / sine mugen uns niht genâhen“ (55,6–7: Meine Koggen sind so schnell – sie können uns nicht einholen). Aufgrund der ethnisch begründeten Abwertung der Zamanc'schen Bevölkerung laufen hier sowohl die räumliche als auch die emotional-soziale Distanzierung von Zamanc zusammen.

Doch es ist nicht der Rassismus, der Gahmuret und den Seefahrer handlungsintern despektierlich erscheinen lassen: Es ist die Isotopie aus „helen lise“ (55,4: ganz leise), „snel“ (55,6: schnell), „die naht“ (55,11: in dieser Nacht), „verholne“ (55,12: in aller Heimlichkeit) und „vaste“ (55,16: eilig⁴⁶), die eine Atmosphäre des Unehrenhaften erzeugt. Denn Gahmuret verlässt nicht nur schnell und heimlich sein Königreich, dessen Bevölkerung er abschätzig beschreibt, sondern auch seine schwangere Ehefrau:

⁴³ Wie das im Mittelhochdeutschen vorangestellte Substantiv kann auch das Adjektiv ‚gefärbt‘ heute als diskriminierend empfunden werden. Der mittelhochdeutsche Text suggeriert jedoch durch den Vergleich, dass es auch andere (z. B. *weiße*) Färbungen gibt. Das wiederum lenkt den Fokus auf das Relatum, woran der Prozess des Otherings deutlich wird: Der anstelle einer Farbbezeichnung genutzte Vergleich bedient sich einer Fremdbezeichnung des im Text angelegten ‚Wir‘ für die ‚Anderen‘, die auf ihre andere Hautfarbe reduziert und lediglich dadurch definiert werden.

⁴⁴ Das Adjektiv „wíse“ für ‚weiße Gesichtsfarbe‘ unterscheidet sich lediglich durch den Konsonanten von dem Adjektiv „wíse“ für weise. Cf. Hennig: *Wörterbuch*, S. 472f.

⁴⁵ Swinburne interpretiert diese Passage ebenfalls als Zeichen für eine gefühlte Überlegenheit des *weissen* Mannes, cf. Swinburne: *Gahmuret and Feirefiz*, S. 195.

⁴⁶ Eigene Übersetzung, cf. Hennig: *Wörterbuch*, S. 398.

dô er entran dem wibe,
dô hete si in ir lîbe
zwelf wochen lebendic ein kint.
(55,13–15)

Zu jener Zeit, als er der Frau entlief, da trug sie seit zwölf Wochen ein lebendiges Kind in ihrem Leib.

Die Wahl des Verbes ‚entrinnen‘ untermauert hier den Fluchtcharakter seines Abschiedes und steht im Kontrast zu dem Kind, das es emotional wie auch physisch vor Ort zu erwarten gälte. Gleichsam schwingt bei der Wortbedeutung auch die Konnotation der Erleichterung mit, dem Schicksal in Zazamanc entkommen zu sein, um nun auf der Ebene der Figurenmotivation der Ritterschaft erneut nachkommen zu dürfen und um auf der Ebene der Romanhandlung den neuen Gralskönig Parzival zeugen zu können.

4.2 Der Brief an Belacane⁴⁷

Kurz nach Gahmurets Abreise findet Belacane einen Abschiedsbrief. Sie bekommt ihn nicht wie üblich übergeben: weder von Gahmuret persönlich noch von Bot:innen. So heimlich und unbemerkt Gahmuret Zazamanc verlässt, so versteckt er auch den Brief in Belacanes Beutel: Seine Flucht im Verborgenen spiegelt sich demnach in der Verborgtheit des Fundorts wider. Dadurch wird bereits vor der Lektüre des Briefes manifest, dass es sich nicht um eine öffentliche Bekanntgabe für Belacane und die Untertan:innen handelt, sondern um eine intime Kommunikation:

diu frouwe in ir biutel vant
einen brief den schreib ir mannes hant.
en franzoys, daz si kunde
(55,17–19)

Die Dame aber fand in ihrer Tasche einen Brief, den hatte ihres Mannes Hand geschrieben. Auf [F]ranzösisch, das sie wohl verstand.

⁴⁷ An dieser Stelle sei auf mein Dissertationsprojekt *Macht in Bewegung. Briefe als Handlungsträger in höfischer Epik* (vorläufiger Titel) verwiesen, dessen Ziel es ist, anhand der brieflichen Kommunikation in hochmittelalterlicher Erzählliteratur die soziale und politische Bedeutsamkeit des Geschriebenen über seine räumliche und soziale Über- und Vermittlung herauszustellen. Der Abschiedsbrief an Belacane stellt aufgrund der Verflechtung der drei Differenzebenen Race, Gender und Religion eine Besonderheit dar, weswegen im vorliegenden Aufsatz nun der intersektionalen Lesart Rechnung getragen wird.

Der Fundort ist privat, intim und exklusiv, wodurch die enge Verbundenheit zwischen Gahmuret und Belacane betont wird. Die Adjektive ‚privat‘ und ‚intim‘ sind hier nicht pleonastisch zu verstehen, sondern verweisen auf verschiedene Aspekte der brieflichen Kommunikation: Der Brieffund findet – statt in der für eine Königin angemessenen Öffentlichkeit – privat statt, sie ist alleine und in diesem Moment nicht in ihrer Funktion als Herrscherin, sondern als Privatperson aktiv. Intimität erzeugt dahingegen die Kombination aus Fundort und Handschriftlichkeit, die zusätzlich die Körperlichkeit des Schriftstücks in den Fokus rückt: Belacane findet nah an ihrem Körper, in ihrem Beutel, jenes Objekt, das zuletzt und überhaupt einzig Gahmuret berührte und mit seiner eigenen Hand erschuf. Die sexuelle Verflechtung der beiden Liebenden spiegelt sich im Materiellen wider. Gleichzeitig kontrastiert die materielle Nähe zwischen Belacane und dem Brief aber auch die physische Distanz zwischen ihr und Gahmuret. Ihr Befreier aus der Not ist selbst nicht mehr physisch präsent, sondern wird lediglich durch seine eigene Handschrift vergegenwärtigt: Neben der Schreibkompetenz Gahmurets, die sich in dem Brief zeigt, sticht vor allem der Modus der privaten Kommunikation ohne weitere Akteur:innen wie Schreiber:in oder Bot:in hervor. Der Brief dient damit nicht nur als Medium der Information, sondern eben auch in seiner erweiterten Wortbedeutung als Beweis⁴⁸ und damit als Wiedererkennung Gahmurets. Ebenso verhält es sich mit der Sprache: Gahmuret wählt die Sprache des französischen Hofes, an dem er aufgewachsen ist. Damit betont er einerseits die eigene Herkunft und Andersartigkeit gegenüber dem Orient und macht den Brief andererseits auf diese Weise exklusiv: Indem er das Französische als Schriftsprache wählt, setzt er höfische Bildung für die briefliche Kommunikation voraus. Der höfische Roman als kulturelles Selbstverständnis insistiert auf eben jenem sprachlichen Unterschied zwischen Orient und Okzident und betont mit der expliziten Anderssprachlichkeit rhetorisch Gahmurets bereits physisch vollzogene Abreise aus Zazamanc. Der Brief zeichnet sich damit schon vor der Lektüre des Inhalts durch seine materiale Präsenz⁴⁹ im Beutel als intime und durch die französische Sprache als personenbezogene Kommunikation mit Belacane aus. Gahmuret schreibt nicht öffentlich als Befreier und König von Zazamanc, auch nicht als Ritter, sondern lediglich als Mann Belacanes. Denn sie ist – gemäß ihrer Ausnahmestellung – des Französischen mächtig (cf. 55,19) und qualifiziert sich damit als Empfängerin des Briefes. Während zuvor bei der Fluchtplanung die technische Unterlegenheit der Zazamanc’schen Bevölkerung herausgestellt wurde, wird Belacanes Sprachkompetenz in dieser Szene explizit hervorgehoben, wodurch ihr hohes Bildungsniveau und damit implizit auch ihr sozialer Stand konstatiert werden.

Auffällig ist, dass hier nicht von Belacanes Lesefähigkeit die Rede ist – eine Kompetenz, derer es – zumindest auf metaphorischer Ebene – für diese Briefszene auch nicht bedarf: Denn

⁴⁸ Cf. dazu die Bedeutung des Wortes „brief“ in Vers 85, 23.

⁴⁹ Cf. Jens-Arne Dickmann/Christian Witschel/Wilfried E. Keil: Topologie, in: Thomas Meier/Michael R. Ott/Rebecca Sauer (Hg.): *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken*. Berlin 2015, S. 113–128, hier S. 120: Unter Präsenz ist „in erster Linie der Vorgang [der] ‚Präsentation‘ an einem bestimmten Ort zu einem bestimmten Zeitpunkt“ innerhalb der fiktionalen Welt zu verstehen.

anstelle einer Brieflektüre ist es die personifizierte Schrift selbst, „diu [...] ir sagen begunde“ (55,20: die Schrift begann zu ihr zu reden). Die Schrift bleibt nicht passivisch Mittel zum Zweck und wird eben auch nicht von Belacane gelesen. Es ist aber auch nicht Gahmuret, der durch die Schrift spricht und sie als Sprachrohr nutzt. Stattdessen verselbständigt sich die Schrift, löst sich von ihrem Erzeuger und erlangt Autonomie. Die Schrift ist somit handelndes Subjekt, wodurch Gahmuret trotz der scheinbar persönlichen Briefkommunikation in Distanz zu Belacane bleibt.

Konventionell beginnt der Brief mit einer Grußformel: „Hie enbiutet liep ein ander liep“ (55,21: An die, die ihn liebhat, mit Liebe!). Auch wenn Gahmuret hier mit der Bedeutungs-
vielfalt von liep⁵⁰ spielt, verharrt der Anfangsvers des Briefes in einer Allgemeingültigkeit und bricht so mit der Intimität, die Fundort und Sprache generierten. Die Floskelhaftigkeit wird direkt entlarvt, indem Gahmuret nach nur einem Vers zum Hauptargument für seine Flucht kommt:

ich pin dirre verte ein diep:
die muose ich dir durch jämer steln.
frouwe, in mac dich niht verhel
(55,22–24)

Ich bin jetzt ein Dieb geworden, mein Unglück hat mich gezwungen, diese Fahrt zu stehen. Meine Dame, das kann ich dir nicht verschweigen

Mit der Selbstdiffamierung als Dieb scheint Gahmuret vordergründig die Verantwortung und damit auch die Schuld für die Trennung auf sich zu nehmen. Zugleich betont er aber auch durch das Modalverb ‚müssen‘, dass dies keine freie Entscheidung, sondern eine Notwendigkeit für ihn darstellt. Wenn Belacane als Herrin im darauffolgenden Vers direkt angesprochen und die Isotopie der Geheimhaltung aufgegriffen wird, die im Bezug auf Gahmurets Flucht bereits analysiert worden ist, weckt dies die Erwartung des Publikums, dass nun eine Schilderung der Sehnsucht nach Ritterschaft folgt. Zumindest wurde damit der Aufbruch Gahmurets begründet (cf. 54,17–20). Doch statt die „artusrittertypische Abenteuer- und Reiselust“⁵¹ als Begründung anzuführen, insistiert Gahmuret auf einem kulturellen Unterschied, der bisher narrativ und argumentativ entkräftet wurde: Belacanes Heidentum wurde zwar anfänglich erwähnt (cf. 28,11), doch bewies sich bisher ja gerade darin die Exzeptionalität ihres Charakters.

⁵⁰ Cf. Nellmann: Kommentar, S. 483.

⁵¹ Christ et al.: *Transkulturelle Verflechtungen*, S. 105.

4.3 Der offizielle Trennungsgrund

Während Gahmuret anfangs davon überzeugt ist, dass die heidnische Königin of Color aufgrund ihrer Tugendhaftigkeit die fehlende Taufe nicht nur ausgleichen kann, sondern ihre „kiusche [...] ein reiner touf“ ist (28,10–14: ihre Unschuld war ein reines Taufwasser), nennt er nun eben jenen Glaubensunterschied als Trennungsgrund. Dieses Argument entspricht der christlich geprägten mittelalterlichen Norm, nicht-christliche Frauen nur nach deren Taufe zu ehelichen. Solche „religiös-normative[n] Barrieren [erscheinen daher immer wieder] als Verflechtungshindernis“.⁵² Bis dato schien ihm jene religiös-normative Barriere jedoch keine ernstzunehmende zu sein, schließlich ließ er sich auf die sexuelle Verbindung mit Belacane ein und akzeptierte ihre anschließende Verkündigung, sie und ihr Land gehörten nun ihm (cf. 45,24–27). Plötzlich jedoch gewinnt der Glaubensunterschied an Relevanz.

wær dîn ordn in mîner ê,
 sô wær mir immer nâch dir wê:
 und hân doch immer nâch dir pîn.
 (55,25–27)

Wäre nur dein Glauben in der Ordnung meiner Religion, so müsste ich mich immer nach dir sehnen – und auch so, wie es ist, werde ich dich immer mit Schmerzen vermissen.

Die Konversion Belacanes wird zur Prämisse der Sehnsucht nach ihr. Als Heidin bleibt sie folglich entbehrlich. Rhetorisch eröffnet Gahmuret Belacane mit dieser Positivaufladung des Christentums bei gleichzeitiger Abwertung des Heidentums einen Handlungsspielraum, den er ihr aber in der Praxis bereits aberkannt hat: Der Brief ist bereits geschrieben. Die Flucht ist bereits geschehen. Eine Konversion bliebe damit wirkungslos.

Gegen die Macht der Schrift ist Belacane machtlos. Dieses Machtungleichgewicht drängt die Königin in eine Handlungsunfähigkeit, denn der Brief bietet keinerlei Reaktionsmöglichkeit an. Gahmurets Brief ist keine wechselseitige, sondern eine einseitige und unidirektionale Kommunikation. Er erfüllt keine Vermittlungsfunktion, sondern will lediglich mitteilen, informieren. Die eigentliche Funktion des Briefes offenbart sich erst im darauffolgenden Themenwechsel, der den Glaubensunterschied als Vorwand für die Trennung entlarvt.

4.4 Der Brief als Stammbuch und die Frau als ‚doppeltes Gefäß‘

Während die Glaubensthematik mit drei Versen zu Beginn (cf. 55,25–27) und den zwei letzten (cf. 56,25–26) den Brief rahmt, nimmt Gahmurets genealogische Darstellung über 27 Verse nicht nur quantitativ den größten Raum ein: Der vermeintliche Abschiedsbrief an Belacane

⁵² Ebd., S. 101.

erweist sich als Stammbuch mit Handlungsanweisungen für Gahmurets ungeborenen Sohn Feirefiz, dessen Männlichkeit die Weiterführung des Familiengeschlechts bedingt:

werde unser zweier kindelîn
anme antlütze einem man gelich,
deiswâr der wirt ellens rich.
erst erborn von Anschouwe.
diu minne wirt sîn frouwe:
sô wirt ab er an strîte ein schûr,
den vînden herter nâchgebûr.
(55,28–56,4)

Wenn aus unser beider Kindlein etwas werden sollte, was einem Mann gleichsieht, wahrlich, der wird ein gewaltiger Held. Von Anschouwe ist sein Vater. Ein Vasall der Liebe wird er sein und im Kampf ein Hagelschlag: ein böser Nachbar seinen Feinden.

Gahmuret hofft auf den Erstgeborenen des Anjou-Geschlechts und attribuiert zur Männlichkeit Tapferkeit (55,30: „ellens rich“ / ein gewaltiger Held), Minnedienst (56,2: „diu minne wirt sîn frouwe“ / ein Vasall der Liebe wird er sein) und Stärke im Ritterkampf (cf. 56,3–4). Das Kindes- und Jugendalter wird nicht thematisiert, da es im ‚weiblichen Aufgabenbereich‘ und damit außerhalb des Interessensgebietes von Gahmuret liegt. Auch im darauffolgenden Vers zeigt sich, dass für Gahmuret die Männlichkeit des ungeborenen Kindes konstitutiv und alternativlos für das Geschlecht der Anjou ist: „wizzen sol der sun mîn“ (56,5: mein Sohn soll erfahren). Denn während er zuvor noch in einem Konditionalsatz von einem männlichen Nachfahren schreibt (cf. 55,28–29), so spricht er an dieser Stelle nun unbestritten von seinem Sohn (cf. 56,5). Zwar ist Belacane die offizielle Empfängerin des Briefes, doch zeigt die indirekte Apostrophe an den Ungeborenen, dass dieser der intendierte Adressat des Briefes ist. Belacane wird damit zum doppelten Gefäß instrumentalisiert: Einerseits trägt sie das Kind in sich und wird dadurch zum Medium der Nachkommenschaft; andererseits trägt sie den Brief bei sich, bis das Kind selbst die Informationen erhalten kann, und wird damit auch zum Mittel der Kommunikation mit diesem Kind degradiert. Belacane fungiert nicht mehr als Minneherin oder Ehefrau. Sie wird Mittel zum Zweck: Als Mutter des Erstgeborenen von Anjou und als Botin der Familiengeschichte eben jenes Geschlechts wird sie zur Stellvertreterin ihres ungeborenen Kindes instrumentalisiert.

Die genealogische Darstellung Gahmurets zweiteilt sich argumentativ und historisch: Im ersten Teil stellt er die Ritterhaftigkeit der Vor- und Nachfahren in den Vordergrund, worin sich die eigene Sehnsucht nach Ritterschaft erneut offenbart:

sîn an der hiez Gandîn:
der lac an riterscheffe tôt.
des vater leit die selben nôt:
der was geheizen Addanz:

sîn schilt beleip vil selten ganz.
 der was von arde ein Bertûn
 (56,6–11)

[Sein Großvater hieß Gandin], der starb als Ritter im Kampf. Ein solches Ende hatte auch dessen Vater gefunden, der hieß Addanz: Sein Schild blieb sehr selten heil. Vom Vater her war er ein Bertûne

Beginnend bei seinem Vater berichtet Gahmuret – bis auf eine Ausnahme – ausschließlich von den Männern seiner Familie. Sein Vater Gandin und Großvater Addanz zeichnen sich durch Ritterhaftigkeit aus, was zur einzig relevanten Eigenschaft auserkoren wird. Inszeniert als ehrenhafte Familientradition sterben beide im Ritterkampf: Der britische Großvater kämpfte sogar so intensiv, dass sein Schild nie ganz blieb (cf. 56,10). Der Wunsch Gahmurets, sich ebenfalls in diese Auflistung einordnen zu dürfen, schwingt hier ebenso als Subtext mit wie die Aufforderung an seinen Sohn, es den Vorfahren gleichzutun. Die vorbildliche Familiengeschichte wird damit im gesamten Roman nicht nur „zu einem unterschweligen Bewertungsmaßstab“,⁵³ sondern zu einem beinahe utopischen Erwartungshorizont für alle Nachkommen.⁵⁴

Mit der Präsentation der vierten Generation vor dem Ungeborenen geht Gahmuret zum zweiten Argumentationsteil seines Briefes über: Mit dem Cousin von Gahmurets Großvater, Uther Pendragon, wird der Stammbaum Gahmurets und seines Sohnes mit der Artusfamilie verflochten, denn bei jenem Verwandten handelt es sich um den Vater Artus' (cf. 56,12–16). Bedeutsamkeit, Stärke und Vollkommenheit potenzieren sich in dieser Genealogie, deren Ursprung auf einen einzigen Mann zurückgeht: Mazadan, Stammvater der Anjou und Bretonen.

der zweier vatr hiez Mazadân.
 den fuort ein feie in Feimurgân:
 diu hiez Terdelaschoye:
 er was ir herzen boye.
 (56,17–20)

Der Vater der beiden hieß Mazadân, den hatte eine Fee nach Feimurgân entführt, die hieß Terdelaschoye: Er war um ihr Herz ein Eisenband.

Es ist nicht mehr die Ritterlichkeit, die Gahmurets Ururgroßvater als bedeutsam oder herausragend charakterisiert, sondern seine Nähe zum Magischen. Statt als stattlicher Ritter zu kämpfen, mächtig, stark und siegreich zu erscheinen, wird Mazadan von der Fee Terdelajoie entführt und wird zur Fessel ihres Herzens. Während das klassische Motiv der personifizierten Minne die Herrin über Gahmurets Sohn werden soll (cf. 56,2), unterliegt der Urvater des

⁵³ Sandra Linden: Mazadans Erben, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 147 (2007), S. 71–97, hier 73.

⁵⁴ Zum Thema Genealogie als ordo narrandi cf. ebd., S. 89–91.

Geschlechts einer magischen Machtinstanz. Er bleibt passiv, wohingegen die Fee das aktive Subjekt ist und ihn entführt. Die Metapher der Fessel betont dabei zusätzlich die Macht dieser Liebe sowie die enge, unauflösliche Vereinigung zwischen Terdelajoie und Mazadan.

von in zwein kom geslehte mîn,
daz immer mêr gît liechten schîn.
ieslicher sider krône truoc,
und heten werdekeit genuoc.
(56,21–24)

Von den zweien her kommt die Art, die bei uns in der Familie liegt und die uns fort und fort so glänzend leuchtend macht.

Aus Männern und einem weiblich assoziierten Fabelwesen wird das strahlende Geschlecht gezeugt, aus dem zwei Könige mit höchstem Ansehen hervorgehen. Die herrschaftliche Macht der beiden Familienzweige konstituiert sich in der Kombination aus stammesgründender Magie und ehrwürdigem Rittertum.

So wie die für das Geschlecht bisher scheinbar einzig nennenswerte weibliche Figur Terdelajoie den Stammvater des Geschlechts gebar, soll nun Belacane den Stammhalter zur Welt bringen. Nach der bereits erfolgten Zeugung bedarf es dafür jedoch des Vaters nicht mehr. Er hat Frau und Kind zwar bereits vor Geburt verlassen, doch greift er am Ende des Briefes noch einmal seine Ausflucht von Belacanes fehlendem Taufsakrament auf, indem er die heidnische Königin erneut auffordert: „frouwe, wiltu toufen dich, / du maht ouch noch erwerben mich“ (56,25–26: Meine Dame, wenn du dich taufen lässt, vielleicht kannst du mich dann doch noch wiedergewinnen). Vordergründig bekommt Belacane Handlungsmacht zugesprochen: Zum einen durch die Bezeichnung als Herrin, womit weniger die politische Machtposition als Königin Zazamancs, sondern vielmehr die Minneherrschaft über Gahmuret gemeint ist. Denn bevor die Liebe zwischen den beiden beginnt, bezeichnet Gahmuret sie lediglich als „daz swarze wîp“ (54,21: die [S]chwarze Frau). Zum anderen wird – wie schon bei der ersten Konditional-Konstruktion zu Beginn des Briefes (cf. 55,25–27) – ein Irrealis als Potentialis getarnt, wodurch Belacane rhetorisch einen Handlungsspielraum eröffnet bekommt, den es innerhalb der erzählten Welt nicht gibt.

Mit dieser zentrierten Entscheidung beraubt Gahmuret Belacane jeglicher Selbständigkeit. Mehr noch nutzt er den inszenierten Handlungsspielraum, um die Trennung vor einem christlichen Publikum, vor sich selbst und auch vor seinem Sohn zu legitimieren. Dieser Alibi-Charakter seines Erklärungsbriefes bestätigt sich zu guter Letzt auch in Belacanes Bereitschaft zur Taufe, die im Text gleich zweimal explizit genannt wird:

Des engerte se keinen wandel niht.
(56,27)

Dagegen hatte sie nicht das geringste (sic!) einzuwenden.

sime gote ze èren, sprach daz wîp,
 ich mich gerne toufen solte
 unde leben swie er wolte.
 (57,6–8)

[„S]einem Gott zu Ehren“, sprach die Frau, „will ich mich gerne taufen lassen und so leben, wie immer er es wünsche könnte.“

Folgt man der Argumentation des Briefes, dann wäre mit Belacanes Taufbereitschaft die Flucht Gahmurets nicht notwendig gewesen. Hinzu kommt, dass die beiden bereits als Paar erscheinen (cf. 45,24–27) und somit die konfessionelle Hürde bereits bewältigt haben. Der Glaubensunterschied als Trennungsgrund ist daher nicht im Geringsten überzeugend. Zudem wird Belacane von der Entscheidung vollkommen ausgeschlossen und nur vorübergehend als Machtinhaberin und Herrin inszeniert. Denn kaum ist der Brief von ihr gelesen, verliert sie ihren Status als „frouwe“ (Dame). Sie wird von der Minneherrin über Gahmuret wieder zurückgestuft auf das Stadium vor der Liebe zwischen den beiden: „daz wîp“ (cf. 54,21 und 57,6: die Frau). Belacane wird auf ihre distinktiven Merkmale der Weiblichkeit und Mütterlichkeit reduziert.

5 Fazit

Die intersektional lesbare Figur der heidnischen Königin of Color Belacane wird für den christlichen Orientritter Gahmuret schnell begehrenswert: Sie ist schön, tugendhaft, jungfräulich und innerlich getauft. Doch dass sie diese Eigenschaften ‚trotz‘ ihrer Hautfarbe und ‚trotz‘ ihres Glaubens aufweist, ist für das christlich-europäische Publikum überraschend und lässt sie als Ausnahme erscheinen. Gerade diese Sonderstellung im Kontrast zu ihrem Volk offenbart die Stigmatisierung von BIPOC und schützt auch Belacane nicht vor der Degradierung als Frau und als Heidin, wie ich anhand Gahmurets Abschiedsbrief zeigen konnte:

In dieser Briefepisode stehen sich materiale Präsenz und Inhalt des Briefes konträr gegenüber, indem die Intimität der Briefübergabe und des Empfangs den genealogisch-demonstrativen Charakter des Briefinhalts kontrastiert. Materiell erscheint Belacane als einzige Adressatin des Briefes, indem sie ihn allein und in ihrem Beutel findet und als einzige Person des Französischen mächtig ist. Dann aber entpuppt sich der Brief inhaltlich als Handlungsanweisung an den ungeborenen Sohn, der mittels Schrift demonstrativ dazu aufgefordert wird, die Familientradition von Ritterschaft und Herrschaft aufrechtzuerhalten. All dies schreibt Gahmuret unter dem Vorwand des höfisch legitimen Glaubensarguments, mit dem er seiner Minneherrin die Handlungsmacht über die gemeinsame Zukunft zuspricht, um die eigentlich mächtige Königin auf ihre Reproduktionsfähigkeit zu reduzieren und sie alleine – entjungfert

und in Nöten⁵⁵ – zurückzulassen: „der jâmer gap ir herzen wïc“ (57,9: als ein böser Feind war Jammer in ihr Herz gebrochen), bis sie nach der Geburt des Sohnes aus Sehnsucht nach Gahmuret stirbt (cf. 750,25–26).

Die heidnische Königin of Color, deren Ausnahmestellung dem Text zur Diffamierung ihrer Landsleute dient, wird immer wieder mehrfach degradiert: Während ihre Abwertung als Schwarze Heidin zwar anfangs zu einer Aufwertung ihrer Weiblichkeit führt, so wird sie doch gerade aufgrund der Differenzkategorie Race zum Objekt der Begierde für den weißen Ritter. Nach der sexuellen Vereinigung wird die Minneherrin letztlich aufgrund ihres Frau-Seins zum ‚doppelten Gefäß‘ instrumentalisiert und zum Zeugungs- und Kommunikationsmedium degradiert. Es ist schließlich die Interdependenz von Gender und Religion, die Gahmuret als Ausrede für die Trennung dient. Im vorliegenden Aufsatz konnte gezeigt werden, dass erst die vielschichtige Überlagerung der Differenzkategorien Race, Gender und Religion eben jenes Machtungleichgewicht zwischen der heidnischen Königin of Color und dem *weißen* christlichen Ritter erzeugen. Sie bleibt ein Zwischenstopp auf der Ritterschaft Gahmurets und kann ohne dessen Minne, ohne den Mann an ihrer Seite, nicht mehr weiterleben: „durh minne ein sterben nach im kôs, / dô si minne an im verlôs“ (750,25–26: als sie seine Liebe verloren hatte, sehnte sie sich aus Liebe nach ihm in den Tod).

⁵⁵ Anlehnung an ‚Jungfrau in Nöten‘: Belacane ist nun keine Jungfrau mehr, daher für andere potentielle Ehemänner nicht mehr tugendhaft und – in der höfischen Vorstellungswelt – ohne männlichen Schutz potentiell immer in Gefahr.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Wolfram von Eschenbach: Parzival. Studienausgabe. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung von Peter Knecht. Mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ‚Parzival‘-Interpretation von Bernd Schiroke. Berlin/New York 2003.

Sekundärliteratur

Bartsch, Karl: Die Eigennamen in Wolframs Parzival und Titirel, in: Ders. (Hg.): *Germanistische Studien. Supplement zur Germania Band II.* Wien 1875, S. 114–159.

Brüggen, Elke: Belacâne, Feirefiz und die anderen. Narrativierung von Kulturkontakten im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach, in: Christian Moser/Linda Simonis (Hg.): *Figuren des Globalen. Weltbezug und Welterzeugung in Literatur, Kunst und Medien.* Göttingen 2014, S. 673–692.

Brüggen, Elke: Schwarze Sonne. Verweigerte Musterhaftigkeit bei der literarischen Evokation weiblicher Schönheit in Wolframs Parzival, in: Elisabeth Lienert (Hg.): *Poetiken des Widerspruchs in vormoderne Erzählliteratur.* Wiesbaden 2019, S. 201–217.

Bumke, Joachim: *Wolfram von Eschenbach.* Stuttgart 1991.

Christ, Georg/Saskia Dönitz/Daniel König: *Transkulturelle Verflechtungen. Mediävistische Perspektiven.* Kollaborativ verfasst vom Netzwerk Transkulturelle Verflechtungen. Göttingen 2016.

Dickmann, Jens-Arne/Christian Witschel/Wilfried E. Keil: Topologie, in: Thomas Meier/Michael R. Ott/Rebecca Sauer (Hg.): *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken.* Berlin 2015, S. 113–128.

Groos, Arthur: Orientalizing the Medieval Orient, in: Arthur Groos/Hans-Jochen Schiewer (Hg.): *Kulturen des Manuskriptzeitalters. Ergebnisse der amerikanisch-deutschen Arbeitstagung an der Georg-August-Universität Göttingen vom 17. bis 20. Oktober 2002.* Göttingen 2004, S. 61–68.

Hennig, Beate: *Kleines Mittelhochdeutsches Wörterbuch.* Tübingen 2007.

Kohnen, Rabea: Ego sum illa Aethiopiassa. Belakane im Kontext geistlicher Diskurse, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 142 (2020), S. 515–547.

Lampert, Lisa: Race, Periodicity and the (Neo-)Middle Ages, in: *Modern Language Quarterly* 65/3 (2004), S. 391–421.

Lechtermann, Christina/Christof L. Diedrichs (Hg.): *Licht, Glanz, Blendung. Beiträge zu einer Kulturgeschichte des Leuchtenden.* Bern et al. 2008.

Linden, Sandra: Mazadans Erben, in: *Literaturwissenschaft und Linguistik* 147 (2007), S. 71–95.

- Masser, Achim: Gahmuret und Belakane. Bemerkungen zur Problematik von Eheschließung und Minnebeziehung in der höfischen Literatur, in: Paola Schulze-Belli et al. (Hg.): *Liebe und Aventure im Artusroman des Mittelalters. Beiträge der Triester Tagung 1988*. Göttingen 1990, S. 109–132.
- Meier-Staubach, Christel/Rudolf Suntrup: *Lexikon der Farbenbedeutungen im Mittelalter*. Köln 2011.
- Nellmann, Eberhard: Kommentar, in: Wolfram von Eschenbach: *Parzival. Studienausgabe*. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung von Peter Knecht. Mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ‚Parzival‘-Interpretation von Bernd Schirok. Berlin/New York 2003.
- Noltze, Holger: *Gahmurets Orientfahrt. Kommentar zum ersten Buch von Wolframs ‚Parzival‘ (4,27–58,26)*. Würzburg 1995.
- Peil, Dietmar: *Die Gebärde bei Chrétien, Hartmann und Wolfram. Erec – Iwein – Parzival*. München 1975.
- Perplies, Helge: Landnahme und Minne im höfischen Diskurs, in: Michaela Holdenried/Anna-Maria Prost (Hg.): *Land in Sicht! Literarische Inszenierungen von Landnahmen und ihren Folgen*. Berlin 2021, S. 183–200.
- Pons: Seneca ‚sinnlicher Leib‘, in: <https://de.pons.com/%C3%BCbersetzung/latein-deutsch/caro>, 26.02.2021.
- Swinburne, Hilda: Gahmuret and Feirefiz in Wolfram’s ‚Parzival‘, in: *The Modern Language Review* 51/2 (1956), S. 195–202.
- Szasz, Margaret Connell (Hg.): *Between Indian and White Worlds. The Cultural Broker*. Norman 1994.
- Zimmermann, Julia: Transkulturelle Verflechtungen im Spiegel von alt- und mittelhochdeutschen Dichtungen, in: *World Literature Studies* 1 (2015), S. 71–87.