

**Die Bekehrung des Sarazenen: Untersuchungen zum Bild des Islam in den  
mittelenglischen Romanzen**

Inaugural-Dissertation  
zur  
Erlangung der Doktorwürde  
der

Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

vorgelegt von  
Aigul Kassimova

aus  
Šachan (Kasachstan)

Bonn 2006

Diese Dissertation ist auf dem Hochschulschriftenserver der ULB Bonn [http: hss.ulb.uni-bonn.de/diss\\_online](http://hss.ulb.uni-bonn.de/diss_online) elektronisch publiziert.

1. Gutachter: Professor Dr. Karl Reichl
2. Gutachter: Professor Dr. Rudolf Simek

Tag der mündlichen Prüfung: 07.12.2005

## Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung	4
1. Einleitung: Die Bekehrung als Motiv	6
1.1. Otuels Bekehrung nach Stith Thompson	8
1.2. Das Motiv in der folkloristischen Forschung	12
1.3. Andere Ansätze der Motivforschung	15
2. Übersicht über die Texte	25
2.1. Karlsromanzen	28
2.2. <i>The King of Tars</i> und verwandte Romanzen	52
2.3. <i>The Turke and Gawain</i>	60
3. Die Rezeption des Islam im Mittelalter	63
3.1. Kenntnisse des Islam bei den östlichen (orientalischen und byzantinischen) Christen im Mittelalter	65
3.2. Bekanntschaft mit dem Islam in Westeuropa	76
3.3. Gelehrte und populäre Informationen über den Islam im mittelalterlichen England	98
4. Der Sarazene als Götzendiener	107
4.1. Der Sarazene: die geographisch-physische Beschreibung	109
4.2. Die sarazenische Götterwelt	115
4.3. Religiöse und sonstige Bräuche	133
5. Bekehrung	151
5.1. Formen der Bekehrung	152
5.2. Motivation	164
5.3. Bekehrung und Belehrung (christliche Werte)	175
5.4. Das Bekehrungsmotiv in der islamischen Literatur	194
Zusammenfassung	220
Abkürzungen	229
Literaturverzeichnis	
Primärliteratur	230
Sekundärliteratur	232

## Vorbemerkung

Die Untersuchung ist einem interessanten und im Spiegel der negativen Ereignisse in der Weltgeschichte der letzten Jahre aktuellen Problem gewidmet – der Darstellung des Islam und seiner Rezeption in der europäischen Literatur. Dabei geht es hier einschränkend um die europäische Literatur des Mittelalters, genauer die des englischen Mittelalters. Eine Reihe von mittellenglischen volkstümlichen Romanzen, vor allem solche aus dem Kreis der Karlsdichtung bilden die Textbasis der folgenden Arbeit.

Schon im Mittelalter gab es Werke, die versuchten, den Islam zu beschreiben. Dennoch existierte selbst bei Schriftkundigen und Gelehrten in der Regel keine klare Vorstellung von diesem Glauben und seinen Anhängern, weil die Schilderungen der verschiedenen Autoren fast nie auf Grund eigener Anschauung gewonnen wurden und somit nicht unbedingt ein objektives und wahrheitsgemäßes Bild zeichneten. Dies gilt umso mehr für die Literatur, insbesondere die volkstümliche Literatur. Vom Dichter volkstümlicher Narrativik, vom Spielmann und vom mittelalterlichen Hörer bzw. Leser solcher Dichtungen darf nicht erwartet werden, dass sie sich ein genaues Bild vom Islam machten. Das Ziel meiner Untersuchung ist es, anhand der Darstellung der Sarazenen in den mittellenglischen Romanzen das Bild des Islam im Mittelalter näher zu bestimmen. Dabei soll ein besonderer Akzent auf dem Motiv der Bekehrung liegen.

Das Motiv der Bekehrung ist in den zu untersuchenden Texten auf vielfältige Weise gegeben. In der Arbeit soll versucht werden, das Motiv in seinen verschiedenen Formen zu klassifizieren und zu interpretieren. Die Klassifikation erfolgt nach der in der Volkskunde üblichen Methode, wie sie dem Motivindex von S. Thompson zugrunde liegt. Die Geschichte der Motivforschung wird im ersten Kapitel der Arbeit erläutert, sowohl die folkloristische Motivanalyse, wie sie sich vor allem in der Märchenforschung findet, als auch andere Motivansätze.

Im zweiten Kapitel wird eine Übersicht über die zu untersuchenden Romanzen gegeben. Zu den Textquellen gehören die *Charlemagne Legends*, die Karlsromanzen, und einige andere Romanzen, die das Motiv der Bekehrung der Sarazenen aufweisen (u. a. *The King of Tars*).

Im nächsten Kapitel befasse ich mich mit der Darstellung des Islam und der arabischen Welt im mittelalterlichen Europa. Sowohl die Kenntnisse vom muslimischen Glauben bei den mittelalterlichen Gelehrten und ihre Bekanntschaft mit der fremden Religion werden erörtert als auch die populäre und literarische Darstellung des Islam wie in den *chansons de geste*. Die wissenschaftliche Beschäftigung der europäischen Theologen, Philosophen und Übersetzer mit dem Islam findet ihren Höhepunkt in der lateinischen Koranübersetzung bzw. -paraphrase des Engländers R. von Ketton im 12. Jh.

Das vierte Kapitel ist den literarischen Helden der Romanzen, den Sarazenen, gewidmet. Das geografische Areal, die physische Beschreibung, die seelisch-geistige Welt der Sarazenen mit ihren Göttern und Sitten und Bräuchen sind Thema der Untersuchung in diesem Kapitel.

Im nächsten Kapitel wird die Motivation zur Bekehrung im Rahmen der allgemeinen Motivforschung diskutiert und der Zusammenhang zwischen der Bekehrung und der Belehrung wird näher untersucht. In diesem Teil der Dissertation beschäftige ich mich auch kurz mit dem Bekehrungsmotiv in den Werken der islamischen Literatur. Als geeignete Textquellen erweisen sich ausgewählte Heldenepen der Türkvölker.

Im Schlusskapitel wird das lange Leben der Überlieferung und die Popularität der Tradition zusammenfassend bewertet.

## 1. Einleitung: Die Bekehrung als Motiv

In der mittelenglischen Romanze *Otuel and Roland* wird erzählt, wie der Sarazene Otuel mit einer Botschaft von Garcy, dem König der Sarazenen in Spanien, zu Karl dem Großen ins Frankenreich kommt. Inhalt der Botschaft ist, dass Karl der Große auf seinen Kriegszug nach Spanien verzichten und an Garcys Götter *Mahoun*, *Iubiter* und *Platoun* glauben soll. Der tollkühne Sarazene beleidigt den Kaiser mit seinen frechen Reden. Roland, Karls Neffe, versucht, den Boten zurechtzuweisen, aber Otuel fordert daraufhin Roland zum Zweikampf heraus. Das Duell findet am nächsten Morgen statt und verläuft für die Kämpfenden mit wechselndem Erfolg, wobei jeder auf seine Götter schwört. Im Laufe des Kampfes bietet Roland Otuel seine Freundschaft an und verspricht ihm die Hand Belisents, der Tochter Karls, wenn der Fremde sich bekehren lässt. Der Sarazene lässt sich durch nichts überreden, weil seine Götter ihm Beistand leisten, so glaubt er jedenfalls. Nach einigen kräftigen Schlägen, bei denen es zunächst den Anschein hat, dass Otuel den Kampf verliert, dann Roland der Verlierer ist, geschieht etwas Wunderbares: der Heilige Geist in der Gestalt einer weißen Taube erscheint und setzt sich auf Otuels Helm nieder. Daraufhin ergibt sich der Sarazene und lässt sich von Bischof Turpin taufen.

Dies ist eines von vielen Beispielen für Bekehrung in den mittelenglischen volkstümlichen Romanzen. Betrachtet man diese Bekehrungsszene aus historischer Sicht, lassen sich mehrere Fragen stellen: Wie und unter welchen Umständen fand eine Bekehrung im Mittelalter statt? Wer ließ sich bekehren und warum, aus eigener Überzeugung oder mit Gewalt? Wie eifrig war eine bekehrte Person in ihrem neuen Glauben? Wurden Neubekehrte wieder rückfällig, d.h. kehrten sie zu ihrem alten Glauben zurück? Betrachtet man die Bekehrungsszene aus literarischer Sicht, kann man zunächst fragen, ob es sich hier um eine realistisch gezeichnete Szene handelt oder um ein Klischee. Liegt hier ein Motiv der Volksdichtung vor, dessen Bedeutung und Funktion nicht primär im Rahmen einer historischen Sichtweise aufzudecken ist, sondern eher im Rahmen einer literarischen Analyse? Die beiden Aspekte, der historische und der literarische, lassen sich nicht ganz von einander trennen; sie sollen auch beide in der folgenden Untersuchung berücksichtigt werden. Dabei ist allerdings zu bedenken, dass die mittelenglischen Romanzen späte Bearbeitungen von in der Regel älteren französischen Dichtungen sind, dass also Vorstellungen, wie sie typisch für die französische *chanson de geste* sind, in den mittelenglischen Romanzen einen anderen Stellenwert haben. Die Beliebtheit der

Karlsromanzen im Mittelenglischen ist ein Indiz für den zeitgenössischen Geschmack; die Darstellung des Islam, zum guten Teil quellenbedingt, ist Ausdruck einer volkstümlichen Sichtweise, die sich weit von der ‚Kreuzzugsmentalität‘ des 12. Jahrhunderts entfernt hat.

## 1.1. Otuels Bekehrung nach Stith Thompson

Die oben geschilderte Episode veranschaulicht den Bekehrungsfall, der nach dem *Motif-Index of Folk Literature* von Stith Thompson als Motiv V331.1. *Conversion to Christianity through miracle* zu katalogisieren ist.<sup>1</sup> Dieses Nachschlagewerk wurde als eine Ergänzung und Erweiterung des *Verzeichnisses der Märchentypen* von Antti Aarne<sup>2</sup> zusammengestellt. Nach Thompson war das *Verzeichnis der Märchentypen* trotz seiner großen Nützlichkeit für die europäischen Märchen und Volkserzählungen außerhalb Europas von geringem Nutzen. Der Motiv-Index sollte dagegen für die gesamte Volksdichtung, also auch außerhalb Europas, Gültigkeit haben.<sup>3</sup> Es war die Absicht des Autors, mit dem Index die Systematisierung und Klassifizierung der Vielzahl von Volkserzählungen und volkstümlichen Dichtungen zu erleichtern. Da man in der volkstümlichen Weltliteratur in der Regel nicht Parallelen zu allen europäischen Volkserzählungen findet, sondern die unterschiedlichen Werke lediglich durch einzelne Motive ähnlich sind, ist es sinnvoll, diese einzelnen Motive zu sammeln, zu beschreiben, zu untersuchen und den verschiedenen Volkserzählungstypen zuzuordnen. Als elementare Teile bilden die einzelnen Motive die Grundlage für die systematische Analyse aller literarischen Werke bzw. aller Werke aus dem Bereich der ‚folk literature‘. So stellt die Arbeit von Thompson einen Versuch der Klassifikation der Motive dar, der methodisch anderen Klassifikationsversuchen ähnelt wie z.B. der Klassifikation der verschiedenen biologischen Arten.<sup>4</sup> Der Autor hat einfache Prinzipien der Katalogisierung gewählt, damit jedem Anwender die Arbeit mit dem Motiv-Index leicht fällt. Unabhängig von der Art des Werks, in dem ein Motiv vorkommt, werden gleiche Motive zusammen behandelt. Dabei hatte Thompson nicht die Absicht, den psychologischen Hintergrund verschiedener Motive oder ihren strukturellen Wert für die Erzählungen festzustellen, da dies für sein Projekt nicht von Bedeutung war. Er hat alle Motive, die jemals erwähnt oder besprochen wurden, in seine Katalogisierungsliste aufgenommen, so dass diese sowohl von einem Volkskundler als auch von einem Literaturhistoriker mit Nutzen konsultiert werden kann. Seinen Motiv-Index vergleicht er mit dem Katalog einer großen Bibliothek, wo die Bücher nach Themen geordnet sind und es dabei keine Rolle spielt, ob diese gut oder schlecht sind, oder ob sie von Amateuren oder von Autoritäten auf ihrem Gebiet abgefasst wurden. Um eine

---

<sup>1</sup> S. Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*. New enlarged and revised edition. 6 vols. Bloomington, 1956. vol. 6.

<sup>2</sup> A. Aarne, *Verzeichnis der Märchentypen*. FF Communications 3. Helsinki, 1910.

<sup>3</sup> Zum Motiv-Index von S. Thompson siehe H.-J. Uther, „Motivkataloge“. *EM IX* (1999): 957-968.

<sup>4</sup> Thompson, *Motif-Index*, 9f.

vollständige Motivklassifikation zusammenzustellen, wurden alle Arten von literarischen Erzeugnissen folkloristischen Einschlags in Betracht gezogen. Die Motive stammen gleichermaßen aus mündlich und schriftlich überlieferten narrativen Werken, wobei als Gattungen Volksmärchen, Mythe, Ballade, Fabel, mittelalterliche Romanze, Fabliau, Witz und Exemplum vertreten sind. Nicht berücksichtigt wurden abergläubische Vorstellungen, Bräuche und Sitten, religiöse Überzeugungen und Rätsel, sofern diese keinen konstitutiven Teil der Geschichte bilden. Thompson wiederholt mehrmals, dass er sich bei der Auswahl der Literatur nicht beschränkt hat und sich von keinen Regeln leiten ließ:

For the purpose of deciding on inclusion or exclusion, I have had no hard and fast principle. Anything that goes to make up a traditional narrative has been used. ... no rule has been followed in choosing what should go into the classification. I have tried to include all that becomes a part of tradition – all that is found worth retaining when tale, ballad, jest, or myth is transmitted by word of mouth or on the written page from generation to generation or from land to land.<sup>5</sup>

Ursprünglich gab es keinen vorgefassten Plan, nach dem das Arbeitsmaterial klassifiziert wurde; das Ergebnis kam auf Grund einer allmählichen Entwicklung zustande.

Der Motiv-Index ist systematisch geordnet, in 23 Kapitel von *A* bis *Z*. Er beginnt mit den Motiven der mythischen und der übernatürlichen Welt (*A. Mythological Motifs*) und endet mit lustigen Motiven (*X. Humor*) und einer Gruppe von Motiven, die in der Systematik keinen Platz fanden (*Z. Miscellaneous Groups of Motifs*). Die religiösen Motive sind im Kapitel *V. Religion* zu finden. Das Kapitel ist, wie gewöhnlich, in Gruppen mit je hundert Nummern eingeteilt (*V0 – V99. Religious services, V100 – V199. Religious edifices and objects, V200 – V299. Sacred persons, V300 – V399. Religious beliefs* usw.). Die Bekehrung als Motiv trägt die Nummer *V330. Conversion from one religion to another*. Sie wird also als ein Element religiöser Glaubensvorstellungen gesehen, auf der gleichen Stufe wie z.B. *V.320 Heretics* oder *V.340 Miracle manifested to non-believers*. Außer dem Motiv der Bekehrung durch ein Wunder, welches Otuels Bereitschaft zur Taufe charakterisiert, findet man im Motiv-Index unter *V.330* noch folgende Unterpunkte als Motive: *V.331 Conversion to Christianity, V.332 Baptism of heathen* und *V.336 Conversion to Judaism*. Von diesen ist *V.331* die weitaus häufigste. Es finden sich hier wiederum eine Reihe von Motiven als Unterpunkte: *V.331.0.1. Druid converted to Christianity. V331.1.3. Conversion to Christianity because the heathen gods prove to be less powerful. V331.5. Conversion to Christianity through love. Italian Novella.* usw.

---

<sup>5</sup> Ibid. 19.

Die systematische Gliederung des Motiv-Index ermöglicht die Auffindung eines Motivs unter der Rubrik, unter der es ‚logischerweise‘ einzuordnen ist. Allerdings ist die Systematik nicht ganz stringent. Auch ist sie an der oberflächlichen Erscheinungsform des Motivs orientiert. Das bedeutet, dass ein und das nämliche Motiv unter verschiedenem Gesichtspunkt eingeordnet werden kann. Ist ein religiöses Motiv lustig, kann es auch unter *X. Humor* stehen, kommt ein Tier vor, dann unter *B. Animals*, ist eine Verwandlung involviert, dann auch unter *D. Magic, Transformation* usw. In der Regel wird diese Mehrfachklassifikation durch Querverweise signalisiert.

Aus der Einführung kann man ersehen, dass der Begriff „Motiv“ „locker“, frei und breit zu verstehen ist:

When the term *motif* is employed, it is always in a very loose sense, and is made to include any of the elements of narrative structure. In general, any item in tales that other investigators have made notes on has been accepted.<sup>6</sup>

Da Motive empirisch gesammelt wurden, war der Motiv-Index mehr als ein praktisches Nachschlagewerk ohne ausführliche und gründliche theoretische Überlegungen zum Wesen des Motivs gedacht. Leider ist eine Motivdefinition in dem sechsbändigen Werk nicht zu finden. Den Hauptgedanken, von dem der Autor ausging, kann man höchstwahrscheinlich im Auswahlkriterium der Motive sehen:

Most of the items are found worthy of note because of something out of the ordinary, something of sufficiently striking character to become a part of tradition, oral or literary. Commonplace experiences, such as eating and sleeping, are not traditional in this sense. But they may become so by having attached to them something remarkable or worthy of remembering. Mere eating is usually of no particular interest in a story. Eating on a magic table, food furnished by helpful animals, food that gives magic strength – these become significant and are likely to be handed down by the teller of tales.<sup>7</sup>

Die lockere Verwendung des Terminus „Motiv“ und die verschwommene, nicht deutlich umrissene Grundidee einer Motivdefinition gehören meines Erachtens zu den Nachteilen der Arbeit von S. Thompson.<sup>8</sup> Das Lesen, Hören und Begreifen des gelesenen oder gehörten Textes ist zum subjektiven Bereich zu zählen, sogar ein und dieselbe Person kann, abhängig von ihrem seelisch-geistigen Zustand, einen und denselben Inhalt jedes Mal anders verstehen. Jedem Leser und Hörer springt etwas anderes ins Auge. Das erkennt auch der Autor:

---

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Zur Kritik von Thompson, *Motif-Index* siehe Uther, „Motivkataloge“. 957-960; auch C. Bremond, „A critique of the motif“. *French literary theory today. A reader*. Ed. T. Todorov. Cambridge, 1988. 125-146.

Sometimes the interest of a student of traditional narrative may be centred on a certain type of character in a tale, sometimes on an action, sometimes on attendant circumstances of the action.<sup>9</sup>

Aus diesem Bekenntnis ergibt sich, dass jedes narrative Element (unterschiedlichster Größenordnung) ein Motiv sein kann. Dies führt letztlich dazu, dass es keine Beschränkungen für die Aufnahme beliebiger narrativer Elemente und Merkmale in ein Motivverzeichnis gibt.

---

<sup>9</sup> Thompson, *Motif-Index*, 11.

## 1.2. Das Motiv in der folkloristischen Forschung

Es ist bekannt, dass die literaturwissenschaftliche Motivuntersuchung ihren Anfang in der Volkskunde und Märchenforschung hat. Schon 1910 stellt A. Aarne fest,<sup>10</sup> dass eine große Materialfülle für die vergleichende volkskundliche Forschung vorhanden ist. Die meisten Texte existieren als Handschriften, die wiederum an verschiedenen Orten verstreut sind; dazu kommt, dass Texte, die in einer fremden Sprache oder einer schwerverständlichen Mundart abgefasst sind, als volkskundliches Material von geringem Nutzen sind.<sup>11</sup> Um die Arbeit der Volkskunde-Forscher zu erleichtern, bildete sich der internationale Verein *Folklore Fellows*. Diese Vereinigung setzte es sich zum Ziel, das folkloristische Material aus verschiedenen Ländern der Forschung zugänglich zu machen und sowohl Kataloge solcher Sammlungen als auch volkskundliche Aufsätze und Analysen zu veröffentlichen. Da die Märchen oder Volkserzählungen innerhalb der Gattungen der Volksdichtung einen internationalen Charakter haben, weil ein und dasselbe Märchen bei mehreren Völkern bekannt sein kann, hat man bei dieser folkloristischen Vereinigung die Aufmerksamkeit in erster Linie auf die Zusammenstellung von Märchenkatalogen gelenkt.<sup>12</sup> Die Arbeit von A. Aarne *Verzeichnis der Märchentypen*, das, wie er selbst sagt, mit Hilfe seiner Kollegen ausgearbeitet wurde, ist in dieser Reihe im Jahr 1910 erschienen. Zusammenfassend ist zu sagen, dass die Arbeit von A. Aarne die vorhandenen Märchensammlungen, nämlich Märchen aus den Besitzen der Finnischen Literaturgesellschaft, die dänischen Sammlungen von S. Grundtvig und die „Kinder- und Hausmärchen“ der Brüder Grimm, in einem von ihm ausgearbeiteten System darstellt. Das *Verzeichnis der Märchentypen* ist damals auf Grund folgender Notwendigkeiten entstanden: erstens, da die Märchen sprachlich verschieden waren, war es für die Folkloristen nicht leicht, dieses Material zu erforschen; zweitens gab es keine einheitlichen Kriterien, um die Volkserzählungen zu klassifizieren, d.h. es fehlte ein Katalog, an dessen Richtlinien man sich bei der Untersuchung der Märchen halten konnte. Im Vorwort zu seinem *Verzeichnis der Märchentypen* erklärt der Autor, dass sein Katalog in der Zukunft durch das Hinzufügen neuer Märchen zu vervollständigen sei, deswegen seien Nummern sowohl für neue Typen als auch für neue Versionen und Varianten freigelassen worden.<sup>13</sup> So gebe es z.B. im Teil „Zaubermärchen“ Auslassungen zwischen den Unterteilen „Übernatürlicher Gegner“ 300-366 und „Übernatürlicher oder verzauberter Gatte (Gattin) oder sonstiger Angehöriger“ 400-451

---

<sup>10</sup> A. Scheiber, „Aarne“. *EMI* (1977): 1-4.

<sup>11</sup> Cf. Aarne, *Verzeichnis*, if.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.* ivf.

etc. Im *Verzeichnis der Märchentypen* bilden die jeweils vollständigen Geschichten die Grundlage für die Märchentypen.<sup>14</sup> Der Autor räumt allerdings ein, dass dieses Prinzip nicht immer vertreten wurde, so dass bei einigen Geschichten vom dummen Teufel und bei den Tier- und Schwankmärchen „eine gewisse Inkonsequenz“ entstand.<sup>15</sup> Diese Inkonsequenz hätte durch eine Systematisierung nach Motiven behoben werden können, jedoch wird dieses Verfahren von A. Aarne strikt abgelehnt:

Es wäre natürlich auch denkbar gewesen, ein systematisches Verzeichnis der einzelnen Episoden und Motive auszuarbeiten, doch hätte dies eine solche Zerstückelung aller vollständigen Märchenerzählungen zur Folge gehabt, dass der Forscher weit geringeren Nutzen aus dem Verzeichnis gezogen hätte.<sup>16</sup>

Jedes Märchen hat im Katalog von A. Aarne seine eigene Nummer und seinen eigenen Namen. Die bekannten Märchen bleiben bei ihren alten Benennungen (etwa die Grimm'schen Märchen), die anderen erhalten neue Namen, die den Inhalt am besten charakterisieren. Alle Märchen sind mit einer Erklärung versehen, die bei den gut bekannten Geschichten kurz, nur in Hauptzügen gegeben wird, während bei den weniger bekannten Erzählungen ausführliche Inhaltsangaben zu finden sind. Die Märchen sind in drei Hauptgruppen eingeteilt: Tiermärchen, eigentliche Märchen und Schwänke. Jede Gruppe ist wiederum in Untergruppen eingeteilt. Die eigentlichen Märchen sind durch vier Gruppen vertreten, deren Reihenfolge im Verzeichnis durch ihren Anteil im wirklichen Leben bestimmt ist. So haben sowohl Zaubermärchen, auch bekannt als Wundermärchen, als auch die legendenartigen Märchen fast nichts mit der Wirklichkeit gemeinsam, während die novellenartigen Märchen dem realen Leben nahe sind.<sup>17</sup> Eine besondere Stellung ist den Märchen vom dummen Teufel (Riesen) zugewiesen; diese Märchen könnte man als Zaubermärchen betrachten, jedoch stehen sie ihrem Wesen und Charakter nach den Schwänken näher, weshalb für sie der letzte Platz unter den eigentlichen Märchen gewählt wurde. Damit bilden sie einen Übergang zwischen den letzteren und den Schwänken. Jede Gruppe innerhalb der eigentlichen Märchen hat wiederum Untergruppen. Die Unterabteilungen der Zaubermärchen sind nach dem Faktor des Übernatürlichen systematisiert. A. Aarne räumt ein, dass es ihm schwer gefallen ist, eine klare

---

<sup>14</sup> Das Analyseverfahren von A. Aarne und den Vertretern der so genannten finnischen Schule wurde von den Literaturwissenschaftlern oft, unter anderem wegen der unscharfen Grenzen zwischen den Märchentypen, kritisiert, jedoch muss man den Verdienst von A. Aarne als einen der wenigen frühen Versuchen der Klassifikation der Märchen anerkennen. Näheres zur Kritik der Arbeitsmethode im *Verzeichnis der Märchentypen* siehe L. Röhrich, „Geographisch-historische Methode“. *EM V* (1987): 1012-1030; auch V. Propp, *Morphologie des Märchens*. 2. Aufl. Hrsg. K. Eimermacher. München, 1972. 16ff.

<sup>15</sup> Cf. Aarne, *Verzeichnis*, vf.

<sup>16</sup> *Ibid.* v.

<sup>17</sup> S. Thompson hat dieses Prinzip in seinem *Motif-Index of Folk Literature* beibehalten: die Motive aus der übernatürlichen Welt haben vor den Motiven des realen Lebens den Vorrang.

Grenze zwischen Zaubermärchen mit einem übernatürlichen Gegner und legendenartigen Märchen und ebenso zwischen novellenartigen Märchen und Schwänken zu ziehen.<sup>18</sup> Der Autor ist sich der Möglichkeit von schwachen und mangelhaften Stellen in seinem Verzeichnis bewusst. Er betont die Schwierigkeit, so viel Material zu bearbeiten und zuzuordnen, um einen umfangreichen Katalog mit ausführlichen Angaben zu den Texten und klaren Gebrauchsregeln für jeden zu erstellen.

Der Begriff „Motiv“ bleibt in den Arbeiten von A. Aarne nicht unerwähnt. Während Märchenmotive im *Verzeichnis der Märchentypen* als für den Zweck seiner Arbeit nicht angebrachte Methode kurz besprochen werden, beziehen sich die Märchenmotive in *Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung*<sup>19</sup> auf die Diskussion über den Ursprung der Märchen. Dabei wurden die Motive von A. Aarne als störender Faktor empfunden, weil sie das Hauptprinzip der Märchenforschung der finnischen Schule, dass jedes Märchen eine nur einmal an bestimmter Stelle und zu bestimmter Zeit entstandene ursprünglich feste Erzählung sei, in Frage stellen.<sup>20</sup>

Bei der Ermittlung des Ursprungs der Märchen geht man mitunter von der Auffassung aus, dass die Märchen nicht immer so gewesen sind, wie sie heutzutage vorkommen, sondern dass ursprünglich im fernen Altertum nur einzelne Märchenzüge, sog. Märchenmotive existiert haben, die sich dann durch ziemlich willkürliche Mischung und Verbindung zu Ganzen, zu Märchen geformt haben. ... Wenn man von der Voraussetzung ausginge, dass anfangs nur Erzählungsmotive existiert hätten, die dann willkürlich miteinander verbunden wurden, welche Verwirrung wäre die Folge davon?<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Cf. Aarne, *Verzeichnis*, v-ix.

<sup>19</sup> A. Aarne, *Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung*. FF Communications 13. Hamina, 1913.

<sup>20</sup> Ibid. 12ff.

<sup>21</sup> Ibid. 11.

### 1.3. Andere Ansätze der Motivforschung

Das Motiv als Begriff hat eine lange Geschichte: 1765 findet man es als Eintrag in der *Encyclopédie*; hier bezeichnet ein Motiv eine typische melodische Einheit einer musikalischen Komposition.<sup>22</sup> Der Begriff erwies sich als universell und ließ sich auf die anderen Kunstgattungen übertragen. Die vielseitige Verwendung des Motivs trug zur Erweiterung seiner Definition bei: in der Musik ist das Motiv die kleinste typische melodische Einheit, während man unter einem Motiv in der Architektur und den bildenden Künsten einen ornamentalen oder figurativen Zug versteht. Der große Einfluss der Volkskunde und der Märchenforschung auf die Motivforschung ist bei der Auswertung des Materials in Bezug auf seine stoffgeschichtliche Bedeutung zu sehen. Diese Arbeitsmethode führte zu verschiedenen Motivbegriffen.<sup>23</sup> Bei den theoretischen Überlegungen über das Wechselverhältnis von Inhalt und Form wird das Motiv mit dem Thema, dem Stoff, dem Inhalt und der Situation in Verbindung gebracht. Da der Begriff Motiv in der Literaturwissenschaft häufig vorkommt, scheint es logisch zu sein, dieses zu definieren, bevor man Motivforschung betreibt. Man nimmt an, dass das Motiv eine bemerkenswerte Kontinuität aufweist und seit dem Anfang der Literatur existiert.<sup>24</sup> Oft spricht man von den Funktionen, Eigenschaften und Fähigkeiten eines Motivs. Da das Motiv zu den Grundbegriffen des Inhalts gehört, ist es manchmal schwer, die exakten Grenzen zwischen dem Motiv und der Idee oder zwischen dem Motiv und dem Thema zu ziehen.

Um eine für meine Arbeit praktikable Motivdefinition zu finden, versuche ich, im Folgenden einige der wichtigsten Untersuchungen zu Motiv und Motivforschung zu diskutieren. Nach W. Kayser ist das Motiv „eine sich wiederholende, typische und das heißt also menschlich bedeutungsvolle Situation. In diesem Charakter als Situation liegt es begründet, dass die Motive auf ein Vorher und Nachher weisen“.<sup>25</sup> Wenn man annimmt, dass das Wort *Motiv* vom Verb *movere* abgeleitet ist, dann ist verständlich, dass das Motiv eine bewegende Kraft hat. Zu den besonderen Eigenschaften des Motivs gehören seine strukturelle Ganzheit, konkrete Erfülltheit und seine andeutende Wesensart.<sup>26</sup> Nach ihrer Bedeutung

---

<sup>22</sup> Cf. H. S Daemmrich und I. G. Daemmrich. *Themen und Motive in der Literatur: ein Handbuch*. 2., überarb. und erw. Aufl. Tübingen, 1995. xiv.

<sup>23</sup> Cf. N. Würzbach, „Motiv“. *EM IX* (1999): 947-954.

<sup>24</sup> Cf. E. Frenzel, *Vom Inhalt der Literatur. Stoff - Motiv - Thema*. Freiburg, 1980. 36.

<sup>25</sup> W. Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft*. 6. Aufl. Bern, 1960. 60.

<sup>26</sup> *Ibid.* 61.

unterscheidet W. Kayser Zentralmotive und Füllmotive. Der Autor warnt vor der Gefahr, das Motiv und das Thema zu verwechseln. Das Motiv gehört zum konkreten Bereich, während das Thema abstrakt ist; das Motiv gehört zur Struktur einer Situation, während das Thema als geistiger Aspekt des literarischen Werks anzusehen ist.<sup>27</sup>

„Motiv ist ein gefährliches Wort“,<sup>28</sup> proklamiert A. Jolles 1929 und erklärt damit seinen Antagonismus gegenüber den Märchenforschern, von denen er sich in seiner Arbeit *Einfache Formen* strikt abzuheben versucht. Was von Folkloristen ein Motiv genannt wird, bezeichnet er als einfache Form:

Wo also unter Herrschaft einer Geistesbeschäftigung die Vielheit und Mannigfaltigkeit des Seins und des Geschehens sich verdichtet und gestaltet, wo dieses von der Sprache in seinen letzten, nicht teilbaren Einheiten ergriffen, in sprachlichen Gebilden wiederum Sein und Geschehen zugleich meint und bedeutet, da reden wir von der Entstehung der *E i n f a c h e n F o r m*.

Es ist nicht leicht, diese Gebilde nun, die wir bis jetzt Einheiten des Geschehens genannt haben, und die von der Sprache erfasst wurden, zu benennen. In einer verschwommenen Terminologie pflegt die Literaturgeschichte da, wo sie, ohne sie vollständig zu begreifen, diese Dinge berührt, von „Motiven“ zu reden. Sie pflegt aber auch stoffgeschichtliche Gegebenheiten oder bereits dem Kunstwerk in irgendwelchem Komplex „präformierten“ Stoff damit zu meinen. Motiv ist ein gefährliches Wort. Motiv heißt doch wohl zunächst Beweggrund, Bestimmungsgrund, etwas, was ein anderes auslöst. In diesem letzten Sinne könnte man zur Not das Wort hier gebrauchen.<sup>29</sup>

Da das Märchen für A. Jolles ein Geschehen ist, „das als Ganzes die Form bildet, die sich aus der Geistesbeschäftigung ergibt, sich selbst wieder in nicht teilbare Einheiten teilt...“, sieht er es als unnötig an, sich mit den Literaturwissenschaftlern unter den Märchenforschern zu streiten, die

so weit gegangen [sind], zu behaupten, dass das Märchen nichts anderes wäre als eine ziemlich beliebige Zusammensetzung solcher Motive, dass man es sozusagen in seine Motive zerlegen und aus anderen Motiven wieder aufbauen könnte, dass man ein Märchen wie ein Mosaik aus Motiven herstellen könnte.<sup>30</sup>

Die Motivforschung wurde von A. Jolles weder ernst genommen noch in ihrem Wert verstanden. Seiner Meinung nach arbeitet die „so genannte“ Motivforschung äußerlich, mit „ungenügenden Sprachkenntnissen“.<sup>31</sup>

In der Erzählforschung versteht man unter Motiven gewöhnlich „die kleinsten Aufbauelemente einer Erzählung“. So definiert M. Lüthi ein Motiv als „das kleinste Element einer Erzählung..., das dank seiner Außergewöhnlichkeit die Kraft hat, sich in der

---

<sup>27</sup> Ibid. 62.

<sup>28</sup> A. Jolles, *Einfache Formen*. 2. Aufl. Halle (Saale), 1956. 35.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid. 204f.

<sup>31</sup> Ibid. 222.

Überlieferung zu erhalten“.<sup>32</sup> Er weist auch auf die strukturbildende Funktion der Motive hin, die direkte Auswirkung auf die Handlungen hat. Da die Leser bzw. Zuhörer in ihrem kollektiven Gedächtnis die Motive bewahren, können diese später wieder belebt oder verwandelt werden.

Zur Erforschung der Motive hat E. Frenzel mit ihren zahlreichen Publikationen und umfassenden literarischen Nachschlagewerken *Stoffe der Weltliteratur* und *Motive der Weltliteratur* einen bedeutenden Beitrag geleistet; ihre methodischen Überlegungen zur Stoff- und Motivuntersuchung haben nicht nur die germanistische, sondern auch die internationale Literaturwissenschaft befruchtet.<sup>33</sup> Sie definiert das Motiv als „eine kleinere stoffliche Einheit, die zwar noch nicht einen ganzen Plot, eine Fabel umfasst, aber doch bereits ein inhaltliches, situationsmäßiges Element und damit einen Handlungsansatz darstellt“.<sup>34</sup> Wie aus ihrer Motivdeutung zu ersehen ist, unterstreicht die Autorin den funktionalen, handlungslösenden Charakter des Motivs.<sup>35</sup> Das Motiv ist konkret und hat die Fähigkeit, sich letztlich mit anderen ähnlichen Komponenten zu einem Stoff zu vereinigen. Außerdem formuliert ein echtes Motiv ein Dilemma, einen Gegensatz, eine so genannte seelisch-geistige Spannung. Ein Motiv hat auch nach Frenzel die bereits erwähnten zwei Seiten, eine geistige und eine formale. Dank der letzteren, d.h. auf Grund seines situationsmäßigen, bildhaften Charakters wird das Motiv von Begriffen wie „Problem“ und „Thema“ abgegrenzt.<sup>36</sup> Aus der geistigen Spannkraft ergibt sich die handlungsvorantreibende Energie des Motivs. Da die Motive movierende und amalgamierende Kraft besitzen, haben sie die Anlage, außergewöhnlich lange fortzubestehen. Die Lebensdauer, Beständigkeit und Wandlungsfähigkeit eines Motivs wird durch seine Verbindungsmöglichkeiten und seine Abstrahierbarkeit ermöglicht. Durch ihren Teil-Charakter sind Motive fähig, den Stoff zu durchdringen und ihn zu festigen. Motive gehören zu den Schwerpunkten des Inhaltes, denn „sie sind von existentieller Bedeutung, entstammen menschlichen Grundsituationen, Grundwünschen und Grundängsten...“<sup>37</sup> Nach ihrem handlungsbestimmenden Charakter

---

<sup>32</sup> M. Lüthi, *Märchen*. 6. durchges. und erg. Aufl. Stuttgart, 1976. 22.

<sup>33</sup> G. von Wilpert, „Frenzel“. *EM V* (1987): 257-258; Frenzel, E.: *Stoff-, Motiv- und Symbolforschung*. 4. durchges. und erg. Aufl. Stuttgart, 1978; id. *Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*. Stuttgart, 1980; id. *Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*. 4. überarb. und erg. Aufl. Stuttgart, 1992.

<sup>34</sup> Frenzel, *Stoff*, 29.

<sup>35</sup> Die Motivdefinition von E. Frenzel ähnelt sich dem Funktionsbegriff von V. Propp, der „eine Aktion einer handelnden Person... , die unter dem Aspekt ihrer Bedeutung für den Gang der Handlung definiert wird“ als eine Funktion versteht. V. Propp, *Morphologie*, 27.

<sup>36</sup> Cf. Frenzel, *Motive*, vif.

<sup>37</sup> Frenzel, *Vom Inhalt*, 36ff.; *Stoff*, 32.

unterscheidet E. Frenzel Haupt- oder Kernmotive, Neben-, Füll- und Randmotive.<sup>38</sup> Sie weist darauf hin, dass man früher das Motiv von den anderen inhaltlichen Elementen nicht deutlich getrennt und es mit der Idee, dem Thema und Problem auf eine Stufe gestellt hat.<sup>39</sup> In der psychologischen Auswertung sind das Motiv und das Symbol fast gleich. Das Motiv stellt eine Situation oder ein Problem dar, die bzw. das der Autor lösen muss, die Symbole verkörpern Kräfte und Mächte, die in dieser Konfliktsituation prävalieren.<sup>40</sup> E. Frenzel gibt zu, dass es auf dem Gebiet der Motivforschung nicht genügend allgemeine Arbeiten gibt. Da die Untersuchungen auf bestimmte literarische Epochen, auf Nationalliteraturen, auf bestimmte Autoren beschränkt sind, mangelt es an großen generalisierenden Studien.<sup>41</sup>

Von großem Interesse für die Motivforschung sind die Überlegungen von N. Würzbach.<sup>42</sup> Die Arbeit an dem Motiv-Index zu den Child-Balladen war Anlass zu einem Aufsatz von N. Würzbach, in dem die Autorin die Charaktereigenschaften eines Motivs behandelt. N. Würzbach gibt zu, dass es schwer ist, eine vollständige Motivdefinition zu finden, die alle Aspekte und Motiveigenschaften enthält. Für sie erscheinen „Motive als textstrukturelle Träger von Erzählinhalten“.<sup>43</sup> Der Bedeutungsumfang eines Motivs kann mit Hilfe der Begriffe „Figur“, „Handlung“ („Ereignis“, „Geschehen“), „Gegenstand“, „Örtlichkeit“ umschrieben werden. Wie E. Frenzel betont N. Würzbach die Ähnlichkeit zwischen einem Gegenstandsmotiv und einem Symbol. Für das Symbol ist eine große Bedeutungserweiterung typisch; es ist bildhaft, während das Motiv seine Bedeutung nur in bestimmten Kontexten und jeweils unterschiedlich realisiert. Im Aufsatz wird auch das Problem der Abgrenzung des Motivs von verwandten Begriffen wie „Thema“, „Stoff“, „Symbol“, „Formel“, „Handlungseinheit“ behandelt. Die Autorin schlägt vor, Deixis, „die grundsätzlich vorhandene Orientierung nach Personen, Raum und Zeit“, als Hauptmerkmal eines Motivs anzusehen, das es von den anderen Inhaltskomponenten unterscheidet.<sup>44</sup> Ihrer Ansicht nach

nimmt das Motiv eine Mittelstellung zwischen dem sehr allgemeinen Thema und dem recht spezifischen Stoff ein und erweist sich als ein komplexes, aber immer noch recht variables literarische

---

<sup>38</sup> Cf. Frenzel, *Vom Inhalt*, 37.

<sup>39</sup> Cf. Frenzel, *Stoff*, 30.

<sup>40</sup> Ibid. 59.

<sup>41</sup> Cf. Frenzel, *Motive*, xiii.

<sup>42</sup> N. Würzbach, „Theorie und Praxis des Motiv-Begriffs. Überlegungen bei der Erstellung eines Motiv-Index zum Child-Korpus.“ *Jahrbuch für Volksliedforschung* 38 (1993): 64-89.

<sup>43</sup> Ibid. 67.

<sup>44</sup> Ibid. 70.

Element, das besonders geeignet ist, um Bezüge zwischen Texten, Gattungen, Epochen sowie innerhalb von Traditionsverläufen herauszuarbeiten.<sup>45</sup>

Leider fällt die Unterscheidung dieser Begriffe voneinander nur demjenigen leicht, der dieses Gebiet intuitiv begreift oder terminologisch beherrscht. Wenn man sich hauptsächlich mit den figuren- und handlungsrelevanten Motiven beschäftigt, spricht man von einem engeren Motivbegriff. Unter der „engeren Motivdefinition“ versteht man „Figurenkonstellation und Handlungspotenzial“. Die „weitere Motivdefinition“ enthält außer Figuren und Handlungen Befindlichkeiten, Gegenstände und Örtlichkeiten.<sup>46</sup> Wie E. Frenzel unterstreicht auch N. Würzbach die bedeutungstragende Funktion des Motivs als sein wesentliches Merkmal.

In seiner kurzen Übersicht hebt M. Beller die Unterschiede in den nationalen Motivuntersuchungen hervor.<sup>47</sup> So unterstreicht der Autor die Wichtigkeit der germanistischen Arbeiten auf dem Gebiet der Märchenforschung, welche die Motiv- und Stoffuntersuchungen angeregt haben. In der französischen Motiv- und Themenforschung korrespondieren *thèmes* mit *mythes*, so

unterscheidet Trousson zwischen dem „motif“, das ein Typus, eine Situation oder ein allgemeines Konzept sein kann, und dessen Konkretisierung mit Namen und Fabel in einer literarischen Gestalt wie Prometheus, Antigone, Don Juan usw., die er „thèmes“ nennt (S. 22f); demnach entspricht bei ihm *thème* dem deutschen Stoff-Begriff.<sup>48</sup>

Dass sich die französischen Forscher in ihren Definitionen nicht einig sind, ist daraus zu entnehmen, dass P. Brunel „zwischen *mythe* als der literarisch manifesten Fabel und dem darin ausgedrückten sinngebenden *thème*“ unterscheidet, „womit er dem deutschen Thema-Begriff nahe kommt.“ Einem dem deutschen Sprachgebrauch entsprechenden Motivbegriff findet man in den Analysen von *thèmes* bei Claude Bremond, der in seinen Arbeiten von der Märchenforschung ausgegangen ist.<sup>49</sup> M. Beller schließt sich mit seiner Bemerkung über die Verwirrungen in den angloamerikanischen Arbeiten, was die Begriffe *theme* und *motif* z. B. in *Dictionary of Literary Themes and Motifs* von J.-Ch. Seigneuret betrifft, den Wissenschaftlern an, die die Schwierigkeiten, klare Grenzen zwischen Begriffen wie Idee, Motiv, Stoff, Sujet und Thema zu ziehen, beklagen. Die Verwechslung zwischen Thema und Motiv findet man auch in der deutschsprachigen Forschung; M. Beller nennt hier die Arbeit von H. Petriconi.<sup>50</sup> Beller ist der Ansicht, dass der Autor *Der verführten Unschuld* das behandelte literarische

---

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Ibid. 71.

<sup>47</sup> M. Beller, „Stoff, Motiv, Thema“. *Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs*. Hrsg. H Brackert und J. Stückrath. Reinbeck, 1992. 30-39.

<sup>48</sup> Ibid. 34f.

<sup>49</sup> Ibid. 35.

<sup>50</sup> H. Petriconi, *Die verführte Unschuld. Bemerkungen über ein literarisches Thema*. Hamburg, 1953.

Material „ungenau ‚Thema‘ genannt“ hat, „was sonst allgemein als Motiv bezeichnet wird“,<sup>51</sup> ja H. Petriconi habe im Laufe des Buches die Begriffe synonymisch verwendet. Auch dies ist ein Indiz dafür, wie schwer sich die Forschung mit einer exakten Definition des Motivs tut.<sup>52</sup>

Das Motivproblem wird ebenfalls von Theodor Wolpers in seinem Aufsatz „Das Selbst und die Politik. Gattungs- und Motivinnovation in Shakespeares Geschichtsdrama *Henry IV, Part I*“ diskutiert.<sup>53</sup> Er versteht unter den Motiven „die inhaltlich fundierten, gestalthaften Vorstellungseinheiten, die als Schemata das literarische Konzipieren weitgehend – und in Verbindung mit übergreifenden Formprinzipien – lenken.“<sup>54</sup> Der Autor plädiert für die operative Motivbetrachtung, bei der autorspezifische Motive zu den traditionellen gattungs- und epochentypischen hinzugenommen werden. Nach Ansicht von T. Wolpers werden die Motive in der Motivwissenschaft „als wiederkehrende Konstanzphänomene“ betrachtet,

die zwar hinsichtlich ihrer Verwendung eine variable Motivgeschichte aufweisen, aber in sich als allgemeingültige, quasi selbständige und überall vorfindbare Größen aufgefasst und generalisierend benannt werden. Dem liegt die richtige Einsicht zugrunde, dass es in der Tat einen Grundbestand von Motiven gibt, der – wie etwa Flucht, Verfolgung, Verrat, Vater-Sohn-Konflikt, Herr-Knecht-Verhältnis, Rebellion, Brudermord, Opfertod – in der Weltliteratur immer wieder erscheint, weil er gewissermaßen für anthropologische Konstanten steht und deshalb auch der Zahl nach begrenzt ist.<sup>55</sup>

Der Autor unterscheidet den „primären“ und „sekundären“ Bereich der Motive; dabei gehören die menschheitstypischen Motive zum „primären“ Bereich, während die kulturspezifischen Motive, die von einem bestimmten Kulturwissen für das volle Begreifen ausgehen, den „sekundären“ Bereich bilden. Neuschöpfungen sind für die menschheitstypischen Motive eine große Seltenheit, wohingegen Innovationen für die kulturspezifischen Motive kennzeichnend sind, weil sie kulturgeschichtliche Veränderungen wiedergeben. Übergänge zwischen den beiden Arten von Motiven sind selbstverständlich, denn

die Primärmotive können - außer in einfachen Formen wie Märchen und Fabel, wo von dem König oder dem Wolf die Rede ist – nicht einfach als schematischer Grundriss eingesetzt werden, sondern müssen

---

<sup>51</sup> Beller, „Stoff“, 31f.

<sup>52</sup> Petriconi, *Die verführte*. 14: „... Wir meinen die zahllosen Werke, die das Lukrezien- oder Virginien-Thema behandeln, wie man es nennen könnte. Es ist, soviel wir sehen, als solches ebenso wenig bestimmt oder besprochen worden wie die Themen von der verführten Unschuld und der verführten Einfalt.“; oder 16: „...Damit erweist sich das Lukrezien-Motiv als Abwandlung des allgemeinen Vorwurfs von dem Verlust und der Wiederherstellung einer bestimmten Ehre, so wie das Thema von der verführten Einfalt in den größeren Bereich der gefoppten Ehemänner und überlisteten Spröden gehört.“

<sup>53</sup> In seinem Aufsatz erwähnt M. Beller (1992) T. Wolpers als den Koordinator der Kommission für literaturwissenschaftliche Motiv- und Themenforschung der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, die die Kolloquien veranstaltet und deren Beiträge veröffentlicht.

<sup>54</sup> T. Wolpers, „Das Selbst und die Politik. Gattungs- und Motivinnovation in Shakespeares Geschichtsdrama *Henry IV, Part I*“. *Gattungsinnovation und Motivstruktur: Bericht über Kolloquien der Kommission für literaturwissenschaftliche Motiv- und Themenforschung 1986-1989*. Teil 1. Hrsg. T. Wolpers. Göttingen, 1989. 28-96, insbesondere 30.

<sup>55</sup> *Ibid.* 32.

in einer gewissen kulturspezifischen Artikulation oder Einkleidung erscheinen. Umgekehrt nimmt die Effizienz und Kontur eines sekundären Motivs in dem Maße zu, in dem es spürbar auf ein Primärmotiv zurückbezogen ist, was dem schon von Aristoteles vertretenen Allgemeingültigkeitsanspruch der Literatur entspricht.<sup>56</sup>

Der Aufsatz „The Literary Motif: A Definition and Evaluation“ von W. Freedman beschäftigt sich mit der Erklärung des literarischen Motivs und seiner Funktionen.<sup>57</sup> Das Motiv ist nach der Auffassung von W. Freedman ein assoziatives Cluster, ein sprachliches Muster, das einen symbolischen Charakter hat. Im Gegensatz zum Symbol, das einmalig auftritt, gehört das Motiv zu den wiederkehrenden und das gesamte Werk durchziehenden Erscheinungen. Der Autor erklärt sein Verfahren bezüglich der Identifizierung eines Motivs: das Motiv unterliegt im Allgemeinen einer oder mehreren von drei Hauptkategorien: der kognitiven, affektiven (emotiven) und strukturellen. Obwohl nur eine Kategorie in einem literarischen Werk von allergrößter Bedeutung sein kann, beziehen sich die meisten Motive auf mehr als einen von diesen Aspekten. Damit ein Motiv als solches erkannt werden kann, sind zwei Faktoren im Werk unentbehrlich: seine Frequenz und seine Eigenart im Sinne einer historisch und kulturell unterschiedlich dargelegten Abweichung vom Alltäglichen. Im nächsten Schritt versucht W. Freedman, die Wirksamkeit eines Motivs näher zu bestimmen. Die Effektivität des Motivs wird durch fünf Hauptfaktoren bestimmt: die Frequenz; die Eigenart; die Bedeutsamkeit des Kontextes, in dem das Motiv auftaucht; das Zusammenwirken mit anderen Mitteln zur Bildung einer geschlossenen Einheit; die Angebrachtheit des Motivs für das, was es symbolisiert, wobei der letzte Punkt nur symbolische Motive betrifft. Somit gelangt der Autor zu seinem erwünschten Ziel: der Motivdefinition:

A motif, then, is a recurrent theme, character, or verbal pattern, but it may also be a family or associational cluster of literal or figurative references to a given class of concepts or objects, whether it be animals, machines, circles, music, or whatever. It is generally symbolic... it represents on the verbal level something characteristic of the structure of the work, the events, the characters, the emotional effects or the moral or cognitive content. ... the motif achieves its power by an appropriate regulation of that frequency and improbability, by its appearance in significant contexts, by the degree to which the individual instances work together toward a common end or ends and, when it is symbolic, by its appropriateness to the symbolic purpose or purposes it serves.<sup>58</sup>

Trotz der erarbeiteten Motivdefinition scheint es mir, dass die literaturwissenschaftlichen Begriffe Thema, Idee und Motiv von W. Freedman nicht hinlänglich klar differenziert werden, so dass mir auch in Bezug auf Freedmans Definition die Bemerkung von M. Beller

---

<sup>56</sup> Ibid. 33.

<sup>57</sup> W. Freedman, „The Literary Motif: A Definition and Evaluation“. *Novel* 4 (1970-71): 123-131.

<sup>58</sup> Ibid. 127f.

über die Verwirrungen in Bezug auf die Motivdefinition in der angloamerikanischen Literaturwissenschaft ihre Gültigkeit zu haben scheint.

In Bezug auf die Motivforschung ist die 1989 veröffentlichte Dissertation von Joachim Rickes beachtenswert, der das Motiv der Führerin und des Geführten in C. M. Wielands „Musarion oder die Philosophie der Grazien“ behandelt.<sup>59</sup> J. Rickes' Verdienst liegt darin, dass er neben der Textanalyse von „Musarion oder die Philosophie der Grazien“ ein ganzes Kapitel zu den motivtheoretischen Grundlagen liefert, was diese Arbeit von vielen Motivuntersuchungen positiv unterscheidet und als problembewusst orientierte theoretisch und praktisch ernst durchdachte Studie ausweist. Der Autor beginnt seine Untersuchung mit dem bekannten Hinweis darauf, dass das Motiv zwar ein sehr häufig gebrauchter, jedoch unscharfer Begriff der Literaturwissenschaft ist:

Unverzichtbare Voraussetzung einer ertragreichen Analyse des Textes unter dieser Problemstellung ist allerdings die Klärung der methodischen Verfahrensweise. Geht man der Frage nach, wie eine solche für den Einzeltext zentrale und strukturbestimmende Situation zwischen einer als Führerin deutbaren Frau und einem als Geführtem gekennzeichneten Mann literartheoretisch zu bezeichnen ist, so drängt sich einer der meistgebrauchten, aber auch unklarsten und umstrittensten Begriffe der Literaturwissenschaft auf. Bei solch zentralem Stellenwert einer die Handlung movierenden und die Textstruktur dominierenden Situation spricht man literaturwissenschaftlich von einem 'Motiv' – oder genauer formuliert: kann je nach dem zugrundegelegten Motivbegriff von einem 'literarischen Motiv' gesprochen werden.<sup>60</sup>

Um die Situation in der Motivforschung richtig zu charakterisieren, stützt sich J. Rickes auf die treffende Äußerung von Raymond Trousson, der die Lage sowohl im theoretischen als auch im praktischen Bereich der Motivuntersuchung als „confusion babélie“ bezeichnet.<sup>61</sup> Beim Nachschlagen in den Handbüchern und literaturgeschichtlichen Monographien gewinnt man den von R. Trousson beschriebenen Eindruck der babylonischen Verwirrung, denn die zahlreichen Untersuchungen, die in den letzten Jahrzehnten unternommen wurden, haben wenig Klarheit in der Motivdeutung gebracht, und was die internationale Motivforschung angeht, so stellt man wesentliche Bedeutungsabweichungen zwischen dem deutschen „Motiv“, dem englischen „motif“ und dem französischen „motif“ fest. Der Autor versucht, die „confusion babélie“ in der Motivforschung damit zu erklären, dass man oft den Motivbegriff falsch verwendet hat. Zu den Missverständnissen der Motivdeutung haben die

---

<sup>59</sup> J. Rickes, *Führerin und Geführter: Zur Ausgestaltung eines literarischen Motivs in Christoph Martin Wielands „Musarion oder die Philosophie der Grazien“*. Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur 1161. Frankfurt am Main, 1989.

<sup>60</sup> Ibid. 10.

<sup>61</sup> Ibid. 16; cf. R. Trousson, „Les Etudes de Thèmes: Questions De Méthode“. *Elemente der Literatur*. Hrsg. V. R. Trousson, A. J. Bisanz. Stuttgart, 1980, Bd. I.I. 1: „Toutefois, l'essor des études de thèmes ne va pas sans poser quelques problèmes, caractéristiques des disciplines en expansion, en particulier au niveau des concepts et des définitions où règne actuellement une confusion babélie.“

Untersuchungen der fünfziger und sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts beigetragen, die alles Unbekannte und Unklare Motiv genannt haben; darüber hinaus beklagt sich J. Rickes über den „sorglose[n], unkritische[n] Umgang mit der Terminologie und den Theoriekonzepten der Motivforschung“ in neueren Publikationen.<sup>62</sup> Trotz des Aufschwungs der Motivuntersuchungen sei es nicht zu qualitativen Verbesserungen gekommen. Dabei mangle es nicht an Diskussionen über die Grundlagen der Motivforschung und an Vorschlägen der Verfasser zur Lösung des Terminologieproblems, „eher am kritischen Nachvollzug und der konsequenten Umsetzung der vielen vorgelegten Theoriekonzepte in die Praxis der Motivanalyse und -interpretation“.<sup>63</sup> Damit gibt J. Rickes H. Levin Recht, der schon 1968 darauf hinweist: „We have too many programs and not enough performances, too many drum-majors and not enough instrumentalists, too many people telling us how to do things they have never done.“<sup>64</sup> Im Hinblick auf diese Tatsachen und mit Berücksichtigung der Fehler und Nachteile seiner Vorgänger hält der Autor es für eine unerlässliche Voraussetzung für seine Untersuchung, ein bewährtes Motivkonzept als Ausgangspunkt zu haben, und unterzieht zwei Motivkonzepte einer kritischen Analyse, die sich in der germanistischen Literaturwissenschaft nach 1945 maßgebend auswirkten: die Motivkonzeptionen von W. Kayser und E. Frenzel. Anhand der kritischen Analyse der für die Literaturwissenschaft bedeutenden Motivkonzepte und der neueren motivgeschichtlichen Arbeiten gelangt J. Rickes zum Schluss, dass das wirkliche Problem der Motivforschung darin liegt, dass die sorgfältig ausgearbeiteten Theorien in der Praxis sehr selten umgesetzt werden, d.h. man berücksichtigt diese methodischen Überlegungen kaum bei den Motivanalysen. Das Streben der Autoren, ohne einen fest umrissenen Motivbegriff oder eine ernste Auseinandersetzung mit den fundamentalen Arbeiten zur Motivforschung das eigene Motivverständnis in ihren Untersuchungen vorzustellen, trägt eher zur weiteren Fortdauer der babylonischen Sprachverwirrung bei, während, so J. Rickes, die Einheitlichkeit in der Anwendung des Motivbegriffs und seiner inneren Strukturen der Literaturwissenschaft viel mehr bringen würde.<sup>65</sup> In seiner Untersuchung hält sich J. Rickes selbst an die Motivdefinition von E. Frenzel. Er plädiert für einen bewussten Umgang der Wissenschaftler mit den schon vorhandenen Begriffen im Bereich der Motivforschung und ruft die Forscher auf, nicht ganz

---

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Ibid. 23.

<sup>64</sup> H. Levin, „Comparing the Literature“. *Yearbook of comparative and general literature* 17 (1968): 5-16, insbesondere 15.

<sup>65</sup> Ibid. 31f.

auf die theoretische Auseinandersetzung zu verzichten und sich nur „auf die jeweils individuell vorgenommene Praxis der Motivbetrachtung zu beschränken“.<sup>66</sup>

In dieser Untersuchung geht es weder um einen konstruktiven Vorschlag zur Lösung des Terminologieproblems in der Motivforschung noch um ein neues Motivkonzept. Die kurze Auseinandersetzung mit den in der Literaturwissenschaft geläufigen Motivtheorien führt zu der Feststellung, dass die Motivdefinition von E. Frenzel für meine Arbeit besonders geeignet scheint. Ihr Motivbegriff mit einem ausgeprägten funktionalen Charakter wird von mir bei der Analyse der Bekehrungsfälle in den mittelenglischen Karlsromanzen verwendet.

---

<sup>66</sup> Rickes, *Führerin*, 67-76.

## 2. Übersicht über die Texte

In Bezug auf den Untersuchungsstoff habe ich mich auf eine bestimmte Textgruppe beschränkt. Die mitttelenglischen Romanzen, welche Bekehrungsfälle der Feinde der Christen beinhalten, in erster Linie Texte über Karl den Großen und seine Paladine, erweisen sich als das passende Analysematerial für diese Arbeit. Die genauere Betrachtung ist auf die metrischen Romanzen aus der Ferumbras- und Otuelgruppe begrenzt; die restlichen Karlsromanzen werden lediglich im Allgemeinen charakterisiert. Zum Vergleich und zur Analyse der Motivvariation werden auch einige zusätzliche Romanzen wie *The King of Tars*, *Octovian* und ein späteres Werk, *The Turke and Gawain*, herangezogen. Da die meisten von diesen Romanzen Übersetzungen oder Bearbeitungen von altfranzösischen *chansons de geste* sind, ist es sinnvoll, auf die letzteren kurz einzugehen.<sup>67</sup>

*Chanson de geste* ('Lied von vollbrachten Taten') ist die Bezeichnung für das altfranzösische Heldenepos, in dem Themen der nationalen Geschichte poetisch verarbeitet werden und dessen älteste Beispiele aus dem 11. Jahrhundert stammen. Der Terminus *chanson de geste* wurde von P. Paris eingeführt, der mit der Veröffentlichung von *Li Romans de berte aus grans piés, précédé d'une dissertation sur les romans des douze pairs* 1832 die moderne wissenschaftliche Behandlung des französischen Epos begründete. Der Form nach bestehen die *chansons de geste* aus Laissen, d.h. Strophen mit einer wechselnden Anzahl von Verszeilen, die durch Reim oder Assonanz verbunden sind. Die beliebtesten Versformen sind der *vers commun*, der Zehnsilbler mit Zäsur nach der 4. Silbe, und der *Alexandrin*, der Zwölfsilbler mit Zäsur nach der 6. Silbe. Es ist unbestritten, dass die *chansons de geste* ursprünglich von Spielleuten vorgetragen wurden, wahrscheinlich zu einer für jede Verszeile gleich bleibenden Melodie; inwieweit allerdings die schriftlich überlieferten *chansons de geste* Ergebnisse solcher mündlich vorgetragener und vielleicht auch mündlich gedichteter Epen sind, ist umstritten. Zum Teil lässt sich ein schriftlicher Ursprung der *chansons de geste* nachweisen; die meisten der etwa 80 erhaltenen *chansons de geste* sind allerdings anonym.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Die folgenden Bemerkungen stützen sich u. a. auf H. Kolb, „Mittelalterliche Heldendichtung“. *Propyläen Geschichte der Literatur. Literatur und Gesellschaft der westlichen Welt*. Bd. 2 *Die mittelalterliche Welt (600 – 1400)*. Berlin, 1982. 446-460; H. Krauss, „Romanische Heldenepik“. *Europäisches Hochmittelalter*. Hrsg. H. Krauss. Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 7. Wiesbaden, 1981. 145-180; F. Suard, *La chanson de geste*. Paris, 1993; J. Crossland, *The Old French Epic*. New York, 1951; Z. N. Volkova, *Épos Francii. Istorija i jazyk francuzskix épičeskix skazanij*. Moskau, 1984; *Altfranzösische Epik*. Hrsg. H. Krauss. Wege der Forschung 354. Darmstadt, 1978.

<sup>68</sup> Zum Problem der Mündlichkeit siehe J. Rychner, *La chansons de geste. Essai sur l'art épique des jongleurs*. Genève, 1955; *La technique littéraire des chansons de geste. Actes du Colloque de Liège*. Paris, 1959; J. J.

Für die *chansons de geste* ist die Zyklenbildung um herausragende Helden charakteristisch; Bertrand de Bar-sur-Aube hatte die Epen bereits um 1200 in drei ‚Gesten‘ eingeteilt. Da die Zyklen um bestimmte Personen angeordnet sind, wird die eigentliche Geschichte des Helden oft durch Vorgeschichte (Kindheit, jugendliche Taten des Epenhelden), Neben- oder Nachgeschichten erweitert; es werden Erzählungen zu den Taten des Vaters des Helden oder seiner Brüder bzw. Söhne gedichtet. Zu den bevorzugten Stoffen der *chansons de geste* gehören Kämpfe der tugendhaften französischen Krieger gegen die Sarazenen. Durch die epischen Helden, die die *douce France* gegen die Feinde verteidigen, sind einerseits nationale Elemente, wie das nationale Bewusstsein oder nationale Interessen, in die Dichtungen eingedrungen.<sup>69</sup> Da andererseits Karl der Große zum Schirmherren der ganzen christlichen Welt gemacht wird,<sup>70</sup> zu dessen Aufgaben die Rettung und die Bewahrung des christlichen Glaubens in bedrohlichen Situationen zählt, geht es in den *chansons de geste* auch um überregionale und transnationale Interessen. Die moderne Literaturwissenschaft hat die Klassifikation von Bertrand de Bar-sur-Aube übernommen und unterscheidet drei Zyklen: *La geste de Charlemagne* oder *La geste du roi*, die Karls- oder Königsgeste; *La geste de Guillaume d'Orange* oder *Geste de Garin*, die Wilhelmsgeste, und *La geste de Doon de Mayence* oder *Le cycle féodal*, den Empörerzyklus. Die Königsgeste erzählt vom karolingischen Herrschergeschlecht, deren Haupthelden Karl der Große und seine zwölf Paladine sind. In den etwa 15 Epen werden die Kriege Karls des Großen in Spanien, Sachsen, Italien und Palästina besungen. Zu den ältesten Werken dieses Zyklus gehören die *Chanson de Roland*, das „Rolandslied“, und die *Pèlerinage de Charlemagne à Jérusalem*, die Karlsreise. Die Wilhelmsgeste umfasst etwa 20 Epen, die um das Vasallengeschlecht Garins de Monglane angeordnet sind; als eine der zentralen Figuren des Zyklus gilt Guillaume d'Orange (hist. Wilhelm v. Toulouse). Das bedeutendste Gedicht dieser Geste ist die *Chanson de Guillaume*, das „Wilhelmslied“. Zu den Lieblingsthemen des französischen Heldenepos gehört der Konflikt des Helden mit seinem König. Das Hauptmotiv des Empörerzyklus ist das wirkliche oder angebliche Unrecht des Königs in Bezug auf seine Vasallen, das zu seiner Auflehnung und Verbrüderung sowohl mit den inneren als auch den äußeren Feinden des Reiches führt; die Kämpfe dauern einige Generationen. Das älteste Epos dieser Gruppe ist

---

Duggan, *The Song of Roland: Formulaic Style and Poetic Craft*. Berkeley, 1973. Zum musikalischen Vortrag siehe F. Gennrich, *Der musikalische Vortrag der altfranzösischen Chansons de geste*. Halle, 1923; J. Stevens, „The Music of Medieval Narrative Poetry“. *The Oral Epic: Performance and Music*. Hrsg. K. Reichl. Berlin, 2000. 233-248.

<sup>69</sup> Zum nationalen Bewusstsein ist die Arbeit von A. Bomba zu beachten: *Chansons de geste und französisches Nationalbewusstsein im Mittelalter: sprachliche Analysen der Epen des Wilhelmszyklus*. Stuttgart, 1987.

<sup>70</sup> Cf. H. Pirenne, *Geburt des Abendlandes. Untergang der Antike am Mittelmeer und Aufstieg des germanischen Mittelalters. (Mahomet et Charlemagne <dt.>)*. Amsterdam, 1939.

*Gormont et Isembart*. Es gibt drei weitere Gesten, die sich mehr mit den aktuellen historischen Ereignissen beschäftigen. *Le cycle de la croisade*, der Kreuzzugszyklus, beinhaltet Gedichte um den 1. Kreuzzug, mit Ausnahme von *La mort Godefroid*, das zum Beginn des 2. Kreuzzuges spielt. *La Geste des Loherains* (*Garin le Loherain*, *Gerbert de Mez* u. a.), die Lothringer-Geste, und *La geste de Nanteuil* (*Doon de Nanteuil*, *Aye d'Avignon* u. a.), ein Nebenzweig des Empörerzyklus, bilden den Rest dieser Klassifikation. Die Lieder des 12. Jahrhunderts mit Wilhelm von Orange als Haupthelden sind stärker realistisch orientiert als ältere Werke, wie *Chanson de Roland* und *Gormont et Isembart*. In den ältesten *chansons de geste* steht das heroische Ethos im Vordergrund. Die späteren *chansons de geste* enthalten höfische und wunderbare Elemente und verlieren die tragische Seriosität der früheren Werke. Die Letzteren sind in Bezug auf ihren Stil zum Teil sehr ausgefeilt, während für die älteren *chansons de geste* eine einfache formelhafte Diktion charakteristisch ist.<sup>71</sup> Die meisten dieser Werke entstanden im 12.-13. Jahrhundert, wobei am Einfluss des höfischen Romans auf die späteren Epen nicht zu zweifeln ist.<sup>72</sup> Die *chansons de geste* fanden in den mittelalterlichen Zuhörern ein begeistertes Publikum und sind eine literarische Gattung, die eine weite Verbreitung in der mittelalterlichen Literatur gefunden hat und ein langes Nachleben in Europa — über die Renaissance-Epen Ariosts bis zu den heutigen Puppenspielen in Sizilien — aufweist.

---

<sup>71</sup> Zu den späteren *chansons de geste* siehe S. Kay, *The "Chansons de geste" in the Age of Romance: Political Fictions*. Oxford, 1995.

<sup>72</sup> Cf. H. R. Jauss, „Epos und Roman — eine vergleichende Betrachtung an Texten des XII. Jahrhunderts (Fierabras • Bel Inconnu)“. *Altfranzösische Epik*, 314-337.

## 2.1. Karlsromanzen

Die *chansons de geste* wurden in der mittenglischen Literatur auch übersetzt und nachgeahmt. Sie werden in der Literaturgeschichte unter dem Titel „The English Charlemagne Romances“ oder „Charlemagne Legends“ geführt. Es handelt sich dabei um zehn anonyme Romanzen, die im 14.-15. Jahrhundert in Versen gedichtet wurden, und zwei Prosaübersetzungen von W. Caxton sowie eine Prosaübersetzung von Sir John Bouchier, Lord Berners aus dem 16. Jahrhundert.<sup>73</sup> In Bezug auf das Verhältnis der verschiedenen Texte zu ihren Quellen ist zu betonen, dass, soweit Quellen vorhanden sind, sich die mittenglischen Texte ziemlich eng an diese halten. Für die meisten Werke dienen die französischen Originaltexte als Quelle. In zwei Fällen ist eine ältere englische Zwischenstufe (*intermediary*) als Ausgangspunkt anzunehmen. Bei der Romanze *Taill of Rauf Coilyear* ist die Abstammung schwer festzustellen, sicher ist nur, dass es sich um eine freie parodistische Bearbeitung des Hauptthemas der *chansons de geste* handelt. Man muss H. M. Smyser Recht geben, dass die *chansons de geste* ihr Hauptmerkmal, den patriotischen Aufforderungscharakter, beim Export in die mittenglische Literatur verloren haben.<sup>74</sup> J. M. Cowen weist ebenfalls darauf hin, dass die Karlsromanzen oft als Teil der mittenglischen Texte betrachtet wurden, die mehr den Kreuzzügen und der Liebe zu den Passionsreliquien als eigentlich Karl dem Großen gewidmet waren.<sup>75</sup> Man unterscheidet drei Gruppen: die „Ferumbras group“, die „Otuel group“ und eine dritte Gruppe, die aus verschiedenen Einzeltexten, darunter dem *Song of Roland* und *Taill of Rauf Coilyear*, besteht.

Die Fierabrasgeschichte gehört außerhalb Frankreichs zu den beliebtesten Stoffen der *chansons de geste*.<sup>76</sup> Dazu zählen die mittenglischen Verstexte: *The Romaunce of the Sowdone of Babylone and of Ferumbras His Sone Who conquerede Rome*, *Sir Ferumbras* und

---

<sup>73</sup> Zu einem Überblick siehe H. M. Smyser, „Charlemagne Legends“. B. J. Severs, *A Manual of the Writings in Middle English 1050 – 1500*. New Haven, 1967. 80-100; 256-266; siehe dazu die bibliographischen Ergänzungen in J. A. Rice, *Middle English Romance. An Annotated Bibliography, 1955-1985*. New York, 1987 und S. E. Farrier, *The Medieval Charlemagne Legend. An Annotated Bibliography*. New York, 1993; Cf. auch J. M. Cowen, „The English Charlemagne Romances“. *Roland and Charlemagne in Europe: Essays on the Reception and Transformation of a Legend*. Ed. K. Pratt. King's College London Medieval Studies XII. London, 1996. 149-168.

<sup>74</sup> Cf. Smyser, „Charlemagne“, 80.

<sup>75</sup> Cf. Cowen, „The English“, 150.

<sup>76</sup> Zum altfranz. *Fierabras* siehe die Untersuchung von André de Mandach, *La Geste de Fierabras. Le jeu du réel et de l'in vraisemblable*. Genf, 1987; Cf. auch K. Reichl, „Fierabras“. *EM* IV (1984): 1100-1102; E. Hausknecht, „Zur Fierabrasdichtung in England“. *Anglia* VII (1884): 160-164; G. A. Knott, „The historical sources of 'Fierabras'“. *Modern Language Review* 52 (1957): 504-509; M. Ailes, „Comprehension Problems and Their Resolution in the Middle English Verse Translations of *Fierabras*“. *Forum for Modern Language Studies* 35.4 (1999): 396-407.

die fragmentarische Romanze *Firumbras*.<sup>77</sup> *The Romaunce of the Sowdone of Babylone and of Ferumbras His Sone Who conquerede Rome (SB)* stammt aus dem östlichen Mittelland und besteht aus 3274 vierhebigen, paarweise gereimten Verszeilen.<sup>78</sup> Die Entstehung der Romanze wird auf die Zeit zwischen 1400 und 1450 datiert. Die in der Garrett Handschrift (№ 140) überlieferte Romanze *SB* ist die Übersetzung eines französischen Textes (British Library, Hs. Egerton 3028), der seinerseits eine radikale Kurzfassung und Bearbeitung der altfranzösischen Dichtung *Destruction de Rome* (Version der Hannover HS) und des *Fierabras* darstellt.<sup>79</sup>

Im ersten Teil der Romanze *SB* wird die Eroberung Roms durch die Sarazenen, angeführt vom babylonischen Sultan Laban, geschildert. Laban unternimmt aus Rache einen Feldzug gegen die Stadt Rom, weil die Römer ein Schiff mit einer kostbaren, für ihn bestimmten Ladung ausgeraubt haben. Dabei werden viele Christen getötet sowie Abteien und Kirchen verbrannt. Nach einer Beratung beim Papst rekrutiert Savaris eine große Armee und leistet erbitterten Widerstand gegen die Sarazenen, welche die Stadt bestürmen. Wegen der schweren Verluste schickt der Papst Boten zu Karl dem Großen, damit er ihnen zu Hilfe komme und das Christentum vor den Heiden errette. Der Papst selbst führt zwanzigtausend Männer in den Kampf, aber ihr Angriff wird rechtzeitig vom Sarazenen Ferumbras (*Fierabras*) bemerkt, so dass sich die Sarazenen auf die Attacke der Christen vorbereiten können. Als Ferumbras den Papst mit dem Kriegsbanner sieht, denkt er, dass dort der Kaiser oder wenigstens ein berühmter Ritter reitet, und greift ihn an. Dann aber erkennt er an der Kleidung des Christen, dass es sich um einen Geistlichen handelt, und lässt ihn frei. Durch den Verrat des Pförtners Isres gelangen die Sarazenen in die Stadt. Dennoch wird Isres von Ferumbras enthauptet, um einem späteren Treuebruch vorzubeugen. Die Sarazenen plündern die Stadt, nehmen die Reliquien (das Kreuz, die Dornenkrone und den Kreuzesnagel) nach Spanien mit, wo sich das Hauptquartier des Sultans in der Stadt Egremore (*Agremor*) befindet. Der Sieg über die Christen wird einige Monate gefeiert; dabei trinken die Sarazenen

---

<sup>77</sup> Cf. W. R. J. Barron, *English Medieval Romance*. New York, 1987. 99-105.

<sup>78</sup> E. Hausknecht, *Ueber die Sprache und Quellen des mittelenglischen Heldengedichts vom 'Sowdon of Babylon'*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde von der philosophischen Facultät der Friedrich – Wilhelms – Universität zu Berlin. Berlin, 1879; *The Romance of the Sowdone of Babylone and of Ferumbras His Sone Who conquerede Rome*. Ed. E. Hausknecht. EETS, ES, 38. London, 1881; *Three Middle English Charlemagne Romances*. Ed. A. Lupack. 2nd ed. Kalamazoo [Michigan], 1995. 7-103; S. C. Akbari, "Incorporation in the *Sege of Melayne*". *Pulp fictions of medieval England. Essays in popular romance*. Ed. N. McDonald. Manchester, 2004. 22-44, insbesondere 31f.

<sup>79</sup> MS Garrett no 140 (No 140 in the Robert Garrett Collection of Medieval and Renaissance Manuscripts, now at Princeton University); formerly Phillips 8357, ff 1<sup>a</sup>-41<sup>a</sup>; Smyser, „Charlemagne“, 82ff.

das Blut wilder Tiere. Als der den Römern zu Hilfe geschickte Guy von Burgund Rom erreicht, findet er eine völlig zerstörte und brennende Stadt vor. Nachdem Karl der Große von diesem Unglück erfährt, verspricht er, den Sultan zu bekehren, andernfalls wird der Sarazene Babylon nie mehr lebendig wieder sehen. Er kommt mit seinen Kriegern auf dem Seeweg nach Spanien, tötet die Einwohner und zerstört Labans Städte und seine Burgen. Der Sultan betet zum Gott Mars und zieht Krieger aus vielen Ländern Europas, Asiens und Afrikas zusammen. Er lässt sie das Blut der Antilope, Giraffe und des Tigers trinken, um ihren Mut zu steigern. Ferumbras fordert Roland, Oliver und vier andere Pairs auf, gegen ihn unter der Bedingung anzutreten, dass, wenn er gewinnt, er sie alle zu seinem Vater bringen wird, wenn er verliert, er Karls Ritter werden will. Oliver nimmt diese Herausforderung an. Während des Kampfes zeigen beide Ritter sowohl ihre höfischen als auch ihre kriegerischen Qualitäten: Oliver, der seinen richtigen Namen verheimlicht, hilft Ferumbras, seinen Helm zu schnüren, und sie versetzen einander treffliche Schläge. Als Ferumbras bemerkt, dass es sich bei seinem Gegner trotz seines unbekanntem Namens um einen würdigen Mann handelt, versucht er einige Male, ihn zum Glaubensübertritt zu zwingen, indem er ihm Herzogtitel, Vasallen und seine Schwester zur Frau anbietet. Wie üblich in den Karlsromanzen, lehnt der Christ dieses Angebot ab, aber er gibt seinen wahren Namen preis. Als Oliver einen schweren Schlag bekommt, betet der Kaiser zu Gott, dass sein Vetter vom Sarazenen nicht besiegt werden möge, sondern der Sarazene verwundet werde. Gleich darauf erscheint Karl dem Großen ein Engel mit der Mitteilung, dass sein Bittgebet erhört wurde. In einem langen Duell verwundet Oliver Ferumbras, und der Sarazene bittet darum, getauft zu werden. Im weiteren Verlauf der Handlung wehrt sich Oliver gegen die angreifenden Sarazenen, gerät aber gemeinsam mit dem ihm zu Hilfe kommenden Roland in sarazenische Gefangenschaft. Karl der Große versucht mit seinen Kriegern vergebens, seine Paladine zu befreien. Dabei findet er den verwundeten Ferumbras. Da er mit dem Sarazenen Mitleid hat, nimmt er ihn zu sich. Ferumbras wird schnell gesund, und Bischof Turpin spendet ihm die Taufe. Obwohl er den Taufnamen Floreyne erhält, bleibt er als Ferumbras bekannt. Inzwischen werden die Gefangenen von Floripas, der Tochter des Sultans, durch Betrug befreit und in ihre Zimmer geführt. Karl der Große schickt Guy von Burgund und die restlichen Paladine zum Sultan mit der Aufforderung, seine Krieger zu entlassen, aber die Gesandten werden eingesperrt. Floripas gelingt es wieder, die Christen zu retten. Sie erklärt ihre Liebe zu Guy und ihre Bereitschaft, Christin zu werden. Guy jedoch kann sie nicht zur Frau nehmen, weil er versprochen hat, eine ihm vom Kaiser bestimmte Frau zu heiraten. Die anderen Paladine erinnern ihn daran, wie viel Gutes Floripas für sie getan hat, und er erklärt sich einverstanden,

sie zu heiraten. Als König Lucafer zu den Gefangenen kommt, wird er von den Christen ins Feuer geworfen. Dann greifen die Gefangenen nach Floripas' Plan den nichts ahnenden Sultan beim Abendessen an. Es gelingt dem Sultan, durch ein Fenster zu flüchten, jedoch bleibt seine Burg in christlichen Händen. Laban misslingt die Rückeroberung der Burg, und er beschimpft seine Götter Mahound, Apolyne und Termagaunte, dass sie, anstatt ihm zu helfen, im Schlaf liegen. Um sie aus ihrem Schlaf zu erwecken, beginnt er seine Gottheiten zu schütteln und droht ihnen, sie zu verwerfen. Der Sultan beauftragt den Riesen Alagolofure, den Einfahrtsweg zu bewachen und so Karl den Großen daran zu hindern, seinen Pairs rechtzeitig zu Hilfe zu kommen. Als der Proviant in der Festung ausgeht, lässt Floripas jeden der Christen ihren magischen Gürtel umgürten; danach fühlen sich alle satt und zufrieden. Der Gürtel wird vom schlaun Mapyne gestohlen, der jedoch getötet und samt Gürtel aus dem Fenster geworfen wird. Verzweifelt von den Misserfolgen will Laban seine Götter verbrennen, aber seine Berater empfehlen ihm, den Göttern Opfergaben darzubringen und auf diese Weise ihre Gunst zu gewinnen. Beim nächsten Angriffsversuch der Sarazenen werfen die Burgverteidiger auf den Rat von Floripas hin Gold und Silber aus der Schatzkammer ihres Vaters, und die Angreifer beginnen, sich um die Schätze zu raufen. Bei diesem Anblick schlägt Laban seinen Gott Mahoun so, dass er zu Boden fällt. Seine Geistlichen schreien, weinen und bitten ihren Gott um Vergebung, sie lassen auch Laban niederknien und um Verzeihung bei Mahoun bitten. Die Christen schicken Richard von der Normandie zu Karl dem Großen, um Hilfe zu holen, aber bei diesem Ausfall verlieren die Paladine ihre Kameraden: der Geliebte von Floripas gerät in Gefangenschaft, und Syr Bryer wird getötet. Jedoch gelingt es Roland mit seinen Kriegern, Guy kurz vor der Exekution durch den Strang aus der sarazenischen Gewalt zu befreien. Die Paladine bringen auch eine Ladung vom für den Sultan bestimmten Proviant in ihre Gewalt. Als Richard von der Normandie bei Karl dem Großen ankommt, wird der Kaiser vom verräterischen Ganelon überzeugt, dass seine Pairs schon tot sind. Karl der Große schwört Rache an Ganelon und bricht mit Ferumbras und seinem Heer auf. Die Pairs und die restliche Armee überwältigen den Sultan. Auf Ferumbras' Bitte hin wird dem Sultan die Taufe angeboten, aber Laban lehnt ab und wird gehängt. Floripas übergibt dem Kaiser die heiligen Reliquien, danach wird sie getauft und heiratet Guy von Burgund, dem zusammen mit Ferumbras Spanien als Herrschaftsgebiet zugeteilt wird. Karl der Große kehrt nach Paris zurück, wo er die Reliquien auf verschiedene Schreine verteilt und Ganelon bestraft.

Der Anteil des Übersetzers an der Gestaltung der Romanze ist vor allem im Einfügen

lyrischer Passagen wie der Evokation des Frühlings und der Anrufung des Gottes Mars zu erkennen. Diese vom mitttelenglischen Bearbeiter verfassten Passagen fehlen im französischen Original. Solche zusätzlichen Beschreibungen, die zum Teil Nachahmungen von Chaucer und Langland sind, sind in den mitttelenglischen Romanzen des 15. Jahrhunderts wiederholt zu finden.<sup>80</sup> In diesen Ergänzungen, die insgesamt 111 Zeilen umfassen, werden die religiösen Rituale der Sarazenen wie die Opfergabe an die Götter und das Trinken des Bluts von wilden Tieren beschrieben.

Die fragmentarische Romanze *Firumbras (F)* ist auf das letzte Viertel des 14. Jahrhunderts datiert. Was die Herkunft der Romanze betrifft, so ist sie im östlichen Mittelland zu lokalisieren; man vermutet, dass das Werk durch den Londoner Dialekt beeinflusst wurde.<sup>81</sup> Es wird angenommen, dass *F* aus derselben französischen Quelle stammt, wie *Sir Ferumbras*, aber dass die beiden mitttelenglischen Dichtungen unabhängig voneinander übersetzt bzw. nachgedichtet wurden. Der Text der Romanze ist in der Fillingham Handschrift (British Museum, Add. 37492, ff. 1<sup>a</sup>-30<sup>a</sup>) überliefert; ihm folgt dort die Romanze *Otuel and Roland*.<sup>82</sup> *F* umfasst 1842 sechshebige, paarweise gereimte Verszeilen. Der Text ist schlecht überliefert: es fehlt der Anfang und es gibt zahlreiche Lücken.

Die Handlung beginnt mit dem Überfall der Pairs, die sich in Floripas' Räumen aufhalten, auf Emir Balam, der gerade seine Abendmahlzeit einnimmt. Balam flüchtet durch das Fenster, er bedauert den Verlust von Lucafer und droht, seine Tochter Floripas zu verbrennen. Da die Christen den magischen Gürtel von Floripas durch den Magier Mambyn verloren haben, leiden sie an Hunger und Durst. Floripas schlägt vor, zu ihren Gottheiten zu beten, damit sie ihnen helfen. Sie führt die Christen in die Synagoge, wo die Götter Mahoun, Iouyne, Platyne, Termegaunt, Iubiter, Margog, Astrotte und Daryoun stehen. Ihre Statuen sind aus feinem Gold gefertigt und mit Edelsteinen besetzt. Die Christen zerstören die Götzen, um zu zeigen, dass die angeblich mächtigen sarazenischen Götter jetzt am Boden liegen und nicht im Stande sind wieder aufzustehen, außerdem hören und sehen sie nichts. Dann werden schwere Kämpfe um die Burg geführt, wobei bei einem Angriff Guy in die Hände der Sarazenen fällt. Die durch die heiligen Reliquien, Dornenkrone, Speer und Kreuzesnagel, motivierten Paladine retten Guy vor der Hinrichtung. Während der Beratung bei Balam

---

<sup>80</sup> Cf. Cowen, "The English", 162.

<sup>81</sup> Smyser, „Charlemagne“, 86.

<sup>82</sup> *Firumbras and Otuel and Roland*. Ed. M. I. O'Sullivan. EETS, 198. London, 1935; Barron, *English*, 99-105.

beschuldigt Burlyaunt seine Götter der Falschheit und der Faulheit; während sie Tag und Nacht schlafen, hilft der christliche Gott den Franzosen, so dass sie immer gewinnen. Da die Götter den Sarazenen nur den Untergang bringen, müssen sie verbrannt werden. Auf Grund seiner Worte will Balam Burlyaunt töten, jedoch wird er von seinem zweiten Berater beruhigt und so schickt er seine Truppen zum erneuten Sturm gegen die Burg. Die sarazenische Attacke wird dadurch aufgehalten, dass Floripas Gold und Silber aus der Schatzkammer ihres Vaters aus den Fenstern wirft. Die Sarazenen vergessen den Kampf und sammeln die von Balam gehorteten Schätze. Inzwischen schicken die Paladine Richard von der Normandie los, um Hilfe zu holen. Durch ständige Gebete gelingt es dem christlichen Boten, die sarazenische Verfolgung abzuschütteln und das Lager Karls des Großen heil zu erreichen. Der von den Misserfolgen bedrückte Balam schlägt seine Gottheiten, lässt sich dann jedoch beruhigen und bittet die Götter um Vergebung. Da die Sarazenen ihre Attacke auf die Burg erneuern, zeigt Naymes den Sarazenen die Reliquien, woraufhin sie von ihnen geblendet werden, und die Christen werfen die sarazenischen Gottheiten in den Graben. Als Ferumbras von Karl dem Großen gefragt wird, ob er den Tod seines Vaters bedauern wird, schlägt er vor, dem Emir zuerst die Bekehrung anzubieten und ihn erst dann zu töten, wenn er diese zurückweist. Es kommt zum Zweikampf zwischen Balam und Karl dem Großen; beide verlieren ihre Pferde und werden verwundet. Der Kaiser verliert sein Schwert, jedoch kommen seine Paladine ihm rechtzeitig zur Hilfe. Sie kreisen Balam ein und bieten ihm die Bekehrung an. Man führt Balam in die Stadt und bereitet alles für seine Taufe vor. Im Falle eines Glaubenswechsels wird ihm zugesichert, dass er sein Land behalten kann. Sein Sohn Ferumbras bittet ihn, seinem Beispiel zu folgen und Christ zu werden. Balam kommt zum Taufbecken und schlägt auf den Bischof ein, so dass dessen Nase blutet. Auch der zweite Versuch Ferumbras', den Vater zur Vernunft zu bringen und zum Glaubensübertritt zu bewegen, schlägt fehl, und so gibt Ferumbras auf. Balam wird getötet. Floripas wird gemeinsam mit ihren Dienstmädchen getauft und Guy zur Frau gegeben. Guy bekommt die Herrschaft über Balams Reich. Die heiligen Reliquien übergibt Floripas Karl dem Großen. Dieser zeigt sie dem Bischof, der seinerseits ihre Echtheit bestätigt. Der Kaiser kehrt nach Paris zurück. Der Text endet mit einem Ablass von hundert Tagen für alle diejenigen, die diese Geschichte in frommer Andacht gehört haben.

Die Romanze *Sir Ferumbras (SF)* stammt aus dem Südwesten und wurde um 1380

niedergeschrieben.<sup>83</sup> Im Unterschied zu *SB* handelt es sich bei dieser Romanze um eine ziemlich enge Übersetzung der altfranzösischen *chanson de geste*, wobei jedoch die genaue Textvorlage unbekannt ist. Der überlieferte Text ist in der Ashmole Handschrift 33 (ff. 1<sup>a</sup>-77<sup>b</sup>) in der Bodleian Library erhalten. Die Romanze stellt eine lange und detaillierte Version der Ferumbrasgeschichte dar. Allerdings fehlen Anfang und Ende, auch gibt es einige Lücken im Text. Für diese Romanze ist der Wechsel des Metrums typisch; in der ersten Hälfte, im so genannten Ashmole I - Teil, herrschen Reimpaare mit sieben Hebungen vor, für den zweiten Teil (Ashmole II, Zeile 3411 bis Ende) ist der Schweifreim mit vier und drei Hebungen und dem Reimschema *aabccb* kennzeichnend.<sup>84</sup>

Im fehlenden Beginn von *SF*, der in der französischen Fassung der Handschrift (Paris, BN fonds fr. 180) lediglich 36 Zeilen umfasst, wird der Anlass für den Kriegszug Karls des Großen nach Morimond genannt. Dieser besteht darin, die geraubten Reliquien (Dornenkrone, Kreuzesnägel u. a.) zurück zu erobern. Der mittelenglische Text beginnt im Kampfgeschehen mit dem Erscheinen des sarazenischen Ritters Ferumbras (Fyrumbras). Im weiteren Verlauf der Romanze wird von der Bekehrung des Sarazenen berichtet. Dann wird Oliver von den Sarazenen, die auf die Rückkehr von Ferumbras warten, gefangen genommen. Im Gefängnis schließen sich die restlichen elf Pairs Oliver an. Den Christen gelingt es mit Hilfe von Floripas, die Festung des Emirs einzunehmen. Der Emir weigert sich, sich taufen zu lassen, und wird enthauptet, während seine Tochter Floripas die neue Religion gern annimmt. Roland, der keine Hauptrolle in dieser Romanze spielt, ist in den wichtigen Episoden anwesend: er leitet die Verfolgungsjagd, als Oliver in sarazenischen Hinterhalt gerät, er steht an der Spitze der Gesandtschaft zum Emir u. s. w. In allen seinen Auftritten ist er als eigensinnig und unbeständig dargestellt. Ganelon wird von seinem ersten Erscheinen an als ein Verräter charakterisiert.<sup>85</sup>

Mit einigen unwesentlichen Unterschieden behandeln alle drei Romanzen einen und denselben Vorfall: die Rückeroberung der heiligen Reliquien. Die Verfasser der

---

<sup>83</sup> *Sir Ferumbras*. Ed. S. J. H. Herrtage. EETS, ES, 34. London, 1879; M. Konick, *The Authorship of 'Sir Ferumbras': Ashmole MS. 33 of the Bodleian Library, Oxford*. University Microfilms International 1980 (Michigan, 1953). Zur Popularität dieser Romanze und der Darstellung der Sarazenen cf. B. White, "Saracens and Crusaders: from Fact to Allegory". *Medieval Literature and Civilization: Studies in Memory of G. N. Garmonsway*. Ed. D. A. Pearsall, R. A. Waldron. London, 1969. 170-191; D. T. Childress, "Between Romance and Legend: 'Secular Hagiography' in Middle English Literature". *Philological Quarterly* 57 (1978): 311-322, insbesondere 314f.

<sup>84</sup> Cf. Smyser, "Charlemagne", 84f.

<sup>85</sup> Cf. Cowen, "The English", 160.

mittelenglischen Ferumbras-Romanzen lenken die Aufmerksamkeit der Leser (bzw. Hörer) auf die religiösen und familiären Beziehungen der Helden in den Texten. Beide Themen nehmen im mittelalterlichen Weltbild einen wichtigen Platz ein: Respekt und Gehorsam gegenüber dem Vater und demütige Hingabe an Gott sind feste Glaubens- und Verhaltensnormen. Der Sippe Karls des Großen wird der babylonische Sultan mit seinen Kindern gegenübergestellt. Während die Verwandten des Kaisers sich an einander halten, sich um einander Sorgen machen, leben der Sohn und die Tochter des Sultans ihr eigenes Leben; sie gehorchen ihrem Vater nicht und verraten ihn schließlich. Obwohl Karl der Große zu seinen Paladinen auch streng sein kann und sie manchmal schonungslos behandelt, wird er trotzdem als ein gerechter und fürsorglicher Herrscher dargestellt. Die Beziehungen zwischen ihm und seinen Vasallen beruhen auf gegenseitiger Verlässlichkeit. Die Bindung zwischen dem Sultan und seinen Kindern scheint sehr locker und oberflächlich zu sein; sie ist nicht innig, und es gibt keine Verpflichtungen. Während der Vater behauptet, dass sein Sohn und seine Tochter sein Glück und seine Freude im Leben sind, hat der Vater im Herzen seiner Kinder keinen Platz. Das Verhältnis zwischen dem Sultan und Ferumbas ist unter dem Aspekt zweier Motive zu betrachten, des Vater-Sohn-Konflikts und des Verräter-Motivs. Während der Vater-Sohn-Konflikt als Nebenmotiv sehr schwach ausgeprägt ist, wird das Motiv des Verräters bzw. der Verräterin in den Ferumbras-Texten deutlicher ausgebaut. Es kommt zu keinen äußeren Reibungen zwischen dem Vater und dem Sohn, auch die Neigung von Ferumbras zur Selbständigkeit, zum Neuen und somit seine Absicht, die Seiten zu wechseln, wird erst auf dem Schlachtfeld offenbart. Ferumbras, der ausgeschiedt wird, Karl den Großen zu besiegen, ist bereit, seinen Lehnsherren zu wechseln, falls sich herausstellen sollte, dass die christlichen Ritter die besseren Krieger sind. Er setzt die Treue und Loyalität zu seinem Vater, der eigentlich sein Herrscher ist, aufs Spiel, als er die Pairs Karls des Großen zum Einzelkampf herausfordert. Floripas begeht den Verrat aus dem in den mittelenglischen Romanzen bekannten Motiv der leidenschaftlichen Schwärmerei einer sarazenischen Prinzessin zum Christen, den sie schon lange liebt, obwohl er ihr nur vom Hörensagen bekannt ist. In ihrem Treuebruch gegenüber ihrem Vater ist sie entschlossen und sogar grausam. Das Leben anderer Menschen hat für sie keinen Wert, wenn es sie nicht zu ihrem Ziel bringen kann oder gar versucht, sie von ihrem Ziel abzubringen. Deswegen ist sie im Stande, die Bediensteten kaltblütig zu töten und den eigenen Vater zu belügen. Floripas wird von den Dichtern als starke Persönlichkeit dargestellt, die ganz genau weiß, was sie will, und die ihre Wünsche in die Tat umsetzt. Sie ist für die in der Burg eingeschlossenen Christen ein motivierender Stimulus zum Handeln. Von allen handelnden Personen in den Ferumbras-

Romanzen ist sie die tragende Stütze der ganzen Geschichte; sie ist diejenige, die die heiligen Reliquien aufbewahrt und später Karl dem Großen zurückgibt. Sie versteht, sie gut und taktisch zu benutzen; mit ihnen macht sie den Pairs neuen Mut, weiter hart gegen die Sarazenen zu kämpfen. Nicht nur durch die Ablehnung ihres Glaubens und die Bereitschaft, eine Christin zu werden, sondern auch durch ihre hervorragenden Charaktereigenschaften erlangt sie den Eintritt in die christliche Gesellschaft. Denn die Verfasser der mittellenglischen Texte stellen sie als eine kluge und in ihrer Meinung und Handlung eigenständige Person dar. Ähnlich wie ihr Bruder und Karl der Große, hält sie ihr Wort. Dadurch unterscheidet sie sich von ihrem Vater und ihrem sarazenischen Verehrer Lucafer. Lucafers Versprechungen, Karl den Großen mit seinen Paladinen gefangen zu nehmen, sind nur leeres Gerede; es gelingt ihm nicht, und er selbst wird von diesen Pairs geschlagen. Im Gegensatz zu seiner Tochter ist der Sultan schwach, unentschieden und hilflos; ständig wird ihm nicht nur von seinen militärischen Beratern, sondern auch von Floripas zugeredet. Die Charakterschwäche des Sultans ist nicht nur in seiner allgemeinen Unentschlossenheit, sondern auch in seinem Verhalten seinen Göttern gegenüber zu sehen. Da der Sultan seinen Gottheiten keinen Respekt zeigt, sie der Faulheit und Untauglichkeit beschuldigt und sie schlägt, können seine Götter ihm das Rückgrat nicht stärken. Immer wieder sündigt der Sultan, indem er seine Götter misshandelt; dann bereut er seine Worte und Taten unter dem Druck seiner Geistlichen und opfert den Gottheiten reiche Gaben. Es fällt auf, dass er kaum betet und sich bei den Göttern nicht bedankt; auch schweigen sie und sind untätig. Es gibt keinen Zusammenhalt zwischen den Sarazenen und ihren zwar zahlreichen, aber nutzlosen Gottheiten. Diesem unehrerbietigen Verhalten der Sarazenen ihrem Glauben gegenüber wird das ehrfurchtsvolle Benehmen der Christen ihrem Gott gegenüber entgegengesetzt. Ständig beten die Christen, stets schwören sie beim Namen Gottes und der Jungfrau Maria, sehr oft wird in den Texten an die Wunden Christi erinnert, es wird im Namen Gottes um die geraubten heiligen Reliquien gekämpft. Die Reliquien sind nicht nur der Gegenstand, wofür man kämpft, sie sind auch Kampfmittel: sie verblenden bzw. verjagen die Sarazenen, die die Festung stürmen. Jedoch bleibt die Frage offen: wenn die heiligen Reliquien im Stande sind, die Ungläubigen zu beseitigen, warum kam es dann überhaupt zu ihrem Raub, warum haben sie ihre Wehrkräfte nicht schon in Rom eingesetzt. In diesem Sinne sind die magischen Eigenschaften der Reliquien ein inkonsequentes Motiv; dennoch ist dieses Motiv von großer Bedeutung, weil es dem christlichen Glauben noch mehr Wert verleiht. Die enge Beziehung zwischen dem christlichen Gott und dem Menschen ist besonders anschaulich am Beispiel des Gebets Karls des Großen zu sehen: sein Bittgebet um die Verletzung von Ferumbras während seines

Kampfes gegen Oliver wird erhört, was ihm anschließend von einem Engel mitgeteilt wird. Um zu zeigen, dass der christliche Glauben viel wirksamer als die sarazenische Religion ist, lassen die Dichter der Romanzen den Berater des Sultans Kritik an den sarazenischen Gottheiten üben. Der Sarazene stellt fest, dass seine Götter falsch sind, weil sie keineswegs Unterstützung leisten, während der christliche Gott sich um die Seinen kümmert und bemüht ist, sie zum Erfolg zu führen. Der wahre Gott ist an der Seite der Siegreichen, und das sind in den mittenglischen Texten die Christen.

Die zweite Gruppe von Karlsromanzen, die aus Einzelromanzen besteht, umfasst *The Song of Roland*, *The Taill of Rauf Coilyear*, *The Right Pleasaunt and Goodly Historie of The Foure Sonnes of Aymon* und *The Boke of Duke Huon of Burdeux*. Wie bereits oben bemerkt, greift *The Taill of Rauf Coilyear* keinen in einer *chanson de geste* behandelten Stoff auf und ist nur äußerlich, von den handelnden Personen her, mit den Karlsromanzen verbunden. Die Romanze soll deshalb hier nicht weiter besprochen werden. Auch nicht besprochen werden sollen die verschiedenen Prosafassungen des Karlsstoffes. *The Song of Roland* wurde um ca. 1400 niedergeschrieben und ist in der Handschrift BM Landsdowne 388 (ff 381<sup>a</sup>-395<sup>b</sup>) als ein Bruchstück aus 1049 Zeilen überliefert.<sup>86</sup> Es fehlen sowohl die Anfangs- als auch die Schlusszeilen; auch im Textinnern gibt es Lücken. Die Romanze ist dialektal im östlichen Mittelland anzusiedeln. Für *The Song of Roland* ist die irreguläre Alliteration charakteristisch; die vierhebigen paarweise gereimten Verse sind zum Teil recht unregelmäßig. Das fragmentarische mittenglische „Rolandslied“ umfasst etwa ein Viertel der *Chanson de Roland*. Was die genaue Quelle betrifft, so bezieht sich *The Song of Roland* nicht unmittelbar auf den Text der Oxforder Version der *Chanson de Roland*. Es wird vermutet, dass die Romanze von einer zusammengesetzten Version abstammt, die auch Materialien der Pseudo-Turpin Chronik enthielt.<sup>87</sup> *The Song of Roland* beginnt mit Ganelons Rückkehr aus Saragossa, wohin er als Gesandter geschickt wurde. Er bringt Wein und sarazenische Frauen als Geschenk des Sultans mit. Er überbringt Karl dem Großen eine gute Nachricht: der Sultan ist bereit, nach Frankreich zu kommen, um getauft zu werden. Während der durch die frohe Mitteilung ermunterte Kaiser von Spanien zurück nach Frankreich zieht, sündigen seine

---

<sup>86</sup> *The Sege off Melayne, The Romance of Duke Rowlande and Sir Otuell of Spayne, together with a Fragment of the Song of Roland from the Unique MS Landsdowne 388*. Ed. S. J. Herrtage. EETS, ES, 35. London, 1880; P. A. Thomas, "The Structural and Aesthetic Heroes in the *Song of Roland*". *Neuphilologische Mitteilungen* 81 (1980): 1-6; S. H. A. Shepherd, "'I haue gone for þi sak wonderfull wais': The Middle English Fragment of *The Song of Roland*". *Olifant* 11.3-4 (1986): 219-236; Barron, *English*, 89-92; S. E. Farrier, "*Das Rolandslied* and the *Song of Roulond* as Moralizing Adaptations of the *Chanson de Roland*". *Olifant* 16.1-2 (1991): 61-76; auch Cowen, "The English, 151f.

<sup>87</sup> Cf. Smyser, "Charlemagne", 94f.; Cowen, "The English", 151.

Krieger, indem sie sich betrinken und mit den Sarazeninnen schlafen. Roland übernimmt auf Ganelons Vorschlag hin die Nachhut. Ganelon selbst führt die Vorhut des Heeres auf dem Nachhauseweg an. Roland vermutet Ganelons Untreue und schickt Gauter mit 10000 Soldaten auf Erkundung aus. Die Erkundungsgruppe wird von den auf die Christen wartenden Sarazenen geschlagen, jedoch gelingt es dem schwer verwundeten Gauter, Roland vor dem Verrat zu warnen. Inzwischen ist Karl der Große darüber beunruhigt, dass sich die Nachhut so lange unterwegs aufhält, und er erzählt seinen Baronen von seinem Traum über einen Treuebruch. Sie beschuldigen Ganelon des Verbrechens. Trotz der Bitte Olivers und der anderen französischen Ritter weigert sich Roland, in sein Horn zu blasen, um Hilfe zu rufen. Mit dem Tagesanbruch beginnt die große Schlacht, die bis Mitternacht dauert. Elf sarazenische Könige und ihre 100000 Mann starke Armee werden besiegt, aber dann erscheinen erst die Hauptstreitkräfte des Sultans auf dem Kampffeld. Während der Schlacht überrascht ein schwerer Sturm Frankreich, wobei die rote Wolke den Tod mehrerer tapferer Krieger signalisiert. Roland schlägt seinen Männern vor, sich auszuruhen, und beabsichtigt einen Boten zu schicken, um Hilfe zu holen. Hier bricht *The Song of Roland* ab.

Die Romanzen *Roland and Vernagu*, *Otuel and Roland*, *Otuel a Knight*, *The Siege of Melayne* und *Duke Roland and Sir Otuel of Spain* bilden die Otuelgruppe.<sup>88</sup> *Otuel and Roland (OR)* ist die zweite Romanze in der Fillingham Handschrift, ff 30<sup>b</sup>-76<sup>b</sup>.<sup>89</sup> Die Fillingham Handschrift (London BL Additional 37492) ist auf 1475-1500 datiert. Smyser vertritt die These, dass *OR* Teil einer nicht erhaltenen Romanze *\*Charlemagne and Roland* ist, deren Entstehung er auf etwa 1330-1340 datiert.<sup>90</sup> Es handelt sich um eine Schweifreimromanze, bestehend aus zwölfzeiligen Strophen, mit dem Reimschema *aab ccb ddb eeb* bzw. auch den zwei Varianten *aab aab ccb ddb* und *aab ccb ddb ddb*. Die Romanze ist unvollständig überliefert. Wegen eines Risses im Blatt 34 der Handschrift sind die Anfangswörter der Zeilen 251-268 verloren gegangen; daneben gibt es eine große Lücke zwischen den Folios 56<sup>b</sup> und 57<sup>a</sup> bzw. den Zeilen 1613-14, dort fehlen sieben Blätter. Für *OR* ist eine Mischung von Dialektformen kennzeichnend, wobei sich allerdings als Herkunftsgebiet der Romanze das

<sup>88</sup> Zur Verbreitung der Otuelgeschichten siehe H. Treutler, „Die Otinelsage im Mittelalter“. *Englische Studien* 5 (1880): 97-149.

<sup>89</sup> *Firumbras*; Barron, *English*, 92-98; Akbari, „Incorporation“, 31ff.

<sup>90</sup> Smyser, „Charlemagne“, 91; H. M. Smyser, „*Charlemagne and Roland* and the Auchinleck MS“. *Speculum* 21 (1946): 275-288; R. N. Walpole, „*Charlemagne and Roland*: A Study of the Source of Two Middle English Metrical Romances *Roland and Vernagu* and *Otuel and Roland*“. University of California Publications in Modern Philology 21. 6. Berkeley [California], 1944. 385-451; R. N. Walpole, „The Source MS of *Charlemagne and Roland* and the Auchinleck bookshop“. *Modern Language Notes* 60 (1945): 22-26.

östliche Mittelland ausmachen lässt. Jedoch ist hervorzuheben, dass ein starker Einfluss von südlichen Formen im Text zu finden ist.<sup>91</sup>

Den Inhalt der Romanze kann man in zwei Teile gliedern. Der erste Teil enthält die Geschichte von Otuel und umfasst die Zeilen 1-1691, der zweite Teil ist die Erzählung von Turpin, der die Schlacht bei Roncevaux und den Tod von Roland beschreibt. Diese Schilderung macht 1094 Zeilen (1692-2786) aus und beruht auf den Kapiteln 16 und 18-27 von Pseudo-Turpin.<sup>92</sup> Die Romanze beginnt mit der Ankunft von Sir Otuel am Hof Karls des Großen bei St. Denis am 28. Dezember. Er überbringt ein Ultimatum von Garcy, dem König der Sarazenen. Garcys Aufforderung ist für Karl den Großen beleidigend, weil es darum geht, dass er auf seinen Kriegszug nach Spanien verzichten soll und, will er am Leben bleiben, an Garcys Götter Mahoun, Iubiter und Platoun glauben muss. Bei der Übergabe der Botschaft kommt es wegen der Beleidigung Karls des Großen zum Streit zwischen Otuel und Roland, dem Neffen des Kaisers. Otuel erklärt seine Bereitschaft, mit Roland zu kämpfen. Da es sich um einen gerechten Zweikampf handeln soll, wird befohlen, die nötige Ausrüstung für den fremden Ritter bereitzustellen. Das Duell findet am nächsten Tag statt. Belisent, die Tochter Karls des Großen, hilft Otuel bei der Bewaffnung, und sie betet für ihn während des Kampfes. Karl der Große geht am frühen Morgen zur Messe, um für Rolands Sieg zu beten und eine Schüssel Gold zu opfern. Der Zweikampf verläuft mit wechselndem Erfolg für die Krieger, im Laufe des Kampfes bietet Roland Otuel seine Freundschaft an und verspricht ihm die Hand von Belisent, wenn er sich bekehren lässt. Ein Wunder geschieht: der Heilige Geist in der Gestalt einer weißen Taube setzt sich auf Otuels Helm nieder, daraufhin ergibt er sich und lässt sich von Turpin taufen. Otuel schlägt vor, seine Hochzeit mit Belisent nach dem Sieg über Garcy in der Burg Utaly zu feiern. Bis zum Sommer bleibt Karl der Große in Paris, um Vorbereitungen für den Kriegszug nach Spanien zu treffen. Mit einer großen Armee, bestehend aus Kriegern aus nahen und fernen Ländern: Bayonne, Bretagne, Deutschland, Gascogne, Limosin, Lombardei, Normandie, Picardie und Provence, bricht der Kaiser am 3.

---

<sup>91</sup> Für den Text ist das Vorkommen der Mischformen kennzeichnend. Die Pluralform *ben* (749) ist nur im östlichen Mittelland zu finden, und *beth* (756) kommt nur im Süden vor, in der Romanze sind beide Formen zu finden (F. Mossé, *Mittelenglische Kurzgrammatik: Lautlehre, Formenlehre, Syntax*. 4. Aufl. München, 1988. §105). Das Präfix *y-*, *-i* vor dem Partizip Präterita ist das Kennzeichen der südlichen und mittelländischen Dialekte, die Beispiele aus dem Text zeigen den Mischcharakter: *y-preued* (667), *y-armyd* (713), *y-wrete* (717), *y-core* (732); *fownd* (672), *went* (711), *herd* (731), *called* (743), *founde* (751), *slaw* (800), *ouer-throwe* (825), *brost* (851). Eine starke Mischung der Dialektformen ist auch bei den Endungen der dritten Person Sg. Präsens Indikativ zu finden. In der Romanze sind die Formen mit *-(y)th*, *-(e)th* und *-s* vorhanden: *bygynnyth* (662), *seyth* (858), *by-gynneth* (863), finden: *hath* (999), *lastyth* (128), *geth* (2538), *helpp* (1485), *lyth* (2373), *thynketh* (132), *lys* (1954).

<sup>92</sup> *Historia Karoli Magni et Rotholandi, ou Chronique du Pseudo-Turpin*. Ed. C. Meredith-Jones. Paris, 1936.

April auf, um Garcy in seiner Hauptstadt zu bekriegen. Nach der Ankunft in der Lombardei schlagen Roland, Oliver und Ogier auf der Suche nach Abenteuer die drei sarazenischen Könige Curables, Askeward und Balsamoun nieder; Clarel, der vierte König, wird gefangen genommen. Aber die drei Ritter Karls der Großen werden von sechstausend Sarazenen überfallen und lassen Clarel frei. Jetzt wird Ogier von Clarel festgenommen und zu Clarels Geliebter ins Gefängnis geschickt. Roland und Oliver werden von dem ankommenden Garcy in die Flucht geschlagen, aber Otuel bemerkt bald das Fehlen seiner neuen Kriegskameraden und kommt ihnen rechtzeitig zur Hilfe; so werden die Sarazenen geschlagen. In einem langen Kampf darum, wer der besseren Religion angehört, besiegt der bekehrte Christ Otuel den Sarazenen Clarel. Als Garcy von Clarels Tod erfährt, beschimpft er seine Götter; im Zorn zerbricht er seine Götzen und wirft sie ins Feuer. Ogier flieht aus seiner Gefangenschaft, wo er gut behandelt wurde und durch die heilende Wirkung sarazenischer Salben genas. Er schließt sich nun seinen Kampfgenossen an. In einer wichtigen Schlacht wird Garcys Armee geschlagen, er selbst wird nach Paris gebracht. Mit seiner Taufe durch Erzbischof Turpin endet der erste Teil der Geschichte. Kurz nach Garcys Niederlage kämpft das Heer Karls des Großen gegen Ebrahims Armee bei Cordoba; hier werden die Sarazenen erneut geschlagen. Karl der Große ist in Pamplona, als die Sarazenen Mansure und Belgians ihre Bereitschaft erklären, sich taufen zu lassen. Ganelon wird als Karls Bote zu ihnen geschickt, er lässt sich jedoch von ihnen bestechen. Mansure und Belgians bereiten einen Hinterhalt bei Roncevaux vor; in dieser Schlacht wird Roland von den Sarazenen getötet. Diese traurige Nachricht wird Bischof Turpin während der Messe von Engeln übermittelt. Karl der Große unternimmt rachsüchtig einen Kampfeszug, und die Sonne geht drei Tage lang nicht unter, bis er alle Sarazenen geschlagen hat. Die Romanze endet mit der Bestrafung Ganelons für seinen Verrat.

Die Romanze *The Romance of Otuel*, auch *Otuel* oder *Otuel a Knight (OK)* genannt, folgt der Romanze *Roland and Vernagu* in der Auchinleck Handschrift (1330-1340), ff 268<sup>a</sup>-277<sup>b</sup>.<sup>93</sup> Obwohl die Schlusszeilen von *Roland and Vernagu* den Namen Otuel einführen, ist *OK* nicht als unmittelbare Fortsetzung der Geschichte anzusehen, da die Romanze im

---

<sup>93</sup> *The Taill of Rauf Coilyear ... with Fragments of Roland and Vernagu and Otuel*. Ed. S. J. H. Herrtage. EETS, ES, 39. London, 1882; siehe auch Treutler, "Die Otinelsage"; D. A. Pearsall, Introduction. Literary and Historical Significance of the Manuscript. *The Auchinleck Manuscript. National Library of Scotland Advocates' MS. 19.2.1*. Eds. D. A. Pearsall and I. C. Cunningham. Facsimile edition. London, 1977. vii-xi; R. Darlymple, *Language and Piety in Middle English romance*. Cambridge, 2000, insbesondere 103-138; Walpole, "Charlemagne" und "The Source"; *Firumbras*; L. H. Loomis, "The Auchinleck Manuscript and a Possible London Bookshop of 1330-1340". *PMLA* 57 (1942): 595-627.

Unterschied zu *Roland and Vernagu* und *OR* nicht als Schweifreimromanze verfasst ist.<sup>94</sup> Das Werk besteht aus Verspaaren mit drei und vier Hebungen und umfasst 1738 Zeilen. Die Romanzen *OK* und *OR* leiten sich nicht von einander ab, aber es gibt genügend wörtliche Parallelen zwischen beiden Texten. Da es keine direkte Beziehungen zwischen diesen Werken und den existierenden französischen Versionen und ihren Übersetzungen gibt, lässt das Vorhandensein von 37 Parallelzeilen eine gemeinsame Herkunft für die Romanzen *OK* und *OR* vermuten: den verlorenen englischen \**Otuel*.<sup>95</sup> *OK* ist nicht vollständig überliefert: acht Zeilen sind im Anschluss an Vers 120 auf Grund einer herausgeschnittenen Illumination, auf deren Rückseite sich die jetzt fehlenden Verszeilen befanden, verloren gegangen.<sup>96</sup> Auch am Ende des Werks fehlt wahrscheinlich ein Blatt.<sup>97</sup> Als möglicher Entstehungsort der Romanze kommt das südöstliche Mittelland in Frage. Nach N. Finchleys Meinung ist die Romanze von einem Schreiber aus dem östlichen Mittelland geschrieben worden, der sich auch in der Literatur des Südens auskannte.<sup>98</sup> H. M. Smyser lokalisiert den Text im östlichen Mittelland.<sup>99</sup>

Die Romanze behandelt die schon aus der Romanze *OR* bekannte Bekehrungsgeschichte von Otuel. Am 28. Dezember, am Fest der Unschuldigen Kinder, kommt Otuel, ein sarazenischer Bote, nach Paris und teilt König Karl Garsies Botschaft mit, nämlich dem Christentum abzuschwören, sich unter seine, Garsies, Herrschaft zu begeben und an Mahoun zu glauben. Otuel fordert Roulond zum Zweikampf heraus. Seinerseits fordert König Karl den Boten auf, seine falschen Götter aufzugeben und ein Christ zu werden. Wenn er sich taufen lässt, dann wird er ein reicher Mensch in Karls Land sein. Das königliche Angebot lehnt Otuel ab. Am nächsten Tag findet der Zweikampf statt. Während König Karl, der mit seinen Rittern den Kampf beobachtet, zu Gott betet, Roulond zu verschonen, verspricht sein Neffe dem Sarazenen seine Kusine Belect, Karls Tochter, zur Frau, falls er sich bereit erklären sollte, zum Christentum überzutreten. Der Bekehrungsversuch wird zurückgewiesen, und der Kampf wird fortgesetzt. Karls Gefolge kniet nieder und bittet Gott im Gebet um das glückliche Ende des Zweikampfs und die Taufe des Sarazenen. Diese Botschaft wird erhört, und unmittelbar danach kommt eine weiße Taube geflogen und setzt sich auf Otuels Kopf nieder. Daraufhin wird Otuel von Bischof Turpin getauft. Im April

<sup>94</sup> Cf. Smyser, "Charlemagne", 90.

<sup>95</sup> Cf. *Firumbras*, lv-lix, z. B.: *OR (OR)*, 47: *On Chyldermasse day; Otuel a Knight (OK)*, 55: *Hit was on chyldermasse day; OR*, 186: "3e," *sayd Otuel & lowe; OK*, 291: "Ou3," *qua3 otuwel & lou3; OR*, 614: *Syr Otuel to the kyng sayde; OK*, 643: *Otuwel to þe king saide*. Auch Barron, *English*, 93.

<sup>96</sup> *The Taill*, 68.

<sup>97</sup> *Ibid.* vii; auch Smyser, "Charlemagne", 92.

<sup>98</sup> N. Finchley, Introduction. *The Taill*, v-xvi, insbesondere xvi.

<sup>99</sup> Smyser, "Charlemagne", 92.

macht sich König Karl mit einer großen Armee, bestehend aus Soldaten aus verschiedenen Ländern, in die Lombardei auf. Nach der Ankunft in der Lombardei begegnen Roulond, Ogger und Oliver vier sarazenischen Kundschaftern, den Königen Turabeles,<sup>100</sup> Balsamun, Astaward und Clarel, die mit Roulond zu kämpfen wünschen. Der Kampf beginnt, drei Sarazenen werden getötet und der vierte, König Clarel, wird gefangen genommen. Diesen müssen die Christen aber freilassen, denn sie begegnen auf dem Heimweg den Haupttruppen der Sarazenen. Da ein Kampf unvermeidlich ist, hoffen die christlichen Ritter auf Gottes Hilfe. Sie hoffen darauf, sich durchzuschlagen und das Lager heil zu erreichen. Die Franzosen kämpfen hart und erschlagen viele Sarazenen. Im Laufe der Auseinandersetzung wird Ogger von Clarel gefangen genommen. Inzwischen wird Otuel von der Abwesenheit seiner Freunde benachrichtigt, und er kommt ihnen noch rechtzeitig zu Hilfe. Otuel wird von Clarel zum Zweikampf herausgefordert. Im Kampf darum, wer der besseren Religion angehört, siegt der neubekehrte Christ Otuel. Während Freude und Jubel im französischen Lager herrschen, wird König Garsie von Clarels Tod unterrichtet. Er zieht seine Männer zusammen, um an König Karl und Otuel Rache zu nehmen. Es wird hart und lange gekämpft. Inzwischen entflieht Ogger mit Hilfe eines guten Schildknappen aus seiner Gefangenschaft und schließt sich seinen Gefährten an. Die vereinten Kameraden schlagen fast alle Sarazenen nieder. Bedrückt vom Anblick seiner sterbenden Soldaten und der verlorenen Schlacht reitet König Garsie in sein Lager. Er wird von Otuel und seinen Freunden verfolgt. Aus Furcht vor dem Tod fleht er um Gnade: er sei bereit, Karls Gefangener zu werden, ihm Tribut zu zahlen und ihm alle seine Länder zu geben. Die Christen haben mit ihm Erbarmen und führen ihn zu König Karl. Die Geschichte endet damit, dass Otuel König Karl Garsie vorstellt und ihm seine Worte mitteilt.

Die Romanze *The Romance of Duke Rowland and Sir Otuell of Spayne (DR)* ist in der Handschrift BM Additional 31042, ff 82<sup>a</sup>-94<sup>a</sup>, besser bekannt als Londoner Thornton Handschrift, in der British Library überliefert.<sup>101</sup> Obwohl einige Werke in der Handschrift (z. B.: *Segge of Jerusalem*) von R. Thornton selbst aufgeschrieben wurden, stammt die Romanze *DR* nicht von seiner Hand.<sup>102</sup> Der Text umfasst 1596 Zeilen. Die Romanze gehört zu den Schweifreimromanzen mit dem Reimschema *aab aab ccb ccb*, ein Reimschema, das von H.

---

<sup>100</sup> König Turabeles wird später Curabeles genannt, cf. V. 717 und V. 769.

<sup>101</sup> *The Sege*; auch Treutler, „Die Otinelsage“; Cowen, „The English“; A. Mc. I. Trownce, „The English Tail-Rhyme Romances“. *Medium Ævum* I,2 (1932): 87-108, insbesondere 95-96; III, 1 (1934): 30-50, insbesondere 46-47.

<sup>102</sup> *The Sege*, viii.

M. Smyser als das komplizierteste Schema eingeschätzt wird.<sup>103</sup> Jede dritte Zeile hat drei Hebungen, die restlichen Zeilen haben vier Hebungen. Der Autor des Werkes ist ein guter Versdichter, der zur irregulären Verwendung von Alliterationen neigt.<sup>104</sup> Die Romanze ist um 1400 im Norden entstanden.<sup>105</sup>

Inhaltlich ist dieses Werk der Romanze *OK* und dem ersten Teil von *RO* ähnlich. Die handelnden Figuren sind der tollkühne bekehrte Sarazene Otuell, der alte König Karl und seine Untertanen. Wie für diese Textgattung üblich, sind ritterliche Herausforderungen in Form von Zweikämpfen und grausame Schlachtszenen von großer Bedeutung. Otuell kommt zum französischen König nach Paris und erklärt ihm, dass er Kaiser Garcys Bote sei. In der heidnischen Welt gäbe es keinen tapfereren Krieger als seinen Herrn. Nach Garcys Wunsch soll König Karl seinen Glauben aufgeben und an den mächtigen Mahoun glauben, weil die christliche Religion nichts wert sei. Otuell verspottet die Franzosen und macht sich über ihre Stärke lustig und fordert Rowland zum Zweikampf auf. Während des Kampfes betet König Karl zu Gott, dass er Rowland vor der Schmach schützen und seinen tapferen Gegner zum Glaubensübertritt bewegen möge. Inzwischen schlägt Rowland Otuell vor, die christliche Religion anzunehmen, als Belohnung verspricht er ihm die schöne Belesent zur Frau, und trägt ihm seine und Olyuers Freundschaft an. Der Sarazene lehnt dieses Angebot zuerst ab, aber unter dem Einfluss des Heiligen Geists in Form einer weißen Taube äußert er seine Bereitschaft, ein Christ zu werden. Er wird von Bischof Turpin getauft. Als die christliche Armee nach einigen Monaten ins Land der Sarazenen kommt, kommt es zum Zweikampf zwischen Otuell und Clariell. In diesem Kampf verteidigt Otuell die christlichen Werte und beweist, dass der christliche Gott der wahre, richtige Gott ist. In der entscheidenden Schlacht wird die sarazenische Stadt erobert, und der flüchtende Garcy wird von Otuell gefangen genommen. Die Romanze endet mit der Rückkehr der Christen nach Paris und Otuels Hochzeit mit Belesent.

Alle drei Otuel-Romanzen beschäftigen sich mit religiösen Themen; sowohl das Motiv des wahren Glaubens als auch das Motiv der Bekehrung sind in diesen Texten von großer Bedeutung. Aus den in der mittelenglischen Literatur üblichen „sarazenischen“ Motiven der

---

<sup>103</sup> Cf. Smyser, „Charlemagne”, 94.

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> Nach S. J. H. Herrtage ist die Romanze vom Ende des 14. Jahrhunderts, weil die Thornton Handschrift 1430-40 kompiliert wurde, cf. Herrtage, *The Sege*, xiii. Eine ähnliche Meinung vertritt H. M. Smyser, der das Datum von *Rowland and Otuell* um 1400 oder etwas früher gibt, cf. Smyser, „Charlemagne”, 94.

Darstellung der fremden Religion mit ihren Riten, Kultstätten und Göttern, der sarazenischen Prinzessinnen, die sich in christliche Ritter verlieben, der Riesen, der besiegtten sarazenischen Herrscher, die sich taufen lassen oder bei der Verweigerung des Christentums getötet werden, und der bekehrten Sarazenen kommen in den Otuel-Romanzen die Motive der fremden Götter und kultischen Handlungen sowie der freiwillig oder gezwungenermaßen bekehrten Sarazenen vor, die aber dem Motiv des gerechten Krieges untergeordnet sind. Die unbekannt Religion wird in den mittelenglischen Karlsromanzen sehr übertrieben dargestellt. Die Verfasser der Texte schildern die zahlreichen sarazenischen Götter mit kaum zu erklärenden Namen in der Gestalt von Götzen, die man bei wichtigen Ereignissen durch die Städte trägt. Diese Gottheiten sind stumm und taub, sie sind Versager, sie taugen nichts, sie können ihren Anhängern nicht helfen, weil sie den falschen Glauben repräsentieren. Als eines der Hauptmotive gilt das Duell, die Herausforderung. Während der entscheidende Zweikampf in den Ferumbrasgeschichten nur einmal vorkommt, lassen die Verfasser der Otuel-Romanzen Otuel zwei Mal zum Duell antreten. Die erste Hälfte der Romanze *OR* und die anderen Otuel-Texte bestehen aus zwei Abschnitten: Otuels erstem Zweikampf und seiner darauf folgenden Bekehrung und seinem zweiten Einzelkampf im Rahmen des Kriegszuges Karls des Großen gegen den sarazenischen König Garcy. Im zweiten Duell verteidigt Otuel erfolgreich seinen neuen Glauben und gewinnt so noch mehr Anerkennung unter seinen neuen Glaubensgenossen. Die Spanienkampagne Karls des Großen gilt als ein gerechter Krieg. Da die Sarazenen das Christentum angegriffen haben, vertritt Karl der Große die transnationalen Interessen, indem er die christliche Welt von der sarazenischen Gefahr befreit und die unschuldig getöteten Christen rächt. Es ist bemerkenswert, dass der christliche Herrscher nur im zweiten Teil der Romanze *OR* aus Rache für seinen Neffen Roland selbst kämpft; sonst nimmt er an den Feldzügen eher geistlich, durch seine Gebete, teil. Trotz der Beleidigungen wegen seines Alters und seiner Schwäche und den offen vorgetragenen Herausforderungen zum Zweikampf kommt es nie zu einer direkten Auseinandersetzung zwischen dem französischen König und dem Nicht-Christen in den Otuel-Romanzen. Als König Clarel ihn verbal angreift, empfindet König Karl seine Worte als Ehrverletzung und wünscht zu kämpfen. Aber nachdem man ihn von der persönlichen Durchführung der Fehde abrät, da er genug Krieger hat, die an seiner Stelle kämpfen können, kühlt seine Kampflust ab, und er tritt vom Kampf zurück. Trotz der Behauptung der Dichter, dass König Karl viele Sarazenen bekriegt und die Interessen der christlichen Welt schützte, ist es schwer, in den Romanzen seine persönlichen kriegerischen Eigenschaften zu erkennen. Was Karls Charakteristiken als Feldherr betrifft, so zeigt er sich zum Beispiel als Militärtaktiker, indem er eine Brücke über

den Fluss bauen lässt, als er zu den Grenzen von Garcys Ländereien kommt. Sonst wird Karl in den Otuel-Romanzen als ein alter, frommer Mann dargestellt, der sich immer wieder in gefährlichen Situationen an Gott wendet. Der christliche Gott, der wahre Gott, weiß diese Zuwendung zu schätzen; die Christen kommen immer in den Genuss der göttlichen Gunst. Da sie immer beten, sich fromm und respektvoll gegenüber ihrem Glauben verhalten, unterstützt Gott die Seinen. Die Christen können mit Gottes Hilfe erfolgreich die Ungläubigen besiegen. Das Motiv des Verräters, der in den Otuelgeschichten in Form von Ganelon auftritt, gehört in *OR* zu den Hauptmotiven. Der Verrat Ganelons, der aus Rivalität zusammen mit seinem Stiefsohn Roland erfolgte, endet mit dem Tod Rolands und anderer Christen. In den anderen Texten ist das Motiv des Verräters eher ein Nebenmotiv, weil Ganelon dort eher die Rolle des falschen Ratgebers spielt, wobei seine Ratschläge auch nicht so gravierende Folgen haben.

Die Romanze *Roland and Vernagu (RV)*, vermutlich der erste Teil der erwähnten verlorenen Romanze *\*Charlemagne and Roland*, ist in der Auchinleck Handschrift, ff 263<sup>a</sup>-267<sup>b</sup>, überliefert.<sup>106</sup> Die in den Jahren 1330-1340 entstandene Romanze besteht aus 880 Verszeilen mit dem Reimschema *aabccbddbeeb*,<sup>107</sup> wegen der herausgeschnittenen Illuminationen im Manuskript fehlen die 44 Anfangszeilen,<sup>108</sup> die den Hauptteil des „Inhaltsverzeichnisses“ von *\*Charlemagne and Roland* bildeten.<sup>109</sup> Der Text stammt aus dem südöstlichen Mittelland.

*RV* hat einen für die mittellenglischen Karlsromanzen typischen episodenhaften Charakter. Da Ebrahim, König von Spanien, die Christen verfolgt, und der von ihm verbannte Patriarch von Jerusalem sich bei Konstantin, dem Kaiser von Konstantinopel, beschwert, betet Konstantin in großem Kummer zu Gott. Gott schickt ihm einen Engel mit der Botschaft, Hilfe bei Karl dem Großen, König von Frankreich, Dänemark und England und Kaiser von Rom,

---

<sup>106</sup> *The Taill*; W. Wächter, *Untersuchungen über die beiden mittellenglischen Gedichte „Roland and Vernagu“ und „Otuel“*. I. *Roland and Vernagu*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde von der Philosophischen Fakultät der Friedrich – Wilhelms – Universität zu Berlin. Berlin, 1885; Walpole, „*Charlemagne*“ und „*The Source*“; L. H. Loomis, „*The Auchinleck Roland and Vernagu and the Short Chronicle*“. *Modern Language Notes* 60 (1945): 94-97; Smyser, „*Charlemagne and Roland*“; Loomis, „*Bookshop*“; Pearsall, Introduction; Darlymple, *Language*; F. Porcheddu, „*Edited Text and Medieval Artifact: The Auchinleck Bookshop and Charlemagne and Roland Theories, Fifty Years Later*“. *Philological Quarterly* 80.4 (2001): 463-500; Childress, „*Between*“, 314f.

<sup>107</sup> Smyser, „*Charlemagne*“, 88ff.; *The Taill*, xvi.

<sup>108</sup> *The Taill*, vii.

<sup>109</sup> Nach Smysers Bemerkung stand das vier Stanzen-Inhaltsverzeichnis von *\*Charlemagne and Roland*, die heutigen Anfangszeilen der Romanze *OR*, früher am Beginn der Romanze *RV*, diese Behauptung ist durch die zusammenpassenden Buchstaben am Abriss des herausgeschnittenen Manuskriptblattes bestätigt, cf. Smyser, „*Charlemagne and Roland*“, 279ff.

zu suchen. Nach Rom werden vier Boten mit Konstantins Brief geschickt. Nachdem Karl der Große diese Mitteilung bekommen hat, macht er sich mit allen, die im Stande sind, Waffen zu tragen auf den Weg nach Konstantinopel. Der Kaiser von Rom wird von Konstantin mit Geschenken empfangen; ihm werden die heiligen Reliquien (Dornenkrone, Arm des Heiligen Simeon, ein Stück vom Heiligen Kreuz, der Kittel Unserer Lieben Frau, Aarons Stab, Longinus' Speer und ein großer und langer Nagel, der aus dem Fuß Christi herausgezogen wurde) übergeben. Die Echtheit der Reliquien wird durch das Licht bewiesen, das während des Gebets Karls des Großen vom Himmel herabfällt. In einer Nacht nach der Rückkehr in die Gascogne sieht Karl der Große einen Sternenzug, der in Richtung Galizien zeigt, und hört die Stimme des Apostels Jakob, dessen Leiche in Galizien liegt. Die Stimme teilt ihm mit, dass er nach Galizien gehen muss, um das Land zu erobern, als Belohnung sollen ihm seine Sünden vergeben werden. Nachdem diese Vision drei Male erscheint, bricht der Kaiser mit seinem Heer auf. Vergebens belagert er sechs Monate Pamplona, dann betet er, und es geschieht ein Wunder: mit Gottes Hilfe fallen die Stadtmauern. Zehntausend Sarazenen werden getauft, die Anderswilligen werden gehängt. Mit Gottes Gnade unterwirft Karl der Große ganz Spanien. Der französische König verflucht die Städte, die ihm Widerstand leisten, so dass niemand mehr dort wohnen kann. Nach seinem Fluch wird das Flusswasser rot, und die Fische werden schwarz. Ein weiteres Wunder wird von Gott vollbracht: im März reifen die Weintrauben. Dann wird von einer Statue erzählt, die von *Mahoun* geschaffen wurde und zerbrechen würde, wenn Spanien christlich wird. Nachdem Karl der Große mit Turpin die sarazenischen Götzenbilder zerstört und die spanischen Städte zurückerobert hat, stürzt er auch diese Statue. Mit der Kriegsbeute lässt er Kirchen bauen, die Kirche des Apostels Jakob wird als erste in Galizien gebaut. Es wird auch von einem Testamentsvollstrecker berichtet, der für seine Untreue bestraft und in die Hölle geschickt wird. Die mittelenglische Romanze hält sich dabei an die Darstellung in der Pseudo-Turpin Chronik (Kapitel I, IV, V, VII, XX). Dies gilt auch für das Folgende (Kapitel XVII): der Riese Vernagu wird vom Sultan von Babylon geschickt, um mit Karl dem Großen zu kämpfen. Vernagu hat ein hässliches Äußeres: vierzig Fuß ist er hoch, fünfzig Fuß ist er breit, sein Gesicht misst vier Fuß, er selbst ist pechschwarz. Alle seine Herausforderer trägt der Riese vom Kampffeld weg. Schließlich findet Vernagu in Roland einen würdigen Gegner. Roland erklärt ihm die Grundsätze der christlichen Religion, dennoch wird der Kampf um die bessere Religion fortgesetzt. Mit Gottes Hilfe gelingt es Roland, Vernagu niederzuschlagen, der sich vergebens mit der Bitte um Hilfe und Rache für seinen Tod an seine Götter *Mahoun* und *Iubiter* wendet. Während das Volk Karls des Großen ein Dankgebet für Rolands Rettung spricht, hört Otuel von Vernagus Tod.

Für *RV* ist die Beschreibung der heiligen Reliquien und das Aufklärungsgespräch über die christliche Religion kennzeichnend. Der Verfasser schenkt den Wundertaten mehr Aufmerksamkeit als dem Duellmotiv; dem eigentlichen Zweikampf zwischen Roland und Vernagu sind etwa 100 Zeilen gewidmet. Dieser Kampf gilt als das erste literarische Beispiel eines Zweikampfes zwischen einem Christen und einem Sarazenen, das als konventionelles Modell für ein Duell nachgeahmt wurde.<sup>110</sup> Zu den typischen Eigenschaften einer solchen bewaffneten Auseinandersetzung gehören die Herausforderung sowie die Beleidigung und Provokation des Gegners. Oft kommt es während des Kampfes zum Austausch religiöser Ansichten und zu Bekehrungsversuchen. Die Roland-Vernagu Episode unterscheidet sich von den üblichen Zweikampfszenen durch ihren fairen Charakter. Man berichtet von einem kühnen Krieger des Sultans von Babylon, der mit Karl dem Großen kämpfen will. Es gibt keine direkte Herausforderung, weder Schimpfwörter noch Prahlerei. Als Roland sich als ein netter Mensch erweist, da er den Sarazenen während seines Schlafes nicht stört, sondern ihm einen Stein als Kissen unterlegt, würdigt Vernagu ihn mit Lob und fragt nach seinem Geburtsort. Daraus folgt ein langes Gespräch über die Grundprinzipien des christlichen Glaubens, während dessen Roland alle Fragen von Vernagu entgegenkommend und geduldig beantwortet. Da es während des Dialogs um das Wesentliche der christlichen Religion geht und keine Vergleiche mit der Konfession des Sarazenen gemacht werden, könnte man annehmen, dass dem Verfasser keine Grundlinien der feindlichen Religion bekannt waren, sondern nur die Götternamen *Mahoun*, *Iubiter*, *Apolin*. Das plötzliche Erscheinen Vernagus und seine Herausforderung der christlichen Kämpfer erinnert an das Verhalten der Artusritter, die sich auf die Suche nach Abenteuern machen und sich dabei keine Herausforderung entgehen lassen, um ihre Ritterlichkeit unter Beweis zu stellen. Es scheint, dass Vernagu bis zur Schlusszene im Kampf mit Roland keine politisch-religiösen Ziele verfolgt, es geht nur um Kraft und Geschicklichkeit, rein kämpferische Eigenschaften. Der Dichter versucht, den Gegner der Christen andersartig darzustellen, aber seine Fantasie entwickelt eher märchenhafte als glaubwürdige Details; so ist Vernagu kein Mensch, sondern ein hässlicher Riese, der vielleicht schon wegen seiner Unansehnlichkeit niederschlagen ist.

In *RV* wird die Religiosität Karls des Großen besonders betont. Im Unterschied zu Karl dem Großen in *The Sege of Melayne* ist der französische König in diesem Text tiefgläubig und sehr fromm. Seine Person verkörpert das Motiv des gerechten Herrschers, das

---

<sup>110</sup> Cf. C. M. Jones, „The Conventional Saracen of the Songs of Geste“. *Speculum* 17 (1942): 201-225, insbesondere 222.

in diesem Text zu den Hauptmotiven gehört. Er ist bereit, die verfolgten Glaubensbrüder zu schützen, wie im Fall des Patriarchen von Jerusalem. Die ausführliche Beschreibung der Reliquien, sowie die Häufigkeit der Wundertaten sprechen für eine didaktische Absicht des Dichters, nämlich seine Zuhörer zu einem gottgefälligen Leben zu ermahnen. Die Kriegszüge Karls des Großen durch Spanien werden von verschiedenen Wundern begleitet, die seine Hingabe an das Christentum und seine geistige Kraft unterstreichen.

*The Sege of Melayne (SM)* ist in der Handschrift BM Additional 31042, ff 66<sup>b</sup>-79<sup>b</sup>, aus der Zeit um 1400 gemeinsam mit *DR* überliefert.<sup>111</sup> Der aus dem Norden stammende Text ist nicht vollständig überliefert und befindet sich zum Teil in schlechtem Zustand. Es fehlen einige Blätter im Manuskript; deswegen entsteht nach Zeile 1363 eine Lücke und die Handlung endet abrupt nach Zeile 1600; es gibt eine Reihe von Stellen, an denen die Buchstaben nicht sichtbar und Wörter nicht mehr lesbar sind (1049-50, 1052-53, 1055-56, 1117, 1120, 1178-79, 1181-82). *SM* ist eine mittellenglische Schweifromanze mit dem Reimschema *aabccbddbeeb*; auffallend ist die unregelmäßige Alliteration.<sup>112</sup>

Die Romanze handelt von Kämpfen zwischen Sarazenen und Christen bei Mailand in der Lombardei. Dabei bezieht sich der Autor oft auf eine schriftliche Quelle, ein *cronekill*. Allerdings ist von dieser Dichtung keine altfranzösische *chanson de geste* bekannt. Nachdem der arabische Sultan die Toskana erobert hat, macht er sich auf den Weg in die Lombardei. Zum Herrscher von Mailand Sir Alantyne werden Boten des Sultans mit der Aufforderung, dem christlichen Glauben abzuschwören und zu seiner Religion überzutreten, geschickt. Sir Alantyne bittet Christus um Hilfe. Die ersehnte Hilfe kommt im Traum: ein Engel teilt dem Stadtherrscher mit, sich an Karl den Großen zu wenden, was er auch tut. Interessanterweise erhält Karl der Große im Traum ebenfalls eine himmlische Botschaft: ihm wird von einem Engel ein Schwert gegeben, mit dem er alle gekränkten und beleidigten Christen rächen kann. Das Schwert findet er beim Aufstehen auf seinem Bett. Der Traum wird folgendermaßen gedeutet: es ist Gottes Wille, dass Karl der Große die heidnischen Völker erobern soll. Als Sir Alantyne mit seiner Bitte vor dem französischen König erscheint, wird er von Bischof Turpin unterstützt. Karl der Große lässt sich von Genyenn überreden, nicht selbst in den Kampf zu

---

<sup>111</sup> *The Sege*; D. Mehl, *The Middle English Romances of the Thirteenth and Fourteenth Centuries*. London, 1968. 152-156; Barron, *English*, 92-98; *Middle English Romances. Authoritative Texts, sources and backgrounds criticism*. Selected and edited by S. H. A. Shepherd, New York, 1995. 388ff. M. Hebron, *The Medieval Siege: theme and image in Middle English Romance*. Oxford, 1997. 67-90; Childress, "Between", 316.

<sup>112</sup> Smyser, "Charlemagne", 92.

ziehen, sondern seinen Neffen Rowlande zu schicken. Genyenn, Rowlands Stiefvater, verfolgt dabei das Ziel, Rowlande loszuwerden. Er hofft auf dessen Tod in diesem Feldzug. Der Kriegszug endet für die Franzosen mit einem Fiasko. Rowlande und seine Begleiter Olyvere, Gawtere und Gy von Burgund werden gefangen genommen. Auf wunderbare Weise, dank der christlichen Gebete, werden die Sarazenen beim gotteslästerlichen Versuch, das Kreuz zu verbrennen, geblendet und erstarren, was Rowlande und seinen Freunden die Flucht ermöglicht. Turpin besucht sie als erster in Saint Denis und macht der Heiligen Jungfrau Maria Vorwürfe, weil sie den Tod der christlichen Krieger zugelassen hat. Der Bischof ist an der Fortsetzung des Krieges sehr interessiert, er ist sogar bereit, selbst gegen die Sarazenen zu kämpfen, und rekrutiert hunderttausend Glaubenskrieger unter Mönchen und Klerikern. Da Karl der Große sich unter Genyenns Einfluss weigert, den Krieg fortzuführen, wird er von Turpin exkommuniziert und in Paris belagert. Schließlich bittet der König beim Bischof um Vergebung und zieht zusammen mit seinen Truppen in die Lombardei. Bei den Sarazenen wird Sir Garcy zum neuen Herrscher ernannt. Der Dichter schenkt dieser festlichen Zeremonie große Aufmerksamkeit; unter den wertvollen Geschenken und Gaben befinden sich Gold, Edelsteine, Sklavinnen, edle Pferde und Jagdhunde. Als die Armee Karls des Großen das Schlachtfeld erreicht, wo ehemals viele Christen bei Rowlands Kriegszug umgekommen waren, liest Bischof Turpin eine Messe für sie. Dabei geschieht wieder ein Wunder: durch Gottes Hilfe erscheinen die für die Messe nötigen Gaben, Brot und Wein. Gleich nach der Messe beginnt der Kampf. Beide Seiten haben große Verluste. Bischof Turpin ist verwundet, er lehnt jedoch ärztliche Behandlung und Essen und Trinken ab, solange sich die Stadt in feindlichen Händen befindet. Am nächsten Tag wird der Kampf fortgesetzt, Turpin wird mit einem Speer an der Seite schwer verletzt. Er weigert sich, seine Wunden dem König zu zeigen. Die Handlung der Geschichte bricht auf Grund der verlorenen Blätter mitten im Kampf ab.

Für diese Romanze ist die Auseinandersetzung zwischen Bischof und König charakteristisch, die zu den Handlungshöhepunkten gehört. In diesem Zusammenhang wird auch das heldenhafte Verhalten Turpins hoch gepriesen. Im Motiv des beschämten Herrschers wird Karl der Große im Gegensatz zum Bischof als Schwächling und Feigling dargestellt, der nicht im Stande ist, selbständige Entscheidungen zu treffen. Er ist mehr mit der Selbstschonung als mit den Interessen seines Königreiches beschäftigt, deswegen wirkt er verräterisch. Karl der Große wird sogar als Häretiker beschimpft, als er es ablehnt, gegen die Sarazenen zu ziehen. Vom Idealbild eines Tiefgläubigen ist er leider weit entfernt, obwohl er

von Gott dazu auserwählt wird, seine Glaubensbrüder zu rächen. Dennoch sieht er seine Fehler ein und benutzt den Zweikampf mit Sir Darnadowse als Möglichkeit, etwas für die Erlösung seiner Seele zu tun. In diesem Kampf wird Karl der Große von Turpin moralisch unterstützt. Als der Bischof von Darnadowses Bestechungsvorschlag - zwei Königreiche für die neue Religion - hört, erinnert er den französischen König an den christlichen Glauben und gibt ihm durch seine Gebete an die Heilige Jungfrau Maria Mut. Wahrscheinlich fügte der Dichter (sei es des mittellenglischen Texts oder seiner nicht erhaltenen Vorlage) die verbale Auseinandersetzung Turpins dem Duell hinzu, weil auf der einen Seite Karl der Große nach dieser Romanze wenig Charakterstärke und Glaubenseifer zeigt und deshalb ermahnt werden muss. Auf der anderen Seite gibt dies dem Bischof die Möglichkeit, sich vor der Heiligen Jungfrau zu rechtfertigen, gegen die er vorher im Gotteshaus gelästert hat. Während Karl der Große in dieser Romanze die weltliche Macht verkörpert, die egoistisch, schwach und selbstschonend ist, steht die Figur des Bischofs Turpin für die geistliche Macht. Turpin stellt Mitgefühl und die Hingabe dar und ist in den entscheidenden Situationen fähig, die Funktionen eines Monarchen und Feldherren zu übernehmen. Somit wird in *SM* der Hauptakzent auf das Geistliche, den Glauben gelegt.

Man kann die Romanze *SM* nicht als Vorgeschichte für *OR* betrachten, weil es keine anknüpfenden Punkte zwischen den beiden Texten gibt. Dennoch sind gewisse Parallelen zu sehen: die Handlung spielt in der Lombardei, Sultan Garcy ist in beiden Romanzen vertreten, und das Motiv der Beschimpfung der Götter wird in beiden Romanzen behandelt. In *OR* beschimpft der enttäuschte König Garcy seine Götter und wirft die Götzen ins Feuer. Bischof Turpin beschimpft die Heilige Jungfrau Maria in *SM*, die nichts gegen Rowlands Niederlage und den Tod der christlichen Kämpfer getan hat, und er wirft aus Protest seine Mitra und seinen Bischofsstab weg. Beide begehen ihre lästerlichen Taten in religiösen Räumlichkeiten:

*SM*, 542-565:

*The bischop keste his staffe hym fro,  
The myter of his hede also:  
'I sall never were the more,  
Ne other habite forto bere,  
Bot buske me bremly to the were,  
And lerene one slyke a lore.  
A! Mary mylde, whare was thi myght,  
That thou lete thi men thus to dede be dighte,  
That wighte and worthy were?  
Art thou noghte halden of myghtis moste,  
Full conceyvede of the Holy Goste?  
Me ferlys of thy fare.  
Had thou noghte, Marye, yitt bene borne,  
Ne had noghte oure gud men thus bene lorne:*

*OR*, 1529-1558:

*kyng Garcy and his knyts  
to the temple 3ede anon ry3tys,  
And kneleden elde & yong,  
And cryed on Mahoun, and Appolyn,  
Termagaunt, and Iouyn:  
"why suffir 3e all thys thyng, -  
that Clarel hath lore the swete?  
so ofte as hym 3e hadde hete,  
whenne he wolde by-gynne!  
And kyng Charles we schull mete,  
And with gryslly lawnces hym grete,  
All critendom to wynne.  
All thou3 y make to the my mone,  
3e stondyn styлле as ony stone,*

*The wyte is all in the.  
Thay faughte holly in the ryghte,  
That thus with dole to dede es dyghte,  
A! Marie, how may this bee?’  
The bischoppe was so woo that stownd,  
He wolde noghte byde appon the grownd  
A sakerynge forto see,  
Bot forthe he wente, his handis he wrange,  
And flote with Marye ever amange,  
For the losse of oure menyee.*

*No word nyl 3e mynne.  
y wene that 3e ben domne & def,  
On 3ow was all my bylef  
More thanne to alle my kynne.  
for longe 3e haue for-hete,  
y wene that 3e most be bete,  
howe so it euer byfalle.”  
lothe hym was longe to threte;  
he dud fette stonys grete  
To-forn Hym in the halle.  
All hys goddys he 3af a cloute,  
he 3af hem strokys, styf & stoute.  
“harawe!” they ganne to calle.  
he brake bothe legges and swere,  
And kest hem bothe in-to the fere,  
Mahoun, and hem all.*

## 2.2. *The King of Tars* und verwandte Romanzen

Die Romanze *The King of Tars* (KT) wird in drei Handschriften überliefert: Auchinleck (Advocates' Library MS 19.2.1, National Library of Scotland, ff 7<sup>a</sup>-13), Vernon (English Poetry MS a.1, Bodleian Library, ff 304<sup>b</sup> (col 2) - 307<sup>a</sup> (col 1)) und Simeon (Additional MS 22283, British Library, ff 126<sup>a</sup> (col 3) – 128<sup>b</sup> (col 1)). Während die Vernon und Simeon Handschriften wahrscheinlich für den privaten Gebrauch kompiliert wurden und hauptsächlich Dichtungen moralisierenden und religiösen Charakters enthalten, ist für die Auchinleck Handschrift Vielfältigkeit kennzeichnend: sie besteht aus religiösen, weltlichen, moralisierenden und politischen Texten.<sup>113</sup> Die in der Auchinleck Handschrift überlieferte Romanze (1330-1340) ist defekt: sie endet mit der Zeile 1228, dem Text fehlt das letzte Blatt.<sup>114</sup> Der Text in der Vernon Handschrift beträgt 1122 Zeilen und wurde ca. 1390 verfasst. Die gleiche Zeilenanzahl umfasst die Romanze in der Simeon-Handschrift und sie ist etwa 10 Jahre jünger als der Vernontext. KT ist eine Schweifreimromanze mit dem Reimschema *aabaabccbddb* und häufiger Alliteration.<sup>115</sup> Nach Ansicht der Forschung ist für die Handschriften die Mischung der Dialektformen kennzeichnend: der Text aus der Auchinleck Handschrift stammt aus dem östlichen Mittelland, während das dialektale Herkunftsgebiet der Texte aus den Vernon und Simeon Handschriften das westliche Mittelland ist.<sup>116</sup>

Im *Manual* wird die Romanze KT unter *Eustace – Constance – Florence – Griselda Legends* betrachtet, obwohl sie nicht in direktem Zusammenhang mit den anderen Werken aus diesem Kapitel steht. Die lockere Verbindung der Romanze zu den anderen Texten aus der so genannten Eustach-Constance Gruppe ist nachweisbar, wenn man die Stoffe zu *Eustace – Constance – Florence – Griselda Legends* näher untersucht. Eustace (Placidus) ist ein Offizier des Kaisers Trajan, der während der Jagd durch die Erscheinung des Kreuzes

---

<sup>113</sup> Cf. Pearsall, Introduction; Darlymple, *Language*.

<sup>114</sup> Dem Text fehlen nach der Meinung von J. Perryman max. 169 Zeilen, nach der Ansicht von D. A. Pearsall sind es jedoch 40-60 Zeilen. Cf. *The King of Tars*. Ed. from the Auchinleck MS, Advocates 19.2.1 by J. Perryman, [Edition of Auchinleck text with variants from Vernon and Simeon], *Middle English Texts 12*. Heidelberg, 1980. 9f. Auch L. H. Hornstein, „Trivet's Constance and *The King of Tars*“. *Modern Language Notes* 55 (1940): 354-357; L. H. Hornstein, „The Historical Background of *The King of Tars*“. *Speculum* 16 (1941): 404-414; L. H. Hornstein, „New analogues to the *King of Tars*“. *Modern Language Review* 36 (1941): 433-442; J. Gilbert, „Putting the pulp into fiction: the lump-child and its parents in *The King of Tars*“. *Pulp*, 102-123.

<sup>115</sup> L. H. Hornstein, „Eustace – Constance – Florence – Griselda Legends“. Severs, *A Manual*, 120-132, insbesondere 130.

<sup>116</sup> Cf. *The King of Tars*, 15-21; K. Reichl, K. „*The King of Tars*: Language and Textual Transmission“, *Studies in the Vernon Manuscript*. Ed. D. Pearsall. Cambridge, 1990. 171-186. Meine Untersuchung folgt der Ausgabe von J. Perryman, 1980.

zwischen den Hörnern eines Hirsches bekehrt wird und der als ein frommer Christ geduldig viele Schicksalsschläge erträgt: er wird finanziell ruiniert und verliert seine Frau und seine beiden Söhne durch Entführung und Raub, schließlich wird er jedoch wieder mit seiner Familie vereint, doch muss er sterben, weil er sich weigert, die heidnischen Götter zu verehren.<sup>117</sup> Bei der Constancegeschichte ist Inzest die Ausgangssituation: der König will seine eigene Tochter heiraten, die sich die Hände abschneidet oder sich auf andere Weise verstümmelt, damit der König sie abstoßend findet. Danach flieht sie oder wird verbannt. Schutz findet sie bei einem König, der sie heiratet. Als die Königin ein Kind zur Welt bringt, ist ihr Mann nicht am Hofe. Seine Abwesenheit wird von der niederträchtigen Königin-Mutter ausgenutzt: sie verbreitet das Gerücht, dass nicht ein menschliches Wesen, sondern ein Monster geboren wurde; somit veranlasst sie, dass die Königin wiederum verbannt wird. Die junge Mutter und ihr Kind finden in einem anderen Land Zuflucht, am Ende jedoch wird der König wieder mit seiner Frau vereint.<sup>118</sup> Die Crescentiageschichte ist gekennzeichnet durch die Verführungsversuche mehrerer Verbrecher und die Heilungsfähigkeiten der Heldin. Der Schwager oder der Verwalter versuchen, die Frau in Abwesenheit ihres Mannes zu verführen, und weil sie sie zurückweist, bezichtigen sie sie bei der Ankunft des Ehemannes des Ehebruchs. Die Frau wird verbannt, jedoch hören ihre Leiden nicht auf: da, wo man ihr Obdach gewährt, wird sie von einem anderen Mann belästigt. Da die Frau ihrem Ehemann treu bleibt, rächt sich der gemeine Verführer, indem er die Tochter des Hausherrn tötet und die Mordwaffe heimlich der Frau zuschiebt. Die Frau flieht und entkommt der Vergewaltigung eines Matrosen oder eines Kaufmanns. Sie bekommt die Gabe zu heilen, und ihr Ruhm als Heilkundige wird weit verbreitet, so dass ihre Peiniger, die inzwischen alle schwer erkrankt sind, Hilfe suchend zu ihr kommen. Aber bevor sie ihnen hilft, lässt sie sie beichten, so dass die Wahrheit ans Licht kommt, schließlich wird sie auch mit ihrem Mann vereint.<sup>119</sup> Die Geschichten, die unter *Florence* aufgeführt werden, gehören zum Crescentia-Stoff, weil Florence auf Grund des gleichen Schicksals als literarische Schwester unter anderem von Crescentia und Constance gilt.<sup>120</sup> Im Mittelenglischen ist dieser Stoff am besten

---

<sup>117</sup> Cf. Hornstein, „Eustace“, 120; L. Braswell, „*Sir Isumbras and the Legend of St. Eustace*“. *Medieval Studies* 27 (1961): 128-51, insbesondere 130f.

<sup>118</sup> Cf. *Octovian Emperor*. Ed. from MS BL Cotton Caligula A II, by F. McSparran. Middle English Texts 11. Heidelberg, 1979. 39. Die Bezeichnung der Erzählungen dieses Typus, die der verleugneten und verfolgten Frau gewidmet sind, entstammt dem Namen der Heldin von Chaucer's *Man of Law's Tale*.

<sup>119</sup> Cf. *Octovian*, 39. Die Erzählungen dieses Zyklus werden nach der Heldin der ersten Überlieferung des Stoffes in der deutschen so genannten Kaiserchronik *Der keiser und der kunige buoch*, der ältesten europäischen Version, aus dem 12. Jahrhundert genannt.

<sup>120</sup> Cf. R. M. Walker, „*La Chanson de Florence de Rome and the International Folktale*“. *Fabula* 23 (1982): 1-18, insbesondere 1.

in *Le Bone Florence of Rome* vertreten. Die Erzählungen des Griselda-Stoffes berichten davon, wie die treue und geduldige Frau von ihrem Mann geprüft wird.<sup>121</sup> Für alle Romanzen aus diesem Kapitel ist charakteristisch, dass sie das fromme Schicksal ihrer Helden bzw. Heldinnen ähnlich wie das Hiobs hervorheben. Jedoch ist die Beziehung der Romanze *KT* zu den anderen aus der Gruppe *Eustache – Constance – Florence - Griselda* eher vage, weil niemand verleumdet oder verbannt bzw. von jemandem getrennt wird und auch weil die Heldin keine Heilungskräfte besitzt. Jedoch bringt die fromme Königin ein missgebildetes Wesen zur Welt, nachdem sie einen heidnischen König heiratet. Dieses Merkmal verbindet diese Romanze mit den Erzählungen des Constancetypus, wo die Königin angeblich ein Monster gebiert. Die Romanze *KT* ist der Selbstaufopferung einer jungen christlichen Frau und ihrer Frömmigkeit gewidmet:

das Ziel dieses von der Kreuzzugsatmosphäre und dem Gegensatz Christentum-Heidentum erfüllten Gedichts [ist] nicht primär die Demonstration des Typus der keuschen Frau und christlichen Dulderin im Sinne der Gestalten Constanze und Crescentia, zu denen die Heldin in keiner stoff-geschichtlichen Beziehung steht. Hier geht es wesentlich darum, die Überlegenheit des christlichen Glaubens und Gottes gegenüber dem Heidentum beispielhaft darzulegen.<sup>122</sup>

Der heidnische Sultan von Damaskus verliebt sich in die Tochter des christlichen Königs von Tars, obwohl er sie nie gesehen hat, sondern nur von ihrer Schönheit gehört hat. Er schickt seine Gesandten zum König von Tars, um dessen Tochter einen Heiratsantrag zu machen. Sie lehnt ihn jedoch ab, weil er kein Christ ist. Der verärgerte Sultan schwört bei seinem Gott Mahoun Rache und erklärt dem König von Tars den Krieg. Der Sultan und seine Krieger kämpfen tapfer, so dass die Christen viele Verluste haben. Eines Tages während des Waffenstillstandes, der für einen Monat und drei Tage ausgehandelt wurde, kommt die Tochter zum König und sagt, dass sie einverstanden ist, die Frau des Sultans zu werden, weil sie mit ihrem Volk Mitleid hat und niemand für sie sterben soll. Der frohe Vater, dem seine Tochter das Leben gerettet hat, schickt seine Boten mit der guten Nachricht zum Sultan. Die Gesandten des Sultans bringen viele Geschenke und holen die Tochter des Königs von Tars ab. Als sie in den Palast des Sultans gebracht wird, werden ihr heidnische Kleider angezogen. Da der Sultan mit einer Andersgläubigen nicht in einem Bett schlafen kann, schläft sie die erste Nacht allein und träumt, wie sie von hundert bellenden schwarzen Hunden umgeben ist, vor denen sie sich fürchtet und fliehen will. Ein Hund in einem weißen Gewand, das dem eines Ritters ähnelt, spricht zu ihr, dass Gott ihr helfen wird, weswegen sie keine Angst vor

---

<sup>121</sup> Cf. Hornstein, „Eustace“, 121. Dieser Typus wird nach der gleichnamigen Heldin von Chaucer's *Clerk's Tale* bezeichnet und steht unter dem Einfluss der Eustace, Constance und Florence Stoffes.

<sup>122</sup> H. Schelp, *Exemplarische Romanzen im Mittelenglischen*. Palaestra: Untersuchungen aus der deutschen und englischen Philologie und Litaraturgeschichte 246. Göttingen, 1967. 131.

Teruagant und Mahoun zu haben brauche. Am nächsten Tag geht sie mit dem Sultan in seinen Tempel und tritt zu seinem Glauben über. Als sie nach einer Weile ein Kind zur Welt bringt, sieht es wie ein formloser Fleischklumpen aus. Der Sultan beschuldigt seine Frau des unaufrichtigen Glaubens an seine Götter Mahoun und Teruagant, der zu solchen Behinderungen am Leibe des Kindes geführt hat. Daraufhin schlägt die junge Mutter dem Sultan vor, zu seinen Göttern zu beten, damit sie aus dem formlosen Klumpen ein Kind machen. Der Sultan betet in seinem Tempel zu seinen Göttern, jedoch haben sie an dem Kind nichts verändert. In Wut schreit der Sultan seine Götter an und schlägt sie mit einem Stab. Er verspricht seiner Frau, auf seinen Glauben zu verzichten, wenn der christliche Gott dem Kind eine Menschengestalt gibt. Man findet einen Priester unter den Gefangenen des Sultans, der für die Taufe des Kindes Weihwasser vorbereitet. Als das formlose Wesen getauft wird, sehen alle, was für ein schönes Kind es ist. Auf Grund der wunderbaren Verwandlung des Kindes glaubt der Sultan, dass der christliche Gott viel mächtiger ist als seine eigenen Götter. Seine Frau erklärt ihm die Grundlagen der christlichen Religion, und er wird von dem Priester Cleophas getauft. Nach der Taufe verändert sich die Hautfarbe des Sultans: aus der schwarzen wird die weiße Hautfarbe. Der Sultan schickt den Priester zu seinem Schwiegervater, dem König von Tars, mit der Bitte, alle seine Truppen zu ihm zu führen, um seine Untertanen zum Glaubensübertritt zu zwingen. Als der Sultan seinen Baronen, Rittern und Gefährten mitteilt, dass er ein Christ sei, und sie auffordert, auf ihre sarazenischen Götter zu verzichten und an den christlichen Gott zu glauben, sind einige dafür, die anderen aber wollen nicht freiwillig ihren Glauben wechseln. Es wird gekämpft, mehrere Untertanen des Sultans treten zum Christentum über, diejenigen, die sich noch weiterhin wehren, werden enthauptet.

Obwohl die Romanze *KT* heißt, zählt der König von Tars nicht zu den Haupthelden dieses Textes, die entscheidenden Rollen gehören seiner Tochter und dem Sultan von Damaskus. Anhand der kurzen Inhaltswiedergabe ist zu erkennen, dass hier die Motive von der klugen Frau, der Brautwerbung und vom Herrscher, der sich in eine Frau nach dem Hörensagen verliebt, vorliegen. Diese jedoch sind lediglich Nebenmotive. Der Hauptakzent in *KT* liegt auf der Überlegenheit des christlichen Glaubens, die ebenfalls durch das ergänzende Traummotiv ausgedrückt wird. Aus diesem Motiv folgt die freiwillige Bekehrung des Sultans von Damaskus. „In seiner militanten Christlichkeit steht es den Charlemagne-Romanzen recht nahe. Gott ist auch hier unbedingt auf der Seite der Christen und beweist dies durch ein sehr

reales Eingreifen zu ihren Gunsten.“<sup>123</sup> Die Hauptheldin selbst ist nicht so wichtig wie der Glaube selbst; sie wird nie mit Namen erwähnt, sie ist eine namenlose Täterin im Namen Gottes. Der Autor der Romanze will damit unterstreichen, dass jeder, der sehr tiefgläubig ist, so handeln könnte wie die Tochter des Königs von Tars. Da sie trotz der schweren Umstände ihren wahren Glauben bewahrt, wird sie von Gott geschützt, unterstützt und geführt. Aus ihrem Traum kann man sehen, dass ihre Selbstaufopferung für die Interessen ihres Volkes anerkannt wurde. Eine seltsame Gestalt – ein Hund in weißen Kleidern - verspricht ihr Gottes Hilfe. Trotz ihres offiziellen Verzichts auf ihren christlichen Glauben betet sie weiter zu Jesus, und ihre stillen Gebete werden erhört. Der Autor benutzt bei der Beschreibung der Prinzessin sehr oft das Wort *stille*,<sup>124</sup> das wiederum ihre Geduld und Ergebenheit betont, die Charaktereigenschaften, die jeder Christ haben muss. Gott, an den sie sich ununterbrochen wendet, lässt sie nicht im Stich: nicht nur die wunderbare Verwandlung des Kindes geschieht dank ihrer Gebete, auch der Sultan, ihr Ehemann, lässt sich nach ihren Erklärungen über Grundlagen der christlichen Religion taufen. Nachdem sie ihre Pflicht erfüllt hat, indem sie die Überlegenheit des christlichen Glaubens bewiesen und andere davon überzeugt hat, verschwindet sie vom Vordergrund der Geschichte. Ihr Ehemann, der neubekehrte Christ, setzt ihre Mission fort: er führt sein Volk nach ihrem Rat zum Christentum. Wie zu sehen ist, ist die Heldin ersetzbar, nur die Pflicht des guten Christen bleibt: man muss geduldig, selbstlos, ergeben sein und darf den wahren Glauben nicht verlieren.

Die Frömmigkeit und Glaubensstärke der Heldin verbindet die Romanze *Octovian* mit der Romanze *KT* und den anderen Werken aus der Gruppe, die unter *Eustace – Constance – Florence – Griselda Legends* vereint sind. Die Romanze ist in zwei Versionen überliefert. Die südliche Version *Octovian Imperator (O)* ist nur in einer Handschrift, der Handschrift Cotton Caligula A.II ff 22<sup>b</sup>-33, erhalten, die nördliche Variante des Textes ist in vollem Umfang in zwei Handschriften: Lincoln Dean and Chapter Library MS 91 (A. 5. 2.) ff 98<sup>b</sup>-117 und Cambridge University Library MS Ff. 2. 38 ff 90<sup>a</sup>-101<sup>b</sup> und fragmentarisch in Huntington Library 14615 (STC 18779) auf zwölf Blättern zu finden. Beide Versionen sind in der

<sup>123</sup> D. Mehl, *Die mittelenglischen Romanzen des 13. und 14. Jahrhunderts*. Heidelberg, 1967. 107.

<sup>124</sup> Cf. V. 229-30: *Fader, y will serue at wille Þe soudan boþe loude & stille*. V. 274-76: *Pus þe maiden wiþ wordes stille Brou3t hem boþe in better wille Wiþ resoun ri3t & euen*. V. 490-91: *& seþþen serue þe at wille, Arliche & lat, loude & stille*. Cf. Die Beschreibung des Sultans (97-98): *When þe soudan þis worde herd, Also a wilde bore he ferd*; V. 196: *He fau3t so he wald wede*; V. 569-70: *Þe soudan himself þat gan se Iolif he was & wilde*.

zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts entstanden.<sup>125</sup> Die nördliche Variante stammt aus dem Norden oder dem nordöstlichen Mittelland, während die Gegend um London und Kent für die Herkunft des südlichen Textes in Frage kommen.<sup>126</sup> Obwohl es verbale und metrische Parallelen gibt, sind die Texte nicht voneinander abzuleiten; die südliche Variante unterscheidet sich stilistisch und qualitativ von dem nördlichen Text. In der Forschung wird betont, dass der Verfasser der nördlichen Version ein sehr kompetenter Dichter war, der den Akzent bewusst auf die pathetischen, frommen und komischen Aspekte gelegt hat.<sup>127</sup> Der nördliche Verfasser verwandelt die vielfältigen Ereignisse der Geschichte strukturiert in eine Serie von eigenständigen und lebendigen Episoden und benutzt für die Gestaltung auch geschickt Dialoge. Im Vergleich zur nördlichen Version ist es beim südlichen Text auffallend, dass die Episoden sehr kurz und lose, ohne wirkliche Verbindung zu einander gestaltet sind, die Episoden werden lediglich mit Formeln aneinandergefügt, die die Aufmerksamkeit der Leser bzw. Hörer auf sich lenken oder vom Szenenwechsel berichten. Da eine durchdachte Strukturierung des Textes fehlt, entsteht der Eindruck, dass die Romanze aus Bruchstücken zusammengesetzt wurde. Die Vorstellung von einzelnen Fragmenten ist wahrscheinlich damit zu erklären, dass der Autor von den verwandten Motiven der anderen Romanzen sehr stark beeinflusst war und nicht wirklich daran interessiert war, diese in sein Werk zu integrieren. Trotz dieser Nachteile wird die südliche Version wegen ihres realistischen Charakters geschätzt.<sup>128</sup>

Der Kaiser von Rom, Octovian, heiratet die Tochter des Königs von Frankreich, Florence. Als die junge Kaiserin Zwillingsöhne zur Welt bringt, wird sie von ihrer bösen Schwiegermutter der Untreue beschuldigt. Um die Untreue zu beweisen, plant sie eine schreckliche Tat: sie schickt einen Küchenknaben ins Zimmer der Kaiserin, der zu ihr ins Bett schleichen soll. Als die unschuldige Kaiserin aus ihrem beängstigenden Traum erwacht, in dem ihr ihre Kinder geraubt werden, sieht sie ihren Ehemann und viele edle Männer in ihrem Zimmer. Da sie aus Angst kein Wort sagt, erklärt der Kaiser sie schuldig, und die junge

---

<sup>125</sup> Cf. *Octovian*, 26f. Die südliche Variante (1450-1500), die in dieser Arbeit untersucht wird, umfasst 1962 Verszeilen, der Lincoln-Text (ca. 1400) besteht aus 1630 Zeilen, die Version aus Cambridge (1475-1500) ist 1731 Zeilen lang, und das Fragment (1504-1506) enthält 727 Zeilen. Auch M. Mills, „The Composition and Style of the „Southern“ *Octavian*, *Sir Launfal* and *Libeaus Desconus*“. *Medium Ævum* 31 (1962): 88-109; N. J. Bamberry, „Evolution of the Popular Hero in the English Octavian Romances“. *Modern Language Quarterly: A Journal of Literary History* 51.3 (1990): 363-388.

<sup>126</sup> *Octovian*, 27, 17ff.

<sup>127</sup> Cf. *Octovian*, 47; Hornstein, „Eustace“, 128.

<sup>128</sup> Cf. *Octovian*, 48ff. Hornstein, L. H., „Eustace“, *ibid.*

Mutter wird mit den Kindern verbannt. Als die verbannte Kaiserin im Walde am Bach einschläft, raubt eine Affin ihren Sohn Florentyn. Das Kind wird von einem Ritter gerettet, der jedoch in die Hände von Rubern gerät; schließlich wird das Kind an einen alten Pilger verkauft. Dieser Pilger, ein Fleischer aus Paris, zieht dieses Kind gemeinsam mit seiner Frau auf, als wäre es sein eigenes. Den zweiten Sohn raubt eine Löwin, beide werden von einem Greif entführt. Die Löwin besiegt den Greif und sorgt für das Kind. Die Mutter kommt in eine Stadt, erzählt von den entführten Kindern, jedoch kann ihr niemand helfen. Sie schließt sich den Pilgern an, die mit einem Schiff auf dem Weg nach Jerusalem sind. Unterwegs auf einer Insel findet sie ihren Sohn mit der Löwin; gemeinsam erreichen sie Jerusalem, wo sich die Kaiserin niederlässt. Von den schönen Näharbeiten der Kaiserin und von der Löwin als Spielkameradin ihres Sohnes wird der König unterrichtet. Neun Jahre lebt die Kaiserin am Hofe des Königs, ihr Sohn wird zum Ritter geschlagen. Inzwischen wird auch Florentyn fünfzehn, und als Fleischer Clement ihm kaufmännische Kenntnisse beibringen will, zeigt der Junge wenig Interesse am Kaufmannsberuf, dafür aber ein Interesse für das Rittertum. So kommt der Fleischer zur Erkenntnis, dass es sich bei seinem Pflegesohn wahrscheinlich um den Sohn des Kaisers Octavian handelt, und er kauft ihm Hunde und Falken, damit er jagen kann. Im Ringen und Werfen von Steinen ist Florentyn der beste und stärkste. Als der Sultan von Babylon den Christen den Krieg erklärt und Frankreich einnimmt, besiegt Florentyn, der vom König zum Ritter geschlagen wird, den mächtigen Riesen des Sultans. Florentyn entführt die schöne Tochter des Sultans, die ihn zu dieser Tat auffordert. Nachdem die Sarazenin zum Christentum übergetreten ist, heiratet Florentyn sie. Die Neubekehrte verrät, dass ihr Vater ein wunderbares, schnelles arabisches Pferd hat, das Clement dann entführt. Dem Sultan gelingt es, viele Christen gefangen zu nehmen, darunter den Kaiser von Rom, den König von Frankreich und auch Florentyn. Die Nachricht von den Eroberungen des Sultans und den christlichen Gefangenen erreicht Jerusalem. Der König von Jerusalem versammelt seine Truppen, um die Sarazenen zu schlagen und die Gefangenen zu befreien. Der junge Octavian zieht mit seiner Löwin in die Schlacht, doch wird sie im Kampf getötet. Die christlichen Armeen schlagen das Heer des Sultans. In Paris wird der Sieg vierzig Tage lang gefeiert. Während des Festes kommt die Kaiserin Florence in den Palast und gibt sich zu erkennen. Als die Kaiserin in Florentyn ihren zweiten Sohn erkennt, ist die Familie wieder vereint. Die böse Schwiegermutter wird bestraft: man verbrennt sie.

Obwohl die Darstellung der siegreichen Kraft des christlichen Glaubens und der Frommgkeit in diesem Text eine entscheidende Rolle spielt, kommen auch andere Motive in

dieser Romanze vor: so z. B. das Motiv der treuen Ehefrau und der bösen Schwiegermutter, des Kinder- und Frauenraubes, der Vereinigung der Familie. Diese Motive sind auf Grund ihrer eher sekundären Bedeutung oder peripheren Lage als Nebenmotive anzusehen. Als einen für beide Romanzen gemeinsamen Zug, sowohl für *KT* als auch *O*, kann man den Übertritt der weiblichen Heldin zu einem anderen Glauben sehen.

### 2.3. The Turke and Gawain

Die Romanze *The Turke and Gawain* (TG) steht inhaltlich nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit den Karlsromanzen, außerdem ist sie viel später entstanden. Allerdings kommen im Text Riesen als Kampfesgegner und ein Bekehrungsversuch vor. Durch diese Motive ist das Werk sowohl mit den Karlsromanzen als auch mit den Romanzen *KT* und *O* verbunden. Wenn man das Geschehen von TG mit der Handlung der *chanson de geste* von der Karlsreise (*Pèlerinage de Charlemagne à Jerusalem*) vergleicht, so kann man Ähnlichkeiten feststellen, die eine etwas engere Beziehung der Romanze TG zu den Karlsromanzen suggerieren.<sup>129</sup> Allerdings ist *Pèlerinage de Charlemagne* von diesem Text zeitlich zu weit entfernt, um als eine mögliche Quelle in Betracht zu kommen; auch sind vergleichbare Episoden ebenso in den Romanzen über König Arthur zu finden.<sup>130</sup> Die Romanze ist in einer einzigen Handschrift, dem Percy Folio (BM Additional 27879, pp. 38-46), überliefert. Wegen fehlender bzw. abgerissener Blätter im Manuskript besteht der Text nur aus 335 Verszeilen; fast die Hälfte der Romanze ist verloren gegangen. Trotz der fehlenden Zeilen ist die Handlung im Text nachvollziehbar, weil die entstandenen Inhaltslücken aus dem Kontext erschließbar sind. Das Werk wurde wohl um 1500 verfasst<sup>131</sup> und stammt aus dem Norden oder dem nordwestlichen Mittelland.

Die Romanze beginnt mit dem Erscheinen eines Kriegers in der Halle, in der König Arthur beim Essen sitzt. Dieser Krieger ist nicht von hohem Wuchs, jedoch breit, und er sieht wie ein Türke aus. Er fragt die versammelten Ritter, ob jemand bereit sei, ihm einen heftigen Schlag zu geben und danach selbst einen zu bekommen. Dann fordert der Türke den Besten der Ritter heraus. Für die fehlende Hälfte der Seite ist zu erschließen, dass Sir Gawain derjenige war, der dem Türken den Schlag gegeben hat. Der Türke verspricht ihm, dass dieser Schlag gut vergolten wird, jedoch soll Sir Gawain drei Mal so viel Angst als ein normaler Mensch empfinden, bevor er zum Hof zurückkehrt. Seinerseits versichert Sir Gawain dem Türken, dass er nicht fliehen und weder ein Turnier noch andere Abenteuer versäumen wird. Der Türke führt Sir Gawain in einen Felsen hinein, der sich nach dem Eintritt schließt. Im

---

<sup>129</sup> Cf. R. N. Walpole, "The *Pèlerinage de Charlemagne*. Poem, Legend, and Problem". *Romance Philology* 8 (1954-1955): 173-186.

<sup>130</sup> Cf. H. Newstead, "Arthurian Legends", Severs, *A Manual*, 38-59.

<sup>131</sup> Ibid. p. 58. G. L. Kittredge vermutet auf Grund des Vorhandenseins der Romanze *Launfal* aus dem 14. Jahrhundert in derselben Handschrift frühere Datierung der Romanze *The Turke and Gawain*, jedoch ist der Text spätestens am Anfang des 15. Jahrhunderts entstanden. Cf. G. L. Kittredge, *A Study of Gawain and the Green Knight*. Gloucester, Mass. 1960. 119.

Inneren donnert und blitzt es, regnet und schneit es. Im Text ist wiederum eine Lücke; im fehlenden Teil müssen beide zu einem Schloss gekommen sein, wo der Türke Sir Gawain instruiert, niemandem außer ihm eine Antwort zu geben. Nach dem Essen im Schloss kommen sie zur Meeresküste, nehmen ein Boot und gelangen zu einer Insel, auf der ein heidnischer Sultan, der König der Insel Man, zusammen mit einer Menge von Riesen herrscht. Der Türke warnt Sir Gawain, dass dort seltsame Abenteuer auf ihn warten, jedoch steht ihm der Türke zur Seite. Im Schloss des Sultans soll Sir Gawain mit den Riesen Tennis spielen. Zum Spiel kommen siebzehn Riesen mit einem Ball aus Messing, mit dem sie beabsichtigen, Sir Gawain das Hirn aus dem Kopf zu schlagen. In der fehlenden Seitenhälfte, so kann man erschließen, hilft der Türke Sir Gawain, das Spiel zu gewinnen, dabei schlägt er einen Riesen tot. Der nächste Test besteht im Messen ihrer Kräfte: ein Riese hebt ein großes Kohlenbecken hoch und setzt es nieder, der Türke, der Sir Gawains ‚boy‘ genannt wird, ergreift es und beginnt es in der Luft zu drehen, dass die Kohlen und Feuerfunken zu fliegen beginnen. Danach fehlt noch eine Seitenhälfte, wo erzählt sein müsste, dass der Türke im Test siegt und unsichtbare Kleidung anzieht. Der König droht, Sir Gawain zu töten, weil es niemandem bis jetzt gelungen ist, zurückzugehen und von den umgekommenen Rittern zu erzählen. Er führt Sir Gawain an einen Ort, wo ein Kessel mit schmelzendem Blei steht. Vor dem Kessel steht ein Riese mit einer versteckten Gabel. Als der Riese merkt, dass sie im Raum nicht allein sind, sondern auch der Türke da ist, schlägt er Alarm, wird jedoch vom Türken überfallen und in den Kessel geworfen. Daraufhin versucht Sir Gawain, den König zum Glaubensübertritt zu zwingen; der König spuckt auf Sir Gawain und landet dank den Bemühungen des Türken im Feuer. In der fehlenden Hälfte der Seite gelangen vermutlich beide in einen anderen Teil des Schlosses, wo wahrscheinlich der Türke Sir Gawain den leichten Rückschlag gibt. Es ist zu erschließen, dass der Türke Sir Gawain bittet, ihn mit einem Schwert zu enthaupten, dabei soll sein Blut in die goldene Schüssel fließen, die vor ihm steht. Als das Blut zu fließen beginnt, steht der Türke mit dem Loblied auf: er verwandelt sich in einen stämmigen entschlossenen Ritter und dankt Sir Gawain. Im Schloss finden sie viele Gefangene, darunter siebzehn Frauen. Auf der nächsten fehlenden Seitenhälfte müsste erzählt sein, wie sie zum Hof von König Arthur kommen, wo die befreiten Damen mit ihren Männern vereint werden. Sir Gromer, der so genannte Türke, bittet König Arthur, Sir Gawain zum König der Insel von Man zu ernennen, aber Sir Gawain lehnt dies ab und schlägt vor, Sir Gromer zum König zu ernennen, was letztendlich auch umgesetzt wird. Die Romanze endet mit der Bitte um Gottes Segen.

Die Romanze gehört nicht zu den höfischen Romanzen und weist keinerlei Spuren einer literarischen Verfeinerung etwa in der Nachfolge eines Chrétien de Troyes auf. Sie ist eher eine volkstümliche Erzählung, ein keltisches Märchen, das mit den Figuren der Artusromanzen und speziell mit dem Zentralmotiv der Romanze *Sir Gawain and the Green Knight* in Verbindung gebracht wird.<sup>132</sup> Der verzauberte Held und seine Entzauberung am Ende der Geschichte, das Zauberschloss im Felsinneren<sup>133</sup> mit seinem so genannten Tischleindeckdich, die unsichtbare Kleidung, die Riesen, die schweren Testaufgaben,<sup>134</sup> der Helfer und die versteckten, wahrscheinlich nach dem Tode des Schlossherren entzauberten Gefangenen gehören zu den märchenhaften Motiven dieser Romanze.<sup>135</sup> Aber das Erscheinen eines Fremden am Hofe, die Herausforderung eines Gegners,<sup>136</sup> die riesenhaften Gegner, der heidnische Sultan, das Messen von Kraft und Geschicklichkeit, die man als Zweikampf der Gegner betrachten kann, und vor allem auch der Bekehrungsversuch sind typische romanzenhafte Merkmale, wie sie auch in den Karlsromanzen vorkommen.

---

<sup>132</sup> Cf. Kittredge, *A Study*, 121.

<sup>133</sup> Orfeo muss auch in den Felsen hineinreiten in *Sir Orfeo*, im Felsen befindet sich das Wunderland, wo der Elfenkönig herrscht. Im bretonischen Lai beschreibt die Frau von Sir Orfeo den Palast im Wunderland: *And brou3t me to his palays Wele atird in ich ways, And schewed me castels and tours, Rivers, forestes, friþ wip flours, And his riche stedes ichon* (V. 157-161). Cf. *Sir Orfeo*. J. A. Burrow and T. Turville-Petre, *A Book of Middle English*, Oxford, 1992. 110-129. Diese Beschreibung ist vergleichbar mit der Schilderung des Zauberpalaestes im Felsinneren in *TG* (77, 80-82): *To the Castle they then yode... There they found chamber, bower, and hall, Richly rayled about with pale, Seemly to look uppon.*

<sup>134</sup> Die schweren Aufgaben und der Zauberschloss sind auch in den Gralsgeschichten zu finden.

<sup>135</sup> Die Elemente passen in das Schema des Zaubermärchens von V. Propp, cf. Propp, *Morphologie*.

<sup>136</sup> In den Romanzen der Otuelgruppe erscheint gewöhnlich ein Bote des sarazenischen Herrschers mit einem Ultimatum am Hofe Karls des Großen, dabei kommt es zur Beleidigung und Aufreizung des Gegners, diese Auseinandersetzung endet mit der Herausforderung des christlichen Opponenten zum Zweikampf. Interessant ist es, dass die frechen Reden des Sarazenen üblicherweise an den König gerichtet sind, jedoch wird die Herausforderung zum Zweikampf nicht vom König, sondern von Roland übernommen. In *TG* empfängt Sir Kay die Bitte des Türken, Schläge untereinander zu wechseln, als Frechheit, denn der Türke ist nach seiner Meinung nicht stark genug, um sich mit den Rittern der Tafelrunde an Kraft zu messen. Aber derjenige, der wirklich seine Bereitschaft erklärt, dem Türken einen Schlag zu geben und später selbst einen zu bekommen, ist Sir Gawain, dieser Zug ist wahrscheinlich als Parallelstelle zu den Karlsromanzen zu betrachten.

### 3. Die Rezeption des Islam im Mittelalter

Aus den mittellenglischen Romanzen, die sich mit den Sarazenen beschäftigen, gewinnt man den Eindruck, dass man in jener Zeit, zumindest was die Dichter der Romanzen angeht, nicht viel von der islamischen Welt wusste, obwohl man danach strebte, die islamische Welt den Lesern und Zuhörern näher zu bringen. In diesem Teil der Arbeit sollen zunächst kurz die wichtigsten Tatsachen zum Islam, soweit sie für das Verständnis der folgenden Diskussion wichtig sind, zusammengestellt werden. Dabei soll auch auf die Frage eingegangen werden, welches Bild sich die christliche Welt, insbesondere das mittelalterliche Europa, und ganz besonders England im Hoch- und Spätmittelalter, vom Islam machte.

Wie bekannt ist, beginnt der Islam mit Muhammad, einem Kaufmann aus Mekka (geb. um 570).<sup>137</sup> Am Berge Hira, in der Nähe von Mekka, wohin er sich immer wieder zurückzog, um über den Sinn des Lebens in einer verdorbenen Gesellschaft und das ungerechte, unsoziale Verhalten der Mekkaner nachzudenken, erhielt Muhammad im vierzigsten Lebensjahr seine ersten Offenbarungen. Bald darauf begann Muhammad zu predigen. Das Wesentliche in seiner Predigt bestand darin, dass er seine Mitbürger vor dem nahen Gericht Gottes warnte und dazu aufrief, an einen einzigen Gott zu glauben. Muhammads Sendung traf auf harten Widerstand, weil seine Botschaft die wirtschaftliche Existenz der wohlhabenden mekkanischen Familien bedrohte, die einen großen Profit aus der Götterverehrung in der Kaaba und den Wallfahrtsfesten zogen. Muhammad und seine Anhänger wurden verfolgt und verbannt. Er selbst fand Zuflucht in Medina, wo es ihm gelang, den größten Teil der Bevölkerung zu seiner Lehre zu bekehren. Im Jahr 630 ergaben sich die Mekkaner nach jahrelangen Kämpfen. Gleich danach drang Muhammad in die Kaaba ein und zerstörte alle Götzen, die heidnischen Malereien und Kultsymbole. Im nächsten Jahr wurde der Polytheismus abgeschafft. Als Muhammad im Jahr 631 starb, war fast die ganze arabische Halbinsel zum muslimischen Glauben übergetreten.<sup>138</sup> Nach dem Tode Muhammads setzten die kriegerischen Araber ihre Eroberungen fort: in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts war ganz Nordafrika in muslimischen Händen. Im Jahr 711 unterwarfen sie Spanien. Besonders

---

<sup>137</sup> Cf. J. Jomier, "Islam". *EI* IV (1978): 171-177; T. Ehlert, „Muhammad, the Prophet of Islam“. *EI* VII (1990): 360-387; U. Rubin, "Muhammad". *EQ* III (2003): 440-458; A. T. Khoury, „Muhammad“. A. T. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten*. 3 Bde. Freiburg, 1991. Bd. II. 543-566; *Religionen der Welt. Grundlagen, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart*. Hrsg. V. M. und U. Tworuschka. München, 1996. 166. Die Transliteration der arabischen Namen und Wörter ist vereinfacht und erfolgt wie im *Islam-Lexikon* von Khoury/Hagemann/Heine.

<sup>138</sup> G. Marçais, "Al-'Arab". *EI* I (1960): 524-533; auch G. Rentz, "Djazīrat al 'Arab". *EI* I (1960): 533-556.

erfolgreich expandierten die Muslime ihre Herrschaft in der Zeit der Umayyaden-Dynastie (661-750); so dehnte sich das islamische Reich von Spanien im Westen bis zum Indus-Tal im Osten aus. Zu der Zeit, in der die oben vorgestellten mittelenglischen Romanzen gedichtet und verbreitet wurden, herrschten die Araber noch in Spanien. Es war bekanntlich die Zeit der Reconquista, die mit der Eroberung Granadas 1492 ihren endgültigen Abschluss fand.

### 3.1. Kenntnisse des Islam bei den östlichen (orientalischen und byzantinischen) Christen im Mittelalter

Die schnelle Verbreitung des Islam wurde im Mittelalter als Wunder betrachtet: eine Handvoll Krieger aus der Wüste erobert die reichsten und am dichtesten besiedelten Teile der mächtigsten Weltreiche. Ist dies nicht ein Zeichen dafür, dass der Islam von Gott favorisiert wird? Von den meisten mittelalterlichen Christen wurde der Siegeszug des Islam als ein Zeichen für einen von Gott gesegneten Glauben empfunden, der dazu berechtigt war, alle Völker und Länder zu erobern. Zunächst bildeten die Nichtmuslime die Mehrheit der Bevölkerung in den von den Muslimen neu eroberten Ländern. Das muslimische Gesetz regelte die Lage der Nichtmuslime, indem man sie dazu anhielt, die *dhimma*, ein Abkommen, zwischen der muslimischen Verwaltung und den Nichtmuslimen, abzuschließen.<sup>139</sup> Der *dhimma* nach erkannten die Nichtmuslime den Vorrang des Islam und die Oberhoheit der Muslime an. Dafür erhielten sie mit wenigen Beschränkungen, wie dem Verbot, ihre Glaubenpraxis öffentlich auszuüben oder Waffen zu tragen, ein hohes Maß an Autonomie unter ihrem eigenen religiösen Oberhaupt; Bildungs- und Gerichtsfragen wurden nach ihren eigenen Gesetzen entschieden. Die Muslime betrachteten es als Belohnung Gottes für die Gläubigen, dass die Zahl der *Dhimmis* (*dhimmi* – „Schutzbefohlene“)<sup>140</sup> sich nach und nach verringerte, während die Anzahl der Muslime wuchs. Damit zeigte Gott die Überlegenheit des Islam über das Christentum auf zweifache Weise: durch den Koran und durch die Unterwerfung der Christen und Juden unter den *Dhimmi*-Status. Für die Muslime war es leicht, sich mit dem göttlichen Plan in Einklang zu bringen, während die christlichen Vorstellungen von der Geschichte, die von Isidor und anderen christlichen Denkern repräsentiert wurden, zu Grunde zu gehen schienen. Erst nachdem die muslimischen Herrscher ihre Macht bestätigt, die Christen und Juden bekehrt und Moscheen in den neuen Gebieten errichtet hatten, verstanden die Christen, dass die Muslime in den eroberten Regionen bleiben würden. Die einheimischen Christen des Nahen Ostens reagierten auf die muslimische Herrschaft verschieden: einige erklärten den Islam als temporäre göttliche Strafe, als einen Teil der Sintflut oder als eine weltliche häretische Abweichung von der christlichen Lehre und bewahrten ihren Glauben. Die Mehrheit wechselte im Laufe der ersten drei

---

<sup>139</sup> Cf. B. Lewis, *Kaiser und Kalifen (Islam and the West <dt.>)*. München, 1996. 88-89; Cl. Cahen, „Dhimma“. *EI* II (1965): 227-231.

<sup>140</sup> Cf. J. Jomier, „Islam“, 171-177; F. Rahman, „Islam: An Overview“. *ER* II (1987): 303-322; S. H. „Griffith, Christians and Christianity“. *EQ* I (2001): 307-316; L. Hagemann, „Christentum und Islam“. Khoury/Hagemann/Heine, Bd. I. 146-160; *Religionen der Welt*, 176.

muslimischen Jahrhunderte den Glauben.<sup>141</sup> Obwohl es keinen Zwang zum Übertritt zum Islam gab, war die Anzahl der Neu-Muslime groß. Die Bekehrung wurde nicht, wie man es sich vorstellt, mit Feuer und Schwert durchgeführt.

Vielmehr wurden die neuen muslimischen Herren, die in religiösen Fragen duldsamer waren als ihre Vorgänger (Byzantiner, Sassaniden), von der christlichen Bevölkerung überwiegend begrüßt und von daher weniger als Feinde denn als Glaubensgegner betrachtet. Die Auseinandersetzung mit ihrem neuen Glauben spielte sich zunächst in zwei gattungsmäßig verschiedenen Formen ab: dem gelehrten Disput oder Briefwechsel und dem mehr populären Zwecken dienenden Religionsgespräch, das meist vor einem muslimischen Herrscher bzw. auch unter dessen Beteiligung stattfand [...] In jedem Falle suchte man den Gegner durch die besseren Argumente zu überzeugen.<sup>142</sup>

Die ersten christlichen Kommentatoren der muslimischen Eroberungszüge konnten sehr wenig über den Islam und seinen Propheten berichten: in ihren Berichten sucht man vergebens nach Wörtern wie Muslim oder Islam. Man findet auch keinen Hinweis auf die religiösen Motive der Eroberer. Die früheren Verfasser der Texte aus Syrien schreiben von den Königen und von den Arabern (*Tayy*), nicht von den Kalifen und Muslimen.<sup>143</sup> Muhammad wird sehr selten erwähnt und wenn, dann als politischer und militärischer Führer, seine religiöse Tätigkeit bleibt unerwähnt. Manche Chronisten vermuten, dass die neuen Invasoren Götzendiener sind, wie die arabischen Nomaden aus früherer Zeit.<sup>144</sup> Als die griechisch und syrisch sprechenden Christen sich in ihren eigenen Ländern wie Fremde fühlten, nahmen sie den Islam als religiöse, nicht mehr als nur militärische Gefahr wahr. Sie versuchten, den Islam anhand ihrer christlichen Vorstellungen zu definieren und mit Argumenten zu widerlegen, nicht um die Muslime von der Bekehrung zu überzeugen, sondern um die Christen vom Glaubensübertritt abzuhalten. In den nächsten Jahrhunderten setzten die christlichen Autoren die Abfassung apologetischer und polemischer Schriften fort; mit biblischen Zitaten und philosophischen Begriffen verteidigten sie die Schlüsselemente der christlichen Theologie und griffen damit die muslimische Religion an.

Die mittelalterlichen Christen, die den Islam zu verstehen, zu bestimmen und zu charakterisieren versuchten, waren alles andere als unvoreingenommene, objektive

---

<sup>141</sup> Cf. J. V.: Tolan, *Saracens: Islam in the medieval european Imagination*. New York, 2002. 39: Um 825 war die Mehrheit der Bevölkerung Irans muslimisch, um 900 herrschte dieselbe Situation in Ägypten, Syrien und Irak; R. W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantative History*. Cambridge [Mass.], 1979. 44, 82, 97, 109.

<sup>142</sup> H. Bobzin, „Islam II. Islam und Christentum II/1.: 7. – 19. Jahrhundert“. *Theologische Realenzyklopädie*. Hrsg. G. Müller in Gemeinschaft mit H. R. Balz u. a. Berlin, New York, 1987. Bd. XVI. 339. Zitiert nach H. Zirker, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*. 1. Aufl. Düsseldorf, 1989. 31.

<sup>143</sup> Cf. S. Brock, „Syriac Views of Emergent Islam“. *Studies in the First Century of Islamic Society*. Ed. G. H. A. Juynboll. Carbondale [Ill.], 1982. 9-21, insbesondere 14f.

<sup>144</sup> Cf. J. Moorhead, „The Earliest Theological Responses to Islam“. *Religion 11* (1981): 265-274, insbesondere 268.

Beobachter. Ihre Auffassung von den Muslimen beruht eher auf ihrer eigenen christlichen Wahrnehmung der göttlichen Geschichte und Geographie als auf dem Islam. Das heißt, sie betrachteten den Islam durch den Filter der Bibel und durch die Augen von Schriftstellern wie Eusebius, Hieronymus, Augustinus und Isidor. Bei ihrer ersten Begegnung mit den Muslimen versuchten die Christen ihren militärischen Erfolg und ihre Religion mit den Begriffen zu erklären, die ihnen schon bekannt waren. Sie versuchten, den Islam in die existierenden christlichen Kategorien einzusetzen, indem sie die Muslime als heidnische Götzendiener, christliche Häretiker, als Satansanhänger und Verehrer des Antichristen bezeichneten. Die Bezeichnungen „Muslim“ und „Islam“ wurden nur sehr selten benutzt, viel öfter wurden die ethnischen Namen wie „Araber“, „Ismaeliten“ und „Sarazenen“ verwendet, die man in den alten Büchern finden konnte. Die Entstehung und Verbreitung des Islam stellte eine Herausforderung für das frühmittelalterliche Weltbild dar, in dem der Islam nicht vorgesehen war. Es ist zu bemerken, dass die mittelalterlichen Christen die Wahrheit über den Islam in Büchern suchten, die lange Zeit vor dem Aufstieg des Islam erschienen waren und deswegen keine Kenntnisse vom muslimischen Glauben enthalten konnten. Aber da man glaubte, dass die Wahrheit ewig und die Struktur des göttlichen Plans konstant und rational sei, verließ man sich auf die alten bewährten Schriften, die als die sichersten Quellen galten. Man muss jedoch zugeben, dass es vereinzelte Versuche gab, den Islam anhand seiner religiösen Schriften zu verstehen, aber dieses mutige Unternehmen bedeutete für die Autoren, in die „Teufelsfalle“ zu gehen.<sup>145</sup>

Die ersten geistigen Auseinandersetzungen zwischen dem Islam und dem Christentum fanden im Orient statt.<sup>146</sup> Gewöhnlich führte man eine unmittelbare Disputation zwischen den Vertretern beider Religionen, oder die Polemik wurde schriftlich in der Form eines Briefwechsels mit einem Freund oder durch ein Traktat geäußert. Die Diskussionen wurden oft unter dem Protektorat des regierenden Kalifen oder Statthalters abgehalten. Es ist bekannt, dass die Kalifen al Ma'mūn (786-833) und 'Abdul Malik Ibn Marwān (gest. 705) an polemischen Gesprächen interessiert waren.<sup>147</sup> Der Kalif Al-Mahdī führte polemische Gespräche mit Katholikos Timotheus I. 781, auch der Schüler des Johannes von Damaskus, Theodor Abū Qurrah (gest. 820), beteiligte sich an den Diskussionen am Abbasiden-Hof in

---

<sup>145</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 19f.

<sup>146</sup> Zu den polemischen Gesprächen in Byzanz cf. A. Ducellier, *Le miroir de l'Islam: Musulmans et chrétiens d'Orient au Moyen Age, septième – onzième siècles*. Paris, 1971.

<sup>147</sup> Cf. M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts*. Hildesheim, 1966. 80ff.

Bagdad.<sup>148</sup> Die Debatten zwischen den Christen und den Muslimen wurden auch in den nächsten Jahrhunderten geführt. Es ist belegt, dass Ilyas von Nisibis mit dem Wesir Abū Al-Qāsim Al-Maghribī im Jahr 1026 religiöse Themen besprach. Diese Diskussionen waren möglich, weil beide Seiten dieselben Methoden der Beweisführung anwandten und ähnliche Vorstellungen von der Religion hatten. Interessant ist, dass diese Disputationen üblicherweise von den Muslimen initiiert wurden. Bei den Diskussionen selbst ist es besonders auffällig, dass die Streitpunkte der beiden Seiten dieselben sind. Während die Christen die Dreifaltigkeit und die Echtheit der Evangelien verteidigten und mit Zitaten aus der Bibel, dem Koran und dem Hadith die Prophetenansprüche von Muhammad zunichte zu machen versuchten, griffen die Muslime die Trinitätslehre an und bestanden auf dem Vorwurf der Verfälschung der christlichen und jüdischen Schriften.<sup>149</sup> Die Verteidigung der Dreifaltigkeit wurde so zum Grundstein der christlichen Apologetik. Während einige Christen, wie Johannes von Damaskus und sein Schüler Theodor Abū Qurrah, die Unmöglichkeit dieses Geheimnis zu begreifen eingestehen, zitieren andere die Bibel, um die Trinität zu veranschaulichen, oder versuchen, sie mit Hilfe griechischer philosophischer Begriffe zu beweisen. Der letzte Versuch dieser Art beinhaltet die Bestimmung der drei wesentlichen Charakteristiken der Göttlichkeit und ihre Identifizierung mit den drei Personen in der Trinität, z. B.: Gott ist ewig, vernünftig und lebendig oder Gott ist gut, weise und mächtig. Dies wird zum Hauptgegenstand der christlich-muslimischen Apologetik der spanischen, christlichen Autoren, die in arabischer Sprache schrieben und später im 12. und 13. Jahrhundert auf Latein und Katalanisch.<sup>150</sup> Die religiösen Gespräche sind - wie im Falle des Kalifen al Ma'mūn - aus dem Interesse an wissenschaftlichen Debatten heraus oder aus dem Wunsch heraus, sich besser mit dem christlichen Glauben vertraut zu machen und die christliche Einstellung zum Islam und zu Muhammad zu erfahren, zu erklären.<sup>151</sup> Da dem Koran nach die Vorläufer des Islam, das Judentum und das Christentum, als Religionen, die

<sup>148</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 58; auch N. Daniel, „Christian-Muslim Polemics“. *ER* XI (1987): 402-404.

<sup>149</sup> Zur mittelalterlichen muslimischen Polemik siehe E. Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*. Breslau, 1930; auch K. Zebiri, „Polemic and Polemical Language“. *EQ* IV (2004): 114-124.

<sup>150</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 59f.

<sup>151</sup> Cf. Haydar, A.: *Mittelalterliche Vorstellungen von dem Propheten der Sarazenen mit besonderer Berücksichtigung der Reisebeschreibung des Bernhard von Breidenbach (1483)*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades des Fachbereichs Germanistik der Freien Universität Berlin. Berlin, 1971. 40. A. Haydar weist auch darauf hin, dass die christliche Ansicht bis in die neueste Zeit (Cf. C. H Becker, *Islamstudien*. Leipzig, 1924, Bd. I. 435; A. Keller, *Der Geisteskampf des Christentums gegen den Islam bis zur Zeit der Kreuzzüge*. Leipzig, 1896. 9) schlagkräftig war, dass der Islam den Muslimen verboten hätte, mit den Andersgläubigen über die religiösen Fragen zu polemisieren. Diese Auffassung dürfte aus der nicht vollständigen Übersetzung des Koranverses 29, 46 - „und streitet nicht mit den Leuten der Schrift, als auf eine gute Art – mit Ausnahme derer, die ungerecht sind“ – in dem im 12. Jahrhundert erschienen Werk von Petrus Venerabilis entstanden sein.

eine authentische Offenbarung besitzen, ein entsprechendes Maß an Toleranz forderten, waren die Muslime trotz der Uneinigkeiten in Bezug auf die Dreifaltigkeit, Gottessohnschaft und Göttlichkeit Christi den Christen gegenüber tolerant.<sup>152</sup>

Die andersgläubigen Religionsgenossenschaften, namentlich jene, die sich zu jener Offenbarungsreligion bekannten, erfreuten sich gegen Bezahlung der durch die Capitulationen ihnen auferlegten Kopftaxe und Grundsteuer einer ziemlich weitgehenden Toleranz, sie konnten ihren Gottesdienst ohne Hindernisse ausüben, ihre Gemeindeangelegenheiten ordnen, ihre Kirchen, Klöster und Capellen bestanden mit Ausnahme der grossen Städte, wo deren Anzahl beschränkt war, fort wie früher, ja sie konnten neue errichten.<sup>153</sup>

Das langjährige friedliche und freundliche Zusammenleben der Christen und Muslime im Orient wurde dadurch positiv beeinflusst, dass sie gemeinsame religiöse Grundsätze hatten, dass die Muslime christliche Heiligtümer verehrten und dass die Christen dank ihrer fachmännischen Kenntnisse in der islamischen Stadtverwaltung eingestellt wurden.

Zu den Pionieren der Islamforschung, den ersten christlichen Autoren, die antiislamische Schriften verfasst haben, gehört Yuhannâ b. Mansûr b. Sarjûn, der besser unter dem Namen Johannes von Damaskus (645 - 749) bekannt ist.<sup>154</sup> Sein Vater war ein arabischer Christ und Finanzminister am Hofe des Kalifen. Er selbst, arabisch-christlich erzogen, bekleidete einen der wichtigsten Posten, den des Finanzverwalters, am Hofe der Kalifen der Umayyaden-Dynastie ‘Abd al-Malik (685-705) und Walîd I. (705-715). Von den byzantinischen Bischöfen, die weder seinen Widerstand gegen den Ikonoklasmus noch seine Rolle in der Verwaltung des byzantinischen Feindes, des muslimischen Kalifen, billigten, wurde er exkommuniziert. Im Jahr 725 verließ er den Hof und zog sich ins Kloster Mar Sabba in Palästina zurück, wo er die Mehrheit seiner Abhandlungen schrieb. Sein Verlassen des Hofes der Umayyaden wird von Legenden und Mutmaßungen begleitet. Der politische, soziale und ökonomische Druck zur Bekehrung zum Islam war enorm groß, und die Zahl der Übertritte zu dieser Religion stieg stetig an. Es ist unklar, ob Johannes von Damaskus sich unerwünscht oder überflüssig fühlte, da der Hof sich allmählich zu einem muslimischen entwickelte und das Griechische durch das Arabische als Verwaltungssprache ersetzt wurde. Der Patriarch von Jerusalem wurde auf den tiefgläubigen Mönch im Kloster Mar Sabba schon bald aufmerksam und bat ihn sehr oft in besonderen Angelegenheiten um Rat. Johannes von Damaskus wurde vom Patriarchen zum Priester geweiht. In all den Jahren, die er im Kloster verbrachte, widmete er sich verstärkt seinem schriftstellerischen und dichterischen Werk.

---

<sup>152</sup> Cf. D. Gimaret, „Shirk“. *EI* IX (1997): 484-486; J. Pelikan, „Christianity: An Overview“. *ER* III (1987): 348-362; K. Cragg, „Christianity in the Middle East“. *ER* III (1987): 362-368; A. S. Atiya, „Christianity in North Africa“. *ER* III (1987): 368-370; S. H. Griffith, *EQ* I (2001): 307-316.

<sup>153</sup> A. von Kremer, *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*. Wien, 1877. Bd. II. 163.

<sup>154</sup> Cf. K. H. Uthermann, „Johannes von Damaskus“. *BBK* III (1992): 331-336.

Viele seiner theologischen Arbeiten wurden in griechischer Sprache verfasst, später ins Arabische übersetzt und von den muslimischen Autoren gelesen und benutzt. Seine Gedichte und Werke über die Kirchenmusik finden noch heute Beachtung. Nur ein Dutzend Seiten seiner Schriften, die insgesamt in der modernen Edition mehr als fünfhundert Seiten umfassen, sind unmittelbar dem Islam gewidmet: ein kurzes Kapitel aus *Pege Gnoseos* (Quelle der Erkenntnis) und die kurze Abhandlung *Disputatio Christiani et Saraceni*. Dieser Teil seiner Werke trug in hohem Maße zur Ausbildung einer christlichen Apologetik gegen den Islam bei; er wurde immer wieder von späteren christlichen Autoren herangezogen, wenn sie sich mit dem Islam auseinanderzusetzen versuchten. Der Ruhm des Johannes von Damaskus beruht auf seinem Hauptwerk *Quelle der Erkenntnis*, das aus drei Teilen: einer Dialektik, einer Geschichte der Häresien und der Darstellung des orthodoxen Glaubens besteht. Der zweite Teil *Liber de haeresibus* kommt in manchen Handschriften als ein selbständiger Text vor. Aus den hundert beschriebenen Häresien erweisen sich nur die letzten drei als ursprünglich vom Autor selbst stammende Kapitel, dabei handelt es sich um Bilderfeinde, die Mystik der religiösen Sekte der Aposchiten<sup>155</sup> und den Islam. So gilt der Islam in seiner Schrift als keine eigenständige Religion, sondern als die letzte in einer langen Reihe von christlichen Abweichungen, als eine bedrohliche, die Völker verführende Häresie: „Sed et hactenus viget populorum seductrix, Ismaelitarum superstitio quae Antichristi adventum antevertit.“<sup>156</sup> Er beschreibt den Islam als den Glauben der Ismaeliten, die ihre Abstammung auf Ismael und Hagar zurückführen. Dieser Glaube ist ein Vorbote des Antichristen und führt die Menschen vom richtigen Weg ab. Nach Johannes waren die Ismaeliten bis Heraclius Götzendiener: sie verehrten den Morgenstern und Aphrodite, die sie *Khabar* nannten, was „groß“ bedeutet. Unter der Herrschaft von Heraclius bildet ein falscher Prophet namens Mamed seine eigene Häresie unter dem Einfluss der Bekanntschaft mit einem nestorianischen Mönch und der Lektüre des Alten und Neuen Testaments. Johannes von Damaskus findet den Islam in Bezug auf die muslimische Ablehnung der Göttlichkeit von Jesus (er wird nur als Prophet betrachtet), des Kreuzestodes und anderer christlicher Lehren absurd und lächerlich. Mit seiner Beschreibung versucht Johannes von Damaskus den Islam in den Augen der Christen zu diskreditieren. Um das zu erreichen, benutzt er auch Koranverse. Indem er bei der Widerlegung des Islam mehr Koranverse als Beweise als aus der Bibel benutzt, unterstreicht er einerseits seine Vertrautheit mit der islamischen Religion,

---

<sup>155</sup> Aposchiten sind die wandernden Mönche, die alle Sakramente ablehnen. Cf. S. S. Harakas, „John of Damascus“. *ER VIII* (1987): 110-112.

<sup>156</sup> Cf. J. Damaskus, *De Haeresibus*. Migne Patrologiae, series Graeca 94, Sp. 763. Zitiert nach Haydar, *Mittelalterliche*. 45.

andererseits will er zeigen, dass es möglich ist, die Opponenten mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen. Johannes von Damaskus betont die unsittliche Lebensweise von Muhammad, die Polygamie, die er seinen Anhängern erlaubt, die unechte Prophetie, da Muhammad keine Wunder vollbringen kann.<sup>157</sup> Nach A. Haydar scheint Johannes von Damaskus in einem Punkt objektiv zu sein, nämlich in seiner Bemerkung, dass die Sarazenen bis zu Muhammads Erscheinung Götzendiener waren, und damit wird die Abschaffung der Götzenidole als Verdienst des Islambegründers implizit anerkannt.<sup>158</sup> Johannes von Damaskus war auch derjenige, der als erster die Vermutung von der Beeinflussung Muhammads durch einen christlichen Mönch äußerte. Das Werk *Disputatio Christiani et Saraceni* stellt eine Art Anweisung dar, wie die Christen mit praktischen und defensiven Argumenten ihre muslimischen Feinde zum Schweigen bringen können. Man muss den Opponenten mit seinen Reden beeindrucken, so dass der überraschte und erstaunte Sarazene nichts mehr erwidert und mit seinen Herausforderungen aufhört. Das Ziel ist nicht die Bekehrung der Sarazenen, sondern die Möglichkeit für jeden, seinen Glauben im Frieden zu praktizieren.<sup>159</sup>

Den Höhepunkt der orientalistisch-christlichen Polemik bildet *Risâlat al-Kindî*, der in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts erschienene Briefwechsel in arabischer Sprache zwischen zwei Mitgliedern des Abbasiden-Hofes.<sup>160</sup> Ein im Text nicht genannter Muslim, der als Allah al-Hāšimi identifiziert werden kann, stellt einem Freund, einem nestorianischen Christen, den Islam vor und fordert ihn auf, zum Islam überzutreten.<sup>161</sup> Der Christ, der sich ‘Abd al-Masih al-Kindî nennt, widerlegt den muslimischen Glauben, verteidigt das Christentum und bietet seinem muslimischen Freund die Bekehrung an. Al-Kindî geht auf das Leben und Werk von Muhammad ein, jedoch wird Muhammad in der Abhandlung nie mit Namen erwähnt, sondern „dein Meister“ genannt. Muhammads Kriegszüge werden als Raubüberfälle gesehen. Da Muhammad keine Wunder bewirken kann, ist er ein falscher Prophet. Besonders abscheulich findet der Autor Muhammads Polygamie. Al-Kindî unterscheidet drei Lehren: eine göttliche, die christliche, eine natürliche, die mosaische, und

---

<sup>157</sup> Zu den östlichen Autoren, die ihre Werke in Griechisch verfasst haben, wie J. von Damaskus und Niketas von Byzanz siehe H. Bobzin, „Pre-1800 Preoccupations of Qur’anic Studies“. *EQ* IV (2004): 235-253, insbesondere 237f.

<sup>158</sup> Cf. Haydar, *Mittelalterliche*, 46.

<sup>159</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 50-54.

<sup>160</sup> Cf. Daniel, *ER* XI, 402f.

<sup>161</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 60f; Haydar, *Mittelalterliche*, 47f.

eine satanische, nämlich die des Islam.<sup>162</sup> Diese Apologie wird von den Abendländern für Bekämpfung des muslimischen Glaubens und seines Propheten benutzt.

Von Byzanz aus sahen die Dinge etwas anders aus als von Westeuropa: als die fränkischen Ritter sich ganz ohne Wissen vom Islam auf den ersten Kreuzzug vorbereiteten, hatten die Byzantiner schon mehr als 450 Jahre Erfahrung auf Grund des direkten Kontaktes mit dem Islam.<sup>163</sup> Die Beziehungen zwischen Byzanz und dem Islam hatten intellektuelleren und nuancierteren Charakter, als das Verhalten der Westeuropäer gegenüber dem Islam. Trotz der religiösen Unterschiede hatten die Byzantiner mehr Gemeinsamkeiten mit ihren muslimischen Nachbarn als mit den Lateinern. Im Gegensatz zu den Letzteren war ihre Auffassung vom Islam nicht so tief vom religiösen Fanatismus und Rassismus durchdrungen. In erster Linie betrachteten die Byzantiner die Muslime als den militärischen Feind, mit dem sie schon lange Zeit auf dem Kriegsfuß standen. Fast acht Jahrhunderte bekriegten sie sich gegenseitig, die wichtigen byzantinischen Provinzen, wie Syrien und Ägypten fielen früh in die Hände der Muslime. Die Hauptursache für den Verlust der riesigen Territorien sahen die mittelalterlichen griechischen Historiker nicht direkt im Islam oder in der Tatsache, dass die syrischen und ägyptischen Christen den muslimischen Glauben der Macht der Byzantiner vorzogen, sondern in der Fehlpolitik ihrer Kaiser. Die Byzantiner und die Araber hatten auf Grund der umfassenden kulturellen und wirtschaftlichen Beziehungen vor einander viel Respekt.<sup>164</sup> Im 10. Jahrhundert schrieb Kaiser Konstantin VII. Porphyrogennetos (913-959) für seinen Sohn und Nachfolger das Zeremonienbuch (*De ceremoniis aulae byzantinae*), das die Formeln und zeremoniellen Riten für den Empfang der Gesandten aus Bagdad und Kairo beinhaltet; die Araber saßen am Tisch der byzantinischen Kaiser höher als die Franken.<sup>165</sup> Wie aus diesem Protokollbuch hervorgeht, war der Austausch von Botschaftern mit den muslimischen Herrschern eine vertraute Sache für Byzanz, es gab feste Traditionen für den Schriftverkehr und die Audienzen.<sup>166</sup> Der Kalif und der byzantinische Kaiser galten als

---

<sup>162</sup> Cf. al Kindi, 'Abdul Masīh, *Risalat 'Abdullah Ibn Ismail al Hāšimi ila 'Abdul Masīh Ibn Ishāal Kindi wa Risalat al Kindi ila al Hāšimi*. Kairo, 1895. 74ff. Zitiert nach Haydar, *Mittelalterliche*, 97.

<sup>163</sup> Cf. G. Weiß, „Byzantinisches Reich: H. Byzanz und seine östlichen Nachbarn. Die Ostgrenze des Reiches.“ *LM II* (1983): 1314-1327; D. R. Blanks, „Byzantium and the Muslim World“. *Images of the Other: Europe and the Muslim World Before 1700*. Ed. D. R. Blanks. Cairo Papers in Social Science 19.2. Cairo, 1997. 109-121, insbesondere 112f.

<sup>164</sup> Cf. C. E. Bosworth, „Rūm“. *EI VIII* (1995): 601-605; M. Bonner, „Byzantines“, *EQ I* (2001): 265-266.

<sup>165</sup> Cf. H. Hunger, „Byzantinische Literatur (und ihre Rezeption bei den Slaven). A. Byzantinische Literatur.“ *LM II* (1983): 1182-1204; Blanks, „Byzantium“, 119f.

<sup>166</sup> Cf. H. G. Walther, „Der gescheiterte Dialog: das Ottonische Reich und der Islam“. *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*. Miscellanea mediaevalia 17. Hrsg. A. Zimmermann und I. Cremer-Ruegenberg. Berlin, 1985. 20-44, insbesondere 22f.

gleichrangig. Interessant ist, dass die andauernden Kriege zwischen den Muslimen und den Byzantinern nie der gegenseitigen respektvollen Hochachtung ihrer Herrscher geschadet haben. Im Gegensatz zu den lateinischen Kreuzzugfahrern schwärmten die Byzantiner trotz der Kriege und schweren Kämpfe mit den Arabern nie für den Heiligen Krieg. Sie hatten viel mehr mit den Arabern zu tun als mit den Westeuropäern, die beide Seiten als Barbaren bezeichneten. In diesem Zusammenhang ist die Bemerkung eines Geistlichen auf den Hilferuf des byzantinischen Kaisers an den Westen wegen der türkischen Gefahr im 15. Jahrhundert beachtenswert: es sei besser, den Turban des Muslims als die Mitra des Lateiners (des Westeuropäers) mitten in Konstantinopel zu haben.<sup>167</sup>

Für die byzantinischen Schriftsteller ist es kennzeichnend, dass sie Muhammad als einen Betrüger und somit als Pseudopropheten schildern. Theophanes Homologetes (= Confessor), der byzantinische Gelehrte (gest. 817), hat mit einem ausführlichen Bericht über Muhammad in seiner *Chronographia* die Biographie des Islamgründers über die so genannte *Historia miscella* der lateinischen Weltchronistik übermittelt.<sup>168</sup> Theophanes' Dokumentation über Muhammads Leben und seine Lehre gilt als erster Beitrag zur Islamgeschichte in griechischer Sprache. Theophanes benutzt in seiner Chronik, wie Isidor, die biblische Genealogie, um den Platz der Muslime im göttlichen Plan festzulegen. Mohammad ist Führer und falscher Prophet der Sarazenen, und deren Eroberungen sind für Theophanes ein Teil des Planes Gottes.<sup>169</sup> Die ersten byzantinischen Vorstellungen über Muhammad gelangen im Jahr 870 zu den lateinischen Lesern, nachdem der päpstliche Bibliothekar Anastasius die lateinische Übersetzung des Werkes von Theophanes angefertigt hatte.<sup>170</sup> Bartholomäus von Edessa befasst sich in seinen Schriften *Elenchus et confutatio Agarei* und *Contra Muhammed* mit dem Leben von Muhammad, mit seiner Heirat und seinem Tod.<sup>171</sup> Nach Bartholomäus wird Muhammad auf Grund ausbleibender Wunder vom wütenden Volk an den Schwanz eines betrunkenen Kamels gebunden und so qualvoll zu Tode geschleift. Niketas von Byzanz, der Autor der Abhandlung *Confutatio dogmatum Mohamedis*, die er auf Geheiß des Kaisers Basilius I. verfasste, hielt den Koran für ein gefährliches, lügenhaftes und verabscheuenswertes Buch.<sup>172</sup> Der Koran sei unsystematisch, sinnlos zusammengesetzt, voll

---

<sup>167</sup> D. T. Rice, *The Byzantines*. Ancient Peoples and Places 27. London, 1962. 74. Zitiert nach Blanks, „Byzantium“, 120.

<sup>168</sup> Cf. B. Radtke, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*. Stuttgart, 1992. 130.

<sup>169</sup> Cf. Tolán, *Saracens*, 64ff.

<sup>170</sup> Cf. Haydar, *Mittelalterliche*, 56.

<sup>171</sup> *Ibid.* 54.

<sup>172</sup> *Ibid.*

von Verfälschungen und Widersprüchen. Der Stil des Korans entspreche nicht der Sprache eines Propheten, und damit besitze er nicht die Würde eines religiösen Buches. Aus der Widerlegung von Niketas ist bekannt, dass er über eine griechische Koranübersetzung verfügte, die aber verloren ging. Für die Byzantiner ist die Darstellung der Muslime als Götzendiener kennzeichnend, offensichtlich haben sie den missverstandenen islamischen Gottesbegriff von Theodor Abû Qurrah übernommen. In der 112. Sure des Korans geht es um Allah, Gott, den Souveränen, „as-Samad“. Das letzte Wort bedeutet das oder der Feste oder Ewige, Unvergängliche. Von den christlichen Autoren wird dieser Begriff missverstanden und als ein unlebendiges Wesen oder eine runde, gehämmerte Gestalt bzw. eine Kugel interpretiert.<sup>173</sup> Diese falsche Vorstellung führt dazu, dass Niketas von Byzanz den Koran mit einer materialistischen Darstellung Gottes als ein rundes Objekt versieht.<sup>174</sup> Diese Ansicht wurde von späteren Theologen, wie Euthymios Zigabenos (12. Jh.), übernommen. Für Niketas von Byzanz ist Muhammad ein Anhänger der Gottheit Khabar, deren Abbildung die Muslime in Mekka verehren.<sup>175</sup> Ein anderer Byzantiner, Georgios Monachos, gibt eine falsche Übersetzung vom Arabischen *Allahu akbar!* (Gott ist groß!), er schreibt das als *Allah wa Koubar* auf und behauptet, dass es „Gott und Koubar“ heißt. Koubar erklärt er als die sarazenische Bezeichnung für den Mond und Aphrodite.<sup>176</sup> Dieses Beispiel zeigt, wie der feindselige Christ sogar eine einfache Bestätigung der Größe Gottes in den Aufruf einer sarazenischen Gottheit verdrehen kann. Diese Darstellungen zeugen nicht von einem hohen Niveau der Kenntnisse über den Islam im byzantinischen Reich, die durch Missverständnisse und primitive Polemik gekennzeichnet sind.

Die byzantinische Islampolemik erreicht ihren Höhepunkt bei den Kaisern Johannes VI. Kantakuzenos (1347-1353) und Manuel II. Palaiologos (1391-1425).<sup>177</sup> Nachdem Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos im Jahr 1353 gestürzt wurde, widmete er den Rest seines Lebens als Mönch Joasaph dem Verfassen theologischer Schriften. Zu seinem Hauptwerk gehört die Apologie des Christentums gegen den Islam.<sup>178</sup> Als literarische Quelle benutzt der Exkaiser die *Improbatio Alcorani* des Ricoldus de Monte Crucis, die von Demetrios Kydones ins Griechische übersetzt wurde. Wie die früheren byzantinischen Schriftsteller beschuldigt

---

<sup>173</sup> Ibid. 55.

<sup>174</sup> Cf. Bobzin, „Islam“, 237f.

<sup>175</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 44.

<sup>176</sup> Ibid. Cf. auch die Erklärung von Johannes von Damaskus oben in diesem Kapitel.

<sup>177</sup> Cf. O. Mazal, „Zur geistigen Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam in spätbyzantinischer Zeit“. *Orientalische*, 1-19; auch Blanks, „Byzantium“, 114; Hunger, „Byzantinische“, 1181-1204.

<sup>178</sup> Cf. Mazal, „Zur geistigen“, 7ff.

Johannes VI. Kantakuzenos Muhammad der Sünden und der Verkörperung des Satans und beschimpft ihn. Nach seiner Auffassung ist der Koran ein von den Dämonen geschenktes Buch, das mit Hilfe von Häretikern und Juden verfasst wurde. Es ist merkwürdig, dass sein Hass und seine Missachtung nicht nur gegenüber dem Islambegründer sondern auch gegen seine Anhänger gerichtet sind. Denn er hat mit den Muslimen, den Türken, während seiner Herrschaft eng zusammengearbeitet. Dem Islam wird die gesamte christliche Lehre gegenübergestellt: dabei wird der muslimische Glaube heftig angegriffen. So ist Muhammad ein falscher Prophet, der seine Lehre mit dem Schwert und nicht durch Wunder verbreiten ließ. Johannes VI. Kantakuzenos versucht, den Islam mit rationalen Argumenten im Geiste des Ricoldus und mit Hilfe von Koranversen zu widerlegen. Der Schrift seines Enkels Manuel II. Palaiologos gebührt größere Anerkennung, weil sie durch große Selbständigkeit gekennzeichnet ist und die tatsächliche Auseinandersetzung mit dem Islam widerspiegelt. Das eigentliche Ziel seines Werkes, genannt „Dialoge mit einem Perser“,<sup>179</sup> die er mit einem türkischen Professor führte, war, den Opponenten zu überzeugen und zu belehren. Das Buch, das 1392-93 entstanden ist, besteht aus 26 Dialogen, die in polemische und apologetische einzuteilen sind. In seinen polemischen Dialogen werden die muslimische Auffassung vom Paradies, die Unsterblichkeit der Engel, die Person von Muhammad und seine Lehre behandelt. Der Autor versucht, die Unterschiede zwischen den beiden Religionen darzulegen. Der apologetische Teil stellt den christlichen Glauben dar. In erster Linie erörtert Manuel II. Palaiologos die christlichen Vorstellungen über die Trinitätslehre und über den Tod und die Auferstehung Christi. Am Ende seiner Schrift äußert sich der Kaiser zur Bilderverehrung, zur christlichen Heilslehre, und als einziger Byzantiner bespricht er auch die Lehre von den Aposteln. Da Manuel II. Palaiologos viele literarische und zeitgenössische mündliche Überlieferungen benutzte und den Dialog nicht zum Selbstzweck führte, gehört sein Werk zu den größten byzantinischen Apologien gegen den Islam.

---

<sup>179</sup> Cf. E. Trapp, *Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem 'Perser'*. Wiener byzantinische Studien 2. Wien, 1966. Zitiert nach Mazal, „Zur geistigen“, 11ff.

### 3.2. Bekanntschaft mit dem Islam in Westeuropa

Die Äußerung von N. Daniel, dass die Europäer sowohl im Mittelalter als auch heute sehr wenig Vorstellung vom Islam und sehr wenig Interesse für ihn haben, die er in seinem Buch *Heroes and Saracens: An Interpretation of the Chansons de Geste* (1984) macht, scheint bis jetzt aktuell zu sein.<sup>180</sup> Im Allgemeinen herrschte in Europa gegenüber dem Islam Unkenntnis.<sup>181</sup> Obwohl Informationen über die Sarazenen in großem Umfang das katholische Europa in der Zeitperiode zwischen der Mitte des 7. Jahrhunderts und dem Anfang des 11. Jahrhunderts erreicht haben, waren sie sehr wenig verbreitet, und es gab keine Möglichkeit für die Leser, echte von verfälschten Angaben zu unterscheiden. So konnte man im Jahr 1000 in zahlreichen Bibelkommentaren und in den Werken von Beda und Hieronymus Berichte über die Sarazenen lesen, in welchen die Sarazenen als heidnische Götzendiener und Steinverehrer dargestellt werden. Einige mittelalterliche Autoren beriefen sich bei ihren Erklärungen auf die Werke von Isidor, eines Zeitgenossen Muhammads.<sup>182</sup> Isidor von Sevilla galt nicht nur als Verfasser eines Florilegiums, einer Sammlung ausgewählter Werke antiker Autoren, sondern auch als Gelehrter, dessen dogmatische und exegetische Arbeiten das ganze Mittelalter hindurch zitiert wurden. Obwohl seine Werke durch wenig Originalität gekennzeichnet sind, gelten seine *Etymologiae* als Bestseller des Mittelalters, der in fast tausend Handschriften überliefert ist. Die mangelnde Originalität sollte man nicht als negative Bewertung betrachten, da dies nicht am Autor, sondern an der Zeit lag, die wenig Kreativität, Originalität, Novität forderte. In den *Etymologiae* erwähnt Isidor die Ismaeliten, die von Ismael, Abrahams Sohn, abstammen, deren Bezeichnung als Sarazenen (*saraceni*) von Sarah und Agarenen (*agareni*) von Hagar fälschlich abgeleitet wird.<sup>183</sup> Hagar, Isaels Mutter, war das Dienstmädchen von Sarah. Während die Araber und die Sarazenen von anderen Autoren als blutdürstige arabische Wölfe, Räuber von Arabien (Eusebius) oder als gefährliche barbarische Marodeure (Rufinus von Aquilea) bezeichnet werden, sind sie für Isidor unbedeutende und zurückhaltende Menschen, die kein akademisches Interesse erregen.<sup>184</sup> Juden und Heiden, die vom christlichen Glauben Abgewichenen, werden streng verurteilt, doch die Anwendung physischer Gewalt zur Zwangsbekehrung lehnt Isidor entschieden ab.

---

<sup>180</sup> N. Daniel, *Heroes and Saracens: An Interpretation of the Chansons de Geste*. Edinburgh, 1984. 2.

<sup>181</sup> Cf. J. Pelikan, „Christianity in Western Europe“. *ER* III (1987): 379-387.

<sup>182</sup> Cf. M. C. Díaz y Díaz, „Isidore of Seville“. *ER* VII (1987): 301-302; J. Fontaine, „Isidor von Sevilla“. *LM* V (1991): 677-680.

<sup>183</sup> Cf. *Etymologien*, 9:2:6, jedoch meint J. V. Tolan, dass Isidor diese Angaben von Hieronymus' *Commentarii in Ezechielem* entnommen hat, cf. Tolan, *Saracens*, 10.

<sup>184</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 11.

Während die Byzantiner ihre guten Beziehungen zu den Muslimen Jahrhunderte lang in Form des Brief- und Gesandtschaftswechsels pflegten, hatten die westlichen Christen nur sehr dürftige Kontakte mit dem Islam. Aus diesem Grund sind die Schwierigkeiten des Ottonischen Hofes verständlich, die entstanden, als man im 10. Jahrhundert eine diplomatische Mission als Antwort auf den Brief des Kalifen von Cordoba schicken sollte.<sup>185</sup> Da 'Abd ar-Rahmān III. die zukünftige Rolle Otto I. in der italienischen Politik hochschätzte, schickte er eine Gesandtschaft, um Kontakte mit dem Ottonischen Hof aufzunehmen. Obwohl der Kalif einen christlichen Bischof entsandte, um Verständigungsschwierigkeiten zu vermeiden, herrschte bezüglich des Schreibens des muslimischen Herrschers auf Grund des fehlenden Umgangs mit Muslimen Ratlosigkeit am Hofe des Ottonischen Reiches. Otto I. ließ deswegen mit der Antwort einige Jahre warten, jedoch starb der mozarabische Bischof inzwischen, und man musste einen eigenen Gesandten nach Cordoba schicken. Einen geeigneten Boten zu finden war nicht leicht, weil man diese Mission für lebensgefährlich hielt. Wenn man bedenkt, was für Vorstellungen vom Islam die Untertanen des Ottonischen Reiches hatten - die Muslime wurden entweder als gefährliche Häretiker oder als barbarische, sexuell zügellose Götzendiener gesehen - ist es begreiflich, warum die diplomatische Gesandtschaft als eine riskante Angelegenheit betrachtet wurde. Der 50-jährige Mönch Johann von Gorze wird als dieser Aufgabe gewachsen betrachtet. Bei seiner ersten Audienz, die jedoch Jahre nach seiner Ankunft stattfindet,<sup>186</sup> muss er feststellen, dass das zu Hause gepflegte Bild des perversen muslimischen Herrschers falsch ist. Die Tugenden des *magnificentia clemens*, des *robur constantiae* und des *temperamentum mediae* waren auch für die muslimischen Oberhäupter charakteristisch.<sup>187</sup> Jedoch beeinflussten Johann von Gorzes Erkenntnisse die Beziehungen zwischen dem Ottonischen Reich und dem Kalifat von Cordoba keineswegs. Da der Gesandtenwechsel von den Kalifen initiiert gewesen zu sein scheint, war das fehlende Interesse der Ottonen Grund dafür, dass sich kein intensiver Kontakt zwischen den beiden Höfen entwickelte. Die mangelnde Neugier am geistigen Austausch, die fehlende Beachtung des Anderen von Seiten der Herrscher des Ottonischen Reiches führten dazu, dass sie das Angebot zum Dialog des andalusischen Islam nicht annahmen. Die Nichtbeachtung des Anderen ist durch das überspitzte Selbstbewusstsein des christlichen Westens und insbesondere der führenden Schicht der deutschen

---

<sup>185</sup> Cf. Walther, "Der gescheiterte", 26ff.

<sup>186</sup> Der Inhalt des ersten Briefes, der Angriffe gegen den Islam beinhaltet, soll dem muslimischen Hof durch den guten Informanten, des aus der früheren Gesandtschaft übrig gebliebenen Mozarabers, bekannt gewesen. Er wurde durch den anderen Brief ohne heftige Kritik des muslimischen Glaubens ersetzt. Cf. Walther, "Der gescheiterte", 32-37.

<sup>187</sup> Ibid. 37.

Hegemonialmacht im 10. Jahrhundert zu erklären.<sup>188</sup> Diese Haltung war gegen Byzanz gerichtet, und wie konnte man von denen, die von sich dachten, dass sie Byzanz überlegen seien, das Interesse für eine nicht christliche Religion und Kultur erwarten?

Von den spanischen Christen würde man eine ganz andere Ansicht vom Islam erwarten. Bei der Betrachtung des damaligen Spaniens ist mit einigen Ausnahmen festzustellen, dass eine friedliche Koexistenz zwischen der muslimischen und christlichen Bevölkerung bestand.<sup>189</sup> In diesem Land, in dem Christen und Muslime lange Zeit zusammenlebten, kam es allmählich zu einem geistigen Austausch mit der islamischen Kultur. Da die Mozaraber,<sup>190</sup> die Bevölkerung der eroberten Gebiete Spaniens, *ahl al-kitab* („Schriftbesitzer“)<sup>191</sup> waren, erhielten sie als Vertreter einer offenbarten Religion den *dhimmi*-Status. Mit den unterworfenen Christen und Juden wurden Verträge geschlossen, die den Einheimischen gewährleisteten, ihren Glauben praktizieren zu können. Man garantierte den Christen und Juden den Schutz ihres Lebens, ihres Eigentums und ihrer Kultorte. Die Schutzbefohlenen sollten ihrerseits für diese Toleranz Abgaben entrichten, nämlich Grundsteuer für ihren Besitz und Kopfsteuer für religiöse Duldung.<sup>192</sup> Sie mussten bei der Glaubenspraxis streng darauf achten, dass ihre religiösen Rituale keinen demonstrativen Charakter trugen. Aus diesen Abkommen könnte man fälschlicherweise ableiten, dass die Muslime mehr am finanziellen Gewinn als an den zum Islam Neubekehrten interessiert waren.<sup>193</sup> Allerdings muss man zugeben, dass man auf beiden Seiten vom materiellen Einkommen profitiert hat. Was die spanischen Gebiete betrifft, so wurde unter den Umayyaden-Herrschern ein gutes Bewässerungssystem errichtet, das zur Verbesserung des Ackerbaus führte. Während man in ganz Europa, außer dem arabischen Teil Spaniens, noch mit primitiven Methoden das Feld bearbeitete, diente das Tal des Guadalquivir als

---

<sup>188</sup> Da Otto III. Italien, Gallien, Germanien und das Skythenreich 998 besaß, übertraf er nach Gerbert von Aurillac sogar die Griechen am imperialen Ausmaß, cf. Walther, „Der gescheiterte“, 43.

<sup>189</sup> Nach H. G. Walther gab es keine systematischen Verfolgungen und Unterdrückungen der Christen unter den Umayyaden-Emiren, wie sie überhaupt im Islam bis ins 11. Jahrhundert die Ausnahme blieben. Während die Zahl der Muslime um 900 in al-Andalus etwa 25% betrug, bekannten sich 75% der Bevölkerung zum Islam um 1000, als das Kalifat seinen Höhepunkt erreicht hat, cf. Walther, „Der gescheiterte“, 29.

<sup>190</sup> Im 13. Jahrhundert erklärte der Erzbischof Rodrigo Ximénez alle Christen, die unter der muslimischen Herrschaft lebten, zu Mozarabern. Die allgemein gebräuchliche Meinung ist, dass jeder, der arabisiert wurde, als Mozaraber gilt, cf. P. Chalmata, „Mozarab“. *EI* VII (1993): 246-249.

<sup>191</sup> G. Vajda, „Ahl al-kitāb“. *EI* I (1960): 264-266; M. Sharon, „People of the Book“. *EQ* IV (2004): 36-43.

<sup>192</sup> Cf. P. L. Heck, „Poll Tax“. *EQ* IV (2004): 151-155.

<sup>193</sup> Zu den Beziehungen zu den Neubekehrten und zum Status der Familienmitglieder der Konvertiten siehe J. M. Safran, „Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus“. *Speculum* 76 (2001): 573-598, insbesondere 585ff.

Musterbeispiel dieser Irrigationskanäle.<sup>194</sup> Es wurde viel zur Entstehung und zur weiteren Entwicklung von Bergwerken und des Handwerks beigetragen. In der Region herrschte reger Handel. Unterstützt von Gewerbe, Ackerbau und Handel, blühten reiche Städte und Dörfer auf. Die arabischen Oberhäupter zielten nicht nur auf wirtschaftlichen, sondern auch auf geistigen Reichtum, weil sie mit den alten Metropolen des Ostens wie Bagdad und Damaskus in den Kultur- und Produktionsbereichen wetteiferten. Künste und Wissenschaften bzw. Dichter und Gelehrte wurden hoch geschätzt. Im Kalifat von Cordoba gab es 17 Universitäten und 80 große Bibliotheken, allein in der Hauptstadt waren im 10. Jahrhundert 80 öffentliche Schulen in Betrieb.<sup>195</sup> Während das restliche Spanien im 8. Jahrhundert noch durch Krieg, Chaos und Unsicherheit gekennzeichnet war, verwandelte sich Cordoba in ein neues Damaskus bzw. Bagdad. ‘Abd al-Rahmân ließ einen neuen Palastkomplex bauen, Münzen prägen, Luxuswaren importieren und Stil, Sitten und die zeremoniellen Riten des Abbasiden-Hofes imitieren; er förderte Wissenschaftler, Dichter und Musikanten aus dem Osten. Zum hohen geistigen Niveau trugen nicht nur die Araber, sondern auch die Christen und Juden bei, die als Ärzte, Beamte und Übersetzer in der islamischen Administration tätig waren. Auf diese Weise kam es für die spanischen Christen zur Konfrontation mit einer vielseitigen Kultur. Die Situation in Spanien war ganz anders als die in Syrien, wo sich die islamische höfische Kultur allmählich aus einer Mischung von syrischen, griechischen, arabischen und persischen Elementen entwickelte, weil die Araber schon lange vor Muhammad an der griechisch-semitischen Kultur beteiligt waren. Diese Kultur fehlte noch im ersten Jahrhundert der muslimischen Herrschaft in Spanien. Die Spanier hielten ihre neuen Gebiete für erstaunlich gut in Bezug auf militärische und politische Fragen, aber keinesfalls was Kultur und Religion betraf. Als die muslimischen Muftis in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts ihre Glaubensbrüder vor dem Zelebrieren der christlichen Feiertage warnten,<sup>196</sup> standen die christlichen Spanier bereits einer hoch entwickelten fremden Kultur gegenüber. Plötzlich besaßen ihre Machthaber eine Kultur, Literatur und Musik, die die lateinische Kultur der Christen im Vergleich verblassen ließen. Die kulturelle Dominanz der Muslime bleibt in Spanien bis ins 13. Jahrhundert unangefochten.<sup>197</sup> Sowohl durch ihre bedeutende Rolle als Vermittler der antiken Schriften als auch durch die Förderung der Wissenschaften übermittelten die Araber dem christlichen Europa ihre Kenntnisse. Im 10. Jahrhundert gehörte Cordoba zusammen mit Konstantinopel zu den größten europäischen Städten; im westlichen

---

<sup>194</sup> Cf. R. Kern, R. *The Regions of Spain*. Westport, 1995. 21.

<sup>195</sup> Cf. G. Weber, A. Baldamus, *Geschichte des Mittelalters*. Essen, 1996. 285.

<sup>196</sup> Cf. Safran, "Identity", 581.

<sup>197</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 85f.

Europa gab es keine Stadt, die sich mit den arabischen Metropolen an Pracht und Reichtum messen konnte.<sup>198</sup> Viele technische und wissenschaftliche Errungenschaften fanden ihren Weg über das arabische Spanien nach Europa. Die Europäer erhielten ihre Kenntnisse auf den Gebieten der Algebra, Arithmetik, Astronomie, Chemie, Geologie, Kartographie, Medizin, Optik und Physik von den Arabern. Arabische Vorbilder beeinflussten die westeuropäische Architektur; Spuren der orientalischen Burgbautechnik sind in England und Frankreich zu beobachten. Nach Ansicht verschiedener Mediävisten wurde auch die Liebeslyrik der provenzalischen Troubadours von der arabischen Lyrik und Liedkunst beeinflusst.<sup>199</sup> Lederwaren aus Cordoba galten als die feinsten und besten in Europa.<sup>200</sup> Glasprodukte, Tonprodukte und Papier aus islamischen Ländern übertrafen die europäischen Waren in ihrer Qualität.<sup>201</sup> Die importierten orientalischen Blumen, Gewürze, Südfrüchte, Stoffe, Teppiche, Musikinstrumente, Juweliererzeugnisse und Waffen waren bei Kennern und Fachleuten hochgeschätzt.<sup>202</sup>

Jedoch konnten sich nicht alle damit abfinden, dass ihnen die Muslime militärisch, politisch und kulturell überlegen und theologisch wahrscheinlich gleich waren. So waren z. B. die Märtyrer von Cordoba besonders über geistliche Kollaborateure verärgert; sie fanden ihre enge Zusammenarbeit störend. Mit ihren Taten beabsichtigten die Märtyrer, die friedlichen Beziehungen zwischen den Muslimen und den Christen zu zerstören und ihre Landesleute zum Hass und zur Gewalt gegen die Muslime aufzustacheln.<sup>203</sup> Eulogius behauptete, dass Muhammad drohte, die Jungfrau Maria zu deflorieren. Mit dieser Lüge wollte er seine christlichen Leser schockieren; mit seiner verfälschten und beleidigenden Darstellung des Islam hatte er vor, die Christen von der Bewunderung des Glaubens und der Kultur der Muslime abzubringen. Eulogius selbst wählte den Kranz des Märtyrers. Die Märtyrerbewegung war eine vorübergehende Bewegung; die extremistisch eingestellten Christen zogen in die nördlichen christlichen Staaten. Die im arabischen Machtbereich

---

<sup>198</sup> Cf. P. O'Brien, „Platonism and Plagiarism at the End of the Middle Ages“. *Christianizing Peoples and Converting Individuals*. Ed. G. Armstrong and I. N. Wood, Turnhout. 2000. 303- 318, insbesondere 304f.

<sup>199</sup> Cf. A. Roncaglia, „Die arabisch-spanische Lyrik und die Entstehung der romanischen Lyrik außerhalb der iberischen Halbinsel“. *Der provenzalische Minnesang. Ein Querschnitt durch die neuere Forschungsdiskussion*. Hrsg. R. Baehr. Wege der Forschung 6. Darmstadt, 1967. 231-262.

<sup>200</sup> Cf. Kern, *The Regions*, 21.

<sup>201</sup> Cf. D. Abulafia, „The Role of Trade in Muslim-Christian Contact during the Middle Ages“. *The Arab Influence in Medieval Europe*. Ed. D. Agius and R. Hitchcock. Reading, 1994. 1-24, insbesondere 1.

<sup>202</sup> Cf. *Religionen der Welt*, 182-183; Weber/Baldamus, *Geschichte*, 291-299.

<sup>203</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 89ff; auch Safran, „Identity“, 573f, 588ff.

zurückgebliebenen Christen versuchten, die Märtyrer zu vergessen und ihre alten Beziehungen zu den Muslimen weiter in friedlicher Atmosphäre zu pflegen.

Die spanischen christlichen Geistlichen, die ihren Dhimmi-Status ungern akzeptiert hatten, konnten die politischen und militärischen Erfolge der Muslime theologisch gesehen als Bestrafung Gottes für amoralische oder häretische christliche Herrscher verstehen. Aber ihre Rolle als Schutzbefohlene in der muslimischen Gesellschaft war für sie unbegreiflich, es gab keinen Präzedenzfall in den Schriften der christlichen kirchlichen Autoritäten.<sup>204</sup> Obwohl der Islam das Judentum und das Christentum als Offenbarungsschriften tolerierte, gab es im christlichen Schema der Geschichte keinen Platz für eine spätere Offenbarung. Da kein solider theologischer Grund für die christliche Akzeptanz des Islam gegeben war, konnten die Christen dieselbe Toleranz in Bezug auf ihre muslimischen Gebieter, wie diese sie ihnen gegenüber übten,<sup>205</sup> nicht zeigen. Die Theologen, die hohe Verwaltungsstellen am muslimischen Hofe innehatten, bevorzugten es, ihre Privilegien weiter zu genießen und über die Religion ihrer Wohltäter zu schweigen. Die spanischen Chroniken aus dem 8. Jahrhundert *Chronica byzantia-arabica* und *Crónica mozárabe de 754* sind den muslimischen Eroberungen von Syrien und Spanien gewidmet. Wahrscheinlich waren beide Chronisten Geistliche und genossen den Dhimmi-Status, und da sie ihre neuen Herrscher als politische und militärische Gegner sahen, zeigen sie kein Interesse an ihrem Glauben. In Spanien und auch anderswo in der muslimischen Welt wurden die Geistlichen, wie die Verfasser dieser Chroniken, zu Schlüsselfiguren im politischen und kulturellen Austausch zwischen der herrschenden muslimischen Elite und der christlichen Mehrheit. Unter den muslimischen Herrschern hatten die Dhimmi-Gemeinden, deren Vorsitzende gewöhnlich Bischöfe waren, genug Freiheit, um im Allgemeinen intakt zu bleiben, ihren Glauben zu praktizieren und auch ihre finanziellen und juristischen Angelegenheiten zu erledigen. Diese enge Zusammenarbeit war für beide Seiten unbedingt notwendig, so bewahrten die Christen ihre Rechte und Freiheiten; und die muslimischen Oberherren bekamen Kopfsteuer und konnten friedlich über ihre christlichen Untertanen herrschen. Die Kalifen von Cordoba pflegten die gute Tradition - wie man an sie an den Höfen von Bagdad und Damaskus gewohnt war - die Dhimmi-Führer zu den offiziellen Anlässen einzuladen. Möglicherweise waren diese enge Kooperation und respektvolle tolerante Beziehungen zu den Geistlichen der Grund dafür, dass im ersten Jahrhundert der muslimischen Herrschaft in Spanien keine polemischen Schriften gegen den

---

<sup>204</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 103ff.

<sup>205</sup> Cf. E. Wilde, J. D. McAuliffe, „Religious Pluralism and the Qur’ān“. *EQ* IV (2004): 398-419.

Islam erschienen sind. Diejenigen spanischen Christen, die der arabischen Sprache mächtig waren und etwas über den Islam wussten, waren noch nicht bereit, gegen die eigenen Wohltäter zu sprechen. Das wäre für sie zu riskant gewesen, damit hätten sie ihre privilegierte Stellung als Unterhändler zwischen den Muslimen und den Christen gefährdet. Als einziger Spanier, der angeblich eine polemische Schrift gegen den Islam geschrieben hat, die allerdings leider verloren gegangen ist, gilt der Bischof der Diözese von Urgel, Felix; jedoch gehörte er nicht zu den bedeutenden Personen, die am Hofe von Cordoba willkommen waren.<sup>206</sup>

Nachdem die Muslime in Spanien im Jahr 711 eingedrungen waren, versuchten die europäischen Christen, alle diese Ereignisse nach dem Schema der christlichen Geschichte zu erklären. Im 8.-12. Jahrhundert übernahmen die spanischen Christen die östlichen christlichen polemischen Ansichten hinsichtlich des Islam.<sup>207</sup> Sie überarbeiteten sie und exportierten sie weiter in die nördlichen Gebiete Europas. Es ist bemerkenswert, dass die spanischen Christen - ähnlich wie ihre östlichen Glaubensbrüder - den Islam zuerst als eine militärische Gefahr einstufen: sie betrachteten die schnellen Eroberungen der Muslime als göttliche Strafe für die Sünden der Christen. Erst nachdem die Zahl der zum Islam bekehrten Christen immer mehr anwuchs, griffen die christlichen Autoren den Islam als religiösen Feind an.<sup>208</sup> Das polemische Bild der westlichen Christen vom Islam ähnelte in seiner Darstellung und Motivierung dem Islambild der Christen aus dem Nahen Osten.<sup>209</sup> Mit ihrem Bild von Islam beabsichtigten sie, die Abtrünnigen davon abzuhalten, ihren eigenen Status einer geschützten Minderheit zu verteidigen und die Legitimität ihrer muslimischen Herrscher zu bestreiten. Als eine Art Plage Gottes für begangene Sünden, als schreckliche Kriegsfeinde, jedoch nicht als Glaubensfeinde werden die Sarazenen auch von den Chronisten geschildert. Die so genannte Fredegar-Chronik, ein Sammelwerk aus der 1. Hälfte des 7. Jahrhunderts, gilt als erste lateinische Chronik, die die Araber (*agareni*, *saraceni*) erwähnt, wobei diese als ein am Fuße des Kaukasus-Gebirges sesshaftes Volk dargestellt werden.<sup>210</sup> Man berichtet von den sarazenischen Erfolgskriegen nach 641, wie dem Sieg der Sarazenen über Heraclius, aber nicht von der Religion der Araber. Die arabischen Eroberungen in Europa werden in der

---

<sup>206</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 88f. Es ist interessant, dass Johannes von Damaskus seine polemischen Werke erst nach der Aufgabe seiner Stellung am Hofe der Umayyaden verfasst hat.

<sup>207</sup> Cf. Bobzin, "Islam", insbesondere 238-242.

<sup>208</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 69ff.

<sup>209</sup> Zu den polemischen Schriften der westlichen Christen siehe D. Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*. 2d ed. Edinburgh, 1980; R. W. Southern, *Das Islambild des Mittelalters*. Stuttgart, 1981.

<sup>210</sup> Cf. Radtke, *Weltgeschichte*, 120ff.

*Chronica maiora et minora* von Beda Venerabilis (ca. 673-735) erwähnt. Die karolingischen Chronisten der *Chronologia regum Gothorum* und *Chronicon moissiacense* sind der Meinung, dass die Goten Spanien auf Grund ihrer Sünden verloren haben und die Herrschaft über die ehemaligen gotischen Gebiete sowieso den Franken zukomme. Das *Chronicon moissiacense*, ein in Südgalien nach 818 verfasster Bericht, schildert den Einfall der Sarazenen nach Südgalien und die Geschichte der Umayyaden-Herrscher in Spanien. Von großem Interesse sind auch die Chroniken des Sigebert von Gembloux (1030-1112) und des Hugo von Flavigny (gest. nach 1102). Das erstgenannte Werk stützt sich auf die *Historia miscella*, die, wie erwähnt, byzantinische Wurzeln hat. Bei Sigebert von Gembloux werden Muhammad und der Islam zum ersten Mal in der lateinischen Historiographie behandelt. Nach Sigeberts Darstellung ist Muhammads Offenbarung nichts als ein epileptischer Anfall. Bei Hugo von Flavigny, dessen Quelle unbekannt bleibt, finden sich auch biographische Angaben zu Muhammads Leben. Die Erleuchtung des Islamgründers und seine Prophetentätigkeit werden auf abenteuerlich-märchenhafte Weise beschrieben: Muhammad bekommt seine Botschaft vom Teufel, der sich als Erzengel Gabriel ausgibt; er residiert nach dem Sieg seiner Lehre in Damaskus und Babylon. Richtig ist in Flavignys *Chronicon* allerdings, dass Muhammad zum Monotheismus statt zur Verehrung der alten Götzenbilder aufruft. In allen diesen Chroniken wird trotz der Erwähnung der Sarazenen nichts von ihrem Glauben berichtet. Sie werden einfach als Heiden angesehen.<sup>211</sup>

Die Autoren aus dem 12. Jahrhundert haben, wie ihre Vorgänger, den Islam nie als eine unabhängige Religion betrachtet; eher behandelten sie die Sarazenen als Häretiker, blinde Anhänger des Erzketzers Muhammad, als Teil eines teuflisch inspirierten Fehlers, der die Seelen der Christen und die Hierarchie der Kirche bedroht.<sup>212</sup> In diesem Zusammenhang sind die polemischen Schriften der mozarabischen Christen des 12. Jahrhunderts beachtenswert: *Maqâmi' as-sulbân*, *Tathlîth al-wahdânîyah*, *Mashaf al 'âlam* (die ersten drei sind fragmentarisch erhalten), *Liber denudationis* und ein Kapitel aus *Dialogi contra Iudaeos* von Petrus Alfonsi. Diese Christen waren über den Islam, den Koran und den Hadith informiert, sie waren auch mit den Traditionen der östlichen christlichen anti-islamischen Polemik, wie der *Risâlat al-Kindî*, vertraut. Es ist zu betonen, dass vier der fünf Autoren angeblich Neubekehrte waren, zwei waren Ex-Muslime und zwei Ex-Juden. Diese Texte beweisen, dass Spanien, und insbesondere Toledo (drei der Schriften wurden in Toledo

---

<sup>211</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 77.

<sup>212</sup> *Ibid.* 147ff.

verfasst) zum Zentrum des polemischen Austausches zwischen Christen und Muslimen geworden war. Der Islam wird von diesen Autoren als eine häretische Abweichung vom Christentum und Muhammad als falscher Prophet dargestellt. Sie greifen den Koran wegen seiner Widersprüche und seinen unlogischen Stellen an. Diese mozarabischen Verfasser setzen zwar die apologetischen und polemischen Traditionen der früheren östlichen Texte fort, aber, indem sie ihre Vertrautheit mit der modernen arabischen Wissenschaft zeigen, entwickeln sie auch ihre Argumente auf neue Art und Weise. Sowohl Alfonsi als auch der Autor vom *Liber denudationis* beschreiben den muslimischen Glauben und die islamischen Riten als eine verwirrte Mischung aus häretischem Christentum, häretischem Judentum und den Relikten des Götzendienstes. Beide behaupten, dass der Koran nicht das Ergebnis einer echten Offenbarung sei, sondern erst nach dem Tode Muhammads zusammengestellt wurde. Die *Dialogi contra Iudaeos* von Petrus Alfonsi, des zum Christentum bekehrten Juden Moshe Sephardi, wurden von den genannten Schriften am meisten gelesen. Sie waren von großer Bedeutung, weil sie sowohl anti-jüdische als auch anti-islamische Polemik verbreiteten. Im Jahr 1106 trat Moshe Sephardi mit 44 Jahren am Höhepunkt seiner Karriere zum Christentum über und nahm den Namen seines Paten, des Königs von Aragon, an, den er selbst als den glorreichsten spanischen Kaiser charakterisierte.<sup>213</sup> Petrus Alfonsi war Hofarzt Alfonsos I. von Aragon, der auch Alfonso VII. von Kastilien genannt wird. Nachdem Alfonso I. von Aragon eine kastilische Prinzessin heiratete, löste er 1109 ihren Vater auf dem Thron ab. Wahrscheinlich fand die Bekehrung von Petrus unter dem Einfluss der klunianzsischen Mönche statt, die durch ihren missionarischen Eifer bekannt waren. Durch ihren Einfluss wurde auch die erste Koranübersetzung veranlasst. Die Aktivitäten der Mönche von Cluny waren am Hofe des Königs Alfonso VI., des Schwiegervaters des Paten von Petrus, sehr stark zu spüren; der König hatte eine arabische Frau und war deswegen besonders religiösem Druck ausgesetzt. Kurze Zeit nach seiner Bekehrung verließ Petrus Alfonsi Spanien offensichtlich und ließ sich um 1110 als Arzt Heinrichs I. in England nieder. Er verfasste seine polemische Abhandlung *Dialogi contra Iudaeos* gleich nach seinem Glaubensübertritt. Das Werk stellt eine heftige Ablehnung des Judentums dar, die Dialoge schildern den Streit zwischen zwei Ichs: dem Juden Mose und dem Christen Peter. Die *Dialogi contra Iudaeos* gelten als die bestinformierte Quelle für die Darstellung und die Kritik des muslimischen Glaubens im 12. Jahrhundert;<sup>214</sup> die Mehrheit der genauen Information über den Islam im

---

<sup>213</sup> Cf. E. Reichert, "Petrus Alfonsi". *BBK* III (1994): 385-387; auch D. Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*. New Haven, 1977. 19.

<sup>214</sup> Cf. Southern, *Das Islambild*, 29.

Westen stammt aus dem Buch von Petrus. Er war auch derjenige, der die heidnische Herkunft der Kaaba betonte und den Hajj mit der heidnischen Sonnwendfeier verband.<sup>215</sup> Petrus Alfonsi bezweifelte nie den ursprünglichen muslimischen Monotheismus, jedoch war er von der Beeinflussung des Islam durch Judentum und Christentum überzeugt; so erweiterte er die Bahira-Legende, um den Einfluss eines häretischen Juden auf Muhammad zu betonen. Im Mittelalter war seine Schrift *Dialogi contra Iudaeos* gut bekannt, und er wurde in England viel zitiert und nachgeahmt.<sup>216</sup> Der Unterschied zwischen Petrus Alfonsi und den christlichen Theologen, seinen Imitatoren, lag darin, dass er wirklich ein Wissenschaftler war, der sich gerne an die anderen Gelehrten: Christen, Juden und Muslime wandte, was eine ganz neue Einstellung für die westliche intellektuelle Welt bedeutete. Er kannte sich gut im Hebräischen und Arabischen aus, er pflegte die sachlichen Faktoren von den kritischen zu trennen, und seine polemischen Schriften waren mit umfangreichem philosophischem und allgemeinem Wissen angefüllt.<sup>217</sup> Außer Kenntnissen vom Islam aus den Originalquellen beinhalten die *Dialogi contra Iudaeos* rabbinischen und kabbalistischen Stoff, der dem Westen nur in späteren Formen völlig bekannt wurde. Petrus Alfonsi gab in seinem Werk den Christen die Möglichkeit, diesen Stoff zu studieren und so in der Polemik gegen die Juden gut gewappnet zu sein. Seine Dialoge geben auch die astronomischen Kenntnisse der Araber, ihre Weltbeschreibung wieder, auf die Petrus Alfonsi die Lateiner aufmerksam macht. Es waren diese und ihnen ähnliche Texte, die die lateinischen Christen berücksichtigten, wenn sie mehr über den Islam wissen und ihn widerlegen wollten.

Die früheren lateinischen Texte beschreiben die Religion der Sarazenen als das Heidentum der vorislamischen Zeit, wo die Steinverehrung im Mittelpunkt stand.<sup>218</sup> Die östlichen christlichen Autoren, die mehr über den Islam wussten, griffen den Kult der Kaaba als Fortsetzung der vorislamischen heidnischen Riten der Verehrung der Venus an. Jedoch besaß keiner von diesen Autoren die rege Phantasie der Verfasser des 12. Jahrhunderts, die die Sarazenen mit einer ganzen Palette von Göttern ausstatten, Götzen, die aus Stein und Edelmetallen bestanden und die von den Dämonen besessen waren, die diesen Idolen angeblich magische Kräfte verliehen. Das ist nicht bloß literarische Konvention, wie Norman

---

<sup>215</sup> Cf. Metlitzki, *The Matter*, 20f.

<sup>216</sup> *Dialogus* von Bartholome von Exeter und „Disputation of Peter of Cornwall against Symon the Jew“ des Peters von Cornwall (1197-1221), cf. Metlitzki, *The Matter*, 21.

<sup>217</sup> Ibid. 21ff.

<sup>218</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 106f.

Daniel behauptet,<sup>219</sup> diese Darstellung der sarazenischen Götzenverehrung erwuchs aus dem propagandistischen Versuch, die Aktionen des ersten und zweiten Kreuzzugs zu rechtfertigen und zu verherrlichen. Da die Kirche den Islam nicht ernst nahm, lehnte sie jede Gelegenheit ab, sich mit seinen Grundsätzen vertraut zu machen. Da sie nicht im Stande war, ihrer „eigenen Tradition dort, wo sie schon Fuß gefasst hatte, genügend Kraft der Orientierung und der sozialen Integration, somit also genügend kulturelle Festigkeit zu verschaffen“, versuchte sie, ihre eigene Schwäche durch „den brutalen Durchsetzungswillen der Muslime und deren kriegerische Überlegenheit“ zu erklären.<sup>220</sup> Mit der schnellen Expansion des Islam geriet das Christentum in Schwierigkeiten, die es das ganze Mittelalter hindurch zu überwinden versuchte, indem es die Muslime als Heiden oder Häretiker bezeichnete, die muslimische Religion verfälschte und die Gläubigen zu ihrer Zerstörung aufrief.

Fast alles, was darüber berichtet wurde, war tendenziös zurechtgemacht, um die Bekenner des Islam als die hassenswürdigsten Feinde des Christentums darzustellen, den Glaubenseifer der abendländischen Christenheit so immer von Neuem zu entflammen und dadurch im Interesse der Kirche die Fortsetzung der Kreuzzugskämpfe zu ermöglichen.<sup>221</sup> Im allgemeinen wurde das Bild, welches die Christen des Abendlandes sich von Mohammad und seiner Lehre machten, je länger, je mehr getrübt durch die ärgsten Fabeln und schliesslich völlig entstellt durch die thörichtsten Wahnvorstellungen und die gehässigsten Verläumdungen.<sup>222</sup>

Es ist beachtenswert, dass die Kreuzzüge aus christlicher Sicht einen religiös-ideologischen Charakter hatten.<sup>223</sup> In den islamischen Chroniken wurden sie wegen der zerstreuten Gefechte eher als Grenzzwischenfälle betrachtet, weil die Kreuzfahrer manchmal ohne eine bestimmte Strategie die Muslime bald hier, bald dort angriffen. In der arabischen Geschichtsschreibung sind die Begriffe „Kreuzzug“ oder „Kreuzritter“ nicht zu finden.<sup>224</sup> Die Kämpfe werden gründlich beschrieben, die gegnerischen Teilnehmer werden gewöhnlich als Franken oder einfach Ungläubige, aber selten als Christen bezeichnet.<sup>225</sup> Da die muslimische Welt in der Zeit der Kreuzzüge von allen Seiten bedroht war: Galizier und Normannen aus Europa, Georgier aus dem Kaukasus, Nomadenvölker aus dem Norden und Süden, machte man kaum Unterschiede unter den Angreifern. Die Muslime konnten die Franken nicht als eine besondere Art des Feindes sehen, weil sie zuerst an der byzantinischen Seite und erst später eigenmächtig gekämpft haben. Erst von Saladin, der ein frommer, überzeugter Islamanhänger war, wird der Kampf gegen die Kreuzfahrer als *jihad*, Glaubenskrieg,

---

<sup>219</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 121-178.

<sup>220</sup> Zirker, *Christentum*, 30.

<sup>221</sup> H. Prutz, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*. Berlin, 1883. 573. Zitiert nach Jones, „The Conventional“, 203.

<sup>222</sup> Prutz, *Kulturgeschichte*, 73. Zitiert nach Jones, „The Conventional“, 203.

<sup>223</sup> Cf. K. Froehlich, „Crusades: Christian Perspective“. *ER IV* (1987): 167-171.

<sup>224</sup> C. Cahen, „Crusades“. *EI II* (1965): 63-66; D. P. Little, „Crusades: Muslim Perspective“. *ER IV* (1987): 171-172.

<sup>225</sup> Cf. Lewis, *Kaiser*, 30ff.

aufgefasst.<sup>226</sup> Die Chroniken des ersten Kreuzzuges beschreiben die Sarazenen als Götzendiener, die die Heilige Stadt Jerusalem mit ihren religiösen Ritualen, besonders durch das silberne Abbild von Muhammad im Tempel von Solomon verunreinigt haben. Das Abbild wurde den Chronisten zufolge von den Kreuzfahrern zerstört. Dieses – wenn auch sehr verfälschte - Bild vom Islam half diesen Schriftstellern, die Grausamkeit der Kreuzzüge zu rechtfertigen und zu verherrlichen. Die Dichter der *chansons de geste* boten eine ähnliche Darstellung der Götzenverehrung von Seiten der Sarazenen sehr oft aus denselben Gründen. Einige Kreuzfahrer schrieben selbst Berichte über den Kreuzzug, die von christlichen Autoren in Europa bearbeitet wurden. Für viele Westeuropäer waren Sarazenen Heiden, und die Heiden waren im Mittelalter Sarazenen, diese Begriffe waren austauschbar. Diese Vorstellung war so fest verwurzelt, dass diejenigen, die besser über den Islam informiert waren, sich ab dem 12. Jahrhundert viel Mühe geben mussten, um zu erklären, dass die Sarazenen keine Heiden waren. Wie zäh sich diese Ansicht hielt, bezeugt die Illustration einer Handschrift der französischen Übersetzung des Textes von Wilhelm von Tyrus. Obwohl der Autor in der *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*<sup>227</sup> davon berichtet, dass die Sarazenen Muhammad als ihren Propheten behandeln und die Götzenverehrung ablehnen, stellt der Maler eine Gruppe von Sarazenen dar, die eine einen Schild tragende nackte Gottheit im Tempel von Jerusalem anbeten.<sup>228</sup> Die anonyme Chronik *Gesta Francorum* bezeichnet die Feinde der Christen als Heiden und weist darauf hin, dass ihre Führer zwei Mal Eide zu ihrem Gott „Machomet“ ausgesprochen haben. Nur ein einziger Berichterstatter des ersten Kreuzzuges gibt zu, dass die Sarazenen Monotheisten sind, und Muhammad kein Gott, sondern ihr Prophet sei. Für den Rest der christlichen Autoren haben die Kreuzfahrer die heidnischen Götzenverehrer zu besiegen, die Heilige Stadt Jerusalem zurückzuerobern und sich an den Heiden wegen der Kreuzigung und der Gotteslästerung zu rächen. Die Darstellung des Islam als Heidentum hilft, den Kreuzzug zu verteidigen, weil der Sieg über die Heiden zum göttlichen Plan gehört. Die Chronisten stellen den Kampf gegen die Sarazenen dem Kampf gegen die antiken römischen Heiden gegenüber.<sup>229</sup> So erlangten diese Geschichten bei ihren Lesern den Rang von wahren Erzählungen. Sie verhalfen dem Publikum, das selbst an den Kreuzzügen teilnahm, den Sinn dieses Krieges zu begreifen. Sie trugen zur Glorifizierung des Kreuzzuges bei und setzten ihn in den Kontext der christlichen Geschichte, ordneten ihn in den göttlichen Heilsplan ein. Mit anderen Worten, es war das Ziel eines Schriftstellers zu

---

<sup>226</sup> Cf. *Religionen der Welt*, 182f.

<sup>227</sup> Der Text wird unten behandelt.

<sup>228</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 131. Die Schrift von Wilhelm von Tyrus wird unten ausführlicher behandelt.

<sup>229</sup> *Ibid.* 120.

zeigen, dass der Kreuzzug nichts Neues war, weil er von den früheren Christen vorhergesehen wurde und weil er eine bedeutende Rolle im apokalyptischen Szenarium der letzten Tage spielen wird. Als die Kreuzfahrer sich im Orient niederließen und mit den einheimischen Muslimen verbündeten, verstanden sie, dass sie es mit Monotheisten zu tun hatten. Die Chroniken der späteren Kreuzzüge enthalten nur in seltenen Fällen Nachrichten über den sarazenischen Polytheismus oder die Götzenverehrung.

Während das verzerrte Bild von den sarazenischen Götzenanbetern in den populären Vorstellungen vom Islam im 12. Jahrhundert in Werken wie den Chroniken der Kreuzzüge oder den *chansons de geste* seinen Höhepunkt erreicht hat, gab es auf der anderen Seite auch Texte, die sich wissenschaftlich mit dem Islam beschäftigten und die den Kern der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem muslimischen Glauben bilden. Die geistige Beschäftigung mit dem Islam in Europa wurde nach Ansicht von B. Lewis auch durch Angst vor Konversion und Assimilation angespornt.<sup>230</sup> Wenn man die muslimische Expansion betrachtet, so stellt man fest, dass die islamischen Provinzen früher christliche Länder waren; und die Bevölkerung ihren Glauben wechselte oder, durch die Attraktion des muslimischen Glaubens und der arabischen Kultur angezogen, die arabische Sprache übernahm. Diese Besorgnis regte das Erlernen der arabischen Sprache, die Übersetzung des Korans und anderer arabischen Schriften an; dabei hatte man vor allem vor, die Christen vor der Konversion zu schützen und ferner Muslime zum Glaubensübertritt aufzufordern. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Islam unterscheidet sich von den populären Vorstellungen und Darstellungen des Islam im Mittelalter dadurch, dass man nicht wie die Träger der letzteren schützen und entmutigen, sondern informieren wollte. Man ist weiterhin der Ansicht, dass die westlichen mittelalterlichen Philosophen, die eher aus Verzweiflung als aus dem Wunsch, die Wirklichkeit zu entstellen,<sup>231</sup> verbargen, was sie wirklich über den Islam und die islamische Kultur wussten, um im christlichen Europa nicht verfolgt zu werden. Die Begegnung mit dem Islam ließ die mittelalterlichen Wissenschaftler an ihren Vorstellungen über die universelle Wahrheit und ihrem Glauben daran zweifeln.

Zu den Wegbereitern der geistigen Auseinandersetzung mit dem Islam zählt Petrus Venerabilis, Abt von Cluny.<sup>232</sup> Auf seiner Inspektions- und Visitationsreise durch Spanien

---

<sup>230</sup> Cf. Lewis, *Kaiser*, 32f.

<sup>231</sup> Cf. O'Brien, „Platonism“, 304.

<sup>232</sup> Cf. N. Heutger, „Petrus Venerabilis“. *BBK VII* (1994): 382-383.

kam er auf den Gedanken, dass zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Islam das Wissen von seiner Lehre gehört, und er scharte deshalb eine Gruppe von Übersetzern um sich.<sup>233</sup> Nach dem Scheitern des ersten Kreuzzuges (1096-1099), der das eigentliche Ziel – die Zurückeroberung des Heiligen Landes – nicht erreichte, gewann der Abt die Überzeugung, dass der Islam nicht mit Waffen, sondern mit Worten zu besiegen ist. So beauftragte er Robert von Ketton mit der vollen Übersetzung des Korans ins Lateinische,<sup>234</sup> die übrigen wurden mit der Übersetzung anderer arabischen Werke, unter anderem der *Risālat al-Kindī* betraut. Anhand dieser Sammlung von Übersetzungen, bekannt unter dem Namen *Collectio toletana*, hat Peter von Cluny selbst zwei anti-islamische Traktate, *Summa totius haeresis Saracenorum* und *Contra sectam siue haeresim Saracenorum*, verfasst. Das erste Werk beschreibt und verunglimpft den Islam, der zweite Text versucht, den Islam zu widerlegen und die muslimischen Leser zum Glaubensübertritt aufzufordern. Petrus' Absicht ist es, seinen Lesern zuverlässige Informationen über den Islam zu liefern und die falschen Seiten dieses Glaubens aufzudecken. Er kritisiert die unzureichenden Kenntnisse der Christen über den muslimischen Glauben; besonders ist er von den Theologen entsetzt, die viele Häresien widerlegt, den Islam aber vernachlässigt haben. Auch seine Darstellung der Biographie Muhammads ist von fabelhaften Elementen nicht frei: Muhammad wird von ihm zum Sektierer erklärt, was von der späteren christlichen Literatur übernommen wird. Bei seiner Beschreibung des Lebens Muhammads benutzt er die lateinische Übersetzung der Chronik des Theophanes, darüber hinaus verwendet er die Schriften von Alfonsi und al-Kindī. Im Gegensatz zu den erwähnten Autoren ist seine Muhammad-Biographie kürzer. Da Petrus Venerabilis bewusst war, dass seine *Summa* mehr als Einführung in die sarazenische Häresie als ihre Widerlegung zu betrachten ist, schlägt er Bernard von Clairvaux im Jahr 1144 vor, eine solche Widerlegung zu schreiben, indem er ihm einen Brief mit der lateinischen Übersetzung von *Risālat al-Kindī* schickt.<sup>235</sup> Jedoch bekommt er keine Antwort auf seine Anfrage und übernimmt deshalb selbst diese Aufgabe. Während er an Muhammad in der *Summa* nichts Gutes lässt, ist *Contra sectam siue haeresim Saracenorum* ganz anders. Im ersten Buch seiner Abhandlung, die aus dem Prolog und zwei Büchern besteht, ruft er seine muslimischen Leser auf, ihm zuzuhören, und er versucht, sie vom Glaubensübertritt zu überzeugen. Im zweiten Buch vergleicht er Muhammad mit den Propheten aus dem Alten Testament, um sein falsches Prophetentum zu beweisen. Ob man die Islamanhänger als Heiden oder Häretiker bezeichnen soll, überlässt er

---

<sup>233</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 155ff.; Haydar, *Mittelalterliche*, 82-88.

<sup>234</sup> Die Koranübersetzung des Roberts von Ketton wird in 3.3. behandelt.

<sup>235</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 158ff.

den Lesern, er selbst bevorzugt, den Islam als Häresie zu verstehen. Petrus Venerabilis entwickelt den missionarischen Gedanken von al-Kindī weiter, indem er die Christen aufruft, die Muslime als Freunde zu behandeln und mit ihnen zu reden. Gegenüber dem unmittelbaren, etwas genaueren Wissen des Islam von Petrus Alfonsi fällt auf, dass die Islamkenntnisse von Petrus von Cluny oberflächlich waren. Offensichtlich wurden seine anti-islamischen Schriften im Mittelalter wenig gelesen: sein Traktat *Contra sectam siue haeresim Saracenorum* ist nur in einer einzigen Handschrift erhalten geblieben.

Siebzig Jahre nachdem die *Collectio toletana* zusammengestellt worden war, gab der Erzbischof von Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada, der offensichtlich von Roberts Koranübersetzung nichts wusste, Mark von Toledo, dem Diakon der Kathedrale von Toledo, den Auftrag zur Übersetzung des Korans. Mark von Toledo liefert im Vorwort zu seiner Übersetzung eine kurze feindselige Biographie von Muhammad mit. Muhammad wird als sehr geschickter Magier geschildert, der während seiner Reisen mit dem Judentum und dem Christentum bekannt wurde.<sup>236</sup> Muhammad verkündet seinen Glauben als eine neue Religion, dabei vermischt er die jüdischen und christlichen theologischen Grundsätze mit seinen Vorstellungen.

Die christliche Geschichtsschreibung ließ den Andersgläubigen keinen eigenen Platz, weil sich alles Bedeutende und Wertvolle an Wissen, Heil und Herrschaft nach der Ansicht der christlichen Theologen und Gelehrten im westlichen Teil der Welt, in der *civitas Christi*, konzentrierte, während der *civitas perfida*, der Welt der Juden und Heiden, nichts blieb und bleiben sollte. Für den Geschichtsschreiber der Hamburger Kirche und ihrer Skandinavienmission, Adam von Bremen (†ca. 1081), ist es unnützlich, die Taten der Ungläubigen zu erforschen. Chronist und Kreuzzugfahrer Otto von Freising (†1158) erklärt die nichtchristliche Welt für bedeutungslos und die Taten ihrer Untertanen für nicht erwähnenswert.<sup>237</sup> Jedoch hindert diese Vorstellung von der nichtchristlichen Welt die Christen nicht daran, Wissen über andere zu sammeln. Den aus eigener Anschauung, den Pilgerberichten und der Lektüre zusammengetragenen Kenntnissen vom Anderen fehlt die historische Überarbeitung durch die Geschichtsschreibung. Die „Geschichte der

---

<sup>236</sup> Ibid. 184.

<sup>237</sup> Cf. R. C. Schwinges, „Die Wahrnehmung des Anderen durch Geschichtsschreibung. Muslime und Christen im Spiegel der Werke Wilhelms von Tyrus (†1186) und Rodrigo Ximénez de Rada (†1247)“. *Toleranz im Mittelalter*. Vorträge und Forschungen Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte 45. Hrsg. A. Patschovsky und H. Zimmermann. Sigmaringen, 1998. 101-127, insbesondere 101f.

orientalischen Fürsten“ (*Historia de gestis orientalium principum*) des Erzbischofs und Kanzlers des Kreuzfahrerkingreichs Jerusalem, Wilhelm von Tyrus (ca. 1130-1186), und die „Geschichte der Araber“ (*Historia Arabum*) des Erzbischofs von Toledo und Primas von Spanien, Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247), gelten als die einzigen christlichen Ausnahmen in der historischen Darstellung der Muslime seit den Tagen Muhammads.<sup>238</sup> Wilhelm von Tyrus stammte aus einer wohlhabenden Familie, die am Anfang des 12. Jahrhunderts aus Italien oder Frankreich nach Palästina auswanderte.<sup>239</sup> Fast zwanzig Jahre studierte Wilhelm von Tyrus im Westen: zuerst die freien Künste in Paris, dann Theologie in Paris und Orléans und Rechtswissenschaften in Bologna. Als er im Jahr 1165 nach Palästina zurückkehrte, wurde er Kanonikus an der Bischofskirche von Akkon. Zwei Jahre später erhielt er die Würde eines Archidiakons. Im Jahr 1175 wurde er zum Erzbischof von Tyrus ernannt. Im Jahr 1168 wurde er vom König Amalrich von Jerusalem ermutigt, die Geschichte der Kreuzfahrerstaaten nieder zu schreiben. Dieses Werk gilt nicht nur als die wichtigste Quelle der Geschichte der Kreuzfahrerstaaten im Orient im 12. Jahrhundert, sondern als eine vorbildlich abgefasste Chronik in Bezug auf den Stoff, den Stil, die kritische Haltung und die Vorurteilslosigkeit des Verfassers. Die Chronik des Wilhelm von Tyrus *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* umfasst die Zeit der Regierung des Kalifen Omar bis zum Jahr 1184 und besteht aus 23 Büchern. Wilhelm von Tyrus gehört zu den besten Geschichtsschreibern des Mittelalters. Die Geschichte der Kreuzzüge, die in seiner Chronik mit dem Buch XII beginnt, ist den Lesern besser bekannt als seine Geschichte des islamischen Orients, die unter dem Titel *Historia de gestis orientalium principum* oder *De orientalibus principibus et eorum actibus* verfasst wurde. Während die Kreuzfahrerchronik fortgesetzt und in andere Sprachen übersetzt, vielfach abgeschrieben und gelesen wurde, wurde die „Geschichte der orientalischen Fürsten“ im lateinischen Orient noch im 13. Jahrhundert benutzt, geriet dann aber in Vergessenheit und ging verloren.<sup>240</sup> Das Verschwinden dieser bedeutungsvollen historischen Abhandlung zeugt von großem Desinteresse für die Geschichte der Muslime und von starken Vorurteilen am Ende der lateinischen Präsenz im Orient. Wie R. Davis schreibt: „Crusades were interesting, but Muslims were not“.<sup>241</sup> In Spanien, wo sowohl das Hauptwerk von Rodrigo Jiménez de Rada *Historia de rebus Hispanie sive Historia*

<sup>238</sup> Ibid. 104ff.

<sup>239</sup> Cf. G. Fatouros, „Wilhelm von Tyrus“. *BBK* XIII (1998): 1286-1288.

<sup>240</sup> Da die „Geschichte der orientalischen Fürsten“ verloren ging, erlaubt Schwinges sich ersatzweise die Kreuzfahrerchronik Wilhelms von Tyrus zum Vergleich der Wahrnehmung des Anderen durch Geschichtsschreibung heranzuziehen, weil er überzeugt ist, dass sie ähnliche Auffassungen wie in der Geschichte der Orientherrscher enthält. Cf. Schwinges, „Die Wahrnehmung“, 107f.

<sup>241</sup> R. H. C. Davis, „William of Tyre“. *Relations between East and West in the Middle Ages*. Ed. D. Baker. Edinburgh, 1973. 64-76, (71). Zitiert nach Schwinges, „Die Wahrnehmung“, 107.

*Gothica* als auch seine *Historia Arabum* früh gedruckt und von den iberischen Chronisten noch in der Neuzeit benutzt wurden, war die Situation anders. Dies zeugt von bleibendem Interesse für die Muslime trotz der Vertreibungen und der Missionierungsversuche in Spanien. Rodrigo Jiménez de Rada stammte aus einem Hochadelsgeschlecht aus Navarra, studierte Theologie und Recht in Paris und Bologna.<sup>242</sup> Nach seinem Studium zog er nach Kastilien, wo er eine herausragende Rolle am Hofe spielte, er wurde Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien. Als Hofmann und Diplomat beteiligte sich Rodrigo Jiménez de Rada an der Organisation und Leitung von Reconquista-Feldzügen von Las Navas bis Valencia (1212-1238).

Die Wahl der Muslime als Gegenstand der Forschung zeugt nicht von einer wertneutralen, objektiven Einstellung, denn beide Kirchenmänner lehnen den Islam und seinen Propheten kategorisch ab. Laut Wilhelm ist der Islam eine selbständige Religion, die durch den Monotheismus und den identischen Gott der Väter mit dem Judentum und Christentum verwandt ist; somit ist Wilhelm von Tyrus der orientalischen Konzeption des muslimischen Glaubens nah.<sup>243</sup> Die Position von Rodrigo ist der Einstellung von Wilhelm ähnlich, aber er betrachtet den Islam auch als Häresie, *secta*, wobei dieser Begriff mehr als Schule, Gruppierung, Lehre zu verstehen ist. Beide Gelehrten vermeiden den Begriff *paganus*; Wilhelm nennt die Gegner des Christentums *infidelis*, während Rodrigo die entsprechenden ethnischen, lokalen und regionalen Herkunftsnamen, z. B. *Arabi*, *Mauri*, verwendet. Da beide Autoren die Muslime als Gottgläubige und den Islam als eigenständige Lehre behandeln und die Gemeinsamkeiten zwischen dem Islam und Christentum unterstreichen, stehen sie der orientalischen bzw. mozarabischen Tradition der Einstufung des

---

<sup>242</sup> Cf. Schwinges, "Die Wahrnehmung", 122ff.

<sup>243</sup> In Bezug auf die Typen der Einordnung des Islam fasst Schwinges in seinem Aufsatz die Überlegungen aus seiner früheren Arbeit (*Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus*. Monographien zur Geschichte des Mittelalters 15. Stuttgart, 1977, 68-104) kurz zusammen. Er unterscheidet drei ganz verschiedene Typen, nach dem ersten Typ ist der Islam eine eigenständige Weltreligion, die dem Judentum und Christentum bezüglich des einzigen Gottes ähnlich ist, jedoch nicht so vollkommen ist. Dieser Typ war unter den orientalischen Christen der Ostkirche verbreitet. Dem zweiten Typ zufolge ist der Islam eine Häresie, die trotz der Anerkennung der Gottesidentität und des Monotheismus Irrlehren bezüglich der Trinität und der Göttlichkeit Christi verbreitet. Dieser Typ fand seine Verbreitung in den Kirchen Syriens und Palästinas, ferner war er unter den Mozarabern in Spanien verbreitet. Da diese Einordnungstypen mehr Kenntnisse vom Islam erfordern haben und die Gemeinsamkeiten der Religionen betont haben, war der zweite Typ im Westen nur vereinzelt und erst im 12. Jahrhundert bekannt, während der erste Typ den westlichen Christen im Mittelalter ganz fremd war. Da der dritte Typ die kämpferische Widerlegung des Islam zum Ziel hatte, betrachtete er den Islam als Heidentum, einen götzendienerischen, antichristlichen Glauben. Dieser Typ war früh und vereinzelt im Orient verbreitet, beherrschte die byzantinische Politik im Kampf gegen die Araber und Türken seit dem 9. Jahrhundert bis ins späte Mittelalter, fand bei den spanischen Märtyrern im 9. Jahrhundert Anerkennung und diente am Anfang der Kreuzzugsbewegung als Leitfaden der Auseinandersetzung mit dem Islam im Westen. Cf. Schwinges, "Die Wahrnehmung", 109ff.

Islam nah. Beachtenswert ist das Verhalten der Geschichtsschreiber in rechtswissenschaftlichen Fragen; beide Juristen plädieren für die gleichen Rechte auf Heimat, Freiheit, Eigentum und Familie für Muslime.<sup>244</sup> Nach Wilhelm haben Muslime das Recht, sich gegen christliche *iniuriae* zu wehren und für ein erlittenes Unrecht einen gerechten Krieg zu führen. Sowohl Wilhelm von Tyrus als auch Rodrigo Jiménez de Rada messen dem Einhalten von Verträgen große Bedeutung zu. Zu den Verdiensten beider gehört, dass sie nicht nur einfach Kapitel über das Andere, wie in einigen Weltchroniken, sondern ganze Bücher schrieben. Ihre Historien zeichnen sich durch eine moderate Interpretation der Geschehnisse und die konsequente Datierung der Ereignisse nach der muslimischen Zeitrechnung aus. Die tolerante und unbefangene Wahrnehmung des Anderen durch beide Schriftsteller war im christlichen Westen im Mittelalter ungewöhnlich, ihre Überlegungen stoßen auf Unverständnis und Kritik. Der Verlust der „Geschichte der orientalischen Fürsten“ des Wilhelms von Tyrus ist deswegen nicht verwunderlich. Sogar seine Kreuzfahrerchronik wurde in der ältesten altfranzösischen Version *L'Estoire de Eracles* verfälscht. Da Wilhelms positives Verhalten gegenüber Andersgläubigen dem Übersetzer zweifelhaft erschien, fand er die Schrift unzuverlässig. Er konnte Wilhelms Art des Denkens und der Wahrnehmung des Anderen nicht übernehmen, deshalb veränderte er den Text, indem er ihn abschwächte, umdeutete, missverstand und verfälschte. In der altfranzösischen Version der Kreuzfahrerchronik bleiben die Muslime Heiden, die keine positiven Eigenschaften besitzen und nicht gleichberechtigt behandelt werden konnten.<sup>245</sup> Die späteren spanischen Chroniken, die die Muslime wiederum als Heiden und ihre gerechten, klugen und tapferen Herrscher als Ausnahmen darstellen, zeugen davon, dass Rodrigos Toleranz zum Anderen nichts Alltägliches war, sie war die Wahrnehmung des Islam, die der herrschenden christlichen Ansicht widersprach.

Nachdem die Kreuzzüge, zu denen zur Befreiung des Heiligen Landes und der Verteidigung des Christentums gegen die Ungläubigen aufgerufen wurde, nicht zum erwünschten Ergebnis führten, intensivierte man die Missionstätigkeit. Anfang des 13. Jahrhunderts setzte eine neue Phase der islamisch-christlichen Auseinandersetzung, die von den Orden der Dominikaner und Franziskaner initiiert wurde, ein. Jetzt strebte man nicht mit Gewalt, sondern durch die Möglichkeiten der Predigt danach, die Muslime vom echten Glauben zu überzeugen. Zu den ersten Missionaren zählt Franz von Assisi, der in Ägypten

---

<sup>244</sup> Ibid. 116ff.

<sup>245</sup> Ibid. 119ff.

und Syrien tätig war. Jedoch waren seine Bemühungen, Muslime zu bekehren, wie die seiner Ordensbrüder vergeblich. Während die Franziskaner einer praktisch-missionarischen Pastoralität nachgingen, beteiligten sich die Dominikaner an der intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Islam. Für die erfolgreiche Missionstätigkeit wurden die ersten Sprachschulen von den Dominikanern geöffnet. Im Allgemeinen zeigten die Franziskaner wenig Kenntnis sowohl vom Islam als auch vom Arabischen,<sup>246</sup> sie strebten viel mehr nach dem Märtyrertod als nach der Bekehrung der Muslime.<sup>247</sup>

Die Missionare zogen nicht nur in den Nahen Osten und nach Nordafrika, zu ihren Tätigkeitsarealen gehörten auch weite Territorien im Osten. Im 13. Jahrhundert begannen die Christen, Briefe und Botschaften an die Mongolen zu schicken, in der Hoffnung, dass diese sich mit ihnen verbünden würden, um gemeinsam die Muslime zu schlagen.<sup>248</sup> Als die Mongolen im Jahr 1258 Bagdad plünderten, wuchs die Zuversicht der Christen, dass die Mongolen sich taufen lassen würden. Die Wirklichkeit sah jedoch ganz anders aus, wie man aus dem Bericht Wilhelms von Rubruck feststellen kann, der weniger Optimismus, eher Enttäuschung zeigt.<sup>249</sup> Der Franziskaner Wilhelm von Rubruck reiste mit Bartholomäus von Cremona auf Geheiß des französischen Königs Louis IX. in den Jahren 1248-1255 nach Karakorum. Dabei verfolgte er ein ganz anderes Ziel als seine Vorgänger. Er beabsichtigte, die mongolischen Herrscher durch Diskussionen zur Bekehrung zu ermuntern, und vermied es, sie durch Beleidigung ihrer religiösen Traditionen vor den Kopf zu stoßen. In seinem *Itinerary* beschreibt Wilhelm von Rubruck seine Reise im Detail, er informiert über das Leben und die Traditionen der Mongolen, über verschiedene religiöse Gruppen im mongolischen Reich, vor allem über die Buddhisten, Muslime und die Nestorianer. Wilhelm von Rubruck bekam die einmalige Gelegenheit, sich an einem religiösen Disput mit Buddhisten und Muslimen vor dem Großkhan Mangu (Möngkä) zu beteiligen. Zu seiner Überraschung und Enttäuschung stellte er fest, dass seine theologischen Gegner, insbesondere die Muslime, an Diskussionen mit den Christen nicht interessiert waren. Die Muslime hörten den christlichen Argumenten geduldig zu, jedoch widerlegten sie sie nicht und verweigerten die Bekehrung.

---

<sup>246</sup> Cf. auch D. Berg, „Kreuzzugbewegung und Propagatio fidei: Das Problem der Franziskanermission im 13. Jahrhundert und das Bild von der islamischen Welt in der zeitgenössischen Ordenshistoriographie“. *Orientalische*, 59-76.

<sup>247</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 172.

<sup>248</sup> Ibid. 201ff.

<sup>249</sup> Cf. H. Feld, „Wilhelm von Rubruck“. *BBK XIII* (1998): 1268-1270; Tolan, *Saracens*, 222ff.

Wilhelm von Tripolis schrieb für den zukünftigen Papst Gregory X. eine Abhandlung *Notitia de Machometo* (1271), die sich mit dem Leben von Muhammad, dem Anstieg des Islam, dem Inhalt des Korans und den wichtigsten Riten des Islam befasste.<sup>250</sup> Wilhelm von Tripolis verspottet den Koran als ein wildes Sammelsurium. Er liefert eine detaillierte Beschreibung der muslimischen Lehre und Riten, von denen manche positiv dargestellt werden. Der Koran sei vierzig Jahre nach Muhammads Tod von seinen sieben Gefährten zusammengesetzt worden. Die Muslime sollten, ähnlich wie die Juden die Thora und die Christen das Evangelium haben, auch ihre Heilige Schrift - lex Mahometi - besitzen.<sup>251</sup> Wilhelm von Tripolis beschließt sein Werk mit fast apokalyptischem Vorhersagen des Untergangs des Islam durch das Schwert: ein Drittel der Sarazenen wird vom Schwert besiegt, ein zweites Drittel wird in der Wüste umkommen und ein letztes Drittel wird zum Christentum übertreten.

Die fälschlicherweise Wilhelm von Tripolis zugeschriebene Arbeit *De statu Saracenorum* (1273) ist durch großen Optimismus gekennzeichnet; diese Schrift stammt von einem anonymen Autor, der jedoch Wilhelms von Tripolis *Notitia de Machometo* als Hauptquelle benutzt. Dieser Text behauptet, dass der Islam dem Christentum sehr ähnlich sei und die Bekehrung der Muslime mit friedlichen Mitteln eine sehr leichte Aufgabe sei. Als Beweis seiner Behauptungen bringt der anonyme Autor eine im Großen und Ganzen richtige Schilderung der islamischen Geschichte, Lehre und Riten. Da er die muslimischen Eroberungen anhand der muslimischen Quellen beschreibt, sind sie im Allgemeinen positiv dargestellt. Der Text *De statu Saracenorum* prophezeit, dass die Predigt erfolgreich die Sarazenen zum Christentum führen wird. Der anonyme Verfasser schließt den Kreuzzug und philosophische Begründungen explizit aus.

Von großer Bedeutung waren die Arbeiten des Dominikaners Ricoldus de Monte Crucis, in denen er Richtlinien für das Verhalten der Missionare gegenüber den Muslimen aufstellt.<sup>252</sup> Da er mehrere Jahre in Bagdad lebte, beherrschte er die arabische Sprache gut und kannte sich im Islam aus.<sup>253</sup> In seinen Schriften wird nichts von den Übertritten zum

---

<sup>250</sup> Cf. J. Riley-Smith, „Wilhelm von Tripolis“. *LM IX* (1998): 190-191; Tolan, *Saracens*, 203-208.

<sup>251</sup> Cf. Bobzin, „Islam“, insbesondere 240f.

<sup>252</sup> Cf. K. P. Todt, „Riccoldo da Monto Croce“. *BBK IX* (1994): 191-194; Tolan, *Saracens*, 245-254; Southern, *Das Islambild*, 50f.

<sup>253</sup> Nach B. Altaner gibt es Beweise über die Sprachkenntnisse nur von wenigen mittelalterlichen Theologen, Schriftstellern, Pilgern und Ordensbrüdern. In seinem Aufsatz „Zur Kenntnis des Arabischen im 13. und 14. Jahrhundert“. *Orientalia Christiana Periodica*. 2.3-4 (1936): 437-452) stellt er eine Liste der christlichen

Christentum berichtet, was insofern von seinem Realitätsbewusstsein zeugt, dass er die Glaubensstärke der Muslime richtig einschätzte. Sein Werk *Contra legem Sarracenorum*, in dem Muhammads Leben und seine Botschaft kritisch behandelt werden, wurde für Christen verfasst, damit sie gute Argumente gegen den muslimischen Glauben hatten. Ricoldus vergleicht den Koran mit der Bibel in Bezug auf die Struktur und den Inhalt und findet den Koran unlogisch und widerspruchsvoll. Laut Ricoldus stellt der Koran eine Mischung aus den alten christlichen Häresien dar. Er ist kein göttliches Gesetz, weil er weder von der hebräischen noch von der christlichen Schrift vorhergesagt wurde. Der Koran sei durch kein Wunder bezeugt, er predigt Gewalt und lässt Ungerechtigkeiten zu.<sup>254</sup> Der Ansicht von Ricoldus nach fällt die islamische Lehre im Gegensatz zur Bibel wegen der mangelnden chronologischen Ordnung und der losen Verbindung der Suren in der Koranstruktur auf. Trotz der scharfen Äußerungen gegen den Koran und den Islam-Begründer trägt das Werk apologetischen Charakter. Seine Schrift fand eine außerordentliche Verbreitung und wurde sehr oft gedruckt und aus dem Lateinischen in andere Sprachen übersetzt.

Zu den größten Missionaren des Mittelalters gehört Raymund Llull.<sup>255</sup> Seine Tätigkeit begann er auf Mallorca, wo er auch seinen ersten Erfolg feierte – die Gründung des ersten Missionskollegs. Als Missionar war er in Neapel, auf Mallorca, Zypern, Sizilien und in Nordafrika. Dank seiner Bemühungen kam es zur Eröffnung von je zwei Lehrstühlen für orientalische Sprachen: Arabisch und Hebräisch an fünf Universitäten des Abendlandes durch das Konzil von Vienne (1312).<sup>256</sup> Ramon Llull verfasste mehr als 250 Werke auf Katalanisch, Latein und Arabisch, die sich auf die eine oder andere Weise mit Bekehrungsstrategien beschäftigen. Er vertrat die Meinung, dass die Muslime vernünftige Argumente akzeptieren müssen. Mit seinen Vernunftmethoden erzielte er jedoch keine Erfolge bei der Bekehrung der Muslime. In seinen früheren Werken zeigte er wenig Enthusiasmus für die Kreuzzüge. Für

---

„Arabisten“ zusammen, deren wirkliche Beherrschung des Arabischen anzunehmen ist, darunter sind die Namen der in dieser Arbeit behandelten Autoren zu finden: Wilhelm von Tripolis; Raymund Llull, Ricoldus de Monte Crucis. Die Kenntnisse des Arabischen Wilhelms von Rubruck und Rodrigos Jiménez de Rada bezweifelt der Autor. Was Roger Bacon betrifft, erkennt B. Altaner einige Kenntnisse des Arabischen bei ihm, D. Metlitzki behauptet, dass kein Wissen des Arabischen für Roger Bacon kennzeichnend ist. Cf. Metlitzki, *The Matter*, 257.

<sup>254</sup> Cf. Bobzin, „Islam“, 241f.

<sup>255</sup> Cf. A. Schimmel, „Raimund Llull“. *ER IX* (1987): 52-53; J. Kritzeck, „Moslem – Christian Understanding in Medieval Times“. *Comparative Studies in Society and History* 4 (1961-1962): 387-401, insbesondere 394-397; J. A. Hoepfner Moran Cruz, „Popular Attitudes toward Islam in Medieval Europe“. *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*. Ed. D. R. Blanks and M. Frassetto. Basingstoke, 1999. 55-81, insbesondere 69f.

<sup>256</sup> Cf. Hagemann, „Christentum und Islam“, 146-160. Trotz dieses Erlasses flaute das Interesse am Islam etwa nach 150 Jahren so ab, dass Johannes von Segovia bei seinem Versuch der Koranübersetzung keinen Christen in Europa 1453 finden konnte, der Arabisch konnte, cf. Southern, *Das Islambild*, 60.

den jungen Llull war der Islam etwas Positives, jedoch als seine Predigtspolitik keine guten Ergebnisse brachte, befürwortete er militärische Aktionen, durch die Muslime und Juden dazu gezwungen werden sollten, den christlichen Missionaren zuzuhören.<sup>257</sup>

---

<sup>257</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 260ff.

### 3.3. Gelehrte und populäre Informationen über den Islam im mittelalterlichen England

Da das mittelalterliche England als Teil Westeuropas dieselben populären Vorstellungen vom Islam wie der Rest der westlichen christlichen Welt hatte, ist es wichtig, sich mit den gelehrten Informationen über den muslimischen Glauben in England zu befassen. Die Sarazenen werden von Beda in seinen Schriften erwähnt. Mit sieben Jahren wurde Beda (673-735) von Verwandten dem Abt des Benediktiner-Klosters Benedikt Biscop zur Erziehung übergeben.<sup>258</sup> Als 682 das Kloster St. Paul in Jarrow (Grafschaft Durham) gegründet wurde, siedelte Beda mit dem Abt Ceolfrid dorthin über und blieb dort bis zu seinem Tod. Mit 19 wurde er Diakon und mit 30 Priester. Er erwies sich als ein frommer, bescheidener Klosterbruder, der seine ganze Zeit dem Lernen, Lehren und Schreiben widmete. Er unterrichtete an der Klosterschule Grammatik, Orthographie, Geschichte, Poetik, er befasste sich fast mit dem ganzen Gebiet des damaligen Wissens. Durch die Kirchengeschichte des englischen Volkes, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, die die kirchlichen und politischen Ereignisse von Cäsar bis zum Jahr 731 schildert, erlangte Beda Berühmtheit. Dieses Werk fand große Anerkennung, es wurde von Alfred dem Großen ins Angelsächsische übersetzt. Es zählt auf Grund seiner objektiven Quellenauswertung und einer Einführung in die Berechnung der Jahre nach der Geburt Christi zu den maßgeblichen historiographischen Schriften des Abendlandes. Zu den Schwerpunkten der Arbeit von Beda gehörte auch die Erforschung und die Auslegung der Heiligen Schrift, er schrieb Kommentare zu den Büchern der Bibel, den Heiligenviten, auch Bücher zur Liturgie, Rhetorik und den Kirchenfesten. Für seine Schriften benutzte er zwei Arten von literarischen Quellen: sowohl Werke der Tradition (Bibel, Isidor und Orosius) als auch Berichte der Pilger ins Heilige Land aus dem 7. Jahrhundert, z. B. den Bericht von Adamnan von Iona über die Pilgerfahrt des fränkischen Bischofs Arculf 679-682. Die Sarazenen wurden in seiner *Historia* nur in einem Satz erwähnt, nämlich, dass sie wegen ihrer Kriegszüge mit der Niederlage bei Poitiers bestraft wurden:

Im 729. Jahr nach der Fleischwerdung des Herrn erschienen zwei Kometen um die Sonne herum, die denen, die sie sahen, großen Schrecken einjagten. Einer kam morgens vor Sonnenaufgang, der andere folgte am Abend nach Sonnenuntergang, gleichsam dem Osten und auch dem Westen schreckliches Unheil voraussagend; sicher kam einer vor Tagesanbruch, der andere vor Anbruch der Nacht, um zu zeigen, dass den Sterblichen zu beiden Zeiten Schlimmes bevorstünde. Sie hatten gegen Norden einen feurigen Schweif, der so aussah, als wollte er einen Brand entfachen, und sie erschienen im Monat Januar und blieben fast zwei Wochen. Zu dieser Zeit verheerte das ganz schreckliche Unheil der

---

<sup>258</sup> Cf. F. W. Bautz, "Beda Venerabilis". *BBK* I (1990): 453-454; H. R. Loyn, „Beda“. *Theologische Realenzyklopädie* V (1979): 397-402.

Sarazenen Gallien durch ein schreckliches Blutbad, und sie erlitten kurz darauf in diesem Land die ihrem Unglauben gebührende Strafe.<sup>259</sup>

In den Bibelkommentaren erklärt Beda die Herkunft der Sarazenen.<sup>260</sup> In der Schrift *Nomina locorum* lokalisiert Beda den Ahnherrn aller Araber, Ismael, in der Wüste Faran.<sup>261</sup> In Bedas Werken finden sich Informationen nicht nur über den Lebensraum der Sarazenen, die Wüste, sondern auch über ihre Wohnart, die Zelte (*Libri quatuor in principium Genesis*), sowie über ihre religiösen Häuser, wie z.B. ein aus Brettern und Balken über einen viereckigen Grundriss errichtetes Bethaus in Jerusalem (*De locis sanctis*). Obwohl es Beda bewusst ist, dass die Muslime fast im ganzen Nahen Osten herrschen, gewinnt man aus seiner Schrift *De locis sanctis* nicht den Eindruck, dass sie die Kriegsfeinde der Byzantiner sind. Nach seiner Darstellung ist der sarazenische König Mavias (der Umayyaden-Kalif Mu'âwiya) ein gutherziger Mensch, der seine christlichen Untertanen gut behandelt. Aus Bedas Schriften (*In psalmorum librum, Expositio de nominibus locorum*) erfährt der Leser, dass Damaskus die sarazenische Hauptstadt ist, die auch Sitz des Königs ist. Da die arabischen Könige über die Heiden herrschen, ist Arabien mit dem Heidentum gleichbedeutend.<sup>262</sup> In *Super acta apostolorum*, den Erläuterungen zur Apostelgeschichte, erklärt Beda, dass die Sarazenen den Stern von Remphan verehren, der eigentlich Luzifer (*Lucifer* = Lichtbringer) ist, und die Sarazenen Anhänger seines Kultes sind.<sup>263</sup> Im 8. Jahrhundert bezieht sich Luzifer auf den Morgenstern Venus, jedoch wird er von den späteren, mittelalterlichen Lesern Bedas mit dem Teufel assoziiert, so dass die Sarazenen als Teufelsanbeter dargestellt werden. R. W. Southern findet Bedas fehlende Erbitterung bei der Schilderung der Sarazenen erstaunlich, jedoch findet er selbst die Erklärung dafür.<sup>264</sup> Die Autoren aus dem nördlichen Europa stellen die Verwüstungszüge der Sarazenen zwar fest, da sie aber von diesem Feind weit entfernt sind, zeigen sie weniger Feindseligkeit gegenüber den Sarazenen als die späteren Christen. Als die Sarazenen die Berber bekehrten, war Beda noch ein Kind. Sie stellten für ihn nur eine entfernte und düstere, unklare Gefahr dar. Wirklich gefährlich wurden die Sarazenen für Beda erst, nachdem sie Spanien eroberten und Sizilien und Gallien angriffen. In seiner *Historia ecclesiastica* bezeichnet er die Invasion des Frankenreiches durch die Araber als

---

<sup>259</sup> Beda <Venerabilis>: *Kirchengeschichte des englischen Volkes/Beda der Ehrwürdige (Venerabilis Bedae historiae ecclesiastica gentis Anglorum.)* Übers. G. Spitzbart. Texte der Forschung 34. Darmstadt, 1982. Buch V, Kap. 23.

<sup>260</sup> Zu Bedas Verhalten zu den Sarazenen siehe auch K. S. Beckett, *Anglo-Saxon perceptions of the Islamic world*. Cambridge studies in Anglo-Saxon England 33. Cambridge, 2003. 123-139.

<sup>261</sup> Cf. E. Rotter, *Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter*. Berlin, 1986. 233ff.

<sup>262</sup> Ibid. 244, 260.

<sup>263</sup> Cf. Beckett, *Anglo-Saxon*, 104-109.

<sup>264</sup> Cf. Southern, *Das Islambild*, 19.

„Sarazenenpest“ (*Sarracenorum lues*).<sup>265</sup> Mit der Vorwärtsbewegung der Sarazenen Richtung Nordeuropa wechselt sich die Einstellung Bedas in Bezug auf die Sarazenen: sie sind für ihn jetzt nicht besser als die anderen heidnischen Peiniger, die Europa plündern, sie sind eine Art Rute der göttlichen Strafe, jedoch werden die Sarazenen am Ende unterdrückt oder bekehrt.<sup>266</sup>

Der Benediktiner Wilhelm von Malmesbury (1090-1147), der früh ein Interesse für die Geschichte zeigt, verdankt Beda im Rahmen seiner historiographischen Abhandlungen viel. Bei den um 1125 verfassten *Gesta Regum* und *Gesta Pontificum* übernimmt Malmesbury die Methode Bedas, die Ereignisse so zu erzählen, dass man sowohl ihre Ursache als auch ihre Wirkung sieht. In den *Gesta Regum* unterscheidet er eindeutig zwischen dem heidnischen Aberglauben und der Götzendienerei der Slaven und dem Monotheismus der Muslime. Er behauptet, dass man Muhammad im Islam nicht für Gott, sondern für den Propheten hält: „*nam Saraceni et Turchi Deum Creatorum colunt, Mahomet non deum sed eius prophetam aestimantes*“.<sup>267</sup> Trotz ihrer Richtigkeit blieb seine Behauptung für die breiten Massen fast unbekannt und hatte auf die Bildung der öffentlichen Meinung kaum Einfluss.

Wie aus dem *Glossarium Latino-Arabicum ex unico qui extat codice Leidensi undecimo saeculo in Hispania conscripto* aus dem 13. Jahrhundert herausgeht, fand die arabische Wissenschaft ihren Eingang in den Westen durch astronomische Begriffe: Sternbezeichnungen und astronomische Geräte.<sup>268</sup> Im Jahr 1092 beobachtet Walcher, Prior von Malvern, eine Mondfinsternis und fixiert sie mit dem Astrolabium, einem arabischen astronomischen Gerät. Sein wissenschaftlicher Versuch gehört zu den frühen Beispielen der Anwendung des Astrolabiums im Westen. Die Beobachtung der Mondfinsternis und die darauf folgende Diskussion über die Zeitunterschiede zwischen zwei geographischen Orten spielen eine große Rolle für die Einführung der arabischen Wissenschaft in England. Walcher von Malvern behauptet, der Übersetzer der Schrift von Petrus Alfonsi „*De Dracone*“ ins Lateinische zu sein, in der er die Methoden der arabischen Astrologie dem Meridian Englands anpasst. Wahrscheinlich handelt es sich um eine Umschreibung der Arbeit von Petrus ins Lateinische, dennoch bleibt unklar, aus welcher Sprache, Arabisch, Hebräisch oder Latein,

---

<sup>265</sup> Cf. Rotter, *Abendland*, 257.

<sup>266</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 72ff.

<sup>267</sup> *Gesta Regum*. Hrsg. W. Stubbs. Rolls Series. 230. Zitiert nach Southern, *Das Islambild*, 29. Cf. auch S. C. Chew, *The crescent and the rose: Islam and England during the Renaissance*. New York, 1965. 387.

<sup>268</sup> Cf. Metlitzki, *The Matter*, 16f.

Walcher paraphrasiert hat.<sup>269</sup> Petrus Alfonsi selbst scheint die astronomischen Tafeln in England zusammengestellt zu haben. Sie sind in einer Abhandlung mit vier chronologischen Kapiteln von Alfonsi, den arabischen Bezeichnungen für drei Monate und häufigen Hinweisen auf Petrus sowohl im Text als auch im Kommentar, mit dem Datum 1. Oktober 1116 versehen und in einer Handschrift aus dem 12. Jahrhundert im Corpus Christi College Oxford aufbewahrt.<sup>270</sup>

Adelard von Bath, ein Zeitgenosse von Walcher und Petrus Alfonsi, gilt als erster lateinischer Übersetzer der astronomischen Tafeln von al-Kwarizmi und von Euklids Elementen.<sup>271</sup> Seine Version der astronomischen Tafeln (1126) wird später dem Londoner Längengrad von Robert von Ketton angepasst. Da er die Vorurteile gegen die moderne Wissenschaft, die in seiner Zeit mit der arabischen identisch war, nicht teilte, reiste Adelard wissbegierig nach Frankreich, Italien, Deutschland, Ägypten und Syrien. Sieben Jahre verbrachte er im Ausland, um die arabische Wissenschaft zu erforschen. Obwohl seine Schriften den Einfluss der spanischen arabischen Gelehrsamkeit trugen, gibt es keinen Beweis, dass er je in Spanien war. Als er 1120 nach England zurückkehrte, fand er das Bildungsniveau in England in einem beklagenswerten Zustand. Adelard von Bath war vor allem Mathematiker, aber auch Hofastrologe und Verfasser eines Buches über die Falkenjagd.

Die schon erwähnte Koranübersetzung Roberts von Ketton (1143) war für die Islamforschung bahnbrechend, weil diese erste lateinische Koranübersetzung die ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Islam anregte. Robert von Ketton (oder Robert von Chester) war ebenfalls ein Übersetzer arabischer wissenschaftlicher Arbeiten ins Latein.<sup>272</sup> Er verließ seine Heimat Rutlandshire und reiste nach Spanien, um mehr Zugang zu den größten arabischen Werken der Astronomie und Mathematik zu haben. Sein astronomisches und theologisches Interesse ließ ihn durch Spanien und England reisen (er wurde zum Archidiakon in Pamplona und Kanoniker in Tudela). Als wissenschaftlicher Übersetzer war er durch sein *Liber algebrae et Almucabola* bekannt, die lateinische Übersetzung der Algebra von al-Khwarazmī *Al-Kitāb al-mukhtasar fī hisāb al-jabr wa-al-muqābalah*. Im Jahr 1142 gewann Petrus Venerabilis ihn für sein Projekt, die Übersetzung arabischer Werke, die den lateinischen

---

<sup>269</sup> Ibid. 24ff.

<sup>270</sup> Ibid.

<sup>271</sup> Ibid. 13, 26f.

<sup>272</sup> Cf. T. E. Burman, "Tafsīr and Translation: Traditional Arabic Qur'ān Exegesis and the Latin Qur'āns of Robert of Ketton and Mark of Toledo". *Speculum* 73 (1998): 703-732.

Christen bei ihren Versuchen, die Muslime von der Bekehrung zu überzeugen, nützlich sein könnten. Die Arbeit an der Übersetzung dauerte länger als ein Jahr und umfasste in der älteren Handschrift mehr als 100 Blätter, die 180 Seiten der modernen Ausgabe entsprechen. Seine Koranübersetzung wurde zum Bestseller des Mittelalters, sie ist in 25 mittelalterlichen Handschriften und zwei Handschriften aus dem 16. Jahrhundert überliefert. Bis zum 18. Jahrhundert war sie für die Europäer die Standardversion des Korans. Nach der Koranübersetzung kehrte Robert von Ketton zu seinen wissenschaftlichen Übersetzungen zurück, jedoch genoss keine von seinen astronomischen Arbeiten einen so fortdauernden Erfolg wie die Koranübersetzung. Man muss aber auch zugeben, dass seine Koranübersetzung vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart die am meisten kritisierte Arbeit war. Der große Orientalist und Übersetzer Georg Sale kritisiert ihn im Jahr 1734 wegen der Auslassungen und der freien Übersetzung, was zur Folge habe, dass es kaum Ähnlichkeit mit dem Original gäbe.<sup>273</sup> Die modernen Arabisten und Islamwissenschaftler erkennen an, dass der Koran ein sehr schwer zugängliches Buch ist. Mit den Verständnisschwierigkeiten kämpfte auch Robert von Ketton trotz der Hilfe eines Muslims bei seiner Übersetzung.<sup>274</sup> Ketton teilte bei der Übersetzung die Suren, die er „Azoara“ nannte, neu ein, so dass er im Gegensatz zum Original statt 114 Suren 123 Suren hatte. Da er eher nach einer allgemeinverständlichen als nach einer wortwörtlichen Wiedergabe des Korans strebte, verwendete er viele Umschreibungen. Das Paraphrasieren und der Gebrauch von spezifisch christlichen Bezeichnungen für muslimische Termini wird Ketton zum Verhängnis. Beachtenswert ist, dass die Paraphrasen Roberts von Ketton die Länge der Koranpassagen nicht überschreiten, so dass das Paraphrasieren den Sinn der Koranverse nicht beeinflusst. Zu den gröberen Übersetzungsfehlern gehört das Wort „Muslim“, das vom Autor umschrieben, übergangen oder mit *credere* wiedergegeben wird, was aber dem wahren Sinn des Wortes „vollständig Hingegebener oder Ergebener“ nicht entspricht. Trotz der Mängel und Fehler bietet die erste lateinische Koranübersetzung den Christen die Möglichkeit, sich selbst mit dem Islam auseinanderzusetzen. Dank der hinzugefügten Auslegungen, Erklärungen und anderen theologischen Materials aus *tafsīrs* und Kommentaren bleibt seine Übersetzung dem muslimischen Verständnis des Heiligen Buches treu.<sup>275</sup>

---

<sup>273</sup> Ibid. 706.

<sup>274</sup> Cf. L. Hagemann, „Die erste lateinische Koranübersetzung – Mittel zur Verständigung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter?“ *Orientalische*, 45-58, insbesondere 51.

<sup>275</sup> Cf. Burman, „Translation“, 708.

Die Ergebnisse der arabischen Wissenschaft wurden auch durch Daniel von Morley nach England exportiert.<sup>276</sup> Zum Zwecke des Studiums ging Daniel zuerst nach Paris und dann nach Toledo und brachte vier bis dahin unbekannte Abhandlungen von Aristoteles mit, darunter die Übersetzungen aus dem Arabischen des Gerard von Cremona und den *Almagest*. Toledos Anziehungskraft auf die Gelehrten aus England lag nicht an der englischen Prinzessin Eleanor, der Tochter des Königs von England, Henry II., und der Gemahlin des Königs von Kastilien, Alfonso VIII., sondern an der Übersetzerschule von Toledo, deren Berühmtheit Gerard von Cremona (1114-87) war.

Ferner trug der Reisebericht Wilhelms von Rubruck zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Islam in England bei. Das *Itinerary* Wilhelms von Rubruck scheint im Mittelalter keine weiten Leserkreise auf dem Kontinent erreicht zu haben, jedoch war dieses Werk im mittelalterlichen England äußerst populär. Den existierenden Handschriften zufolge war dieses Tagebuch ausschließlich in England verbreitet: Corpus Christi College, Cambridge, MSS. 66, 181, 407; British Library Royal MS 14.C.xiii, die in Leiden vorhandene Handschrift ist die Kopie von C. C. C. C. 181.<sup>277</sup>

Auch in Hereford war die arabische Wissenschaft im 12. Jahrhundert ein Begriff. Im Jahr 1178 wurden die in Toledo und Marseilles existierenden astronomischen Tafeln von Robert von Hereford für Hereford angepasst. Die Bibliothek der lokalen Kathedrale besaß die *Dialogi contra Iudaeos* von Petrus Alfonsi und eine mathematische Abhandlung, die die arabischen Zahlen behandelte.<sup>278</sup>

Zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den arabischen Wissenschaften und zur intellektuellen Entwicklung Englands im 12. – 13. Jahrhundert hat auch Michael Scottus beigetragen, dessen Bedeutung für die Philosophie des Mittelalters hauptsächlich in seiner Übersetzungstätigkeit liegt.<sup>279</sup> Es ist bekannt, dass er in Durham, Oxford und Paris studierte und Kenntnisse in Medizin, Musik, Naturphilosophie und Astronomie besaß. In Spanien war er mit den Übersetzungen aus dem Arabischen der Werke des Aristoteles beschäftigt. Seine Version der Schrift von Aristoteles' *Liber animalium* wurde zur Zeit Chaucers an den Universitäten benutzt. Auch die Übersetzungen der aristotelischen Schriften *De coelo et*

---

<sup>276</sup> Cf. Metlitzki, *The Matter*, 36ff.

<sup>277</sup> Cf. Southern, *Das Islambild*, 39.

<sup>278</sup> Cf. Metlitzki, *The Matter*, 38f.

<sup>279</sup> Ibid. 41-46; auch Ch. Kann, „Michael Scottus“. *BBK V* (1993): 1459-1461.

*mundo* und *De anima*, beide von Averroes kommentiert, entstammen der Hand von Scottus. Die lateinische Übersetzung ist von besonderer Bedeutung, weil der arabische Text des Kommentars verloren ging. Die Übersetzung der astronomischen Abhandlung von al-Bitruji wurde von Scottus nach 1217 abgeschlossen. Seine Übersetzung der Metaphysik aus dem Arabischen, *Metaphysica nova*, fand trotz erheblicher Lücken weite Verbreitung. Michael Scottus genoss sowohl die päpstliche als auch die kaiserliche Gunst. Im Jahr 1224 empfahl Papst Honorius III. Scottus als einen der gelehrtesten Männer dem Erzbischof von Canterbury zur Hilfe beim Erhalt von Pfründen. Sein Nachfolger, Papst Gregory IX, lobte im Jahr 1227 Scottus' Kenntnisse des Hebräischen und Arabischen und sein weites Allgemeinwissen. Dem Kaiser Friedrich von Hohenstaufen widmete Scottus die astronomische Abhandlung *Liber introductoris*.

Roger Bacon (1214-1292) war einer der begeisterten Leser des *Itinerary* von Wilhelm von Rubruck. Roger Bacon, englischer Philosoph, der auch als *Doctor Mirabilis* („wunderbarer Lehrer“) bekannt war, studierte Theologie und kommentierte die Schriften des Aristoteles in Paris. Über zehn Jahre führte er naturwissenschaftliche Experimente in Oxford durch und trat im Jahr 1257 dem Franziskanerorden in Paris bei.<sup>280</sup> Bacon versuchte der Strategie von Wilhelm von Tripolis zu folgen, nämlich die Ungläubigen durch rationales Argumentieren zum Christentum zu bewegen. Seine Ideen entwickelte er in verschiedenen Arbeiten, aber vorwiegend im *Opus maius*, das er auf Bitten von Papst Clemens IV. in den Jahren 1266-68 verfasste. Obwohl Bacon kein Pazifist war, behauptete er, dass man nicht durch Krieg, sondern nur mit Hilfe der Predigt, durch Fremdsprachenkenntnis und durch philosophische Argumente in der Bekehrung erfolgreich sein kann. Laut Bacon kann man die Überlegenheit des Christentums mit Hilfe der Philosophie beweisen. Seine Theorie der Religion basiert nicht auf der biblischen Geschichte, sondern auf griechisch-arabischen wissenschaftlichen und philosophischen Arbeiten und Schilderungen der rivalisierenden Religionen, die er in den Werken anderer Autoren fand.<sup>281</sup> Bacon erkennt die philosophische Stärke des Islam: so behauptet er, Philosophie sei die Spezialität der Ungläubigen, die das Christentum braucht, um sich selbst zu verstehen.<sup>282</sup> Er glaubte daran, dass man wissenschaftliche Erkenntnisse gegen die Ungläubigen einsetzen kann, um so christliches Blutvergießen zu vermeiden. In der Philosophiegeschichte ist Roger Bacon allerdings weniger

---

<sup>280</sup> Cf. K. Kienzler, „Roger Bacon“. *BBK* VIII (1994): 547-550.

<sup>281</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 225ff.

<sup>282</sup> Cf. Southern, *Das Islambild*, 44.

durch seine Gedanken zum Islam als durch seine Betonung der Beobachtung und des Experiments in der Naturwissenschaft und Naturphilosophie von Bedeutung.

Wenn man die Äußerungen Uthreds von Boldon und John Wycliffes in Betracht zieht, so könnte man auch von einer etwas ungewöhnlichen Wahrnehmung des Anderen, die den üblichen, alltäglichen Vorstellungen vom Islam und seinen Anhängern im England des 14. Jahrhunderts nicht entsprach, sprechen. In den sechziger Jahren des 14. Jahrhunderts vertrat der Benediktiner Uthred von Boldon, Doktor der Theologie, in Oxford die Meinung, dass alle Menschen, unabhängig von ihrem Glauben, Christen oder Muslime, im Augenblick des Todes Gott direkt sehen.<sup>283</sup> Damit räumte er den Ungläubigen dieselben Privilegien ein, die bis dahin im traditionellen christlichen Denken nur christliche Prärogative waren. Eine ganz andere Auffassung vom Islam hatte John Wycliffe.<sup>284</sup> Im Gegensatz zu den Autoren des 13. Jahrhunderts waren seine Islamkenntnisse gering, jedoch berichtete Wycliffe in jedem seiner in den Jahren 1378-84 verfassten 16 Werken etwas vom muslimischen Glauben. In *De fide Catholica* behauptet er, dass Menschen aus jeder Sekte, unter anderem auch Sarazenen, gerettet werden können.<sup>285</sup> Es ist nicht bewiesen, dass er mit den Schriften der arabischen Philosophen und den Reiseberichten über den Islam aus dem 13. Jahrhundert vertraut war. Es ist jedoch bekannt, dass er den Koran in Übersetzung gelesen hat. Während die Mehrheit der christlichen Autoren und Theologen nach den Unterschieden zwischen den beiden Religionen suchte, um sie voneinander zu trennen, betonte Wycliffe die Gemeinsamkeiten zwischen dem Christentum und dem Islam. Diese Suche nach Parallelen unterscheidet seine Islamdarstellung von der üblichen christlichen Schilderung des muslimischen Glaubens und verbindet ihn mit Wilhelm von Tyrus und Rodrigo Jiménez de Rada. Die von Wycliffe für den Islam und das Christentum festgestellten gemeinsamen Züge trugen jedoch nicht zur positiven Darstellung des Islam in seinen Schriften bei. Denn es ging ihm um die negativen charakteristischen Eigenschaften des Christentums, wie Begehrlichkeit, Besitzstreben, Machtgelüste und Stolz, die auch für den Islam kennzeichnend waren. Wycliffe weist darauf hin, dass diese Wesenszüge sowohl zu theologischen als auch politischen Spaltungen und zum Aufstieg des Islam führten. Er ist davon überzeugt, dass der Islam von selbst

---

<sup>283</sup> Ibid. 53; auch M. D. Knowles, "The Censured Opinions of Uthred of Boldon". *Proceedings of the British Academy* 37. London, 1953. 305ff. Zitiert nach Cruz, "Popular", 62.

<sup>284</sup> Cf. Southern, *Das Islambild*, 54-57; auch K.-G. Wesseling, „Wycliffe“. *BBK XIV* (1998): 242-258.

<sup>285</sup> J. Wycliffe, *De Fide Catholica. Johannis Wycli Opera in ora*. London, 1913. 112. Zitiert nach Cruz, "Popular", 62.

verschwindet, wenn die Kirche auf Gier, Stolz und Macht verzichtet und zur Religion des Leidens zurückkehrt:

Ich wage zu sagen, dass diese Antireligion solange wachsen wird, bis der Klerus zur Armut Christi und zu seiner ursprünglichen Situation zurückkehrt. Denn Gegensätze werden, wie [Aristoteles] im vierten Buch seiner Meteorologie [sagt], durch ihre Gegensätze aufgelöst [...], und der Gottesberg wird durch Verfolgung und Geduld aufgebaut.<sup>286</sup>

Obwohl die Meinung von Wycliffe nicht einflussreich war, ist seine Schlussfolgerung über den Islam erwähnenswert, weil sie nicht einfach zur Beurteilung der Andersgläubigen, sondern in erster Linie zum kritischen Umgang mit seinem eigenen Glauben aufrief.

Bei der Betrachtung der mittellenglischen Romanzen fällt auf, dass ausgerechnet die falschen Vorstellungen über den Islam als Grundlage für die Darstellung der Muslime benutzt werden. Die wahrheitsgemäßen Berichte, die auf Grund von wirklichen Beobachtungen zusammengestellt wurden, blieben dem breiten Publikum verhältnismäßig unbekannt, weil sie für die Propaganda der kirchlichen Autoritäten ungeeignet waren.<sup>287</sup> Man muss jedoch zugeben, dass die kirchlichen Apologeten und Dichter verschiedene Ziele verfolgten. Während erstere den Islam kritisch darzustellen und seine Anhänger zu bekehren strebten, dienten letztere der Unterhaltung der Bevölkerung. Deswegen war es für diese Autoren nicht wichtig, ob die Beschreibung der Muslime, ihrer Religion und der Gesellschaftsordnung der Wirklichkeit entsprach oder ganz das Gegenteil war; entscheidend war, dass ihre Werke mit dem Geschmack des Publikums übereinstimmten, der sehr stark von der Kirche beeinflusst war.

---

<sup>286</sup> J. Wycliffe, *De Veritate Sacrae Scripturae*. 1378. 266-267; *Opus Evangelicum*. 1384. I. 119. Zitiert nach Southern, *Das Islambild*, 55.

<sup>287</sup> Cf. Jones, "The Conventional", 204.

#### 4. Der Sarazene als Götzendiener

Die mittelalterlichen Autoren der epischen Literatur stellen im Zusammenhang mit den Kämpfen der christlichen Ritter gegen die Sarazenen sowohl den Gegner als auch seine Religion dar. Die mittlenglischen Romanzen haben die Bezeichnung der christlichen Feinde als „Sarazenen“ aus den *chansons de geste*, den altfranzösischen Heldenliedern, übernommen. Die Etymologie des Wortes „Sarazene“ ist ungeklärt, es hat keine religiöse Konnotation. Im wirklichen Leben sprachen die iberischen Christen im Mittelalter von den Mauren, in den anderen Teilen Europas sprach man auch von den Türken und den Tataren, wenn vom Feind der Christen die Rede war. Wie zu sehen ist, haben diese Benennungen einen ethnischen Charakter und bezeichnen keine religiöse Gruppe. Der Begriff „Sarazene“ ist im Mittelalter vieldeutig und in England schon seit Bedas Zeit (673-735) bekannt,<sup>288</sup> wobei man mit diesem Wort nicht nur Araber, sondern auch Vertreter anderer Nationalitäten und Religionen bezeichnete,<sup>289</sup> darunter Normannen, Perser, Sachsen, Türken, Wikinger.<sup>290</sup> Die alten Griechen und Römer nannten das Nomadenvolk aus der syrisch-arabischen Wüste, das die Grenzen des Reichs überfiel, *sarasins*. Daraus entstand die Bedeutung „Araber“,<sup>291</sup> die seit dem 12. Jahrhundert auf „Muslim“ ausgedehnt wurde. Wenn die *Arrhaceni* in der „Naturgeschichte“ von Plinius dem Älteren als Sarazenen zu identifizieren sind, dann wurden die Sarazenen erstmals im 1. Jahrhundert n. Ch. erwähnt.<sup>292</sup> Im 2. Jahrhundert werden sie von Ptolemäus auf der Sinai-Halbinsel lokalisiert, während Strabon die Sarazenen weiter nordöstlich ansiedelt. Im 4. Jahrhundert versteht Ammian unter dem Begriff „Sarazenen“ alle nordarabischen Stämme, und im 6. Jahrhundert wird das Wort *'Αραβες* aus den griechisch-byzantinischen Werken verbannt und durch *Σαρακηνοί* ersetzt. Das lateinische „Saraceni“ ist die in die lateinische Lautform umgesetzte griechische Form, d.h. die Westeuropäer verdanken den Begriff den Byzantinern. Im Unterschied zu den Agarenen und Ismaeliten sind die Sarazenen weder im Neuen als noch im Alten Testament zu finden. Das Wort „Sarazene“

<sup>288</sup> Cf. Beckett, *Anglo-Saxon*, 93-104; White, „Saracens“, 171.

<sup>289</sup> Das *MED* gibt eine kurze Information, dass man mit *Sarasin* einen Türken sowie einen Araber als auch einen Muslim bezeichnet hat; im allgemeinen hat man dieses Wort für die Heiden, Ungläubigen, Nicht-Christen verwendet; die heidnischen Eroberer Englands, insbesondere Dänen oder Sachsen, wurden Sarazenen genannt. Im *OED* sind umfangreiche Angaben zu finden: aber die genaue Etymologie des Wortes bleibt unbekannt. Es ist interessant, das erste Vorkommen des Wortes *sarasin* in beiden Wörterbüchern zu vergleichen: laut *OED* kommt dieses Wort in *The life and martyrdom of Thomas Beket* (c 1300) zum ersten Mal in der Bedeutung „A Turk; also, an Arab; also, a Muslim“ vor, das *MED* gibt Ælfreds *Orosius tr.* (c 893) als erstes Beispiel von *sarasin* in der Bedeutung „an Arab; by extension, a Muslim“.

<sup>290</sup> Cf. Jones, „The Conventional“, 204; N. Daniel, *The Arabs and Mediaeval Europe*. London, 1975. 53; Daniel, *Heroes*, 8f.

<sup>291</sup> Ein christlicher Araber wurde nie ein Sarazene genannt, cf. Daniel, *The Arabs*, 53.

<sup>292</sup> Cf. Rotter, *Abendland und Sarazenen*, 100.

wird viel häufiger als „Agarene“ benutzt. Kein mittelalterlicher Schriftsteller scheint je erkannt zu haben, dass es für die Bezeichnung „Sarazene“ keine entsprechende Form im Arabischen gibt.<sup>293</sup> Die Araber selbst nannten sich nie Hagarener, Ismaeliten oder Sarazenen. Obwohl das Wort „Sarazene“ nicht im Arabischen belegt ist, gibt es in einem Reisebericht eine Erklärung bezüglich dieses Wortes. In seiner Reisebeschreibung klärt Ibn Battuta (1304-1377) seine Leser darüber auf, dass er von dem ins Mönchsleben zurückgekehrten byzantinischen Kaiser „Sarakeno“ gerufen wurde, was anscheinend „Muslim“ bedeuten sollte.<sup>294</sup> Dieser seltsame Begriff „Sarazene“ tauchte als Bezeichnung der einzelnen Völkerstämme auf, verband später nicht nur Stämme, sondern Völker und Nationen und verschwand schließlich spurlos.

---

<sup>293</sup> Cf. Daniel, *The Arabs*, 53.

<sup>294</sup> Cf. *Ibn Battutas Reisebeschreibung*. Ed. Maula u. 'Awāmri. Cairo, 1934. Bd. 1. 293. Zitiert nach Haydar, *Mittelalterliche*, 20f.

#### 4.1. Der Sarazene: die geographisch-physische Beschreibung

Da die Araber, Türken, Perser, Sachsen und Normannen für die Autoren der *chansons de geste* als Ungläubige galten, nannte man sie Sarazenen, *paynims* oder sogar nach ihren in der Dichtung zahlreich vorkommenden Göttern: *la maisnie Mahon, la maisnie Cahu, la gent Apolin, gent Mahon, gent Tervagant, la lignage Mahon, le poeple Belzebu*.<sup>295</sup> Während das Hineinziehen der Wikinger in dieselbe Gruppe verständlich ist, weil sie fast gleichzeitig mit den Arabern verschiedene europäische Gebiete überfielen und Klöster plünderten, waren die Sachsen eher Opfer der Kriegszüge Karls des Großen als selbst Invasoren.<sup>296</sup> Im 12. Jahrhundert war ‚Sarazene‘ ein allgemeiner Name für jeden Angreifer, und man findet die Sarazenen in der französischen Literatur dort, wohin sie historisch gesehen nie ihren Fuß setzten.<sup>297</sup> In der *Chanson des Saisnes* erscheinen die Sachsen als Sarazenen, als Sarazenen werden die Nordländer in *Aquin*, die Iren in *Gormont et Isembart*, die Dänen in der *Chronique rimée de Phillippe Mouskes* und in *Horn et Rimenhild*, die Vandalen in *Garin le Loherain* bezeichnet.<sup>298</sup> Während einige Sarazenen identifizierbar sind, bleiben die Namen der anderen im Dunklen, wie Eubles, Canelius, Leus, Ormaleus, Pinceneis, Soltras in der *Chanson de Roland*, Michomans, Marois, Fabins, Blasfer u. a. in der *Conquête de Jérusalem*, die in der *Chanson d'Antioche* vorkommenden Amoraive, Popelicant etc. Die in den mittellenglischen Texten auftretenden Sarazenen und Heiden kommen aus Persien, Indien, Ägypten, Nubien, Armenien, Äthiopien, sowie aus „fabelhaften“ anderen Orten. Auch einzelne Städte, wie Alexandria, Bagdad, Babylon und Damaskus, erscheinen als Herkunftsorte der Sarazenen. Unter Babylon hat man gewöhnlich im Mittelalter Babylon in der Nähe von Kairo oder Kairo selbst verstanden; in literarischen Werken gilt Babylon als Hauptstadt der Sarazenen, jedoch ohne konkrete topographische Angaben zum Ort. In der Kreuzzugsliteratur wird Bagdad als politischer Regierungssitz der Sarazenen und Mekka als geistliche, kirchliche Hauptstadt der Gegner der Christen erwähnt. Geographisch gesehen sind die Sarazenen in Asien, Europa, Kleinasien, im Nahen Osten und in Afrika zu finden.<sup>299</sup> Die Gegner der Christen der in dieser Arbeit behandelten Romanzen werden im Allgemeinen als *hethyn, paynim* oder Sarazenen bezeichnet, wie z. B. in *OK* (783-785):

---

<sup>295</sup> Cf. R. Schröder, *Glaube und Aberglaube in den altfranzösischen Dichtungen*. Wiesbaden, 1969. Auch W. W. Comfort, "The Literary Rôle of the Saracens in the French Epic". *PMLA* LV (1940): 628-659, insbesondere 629.

<sup>296</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 66f.

<sup>297</sup> Cf. Metlitzki, *The Matter*, 126; M. Bennet, "First Crusaders' Images of Muslims: the Influence of Vernacular Poetry?" *Forum for Modern Language Studies* 22 (1986): 101-122, insbesondere 102.

<sup>298</sup> Cf. Comfort, "The Literary", 630f; Daniel, *The Arabs*, 97.

<sup>299</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 67f.

*Pus roulond & oliuer  
& þe gode kni3t ogger,  
Slouwen þe hebene kinges þre.*

Oder in *OR* (2205-2206):

*“Olyuer, why faryst thu so?  
Artou paynym by-come?”*

Wenn man die Herkunftsländer der Sarazenen in diesen Werken betrachtet, so kommen Otuel in *OR* und in *DR* und König Ebrahim in *RV* aus Spanien, Vernagu selbst ist Untertan des Sultans von Babylon. Die Sarazenen in *OK* sind aus Armenien, Nubien, Indien, Esclauenye,<sup>300</sup> Barbarin,<sup>301</sup> aus Aquilent, das angeblich in Afrika liegt und aus nicht identifizierbaren Ländern wie Tabarien und Bagound. In *DR* stammen die Sarazenen aus Aubre, Persien und aus der Türkei. Laut den Verfassern hat der sarazenische Herrscher Laban/Balan/Balam in den *Ferumbras* – Romanzen sein Hauptquartier in Spanien, in *SB* ist er der Sultan von Babylon und wurde in Ascalon<sup>302</sup> geboren. In den Romanzen *F* und *SF* ist Balam/Balan Emir (*Amiral*) und Kaiser von Nubien. *Ferumbras* selbst ist König von Alexandria und in *SF* auch von Babylon. Einer der besten Oberbefehlshaber Labans, Lucafer, ist Herrscher und Verwalter mehrerer Länder in Afrika und König von Baldas, was anscheinend Bagdad bedeutet, und Cassandria, das vermutlich in Mazedonien liegt. In *SB* stammen die Gegner der Christen aus Ascalon, Babylon, Bagdad, Venedig, Phrygien, Bulgarien, Mazedonien, Großindien, Barbarien; auch andere, Äthiopier, Türken, Nubier, Araber, *Ascopartes*<sup>303</sup> und die schwer identifizierbaren Gallopes, möglicherweise Bewohner der Halbinsel Gallipoli, sind unter ihnen zu finden. Im Text *F* ist die Rede von *sarsyns* und *paynym* im Allgemeinen. Die Araber, Afrikaner, Perser und Türken sind die Feinde der christlichen Helden in *SF*, generell werden die Antagonisten Sarazenen genannt.

---

<sup>300</sup> Die Wenden, die heidnischen Slaven, werden in den *chansons de geste* Esclers und Esclavons genannt. Lange Zeit galten sie als furchterregende Gegner der Christen. Das Land der Wenden, das zwischen der Elbe und Oder lag, wird erst Ende des 12. Jahrhunderts erobert, cf. *La Destruction de Rome (d'après le ms. De Hanovre IV, 578)*. Ed. J. H. Speich. Publications universitaires européennes 13, Langue et littérature françaises 135. Berne, 1988. 236f.

<sup>301</sup> „Barbarin“ ist Bezeichnung für die nordafrikanischen Länder, cf. J. Bagnyon, *L'histoire de Charlemagne (parfois dite Roman de Fierabras)*. Publiée par H.-E. Keller. Genève, 1992. 311; auch *Three Middle*, 99.

<sup>302</sup> Bei Ascalon handelt es sich um die Stadt im Norden von Gaza in Palästina, die 1153 von den Kreuzfahrern erobert und von Saladin 1187 zurückerobert wurde, cf. *Three Middle*, 96.

<sup>303</sup> Die Krieger, die im Text *Ascopartes* genannt werden, lassen sich anhand der französischen *Chanson de geste* *La Destruction de Rome* identifizieren, wo das Wort in der Form *Asçoparts* vorkommt. Wenn man dieses Wort vom klassischen Griechischen αἰθίοψ ableitet, dann handelt es sich um Äthiopier. Die Annahme der Herkunft des Wortes *Asçoparts* vom vulgären griechischen Wort ‚Atzypas‘ lässt es mit dem Arabischen *hadjib* ‚Kammerherr, Leibwächter‘ verbinden, im Allgemeinen waren *hadjib* mit der schwarzen Haut. So sind unter dem Begriff *Asçoparts* die Truppen der den Christen Angst jagenden Krieger mit dunkler Haut gemeint. Die in den Chroniken und den *chansons de geste* erwähnten *Asçoparts* sind mit den Kreuzzügen verbunden, jedoch wird weder ihr Aussehen und ihre Ausrüstung noch ihre Rolle in den Kriegen beschrieben. Cf. *La Destruction de Rome*, 238.

Beachtenswert ist in diesem Text, dass die Sarazenen selbst ihre Kriegskameraden Sarazenen nennen (3169-3181):

*"Syre," saide kyng Sortygran - "assemble thow thyn host,  
3onder to-ward the Barbygan - in thys nexte cost.  
thy castel of tre that hi3t brysour - thyder thou do him fette.  
& let bryng anon him by-fore the tour - with-oute more lette;  
& pote ther-on vj hundred men - that kunne bothe launce & caste,  
& othre that kunne demayny hem - with bo3es & arbelaste,  
& let thyn othre Sarasyns - wan thou hast by-gunne so,  
beo be-nethe wyth thyn engyns - & teche what thay kunne do.  
& than let thow thyn hornys blowe - a thousant at o blaste,  
& wanne the frensche men it knowe - thay wolleth beo sore agaste.  
the tour schaltou thanne assaille - wyth schot & cast of gyneee,  
& sone wynne him with-oute faille - maugre hem al wyth-ynne,  
& slen hem ther with strengthe of hant - & so of hem the wreke."*

In *SM* stammen die Gegner der Christen aus den barbarischen und heidnischen Ländern, unter anderem handelt es sich um einen arabischen Sultan, um Könige von Persien und Mazedonien und um Herrscher von Famagosse.<sup>304</sup> In *KT* und *TG* ist die Rede vom heidnischen Sultan, während der Sultan von Babylon und der König von Mazedonien als christliche Kontrahenten in *O* geschildert werden. Im Großen und Ganzen sind die literarischen Sarazenen und die in *OK* und *DR* vorkommenden Türken barbarischer und heidnischer Herkunft, jedoch bekennen sie sich trotz der geographischen und multinationalen Vielfalt zu denselben Göttern. Nach N. Daniel wissen die Autoren nicht, wo sich die in den Texten vorkommenden Länder befinden, sie mögen einfach den Klang der fremden geographischen Bezeichnungen. W. W. Comfort vertritt die gleiche Meinung, nämlich dass die Zuhörer von *chansons de geste* von diesen fernen Ländern keine Ahnung hatten, aber eine Vorliebe für Exotik besaßen.<sup>305</sup> Dieses Interesse wird durch Landbeschreibungen wie die in der *Chanson de Roland* (980f.) weiterhin unterstützt:

*„Soleill n'i luist ne blet n'i poet pas creistre,  
Pluie n'i chet, rusee n'i adeiset,  
Piere n'i ad que tute ne seit neire:  
Dient alquanz que diables i meignent. „<sup>306</sup>*

P. Bancourt identifizierte viele heidnische Völker in den Rolandsepen, darunter sind Sorben, Borussen (oder Pruzzi), Russen, Avaren, Polen, Ungarn, Bulgaren und Esclavons aus Europa, die asiatischen Völker der Petschenegen und Komanen. Aus afrikanischen Völkern kommen Äthiopier und Nubier vor.<sup>307</sup> Anhand seiner Schlussfolgerungen behauptet P. Bancourt, dass diese epischen Lieder die Leser in die Zeit versetzen, in der eine Vielzahl heidnischer

<sup>304</sup> Famagosse bedeutet vermutlich Famagusta auf Zypern.

<sup>305</sup> Cf. Comfort, "The Literary", 650; A. M. Braynant, *Répertoire des noms propres de personnes et de lieux dans les chansons de geste françaises et les œuvres étrangères dérivées*. Genf, 1986.

<sup>306</sup> *La chanson de Roland*. Ed. C. Segre. Genève, 1989. Tome 1.

<sup>307</sup> Cf. P. Bancourt, *Les Musulmans dans les Chansons de Geste du Cycle du Roi*. Aix en Provence, 1982. 3-8. Zitiert nach Cruz, „Popular“, 57.

Nationen Europa bedrohte. So scheint die langjährige Erinnerung an die heidnischen Krieger in Europa noch lebendig zu sein. Somit erübrigt sich die Frage, ob die Sarazenen als Heiden aus Unwissen oder absichtlich fiktiv dargestellt wurden. Sowohl für die Verfasser als auch für ihr Publikum spielt es keine Rolle, woher die Sarazenen stammen, viel wichtiger ist, dass sie alle durch dieselbe Häresie miteinander verbunden sind.

Der traditionelle Typ des Sarazenen ist eine Erfindung der epischen Lieder, und er wurde immer wieder reproduziert. In Epen wie der *Chanson de Roland* werden die Sarazenen sowohl negativ, als Götzendiener, als auch positiv, als den Christen ebenbürtige Gegner, beschrieben. Während N. Daniel, P. Bancourt und B. P. Edmonds im Porträt der Sarazenen in der *Chanson de Roland* die Parallelen zur fränkischen Gesellschaft sehen, ist der Sarazene für W. W. Comfort eine exotische, wunderbare, romantische, relativ gutartige Figur, obwohl er weiterhin als religiöser Feind betrachtet wird.<sup>308</sup> Alles, was die Christen für pervers, sündhaft und verabscheuenswert hielten, bildet der Ansicht der mittelalterlichen Verfasser nach den wesentlichen Teil des Glaubens und der Sitten der Sarazenen. Diese Darstellung des Sarazenen als natürlicher Feind der Christen spricht nach C. M. Jones viel eher für eifrige religiöse Inbrunst als für Unwissenheit.<sup>309</sup> W. W. Comfort beklagt die Unmöglichkeit, sich ein Bild von den Sarazenen zu machen, weil sie gewöhnlich als Masse dargestellt werden.<sup>310</sup> Für die Christen waren die Sarazenen schlechte Menschen, die Christus auslachten, hassten und seine Kirchen zerstörten.<sup>311</sup> Das volkstümliche Verhalten gegenüber den Sarazenen kommt in den Worten Wilhelms in *Aliscans* zum Ausdruck, der davon überzeugt ist, dass derjenige, der das Christentum nicht liebt, Gott hasst und seinen Nächsten verachtet, zum Tode verurteilt ist: „Puis que li hom n’aime crestienté Et qu’il het Deu et despít charité, N’a droit en vie, jel di par vérité.“<sup>312</sup> Nach christlicher Ansicht waren die Sarazenen Nachkommen des Teufels, Gegner Gottes, schlechthin Dämonen.<sup>313</sup> Oft wurden sie als physische Missbildungen dargestellt, viele von ihnen sind Riesen, einige sind schwarz wie Pech, andere haben Hörner

---

<sup>308</sup> Cf. Cruz, “Popular”, 56.

<sup>309</sup> Cf. Jones, “The Conventional”, 203.

<sup>310</sup> Cf. Comfort, “The Literary”, 632f.

<sup>311</sup> Cf. Jones, “The Conventional”, 204f.

<sup>312</sup> *Aliscans*. Ed. Claude Régner. 2 vols. Paris, 1990. vol. 1. 81, ll. 1256-1258. Zitiert nach J. de Weever, *Sheba’s daughters: whitening and demonizing the Saracen woman in medieval French epic*. New York, 1998. 89

<sup>313</sup> Cf. de Weever, *Sheba’s daughters*, 91. Cf. auch OR (2643-2648):

*Off strokes hard and sore,  
Turpyn suffered thare,  
Off godys wytherlynges.  
And turpyn and tybaut  
Made a swythe noble sau3t,  
To slen the fyndes lemes.*

auf dem Kopf, wie eine Truppeneinheit der Heiden aus *Les Narbonnais* (7218-19).<sup>314</sup> Die Armee aus Äthiopien wird in der *Chanson de Roland* (1916-19) so beschrieben:

„ *E Ethiope, une tere maldite.  
La neire gent en ad en sa baillie;  
Granz unt les nés e lees les orilles,  
E sunt ensemble plus de cinquante milie.*“<sup>315</sup>

In *Les Narbonnais* (3803-08) werden die Sarazenen etwas ausführlicher geschildert:

„*Granz ont les cors et noirs com arrement,  
Longues eschines et corbes par devant.  
Les eulz ont roges come charbon ardant,  
Les groinz aguz et les danz bien tranchanz  
(Pire est lor mordres que i n'est d'un sarpant),  
Tetes menues et les oreilles granz;*“<sup>316</sup>

In den von mir behandelten Romanzen kommen Riesen in *TG* vor, es wird im Text ihre Religion allerdings nicht explizit erwähnt. Jedoch gehören sie zu den Dienern und Helfern des heidnischen Sultans, dem später der Glaubensübertritt vom christlichen Ritter Gawain angeboten wird. In *O* wird der Riese des Sultans von Babylon von Florentyn bei Paris besiegt. In *RV* wird der Riese Vernagu vom Sultan von Babylon ausgeschickt, um mit Karl dem Großen zu kämpfen. Vernagu hat ein hässliches Äußeres: hochgewachsen, breit und pechschwarz ist er. Nie hat Karl der Große so einen furchterregenden Krieger gesehen. In den *Ferumbras* – Romanzen stehen die Riesen in Labans/Balans/Balams Diensten; sie haben schwarze Hautfarbe, sind groß, stark, hässlich und naiv, deswegen gelingt es den Christen, sie immer zu überlisten und zu töten. Die in der Romanze *SB* (1003-1006) vorkommenden Sarazenen unterscheiden sich in ihrem Aussehen sehr stark von einander:

*All these people was gadred to Agremore,  
Thre hundred thousand of Sarsyns felle,  
Some bloo, some yolowe, some blake as More,  
Some horrible and stronge as devel of helle.*

Die groteske, manchmal humoristische Beschreibung der Sarazenen dient den Verfassern dazu, das Interesse ihres Publikums für die exotischen Elemente aufrechtzuerhalten und es damit gut zu unterhalten. Während die Sarazenen im Allgemeinen als dunkelhäutig beschrieben werden, sind die sarazenischen Frauen weißer als der Weißdorn.<sup>317</sup> In den *Ferumbras*geschichten wird von Anfang an betont, wie schön die sarazenische Prinzessin Floripas ist. Den Höhepunkt der Schilderung bildet jedoch die Beschreibung ihres

---

<sup>314</sup> Cf. Comfort, “The Literary”, 650f.

<sup>315</sup> *La chanson de Roland*. Ed. C. Segre. Genève, 1989. Tome 1.

<sup>316</sup> *Les Narbonnais. Chanson de geste*. Ed. H. Suchier. Paris, 1898. Tome 1.

<sup>317</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 68.

milchweißen, wohlgeformten makellosen Körpers bei der Taufe, wo alle Anwesenden seine Vollkommenheit bewundern:

*þe Damsele dispoilled hure þanne anon, Hyr skyn was as whyt so þe melkis fom,  
fairer was non on molde:  
Wyþ e3ene graye, and browes bent, And 3ealwe traces, & fayre y-trent,  
Ech her semede of gold.  
Hure vysage was fair & tretys, Hure body iantil and pure fetys,  
& semblych of stature.  
In al þe werld ne mi3t be non fayrer wymman of flesch & bon,  
þan was þat creature.  
Wan þys lordes had sey3en hur naked, In alle manere wyse weel y-made,  
On hure þay toke lekynge.  
Was non of hem þat ys flesch ne-raas, Noper kyng, ne baroun, ne non þat was,  
Sche was so fair a þynge. (SF, 5879-5890).*

Die Sarazenen unterscheiden sich von den Christen nicht nur in der Hautfarbe, sondern sie tragen Bärte, Turbane und spezifische Kleidung, so ist die Tochter des Königs von Tars im *KT* im Palast des Sultans in heidnische Kleider gekleidet. Der Herausforderer von Sir Gawain in der Romanze *TG* (12-15) wird vom Autor durch sein Äußeres als ein Türke identifiziert:

*Into the hall a burne there came.  
He was not hye, but he was broad,  
And like a Turke he was made  
Both legg and thye;*

Oft wird hervorgehoben, dass die Sarazenen vor ihren militärischen Aktionen, dem Ansturm oder Angriff, schreien,<sup>318</sup> wahrscheinlich dienen diese Kampfrufe zur Stärkung ihres Mutes. Die mittelalterlichen Autoren vergleichen aber ihre Kampfschreie mit dem Gebell von Hunden.<sup>319</sup> Im Gegensatz zu der in den mittellenglischen Texten üblichen Art, die christlichen Feinde als Hunde zu bezeichnen, fällt in den Romanzen *SB* und *SF* auf, dass die Dichter die Sarazenen ihre Gegner ebenso benennen lassen: *Chrystyn dogges*, *Frenche dogges*, *Cristen hounde* (*SB*, 956, 1013, 1756), *cristene houndes* (*SF*, 1611). Ambroise, der Autor der *Estoire de la guerre sainte*, beobachtete während des dritten Kreuzzuges die Sarazenen. Unter dem theologischen Aspekt behandelt er die Sarazenen als Ungläubige, Beschnittene, er beschimpft sie als Hunde und Teufel. Dennoch sind die Sarazenen im Gebrauch der Waffen sehr geschickt, so machen sie sich Pfeile und „Griechisches Feuer“ bei den Belagerungen zunutze. Ambroise erkennt auch den edlen Charakter von Saladin und seine Tugenden an. Aber was die Ethik des Krieges betrifft, so sind Sarazenen und Christen gleich, sie plündern und tun dem Feind Gewalt an.

---

<sup>318</sup> Cf. Comfort, “The literary”, 632.

<sup>319</sup> Cf. Jones, “The Conventional”, 205.

## 4.2. Götterwelt

Da man glaubte, dass die Sarazenen Polytheisten seien, stellte man ihre Götter in der Mehrzahl dar. Diese allgemein übliche Ansicht ist überall in den christlichen Chroniken zu finden, und auch die *chansons de geste* geben diese falsche Auffassung wieder. Wegen des Vorkommens mehrerer sarazenischer Gottheiten in den literarischen Werken könnte man annehmen, dass die Erwähnung der anderen Götter außer Allah im Koran den mittelalterlichen Verfassern bekannt gewesen sein müsste, jedoch sind diese Kenntnisse nicht belegt.<sup>320</sup> Es ist nachweisbar, dass einige heidnische Götter in der vorislamischen Zeit in der Kaaba verehrt wurden. So behauptet man, die Statue des Gottes Hubal habe dort gestanden.<sup>321</sup> Außerdem wurden die Göttinnen al-Lat, al-'Uzza, die Gewaltige, die Mächtige, und die Schicksalsgöttin al-Manat dort verehrt.<sup>322</sup> Als Hauptgott galt Allah, an den man sich nur anlässlich wichtiger Probleme, wie großer Not, Bekräftigung der Eide, etc. wandte; im alltäglichen Leben verließ man sich dagegen auf die anderen Götter.<sup>323</sup> Aus den Götterbenennungen, die in den von mir analysierten Romanzen (wie auch in anderen mittelenglischen Texten) vorkommen, kann man schließen, dass die richtigen Namen der Götter aus vorislamischer Zeit den Autoren nicht geläufig waren.

N. Daniel hebt das häufige Vorkommen der Namen der sarazenischen Götter in den literarischen Werken hervor. Ihm zufolge ist dies dadurch zu erklären, dass man die Aufmerksamkeit auf die Götter lenken wollte, oder die Sänger am Klang dieser Namen einen Gefallen fanden, klar ist, dass man die Namen der Götter nicht unerwähnt lassen wollte.<sup>324</sup> Die sarazenischen Götter sind in den *chansons de geste* und folglich in den mittelenglischen Romanzen zahlreich. W. W. Comfort spricht von einer Liste mit 30 Götternamen, während R. Schröder eine sehr viel größere Zahl heidnischer Götter nennt.<sup>325</sup> Obwohl jeder Gott für

---

<sup>320</sup> Im Koran handelt es sich um drei Göttinnen: Lāt, die Göttin im eigentlichen Sinne, die Schicksalsgöttin Manat und 'Uzzā, die Gewaltige (wörtlich: die Starke, die Mächtige). Cf. *Der Koran*. Übers. A. Th. Khoury. Gütersloh, 1987. 53, 19-20: „19 Habt ihr Lāt und 'Uzzā gesehen 20 und auch Manat, diese andere, die dritte?“

<sup>321</sup> Cf. M. Mir, „Polytheism and Atheism“. *EQ* IV (2004): 158-162; G. R. Hawting, „Idols and Images“. *EQ* II (2002): 481-483; T. Fahd, „Hubal“. *EI* III (1971): 536-537; W. M. Watt, A. T. Welch, *Der Islam. I. Muhammad und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben*. Die Religionen der Menschheit 25,1. Stuttgart, 1980. 41-43.

<sup>322</sup> Cf. D. Gimaret, „Shirk“. *EI* IX (1997): 484-486; T. Fahd, „al-Lāt“. *EI* V (1979): 392-393; T. Fahd, „Manāt“. *EI* VI (1986): 373-374; M. C. A. Macdonald und L. Nehmé, „al-'Uzzā“. *EI* X (2000): 967-968.

<sup>323</sup> Cf. L. Gardet, „Allāh“. *EI* I (1960): 406-417; L. Gardet, „God in Islam“. *ER* VI (1987): 26-35; P. Heine, „Kaaba“. Khoury/Hagemann/Heine, Bd. II. 425-428; A. T. Khoury, „Polytheismus/Polytheisten“. Khoury/Hagemann/Heine, Bd. II. 619-623.

<sup>324</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 133.

<sup>325</sup> Cf. Comfort, „The Literary“, 640; Schröder, *Glaube*, 151f.

beliebige Gebete und Bitten gut qualifiziert zu sein scheint, entsteht der Eindruck, dass einige Götter bevorzugt wurden. Im Vergleich zu diesen werden Namen wie z. B. *Antecrist*, *Ashtareth*, *Barat(r)on*, *Beelzebub*, *Cahu*, *Diane*, *Fabur*, *Juno*, *Lucibel*, *Macabeu*, *Margot*, *Pallas*, *Plato (Platoun)*, *Venus*<sup>326</sup> nur vereinzelt genannt. Man vermutet, dass alle diese Namen aus den christlichen Bezeichnungen für den Teufel übernommen wurden, um die gehasste Religion in widerwärtigem Licht darzustellen. Man kann nicht sagen, dass die Namen der zahlreichen sarazenischen Götter nur eine reine Erfindung der Dichter waren, weil diese Benennungen auch in den Chroniken vorkommen.<sup>327</sup> Während von den mittelalterlichen Dichtern in der Regel keine Kenntnisse von einem fremden Glauben zu erwarten waren, die den Kenntnissen von der christlichen Religion entsprachen, ist aber nicht zu bestreiten, dass ein gewisses Wissen der Dichter über ihre früheren keltischen oder germanischen Stammesgötter vorhanden sein konnte,<sup>328</sup> und dass ihnen diese Information bei der Herausbildung der sarazenischen Gottheiten von Nutzen sein konnte. Aus der Vielfalt der Bezeichnungen der Götter der Sarazenen sind die Namen *Mahoun*, *Appollin*, *Tervagant* und *Jupiter (Jupin)*, die auch in den mitttelenglischen Karlsromanzen öfter zu finden sind, am bekanntesten.

*Mahoun*, vom Namen des Propheten abgeleitet, scheint ausnahmslos der wichtigste sarazenische Gott zu sein,<sup>329</sup> zu dem man Vertrauen hat und betet, der die Welt erschaffen hat und sie beherrscht.<sup>330</sup> Die Sarazenen sprechen mit dem Namen von *Mahoun* ihren Segen aus, wenn sie fröhlich sind, und wenn sie verärgert sind, schimpfen sie dann in seinem Namen. Die Dichter übernahmen nur die „pikanten“ Details der geistlichen Tradition der Darstellung Muhammads, deren Vorstellung von der sarazenischen Religion sich um die Person Muhammads und seinen persönlichen Anteil an der Gründung dieses Glaubens drehte.<sup>331</sup> Sehr oft wird in den *chansons de geste* die sexuelle Freiheit und Polygamie der Sarazenen betont, die vom Begründer der Religion erlaubt und proklamiert wurde. Die Verfasser hielten es für interessant für ihre Zuhörer und Leser, Muhammad als einen abtrünnigen Christen oder sogar als einen hohen Geistlichen darzustellen, der eine Häresie lehrte und predigte. Die epischen Lieder heben die Todesumstände von Muhammad hervor, nämlich dass er betrunken in den

<sup>326</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 135ff; Jones, “The Conventional”, 208; Comfort, “The Literary”, 640.

<sup>327</sup> Cf. Jones, “The Conventional”, 208.

<sup>328</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 137.

<sup>329</sup> Wie es anhand der in dieser Untersuchung erforschten Texte festzustellen ist, kommt der Name der sarazenischen Gottheit *Mahoun* am häufigsten vor.

<sup>330</sup> Cf. Jones, “The Conventional”, 206f; Schröder, *Glaube*, 154: „Mes par cil Maomet ch’a le mond en bailie“ (*La Prise de Pampelune*, 1126), „(De) Mahomet qui fait nos a“ (*Octavian*, 1419).

<sup>331</sup> Ibid. 633.

Misthaufen fällt und von Schweinen zerfleischt wird, wohingegen dieses Ereignis in den Chroniken als Folge eines epileptischen Anfalls beschrieben wird.<sup>332</sup> In den Versionen von Eulogius und Pseudo-Ildefonsus wird Muhammad nach seinem Tod von Hunden gefressen, nachdem seine Gefährten nach drei Tagen nicht mehr länger auf seine Auferstehung warten wollten und ihn einfach verließen. Der Verfasser der *Chanson du Roland* vereint beide Versionen, indem er berichtet, dass Muhammads Götzenbild zerstört und in den Graben geworfen wird, wo es von Hunden und Schweinen beschmutzt wurde. Diese Geschichten mit den Details über den Tod Muhammads wurden zum dauerhaften Stoff der volkstümlichen Geschichte im mittelalterlichen christlichen Europa, aber unter den Muslimen blieben sie unbekannt. Es ist noch einmal zu betonen, dass die Herkunft dieser Erzählungen einer Symbiose aus Unwissen und bewusstem Missverständnis zuzuschreiben ist. Ansonsten wäre kaum erklärbar, warum Eulogius, der sein ganzes Leben unter den spanischen Muslimen verbrachte, die für ihn zugänglichen Primärquellen ignorierte. Obwohl sich ihm mehrere Gelegenheiten boten, direkt die islamischen Theologen zu konsultieren, basiert er seine Geschichte auf einem angeblich in einem Kloster bei Pamplona gefundenen lateinischen Kodex. Damit bevorzugt er die von Hass erfüllten, entstellten Lügen der Wirklichkeit. Die historische Wahrheit um Muhammad spielte bei der Bekämpfung des Islam in der Literatur kaum eine Rolle. Da die mittelalterlichen Autoren nicht die Absicht hatten, die geschichtlichen Tatsachen zu berücksichtigen, stellten sie Muhammad symbolisch als Ausdruck für das ganze Heidentum, als von allen Christen verabscheutes und verhasstes Sinnbild, dar. Zu diesem Zweck scheute man sich nicht, ihn als ein Götzenbild darzustellen. Die übliche Auslegung, die man sowohl in den Chroniken als auch in den *chansons de geste* findet, ist, dass Muhammad der mächtigste unter den anderen sarazenischen Göttern, jedoch kein Prophet ist. Nur wenige Werke nennen Muhammad einen Propheten, so geht es unter anderem in *Loi au Sarrasin* um den Propheten Mahomet.<sup>333</sup> Manchmal erklärt man ihn zum Propheten, der von Gott geschickt wurde und nach seinem Tod selbst zu einem Gott wurde oder sogar schon zu seinen Lebzeiten als Gott verehrt wurde, wie im *Roman de Mahomet par Alexandre du Pont*, 1872-1873: „Ou païs fu si renommés Qu’ apielés fu Dex et nommés.“<sup>334</sup> Man beruft sich in Gebeten auf seine Macht, er ist Vermittler zum Thron Gottes. Man schwört

<sup>332</sup> Cf. Jones, “The Conventional”, 208f.

<sup>333</sup> Cf. Schröder, *Glaube*, 153: *Loi au Sarrasin*, p. 100: „Uns tens fu que totes les genz estoient nuz de foy et de la connoissance de Dieu en la cite de Tripe [Medina] ou Mahommeit fu propheite, et aoroient ydoles, et n’avoient nule connoissance de Dieu. ... Por ce ot Dex pitie de ceile gent, qui non sachamment se perdoient, et les vost enluminer et donner leur connoissance de soi meimes et de sa gloire. Por ce leur envoia Mahommeit pour prophete, qui les enlumina et dona connoissance de Deu.“

<sup>334</sup> Cf. Schröder, *Glaube*, 154; Alexandre du Pont: *Le Roman de Mahomet*. Nouvelle édition, traduction, presentation et notes de Y. G. Lepage. Paris, 1996.

bei ihm, man vergleicht ihn oft mit dem christlichen Gott. In den Epen kommen einige Namen von Muhammad vor, die im Allgemeinen sinnlos sind.<sup>335</sup> Sie werden von den Autoren für den Zweck des Reims oder zur Hervorhebung des traditionellen epischen Stiles verwendet, und sie haben viel mehr einen dekorativen Charakter. Man spricht von 99 Namen für Allah,<sup>336</sup> jedoch ist keiner von diesen tatsächlichen Namen in den *chansons de geste* belegt. Alle diese Epitheta, die man für *Mahouns* Beschreibung benutzte, sind einfach von den Namen für den christlichen Gott übernommen worden. Anhand der vielen traditionellen Schilderungen, die den Dichtern für die Gestaltung ihrer Texte zur Verfügung standen, kann man erkennen, dass sie die Vielfalt der Umschreibungen für sehr nützlich hielten.<sup>337</sup> Die mittelalterlichen Autoren bildeten die sarazenische Trinität, sehr oft in dieser Besetzung *Mahoun, Appolyn, Termagaunt*,<sup>338</sup> weil sie einerseits ihre eigene feste religiöse Vorstellung - nämlich die von der christlichen Dreifaltigkeit - hatten und weil den Dichtern andererseits offensichtlich die Phantasie fehlte. Indem sie versuchten, das Fremde anders darzustellen, unterstrichen sie tatsächlich die Ähnlichkeiten zwischen beiden Religionen. Manchmal erscheinen die begleitenden Götter allein, oder sie bilden zusammen mit den anderen Göttern eine neue Trinität. Da das Gefolge in einer Zweier- oder Dreier-Gruppe vorkommen kann, steht es fest, dass die Zahl sowie die Namen der Begleitgötter variabel sind, die „sarazenische Trinität“ also nicht konstant ist. Diese Unregelmäßigkeiten sind nur durch die Willkür der Autoren zu erklären, es gibt keinen theologischen Grund dafür.<sup>339</sup> Es existiert die interessante Vermutung, die sarazenische Trinität sei die Erfindung eines eifrigen Mönches, der das klassische Pantheon dafür benutzt habe, und wahrscheinlich „trivigant“ aus dem lateinischen

---

<sup>335</sup> R. Schröder lenkt die Aufmerksamkeit der Leser in *Chanson de Jérusalem* auf *Mahomets* Beinamen: *Gomelins*, dessen Bedeutung und Herkunft unerklärbar sind. Cf. Schröder, *Glaube*, 154.

<sup>336</sup> W. M. Watt und A. T. Welch sprechen von 99 Gottes Namen, 14 davon kommen in der Sure 59, 22-24 vor: 22. „Er ist Gott, außer dem es keinen Gott gibt, der über das Unsichtbare und das Offenbare Bescheid weiß. Er ist der Erbarmer, der Barmherzige.“ 23. „Er ist Gott, außer dem es keinen Gott gibt, der König, der Heilige, der Inbegriff des Friedens, der Stifter der Sicherheit, der alles fest in der Hand hat, der Mächtige, der Gewaltige, der Stolze. Preis sei Gott! (Er ist erhaben) über das, was sie (Ihm) beigegeben.“ 24. „Er ist Gott, der Schöpfer, der Erschaffer, der Bildner. Sein sind die schönsten Namen. Ihn preist, was den Himmeln und auf Erde ist. Er ist der Mächtige, der Weise.“ Cf. Watt/Welch, *Der Islam*, 51f. Cf. auch Hagemann: Der Koran wiederholt sehr oft: „Gott gehören die schönsten Namen. So ruft Ihn damit an und lasst die stehen, die über seine Namen abwegig denken. Ihnen wird vergolten für das, was sie taten“ (7, 180); „Sprich: Ruft Gott oder ruft den Erbarmer an. Welchen ihr auch anruft, Ihm gehören die schönsten Namen. Und sei nicht laut beim Gebet, und auch nicht leise dabei. Suche einen Weg dazwischen.“ (17, 110). Die Epitheta „der Erbarmer“ (ar-rahman) und „der Barmherzige“ (ar-rahim) sind die häufigsten, weil sie in der so genannten Basmala-Formel: „Bi-smi-llahi r-rahmani r-rahim“ (Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen) vorkommen, mit der jede, abgesehen von der neunten, Sure eingeleitet wird. (Siehe Khoury/Hagemann/Heine, Bd. I. 106-112. Cf. G. Böwering, „God and his Attributes“, *EQ* II (2002): 316-331; Gardet, *EI* I und *ER* VI.

<sup>337</sup> Cf. Jones, „The Conventional“, 207.

<sup>338</sup> Ibid. 208.

<sup>339</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 135.

„trivia“, Anrufung des Mondes mit drei seiner Namen, hergeleitet habe.<sup>340</sup> Aus den Texten geht hervor, dass die sarazenischen Götter keine nationalen Charakteristiken haben, sie sind universelle Götter, die von allen Nicht-Christen angebetet werden.

Es ist unklar in welcher Beziehung die Sarazenen in den Romanzen zu ihren fiktiven Göttern, wie *Appolyn*, *Iubiter*, *Mahoun*, *Platoun*, *Termagaunt* oder *mawmettes* stehen. Aber wenn man bedenkt, dass die Schriftsteller wussten oder wenigstens irgendwo gelesen oder gehört hatten, dass die Araber in der Geschichte Vermittler der antiken Wissenschaft waren, dann ist es nicht verwunderlich, dass man in der Literatur versuchte, die sarazenischen Götter in Beziehung zur antiken Welt zu setzen. Denn warum sollten dann die sarazenischen Götter nicht *Appolyn*, *Iubiter* (*Iouyn*), *Platoun* heißen? Wenn wir uns daran erinnern, dass die Griechen und Römer der Antike in den Augen der mittelalterlichen Menschen als Heiden galten, so waren sie folglich für die mittelalterlichen Autoren mit den Sarazenen verwandt, die sie ebenfalls *hethyn* oder *paynym* nannten. Da die ehemaligen Heiden der griechisch-römischen Welt entweder Christen oder Muslime wurden, ist es korrekt, dass einige Nicht-Christen des alten römischen Reiches jetzt Muslime sind. Diese Tatsache gibt dem Islam eine Art Kontinuität mit der Antike.<sup>341</sup> Es ist anzunehmen, dass den Verfassern der Romanzen die griechisch-römischen Götter bekannt waren. Es ist jedoch zu bezweifeln, dass sie genaue Kenntnisse von der göttlichen Hierarchie oder exaktes Wissen bezüglich der antiken Wissenschaft besaßen. Wie kann man sich sonst erklären, dass der griechisch-römische Gott der Dichtkunst Apollo, der höchste römische Gott Jupiter und der griechische Philosoph Platon als heidnisch-sarazenische Gottheiten in ihren Werken erscheinen? Während die Namen dieser Götterunion noch an die klassischen Namen erinnern, haben diese Gottheiten ihre traditionellen Attribute verloren. *Apollin* besitzt keine erkennbaren Merkmale von Apollo, und *Jupiter* ähnelt seinem Homonym nur in den Fällen, wo man ihn gelegentlich als Schöpfer und Herrscher an der Stelle von *Mahomet* nennt.<sup>342</sup> Die Theologen und Wissenschaftler aus dem 12. Jahrhundert verknüpften ihre Vorstellungen über die Muslime auf Grund der angenommenen sexuellen Freizügigkeit und des Freitagsgebets mit Venus.<sup>343</sup> Aber in den *chansons de geste* erscheint Venus nicht als Aphrodite, weder von Hathor noch von Isis oder von Astarte wird sie vertreten, sie wird aus dem Alten Testament in der Form *Ashtoreth* übernommen und ohne die spezifische Bedeutung einer Liebesgöttin benutzt.

---

<sup>340</sup> Cf. Metlitzki, *The Matter*, 210.

<sup>341</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 141.

<sup>342</sup> Ibid. 138.

<sup>343</sup> Ibid. 137f.

In Bezug auf das Wesen und die Funktion dieser Gottheiten gibt es nur wenige Informationen in den einschlägigen Wörterbüchern. Beachtenswerte Einträge bezüglich der Gottheit *Appolyn* finden sich im *MED* und *OED*. Während das *MED* zwischen *Ap(p)ollin*, *Apollō* - „to be a god worshipped by the ‘Saracens’; an image of this god“ und *Appolliōn* – “Destroyer (a Greek epithet of the Devil)” unterscheidet, ist im *OED* nur *Apollyon* – “The destroyer, a name given to the Devil” vorhanden. Beide Wörterbücher geben keine Angaben zu *Platoun*. Unter *Jupiter, Jove* ist „The Roman god Jove or Jupiter“, „name of the highest deity of the ancient Romans“ zu finden. Bei der in der Dichtung allgemein „caput diabolorum“ genannten Gottheit *Termagaunt*,<sup>344</sup> die beide Nachschlagewerke als einen angeblich bei den Muslimen im Mittelalter verehrten fiktiven Gott charakterisieren, sind verschiedene sprachliche Anpassungen festzustellen.<sup>345</sup> Zum ersten Mal erscheint „Teruagant“ im Mittelenglischen in La3amons *Brut*, wo das Wort zuerst einen römischen Gott<sup>346</sup> und später einen Gott der heidnischen Sachsen bezeichnet. Interessant ist der Bedeutungswandel des Wortes *Termagaunt*.<sup>347</sup> so entwickelt sich die Bezeichnung eines sarazenischen Gottes mit einem gewaltsamen, rechthaberischen Charakter mit der Zeit zur Benennung einer herrischen, streitsüchtigen Frau, einem zänkischen Weib, einem Drachen.<sup>348</sup> Im *MED* ist unter *maumet* „a representation of a pagan deity, an idol; pagan god or goddess“ oder „an object of worship (preferred to God); false God, idol“ zu finden. Das *OED* gibt ähnliche Erklärungen: „a false god, or an image of one; an idol“; „a person or thing that usurps the place of God in the human affections“ mit dem zusätzlichen Kommentar „a use of Mahumet (Mahomet), due to the common medieval notion that Muhammad was worshipped as a god“. Unter *mawmettes* sind dann sowohl eine sarazenische Gottheit als auch seine Abbildung, Darstellung sowie ein sakraler Gegenstand zu verstehen. In den Texten ist der Begriff als eine verallgemeinernde Bezeichnung für die sarazenischen Götter vertreten. Unter *maumetri(e)* führt das *MED* „the worship of idols, images, or pagan deities; idolatry, also Muhammadanism“ und als Sammelbegriff “images of pagan deities, idols; pagan gods or

<sup>344</sup> Cf. Haydar, *Mittelalterliche*, 65.

<sup>345</sup> *OED*: *termagant*; Forms: *teruagant*, *-aunt*, *termagaunt*, *turmagant*, *tarmegant*, *termygant*, *tarmagant*, *-gon*, *termagent*, *termigant*. In early ME *Tervagant*, OF *Tervagan*, Ital. *Trivigante*. Das *MED* hat die zusätzliche Bedeutung „a pagan god“.

<sup>346</sup> Cf. Metlitzki, *The Matter*, 210; Chew, *The crescent*, 389.

<sup>347</sup> Cf. Chew betont, dass nur die Gottheit *Termagant*, ein geheimnisvolles, schwer definierbares Wesen, aus der nächsten Umgebung von *Mahomet* bis in die Zeit der Renaissance überliefert worden ist (Ibid.).

<sup>348</sup> M. Kahf hebt diese Entwicklung hervor: „Termagant is the name given by the authors of medieval romances to one of the „Saracen“ gods with a violent, overbearing character; sometime in the seventeenth century, it came to mean a quarrelsome, overbearing woman; a virago, vixen, or shrew (OED). The development of the meaning of this word is, therefore, intriguingly linked to the meta-narrative of the Muslim woman.“ Cf. M. Kahf, *Western Representations of the Muslim Woman: from termagant to odalisque*. Austin, 1999. 20.

goddess; an image of a deity, idol, a pagan god” auf. Im *OED* ist eine ähnliche Erklärung zu finden, die jedoch durch die Zusatzinformation ergänzt wird, dass unter *maumetry* auch einfach „false religion“, „heathenism“ zu verstehen ist.

In den mittellenglischen Romanzen, mit denen sich diese Arbeit befasst, kommen einige Namen sowohl der gebräuchlichen als auch der seltenen sarazenischen Götter vor: *Appolyn, Iubiter (Iouyn), Mahoun, Syre Platoun, Termagaunt, mawmettes*. Auffallend ist die Vielfältigkeit der vorkommenden sarazenischen Götter in den Romanzen *KT, SB* und *F*. In *KT* (709-717) findet man die Gottheiten *Apolin, Astirot, (Seynt) Iubiter, (Seyn) Iouin, Mahoun, Plotoun* und *Teruagant*, die alle unter dem Begriff *maumettes* zu fassen sind:

*þan seyd þe levedi in þat stounde;*  
*„þou hast in þi prisoun bounde*  
*Mani a cristen man.*  
*Do seche oueralle bi loft & grounde;*  
*3if ani Christen prest be founde*  
*Bring him bifor me þan.*  
*& y schal, ar tomorwe at none*  
*Wite what Ihesu Christ can done*  
*More þan þine maumettes can.*

In *F* erscheinen außer den schon bekannten Götternamen noch *Dame Daryoun, Margog* und *Margot*. In *SB* kommen die in den mittellenglischen Texten wenig verbreiteten göttlichen Namen, wie *Ascarot, Almyghty Sathanas* zu den üblichen sarazenischen Göttern *Appolyne, Mahoun, Termagaunt, Jubytere* hinzu. Sogar der Koran wird in eine Gottheit verwandelt - *Alcaron*. Wie in *F* und *SF* versucht man auch in *OK* (15-26) die sarazenischen Götter unter einer Bezeichnung *mametes, mamotrye, maumetrie* zusammenzufassen:

*In his time, a king þer was,*  
*An heþene þat vncristned was,*  
*þat was king of lombardie,*  
*& was y-hoten king garsie..*  
*Marsile was his al so,*  
*& manie oper londes mo.*  
*A swiþe gret lord he was,*  
*In his time non suych þer nas,*  
*On ihū crist ne leuede he nou3t,*  
*þat him hadde so dere a-bou3t.*  
*He leuede al in maumetrie,*  
*& for-sok god & seinte marie.*

Wenn man versucht, die individuellen oder funktionalen Charakteristiken der sarazenischen Gottheiten in den in dieser Arbeit behandelten mittellenglischen Romanzen festzustellen, ist es unmöglich, die sarazenischen Götter nach ihren persönlichen Eigenschaften oder besonderen Merkmalen zu unterscheiden. Während sowohl Mahoun, als auch Turmegaunt und Iouyn von großem Ansehen in *OR* (521-26) sind, sind in *RV* (851-856)

nur Mahoun und Iubiter von großer Bedeutung. In *OK* (1179) ist Sir Mahoun der mächtigste Gott. Die oben erwähnten drei Götter sind die besten Götter (*OR*, 1196-1198), und trotz ihres Ansehens und der besten Qualitäten schreit man dieselben etwas später aus Wut und Enttäuschung an (*OR*, 1529-1533). Wenn diese Götter versagen, weil sie sich nicht um König Clarel kümmern, zerbricht man sie und wirft sie ins Feuer (*OR*, 1544-1558), weil sie stumm und taub sind<sup>349</sup> und den Sieg des Christentums zulassen. In *F* (768-772, 1385-1392) beschuldigt der Berater des Emirs zuerst seine Gottheiten der Falschheit und der Faulheit, später beschimpft und schlägt der Emir selbst seine Götter. Dies tut er auch in anderen Ferumbras-Texten (*SB*, 2495-2510; *SF*, 4927-4940). In *KT* (625-660) werden die Götter ebenfalls ehrfurchtslos behandelt: der Sultan schreit seine Götter in Wut an und schlägt sie mit einem Stab, nachdem sie nicht geholfen haben, seinem formlosen Kind eine menschliche Gestalt zu geben. Man kann sowohl im Namen von Mahoun um Hilfe bitten (*OR*, 1090, 1148) als auch Iouyn anrufen, wenn es um Notsituationen geht (*OR*, 1149-1150). Nach der Ermordung des Königs Moradas, des Leiters der Gesandten des Emirs, durch die christlichen Boten, wenden sich die Sarazenen an Mahoun mit der Bitte um Rat in Bezug darauf, was sie jetzt ohne ihren Führer tun sollen (*SF*, 1609-1610). Man wendet sich an Mahoun und den Allmächtigen Sathanas, damit niederträchtige Wünsche in Erfüllung gehen (*SB*, 3171-3178). In *RV* (851-856) ruft man beide Götter Mahoun und Iubiter zu Hilfe, wenn man um Gnade bittet. In *SF* (4999-5006) bittet Emir Balan Mahoun und Tervagan um Hilfe, damit er endlich die Burg erobern kann. Der Gott Mahoun ist auch derjenige, bei dem man sich über eine aussichtslose Lage beklagt und den man für Misserfolge verantwortlich macht. Nachdem die Franzosen die sarazenischen Götter in den Burggraben geworfen haben, fragt Emir Balan den Gott Mahoun nach seiner Macht und Tatkraft, wie er eine solche Schande zulassen kann (*SF*, 5123-5126). Man zieht die Götter in schweren Situationen zur Verantwortung; so fordern die Sarazenen von ihren *mametrye* Rede und Antwort, als sie Richard verpasst haben (*F*, 1074-77). Beim Anblick seiner niedergeschlagenen Truppen beschuldigt der Emir Mahoun und alle anderen *mametrye*, dass sie den Tod seiner Krieger zugelassen haben (*F*, 1596-1598). Wenn es um Rache geht, werden Mahoun und ebenfalls Iouyn, Termagaunt und Appolyn angesprochen (*OR*, 1181-1186), Vernagu wünscht sich seine Rache sowohl von Mahoun als

---

<sup>349</sup> Bei der Bemerkung des Verfassers, dass die sarazenischen Götter stumm und taub sind, ist die Anspielung auf den Psalm 115 zu erkennen: „<sup>4</sup>Die Götzen der Völker sind nur Silber und Gold, ein Machwerk von Menschenhand. <sup>5</sup>Sie haben einen Mund und reden nicht, Augen und sehen nicht; <sup>6</sup>sie haben Ohren und hören nicht, eine Nase und riechen nicht; <sup>7</sup>mit ihren Händen können sie nicht greifen, mit den Füßen nicht gehen, sie bringen keinen Laut hervor aus ihrer Kehle.“ (115, 4a Wörtlich: Ihre Götzen sind nur Silber und Gold). Ps 115, 4-7.

auch von Iubiter (*RV*, 851-856). Die Racheschwüre werden in *SB* (85-86, 135-137, 2247-2254) sowohl im Namen von Mahound und Appolyne als auch von Termagaunt und Jubytere ausgesprochen, jedoch schwört man in den *Ferumbras* – Romanzen oft im Namen von Mahoun (*F*, 91, 1012-1014, 1024-1027; *SF*, 628, 915, 1336-1354, 1828-1829, 2357-2358). Man schwört beim süßen Namen von Mahoun (*OR*, 201-206) oder bei dem mächtigsten Mahoun (*OR*, 210-212). Beim großen Mahoun äußert man den Wunsch zu kämpfen oder man droht, den Feind zu schlagen (*DR*, 178, 425, 535, 775) oder man schwört, die Wahrheit zu sagen (*DR*, 970). Auch in Appolyns Namen werden Eide ausgesprochen (*DR*, 1347). Mit dem Namen von Mahoun erklärt man die Bereitschaft zu kämpfen (*DR*, 302, 796, 804; *SM*, 1216-1222). Man glaubt sowohl an Mahoun (*OK*, 1171-1179; *SB*, 10201021) als an Appolyn (*OK*, 1204), Termagant (*OR*, 124-128) und an *maumetrie* (*SM*, 15-26; *OR*, 124-128). Man lebt für Mahoun (*DR*, 1522). Man opfert Mahoun (*SM*, 938-943; *F*, 1397-1404), Mawmettis (*DR*, 1213-1221) oder einfach den Göttern (*SB*, 673-676, 2424-2452, 2783-2790). Wenn man sich bekehren lässt, verzichtet man allein auf Mahoun (*DR*, 1141; *SF*, 751-769) oder auf die Götter Mahoun und Iouyn (*OR*, 563-577). Beim Glaubensübertritt entsagt man sowohl Mahoun und seiner Lehre (*SB*, 1891-1896; *F*, 1739-1740) als auch allen sarazenischen Göttern (*SF*, 2576-2582; *SB*, 1353-1362). Die sarazenischen Gesetze wurden von Iubiter und Mahoun erlassen (*RV*, 341-346). Nur Mahoun ist in *RV* (329-340) fähig, eine Statue in einer menschlichen Gestalt namens Salanicodus, die mit vielen bösen Schutzgeistern versehen ist, zu bilden. Mahoun scheint der allmächtigste und verwandlungsfähigste der Götter zu sein, so kommt in der Romanze *SF* (5139-5146) der Teufel in der Gestalt des Gottes Mahoun zum Emir und verspricht ihm den baldigen Sieg über die Christen und die Eroberung der Burg. Lediglich Mahoun ist im Stande, Wunder zu vollbringen (*OK*, 1171-1179), nur der allermächtigste Mahoun soll im Reich leben (*SM*, 390-396). Wenn man sich um die bessere Religion streitet, werden als die mächtigsten Götter Mahoun und Apolyn genannt (*OK*, 1253-1270). Wenn man unter den Christen einen Bekehrungsversuch unternimmt oder sie auffordert, die sarazenischen Götter anzubeten, kommen die Namen von Mahoun (*DR*, 223, *SB*, 1219-1226) oder Iubiter und Syre Platoun (*OR*, 120-121) vor. Man kann leider nicht sagen, dass Mahoun z. B. der Gott der Wundertaten und der Magie ist, weil er auch aktiv an anderen Handlungen beteiligt ist. Appolyn ist nicht für Eide verantwortlich, weil man auch im Namen Mahouns schwört. Termagaunt ist kein Gott der Rachesüchtigen, weil auch Iouyn und Appolyn angerufen werden, bei der Rache behilflich zu sein. Da der sarazenische Alltag ebenfalls von Mahoun beeinflusst wird, gilt Iubiter nicht als Gott der Gesetze und Regeln. Syre Platoun trägt keine Bekehrungsfunktionen, weil Iubiter und Mahoun ebenso bei den Forderungen zum

Glaubensübertritt genannt werden. Iouyn fungiert nicht als Gott der Bedürftigen und der Hilfesuchenden, weil man sich auch an Mahoun und Iubiter wendet. Man kann keine Hierarchie unter den Göttern feststellen, weil sowohl Mahoun als auch Appolyn für die mächtigsten Götter gehalten werden, und weil Mahoun, Turmegaunt und Iouyn als die bedeutendsten betrachtet werden. Es ist aus den Romanzen zu schließen, dass kein Gott festgelegte Funktionen für bestimmte Bereiche im Leben der Sarazenen hat, ob es den Alltag, die religiöse Praxis oder das Geschäftsleben betrifft. Nur den sarazenischen Gott Mahoun kann man auf Grund des häufigen Vorkommens seines Namens für den universellsten sarazenischen Gott halten. Da die Aufgaben der sarazenischen Götter nicht festgelegt sind, sind sie in ihren Aktivitäten austauschbar.

N. Daniel kommt zu der folgenden Schlussfolgerung, dass, da die sarazenischen Götter keine bestimmten Charaktermerkmale haben und unter einander austauschbar sind, sie alle höchstwahrscheinlich einen Gott darstellen. Die sarazenische Trinität sowie das sarazenische Pantheon fügten sich gut in die Interessen der Geschichtenerzähler. Die Autoren der mittelalterlichen literarischen Werke hatten vor, ein klassisches heidnisches polytheistisches System zu schildern. Da sie keine Vorstellung hatten, wie der von ihnen erfundene heidnische Glaube in der Praxis aussehen soll, fielen sie bei der Darstellung der sarazenischen Götter in das ihnen bekannte monotheistische System zurück. Wenn die Sarazenen ihre Götter einzeln oder gruppenweise erwähnen, handelt es sich um einen einzigen Gott, der unter verschiedenen Namen bekannt war. Da es um einen einzigen Gott geht, ist dieses heidnische System dem christlichen Glauben sehr ähnlich und kann diesem in Bezug auf den Polytheismus nicht gegenübergestellt werden. Daraus folgt, dass die Verfasser der Texte den Islam unbewusst richtig dargelegt haben und der Wahrheit über den Islam in ihren Dichtungen viel näher waren, als sie es sich in ihrem wirklichen Leben wünschten.<sup>350</sup> In Bezug auf den Polytheismus ist ein interessantes Detail in der mittelenglischen Romanze *SM* hervorzuheben. Der Autor lässt den Sultan von mehreren christlichen Göttern sprechen, d. h. man erwartete auch von den Sarazenen, dass sie sich den christlichen Glauben polytheistisch vorstellten, genauso wie die christliche Vorstellung von der fremden nicht-christlichen Religion war. Der Sultan will die Christen belehren und ihre Götter verbrennen, um zu zeigen, dass die christlichen Götter vergänglich sind, weil sie eben aus Holz sind (415-424):

*Thane loughe the sowdane withe eghne full smale,*

---

<sup>350</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 152.

*And saide, 'Ane hundrethe of youre Goddis alle hale  
 Have I garte byrne in a firre with bale,  
 Sen ffirste I wanne this wone.  
 I sawe at none no more powstee  
 Than att another rotyn tree  
 One erthe, so mote I gone!  
 Goo, feche one of theire goddis in,  
 And if he in this fire will byrne,  
 Alle other sett att noghte.'*

Die sarazenischen Kultstätte nennt man in den *chansons de geste* „machomerie“ oder „Synagogen“, dem Bau nach gleichen sie den christlichen Kirchen und Kapellen.<sup>351</sup> Im Inneren waren sie reich geschmückt, einige von ihnen waren mobil, andere errichtete man in üppig dekorierten Zelten, wo die Götter während des Feldzuges Schutz fanden. Der epische Sarazene brauchte nach der Ansicht der Verfasser der Romanzen ein Gotteshaus: „machomerie“, „Synagoge“ oder sogar einen Tempel, wie der Christ eine Kirche; so handelt es sich in den Ferumbras-Romanzen um die „Synagoge“ (*F*, 245, 1388; *SF*, 2535) und „maumerye“ (*SF*, 2534, 4927-4940). Jedoch müssten die Dichter eigentlich wissen, dass die religiöse Praxis der Muslime vom heiligen Gebäude oder vom Dienst des Klerus unabhängig ist. In den Texten verfügen die Sarazenen jedoch über einen gut organisierten Klerus mit einem Papst an der Spitze, über Kanoniker und Priester, die den religiösen Dienst leiten, der wiederum der christlichen Praxis sehr ähnlich ist. In der mittellenglischen Romanze *SB* agieren sowohl *preestes/prestis* (1027, 2450, 2453, 2767) als auch *bisshopes* (2511, 2775). Dieselben mobilen Gotteshäuser, Synagogen, „mahomerie“ und dieselben Geistlichen erscheinen sowohl in den Dichtungen als auch in den Chroniken. Sie geben nicht die reale Wirklichkeit wieder, sondern das, was unter den mittelalterlichen Christen für wahr gehalten wurde.<sup>352</sup> Diese epischen Gotteshäuser wurden phantasievoll beschrieben. Nicht nur in den Gedichten, sondern auch in den Chroniken wird überliefert, dass sie mit Bildern und Statuen der Gottheiten *Mahomet*, *Tervagant* und *Apollin* ausgeschmückt waren. Außerdem gab es mindestens ein Idol, das durch die Statue von *Mahomet* repräsentiert wurde, eine Kopie von seinen Gesetzen oder von *Tervagant* und einen hohen Altar, vor dem die Helden beigesetzt wurden. In Wirklichkeit gab es in der Moschee nur den Mihrāb, die Gebetsnische in Richtung Mekka, eine Kanzel, die Kopie des Korans und gelegentlich heilige Reliquien. Nur die Heiligen und Begründer der Moschee konnten in der Moschee selbst begraben werden. In den

---

<sup>351</sup> Cf. Jones, „The Conventional“, 209f; Schröder, *Glaube*, 158: *Aye d'Avignon*, 1519: ...“Droit desus la grant tor, en la Mahommerie De Tervagant y fu tote la loi escrite.“; *Le Chevalier au Cygne*, 3180: “En la mahommerie, ou temple Salomon, Ou sarrasin aheurent Apolin et Mahon.“; *Gaufrey*, 8541: “Droit a la synagogue s'en tournet a bandon. La espousa la bele devant l'autel Mahon.”

<sup>352</sup> Cf. Jones, „The Conventional“, 209f.

epischen Darstellungen ist das Vorhandensein des Korans, des Gesetzbuches von *Mahomet*, historisch wahr. Statuen und Darstellungen von Lebewesen waren überhaupt nie im Inneren der Moschee zu finden.

Zu den Eigenheiten der mittelalterlichen Autoren gehört, dass sie nicht nur die sarazenische Religion als polytheistische Glaubensrichtung beschreiben, sondern die Sarazenen der Idolatrie anklagen, indem sie die sarazenischen Gottheiten als Abgötter schildern. Zu der Darstellung der sarazenischen Götter als Götzen trugen die Erzählungen der Kreuzzugfahrer viel bei.<sup>353</sup> Es ist anzunehmen, dass sowohl das einfache Volk im Westen als auch die Adligen, deren Höfe mit den byzantinischen - von den arabischen Palästen ganz zu schweigen - an Pracht nicht zu vergleichen waren, vor der Kreuzzugsbewegung schon viel vom Reichtum des Orients von den Pilgern<sup>354</sup> und Kaufleuten gehört hatten. Diese Erzählungen von orientalischen Reichtümern, Raritäten und kostbaren Sachen führten dazu, dass man vermutete, dass der Orient sehr viel reicher sei, als er wirklich war.<sup>355</sup> Die

---

<sup>353</sup> Cf. Haydar, *Mittelalterliche*, 78.

<sup>354</sup> D. M. Munro ist der Meinung, dass sehr wenig Information über den Propheten oder den muslimischen Glauben und über die Bräuche der Sarazenen in den Berichten der Pilger vorhanden ist. Cf. D. M. Munro, "The Western Attitude toward Islam during the Period of the Crusades". *Speculum* 6 (1931): 329-343.

<sup>355</sup> In diesem Zusammenhang ist die phantasievolle Beschreibung der pompösen Krönungszeremonie von Garcy in *SM* (839-859) interessant, dabei kommt die allgemeine Bewunderung des orientalischen Lebensstils zum Schein. Die poetische Darstellung entspricht höchstwahrscheinlich den Erwartungen des Publikums von den Schilderungen des geheimnisvollen, fernen Orients, wo alles möglich ist. Garcy wird von sechzig Ländervertretern zum Kaiser ernannt, sie setzen ihm auf das Haupt das Diadem. Der Sultan wird reichlich beschenkt.

*The kynge of Massedoyne lande  
Sent the sowdane a presande,  
The meryeste one molde:  
Sexty maydyns faire of face,  
That cheffeste of his kyngdome was,  
And faireste appon folde;  
Sexty fawcouns faire of flyghte,  
And sexti stedis noble and wyghte,  
In everilke journay bolde,  
And appon ilke a stede a knyghte sittande  
With a fawcon appon his hande,  
And a cowpe full of golde.  
Sexty grewhondes unto the gamen  
And sexti raches rynnande in samen,  
The beste in erthe myghte bee.  
He come hymselfe with this presande  
And broghte in his awenn hande,  
That was worthe theise three:  
In visebill a full riche stone,  
A safre the beste that myghte be one,  
To seke alle Crystiantee.*

Andererseits verurteilt der Verfasser die heidnische Lebensart, als er die Liebschaften des Sultans erwähnt (863-874): eine nach seiner Ansicht moralisch verfallene Gesellschaft wird nie erfolgreich sein, somit hat sie keine Chance zum Überleben:

Schilderungen des Lebens im Orient der nach Europa zurückgekehrten Kreuzzugsteilnehmer entsprachen nur wenig der Wahrheit. Obwohl die Erzähler selbst Augenzeugen waren, fügten sie offenbar einige veränderte Angaben zu ihren eigenen Beobachtungen hinzu, insbesondere in Bezug auf den Glauben der Einheimischen und ihre Sitten. Das Vorhandensein von Abbildern und Statuen der sarazenischen Götter in den sakralen Gebäuden geht auf die Erzählungen der Kreuzzugsteilnehmer zurück. So soll Tankred in den *Gesta Tancredi*, die von Raoul de Caen zwischen 1112 und 1131 in Vers und Prosa verfasst wurden, ein Abbild von Muhammad aus Silber im Tempel zu Jerusalem gesehen haben, in dem er den Antichristen zu erkennen glaubte, und das auf seinem Befehl hin sofort zerstört wurde:

*On a high throne sat a cast idol  
Of heavy silver, ...  
Tancred saw this and said: "For shame!  
"What does this mean? What is this sublime image?  
"What does this effigy mean, these gems, this gold?  
"What does this royal purple mean?" Now Mahummet  
Was crowned in gems and dressed in royal purple, and he glowed with gold.  
"Perhaps this is an idol of Mars or Apollo:  
"Is it Christ? These are not the insignia of Christ,  
"Not the cross, not the crown of thorns, not the nails, not the water  
from his side.  
"Therefore this is not Christ: rather it is ancient Antichrist,  
"Mahummet the depraved, Mahummet the pernicious.  
"O if this companion is here now, he will be here in the future!  
"Now I will crush both Antichrists with my foot!  
"For shame! The companion of the Abbys holds sway in the Arc of God." ...  
"It will tumble down quickly, without doubt it will yet tumble!" ...  
Immediately it was ordered, you will see it already done,  
Each soldier gladly fulfilling the order  
It was broken, dragged down, smashed, cut down.  
The material was precious but vile the form  
Thus destroyed, the vile was made precious.<sup>356</sup>*

Die Berichte von diesem und ähnlichen Ereignissen fanden eine weite Verbreitung unter den Kreuzrittern, sie wurden mit hinzugefügten, in übertriebenem Maße falschen Details weiter nacherzählt. In den literarischen Werken standen die Statuen von *Mahomet*, gewöhnlich durch

---

*When he his powere semblede hade,  
A ryalle feste the sowdan made  
Of worthy men in wede.  
Of alle the damesels bryghte and schene,  
The sowdane hade hymselfe, I wene,  
Thaire althere maydynhede;  
By tham ilkone he laye a nyghte,  
And sythen mariede hir unto a knyghte:  
Thay leffed one haythen lede.  
So mekill luste of lechery  
Was amange that chevalry  
That thay [mygh]te noghte wele spede.*

<sup>356</sup> Raoul de Caen: *Gesta Tancredi*. Chap. 129. Zitiert nach Tolan, *Saracens*, 119f.

4-6 Säulen unterstützt, immer auf einem hohen Platz, einem Podium.<sup>357</sup> Sie waren aus Marmor oder Kristall und immer leuchtend gefärbt. Im Gegensatz zu der fast nackten Darstellung von Christus aus grobem Material sind *Mahomet* und andere Gottheiten aus feinem arabischen Gold und Silber, mit Edelsteinen besetzt und in kostbare Teppiche eingehüllt.<sup>358</sup> Das Standbild war riesengroß, vorne brannten viele Laternen und Kerzen, deren Licht die Edelmetalle und Edelsteine glänzend funkeln ließ. Die Laternen und Kerzen, die in Mekka standen, flackerten der Ansicht der Dichter nach auf wunderbare Weise Tag und Nacht, ohne zu verlöschen. Zweifelsohne erinnert diese Beschreibung an die klassische Mythologie, die die Verfasser der Texte dazu führte, sich hohle Statuen vorzustellen, in die ein Priester hineinschleichen konnte, um das Götzenbild sprechen zu lassen.<sup>359</sup>

Diese konventionelle Darstellung von *Mahomet* findet man auch in Turpins *Historia Karoli Magni*, in der das Standbild von *Mahomet* bei Cadiz in Andalusien beschrieben wird:

1. Die Abbilder und Götzenbilder, die er damals in Spanien vorfand, zerstörte er von Grund auf, außer einem Götzenbild in einem Gebiet Andalusiens namens Salam Cadiz. 2. Cadiz heißt der Ort, wo es sich befindet, Salam bedeutet in der arabischen Sprache 'Gott' (in Wirklichkeit: 'Friede'). 3. Nach sarazenischer Überlieferung hat Muhammad, den sie verehren, zu seinen Lebzeiten und in seinem Namen es eigens geschaffen und eine Legion von Teufeln mit seiner Zauberkunst darin geschlossen. Diese hält es mit solcher Macht besetzt, dass niemand es je hat zerstören können. 4. Wenn aber ein Christ ihm naht, ist er sofort in Lebensgefahr. 5. Naht aber ein Sarazene, um zu beten oder um von Muhammad etwas zu erbitten, so kehrt er unversehrt zurück. 6. Sollte sich ein Vogel darauf setzen, so stirbt er auf der Stelle. 7. Es befindet sich nämlich am Meeresufer ein alter Stein, ein Werk sarazenischer Arbeit. Er erhebt sich über der Erde, unten breit und viereckig, oben schmal. Er ragt so hoch empor wie ein Rabe fliegen kann. Darauf steht jenes Standbild aus feinstem Messing, in Menschengestalt geformt, das Gesicht gen Mittag gerichtet und einen gewaltigen Schlüssel (eine gewaltige Keule?) in der rechten Hand haltend. 8. Dieser Schlüssel nun, so sagen sie, wird seiner Hand entfallen, und zwar in dem Jahre, da ein künftiger König in Gallien geboren wird, der in kommender Zeit das ganze spanische Land dem Christenglauben unterwerfen wird. 9. Sobald sie den Schlüssel fallen sehen, vergraben sie ihre Schätze in der Erde und fliehen alle.<sup>360</sup>

Dieses Standbild wird von den Forschern als eine klassische Statue von Herkules identifiziert, die vor 1146 bei Cadiz gestanden haben soll.<sup>361</sup> Auf diese Statue und Turpins Chronik bezieht sich der Verfasser der mittellenglischen Romanze *RV* (329-340):

<sup>357</sup> Cf. Jones, „The Conventional“, 211f.

<sup>358</sup> Beispiele sind aus Schröder, *Glaube*, 156: *Chanson de Jérusalem*, 8896: “La teste Mahomet out bien envolepee Dedens un blanc sidoiné, puis l’ont estroit bendeé.” 8928: “Et le cors de Mahom, qui tos estoit d’ormier”; *La chanson de Roland*, 3492: “Mi damne deu, jo vus ai mult servit, E voz ymagenes tutes ferai d’or fin.”

<sup>359</sup> Cf. Schröder, *Glaube*, 158f; auch Comfort, “The Literary”, 641.

<sup>360</sup> *Die Chronik von Karl dem Großen und Roland*. Der lateinische *Pseudo-Turpin* in den Handschriften aus Aachen und Andernach, ediert, kommentiert und übersetzt von Hans-Wilhelm Klein. Beiträge zur romanischen Philologie des Mittelalters XIII. München, 1986. Kap. 4. 45.

<sup>361</sup> Cf. Comfort, “The Literary”, 640. Bei N. Daniel ist zu finden, dass diese Herkulesstatue im 11. Jahrhundert den Kopf verloren haben soll und im 12. Jahrhundert von den Schätze suchenden Arabern zerstört wurde. Cf. Daniel, *Heroes*, 143.

*& an image of gret pouste,  
 Stode on a roche bi þe se,  
 In þe gilden lond;  
 His name was salanicodus,  
 As a man y-schapen he wes,  
 & held a glaive an hond,  
 Mahoun maked him wiþ gin,  
 & dede mani fendes þer in,  
 As ich vnderstond,  
 For to susten þe ymage,  
 & sett him on heiþe stage,  
 For no man nold he wond.*

Zu *salanicodus* gibt es Einträge weder im *MED* noch im *OED*. Aus den Anmerkungen zur Romanze stellt es sich heraus, dass es in der lateinischen Quelle um die Gottheit *Salam* und bei Caxton um die richtige Lesung *Salancadys* geht.<sup>362</sup> In den französischen Quellen findet man unter *Salan Cadis* die Stadt Cadiz in Andalusien.<sup>363</sup> Obwohl der Verfasser der Romanze *salam* als Gottesname auf Grund einer falschen Interpretation von Turpin weiter gibt, könnte man spekulieren, dass es ihm bekannt gewesen sein konnte, dass *salam* zu den häufigsten ‚heidnischen‘ Wörtern gehört und das Wort von einer Verbeugung begleitet wird. Wahrscheinlich ist dem Verfasser nichts anderes eingefallen, als den orientalischen Gruß in den Namen einer Götzenstatue umzuwandeln. Es ist durchaus vorstellbar, dass der mittelalterliche Literat, der aus eigener religiöser Praxis wusste, dass Gott mit respektvoller Behandlung in Form einer Verbeugung und mehrmaliger Zuwendung am Tage zu würdigen ist, *salam* für einen Gott hielt. Damit das ganze Bild den christlichen Bräuchen nicht zu sehr ähnelte, versorgte man die Statue mit bösen Schutzgeistern (Teufeln) *fendes*. Damit der Neologismus an Glaubwürdigkeit gewann und sich anderen gelehrten Wörtern anpasste, gab man ihm eine lateinische Endung, so entstand vermutlich *salanicodus*. Der Autor wusste nicht, dass im Islam, falls er bewusst die muslimische Religion darzustellen versuchte, Bilder und Statuen von Gottheiten verboten sind. Die Entstehung von *salanicodus* ist rätselhaft, aber das Verschwinden der Statue ist noch mysteriöser. Wie in einem Märchen wird es verkündet: nachdem ein König Spanien christianisiert, zerfällt die göttliche Skulptur:

*þe face of him was turned souþe ri3t,  
 In her lay the sarrazins founde apli3t  
 Of iubiter & mahoun;  
 þat when y-born were þe king,  
 þat schuld spaine to cristen bring,  
 þe ymage schuld falle adoun; (341-346).*

<sup>362</sup> Anmerkung zum V. 332: „'salanicodus': Lat. Salameadis. Cader dicitur proprie locus in quo est Salam, in lingua arabica Deus dicitur. Caxton: 'Salancadys', which is the truest reading.” Herrtage, *The Taill*, 120.

<sup>363</sup> Bagnyon, *L'histoire de Charlemagne*, 323.

Abbildungen sarazenischer Gottheiten sind auch auf den Masten der Schiffe, den Fahnen, Helmen und Schilden der Krieger zu sehen. Die in den Ferumbrasgeschichten vorkommenden zahlreichen Gottheiten sind aus feinem Gold (*SB*, 678, 1033) und mit Edelsteinen geschmückt, sie glänzen wie Kerzenleuchter. Es riecht nach süßem Balsam und vielen Gewürzen in der „Synagoge“, wo es viele helle Blumen gibt (*SF*, 2533-2546; *F*, 245-254). Die namenlosen Götter oder Götzenbilder *mawmettes* werden von den Türken bei der feierlichen Straßenprozession vor Clariells Zweikampf getragen:

*An hundrethe knyghtes of Tyrkeye  
Bare his Mawmettis hym by  
And paste ouer that strande.  
And doun þay lighten all in hye,  
Þai were halden full doghetye,  
All in þaire awenn lande.  
Þai sett þaire goddes appon a stone,  
And dowun þay kneþyde euerichone,  
& made þam thare Offerande. (DR, 1213-1221),*

Oder vom arabischen Sultan in den Kirchen und Abteien aufgestellt:

*The emagery that ther solde bee,  
Bothe the rode and the Marie free,  
Brynnede tham in a fire:  
And than his mawmettes he sett up there  
In kirkes and abbayes that there were:  
Helde tham for lordes and syre. (SM, 25-30).*

Solche Gottheiten soll die christliche Prinzessin bei ihrer Bekehrung in *KT* (466-504) im sarazenischen Tempel küssen, um ihre Bereitschaft zum Glaubensübertritt zu beweisen:

*& when þe maiden risen was,  
þe riche soudan of Damas  
To his temple he gan hir bring.  
þan seyð þe soudan to þat may:  
“þou most bileue opon mi lay  
& knele now here adoun;  
& forsake þi fals lay  
þat þou hast leued on mani a day,  
& anour seyn Mahoun. ...  
þe maiden answerd wiþ milde chere  
To þe soudan, as 3e may here:  
“Sir, y nil þe nou3t greue.  
Teche me now & lat me here  
Hou y schal make mi preiere  
When ich on hem bileue.  
To Mahoun ichil me take,  
& Ihesu Crist, mi Lord, forsake,  
þat made Adam & Eue.  
& seþþen serue þe at wille,  
Arliche & lat, loude & stille,  
Amorwe & an eue.”  
þan was þe soudan glad & bliþe,  
& þanked Mahoun mani siþe  
þat sche was so biknawe;  
His ioie coupe he noman kiþe.  
He bad hir gon & kis swiþe*

“Alle þine godes on rawe.”  
Sche kist Mahoun & Apolin,  
Astirot, & sir Iouin,  
For drede of wordes awe.  
& while sche was in þe temple [þer]  
Of Teruagant & Iubiter  
Sche lerd þe heþen lawe.

Das Erstaunen der Kreuzzugsteilnehmer über das Leben der anderen, ihr reiches Fantasievermögen in Bezug auf die Wiedergabe der Zustände im Orient sind erklärlich, wenn man die Lebensumstände der Kreuzritter betrachtet. Sie waren abenteuerlustige Männer, die nicht nur durch religiösen Eifer, sondern auch durch die wirtschaftlichen Verhältnisse zum Heiligen Krieg motiviert waren,<sup>364</sup> obwohl die Teilnahme an den Kreuzzügen sehr kostspielig war. Den kirchlichen Behörden war es bewusst, dass nur der älteste Sohn den Besitz des Vaters erben konnte, und die jüngeren Söhne der Familien nichts bekommen konnten. Bei ihrer propagandistischen Tätigkeit berücksichtigten die Geistlichen diesen Aspekt: sie versprachen den Kreuzzugsrittern, dass sie die Ländereien, die sie erobern würden, behalten dürften. Die geistliche Belohnung bestand in der Vergebung der Sünden. Es erscheint paradox, dass die Augenzeugen, die eigentlich nur die Wahrheit sagen sollten, mit ihren Erinnerungen und Erzählungen vom nicht-christlichen Glauben zur Darstellung des Islam viel Unwahres — in Bezug auf die sarazenische Religion mit ihren vielen Göttern — beigesteuert haben. Die Chronisten bedienten sich der Interpretationen, wie der schon erwähnten Textpassage aus der Chronik von Turpin oder der *Gesta Francorum*. Nur ein einziger Chronist, Guibert von Nogent, Verfasser der *Gesta dei per Francos*, gründet seinen Bericht nicht auf die fabelhaften Erzählungen der Kreuzzugsteilnehmer über die vielen sarazenischen Gottheiten, sondern berichtet vom monotheistischen Glauben der Sarazenen und vom Prophetentum Muhammads.<sup>365</sup> Obwohl man schon aus den apologetischen Traktaten und allgemein progressiven, wahrheitsnahen theologischen Werken wusste, dass es sich beim Islam um eine monotheistische Religion handelte und dass Muhammad kein Gott, sondern sein Prophet war, bediente man sich in der Dichtung weiterhin der alten, bewährten Agitationsmitteln. Auf diese Weise beschuldigte man die Sarazenen der Idolatrie und erweckte die Empörung des christlichen Publikums durch die Abscheu erregenden Bilder der

---

<sup>364</sup> Cf. Prutz, *Kulturgeschichte*, 15: “Kurz, wohin immer im Abendlande man sich wenden mochte, überall herrschte Unzufriedenheit, Drang nach Verbesserung oder doch wenigstens nach Veränderung, überall regte sich die Luft, mit einem Schlage aus der unbehaglichen, ja vielfach unerträglichen Gegenwart herauszukommen. Die unzufriedene und neuerungslustige Stimmung, welche in fast allen Theilen des christlichen Abendlandes Hoch und Niedrig erfüllte, hat wesentlich dazu beigetragen, daß der Ruf zum Kreuzzuge gleich Hunderttausende in Bewegung setzte und eine wahre Völkerwanderung erzeugte.“

<sup>365</sup> Cf. Tolan, *Saracens*, 110.

Verehrung der heidnischen, nicht-christlichen Abgötter. Diese literarische Darstellung rechtfertigte grausame Kriegsmethoden gegen die Sarazenen, die der Meinung der Verfasser nach die Weltherrschaft zu beanspruchen und ihre Religion als einzig wahren Glauben zu bezeichnen wagten. Die von der Realität weit entfernte Islamdarstellung mit vielen fiktiven Gottheiten diente jedoch der Unterhaltung der Zuhörer, nicht der Aufklärung. Es scheint, dass die mittelalterlichen Autoren sich bei ihren Vorstellungen der fremden Religion nicht einfach auf die auffallenden, märchenhaften Elemente begrenzten, sondern Dinge erfanden, die keinen positiven Eindruck auf die Zuhörer machen sollten. Die vielen sarazenischen Götter können trotz ihrer zahlenmäßigen Übermacht dem christlichen Gott nicht Widerstand leisten, so lassen sie die Sarazenen im Stich, d. h. die quantitative Überlegenheit der sarazenischen Gottheiten ist in schweren Situationen keine Hilfe. Die humoristisch, fast karikaturistisch dargestellten Götter können nach der dichterischen Auffassung den Christen keinen Anlass zum Glaubensübertritt geben.

### 4.3. Religiöse und sonstige Bräuche

Es gibt keinen seriösen Versuch, die sarazenische Welt anders als die christliche zu schildern. Die abendländische Vorstellung von Muhammad und seiner Lehre in der Literatur entstand mehr aus literarischen Quellen als auf Grund von wirklichen Beobachtungen.<sup>366</sup> Die realen Erlebnisse der Pilger, Handelsleute und Kreuzzugsfahrer wurden von den mittelalterlichen Dichtern kaum berücksichtigt. Trotz der ständigen Reproduktion des konventionellen Typs des Sarazenen, ändert sich der literarische Sarazene mit der Zeit. Die epischen Lieder des ersten Kreuzzuges enthalten mehr von der authentischen gegenwärtigen Geschichte als die späteren Erzählungen.<sup>367</sup> Während die Ereignisse des ersten Kreuzzuges in die zeitgenössischen Dichtungen mit lediglich geringen Veränderungen einfließen, zeigen die Epen des zweiten Kreuzzuges eine größere Freiheit im Umgang mit den bekannten Tatsachen, mit den berühmten Namen der Könige, mit dem Königreich Jerusalem und noch mehr mit dem ruhmreichen Namen Saladins. Der Hintergrund der Erzählungen bleibt derselbe: die Landüberfälle. Im Großen und Ganzen wird in der Dichtung kaum die Heilige Stadt Jerusalem als eigentliches Ziel der Sarazenen genannt, eine Ausnahme bilden lediglich die Gedichte des Kreuzzugzyklus, viel öfter ist Paris, seltener Rom als Angriffsziel der Sarazenen in den Texten zu finden.<sup>368</sup> Die Handlung der Geschichten findet in Frankreich, Spanien oder Italien statt. Was im 12. Jahrhundert anachronistisch klingt, ist erklärbar: es war kaum vorstellbar, das Interesse des zu Hause gebliebenen Publikums für die Kämpfe in Outremer zu erwecken, deswegen sollten die Sarazenen, mit heiligem Eifer und Hass gegen die Ungläubigen erfüllt, selbst nach Europa kommen. So wurde die alte Situationslage wieder belebt: in Frankreich findet der Krieg statt, und Paris wird von den Invasoren bedroht. In *Gaufrey* (1126-1129) raten die Sarazenen ihrem Emir (*Amiral*), Heere von drei unabhängigen Königreichen zu führen, um Karl den Großen anzugreifen, ihn zu schlagen und so die Herrschaft über Frankreich zu gewinnen:

*„Et quant pris aras Kalle, si le pendras au vent.  
„Puis destrui lor ymages et Saint Denis le grant,  
„Et pose sus l'autel Mahom et Tervagant,  
“Et serés roi de Franche à chest esté entrant.”<sup>369</sup>*

In *Le Moniage Guillaume* (2972-78) prahlt König Synagon, dass er in St. Denis gekrönt wird, und nachdem er durch ganz Frankreich und Flandern bis nach Holland kommt, wird er in Aix

---

<sup>366</sup> Cf. Jones, “The Conventional”, 202f.

<sup>367</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 29f.

<sup>368</sup> Cf. Comfort, “The Literary”, 648.

<sup>369</sup> Ibid. 649f; *Gaufrey. Chanson de Geste*. Eds. F. Guessard, P. Chabaille. Paris, 1859.

gekrönt. In der mittelenglischen Romanze *O* greifen die Sarazenen Frankreich an. In *OK* erzählt der sarazenische Gesandte Otuel am Anfang der Geschichte von seinem Kriegszug nach Rom, während derselbe Bote in *DR* von seinen Heldentaten in den Tälern der Lombardei prahlt. In den Ferumbras-Romanzen residiert der sarazenische Herrscher in Spanien und zerstört Rom. Mit der Erinnerung an die alten Zeiten, als die Franzosen die Unterlegenen waren, ihre Helden für die Heimat, den König und ihren Gott geschlagen wurden, ihre Kirchen zerstört und ihr Land besetzt waren, wollten die Autoren den Unternehmungsgeist und die heilige Tatenlust der Christen anregen. Damit die Christen diese Niederlage und Schande aus dem Gedächtnis auslöschen konnten, sollten ihre Feinde eine alte Rechnung begleichen.

Bei der Inhaltswiedergabe der Romanzen ist auffällig, dass die Kriege gegen die Sarazenen oder die Abenteuer der christlichen Ritter auf den sarazenischen Gebieten, die historisch schwer lokalisierbar sind, den Erzählrahmen dieser Geschichten bilden. Obwohl der Krieg als das Hauptthema gilt, gewinnt man aus diesen Romanzen sehr oft den Eindruck, dass es sich um ein großes Ritterturnier handelt, an dem viele tapfere Kämpfer, häufig adliger Herkunft, beteiligt sind, und einige wenige berühmte Personen „Starrollen“ in den einzelnen Zweikämpfen spielen.<sup>370</sup> Die Schlachten, wie die Romanzen im Ganzen, bilden sehr oft eine Serie von Episoden. Die Kampfszene wird in der Form eines kleinen Gefechtes dargestellt, manchmal geht es um einen individuellen Kampf, wo einer gegen einen oder gegen mehrere antritt.<sup>371</sup> Bei der Beschreibung der Kriege ist besonders auffällig, dass nie von einer gemeinsamen Führung oder einer Kampfstrategie die Rede ist. Die Schlacht kann so lange dauern bis alle Feinde tot sind, oder bis der sarazenische Herrscher bei seiner Flucht vom Kampffeld ergriffen wird und unter diesen Umständen seine Bereitschaft erklärt, sich taufen zu lassen. Es gibt keine professionelle Schilderung der Schlacht, gewöhnlich beschreibt der Autor nur die schrecklichen Todeswunden der Kämpfenden.<sup>372</sup> Wie in den *chansons de geste* die Sarazenen *la douce France* besitzen möchten, ist in *DR* Frankreich dem Sohn des Königs von Barbarien, Sir Florance von Syrien, versprochen.<sup>373</sup> Die konkrete Motivation der

---

<sup>370</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 18.

<sup>371</sup> Cf. R. Hitze, *Studien zu Sprache und Stil der Kampfschilderungen in den „chansons de geste“*. Genf, 1965.

<sup>372</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 104.

<sup>373</sup> *To sir Florance of Surry*  
*He hathe giffen Fraunce in hye,*  
*Pat wele cane prike a stede,*  
*De kyng[es] sone of Barbarye,*  
*To hafe it to his Bayly,*  
*Per-one his life to lede.* (241-246).

Sarazenen für die Feldzüge fehlt, es geht nicht um die Gewinnsucht (Eroberungssucht) der Krieger. Die ökonomische Situation eines Sarazenen wird entweder gar nicht oder nur ungefähr erläutert, nur sehr wenige sind klar durch ihre militärische Karriere motiviert. In den Ferumbras-Romanzen kämpfen König Lucafer, Herrscher und Verwalter mehrerer Länder, und Ferumbras, der im Text *SF* über Jerusalem, Jericho, Russland, Palermo, Apulien und Nain herrscht, nicht nur für ihren Glauben, sondern auch für ihr persönliches Ansehen und persönlichen Ruhm. Aus diesem Grund ist das Bedauern von Ferumbras während des Zweikampfes verständlich: bisher hat er gegen Könige und hohe Adlige gekämpft, und jetzt muss er gegen einen unbekanntem Ritter antreten. Im Allgemeinen muss man betonen, dass die Helden in den *chansons de geste* die Vertreter der großen, ehrwürdigen Familienstämme sind, und sie für ihre Heimat oder ihre Religion, jedoch nicht für eigene Interessen kämpfen. Durch diese Ziele unterscheiden sich die Charaktere von den Hauptfiguren der „klassischen“ Romanzen, die durch ihre Individualität und ihr persönliches Ansehen gekennzeichnet sind.<sup>374</sup> Der epische Held ist sowohl der soziale als auch der individuelle Archetyp, der für das richtige Funktionieren der Gesellschaft die notwendigen sozialen und moralischen Tugenden besitzt. Seine Siege gehören nicht ihm allein, sie werden im Namen seiner Gesellschaft und im Falle der *chansons de geste* im Namen seiner christlichen Religion errungen. Das wichtigste ist, dass der epische Held eine statische Figur ist, sein Charakter ändert sich im Laufe der Geschichte nicht, seine Idealvorstellungen sind von Anfang an fixiert. Je stärker der Gegner ist, desto größer ist der Sieg über ihn.<sup>375</sup> Je mehr ein Sarazene vom Verfasser als eine sympathische Figur dargestellt wird<sup>376</sup> - zum Beispiel wenn er ihn als eine tapfere, stolze Person beschreibt, die sich in den höfischen Sitten und Bräuchen auskennt - desto größer ist die Möglichkeit, dass dieser Sarazene sich im Laufe der Geschichte bekehren lässt.<sup>377</sup> Beachtenswert ist, dass man die Sarazenen in der Dichtung entweder auszurotten oder zur Anpassung zu zwingen versucht. Meistens werden die sarazenischen Männer vernichtet, und die sarazenischen Frauen, die in den Geschichten nur vereinzelt vertreten sind, passen sich

<sup>374</sup> Cf. W. W. Kibler, "Three Old French Magicians: Mauges, Basin, and Auberon". *Romance Epic: Essays on a medieval literary genre*. Ed. H. – E. Keller. Kalamazoo, 1987. 173-187, insbesondere 173f.

<sup>375</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 23, 32.

<sup>376</sup> In diesem Zusammenhang ist die Bemerkung von A. M. Colby interessant, die auf die Beschreibung des Helden in der französischen Literatur des 12. Jahrhunderts hinweist, welche die Wahrnehmung der Hörer beeinflusst: „Upon hearing the portrait of a handsome person, a twelfth-century listener knew immediately that this person was going to play at least a fairly important part in the story, that he was basically of good character and therefore deserved the listener’s sympathetic interest in all his undertakings. If, on the contrary, the individual was said to be ugly, the listener had good reason to suspect that he would play an important but unpleasant role in the story and that, being wicked, he merited no sympathy whatsoever.“ Cf. A. M. Colby, *The Portrait in Twelfth-Century French Literature. An Example of the Stylistic Originality of Chrétien de Troyes*. Geneva, 1965. 99.

<sup>377</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 38; Comfort, "The Literary", 633.

den Forderungen der christlichen Gesellschaft an.<sup>378</sup> Wenn die sarazenische Frau von den Dichtern für sehr attraktiv gehalten wird, ist ihr Glaubensübertritt durch ihre Heirat mit einem christlichen Ritter zu erwarten. Manchmal ist es jedoch dem Feind, dem sarazenischen König oder Emir, erlaubt, ohne Übertritt in den christlichen Glauben zu sterben.<sup>379</sup> Die Autoren würdigen den mächtigen Gegner, indem sie seine Todesumstände dem Märtyrertod im Christentum gleichstellen.<sup>380</sup>

Den Verfassern scheint die Möglichkeit der verschiedenen Interessen der in ihren literarischen Werken handelnden Personen nicht bewusst zu sein, so finden sowohl die Christen als auch die Sarazenen Gefallen an Brettspielen wie Schach oder Backgammon.<sup>381</sup> Nach der Darstellung der mittelalterlichen Autoren haben die Kontrahenten mehr Vorlieben für Feste und Ritterturniere als für die Jagd.<sup>382</sup> Bei diesen Feierlichkeiten wird der Wein trinkende Sarazene als Normalität empfunden, was wiederum hervorhebt, dass die Dichter nichts über die islamische Gesellschaft und Religion wussten, und dass ihre Darstellung der sarazenischen Gesellschaft der christlichen ähnelt. Die Verfasser der Werke behaupten, dass die Sarazenen Pferde gut zu pflegen verstehen, die Christen bewundern die edlen, leichten Waffen des Gegners und seine schnellen Pferde. Die Sarazenen haben ihre eigene Sprache,<sup>383</sup> die in den Texten als „Sarrazinois“ bezeichnet wird, was sowohl Arabisch als auch Griechisch sein könnte; entscheidend war, dass die Sprache etwas Ausgefallenes sein sollte.<sup>384</sup> Trotz der Sprachunterschiede ist es für einen Fremden oder einen Boten nicht schwer, die Grenzen des sarazenischen Landes unbemerkt zu passieren.<sup>385</sup>

In den Kriegen und auf den Schlachtfeldern erscheinen die feindlichen Truppeneinheiten mit unzähligen Mengen von Kriegern und ständigen Nachschüben. Ein zahlenmäßig weit überlegener Gegner gehört zu den Hauptmerkmalen der volkstümlichen

---

<sup>378</sup> Cf. Kahf, *Western*, 53.

<sup>379</sup> In den mittellenglischen Romanzen wird nur ein nicht getaufter Sarazene ehrenvoll behandelt, nämlich der sarazenische König Clarel aus der Otuelgruppe der Karlsromanzen, vermutlich wegen seiner guten kriegerischen und höfischen Eigenschaften. Da er selbst in der Gefangenschaft von den christlichen Rittern nicht umgebracht, sondern beim Angriff der zahlenmäßig überlegenen Sarazenen nach Ogers Vorschlag freigelassen wird, bietet er später dem gefangenen Oger vor den aufgebrachten Sarazenen Schutz an, Clarel tötet sogar den sarazenischen *ameraunt*, um Oger zu retten (*OR*, V. 971-988).

<sup>380</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 38.

<sup>381</sup> Ibid. 47ff. In der Romanze *TG* spielen die Riesen, Helfer des heidnischen Sultans, Herrschers der Insel von Man, mit Gawain Tennis mit einem Messingball und messen sich in der Kraft und Geschicklichkeit.

<sup>382</sup> In der Romanze *KT* veranstaltet der Sultan von Damaskus nach seiner Heirat mit der zu seinem Glauben bekehrten Prinzessin Ritterturniere.

<sup>383</sup> Cf. die mittellenglische Romanze *O*, 1261-1262.

<sup>384</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 57.

<sup>385</sup> Ibid. 68.

Literatur. Karls Kontrahent, König Garsie, ist in *OK* sehr mächtig. In der ganzen heidnischen Welt gibt es keinen Herrscher, der ihm an Einfluss und Kraft gleich ist; fünfzig Könige schließen sich ihm an, um gegen den größten der christlichen Regenten zu ziehen. In den *Ferumbras*-Romanzen können Tausende von Sarazenen zwölf französische Ritter nicht besiegen, obwohl es ihnen vorher gelang, dieselben Krieger bei Rom niederzuschlagen und die heiligen Reliquien zu rauben. Man benutzt das Attribut der zahlenmäßigen Überlegenheit des Gegners, um die Tapferkeit der Christen zu betonen, die keine Angst vor den unzähligen sarazenischen Schwärmen haben. In den mittelenglischen *Karlsromanzen* leisten die christlichen Helden gewöhnlich zu dritt oder zu viert den Tausenden von Sarazenen erbittert Widerstand. Es ist eine große Ehre für die Christen, den zahlenmäßig überlegenen Feind zu besiegen, aber keine Schande, ihm zu unterliegen,<sup>386</sup> wie es mit Rowlands Truppen in *SM* passiert. Die Christen verlieren in dieser Romanze gegen den mächtigen Feind, der aus einer vierzigtausend Mann starken Armee besteht. Trotz ihrer anfänglichen Gefangenschaft gelingt es den Paladinen in den *Ferumbras*-Texten, nicht nur starken Widerstand zu leisten, sondern den Sarazenen viel Schaden zuzufügen. In *DR* ist es auffallend, dass die Sarazenen im entscheidenden Kampf eine Verstärkung von fünfzigtausend Männern bekommen, während Karl dem Großen achthundert Ritter als Unterstützung zu Hilfe kommen, denen es jedoch gelingt, den Feind zu schlagen. Wie aus den mittelenglischen Romanzen zu ersehen ist, werden nicht nur die sarazenischen Truppen zahlenmäßig übertrieben beschrieben. So erzählt Otuell in *DR*, wie er fünfzigtausend Christen in den Kämpfen in der Lombardei niedergeschlagen hat.

Der Sarazene ist schon deswegen zur negativen Darstellung verurteilt, weil er ein Nicht-Christ ist, dazu kommen noch andere negativen Eigenschaften. So sind Sarazenen bereit, ihre erstgeborenen Söhne zu opfern, um Karl den Großen zu überlisten, sie töten die Unterhändler der anderen Seite, sie laufen vom Schlachtfeld weg, sie kämpfen, um sich materiell zu bereichern.<sup>387</sup> Sie sind sehr leicht erregbare Menschen, die ohne weiteres bereit sind, Ärger- oder Freudentränen zu vergießen. Wie anhand der Beispiele aus den mittelenglischen *Karlsromanzen* zu sehen ist, bestrafen die jähzornigen Sarazenen in ihrem deprimierten und desillusionierten Zustand ihre Gottheiten, indem sie ihre Götzen als Reaktion auf ihre Niederlagen zerstören. Die Sarazenen verkörpern alle schlechten Gewohnheiten, denn es fehlt ihnen aus christlicher Sicht am Glauben an Christus, um

---

<sup>386</sup> Cf. Comfort, "The Literary", 631, 650.

<sup>387</sup> Cf. Cruz, "Popular", 56f.

vollkommen zu sein.<sup>388</sup> So haben die Sarazenen Sklaven, praktizieren Polygamie (was allerdings der Wirklichkeit entsprach), kaufen und verkaufen Frauen. Die Namen der Sarazenen sind oft biblischer Herkunft oder haben einen symbolischen Charakter: Absalon, Cain, Luzifer, Pharao, Pilate, etc. Gelegentlich erinnern sie an die wirklichen Namen der Muslime oder sogar an bestimmte Personen: Braiman (Abderahman), Aumacor (Almanzor).<sup>389</sup> Um den Unglauben der Sarazenen, das Geheimnis ihrer Bosheit, zu betonen, erfanden die Dichter viel. Unter anderem schrieben sie den Sarazenen kannibalische Züge zu; sie lassen die Sarazenen ihre Gefangenen aufessen, wie z. B. in *La Prise d'Oreng*, 340: „Et lors, espoir, vos menront en Persie, Mengeront vos, sanz pain et sanz farine“ oder in *Huon von Bordeaux*, 5744: „XV. mesaiges a fait çaiens entrer; „Tous les ai fait escorcier et saler.“<sup>390</sup> Die Andersartigkeit der Sarazenen wird durch die ihnen unterstellten merkwürdigen Gewohnheiten hervorgehoben, so trinken die Gegner der Christen in der mittellenglischen Romanze *SB* bei ihren Feierlichkeiten nach der Zerstörung Roms (684) und vor dem Kampf, um Mut zu schöpfen (1007-1010), das Blut wilder Tiere. Während des Festes werden auch frittierte Schlangen in Egremoure von den Sarazenen verspeist. Wenn in bestimmten Situationen von Unehrllichkeit, Feigheit, Gewalttätigkeit, Grausamkeit, Betrug, Verlangen nach Rache und Plünderung die Rede ist,<sup>391</sup> dann haben diese Fälle einen lokalen oder temporären Charakter. Viel öfter werden die Geschicklichkeit der Sarazenen im Bogenschießen, ihr Umgang mit der Lanze und dem Speer, ihre Tapferkeit und ihre edlen Ausrüstungssachen in den Texten hervorgehoben.<sup>392</sup> Es ist beachtenswert, dass die üblen Merkmale gewöhnlich für das Massenporträt des Sarazenen typisch sind. Der Sarazene, der als Individuum, wenn auch nur episodisch, im Text geschildert wird, hat auch viele positive Charaktereigenschaften. Er kann großmütig, edel, tapfer, aufrichtig, in Bezug auf die Menschlichkeit großartig sein. Sein einziger Fehler ist seine Andersgläubigkeit, die in den epischen Liedern durch das Bedauern der Autoren, wie „wäre er nur ein Christ“, zum Ausdruck gebracht wird. Während Emir Balam und sein Vetter Claryoun in der Romanze *F* als Tyrannen bezeichnet werden (384-385, 1197), bewundert man die schöne, starke Figur von Ferumbras, wohingegen man bedauert, dass er kein Christ ist:

*Had he ben in cryst be-leued & y-vollid on þe haly fant  
A better kny3t þan he was preued þo was þer non lyuand. (SF, 548-549).*

<sup>388</sup> Cf. Jones, „The Conventional“, 205; Cruz, „Popular“, 57f.

<sup>389</sup> Cf. Jones, „The Conventional“, 204f.

<sup>390</sup> Cf. Schröder, *Glaube*, 163.

<sup>391</sup> Cf. den Betrug der sarazenischen Brüder Mansour and Beligans in *OR*.

<sup>392</sup> Cf. Comfort, „The Literary“, 632.

Im Gegensatz zu den Geistlichen, die sich mehr für Muhammad als den Menschen und den Begründer der irrigen Religion, mit der sich die Christen das ganze Mittelalter in kontinuierlichem Streit befanden, interessierten, richteten die mittelalterlichen Dichter ihren Blick auf die Anhänger dieses Glaubens, die Sarazenen.<sup>393</sup> Die Lügen, die die Verfasser in den klerikalen Quellen fanden, wurden nicht über den historischen Muhammad überliefert, die Autoren wollten stattdessen den Glauben ihrer Feinde lächerlich machen. Ausgehend von ihren eigenen religiösen Vorstellungen gestalten die christlichen Dichter auch die Bräuche für die literarischen Sarazenen. Die Gestik der frommen Sarazenen während des Gebets entspricht einigen historisch richtigen Gesten der Muslime, aber in Wirklichkeit sind sie nur an die üblichen christlichen Bewegungen angepasst. So verbeugen sie sich, werfen sich nieder, knien oder strecken ihre Hände bei ihren Gebeten aus, nach den Siegen singen sie und tanzen um die Götzen herum. Die epischen Sarazenen schlagen ein Kreuz, sprechen ihre Eide auf das Kreuz aus, die gefallenen Sarazenen werden mit dem Anrufen des Kreuzes gesegnet. Sie singen Psalmen wie die Christen. Ihre Begräbnisriten sind nach der christlichen Art gestaltet, so bittet der Sarazene seinen Gott *Mahomet* um Vergebung für die Sünden, Buße wird vor dem Begräbnis vor dem Bildnis oder der Statue *Mahomets* getan.<sup>394</sup> In der Romanze *SB* wird das Begräbnisritual eines sarazenischen Königs beschrieben; man begräbt ihn nach sarazenischem Brauch beim brennenden Feuer und einbalsamiert mit üppigen Salben. Es findet auch ein Trauergottesdienst gemäß der Bibel ihres Glaubens, des Alkarons, statt, man beklagt den gefallenen Krieger sieben Tage und Nächte:

*Mersadage, Kinge of Barbarye,  
He did carye to his tente  
And beryed him by right of Sarsenye  
With brennyng fire and riche oynement  
And songe the Dirige of Alkaron,  
That Bibill is of here laye,  
And wayled his deth everychon  
Sefen nyghtis and sefen dayes. (2267-2274).*

Diese Sitten und Gewohnheiten beziehen sich nicht nur auf den kirchlichen Bereich, sondern sie erstrecken sich ebenfalls auf das alltägliche Leben. In der Romanze *SB* (1925-1934) gehört es zum Brauch des sarazenischen Landes, dass die Liebenden aufeinander trinken; so trinkt Floripas ein Glas des edlen Weines zusammen mit Guy von Burgund und küsst ihn. Während die Christen in die Kirche gehen, Weihnachtslieder singen und den kirchlichen Gesang pflegen oder ihre Zeit auf der Jagd und mit Turnieren und dem Schachspiel verbringen, widmen sich die Sarazenen ungewöhnlichen Freizeitbeschäftigungen. So versucht König

---

<sup>393</sup> Ibid. 639.

<sup>394</sup> Cf. Jones, "The Conventional", 214.

Lucafer den gefangen genommenen französischen Paladinen ein neues Spiel beizubringen, nämlich auf glühende Kohlen zu pusten, was jedoch für ihn selbst tödlich endet (*SB*, 1987-2016; *SF*, 2215-2250).

Nach der dichterischen Darstellung schwören die Sarazenen vor den Gottheiten wie die Christen, opfern reiche Geschenke aus Gold und Silber. In den Ferumbras-Texten ist der sarazenische Herrscher derjenige, der immer wieder seine Götter mit Beschenkungen besänftigt. Um in der Gunst der Götter zu stehen, schenken ihnen Laban und sein Sohn Ferumbras in der Romanze *SB* (673-682) reiche Gaben. Diese Zeremonie wird durch das Verbrennen von Gummiharz begleitet. In demselben Text führt der Verfasser die Anbetung des Kriegsgottes Mars durch die Sarazenen ein; für den erhofften Sieg über die Christen verspricht der Sultan dem roten Mars reiche Opfergaben und ewige Verehrung, ständigen Gottesdienst mit Myrrhe und duftenden Harzen (939-962). Den Opferungen geht in den mittelenglischen Karlsromanzen sehr oft eine Schmähung voraus. Der sarazenische Sultan aus der Romanze *SB* (2431-2454, 2495-2526, 2758-2790) beschimpft, schlägt, verbrennt beinahe seine Gottheiten, wird aber stets von seinen Geistlichen beruhigt und überredet, seine Taten zu bereuen und die Götter zu beschenken. Wie aus den mittelenglischen Karlsromanzen zu ersehen ist, leiden die sarazenischen Herrscher an einem Mangel seelischen Gleichgewichts, daraus folgen ihre unberechenbaren Stimmungsschwankungen. Die Wutanfälle werden üblicherweise mit Gold gebüßt, wie im Falle von Emir Balam in der Romanze *F* (1385-1404):

*„Allas, Mahoun, and oure mametrye,  
theues and traytours that 3e beth, sore 3e schull abyel!”  
he toke a mase in hys hende & went to hem faste,  
And 3ede to the synagoge, the dore vp he braste.  
“ffy on the, traytour Mahoun, thou falce wycked theef!”  
And smote hym on the heued that was hym nou3t lef,  
he that hadde all paynym in kepyng,  
he set Appollyn on the heued, with-oute more dwellynge.  
Tyl syr Sokebrond by-gan for to crye,  
“Syr,” he sayde, “letteth be! 3e doth gret folye!  
3e wete well that Mahoun ys of grete poste  
to venge at hys wylle bothe the & me.”  
whan the Ameraunt was oute of ire y-brou3t,  
Off that he hadde mysdo, mercy he be-sou3t:  
he fel a-down to Mahoun & by-gan to crye,  
“Nowe, lorde, that thou haue on me mercye!”  
And on knees he sette hym a-down & gan to Mahoun crye,  
hym to amende of hys trespas & of hys felonye.  
Ryght of the best gold of all hys tresour,  
he made Mahoun Riccher thanne euer he was or.*

Die großzügigen Opferungen könnten etwas mit der Realität zu tun haben, weil es zu den fünf Säulen des Islam gehört, dass man Almosen gibt: so helfen die wohlhabenden Gläubigen den

hilfsbedürftigen. Aber die Sarazenen bringen in der Dichtung Bestechungsgeschenke für Mahomet, wenn sie sich etwas Besonderes von ihm wünschen. Die Sarazenen versprechen, die Statuen ihres Gottes großzügig zu belohnen, seine Gewänder mit Gold und kostbaren Steinen zu schmücken, die gebrochenen Glieder oder Teile zu reparieren oder neue Verzierungen anzubringen. Da die Macht der falschen Götter vor der des christlichen Gottes scheitert, macht der Sarazene seinen Göttern Vorwürfe und verflucht sie, obwohl er sie noch kurz vorher reich beschenkt hat. Nach der dichterischen Darstellung behandeln die Sarazenen ihre Gottheiten häufig ohne Ehrfurcht, daraus entstehen manchmal humoristische Situationen in den Werken. Die Sarazenen sprechen mit ihren Göttern, als ob sie ganz normale irdische Wesen, ihre Freunde oder Nachbarn wären. So redet der sarazenische Herrscher mit seinen Göttern in den Romanzen *SB* und *SF*:<sup>395</sup>

*... O ye goddes, ye faile at nede,  
That I have honoured so longe.  
I shalle you bren, so mote I spede,  
In a fayre fyre ful stronge.  
Shalle I never more on you bileve  
But renaye you playnly alle.  
Ye shalle be brente this day er eve –  
That foule mote you befall!*” (*SB*, 2431-2438).

*Wan þe Amyral y-herde of þat cas Almost for sorwe wod a was,  
& wep & gan to crye,  
And sayde, "Mahoun, þow art myswent, for now am y vndon and schent,  
þou art no3t worþ a flye.  
Wyckede god, þou dost amys, Supþe þow wilt suffrye þys,  
My worschip to wyþdrawe.  
Fyrumbras my sone dude ful wel Wan he for-sok þe euery del,  
þer-of may he beo fawe.  
þow schalt abyge, so mot y go, For þow woldest consentye to  
to do me þat vylonye."  
An axe a se3 afforn hym stonde And tok hur anon on ys honde,  
And goþ to þe Maumerye:  
þe ymage of Mahoun y-mad of golde Wiþ þe axe smot he oppon þe molde,  
þat al þat heued to flente.* (*SF*, 4927-4940).

Aber wie ähnlich sich die Helden in den Romanzen, unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit, benehmen, wenn sie verärgert sind, ist am Verhalten von Turpin in

---

<sup>395</sup> Cf. Comfort, “The Literary”, 643-644: Die Vorwürfe und Bedrohungen der Sarazenen haben bei diesen emotionalisierten Sachlagen oft einen komischen Anschein, so z. B. droht Tiebaut *Mahomet* in *Fouques de Candie* (p. 25): „If I were only back in Mecca, I would so beat thy sides and ribs that not for a thousand marks couldst thou be restored.” Auch Bradmund droht, seinen Gott *Mahomet* nach Boeves Ausbruch aus dem Gefängnis zu bestrafen (*Boeve de Haumtone*, 1163-69): „Mahomet,..., you miserable god, if Boeve does not to-day come to grief, and is not then hanged high in air, never will you receive anything more from me.” Beim Ansehen seines durcheinander gebrachten Heeres schreit der Sultan seinen Gott *Mahomet* in *Conquête de Jérusalem* (8647-53) an: „Ah! Mahomet, my lord, I have loved you well, and served and honored you with all my power. But if ever I get back to my country, I will have you burned in a fire, and all your ribs broken. Never shall you be served or honored by me again. Cursed be that god who betrays his people!“

*SM* und König Garcy in *OR* zu sehen.<sup>396</sup> Die fluchenden sarazenischen Herrscher kommen nicht nur in der epischen Literatur vor. Von den sarazenischen Anführern, die ihre Götter mit Flüchen belegen, ist auch in den lateinischen Chroniken der Kreuzzüge die Rede. Die Erfindung solcher vom Hass inspirierter Episoden weist auf die Unfähigkeit der Dichter hin, etwas wirklich Neues auszuarbeiten.

Obwohl die Anbetung der Heiligen im Koran ausdrücklich verboten ist,<sup>397</sup> existierte dieser Kult in den arabischen Ländern in der einen oder anderen Form. In den *chansons de geste* ist dieser Brauch im Ganzen für die Kopie der christlichen Verehrung der Heiligen zu halten; jedoch scheint das besondere ehrwürdige Verhältnis der Islamanhänger zu Johannes dem Täufer in der Realität den mittelalterlichen Dichtern bekannt gewesen zu sein.<sup>398</sup> Die sarazenischen Feiertage sind von den Verfassern erfunden, die einzige Ausnahme bildet der Feiertag von *Mahomet*. Dieser Festtag heißt Maulidu'n-Nabi, und ist der 12. Tag des Monats Rabī'u'l-Awwal, der Geburtstag von Muhammad. Nach Ansicht der Dichter fand dieses Fest in Babylon statt, um die Überführung des Leichnams des Propheten nach Mekka zu feiern. Die einzige religiöse Pflicht, die die Dichter kannten, war der Hajj, die Pilgerfahrt nach Mekka, die jeder gläubige Muslim einmal in seinem Leben durchführen sollte.

Da die Dichter sich nicht vorstellen konnten, dass der Sarazene nach dem Tode ins Paradies gelangen wird, gibt es keine Beschreibung vom sarazenischen Himmel. In den Dichtungen spiegelt sich die übliche Meinung wider, die sich auf die Lehre des Heiligen Augustinus stützt, dass die Körper und die Seelen der Verdammten von den Teufeln in die Hölle getragen werden, während die Engel für das Geleit der Gläubigen verantwortlich sind. Das Paradies ist für die Diener des wahren Gottes bestimmt und die Hölle für seine Feinde.<sup>399</sup> Da die Sarazenen die Nicht-Gläubigen sind, und Ungläubige verdammt werden, landen sie alle in der Hölle, wo *Mahomet*, *Cahu*, *Jupiter*, *Sathanas* und andere phantastische sarazenischen Götter weilen.<sup>400</sup> Bei Mahoun landen die Seelen Clariells aus der Romanze *DR* (1340) und des Königs Lucafer aus der Romanze *SB* (2017). Aber die Seelen der verstorbenen Sarazenen gehören der dichterischen Ansicht nach auch Luzifer (*DR*, 827), dem Teufel (*F*,

---

<sup>396</sup> Cf. Kap. 2.1. dieser Arbeit.

<sup>397</sup> Cf. V. J. Hoffman, "Festivals and Commemorative Days". *EQ* II (2002): 203-208.

<sup>398</sup> Cf. Jones, "The Conventional", 215f.

<sup>399</sup> Cf. Comfort, "The Literary", 641f.

<sup>400</sup> Cf. Jones, "The Conventional", 216f.

1036) und in die Hölle (*DR*, 1502). Während Roland als ein guter Christ ins Paradies gelangt, tragen die Dämonen Mansurs Seele in *OR* (2451-2474) in die Hölle.

Beachtenswert sind die Schwüre und Grußformen der Sarazenen in der Dichtung. Weder der Koran, dessen Name in der französischen Literatur erst im 14. Jahrhundert belegt ist, noch andere wirkliche Formen des Schwörens erscheinen in der christlichen Vorstellung vom Islam. In der Dichtung schwören die Sarazenen vor den heiligen Götzendarstellungen Mahomets. Die sarazenischen Ritter schwören und prahlen, wie die Franken, beim Namen ihrer Götter, z. B. in *OR* (201-206):<sup>401</sup>

*„...Men schull wyte be lyte  
wetheres swerde can bettyr byte,  
and that ys leuest to grame,  
wethyr swyrd bettyr byte schall  
of Cursins & of Dorundale,  
by Mahoun swete name!”*

Oder:

*and Otuel sayd, “haue thou no care,  
In-to a Medowe we schull fare,  
by Mahoun ful of my3t!.. (*OR*, 210-212).*

Dieses Beispiel ist nicht das einzige. In den von mir untersuchten mittelenglischen Romanzen ist auffällig, dass die Verfasser bei den Schwüren der Christen und bei denen ihrer Feinde ähnliche Satzkonstruktionen verwenden, was wiederum beweist, dass die Versuche der Autoren, eine fremde Gesellschaft mit ihren Sitten und Bräuchen anders darzustellen, fehlgeschlagen sind,<sup>402</sup> so z. B. spricht Ogger in *OK* (859-864):

*„Bi god, „ quap ogger, „þat is soþ,  
& where he do, or he ne doþ,  
Hit where sschame to ous, iwis,  
To sslen a man þat 3olden him is:  
I rede we leten him gon his wey,*

---

<sup>401</sup> Cf. Schwüre und Bitten der Christen in *OR* (183-185):

*„...I schall wyte howe hyt can byte  
ffor thy wordys and thy dyspyte,  
by Ihesu crist, my lorde!”*

Oder:

*Otuel gan to charlys crye,  
And sayde, “for the loue of sent marye,  
So leteth me with him fy3t!” (1313-1315).*

Oder:

*kyng Charlys to Ihesu gan speke:  
“lord,” he sayd, “thou me a-wreke  
vppon thys hethen hounde,  
And schyld from schame thys crystyn kny3t,  
that he be nou3t slayn in this fy3t,  
In the worchyp of thy wownde!” (1446-1451).*

<sup>402</sup> Cf. weitere Beispiele in *OR*: 179, 206, 212, 288, 299, 412, 476 (*bisengeme* = By Saint James), 931, 1035, 1071, 1151, 1165, 1173, 1179, 1184, 1192, 1197, 1237, 1254, 1329, 1522, 1539, 1581, 1585 (*bi sein geme*), 1653, 1722.

*For we moten tenden to a noþer pley."*

In den Dichtungen ist der ungläubige Sarazene immer als heimtückischer, treuloser Feind dargestellt, der bereit ist, falsch auszusagen und das Vertrauen anderer zu missbrauchen. Aber in der Geschichte der orientalischen Kreuzzüge gibt es unzählige Beispiele, die zeigen, dass der Sarazene vor seinem Versprechen tatsächlich mehr Respekt hatte als der Christ.

Die in der Romanze *SF* (1566-1569) vorkommende Begrüßung bezieht sich auf den Gott Mahoun:

*Wan þey come to-gadre ne3 & Moradas þe kyng hem mette;  
A cryede to hymen wel an he3 & þus he hymen grette:  
"If 3e lyueþ on þe heþene lay Mahoun 3ov saue & kepe:  
& if 3e ben cristene men of fay Y diffie 3ow al þe hepe."*

Die muslimische Begrüßung hat ihre Wurzeln im Koran, wonach sie aus dem Heben der rechten Hand und dem Ausspruch des Satzes „Friede sei über euch!“ besteht.<sup>403</sup> M. C. Jones vertritt die Meinung, dass diese Begrüßung in den Texten zu erkennen ist, jedoch scheint sie nach christlicher Art und mit Hilfe christlicher Redewendungen gestaltet zu sein. Der Gegner der Christen in der Literatur benutzt oft genau die gleichen Worte des christlichen Grußes und Eides und bezieht sie auf *Mahomet*. In der Begrüßung heißt es, dass *Mahomet* - ähnlich wie Gott - Schöpfer des Himmels und der Erde, der Retter, Geber, Allwissende u. a. ist. Wie in den entsprechenden christlichen Formen gebraucht man viele Epitheta, um die Feierlichkeit und Förmlichkeit zu betonen. Es gibt keine Belege, dass solche Grußformen tatsächlich von den Muslimen benutzt wurden. Sie sind christlichen liturgischen Formen und kirchlichen Texten, in denen häufig die bildhaften Namen Gottes aufgezählt werden, nachempfunden.<sup>404</sup>

Die Sarazenen des Epos, besonders die Frauen, werden gewöhnlich als in der Zauberei, Magie und Heilkunst sehr erfahrene Personen geschildert.<sup>405</sup> Es wird angenommen, dass die Sarazenen beider Geschlechter gute Kenntnisse in der Nekromantie, Alchemie und Astrologie besaßen. Viele sarazenische Zauberer befassen sich mit Heilmitteln und der Heilkunst, sie kennen sich mit Heilpflanzen und -kräutern aus. Die Salben und gelegentlich die Getränke aus diesen Kräutern und Pflanzen besitzen sehr heilsame Wirkung und werden

---

<sup>403</sup> Cf. Jones, "The Conventional", 217f.

<sup>404</sup> In Bezug auf die sarazenischen Grußformen und Eide ist N. Daniel der Auffassung, dass sie von M. C. Jones nicht sorgfältig behandelt wurden und Ergänzungen benötigen, weil der rein christliche Charakter dieser Formeln zu bezweifeln ist. Es ist wahr, dass Grußformen wie „Mahon save you, and the god Tervagant“, „Mahon save you and give you victory“ den Eindruck machen, christliche Begrüßungen zu sein, wobei der Gottesname ersetzt ist. Aber die Phrasen „May it please Mahon“ und „if Mahon gives the grace“ können sowohl islamischer als auch christlicher Herkunft sein. Cf. Daniel, *Heroes*, 146f.

<sup>405</sup> Cf. Jones, "The Conventional", 218f. Nach Pseudo-Turpin ist Mahomet in den Zauberkünsten mächtig. Cf. Kap. 4.2. dieser Arbeit.

gewöhnlich von den sarazenischen Frauen benutzt, um die Wunden der von ihnen geliebten christlichen Ritter schnell zu kurieren. In *DR* wird der verwundete und gefangen genommene Ogger von dem sarazenischen König Clariell zu seiner Geliebten geschickt, die seine Wunden mit Kräutern behandelt, so dass es Ogger gleich besser geht und seine Wunden schnell heilen. Die Wundersalben und der magische Trank kommen auch in den Ferumbras-Romanzen vor: Ferumbras besitzt in *SF* und *SB* eine Zaubersalbe, Floripas kuriert die Wunden von Oliver in *SF* durch ein wunderbares Getränk. Nicht nur Zauberkräuter, sondern auch magische Ringe und Gürtel schützen die Sarazenen.<sup>406</sup> In den Romanzen *F* und *SB* ist Floripas im Besitz eines Gürtels, der den Hunger stillt und den Durst löscht und der vom Magier des Emirs bzw. des Sultans gestohlen wird.

Besondere Aufmerksamkeit schenken die Dichter den sarazenischen Frauen. Obwohl den auf dem Schlachtfeld gefallenen Sarazenen von Mahomet (Muhammad) der Märtyrerkranz versprochen wird, spornen die sarazenischen Führer ihre Soldaten mit irdischer Belohnung in Form von schönen Frauen an.<sup>407</sup> In den *chansons de geste* ist die Darstellung der sarazenischen Frauen erfunden; ihre Beschreibung ist von der Wirklichkeit weit entfernt. Die sarazenische Frau ist in den literarischen Werken eine Traumfrau, das christliche Ideal der Schönheit und der sinnlichen Attraktivität, das aus den sagenhaften Geschichten von den orientalischen schönen Frauen entstanden ist.<sup>408</sup> Der dichterischen Vorstellung nach hat sie nur ein einziges Ziel im Leben, sich in einen christlichen Ritter vom Hörensagen oder beim ersten Anblick zu verlieben.<sup>409</sup> Sie ist für die Liebe zum Christen und die Heirat mit ihm bereit, ihren Glauben aufzugeben. Die sarazenischen Frauen sollten schön, intelligent und nobler Abstammung sein, um zu einem christlichen Helden zu passen. In den Ferumbras-Romanzen ist die Tochter des sarazenischen Herrschers Floripas nicht nur schön und klug, sie wird zur treuen Helferin der gefangenen französischen Paladine. Denn sie ist schon längst in

---

<sup>406</sup> Cf. Jones, "The Conventional", 218f.

<sup>407</sup> Ibid. 219ff.

<sup>408</sup> Cf. L. T. Ramey, „Role Models? Saracen Women in Medieval French Epic“. *Romance Notes* 41.2 (2001): 131-141; auch Comfort, "The Literary", 655ff.

<sup>409</sup> In der oben zitierten Episode aus der Romanze *DR* (985-990) kommt noch eine besondere Eigenschaft der Darstellung der sarazenischen Frau in den *chansons de geste* und folglich in den mittelenglischen Romanzen vor, dass sie von den Namen und Taten der christlichen Rittern gut unterrichtet sind, so fragt die Sarazenin nach dem Namen des Christen:

*Scho said: „comforthe the, sir, be noghte abayste,  
Schall none of my men the brayste:  
What es þe name of the?“  
“Ma dame,” he sayde, “Oggere Daunays.”  
Than sayde þe lady þat was curtayse;  
“I have herde speke of thee. “*

Guy von Burgund verliebt und gibt für seine Liebe ihre Verwandten und ihren Glauben auf. In *O* wird die Tochter des Sultans von Babylon von dem christlichen Ritter Florentyn geküsst, der noch nie in seinem Leben so eine Schönheit gesehen hat. Obwohl sie die Wache alarmiert und ihn auf diese Weise verjagt, verliebt sie sich auf den ersten Blick in den Christen. Sie stellt ihr Zelt näher an das Flussufer, damit ihr Geliebter sie ohne Probleme entführen kann, was auch tatsächlich passiert. Nachdem sie ihren Glauben wechselt, ist die Prinzessin sehr kooperativ: sie verrät den Christen, wie sie das Zauberpferd ihres Vaters entführen können. Wie es in den *chansons de geste* üblich ist, ehelicht Florentyn sie erst nach der Taufe. In manchen Texten wird hervorgehoben, dass man die Sarazenin nicht auf den Mund küssen oder mit einer Ungläubigen in einem Bett schlafen darf, bis sie getauft ist. Da der dichterischen Darstellung nach die Sarazenen in ihrem Benehmen in vielen Beziehungen den Christen gleich sind, soll die christliche Prinzessin in *KT* (397-414) die erste Nacht im Palast des sarazenischen Sultans allein verbringen, weil der Sultan dem Verhältnis mit einer heidnischen, andersgläubigen Frau abgeneigt ist:

*& whan it was comen to ni3t  
 Þe levedi, þat was feir & bri3t,  
 To chaumber sche gan wende.  
 & þerin anon, y 3ou pli3t,  
 A riche bed þer was ydi3t  
 Vnto þat levedi hende.  
 Þe levedi was to bed ybrou3t;  
 Þe soudan wild com þerin nou3t,  
 Noiþer for fo no fre[n]de  
 For noþing wold he ney3e þat may  
 Til þat sche leued opon his lay,  
 Þat was of Cristen kende.  
 Wel loþe war a Cristen man  
 To wedde an heþen woman  
 Þat leued on fals lawe;  
 Als loþ was þat soudan  
 To wed a Cristen woman,  
 As y finde in mi sawe.*

Die Sarazenin ist nicht scheu und zögernd, wenn sie ihre Meinung äußern will. Sie erklärt ihre Liebe und ihren Willen zur Bekehrung, bevor sie überhaupt gefragt wird. Nach ihrer Heirat mit dem Christen wird sie zu einer Musterehefrau, die im religiösen Bereich sehr eifrig ist: sie ist bereit, die anderen zum Glaubensübertritt zu überreden. Für die mittelalterlichen Dichter verkörpern diese Frauen alle Eigenschaften, die für eine Frau wünschenswert waren. Die sarazenische Gesellschaftsordnung ist in Bezug auf die Rolle der Frau in der Gesellschaft nach dem Prinzip des feudalen Systems gebildet.<sup>410</sup> Die Frauen werden mehr als bewegliche

---

<sup>410</sup> Cf. Jones, "The Conventional", 221.

Habe denn als menschliches Wesen behandelt.<sup>411</sup> Da die Polygamie in der sarazenischen Gesellschaft erlaubt ist, haben die Sarazenen viele Frauen, so hat der Sultan in *Octavian* zwanzig Frauen.<sup>412</sup> In der *Chanson d'Antioches* erklärt der „Califes“ den göttlichen Plan bezüglich der Vielweiberei: diesem Vorhaben nach können die Heiden dreißig oder mehr Frauen haben, damit die Bevölkerungszahl wächst und später die Christen vertreibt.

Die sarazenischen Oberherrscher tragen bestimmte Titel, wie König, „amirant“ oder „soudan“. Sie haben unzählige tributpflichtige Vasallen.<sup>413</sup> Trotz ihres Ansehens und ihrer Macht in den politischen und religiösen Bereichen werden diese Oberherrscher von Beratern, Astrologen und Wahrsagern unterstützt. In den Ferumbras-Romanzen wird der Sultan bzw. der Emir immer von seinen Kriegsgefährten und manchmal auch von der Geistlichkeit beraten. Allgemein ist das Staatswesen der Sarazenen dem christlicher Länder ähnlich dargestellt: das Staatsoberhaupt ist ein feudaler König, umgeben von politischen und theologischen Ratgebern, und gebietet über zahlreiche Vasallen. Wenn der sarazenische Anführer in den epischen Liedern der Taufe zustimmt, folgen seine Untertanen aus Pflicht oder aus Todesangst seinem Beispiel. In *KT* (1033-1044) fordert der Sultan von Damaskus seine Untertanen auf, ihren Glauben zu wechseln, weil er selbst vor kurzem, von der Größe und Macht des christlichen Gottes überzeugt, zum Christentum übertrat:

*Pe soudan dede his barouns calle,  
& seþþen anon his kni3tes alle,  
& after, alle his meyne.  
& when þai come into þe halle  
He seyð, "Houso it bifalle,  
3e mot ycristned be.  
Miseluen, ich haue Mahoun forsake  
& Cristendom ich haue ytake,  
& certes, so mot 3e,  
& hye þat wil nou3t so anon  
þai schul be heueded [euerichon],  
Bi him þat dyed on tre."*

Im Grunde genommen erzählen die epischen Lieder von dem Konflikt zwischen dem echten Gott und den falschen Göttern.<sup>414</sup> Die fremden Religionen wurden in der damaligen Zeit vom Standpunkt des Autors und der Hörer bzw. Leser als falsche Religionen empfunden,

---

<sup>411</sup> In diesem Zusammenhang ist hervorzuheben, dass Otuel Karls Tochter Belisent als Belohnung für seine Bekehrung in den mitttelenglischen Romanzen angeboten wird, dabei wird die Frau als ein Gegenstand, Objekt behandelt, weil man sie erst nach dem Zweikampf zwischen Otuel und Roland fragt, ob sie überhaupt den neubekehrten Otuel heiraten möchte.

<sup>412</sup> Cf. Comfort, "The Literary", 638.

<sup>413</sup> Ibid. 631.

<sup>414</sup> Cf. Jones, "The Conventional", 222f.

so ist die Rede in *OR* (15-17) von *Vernagu ... that leued in false lore*, und den Heiden, die sich zum falschen Glauben bekennen:

*In spayne Charlys tok,  
As y fynde in my boke,  
all that hethen were,  
that lyued in false lawe:  
he dud hem honge and to-drawe,  
wel fast by the swere. (1946-1951).*

Auch Emir Balan glaubt nicht an den wahren Gott, sondern ist Anhänger der falschen Religion: *Amyral Balan ... belyff on the false fay* (*SF*, 1437, 1797). Der Streit zwischen den Religionen wird praktisch in jedem Gedicht in Form eines Zweikampfes ausgetragen. Die Verfasser lassen den Sarazenen die Grundsätze des christlichen Glaubens so verspotten, dass seine Bemerkungen das mittelalterliche Publikum tief entsetzen sollten. Diese Bestürzung bei den Zuhörern sollte schon aus dem Gedanken entstehen, dass die Nichtgläubigen Ambitionen auf den echten Glauben hatten. Schließlich fordert der Sarazene den Christen auf, seinen falschen Glauben aufzugeben. Diese Frechheit sollte Schauer in den Herzen der Zuhörer erregen und sie auf den Beginn des unerbittlichen Kampfes der Gegner vorbereiten. Wenn der Sarazene während des Zweikampfes Schwierigkeiten bekommt, macht er seinem Gott Vorwürfe. Oft hat der Sarazene versteckte Krieger, die ihm in der Not helfen. Als das früheste Beispiel eines solchen Duells gilt die Roland-Ferragus Episode aus dem Pseudo-Turpin, die in der Romanze *RV* wiedergegeben wird. Wegen des wachsenden Interesses Vernagus an Rolands Glauben und seinen Bestätigungen dass er die Erklärungen verstanden hat,<sup>415</sup> neigt man zu der Annahme, dass es Roland gelingt, den Feind von seinen religiösen Anschauungen zu überzeugen, und dass Vernagu am Ende zum Christentum übertreten wird. Aber das Gespräch endet mit dem Vorschlag, einen Zweikampf darum zu führen, wer der besseren Religion angehört. In den Dichtungen siegt der Christ im Zweikampf, und der Sarazene muss sich zwischen dem Tod und der Bekehrung entscheiden, was im Allgemeinen der kirchlichen Linie gegenüber den Ungläubigen entsprach. Der Glaubensübertritt wird in den *chansons de geste* nie erklärt, er tritt durch Wunder, göttliches Eingreifen, Schreck oder Angst vor dem Tod ein.<sup>416</sup> Die Sarazenen nehmen das Bekehrungsangebot an, wenn sie sich von den Folgen ihrer Absage dieses Angebots fürchten, und sie schämen sich dafür nicht. Der neubekehrte Sarazene ist in der Missionsarbeit sehr eifrig und standhaft bei den Versuchen, ihn zu seiner alten Religion zurückzugewinnen.

---

<sup>415</sup> *now y se* (719), *now ich wot þat ri3t* (721), *tel me now þat ri3t* (748), *now ichot wel* (767), *now ich wot* (785).

<sup>416</sup> Cf. Jones, "The Conventional", 223.

Will man allgemeine Schlussfolgerungen ziehen, so kann man sagen, dass die mittelalterlichen Dichter den Sarazenen und seine Umgebung so darstellten, damit sie in ihren Schilderungen und Erzählungen viele Freiheiten besaßen. Im 12. Jahrhundert wurde eine ganze Generation von fränkischen Christen im lateinischen Königreich von Jerusalem geboren und dort sesshaft, wo mehrere Völker der verschieden Glaubensrichtungen friedlich zusammen lebten.<sup>417</sup> Mischehen zwischen den Franken und den Sarazenen wurden erlaubt, jedoch sollten die Sarazenen später ihren Glauben wechseln. Es kam gelegentlich vor, dass die Christen und die Muslime Seite an Seite gegen einen gemeinsamen Feind kämpften. Wie die Texte der Romanzen zeigen, scheinen die Dichter keine genauen Kenntnisse vom Islam gehabt zu haben und die Tatsache der engeren Bekanntschaft der Christen mit den Muslimen einfach außer Acht gelassen zu haben. Da sie sich nicht streng an historische Tatsachen hielten, ließen sie ihrer imaginären Kraft großzügig freien Raum. Was sie passabel fanden, wofür sie sich selbst interessierten, wurde der christlichen Gesellschaft ähnlich dargestellt. Alles andere ignorierten sie einfach, zu diesem Zweck vermieden sie alles, was zu einer komplexeren Darstellung der Verhältnisse geführt hätte.<sup>418</sup> Es ist aber nicht zu vergessen, dass diese literarischen Werke nicht für die im Nahen Osten niedergelassenen westeuropäischen Christen geschrieben wurden, die über den monotheistischen Glauben der Sarazenen und ihre Gewohnheiten und Bräuche Kenntnisse hatten.<sup>419</sup> Sie waren für das heimische Publikum gedacht, dem die wirklichen Gegebenheiten und die Wahrheit über die muslimische Religion nicht bekannt waren, und sie dienten der dogmatischen Einstellung der Kirche in Glaubensfragen. Die Macht dieser Intoleranz war so groß, dass die europäischen Christen noch Jahrhunderte lang die Muslime unter dem Aspekt der religiösen Feindlichkeit oder unter dem Einfluss der Romanzen betrachteten. Es existieren Meinungen, die besagen, dass die Zeichnung der Sarazenen in den *chansons de geste* nicht unbedingt aus purem Unwissen oder aus vorsätzlichem Fabulieren entstanden ist. Die Vorurteile gegen die Sarazenen in diesen Texten sind möglicherweise aus dem Blickwinkel von chauvinistischen Ansichten in Bezug auf das Anderssein zu betrachten.<sup>420</sup> Interessant ist die Meinung von J. Boswell in Bezug auf das 11. und 12. Jahrhundert, die Zeitperiode der Entstehung der ersten *chansons de geste*:

Almost all historians are agreed that the late eleventh and early twelfth centuries were periods of „openness“ and tolerance in European society, times when experimentation was encouraged, new ideas eagerly sought, expansion favoured in both practical and intellectual realms of life. And most historians consider that the thirteenth and fourteenth centuries were ages of less tolerance, adventurousness,

---

<sup>417</sup> Cf. Comfort, „The Literary“, 659.

<sup>418</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 68.

<sup>419</sup> Cf. Comfort, „The Literary“, 659.

<sup>420</sup> Cf. Cruz, „Popular“, 71.

acceptance – epochs in which European societies seem to have been bent on restraining, contracting, protecting, limiting, and excluding.<sup>421</sup>

Obwohl die Tendenz zur Nachsicht und zum Verständnis des Fremden, Anderen, Unbekannten im Allgemeinen Ende des 11. und Anfang des 12. Jahrhunderts zu spüren ist, liefern die epischen Lieder Beweise, dass sich die Toleranz des Andersseins nicht auf die literarischen Charaktere verbreitete. Die Dichtung fordert würdige Gegner, und die Glaubensfeinde gelten als die größten Feinde, weil die Religion sich mit den essentiellen Problemen des Lebens befasst. Wie die literarischen Werke zeigen, wurden die Versuche, das Andere auf kulturellem und intellektuellem Niveau zu begreifen, auf die Texte der *chansons de geste* und der späteren Romanzen nicht übertragen.<sup>422</sup>

---

<sup>421</sup> J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago, 1980. 269-270.

<sup>422</sup> Cf. de Weever, *Sheba's daughters*, 90.

## 5. Bekehrung

Die populäre Vorstellung vom mittelalterlichen Sarazenen umfasst vier Stereotypen: die verliebte Prinzessin, den bekehrten Sarazenen, den besiegten Emir oder Sultan und den archetypischen sarazenischen Riesen, der vom christlichen Helden niedergeschlagen wird. Die Konvertiten, wie die oben genannte in einen christlichen Ritter verliebte muslimische Prinzessin oder der bekehrte Sarazene, sind in die Romanzen nicht nur auf Grund der romantischen Wunscherfüllung eingeführt, sie gingen aus der historischen Sachlage der sarazenisch-christlichen Berührung im Krieg und Frieden in die literarischen Werke ein. Diese Situation, die einige Jahrhunderte andauerte, war durch den Komplex der ständig wechselnden Bündnisse zwischen den östlichen und westlichen Grenzfürstentümern gekennzeichnet, wo Bekehrungen und Mischehen nicht selten waren.<sup>423</sup> Da die Sarazenen in den Romanzen als Feinde der Christen und Gegner Gottes dargestellt werden, sind sie zu bekehren oder zu töten. Jedoch ist es zu betonen, dass diese feindselige Einstellung gegenüber den Sarazenen nicht nur in der epischen Literatur herrschte. Im wirklichen Leben entschloss sich die Römische Kirche zum bewaffneten Kampf aus Angst, eine Rivalin im muslimischen Glauben zu bekommen. Die Kirche erklärte, dass das Christentum vom Islam bedroht werde, und dass das einzige wirksame Mittel gegen diese Gefahr der Krieg sei. Aus diesen Gründen warb sie viele Christen für die Kreuzzüge an.<sup>424</sup>

Ohnehin trug auch die religiöse und kulturelle Gesamtlage des Mittelalters Wichtiges dazu bei, das öffentliche Interesse sowohl an wissenschaftlichen Problemen überhaupt wie an dem der theoretischen Glaubensverteidigung insbesondere zeitweilig in die zweite Linie zurückzudrängen. Die Ausübung des Kriegsgewerbes blieb im Allgemeinen doch bevorzugt vor gelehrter Geistesarbeit. Und auch den diese letztere Bevorzugenden legte der Geist ihres Zeitalters es nahe, nach Kriegerart zu arbeiten und – wenn auch mehr oder weniger unbewusst – die Regeln des Faustrechtes auf die Art ihres religiös-theologischen Kampfes, zumal gegenüber äußeren Glaubensfeinden wie Judentum und Islam, zu übertragen.<sup>425</sup>

Unzählige namenslose Feinde werden von den Christen niedergeschlagen. In manchen Fällen würdigt man sie sogar als tapfere und mutige Kämpfer, viel mehr Aufmerksamkeit jedoch schenken die Autoren der mittelalterlichen Werke der Bekehrung der religiösen Gegner der Christen.

---

<sup>423</sup> Cf. B. Z. Kedar, "Multidirectional Conversion in the Frankish Levant". *Varieties of religious conversion in the Middle Ages*. Ed. J. Muldoon. Gainesville, 1997. 190-199.

<sup>424</sup> Cf. Haydar, *Mittelalterliche*, 76.

<sup>425</sup> Zöckler, O. *Geschichte der Apologetik des Christentums*. Gütersloh, 1907. 195. Zitiert nach Haydar, *Mittelalterliche*, 76.

## 5.1. Formen der Bekehrung

Wenn man die Bekehrungsfälle in den von mir untersuchten Romanzen betrachtet, so sind verschiedene Arten der Bekehrung zu unterscheiden. In *OR* findet die Bekehrung sowohl aus eigenem Antrieb als auch gezwungen statt. Wenn ein Bekehrungsfall als eine Handlung aus eigener Entschlossenheit und eigener Initiative definiert wird, so bedeutet dies nicht, dass sich der Held unbedingt aus Überzeugung taufen lässt. Es geht lediglich darum, dass der Held selbst den Wunsch äußert, getauft zu werden, oder dem vorher abgelehnten Bekehrungsangebot zustimmt, aber in den meisten Fällen ohne irgendeinen Grund zur Bekehrung genannt zu haben. Otuel bleibt bei Rolands Aufforderungen seinen Göttern treu, lässt sich aber dann doch ohne Druck bereitwillig taufen. Und nach Darstellung des Verfassers der Geschichte geschieht die Bekehrung dank der Gebete der Franken:

*the frenche seyen that all,  
And to Ihesu cryst they gonne calle,  
and alle to god, helpe they cryede.  
with that ther come a coluyr bry3t,  
that fro heuene tho ly3t  
In that ilke tyde.  
the holy gost thoru3 here alder prayer  
a-ly3t apon that sarisin there  
thoru3 goddys holy my3t.  
tho sayd the messenger,  
"leue Roulond, come me ner,  
y have for-lorne my fy3t.  
Mahoun & Iouyn, y wyl for-sake,  
and to Ihesu crist y wyl me take,  
to bene hys kny3t." (563-577).*

Wahrscheinlich war es für den Autor der Romanze unvorstellbar, dass man spontan, ohne äußeren Zwang, aus eigener Entschlussfähigkeit den Glauben wechselt, obwohl die ungezwungenen Bekehrungsfälle im wirklichen Leben oft vorkamen.<sup>426</sup> Aus diesem Grund sollte sich etwas Unerklärliches ereignen: das Erscheinen des Heiligen Geistes in der Gestalt

---

<sup>426</sup> So traten viele in Spanien nach dem Niedergang des Westgotenreichs (711) trotz der religiösen Duldung gegen Zahlung der Kopfsteuer zum Islam über: einige, um die Kopfsteuer nicht zu zahlen, andere, wie die untersten Volksschichten, um nicht einberufen zu werden, die Sklaven, um dadurch ihre Freiheit zu gewinnen. (Cf. Weber/Baldamus, *Geschichte*, 121) Man könnte diese Fälle pragmatisch begründen, aber trotzdem ist dieser Übertritt für eine Handlung aus eigener Überzeugung zu halten. Auch A. Haydar hebt die positiven Momente hervor, wie die Zulassung des christlichen Rechtes und religiösen Kultes, den milderen Umgang mit den Sklaven und den Leibeigenen, den wirtschaftlichen und kulturellen Umschwung in Spanien, die zu massenhaftem Übertritt zum Islam Anlass gaben. „Dass in einem solchen Lande, wo das Heidentum noch nicht ganz ausgerottet war, wo das Christentum ein bloßer Name und der Inbegriff von einigen dogmatischen Formeln war, wo mit der neuen Religion wirklich neues, geistiges Leben einzog, viele übertraten kraft der Überzeugung durch das Bessere, ist nicht zu verwundern. Zudem waren die Sarazenen nirgends so tolerant, wie zeitlich in Spanien.“ A. Keller, *Der Geisteskampf des Christentums gegen den Islam bis zur Zeit der Kreuzzüge*. Leipzig, 1896. 34. Zitiert nach Haydar, *Mittelalterliche*, 59.

der weißen Taube, die sich auf Otuels Kopf setzt.<sup>427</sup> Mit den Parallelen zur Bibel symbolisiert der Verfasser des Textes, dass es eine himmlische Entscheidung war, dass Otuel von Gott selbst als würdig und ihm gefällig auserwählt wurde. Die gewaltlose Bekehrung Otuels, der vorher die Übertrittsangebote Karls des Großen und Rolands definitiv abgelehnt hatte, wird ausdrücklich ein Wunder genannt.<sup>428</sup>

*Pe king took otuwel a non,  
& to his paleis made him gon,  
& makeden murpe & meloudie,  
Of alle maner of menestrausie,  
For þe miracle þat was wrou3t,  
Pat otuwel hadde iturnd his þou3t. (OK, 629-634).*

Der sarazenische König Garcy wird in *OR* auf die in Kriegssituationen übliche Weise Christ: gewöhnlich schonte man den ungläubigen oder andersgläubigen Feind, wenn er bei seiner Niederlage um Gnade bat. Garcy erklärt seine Bereitschaft, sich taufen zu lassen, um am Leben zu bleiben:

*Garcy hys stede smot,  
And to Otuel he rod,  
hys spere he gan to schake.  
hys hors stomblyd at a stone,  
he felle, and brast hys arme a-none.  
And Olyuer gan hym take.  
thenne bede he Olyuer pur charite,  
that he ne schulde hym nou3t sle,  
hys hondys he gan wryngge,  
And he wolde cristen be. (1662-1671).*

Dasselbe Schicksal - die Taufe - erwartete den Rest der Armee König Ebrahims und die Stadteinwohner von Cordoba:

*To Charlys they 3eld the gode toun,  
And christened wolde he be.*

<sup>427</sup> Cf. Mt 3, 16-17: 16. Kaum war Jesus getauft und aus dem Wasser gestiegen, da öffnete sich der Himmel, und er sah den Geist Gottes wie eine Taube auf sich herabkommen. 17. Und eine Stimme aus dem Himmel sprach: *Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe.*

<sup>428</sup> Vom Wunder, das von Gott *Mahoun* vollbracht werden kann, spricht auch Clarel, als er Otuel zurückzugewinnen versucht, nachdem er erfährt, dass Otuel seinen früheren Glauben aufgegeben hat:

*„Otuwel,“ quap clarel þo,  
„Were we sumware, bitwene vs two,  
Bi mahoun, þat ich onne bileue,  
Oppon þi bodi ich wolde preue,  
Pat mahoun may mo miracles make,  
Pan he þat þou art to itake:  
He nis nou3t half, be mi croun,  
So mi3ty, as is sire mahoun.“ (OK, 1171-1178).*

Der Verfasser hat die gleichartige Darstellung des nicht-christlichen Gottes, der wie der christliche Gott Wunder tun kann, geschaffen. Diese Episode dient wiederum als Beweis, dass je mehr sich die Autoren der mittelenglischen Romanzen bemüht haben, die nicht-christliche Gesellschaft anders wiederzugeben, sie desto mehr ähnliche Gestalten von tapferen Kriegeren aus dem feindlichen Lager und vergleichbare religiöse Bilder produziert haben.

*Gret othes they swore thare.  
 "Of hym wyl we holde euer-more  
 Cordys, the good Cyte."  
 Therof Charlys was glad tho,  
 And all were christened in a thro,  
 With grete Ioye & solempnite. (1848-1855).*

Die nicht getöteten Sarazenen unterwerfen sich und werden getauft, sonst werden die Ungläubigen erschlagen, ihre Länder und ihr Eigentum werden beschlagnahmt und unter den tapferen Rittern vom Herrscher verteilt (1928-1933).

In *DR* und *OK* handelt es sich um die uns schon bekannte Bekehrung von Otuel durch ein Wunder während des Zweikampfes. Vermutlich kann man in diesen beiden Romanzen, ähnlich wie in *OR*, von einer Bekehrung Garcys ausgehen. In *DR* und *OK* wird Garcy/Garsie gefangen genommen, jedoch endet die erste Romanze gleich mit seiner Gefangenschaft und der Rückkehr der Christen nach Paris und Otuels Hochzeit. In *OK* ist seine Bekehrung auf Grund des fehlenden Schlusses nicht klar, aber man kann annehmen, dass die Romanze mit der Taufe von König Garsie endete. Garsie unterwirft sich selbst ohne expliziten Zwang König Karl. Man könnte von einer freiwilligen Bekehrung sprechen, jedoch sind die Umstände in Betracht zu ziehen, unter welchen er sich verpflichtet, König Karls Vasall zu werden. Sein Fall wäre dann die Bekehrung durch einen impliziten Zwang, die Todesfurcht, oder unter einem inneren Druck, dem Willen am Leben zu bleiben. So haben wir wieder Bekehrungsfälle im Text, die durch Wunder oder aus Angst, aber nicht aus innerer Überzeugung geschehen.

In *RV* werden die Bekehrungen nicht als Hauptthema der Romanze behandelt. Sie ereignen sich im Laufe der Handlung während der Eroberungszüge Karls des Großen: es geht nicht um die Taufe einer bestimmten Person, Tausende von Sarazenen werden durch ein Wunder in Pamplona bekehrt, die Nichtwilligen werden gehängt:

*Do felle þe walles of þe cite,  
 Charls entred wiþ his meyne,  
 Als a douhti kni3t,  
 & þurch þe miracle þat was þere,  
 Ten þousand sarrazins cristned were,  
 In þat ich ni3t.  
 & þo þat nold nou3t cristned be,  
 He lete hem hong opon a tre,  
 Er he þennes pase. (203-211).*

Auch die Feinde der Christen veranlassen niemanden zum Religionsübertritt, die Andersgläubigen werden allerdings verfolgt, getötet oder verbannt:

*In speyn, þo þer was a king,*

*A stern man wipouten lesing,  
 Pat werred o3ain þe ri3t.  
 Ebrahim was his name,  
 Wide sprong his riche fame  
 He was a dou3ti kni3t.  
 Alle þat leued in godes lawe,  
 He lete hem boþe hong & drawe,  
 Þo þat he mi3t of take;  
 & þe patriark of ierusalem  
 Out of lond he dede him flem,  
 As for godes sake. (23-34).*

Vermutlich hielt der Verfasser der Romanze es für unglaublich, die neuen Anhänger des christlichen Glaubens verbal, mit überzeugenden Argumenten zu gewinnen. Denn im Text geht es um gewaltsame Bekehrung; Karl der Große erobert mit Schwert und Feuer ganz Spanien (269-274). Das religiöse Gespräch in *RV* bringt keinen Bekehrungserfolg. Es könnte auch am Äußeren Vernagus liegen, dass er von Anfang an zum Tode verurteilt war, weil er kein geeigneter Kandidat für die Bekehrung war. Man kann Vernagu keineswegs als einen sympathischen Mann beschreiben:

*He hadde tventi men strengthe,  
 & fourti fet of lengþe,  
 Þilke panim hede,  
 & four fet in þe face,  
 Y-meten in þe place,  
 & fiften in brede,  
 His nose was a fot & more,  
 His browe as brestles wore,  
 He þat it sei3e it sede,  
 He loked loþeliche,  
 & was swart as piche,  
 Of him men mi3t adrede. (473-484).*

Für einen schrecklich aussehenden Riesen gab es keinen Zugang in die christliche Gesellschaft: „conversion might remove the taint of sin and make even a pagan chivalric, but it cannot alter his physical appearance“.<sup>429</sup> Obwohl Vernagu von sich aus Roland bittet, ihm die Grundsätze der christlichen Religion zu erklären, entscheidet er sich für die Fortsetzung des Kampfes, um zu beweisen, welche der Religionen die bessere ist. Somit ist festzustellen, dass entweder der Autor es zwecklos und unpassend fand, den Riesen Vernagu taufen zu lassen, oder das Motiv der Bekehrung aus Überzeugung verloren gegangen ist.<sup>430</sup> Die Einführung des Motivs von der Bekehrung aus innerer Überzeugung hätte, meiner Meinung

<sup>429</sup> Zu dieser Behauptung kommt M. Ailes (10) bei der Behandlung von *Fierabras*: „If *Fierabras* is to realise his full chivalric potential and become a true Christian knight then it is important he should also look the part, a man of stature, not a monster.“ Cf. M. Ailes, “Chivalry and Conversion: The Chivalrous Saracen in Old French Epics *Fierabras* and *Otinel*“. *Al-Masaq* (Studia Arabo-Islamica Mediterranea. The Medieval Mediterranean: Cultures in Contact) 9 (1996-1997): 1-21.

<sup>430</sup> Ähnlich wird das Motiv des verwundbaren Helden behandelt: obwohl Vernagu Roland erzählt, dass er nur durch eine Nabelwunde sterben wird, benutzt Roland im abschließenden Kampf diesen Hinweis nicht. Er wendet sich an Gott, der ihm hilft, den Sarazenen zu besiegen.

nach, zur christlichen Propaganda für die Überlegenheit der richtigen Religion, nämlich des Christentums, viel beitragen können. Man kann dem Autor der Romanze weder fehlenden Mut noch ungenügende Phantasie vorhalten, seine Haltung entspricht dem Zeitgeist. Nicht die Glaubensartikel haben die Kraft, den Heiden zu überzeugen, sondern seine Konversion kommt durch Wunder, Angst vor Tod, Schrecken und göttliches Ergreifen zustande. Die Bekehrung erfolgt nicht durch Nachdenken.<sup>431</sup>

Die in der mittelalterlichen Literatur üblichen vier Stereotypen der Darstellung der Sarazenen sind auch für die Romanzen der Ferumbrasgruppe kennzeichnend: einige Riesen werden von den christlichen Rittern umgebracht, der sarazenische Sultan wird von der Armee Karls des Großen besiegt und enthauptet, die sarazenische Prinzessin nimmt das Christentum an, und der edelmütige junge sarazenische Krieger bekennt sich freiwillig zur christlichen Religion. Während *SB* und *SF* die Bekehrung von Ferumbras explizit behandeln, ist sein Glaubenswechsel im Text *F* trotz seiner mangelhaften Überlieferung aus dem Inhalt der Romanze anzunehmen. Ferumbras kämpft an der Seite Karls des Großen gegen die Sarazenen und teilt am Ende seinem gefangen genommenen Vater seinen Glaubenswechsel mit. Auf die Bekehrung von Ferumbras sind die Leser durch sein Wesen und seine Verhaltensweise vorbereitet,<sup>432</sup> er ist ein ehrsamer Mann, König von Alexandrien und der Stolz seines Vaters. Der mittelenglische Verfasser des Textes *SB* schildert ihn als einen tapferen Krieger, sein Auftreten lässt Ferumbras als einen gerechten Soldaten mit ritterlichen Manieren erscheinen. Obwohl Ferumbras im Text *SF* den Papst, seine Kleriker und alle Christen bei der Erstürmung Roms tötet, wird es bedauert, dass ein so mutiger, kräftiger und gutaussehender Krieger kein Christ ist. Auch sein Auftritt gegenüber Karl dem Großen beweist, dass er couragiert und offen ist. Ferumbras verlässt sich auf die Gerechtigkeit und Wohltat des christlichen Herrschers, von dessen Tapferkeit er gehört hat. Er wird in seinen Erwartungen nicht enttäuscht, durch seine Vertraulichkeit gegenüber dem Gegner bekommt er die Gelegenheit, gegen einen Pair Karls des Großen zu kämpfen. Die Zustimmung zum Kampf von der Seite der Christen ist ebenfalls ein Beweis dafür, dass es sich dabei um gegenseitiges Vertrauen handelt. Man erwartet von Ferumbras keinen Betrug oder Hinterhalt, man sieht in ihm einen den Christen ebenbürtigen Gegner. Der Absicht des Verfassers nach stellt Ferumbras einen edlen Wilden dar, sein ritterliches Benehmen, seine edelmütige Natur lassen die Christen ihn anerkennen und ihm die Taufe schenken. Das Motiv des edlen Wilden bleibt

---

<sup>431</sup> Cf. Jones, „The Conventional”, 223.

<sup>432</sup> Cf. Ailes, “Chivalry”, 1-21.

in diesen Texten als Nebenmotiv im Hintergrund, denn es versteht sich von selbst, dass die ritterlichen ebenso wie die menschlichen Eigenschaften, wie Tapferkeit und Hochherzigkeit, die erwünschten Voraussetzungen für den Eintritt in die westliche christliche Welt sind. Die Bekehrung von Ferumbras ist ganz pragmatisch, sie ist durch seinen militärischen Ehrgeiz motiviert. In der Romanze *SB* verkündet er selbst seinen freiwilligen Glaubenswechsel: im Fall seiner Niederlage will er das Christentum annehmen. Er will dem Herrscher dienen, dessen Krieger die bewundernswertesten sind, so will auch er unter den Besten sein (1068-1074). In *SF* lehnt er zuerst die Aufforderung von Oliver ab, seinen falschen Glauben aufzugeben und an den christlichen Gott zu glauben, jedoch bekennt sich der sarazenische Ritter nach seiner Niederlage aus freiem Willen zum Christentum.

In den Ferumbrageschichten wünscht sich die sarazenische Prinzessin Floripas aus Gründen der Liebe, Christin zu werden. Ihre Liebe zu Guy von Burgund ist so groß, dass sie bei seiner Gefangennahme während einer Attacke der Paladine droht, die Burg zusammen mit den Pairs aufzugeben, wenn seine Freunde ihn nicht aus sarazenischen Händen erretten. Von Anfang an wird sie als eine kluge und entschlossene Person dargestellt, sie fürchtet sich nicht, ihrem Vater, dem Sultan, Ratschläge zu geben, die er hochschätzt und gut und praktisch findet. Sie ist diejenige, die dem Sultan vorschlägt, die Gefangenen nicht zu töten, sondern ins Gefängnis zu sperren, um sie gegen den eigenen Sohn später auszutauschen. Die Figur der Floripas ist das wichtigste tragende inhaltliche Strukturelement nicht nur im Hinblick auf die heiligen Reliquien, sondern sie ist auch das Verbindungsglied in der Beweisführung der Tugenden der jungen Ritter: Floripas spornt die jungen Christen zu mehr Selbständigkeit, Mut, Spontaneität an. Im Grunde wird vom Standpunkt der Erzählung her die Gefangenschaft der Pairs dadurch motiviert, dass ihnen Gelegenheit gegeben wird, auf diese Weise ritterliche Abenteuer auf intensive Art zu bestehen und sich ihres Siegs über die Sarazenen trotz schwerer Entbehrungen rühmen zu können. Auf der anderen Seite wird Floripas so in den Vordergrund der Geschehnisse gestellt, in denen sie sich zu einer Christin entwickelt. Sie wird in der Romanze als eine Person mit starkem Charakter dargestellt, sie ist tatkräftig und edelmütig.<sup>433</sup> Im Gegensatz zu ihrem Vater, der seinen Göttern mit der Zerstörung allenfalls droht oder rechtzeitig vor ihrer vollen Vernichtung von seinen Geistlichen aufgehalten wird, ist Floripas in Bezug auf die Religion sehr entschieden und radikal. Obwohl sie selbst die Pairs ins sakrale Gebäude zu ihren Gottheiten führt, um von ihnen die erhoffte Hilfe zu

---

<sup>433</sup> Cf. F. M. Warren, "The Enamoured Moslem Princess in Orderic Vital and the French Epic". *PMLA* 29 (1914): 341-358, insbesondere 351ff.

erbitten, wird sie schnell von der Untauglichkeit der Götter durch ihre Begleiter überzeugt (*F*, 271-284, *SF*, 2577ff.). Die Christen werfen die reich geschmückten sarazenischen Idole zu Boden, um zu zeigen, dass die Götzen nicht von selbst aufstehen können, geschweige denn jemandem helfen können. Wie es der Natur von Floripas entspricht, ist ihr Verzicht auf ihren Glauben rasch und endgültig, ohne Reue lässt sie die Gottheiten später in den Burggraben werfen. Diese eigentlich verräterische Tat von Floripas, wie auch ihr Vertrauensbruch in Bezug auf den Vater werden von den Verfassern keineswegs verurteilt. In diesem Zusammenhang ist es interessant, wie die Autoren der mittenglischen Romanzen eine ähnliche Tat, das Motiv des Verräters bzw. der Verräterin in den Ferumbras-Texten ganz verschieden interpretieren. Obwohl Isres von den Sarazenen für seine Kollaboration Lohn verlangt und ihr Wort bekommt, dass sie ihm das Leben schenken, lässt man den guten Ferumbras dieses Versprechen nicht halten: der Christ Isres wird für seinen Treuebruch gleich mit dem Leben bestraft. Aber die Taten von Floripas werden nie als Treulosigkeit bezeichnet, ihre Handlungen werden nicht getadelt oder bestraft. Denn sie sind unter religiösem Gesichtspunkt zu betrachten, sie sind nur die selbstverständlichen Etappen, die Floripas zum Christentum führen. Darin besteht der einzige Unterschied im Treuebruch der beiden handelnden Personen: die eine verrät das Christentum, die andere begeht ihre gemeinen Taten für den christlichen Glauben. Floripas ist nicht nur zum Verzicht auf ihre Religion entschlossen, sie eignet sich auch schnell die Grundsätze der christlichen Lehre an. Sie ruft die Paladine zum Handeln im Namen Gottes auf, sie versteht es, die Männer mit Hilfe der heiligen Reliquien zum Kampf zu ermuntern. Floripas ist mitleidsvoll und hilfsbereit, besonders den Menschen gegenüber, die sie in ihr Herz geschlossen hat. Mit dieser Beschreibung, die eher auf eine ideale Christin als auf eine Sarazenin passt, vermitteln die Verfasser der Romanzen den Lesern eine Vorstellung von der möglichen Bekehrung der Prinzessin. Ihre Anpassungsfähigkeit an das Christentum wird durch ihre schonungslose Behandlung des ungläubigen Feindes – des Emirs - unterstrichen, so dass ihr Bruder sie um Mitleid mit dem gefangen genommenen Vater in der Romanze *SF* bittet. Von den mittenglischen Autoren wird die Schönheit von Floripas sehr oft betont, sie hat einen makellosen weißen Körper. Sie wird als eine liebliche und anmutige junge Frau beschrieben, die für die christliche Gesellschaft gut geeignet ist. Die Sarazeninnen gelten in der mittelalterlichen Literatur als Inbegriff der Sexualität und Begierde, so vergessen die Romanzenautoren nicht, Floripas auch die typischen sarazenischen Merkmale zu verleihen. Den Ausdruck ihrer verführerischen Rolle findet man in ihren Vorschlägen an die Paladine, sich in den Pausen zwischen den Kämpfen mit ihren Mädchen zu vergnügen. Das bereits

erwähnte Element der Heilkundigkeit von Frauen und ihrer magischer Kräfte<sup>434</sup> ist auch in den Ferumbrasgeschichten zu finden. Durch ihre Zauberfähigkeiten kann Floripas das Feuer, das die Sarazenen an die Burg gelegt haben, in eine andere Richtung lenken, so dass die Sarazenen selbst davor flüchten müssen. Floripas gehört der magische Gürtel, der Durst und Hunger stillen kann, den sie zusammen mit den Paladinen in der Burg anschnallt, damit sie nicht an Wasser- und Nahrungsnot leiden.

Für die Romanze *KT* ist die zweiseitige Bekehrung kennzeichnend, es geht um die Bekehrung sowohl zum Christentum als auch zum Islam. Zuerst wird die Tochter des christlichen Königs von Tars zum Glaubensübertritt gezwungen, nachdem sie in die Ehe mit dem Sultan von Damaskus eingewilligt hat. Jedoch kann der Sultan sie nicht gleich ehelichen, zunächst muss sie ihrem Gott abschwören und sich dann zu den sarazenischen Göttern bekennen. Obwohl sie im Tempel des Sultans offiziell ihre Konfession aufgibt und die sarazenischen Götter küsst, bleibt sie in ihrem Inneren dem christlichen Glauben treu (469-516). Als sie ein behindertes Kind zur Welt bringt, wird sie vom Sultan verdächtigt, dass diese Missbildung auf Grund ihres unaufrichtigen Glaubens an die sarazenischen Götter entstanden ist. Aber das missgestaltete neugeborene Kind bekommt auch nach den Gebeten des Sultans keine Menschengestalt, und er verspricht seiner Frau, seine Götter aufzugeben und zum Christentum überzutreten, falls der christliche Glaube sich als mächtiger erweisen sollte. Wie zu erwarten ist, verändert sich das Kind nach der Taufe positiv: es verwandelt sich in ein bildschönes Kind.<sup>435</sup> Im Unterschied zu seiner Frau, die aus Mitleid zu ihren Landsleuten den Sultan heiratet und zum Glaubensübertritt gezwungenermaßen bereit ist, wird der Sultan auf seinen eigenen Wunsch hin, aus Überzeugung durch die Einsicht, dass seine eigenen Götter schwächer sind und er sich der größeren Macht des christlichen Gottes anvertrauen sollte, bekehrt:

*De soudan seye wele bi si3t  
Pat Ihesu was of more mi3t  
Pan was his fals lawe  
He seyd, "Dame, anon ri3t,  
Ichil forsake mi god, apli3t;  
Pai schal be brent & drawe.  
Ac telle me now, par charite,*

---

<sup>434</sup> Cf. Jones, "The Conventional", 218f.

<sup>435</sup> Cf. L.-A. Hunt, „'Excommunicata Generatione': Christian Imagery of Mission and Conversion of the Muslim Other between the First Crusade and the early fourteenth Century“. *Al-Masaq* 8 (1995): 79-153. Die Figuren der Nicht-Christen, Heiden, der Menschen verschiedener Nationen und der physisch und geistig Behinderten sind am Portal der Kirche Madeleine bei Vézelay in Erwartungspose dargestellt, ihre Blicke richten sich auf die Apostel Petrus und Paulus, von denen sie hoffen gerettet, geheilt zu werden: das ist Glaube, man wird wirklich ein Mensch, erst nachdem man Christus erkennt (89).

*& for þe loue þou has[t] to me,  
What schal y seyn in sawe?  
Now ichave forsaken mi lay  
Tel me now what is þour fay,  
& ichil lere wel fawe.” (829-840).*

Am Ende der Romanze werden die gefangenen Sarazenen gewaltsam bekehrt.

Während die Hauptheldin im *KT* offiziell zum sarazenischen Glauben übertritt, wird die Tochter des Sultans in *O* zum Christentum bekehrt. Obwohl sie am Anfang vom besseren Glauben an *Mahoun* überzeugt ist, gibt sie nach Clements Predigt schnell nach, sie lässt sich aus Angst vor Rache oder Strafe ohne Widerstand, ohne Erklärungen taufen:

*And sche answerede & sayde, „Nay,  
Mahoun lawe ys well þe better lay.”  
But Clement prechede so to her þat day  
In Sarsyn speche,  
þat sche was crystened yn Goddes lay  
For dowte of wreche. (1261-1266).*

Außer den in den Texten wirklich stattgefundenen Bekehrungen kommen auch verbale Aufforderungen zum Glaubenswechsel vor, die oft Drohungen und Bestechungen beinhalten, aber nicht zur tatsächlichen Taufe führen. So gibt es in *OK* einige Bekehrungsversuche sowohl von der Seite der Nicht-Christen als auch von der der Christen. Am Anfang der Romanze kommt Otuel mit dem Ultimatum seines Herrn Garsie zu Karl dem Großen. König Karl solle mit seinem Volk den christlichen Glauben aufgeben, sich dem sarazenischen König Garsie unterwerfen und ihn als seinen Lehnsherrn anerkennen. Wenn Karl der Große sich dieser Aufforderung widersetze, verliere er nicht nur sein Land an Olecent von Esclauenye, den Sohn des Königs von Ermenie, sondern auch sein Leben. Wie ernst das Angebot des mächtigen heidnischen Herrschers ist, wird von den Erinnerungen Otuels an die gewaltsame Eroberung Roms untermauert.<sup>436</sup> Seinerseits bemüht sich Karl der Große selbst, den sarazenischen Boten bei seiner Ankunft für seinen Glauben zu gewinnen. Mit großem Bedauern stellt er fest, dass Otuel nicht an eine Taufe denkt, und er verspricht Otuel Reichtümer für den Verzicht auf seine „falschen“ Götter (313-322). Einen vergleichbaren bestechungsähnlichen Versuch unternimmt Roulond während des Zweikampfes, als er Otuel seine Kusine Belecent als Ehefrau zur Belohnung für seine Taufe verspricht:

*Roulond was a hende kni3t,*

---

<sup>436</sup> Durch die Erwähnung der Einnahme von Rom beziehen sich die Otuel-Romanzen auf die Texte der Ferumbrasgruppe; dabei kommt es zu einer Verwechslung: der Verfasser lässt Otuel an der Stelle von Ferumbras an der Erstürmung Roms teilnehmen.

*& feled þat otuwel smot ari3t,  
 & þat my3t was in his arm,  
 & þoute to sauēn him fram harm,  
 & seide, "otuwel, let þi fi3t,  
 & leue on ihu ful of mi3t,  
 & ich wele ben at acent,  
 Þat þou sschalt wedde belecent,  
 Þe kinges dou3ter, mi nese þat is;  
 I rede, otuwel, þat þou do þis." (509-518).*

Ähnlich wie Roland bietet Ferumbras während des Kampfes Oliver einige Male seine Schwester als Ehefrau an, außerdem bietet er seine Länder und Untertanen. Wie man aus diesen Fällen ersehen kann, verlockt man oft mit dem Angebot einer Frau dazu, die falsche Religion aufzugeben; dabei benutzt man die Frau als Handelsware. Beachtenswert ist, dass alle religiösen Aufforderungen mit materiellen Dingen verbunden sind: dem Grundbesitz, Vermögen und Wohlstand, wobei diese Gegenstände als Bestrafungen, Drohungen und auch Belohnungen eingesetzt werden.

In den Ferumbras-Romanzen werden die Bekehrungsangebote von der christlichen Seite gemacht: Karl der Große schickt seine Paladine und später Ganelon mit der Aufforderung, seinen Glauben aufzugeben und das Christentum anzunehmen, zum sarazenischen Sultan. Dieser Aufforderung schenkt der Sultan nicht die geringste Beachtung: die Pairs lässt er verhaften und ins Gefängnis werfen, während Ganelon sich durchkämpfen muss, um der Lebensgefahr zu entinnen und heil zum König zurückzukehren. Der abschließende Bekehrungsversuch des Sultans schlägt in den Ferumbrasgeschichten fehl: er kann seine Ländereien behalten, wenn er die Taufe empfängt. Jedoch verzichtet der sarazenische Sultan auf dieses großzügige Angebot Karls des Großen, er gibt dem Bischof einen Schlag ins Gesicht und spuckt in das für ihn vorbereitete Taufbecken, daraufhin wird er hingerichtet. Nach den Schilderungen der mittellenglischen Autoren ist eigentlich der Sultan derjenige, der auf seinen Glauben relativ leicht verzichten könnte, weil er stets seine Götter für ihre Nichtstuerie tadelt und auch schnell bei seinen zahlreichen Götzen handgreiflich wird,<sup>437</sup> d.h. sie sind ihm eigentlich nichts wert. Es entspricht der psychologisch unnuancierten Darstellung dieser Romanzen, dass keine Bekehrungsszene etwa der Familie des sarazenischen Herrschers geschildert wird, bei der zum Beispiel jedes Mitglied auf seine eigene Weise und aus persönlichen Motiven zum Christentum übergetreten wäre. Es wird in den Ferumbras-Romanzen auch weder von freiwilligen noch erzwungenen Sinnesänderungen

---

<sup>437</sup> In diesem Zusammenhang ist das respektlose Verhalten von Bramimonde zu ihren Göttern und ihre spätere Konversion in *La Chanson de Roland* interessant, cf. J. A. Stranges, „The Significance of Bramimonde’s Conversion in the *Song of Roland*“. *Romance Notes* 16.1 (1971): 190-196.

der restlichen Sarazenen berichtet. Die Absicht der Textverfasser, den Sultan bei seinem alten Glauben verharren zu lassen, ist verständlich: im Verlauf aller Ferumbrasgeschichten wird der Sultan trotz der Liebe zu seinen Kindern und seinen militärischen Erfolgen in Rom kaum positiv dargestellt. In den mittelenglischen Romanzen empfängt nur der Kandidat die Taufe, der durch seine Charaktereigenschaften in die christliche Gesellschaft passt. Der Sultan hat die Ehre, ein Christ zu werden, nicht verdient.

Interessant sind die Bekehrungsversuche, die von der Seite der Sarazenen in der Romanze *SM* unternommen werden. Der Statthalter von Mailand Sir Alantyne soll auf die Aufforderung des Sultans hin auf seine Religion verzichten und den Glauben der Eroberer annehmen. Im schlimmsten Falle werden nicht nur er, sondern auch seine Frau und seine Kinder auf schreckliche Weise getötet (49-60). Die Bestechungsangebote der beiden Seiten sind ähnlich, während Karl der Große in *OK* den Sarazenen Otuel mit Versprechungen auf Reichtum zu bestechen versucht, unterbreitet man ihm selbst in *SM* ein Angebot, reich zu werden. Der sarazenische König bedauert, dass ein solch guter Krieger, wie der französische König, ein Christ ist, aber für den Fall, dass er sich bekehren lässt, bekommt er zwei Königreiche von ihm geschenkt, anderenfalls wird er getötet (1033-1039). Der Vorschlag des Sultans, die falsche Religion in Frankreich durch die neue zu ersetzen, ist als ein Bekehrungsversuch zu verstehen (390-396). Die Christen haben in dieser Romanze nicht die Absicht, jemanden zu taufen; sie sind damit beschäftigt, sich um ihre besiegten Länder zu kümmern und ihre getöteten Glaubensbrüder zu rächen. Jedoch fordert der gefangene Rowlande den sarazenischen Sultan auf, an die christliche Trinität zu glauben (397-414), bevor er auf wunderbare Weise durch das Kruzifix geblendet wird. Die Bekehrungsversuche der Sarazenen in *SM* sind erfolglos, weil entweder die Christen, die den sarazenischen Vorschlag nicht akzeptieren, niedergeschlagen werden oder der Sarazene selbst, der dieses religiöse Angebot macht, getötet wird.

Der Bekehrungsversuch, den Gawain in der Romanze *TG* unternimmt, um den König der Insel Man zum Religionsübertritt zu zwingen, scheint ein Element aus den mittelenglischen Karlsromanzen zu sein. Es geht nicht um die tugendhaften, tapferen christlichen Ritter, die dank des wahren, richtigen Glaubens ihre Feinde in zahlreichen blutigen Schlachten besiegen, um die Überlegenheit des Christentums zu beweisen. Es gibt auch keinen sarazenischen Herrscher, der die christlichen Länder erobert und die Andersgläubigen niederschlägt. Der Sultan, der von dem Türken als Heide vorgestellt wird,

will niemanden bekehren, er eliminiert einfach seine Feinde (226-231). Es geht in der Romanze weder um die falschen Götter der Nicht-Christen noch um Glaubensunterschiede, obwohl letztere gegeben sind. So ist der Sultan über die Kleriker König Arthurs sehr verärgert, so dass er sie am liebsten gefangen nehmen oder verbrennen würde (154-165). Der Sultan verzichtet auf das Angebot Sir Gawains, seinen Glauben zu wechseln, um dadurch am Leben zu bleiben:

*Then Sir Gawaine unto the King can say,  
"Without thou wilt agree unto our law,  
Eaten is all thy bread."  
The King spit on Gawaine the knight.  
With that the Turke hent him upright  
And into the fyer him flang (259-264).*

Die Reaktion des Königs der Insel Man, des heidnischen Sultans, auf Gawains Vorschlag ist mit dem Benehmen des Sarazenen Laban in *SB* vergleichbar, der beim Taufeangebot auf den Taufstein spuckt und daraufhin enthauptet wird.

## 5.2. Motivation – Funktion

Die Gründe für den Glaubenswechsel, die von den Dichtern angegeben werden, sind vom moralischen und geistlichen Standpunkt aus ziemlich unbefriedigend.<sup>438</sup> Für die Autoren ist die Bekehrung ein Ereignis, ein Handlungselement; an einer religiösen Rechtfertigung des Geschehens sind sie im Allgemeinen nicht interessiert. Das Motiv der Bekehrung ist in der Regel mit dem Zweikampf zwischen einem christlichen und nicht-christlichen Protagonisten verknüpft. Es findet sich typischerweise in den mittelenglischen Karlsromanzen.<sup>439</sup> In diesem Zusammenhang muss betont werden, dass die Taufe der Sarazenen Otuel und Ferumbras unter allen Heldentaten Karls des Großen und seiner zwölf Paladine offenkundig für die Hörer und Leser mittelenglischer Karlsromanzen das interessanteste Thema war.<sup>440</sup> Dafür spricht die Tatsache, dass drei der zehn metrischen mittelenglischen Karlsromanzen sich mit Ferumbras (Fierabras) und vier mit Otuel (Otinell) befassen. Otuel und Ferumbras gehören zu den Hauptpersonen, die aus den altfranzösischen *chansons de geste* in die mittelenglische volkstümliche Dichtung übernommen wurden. Auch die zwei mittelenglischen Karlsromanzen *Song of Roland* und *Roland and Vernagu* sowie die schottische Romanze *Taill of Rauf Coilyear* aus dem 15. Jahrhundert behandeln die Sarazenen. Viele Bekehrungsfälle verlaufen nach ein und demselben Muster und entbehren einer Begründung, die auf eine religiöse Konversion schließen ließe. Der Glaubensübertritt wird in den *chansons de geste* als ein Wechsel der politischen Loyalität und Treue betrachtet. Obwohl die Neubekehrten in den *chansons de geste* und den Romanzen selten ihren Übertritt zu einem neuen Glauben rational begründen, revidieren sie ihre Gefühle, Gedanken, Empfindungen, insbesondere ihre Treue grundlegend gleich nach ihrem Glaubenswechsel, d. h. ihre Bekehrung ist total und vollständig. Auffallend ist die Schnelligkeit dieses Ereignisses, die eigentliche Umwandlung dauert nur einen Augenblick, als ob es nie anders gewesen wäre; im Text sind diesem Wandel in der Regel nur wenige Zeilen gewidmet. Sehr oft wird die eigentliche Bekehrung des Helden fast mechanisch behandelt, als ob sie durch ein Wunder von außen bewirkt worden wäre, weil die Einwilligung zur Taufe ganz plötzlich und meist unmotiviert gegeben wird.<sup>441</sup> Obwohl der Glaubensübertritt in den literarischen Werken selten argumentativ erfolgt, gibt es für die Bekehrungen immer einen Beweggrund. Zu den

---

<sup>438</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 179f.

<sup>439</sup> Cf. G. Wright, "Convention and Conversion: the Saracen Ending of the *Taill of Rauf Coil3ear*". *Al-Masaq* 14 (2002): 101-112, insbesondere 106.

<sup>440</sup> Cf. Metlitzki, *The Matter*, 120, 182; Walpole, "Charlemagne", 389f.

<sup>441</sup> Cf. Metlitzki, *The Matter*, 182.

Bekehrungsmotiven zählen Drohungen und Bestechungen. Als Bestechung werden Gold, die Herrschaft, eine Frau und gelegentlich auch die Rache für reelle oder eingebildete Schande eingesetzt. Die Sarazenen, die sich taufen lassen, werden auch belohnt. Auf christlicher Seite gehört zu den bekanntesten Abtrünnigen Ganelon, der Karl den Großen in der *Chanson de Roland* aus Gründen der Eifersucht verrät. Für seinen Treuebruch bekommt er vom sarazenischen König Marsile zehn mit arabischem Gold beladene Esel. In der Romanze *OR* (2014-2094) täuschen zwei Brüder, Mansour and Beligans, die vom babylonischen Sultan zu Karl dem Großen geschickt werden, den Wunsch vor, mit ihren Völkern zum Christentum überzutreten. Der Betrug gelingt ihnen, weil der Bote von Karl dem Großen, Ganelon, einen Verrat begeht. Er lässt sich mit mehr als dreißig mit Gold und Silber beladenen Pferden bestechen und bringt seinem König die falsche Mitteilung, während die Sarazenen einen Hinterhalt bei Roncevaux für die Franken bereiten. Persönliche Rache wird von den Dichtern als angemessene Ursache für einen Christen gesehen, den Glauben zu wechseln.

Für positive Motive zum Glaubenswechsel hielten die Christen materielle Vorteile, die mit der Bekehrung zum Islam verbunden waren, obwohl nichts von den fränkischen Christen berichtet wird, die in der arabischen Welt zu hohem Ansehen gelangten.<sup>442</sup> Jedoch gab es auch andere Gründe, den Glauben zu wechseln. In der Fränkischen Levante gab es viele Konvertiten nicht nur unter den christlichen Gefangenen. Die arabischen und lateinischen Chroniken berichten während des zweiten und fünften Kreuzzuges und Saladins Herrschaft oft von christlichen Rittern, die die feindliche Frontlinie überquerten, um den Islam anzunehmen, weil sie die Entbehrungen der Kämpfe nicht mehr aushalten konnten.<sup>443</sup> Das Überqueren der Frontlinie aus Bekehrungsgründen kam so oft vor, dass Franz von Assisi, als er den ägyptischen Sultan aufsuchte, um das Christentum zu predigen, gefragt wurde, ob er kam, um zum Islam überzutreten. Wahrscheinlich kamen im wirklichen Leben mehr Glaubensübertritte zum Islam vor, als man auf Grund des Schweigens der literarischen Quellen darüber annehmen könnte. Ab und zu wird in den Annalen von der Taufe der Muslime berichtet. Die westlichen und orientalischen Chroniken, die fränkischen Gesetze zeugen von der beträchtlichen Zahl der Konvertiten unter den einheimischen Muslimen, die vorwiegend aus den unteren sozialen Schichten stammten, jedoch wird nichts von ihrem späteren Schicksal unter den Christen erzählt. Beim Verzicht auf seinen Glauben wurde man nicht nur belohnt, man musste auch Verluste hinnehmen. Auf beiden Seiten mussten die

---

<sup>442</sup> Cf. Daniel, *The Arabs*, 196.

<sup>443</sup> Cf. Kedar, "Multidirectional", 194.

Abtrünnigen mit dem vollen Abbruch der Kontakte zu ihren ehemaligen Glaubensbrüdern rechnen. Im wirklichen Leben musste ein Konvertit die Verbindung zur Gesellschaft, zu der er gehörte, zur Familie, zu den Freunden und zu seinem Land aufgeben.<sup>444</sup> Zweifellos hatten seine neuen Freunde ihm gegenüber die Verpflichtung, ihn in eine lebensfähige Position zu bringen. Dies wäre dann die Erklärung für das Versprechen von Frauen und Reichtümern an einen Christen in Werken der Dichtung.

Einige der vielen Bekehrungen tragen der Meinung N. Daniels nach im Hintergrund einen politischen Charakter, weil es um den Wechsel der Seitenzugehörigkeit geht.<sup>445</sup> Die politischen Bekehrungen unterscheiden sich vom üblichen Schema der Belohnung, Bedrohung und Desillusion, weil sie einen überzeugenderen sozialen Kontext liefern. Obwohl es in *OR* nicht explizit ausgedrückt wird, ist zu erkennen, dass es bei Otuels Bekehrung zum Verrat der Treue des Vasallen zu seinem Lehnsherrn und somit zum Wechsel der verbindlichen Loyalität kommt. Für seine Bekehrung wird Otuel belohnt, er bekommt Karls Tochter Belicent zur Frau und in der Romanze *DR* noch dazu die Herrschaft über die Lombardei. Im weiteren Verlauf der Geschichte ist die Rede von der Akkulturation Otuels in der christlichen Gesellschaft, er erreicht alles aus eigener Kraft, Geschicklichkeit und Tapferkeit.<sup>446</sup> Er verliert auf Grund des Glaubensübertritts nicht sein Gesicht; sehr eifrig verteidigt er seine neuen religiösen Anschauungen, so kämpft er in der Auseinandersetzung gegen den Sarazenen Clarel für seinen neuen Glauben. Dennoch konnte der Verfasser der Romanze Otuels Bekehrung nur als Wunder darstellen, weil sie der christlichen Vorstellung der Bekehrung entspricht, die die Doppelseitigkeit der Bekehrung unterstreicht: trotz des persönlichen Anteils an der Bekehrung kann der Mensch ohne göttliche Zuwendung nicht bekehrt werden.

In der humoristischen schottischen Romanze *Rauf Coilyear* kommen alle möglichen Motive der politischen Bekehrung vor. Der sarazenische Riese Sir Magog wird sowohl mit einer schönen Frau als auch mit Reichtümern bestochen. Gleichzeitig bietet man ihm die Möglichkeit an, den siegreichen Gott auf seiner Seite zu haben.<sup>447</sup> Nicht nur in den *chansons de geste* oder den mittellenglischen Romanzen spielt der erfolgreiche Gott eine wichtige Rolle.

---

<sup>444</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 180f.

<sup>445</sup> Ibid. 184f.

<sup>446</sup> Die ganz menschlichen Taten Otuels kann man den Handlungen Karls des Großen in der Romanze *RV* entgegensetzen, wo der christliche Herrscher oft vor für ihn unlösbaren Aufgaben steht und vieles nur nach Gebeten an Gott durch Wunder erreicht.

<sup>447</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 191.

So behauptet Aigolandus in der *Chronik von Karl dem Grossen und Roland*, dass er sich taufen lässt, wenn sein eigener Gott seine Niederlage zulässt:

16... Ich werde vielmehr, ich und mein Volk, gegen dich und dein Volk kämpfen und zwar unter folgender Bedingung: Wenn unser Glaube Gott wohlgefälliger ist als der eure, so sollen wir euch besiegen; ist aber euer Glaube unserem überlegen, so sollt ihr uns besiegen. 17. Es soll bis zum jüngsten Tage über die Besiegten Schimpf und Schande kommen, den Siegern aber werde Lob und Frohlocken in Ewigkeit. 18. Mehr noch: Wenn mein Volk besiegt wird, nehme ich die Taufe an, sofern ich überlebe.<sup>448</sup>

Der sieghafte Glauben scheint eine Art Verlockung zu sein und besitzt eine ausreichende Motivation, um die religiöse Konfession zu wechseln.

Die Bekehrung von Ferumbras in den mittelenglischen Romanzen hat eine politisch-religiöse Motivierung. Obwohl es nie explizit in den Texten ausgedrückt wird, handelt es sich bei seinem Glaubensübertritt um den Wechsel des Lehnsherrn. Die Sarazenen sind erfolglos in den Kämpfen gegen das Heer Karls des Großen, das militärische Glück hat den Sarazenen den Rücken gekehrt. Als ein erfahrener tapferer Krieger fühlt sich Ferumbras von seinen Göttern im Stich gelassen. Obwohl er sich nie über seinen Herrscher beschwert hat, scheint es, dass er für den Befehlshaber schwärmt, der auf dem Schlachtfeld von Erfolg zu Erfolg schreitet. Ferumbras will unbedingt zu den besten Kämpfern gehören, deswegen setzt er sowohl seine Ehre als auch sein Leben aufs Spiel. Es geht dabei um die Loyalität und die politische Treue zu seinem Herrscher, den er auf diese Weise verrät, und den er freiwillig und ohne Reue gegen die Zugehörigkeit zu den besten Soldaten aufgibt. Die Truppen Karls des Großen sind siegreich, weil sie vom christlichen Gott unterstützt werden. Die Christen genießen die göttliche Gunst, weil sie ständig beten und Gott respektieren. Die Zugehörigkeit zur sieggekrönten Seite und Partei kann schon deshalb als ein religiöses Motiv gelten, weil der wahre Gott in den Romanzen durch den Erfolg bestimmt wird.<sup>449</sup> Ferumbras will auf der richtigen, sieghaften Seite sein, so bekommt seine rein politische Bekehrung eine religiöse Schattierung, die Richtigkeit seiner Wahl wird durch Gottes Zuwendung ihm gegenüber hervorgehoben.

Sehr oft wechselt man den Glauben aus persönlicher Enttäuschung. Deprimiert von den schwachen Leistungen seiner Götter lässt der sarazenische Sultan in der Romanze *KT* die Taufe seines Kindes zu, die zu seiner Verwandlung führt. Auf Grund der Tatsache, dass der

---

<sup>448</sup> Cf. *Die Chronik von Karl dem Grossen*, Kap. 12.

<sup>449</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 199.

christliche Gott mächtiger als seine Gottheiten ist, wechselt der Sultan selbst seinen Glauben. Die Taufe verändert auch ihn, seine Hautfarbe wird weiß.

Eine besondere Bekehrungsart bilden die Glaubensübertritte der Erbinnen, der sarazenischen Prinzessinnen. Das literarische Thema der Heirat einer sarazenischen Erbin mit einem Christen scheint arabisch-byzantinischer Herkunft zu sein und bezieht sich insbesondere auf Ereignisse in Kleinasien, wo die christlichen Provinzen an muslimische Gebiete grenzten.<sup>450</sup> Allerdings gibt es selbst in diesen Fällen, in denen die Töchter der sarazenischen Herrscher sich nach den christlichen Edelmännern in Liebe verzehren und ihre Väter so skrupellos betrügen und verlassen, keine Überzeugungsgründe für den Glaubenswechsel.<sup>451</sup> Hier repräsentiert die Religion wiederum nur die Seite, zu der man sich zugehörig fühlt, sie ist keine Herzens-, Geistes- oder Meinungsangelegenheit. Diese Bekehrungsfälle stellen am deutlichsten dar, dass der Glaube Zugehörigkeit, Treue und Loyalität bedeutet. Die sarazenischen Erbinnen wechseln die Seiten, obwohl sie sich nur vom Hörensagen oder vom Aussehen her in einen christlichen Ritter verlieben.<sup>452</sup> Dieser Grund kann für das Verliebtsein ausreichend sein, jedoch ist er für den Glaubenswechsel nicht überzeugend, nicht einsichtig. In den *Ferumbras*-Romanzen stellt Floripas den Bekehrungsfall der Erbin dar. Ihr Glaubensübertritt ist von dem einzigen Wunsch motiviert, die Ehefrau Guys von Burgund zu werden. Da sie eine sehr entschlossene Person ist, lässt sie, ohne bei ihrer Entscheidung zu zögern, die sarazenischen Gottheiten ihrer Liebe zum Christen zum Opfer

---

<sup>450</sup> Cf. Metlitzki, *The Matter*, 137.

<sup>451</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 192f.

<sup>452</sup> Dieser Situation kommt nach S. Tonguç („The Saracens in the Middle English Charlemagne Romances“ *Literra* 5 (1958): 17-24) die Passage aus der Romanze *DR* nahe, wo die jungen Christinnen, die bei der Ausrüstung Otuels für den Zweikampf behilflich sind, ihn vor Rolands Schwert warnen: „*sir, kepe the wele fro Drondale, Fro it will garre the blede.*“ (v. 428-429). Damit das Geschehen ins Schema der sarazenischen Prinzessinnen passt, die sich in die christlichen Ritter verlieben, treten die Hofdamen von Belesent, Karls Tochter, ein, die dem Sarazenen einen Gefallen tun, d.h. die Situation ist ähnlich, nur die Rollen sind vertauscht. Meines Erachtens geht es in der Romanze *DR* darum, dass man Otuel, einerseits, gleichberechtigt behandelt. Während elf Paladine Roland für den Zweikampf ausrüsten, erweist Karl der Große Otuel fast die gleiche Ehre: er lässt seine eigene Tochter den Sarazenen bewaffnen, die ihrerseits ihren Hofdamen diesen Auftrag erteilt. Andererseits, lässt der Verfasser absichtlich die Christinnen Otuel wappnen, damit zeigt er frühzeitig, dass dieser Sarazene in der Geschichte eine besondere Rolle spielen wird. Cf. auch Ailes, „Chivalry“, 14-15. Auch in der Romanze *OR* könnte man das Benehmen von Belysent mit dem der sarazenischen Prinzessinnen vergleichen. Belysents Hilfsbereitschaft, ihre Bemühungen und Sorgen werden ausdrücklich betont, sie bewaffnet Otuel nach der Bitte ihres Vaters sehr gern, auch sie warnt den Sarazenen vor dem Schwert Rolands, und während des Kampfes betet sie: „*Now, “ quod belysent, „y am sure, That good annd trewe ys Otuels armure, - The sothe y se euery dele. To god y make my prayer, as he hys lord & brou3t ous dere, lene hym to spede wel.*“ (438-443) Ähnlich, wie die sarazenischen Erbinnen, verliebt sie sich in ihren Ritter: „*the mayde 3af a3en andswere: / „syr,“ sche sayd, „haue thou no care,/ by goddys moder dere!/ y loue the more in hert myn/ thanne y do my fader and al my kyn/ that me to womman bere.*“ (608-613). Aber man muss die Tatsache in Betracht ziehen, dass sie Otuel nach dem Auftrag ihres Vaters hilft. Sie hat keine verräterische Absicht und erklärt ihre Liebe zu Otuel erst, nachdem er von Bischof Turpin getauft wurde.

fallen. In ihrem Willen, eine Christin zu werden, wird sie zusätzlich in den Texten *F* und *SF* durch die Tatsache bestärkt, dass die sarazenischen Götter machtlos sind. Bemerkenswert sind ihre Gleichgültigkeit dem Schicksal des Vaters gegenüber, den sie belügt und verrät, ihre Findigkeit und Kaltblütigkeit bei der Ausführung ihrer Taten, die sie ihrem Herzenswunsch nahe bringen. Die bekehrte Floripas gilt gleich als eine gern gesehene Person am Hofe Karls des Großen. Für die sarazenischen Erbinen galt die Taufe als Eintritt in die westliche feudale Gesellschaft.<sup>453</sup> Diese Variante des Bekehrungsmotivs ist in der Weltliteratur weit verbreitet, so verrät Qarlygaš im Epos *Qoblan*, welches unter den türksprachigen Völkern sehr bekannt ist, ihren Vater, den kalmückischen Khan, um den ihr lieb gewordenen muslimischen Helden aus der Gefangenschaft zu retten.<sup>454</sup> Sie nimmt schließlich den Islam an, um Qoblans Anerkennung zu gewinnen und seine Frau zu werden.

Die Bekehrung nach einer Niederlage wird nie als eine Tat aus Feigheit behandelt, sie wird einfach als das Ende der religiösen Polemik betrachtet.<sup>455</sup> Das Ergebnis des Kampfes bestätigt den wahren Gott. In der Romanze *SF* gibt Ferumbras sowohl den Kampf als auch seinen Glauben nach seiner schweren Verletzung auf und will als Christ sterben. Seine Entscheidung ist logisch zu erklären, seine Götter haben ihn während seiner Auseinandersetzung mit Oliver nicht unterstützt. Unterdessen konnte sich Oliver auf die Hilfe des christlichen Gottes verlassen, sonst wäre es für einen Verwundeten mit einer ununterbrochen blutenden Wunde nicht möglich gewesen, den starken tapferen Sarazenen zu überwinden. Die so genannten politischen Bekehrungsfälle, wo es sich um einen Wechsel der Zugehörigkeit und Loyalität der Sarazenen bei der Bekehrung handelt, haben nichts mit den Tugenden der christlichen Religion direkt zu tun. Aber die Antwort auf die Frage, warum die Sarazenen die Seiten wechseln, ist in der Behauptung zu suchen, dass die heidnischen Gottheiten die falschen Götter, die Verlierer sind, die die guten Soldaten oder Erbinen von ihrem Glück abhalten. Als Hauptmotiv nahezu aller Bekehrungsfälle gilt, in der einen oder anderen Form, der Wunsch nach einem Zugang zur abendländischen Welt und nach dem Eintritt in dieselbe. Dieses Anliegen wird keinesfalls argumentativ vertreten, sondern es wird ganz einfach dadurch erklärt, dass die christliche Gesellschaft die beste ist. Man benutzte den mittelalterlichen literarischen Sarazenen als den Vertreter des anderen zur eigenen Selbstdefinition, die Bekehrung und Integration des Sarazenen bestätigte die Prioritäten der

---

<sup>453</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 196.

<sup>454</sup> Cf. Kap. 5.4. dieser Arbeit.

<sup>455</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 211.

christlichen Gesellschaft.<sup>456</sup> Sowohl das aristokratische als auch das ungebildete Publikum, das von den Autoren der literarischen Werke unterhalten wurde, war davon überzeugt, dass die europäische Gesellschaft die beste sei. Die Bestechungsangebote der einen Seite die zur Bekehrung führen sollten, die Drohungen mit Folter, Gefängnis oder Tod stellen nur die beiden Gesellschaften als Rivalinnen dar, und die Erzählungen beweisen, welche der beiden am besten funktioniert.

Das Bekehrungsmotiv wird von den mittelalterlichen Autoren oft verwendet, aber, wie aus den mittellenglischen Karlsromanzen und einigen weiteren in dieser Arbeit untersuchten Romanzen hervorgeht, ist die Bekehrung klischeeartig gestaltet, entweder als Wunder oder durch Gewalt erzwungen, aber nie werden die Überlegungen des Konvertiten, sein geistiger und seelischer Kampf mit der alten Religion dargelegt. In den Romanzen geschieht die Bekehrung durch unerklärliche Gefühle und Gesinnungen, plötzliche emotionale Einfälle, durch Liebe, Hass, Todesangst, Rache, Enttäuschung und Desillusion über die Götter, aus Hoffnung auf Belohnung und einfach als Wunder, aber nie aus innerer Überzeugung.<sup>457</sup> Die verschiedenen literarisch gestalteten Bekehrungsfälle lassen sich ebenfalls unter dem Begriff des literarischen *Motivs* besprechen. Bei Otuels Bekehrung handelt es sich wirklich um eine menschlich bedeutungsvolle Situation. Otuel steht vor der Entscheidung, er muss aktiv am Geschehen teilnehmen, direkt handeln. Die seelisch-geistige Spannung wächst und erfordert eine Handlung, die durch die Gestalt der weißen Taube ausgelöst wird: da Otuel jetzt unmittelbar agieren muss, beschließt er, den christlichen Glauben anzunehmen. Die in den untersuchten mittellenglischen Romanzen vorkommenden Bekehrungen kann man anhand des Motiv - Indexes von S. Thompson klassifizieren. In den drei Romanzen *OR*, *DR* und *OK* handelt es sich jeweils um Otuels Bekehrung. Da Otuels Tat unerklärlich ist, wird sein Fall als Bekehrung durch ein Wunder bestimmt. In *RV* wird explizit gesagt, dass Tausende von

---

<sup>456</sup> Cf. L. T. Ramey, *Christian, Saracen and Genre in Medieval French Literature*. New York, 2001. 4.

<sup>457</sup> Cf. Daniel, *Heroes*, 130. Im Zusammenhang mit der Bekehrung ohne Überzeugung sind die Überlegungen von R. Bulliet über die Bekehrten zum Islam in der früheren Zeit auf den von Muslimen eroberten Territorien interessant. So behauptet er, dass ein Konvertit, ohne die Sprache des Glaubens zu verstehen, ein Muslim geworden war. Hauptsächlich hat er die Sitten, Verhaltensnormen und Kleidungsordnung der muslimischen Gesellschaft übernommen, so trennte der Konvertit sich selbst von seiner ehemaligen religiösen Gemeinde und trat für die Werte der islamischen Gemeinde ein. Nach R. Bulliet lernte der Konvertit erst nach seiner Verwandlung den Islam kennen, deswegen haben die überlieferten Geschichten von den persönlichen Bekehrungen sehr wenig Information über Predigten, Lehren oder die intellektuelle oder moralische Umwandlung. Nachdem die Mehrheit der Bevölkerung der eroberten Länder zum Islam im 10. Jahrhundert bekehrt wurde, verloren die Sprache und Kleidung, die offenen sozialen Marker, ihre religiöse Bedeutung, und die Bekehrung wurde zur Glaubensangelegenheit. (R. Bulliet, „Conversion Stories in Early Islam“. *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eight to Eighteenth Centuries*. Ed. M. Gervers and R. J. Bikhazi. Papers in Medieval Studies 9. Toronto, 1990. 123-133, insbesondere 131.

Sarazenen durch Wunder bekehrt wurden. Nach dem Motiv-Index sind diese beiden Fälle als V331.1. Conversion to Christianity through miracle zu klassifizieren, S. Thompson selbst verzeichnet nur Otuels Bekehrung unter diesen Punkt. Der freiwillige Übertritt zum Christentum von König Garcy in *OR* ist unter V331.2. Conversion to Christianity on pain of death einzuordnen. Es ist klar, dass man in seiner Lage nur zwei Auswege hat: die Taufe oder den Tod. In *DR* und *OK* gerät Garcy ebenfalls in Gefangenschaft. Hätte der Verfasser den Lesern seine Bekehrung mitgeteilt, so müsste man auch diesen Fall als Bekehrung unter Androhung der Todesstrafe bezeichnen. Die Taufe der großen Volksmassen bei Cordoba in *OR* ist ebenfalls eine Realisierung des Motivs V331.2. Conversion to Christianity on pain of death, weil die Andersgläubigen in den Romanzen nicht geduldet wurden.

Die in den Romanzen *SB* und *SF* stattgefundene Bekehrung von Ferumbras ist in der Klassifizierung von S. Thompson ebenfalls grundsätzlich in die Kategorie V331. Conversion to Christianity einzuordnen. Wenn man versucht, seinen Glaubensübertritt etwas exakter zu beschreiben, liegt die Unterkategorie V331.1.3. Conversion to Christianity because the heathen gods prove to be less powerful dem Fall von Ferumbras am nächsten. Obwohl dieser Gedanke im Text unausgedrückt bleibt, verliert Ferumbras den Zweikampf, weil Oliver im Gegensatz zu Ferumbras göttliche Unterstützung hat. In *SF* bekennt sich Ferumbras nach seiner Niederlage zum Christentum, obwohl er das vorherige Bekehrungsangebot Olivers kategorisch abgelehnt hat. Im Text *SB* könnte man den Glaubensübertritt von Ferumbras als eine freiwillige Bekehrung nach der Niederlage sehen, eine Einordnung, die auch von G. Bordman in seinem Index gemacht wird. Die Bekehrung von Floripas ist in allen Ferumbras-Romanzen der Kategorie V331.5. Conversion to Christianity through love zuzuordnen. In den Texten *F* und *SF* ist als ergänzende Motivierung für die Bekehrung von Floripas wohl das Motiv V331.1.3. Conversion to Christianity because the heathen gods prove to be less powerful gegeben.

Die Romanze *KT* wird bei S. Thompson namentlich unter V331.3. Miraculous beautification upon conversion to Christianity erwähnt, jedoch wird durch diese Beschreibung nur angegeben, was nach der Taufe geschehen ist: sowohl das Kind als auch der Sultan erleben wunderbare Verwandlungen. Auch der Bekehrungsfall des Sultans lässt sich nach dem Motiv-Index von S. Thompson als V331.1.3. Conversion to Christianity because the heathen gods prove to be less powerful klassifizieren.

Nach dem Motiv-Index von S. Thompson muss der Bekehrungsfall in der Romanze *O* unter *V.331.1. Conversion to Christianity through miracle* eingeordnet werden, obwohl im Text explizit nicht gesagt wird, dass die Bekehrung durch ein Wunder zustande kommt, oder dass Clement auf wunderbare Weise die Fähigkeit besitzt, sarazenisch zu reden.<sup>458</sup> Für den Leser wäre es vorstellbar, dass sich die Bekehrung ohne Beteiligung von übernatürlichen Kräften vollziehen kann, weil es nicht erstaunlich wäre, dass Clement selbst, ohne göttlichen Beistand auf Grund seiner Lebenserfahrung und seiner vielen Reisen der sarazenischen Sprache mächtig ist.

Wenn man zusätzlich zum Motivverzeichnis von S. Thompson den Motiv-Index von G. Bordman *Motif-Index of the English Metrical Romances* in Betracht zieht, so kann man auch die nicht stattgefundenen Bekehrungen klassifizieren. Die Aufforderung an den Statthalter von Mailand in *SM* (49ff.) auf seinen Glauben zu verzichten, gehört nach G. Bordman in die Kategorie *M299.2. Man will have lands restored if he renounces his religion*. Gleichzeitig wird dem Statthalter gedroht, gemeinsam mit seiner Familie getötet zu werden, wenn er sich weigert, seine Religion aufzugeben. Bei G. Bordman ist dieser Fall unter *\*M521. Threat: man, wife and children will be killed if man refuses to convert* zu finden. In den Romanzen *OR* (509ff.), *DR* (517ff.) und *OK* (513ff, 587ff.) verspricht Roland während des Zweikampfes Otuel seine Freundschaft bzw. die seiner Kriegskameraden, er verspricht ihm außerdem seine Kusine, Karls Tochter, zur Frau, wenn der Sarazene sich bekehren lässt. G. Bordman klassifiziert dieses Motiv als *\*Q24. Religious conversion rewarded*. In dieselbe Kategorie *Q24. Religious conversion rewarded* sind die Versuche von Ferumbras einzuordnen, Oliver zum Glaubenswechsel in *SB* (1221ff.) zu bewegen. Man kann auch das Bekehrungsangebot klassifizieren, das dem Sultan in den Romanzen *F* (1670f.) und *SF* (5657f.) gemacht wird, es ist der Kategorie *M299.2. Man will have lands restored if he renounces his religion* zuzuordnen. Die Tatsache, dass der Sultan in allen drei Fällen darauf verzichtet, seinen Glauben aufzugeben, fällt in die Kategorie *\*V335.2. Refusal to become Christian brings death*, jedoch werden nur die Romanzen *F* (1677ff.) und *SF* (5655ff.) bei Bordmann genannt. Die Zurückweisung des Bekehrungsangebots durch den heidnischen

---

<sup>458</sup> G. Bordman kritisiert diese Bestimmung, weil er meint, dass S. Thompson die Erklärung von Wells, dass Clement zur Tochter des Sultans in sarazenischer Sprache spricht (Severs, *A Manual*, 119) missverstanden hat. Nach Bordmanns Ansicht ist es umstritten, ob Clement nach dem langjährigen Studium im Stande ist, sarazenisch zu sprechen, oder mit Gottes Hilfe es ihm gelungen ist, sarazenisch zu reden. G. Bordman, *Motif-Index of the English Metrical Romances*. Helsinki, 1963. 9.

Sultan, des Herrschers der Insel Man, in der Romanze *TG*, ist als \*V335.2. Refusal to become Christian brings death zu klassifizieren.

Es ist zu beachten, dass die in den mittellenglischen Romanzen stattgefundenen Bekehrungen im Motivverzeichnis von G. Bordman nicht unbedingt zu denselben Klassen wie bei S. Thompson gehören. So betrachtet S. Thompson Otuels Bekehrung als V331.1 Conversion to Christianity through miracle, bei G. Bordman gehört nur der Bekehrungsfall aus *RV* (206ff.) zu dieser Klasse. Otuels Bekehrung behandelt Bordman unter \*V345.1 Dove descends from heaven and converts knight's heathen opponent to Christianity (*DR*, 577ff; *OR*, 566ff; *OK*, 573ff.). Die Bekehrung der Sarazenen bei Cordoba in *OR* (1848f.), die große Volksmassen umfasste, charakterisiert G. Bordman als \*V331.1.3.2. Mass conversion to Christianity on defeat. Der Bekehrungsfall von Ferumbras wird von G. Bordman durch die Kategorien \*V331.0.3. King will not kill captive who would be baptized und \*V331.1.3.3. Conversion to Christianity on defeat in single combat sowohl in der Romanze *SB* (1353ff.) als auch in *SF* (751ff.) präzisiert. Die Bekehrung von Floripas bestimmt er genauer durch die Kategorien: \*V331.1.3.1. Conversion to Christianity on seeing idols destroyed (*F*, 264ff; *SF*, 2568ff.) und \*V331.5.2. Saracen princess to become Christian if Christian hero will marry her (*SB*, 1893ff; *SF*, 1422ff.). In Bezug auf seine erste Konkretisierung im Falle von Floripas ist zu bemerken, dass die Sarazenin beim Anblick der zerstörten Gottheiten diese nur explizit im Text *F* aufgibt und zum Gebet an den christlichen Gott aufruft, was ihren impliziten Wunsch zum Glaubensübertritt ausdrücken könnte. Jedoch spricht die Heldin ihr wahres Anliegen, eine Christin zu werden, erst nachdem Karl der Große ihrer Ehe mit Guy von Burgund seine Zustimmung gibt, aus. In Bezug auf die Romanze *KT* betont G. Bordman, dass der Sultan die Ehe mit der Christin nicht vollziehen kann (401ff.), solange sie nicht zu seinem Glauben übergetreten ist: T165.8 Saracen will not consummate marriage with Christian wife until she converts. Im Weiteren macht G. Bordman in seinem Motiv-Index Unterschiede zwischen dem Kind und dem Sultan: während die Taufe und die positive Veränderung des Sultans unter V331.3. Miraculous beautification upon conversion to Christianity bleibt, wird die Taufe des Kindes mit seiner Verwandlung extra hervorgehoben: V331.3.1. Miracle at Christening: deformed child made whole. Der gezwungene Glaubensverzicht der Prinzessin (466ff.) ist im Index unter V333.1. Christian princess converted to Muhammadanism through force zu finden. Der Autor des Motivverzeichnisses der metrischen Romanzen betrachtet die Erklärung und Bemerkung der Prinzessin (823ff.), dass der Sultan als Nicht-Christ an der wunderbaren Veränderung des Kindes nicht beteiligt ist, als Bekehrung durch Wunder V331.1

Conversion to Christianity through miracle, obwohl niemand in diesem Textabschnitt wirklich auf diese Weise bekehrt wurde. Die Bekehrung der gefangenen Volksmassen nach der Niederlage der sarazenischen Könige, die von Bordman unerwähnt bleibt, könnte man nach seiner Klassifikation als V331.1.3.2. Mass conversion to Christianity on defeat bestimmen, weil die Sarazenen besiegt und in Gefängnisse geworfen werden. Aber da er die gezwungene Bekehrung der christlichen Prinzessin hervorhebt, könnte man diesen Fall auch als V333.2. Mass conversion to Christianity through force bestimmen, weil die Gefangenen nicht freiwillig, sondern aus Todesangst getauft werden. G. Bordman klassifiziert die Bekehrung der Tochter des sarazenischen Sultans in der Romanze *O* als V.331.5. Conversion to Christianity through love. Aber da explizit gesagt wird, dass sie sich vor Rache oder Bestrafung fürchtet, kann man ihre Bekehrung ebenfalls als Conversion to Christianity on pain of revenge or punishment klassifizieren und mit dem Motiv V. 331. 2. Conversion to Christianity on pain of death in Verbindung bringen.

### 5.3. Bekehrung und Belehrung (christliche Werte)

Zwei dominierenden Themen sind der Meinung von J. M. Cowen nach im Allgemeinen in den mitttelenglischen Karlsromanzen zu finden: der wunderbare Beweis der Authentizität der Passionsreliquien im Besitz Karls des Großen und die Bekehrung der Sarazenen.<sup>459</sup> Da aber die Reliquien nicht in allen Romanzen vorkommen, wäre es richtiger zu behaupten, dass Wundertaten und wunderbare Erscheinungen und der meistens durch eben diese bekehrte Sarazene als Themen in den mitttelenglischen Karlsromanzen überwiegen. Unfassbare Geschehnisse gehören nicht zum eigentlichen Wesen der Romanze, man kann sie als eine optionale Eigenschaft der Romanzen betrachten.<sup>460</sup> Sie leiten die Handlung ein oder bestimmen die Art der Handlung und führen damit eine neue Wende ins Geschehen ein. Solche wunderbaren Erscheinungen kommen in den mitttelenglischen Karlsromanzen oft vor und gelten als übernatürliche Phänomene. Diese übernatürlichen Phänomene sind in den *chansons de geste* verwurzelt, dabei unterscheidet man zwischen *miracles*, *the marvelous* und *magic*.<sup>461</sup>

The miraculous sometimes referred to as the “Christian *merveilleux*”, is a manifestation of a special relationship which the epic hero enjoys with the God for whom he fights. It is constant throughout the *chansons de geste*... The marvelous is an element of literary description used in part to whet the public’s appetite and to create a certain atmosphere which is most usually associated with the romance: carbuncles that light up the night, invincible weapons, stones with healing or protective properties; giants, dwarfs, and fairies; fantastic castles with splendid trappings, and the like are all manifestations of the romance marvelous. Magic is a third manifestation of the broad category of the supernatural; it does not occur in the earliest *chansons de geste*... It does not replace the Christian miraculous, but functions along with it as an added element in the design of many later *chansons de geste*.<sup>462</sup>

Otuel's Bekehrung in den Otuel-Romanzen gehört nach dieser Klassifikation zum Typ *miracles*, weil dieses Wunder das besondere Verhältnis der Helden zu Gott hervorhebt. Wie wir sehen können, ereignet sich dieses Mirakel einerseits dank der Gebete des gottergebenen Karl und dem tapferen gottgefälligen Kampf Roulonds. Andererseits wird Otuel eine besondere Ehre erwiesen: ähnlich wie Jesus begegnet Otuel bei seiner spirituellen Bekehrung dem Geist Gottes in der Gestalt einer Taube. So wird Otuel, der frühere Sarazene, von Gott mit Freude empfangen und durch das Herabkommen der weißen Taube auf ihn als sein „geliebter Sohn“ bezeichnet.

---

<sup>459</sup> Cf. Cowen, “The English”, 153.

<sup>460</sup> Cf. J. Finlayson, “Definitions of Middle English Romance”. *The Chaucer Review* 15 (1980): 44-62, 168-181, insbesondere 57.

<sup>461</sup> Cf. Kibler, „Three”, 174.

<sup>462</sup> Ibid. 174f.

Im Zusammenhang mit den in dieser Arbeit analysierten Bekehrungsfällen kann die allgemein religiös-philosophische Auffassung von der Bekehrung für das Begreifen der Geschehnisse in den mittelenglischen Romanzen und ihre Bedeutung für die christlichen Leser aufschlussreich sein. Im Urchristentum versteht man unter Bekehrung das Gläubigwerden, die Rechtfertigung, die Wiedergeburt.<sup>463</sup> Es wird aber hervorgehoben, dass die Entscheidung des Menschen bezüglich der Bekehrung trotz seiner persönlichen Teilnahme an diesem Erlebnis nicht von ihm allein abhängig ist: der Mensch wird von Gott gerufen. Es ist in Gottes Macht, einen Menschen zu bekehren; er kann ihm die Augen und das Herz öffnen oder ihn verblenden und so seine Bekehrung verhindern. Der Mensch kann nur durch die Nähe von Gottes Herrschaft umkehren, somit gilt die Bekehrung als Tat Gottes. Die Theologiegeschichte hebt zwei Seiten des Bekehrungserlebnisses hervor: das Verhältnis zwischen dem Wirken Gottes und der Aktivität des Menschen in der Bekehrung und das reale Sichtbar- und Bewusstwerden der Lebensumkehr. Die Zukehrung des Menschen zu Gott wird durch die Zukehrung Gottes zum Menschen hervorgerufen und unterstützt. Diese Tat Gottes ruft das menschliche „Ich“ zur Entscheidung auf. Das Geheimnis dieses Vorgangs kann weder auf der Basis einer deterministischen Lehre, d. h. der Vorbestimmung von allem, inklusive der menschlichen Handlungen, noch durch den Synergismus, d. h. die Zusammenarbeit des menschlichen Willens mit dem Heiligen Geist für die geistige Wiedergeburt oder Rettung, enthüllt werden. Eine schlüssige Erklärung der Beziehung zwischen dem göttlichen Einfluss und dem menschlichen Eingehen auf Gott kann nicht gegeben werden. Paradoxe Weise gilt die Zukehrung des Menschen zu Gott als Gottes Werk, aber die Ablehnung und Abkehrung des Menschen ausdrücklich als menschliche Schuld. Das Wesentliche bei der Bekehrung ist der vollständige Gesinnungswandel. Diese totale Wendung impliziert die Übergabe des ganzen jetzigen und künftigen Lebens an Gott. Die Art und Weise, wie die Bekehrung zustande kommt, ist verschieden, es gibt keine Formel für die Bekehrung. Sie kann durch besondere Erlebnisse veranlasst sein, sich ganz plötzlich ereignen oder langsam heranwachsen. Die häufige Plötzlichkeit ist kein spezielles Merkmal der echten Bekehrung, jedoch kann sie den Wundercharakter einer Bekehrung auf Grund von außergewöhnlichen Umständen sichtbar machen. Dennoch wird die Bekehrung selbst nicht bloß als eine magische Handlung oder ein natürlicher Prozess betrachtet, da der Mensch auch die Möglichkeit besitzt, sie nicht zu akzeptieren.

---

<sup>463</sup> Cf. G. Friedrich, „Bekehrung. I. Im AT, II. Im Judentum. III. Im Urchristentum“. *RGG I* (1957): 976-980; W. Joest, „Bekehrung. IV. Systematisch“. *RGG I* (1957): 980-981.

Im Mittelalter spricht man gewöhnlich vom Glauben statt der Bekehrung, und man verwendet Bilder, die im Neuen Testament die Bekehrung beschreiben: den Wechsel von der Finsternis zum Licht, vom Tod zum Leben, von der Herrschaft Satans zu Gott, vom Dienst der Sünde zum Dienst der Gerechtigkeit.<sup>464</sup> Zur mittelalterlichen Vorstellung der Bekehrung gehören die Abkehr vom sündigen Leben, eine Umkehr und Zuwendung zu Gott. In dieser Sinnesänderung und Willensumkehr geschieht die seelische Umwandlung und die Neuausrichtung. Die Bekehrung wird als Neuschöpfung, Erneuerung, Wiedergeburt aus Gott, Gnade Gottes, Gabe des Geistes Gottes verstanden. Die neue Geburt des Menschen in Gott erfolgt durch die Annahme der von Gott angebotenen Vergebung, so gehören die Bekehrung und der Glaube fest zusammen. Noch Augustinus (353-430) hat den Glauben und die Bekehrung als absolutes Geschenk der Gnade Gottes erklärt.<sup>465</sup> Der Begriff „Bekehrung“ gewinnt im Mittelalter an Bedeutung im Sinne der Berufung zur besonderen Nachfolge Christi. Die Bekehrung als göttliche Ausführung erfolgt durch die Mission, die nach Matthäus 28, 19 als die Bildung von Jüngern, als Christianisierung zu verstehen ist:

19. Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, 20. und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.

Die völlige Gewaltlosigkeit der christlichen Mission, die möglichst vollständige Unterrichtung und absolute Freiwilligkeit des Übertritts wurden von Augustinus als das positive Ziel der Mission gesehen, weil die Bekehrung nur dann wirkungsvoll ist, wenn sie innerlich und nicht unter Gewalt vollzogen wird.<sup>466</sup> Nur unter bestimmten Voraussetzungen galt der Krieg von kirchlicher Seite aus als berechtigt. Nach Augustinus war der Kampf für die Verteidigung des Staates und die Wiedererlangung des geraubten Gutes genehmigt, aber er verurteilte eine kriegerische Einstellung und lehnte die Religionskriege zur Verbreitung des Christentums kategorisch ab.<sup>467</sup> Mit der Zeit änderte sich die friedliche Auffassung der christlichen Mission, Gregor der Große entwickelte die Vorstellung von kriegerischen Mitteln im eigentlichen Missionswerk. Im Mittelalter erhoben das Christentum und der Islam einen Universalanspruch, aber die Form des Zugriffs der beiden Religionen war ganz verschieden.<sup>468</sup> Das Christentum folgte der im Neuen Testament ausgesprochenen Aufforderung der Ausbreitung des Glaubens, ohne die Auftragsmethoden zu bestimmen: „15.

---

<sup>464</sup> Cf. J. Gründel, „Bekehrung“. *LMI* (1980): 1830.

<sup>465</sup> Cf. auch Joest, „Bekehrung IV“, 980-981.

<sup>466</sup> Cf. L. Hödl, „Mission: B. Lateinkirchliches Abendland“. *LM VI* (1993): 670-674; auch F.-W. Wentzlaff-Eggebert, *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters. Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit*. Berlin, 1960. 64.

<sup>467</sup> Cf. Wentzlaff-Eggebert, *Kreuzzugsdichtung*, 3.

<sup>468</sup> Cf. P. Heine, „Mission: E. Islam“. *LM VI* (1993): 678-679.

Dann sagte er zu ihnen: Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen! 16. Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.<sup>469</sup>

Bei der Bekehrung steht die Hinwendung zum Neuen im Vordergrund, die gleichzeitig das Abwenden vom Alten bedeutet. Da man der bisherigen Zugehörigkeit, z. B. der Anbetung der Götzen, absagt, geht es bei der Konversion nicht nur um den Wandel der Einstellung, sondern um eine vollständige Veränderung, die die Umwertung aller Werte beinhaltet. Bei der Bekehrung ist die Rede von einem Entweder-Oder, von einer Stellungnahme im Kampf zwischen Gott und der Macht des Bösen und dementsprechend von einer Stellungnahme des Menschen gegen sich selbst. Die Bekehrung bewirkt, dass der Konvertit sich bewusst zu einem ganz neuen Leben bekennt und sich damit bereit erklärt, von Gott geführt zu werden, in Gott geborgen zu sein und mit der Wirklichkeit versöhnt zu sein.<sup>470</sup> Die Bekehrung verläuft anfangs eher im Bereich des Unterbewussten oder am Rande des Bewusstseins und findet in der Zukehrung zu Gott durch die Wandlung im Bewusstsein ihre Vollendung. So kommt man zum Erlebnis eines neuen Vermögens des bisher Unmöglichen und so erfährt man die Geborgenheit in Gott. Im religionspsychologischen und fundamentaltheologischen Sinne ist ein übernatürliches göttliches Eingreifen als ein entscheidendes psychologisches Moment im Bewusstsein beim Bekehrungsprozess nicht nachzuweisen. Denn jede Bekehrung würde dann als ein nachweisbares Wunder gelten. Jedoch zeugen die zahlreichen Bekehrungen aus allen Zeiten, ihre Vielfältigkeit mit beispiellosem Starkmut, mit unübertrefflicher Treue und aufopferungsbereiter Gottesliebe davon, dass die Gnadenführung Gottes als die maßgebliche Größe zu den empirisch auflösbaren Faktoren hinzu zu zählen ist, so erlangt die christliche Bekehrung ein Zeugnis für das Christentum als Tat Gottes. Die festgelegten Stadien des Heilsweges: Glauben, Buße, Wiedergeburt sind künstlich und dem Lebensvorgang entfremdet, in dem der Mensch zum Heil kommt.<sup>471</sup> Durch den Begriff „Bekehrung“ werden die besonderen Seiten des einheitlichen Lebensvorgangs hervorgehoben: seine Wirkung auf die konkrete Form des Lebens und Handelns und sein Wesen als Kampf und Umbruch.<sup>472</sup>

---

<sup>469</sup> Mk 16, 15f.

<sup>470</sup> Cf. auch W. Keilbach, „Bekehrung“. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zweite, völlig neue bearbeitete Aufl. Hrsg. J. Höfer und K. Rahner. Freiburg, 1958. Band II. 137-138.

<sup>471</sup> Cf. Joest, „Bekehrung IV“, 980-981.

<sup>472</sup> Zu einer Schilderung und Analyse von Bekehrungserlebnissen Cf. auch W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. London, 1902. Lectures IX und X.

Wenn man jetzt die Bekehrung von Otuel mit Berücksichtigung der allgemein christlichen, insbesondere mittelalterlichen, Auffassung von der Bekehrung betrachtet, wird man über einige Details von Otuels Erlebnis klar. Die weiße Taube stellt die Aufforderung Gottes und gleichzeitig seine Bestätigung symbolisch dar, sie ist sein Entgegenkommen, seine Zukehrung zu Otuel und zugleich die Gabe des Geistes Gottes, sein Willkommensgruß für Otuel. Gott wendet dem Sarazenen seine Liebe und Gnade zu, er vergibt Otuel seine Sünden, die Missetaten des Ungläubigen, Unwissenden. Otuel wird zu Gott gerufen. Durch die Nähe der Gottesherrschaft in der Gestalt der weißen Taube wird Otuel aufgefordert, die richtige Entscheidung für sein Leben zu treffen. Gott scheint Otuels Augen und Herz zu öffnen. Es liegt in der Macht und im Willen Otuels, das göttliche Angebot abzuschlagen, wie er vorher Rolands Aufforderungen zur Bekehrung ablehnte. Im entscheidenden Entweder-Oder beschließt Otuel, sich von der Anbetung der Götzen abzuwenden. Er nimmt die angebotene Vergebung an, indem er seine Abkehr von seinen alten Göttern und seine Hinwendung zum christlichen Gott verkündet. Gleich nach seinem Bekehrungserlebnis bestätigt Otuel seine vollständige Veränderung mit dem Versprechen, seinen ehemaligen Gebieter König Garcy niederzuschlagen, darin sieht man auch das positive Wirken der Bekehrung auf sein Leben und seine konkrete Handlungen. Seine Neuausrichtung wird auf diese Weise auch für seine Umgebung sichtbar und bewusst. Die in der Religionspsychologie anerkannten Phasen des Bekehrungserlebnisses, wie Einstellung, Vertrauen, Aneignung u. a. sind bei Otuel nicht ganz nachvollziehbar, dennoch geschehen seine Taten als getaufter Christ als vollbewusste Entscheidungen. Seine Offenheit den Christen gegenüber zeugt von seinem zuversichtlichen Verhältnis zu ihnen, was aber auch auf dem ritterlichen Kodex beruhen könnte. Im Namen des christlichen Gottes kämpft Otuel gegen König Clarel. Dieser Zweikampf ist vielmehr eine geistige als eine kriegerische Auseinandersetzung und gilt als Kampf gegen das alte Selbst. Otuel gibt seinem ehemaligen Glaubensbruder seine Abwendung von der Verehrung von *mahound* und seine Zuwendung zum christlichen Glauben bekannt. Zugleich fügt er hinzu, dass er auch die Tochter Karls des Großen, als eine Art Belohnung, bekommen hat. Indem Otuel seine früheren Gottheiten mit einem Fluch belegt, distanziert er sich ausdrücklich von der sarazenischen Religion. Dadurch wird die Ganzheit seiner Sinnesänderung hervorgehoben. Otuel wird bei der Aufforderung zum Zweikampf nicht rückfällig, sondern vertritt standhaft die christliche Meinung. Clarels Worte über den nichtswürdigen christlichen Gott verletzen Otuel sehr. Sein gekränktes Empfinden, das für einen sehr gläubigen Menschen typisch ist, betont Otuels Zuwendung zu Gott, die Übergabe seines Lebens an Gott, und hebt seine totale, bewusste Umwandlung hervor. Obwohl nichts von seiner Unterweisung im

christlichen Glauben berichtet wird, kennt er sich in den Grundsätzen der christlichen Lehre aus, was sein Gespräch mit Karl dem Großen vor seinem Duell beweist. Wahrscheinlich fiel dem Romanzenautor nicht ein, dass man einen Konvertiten zuerst unterrichten sollte. Oder es handelt sich um einen allgemeinen Fehler bei der Bekehrung, auf den noch Ricaldo da Monte Cruce hinweist, dass man nicht das Ritual erklären, sondern den Glauben lehren muss.<sup>473</sup> Otuels Sieg über Clarel überzeugt sowohl die Christen der Romanze als auch die christlichen Leser von seiner Aufrichtigkeit und Gotterfülltheit. Der Verfasser lässt ausgerechnet den bekehrten Sarazenen den entscheidenden Kampf um die bessere Religion erfolgreich bestreiten. So bietet sich die passende Gelegenheit, das wirkliche Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen und das göttliche Wohlgefallen an Otuel nachweislich zu zeigen. Im Sinne der mittelalterlichen religiös-theologischen Auslegung der Bekehrung offenbart der blitzartige Charakter von Otuels Entscheidung zum Glaubensübertritt die magische Eigenart seiner Bekehrung, die durch die Niedersetzung der weißen Taube auf Otuels Kopf Parallelen zur Taufe von Jesus ziehen lässt. Die wunderbare Bekehrung Otuels, die Ausgefallenheit dieses Vorgangs wird vom Autor durch die Feierlichkeiten zu Ehren des neuen Christen und somit des himmlischen Sieges des christlichen Glaubens über das Böse unterstrichen. Man belehrt die Leser am Beispiel Otuels, dass auch die ursprünglich der Taufe fremde Seele gerettet werden kann. Mit seinem respektvollen und ehrfürchtigen Verhalten zu seinem neuen Glauben und seinen guten Taten im Namen der christlichen Religion beweist Otuel, dass er ein guter Christ geworden ist. So bekommt seine Taufe allgemeine Anerkennung:

*And sir Otuell þat worthy es,  
Now weddede he Belesent.  
And than þay helde a Mangery  
With alle þe noble cheualry,  
Þat seemly was to see.  
Þay made hym lorde of lombardy  
To hafe it alle in his Bayly,  
Þat contre faire & free.  
And thus he duellys & es a pere,  
Rowlande felawe, and Olyuere,  
A gud Cristyn man was hee. (DR, 1583-1593).*

Vom tatsächlich komplizierten geistlich-seelischen Umwandlungsprozess ist in den restlichen Bekehrungsfällen der mittellenglischen Romanzen nicht viel zu finden, eine Ausnahme bildet lediglich die Bekehrung des Sultans in *KT*. Die Bekehrung von König Garcy, ebenso wie die zahlreichen Glaubensübertritte im Angesicht des Todes stehender Sarazenen in den Otuel-Romanzen, in *O* und *KT*, auch der Glaubenswechsel von Ferumbras

---

<sup>473</sup> Cf. H. G. Dorman jr., "Islam. III. Christliche Mission unter Muhammadanern". *RGG* III (1959): 923-925.

in *SF* wären unter dem Standpunkt des christlichen Bekehrungserlebnisses als wunderbare Gabe, als Geschenk Gottes zu verstehen, das aus der Vergebung der Sünden des ehemaligen grausamen Feindes stattfindet. Obwohl Garcy im letzten Moment seine Bereitschaft, sich zum Christentum zu bekennen, eigentlich aus pragmatischen Gründen und nicht aus innerer Erleuchtung erklärt, erweist Gott ihm seine Gnade. Es spielt keine Rolle, wie er sich für die Bekehrung entschieden hat, Gott wendet sich Garcy aus Barmherzigkeit zu. Die christliche Religion gewinnt dadurch an Herrlichkeit, dass man die tief in Verbrechen und Laster gesunkene Seele rettet. Die Größe des einzig wahren Glaubens besteht darin, dass man niemanden im Stich lässt und insbesondere denjenigen nicht, der nach Rettung sucht. Bischof Turpin vollzieht die Taufe Garcys und belehrt ihn im christlichen Glauben, damit er und die anderen zum Heil Strebenden vom Tod zum Leben, von der Herrschaft Satans zu Gott geführt werden können. Trotz des klaren Motivs ist der Glaubenswechsel von Ferumbras in der Romanze *SB* auch von äußeren Umständen geprägt. Hätte er mehr Glück und die wirksame Unterstützung seiner Götter im Kampf gegen Oliver gehabt, hätte er seinen Gegner besiegen können, ihn zu seinem Vater als Beweis seiner guten kriegerischen Fähigkeiten führen und beim sarazenischen Glauben bleiben können. Aber es geschieht anders, der christliche Gott hat die Hand im Spiel. Der um Oliver besorgte Karl der Große betet um dessen Sieg, was gleichzeitig bedeutet, dass er auf diese Weise einen guten Krieger und einen neuen Christen in Ferumbras bekommt. Da der christliche Gott, der in den Ferumbras-Romanzen im Gegensatz zu den schlafenden und untauglichen sarazenischen Gottheiten ein wachsames Auge hat, sich um seine Gemeinde kümmert, lässt Oliver den Sarazenen schwer verwunden. Obwohl Ferumbras im Unterschied zu Otuel keine persönliche göttliche Zuwendung bei seiner Bekehrung spürt bzw. selbst zeigt, kann man diese Wundertat als Zeichen verstehen, dass er dem christlichen Gott gefällig ist. Der Autor drückt diese Zuwendung implizit aus: Ferumbras hat fünf Verwundungen am Körper, was die Leser gewiss an die Wunden Christi erinnert. Die göttliche Hinwendung zu Ferumbras offenbart sich erst nach seiner Taufe, so vollbringt Gott für ihn manche Wundertaten, und vom Ruhm des bekehrten Ferumbras können sowohl die gebildeten als auch die ungebildeten Menschen berichten:

*The Kinge commaunded Bishope Turpyn  
 To make a fonte redye,  
 To baptise Ferumbras therin,  
 In the name of God Almyghtye.  
 He was christened in that welle.  
 Floreyne the Kinge alle him calle;  
 He forsoke the foule feende of helle  
 And his fals goddis alle.  
 Nought for than Ferumbras  
 Alle his life cleped was he,*

*And aftirwarde in somme place,  
Floreyne of Rome cite.  
God for him many myracles shewed,  
So holy a man he bycame.  
That witnessith both lerned and lewde:  
The fame of him so ranne. (SB, 1475-1490).*

Die Verfasser der mittellenglischen Ferumbras-Romanzen lassen die volle geistige Umwandlung und die allgemeine Annerkennung des bekehrten Ferumbras in seinen Handlungen spüren. Er ist derjenige, der nach den besten Traditionen der wirksamen friedlichen Bekehrung der Ungläubigen von Augustinus und Bernard von Clairvaux seinen Vater einige Male zum Glaubenswechsel zu überreden versucht.

Die Überlegenheit des christlichen Glaubens kommt besonders in der mittellenglischen Romanze *KT* zum Vorschein. Von der Sinnesänderung oder vielmehr vom Begreifen, dass der christliche Gott Wunder vollbringen kann, während die sarazenischen Götzen nichtsutzig und machtlos sind, kann man im Falle des Sultans von Damaskus in *KT* sprechen. Der christliche Gott ruft den Sultan implizit durch das vollbrachte Wunder, die Umwandlung seines behinderten Kindes in Menschengestalt, zu sich. Durch seine Zuwendung zum Sarazenen lässt Gott ihn seine religiöse Einstellung nachprüfen. Da dem Sultan klar wird, dass seine Gottheiten untauglich sind, wendet er sich von ihnen ab, so kommt er, neutestamentarisch ausgedrückt, von der Finsternis zum Licht. Seine seelisch-geistige Wiedergeburt findet durch die Unterweisungen in der christlichen Lehre und die empfangene Taufe statt. Der Sarazene wird sowohl von der eigenen Frau (829-876) als auch dem christlichen Priester (889-894), der das Kind getauft hat, in der christlichen Religion unterrichtet. Das Wirken zwischen Gott und dem Menschen ist anhand der Veränderung der Hautfarbe des Sultans nach seiner Taufe nachvollziehbar, was wiederum zeigt, wie kraftvoll und mächtig der christliche Glaube ist. Seine volle Neuorientierung in seinem geistlichen Leben ist durch den Wechsel vom Dienst an der Sünde zum Dienst an der Gerechtigkeit wahrzunehmen. Da er sich selbst von der Größe, Stärke und den magischen Kräften der christlichen Religion überzeugt hat, veranlasst er die Bekehrung seiner Untertanen, die teilweise gewaltsam durchgeführt wird. In dieser Tat des Sultans sieht man, wie positiv Gott auf seine Aktivitäten gewirkt hat, und sie ist auch das konkrete Zeugnis seiner bewussten Lebensumwandlung. Am Beispiel des Sultans sind die Stufen des Bekehrungserlebnisses am besten sichtbar: zuerst stellt er sich positiv auf den christlichen Glauben ein, indem er die Taufe seines Sprösslings erlaubt, dank der wunderbaren Verwandlung des Kindes schenkt er

dem christlichen Gott sein Vertrauen und durch die Belehrungen eignet er sich die christlichen Werte an.

Rein inhaltlich begreift man den Vorgang des Bekehrungserlebnisses von Otuel, wenn man gründliche Kenntnisse vom Sinn und Wert der christlichen Bekehrung hat, was von den Verfassern der mittellenglischen Romanzen anscheinend vorausgesetzt wird. Denn sie berichten bloß vom schnellen Beschluss Otuels, auf Grund der Abwendung seiner sarazenischen Gottheiten zum Christentum überzutreten, und von der durch Bischof Turpin gespendeten Taufe. Da die Taufe den christlichen Lesern auf Grund persönlicher Erfahrung bekannt ist, müssen die Autoren die eigentliche Taufe nicht erklären, die Bekehrung hingegen schon. Man sollte den Lesern die Bekehrung als einen Missionsauftrag ausdeuten und auf die Gefahren und die Dauer einer solchen Mission hinweisen. Insbesondere sollte man die konkrete Überzeugungsarbeit der Missionare und das ständige Hin und Her der zukünftigen Konvertiten erläutern. Dieser Bericht könnte für die christlichen Leser möglicherweise nützlich und belehrend sein, jedoch würde er dann einen sachlichen Charakter bekommen und sich eher als Handbuch für Missionare eignen. In den Erzählungen wird die Politik der Bekehrung ganz anders dargestellt, als sie in Wirklichkeit geschah: die Tatsachen des Bekehrungserlebnisses müssen in Bezug auf das Publikum, für welches sie verfasst werden, in die am besten annehmbare Form umgewandelt werden.<sup>474</sup> Diese Umwandlung ist am besten durch den plötzlichen Glaubenswechsel eines Heiden, Ungläubigen zum Christentum als ein tatsächlicher, langer Prozess zu beschreiben. Unter dem missionarischen Aspekt war die Geschichte der blitzartigen, dramatischen Bekehrung viel attraktiver als der reale Entwicklungsgang, der Jahrzehnte und sogar Generationen dauerte, bis die wahre christliche Bekehrung im Sinne von Augustinus stattfand. Um die Leser mit der tatsächlich andauernden, nicht leicht zustande kommenden Bekehrung nicht zu langweilen und den Unterhaltungszweck der Geschichte nicht zu verlieren, lässt man das siegreiche Christentum schnell, ohne große Hindernisse und irgendwelche ausreichend begründete Motive triumphieren.

Im strukturell-inhaltlichen Sinne ist man auf die Bekehrung Otuels durch das Herabsteigen der weißen Taube auf seinen Kopf vorbereitet. Die Handlung der Taube an sich und die daraus folgende Bekehrung des Sarazenen geschieht für den Leser aus unerklärlichen

---

<sup>474</sup> Cf. J. Muldoon, Introduction: The Conversion of Europe. *Varieties*, 1-12, insbesondere p. 7.

Gründen, die als Wundertat oder nach J. Finlayson als das Mysteriöse die eigentliche Wende im Handlungsablauf der Romanze einleiten. Mit dem Phänomen des Unfassbaren, Unerklärlichen in den Epen und den Romanzen befasst sich M. W. Bloomfield.<sup>475</sup> Er meint, dass die Bedeutung dieser Wunder durch nicht motivierte Episoden verstärkt zum Vorschein kommt. Er benutzt den Begriff „Episode“ im weiteren Sinne: zur Episode gehört seiner Auffassung nach jede natürliche Handlungseinheit, jeder Teil, Abschnitt, in die der Plot teilbar ist. Wie er selbst betont, geht es in seinem Aufsatz weder um die Funktionalität der Episoden wie bei V. Propp noch um die Klassifizierung der Motive wie bei S. Thompson, denn die Motive sind normalerweise kleinere Einheiten als die Episoden, und der Bereich der mittelalterlichen Erzählung ist weiter als der der Folklore. Bloomfield behandelt die narrative Stichhaltigkeit, Motiviertheit der Episoden. Für die Episoden der Romanzen ist das Fehlen von Gesetzmäßigkeit und Logik charakteristisch, an die Stelle des Rationalen treten in den Texten häufig unbegründete, absurde oder nicht motivierte Episoden. Das mystische, magische, wunderbare Element verleiht den mittelalterlichen Erzählungen, wie schon die Romantik betont, ihren besonderen Charme. Mit anderen Worten, die Romanzen neigen dazu, scheinbar nicht motivierte Episoden zu beinhalten. Sehr oft sind es Episoden, die für die Entwicklung der Geschichte von großer Bedeutung sind, die die eigentlichen Abenteuer darstellen und die der Romanze einen besonderen Ton in Bezug auf die Erzähltechnik beilegen. Im Unterschied zu den höfischen Romanzen kommen in den volkstümlichen wenige nicht motivierte Episoden vor. Dabei ist anzumerken, dass dieses durch die nicht motivierten Episoden dargestellte Wunderbare, das Geheimnisvolle, das Mysterium in den Romanzen nur aus der Perspektive der Leser unverständlich, rätselhaft ist. In einer anderen Dimension, in den Augen Gottes sind diese Episoden zweifellos klar und deutlich. Bei Otuels raschem Beschluss, zum Christentum überzutreten, muss der Leser lange nachdenken, denn er kann nicht ins Verborgene sehen und Gottes Zuwendung zu Otuel erschließen. Der „Sinn“ des Geschehens ist nicht einfach begreifbar, er ist von diesem Unbekannten abhängig. Das Zentrum der Geschichte verlagert sich außerhalb der Geschichte. Die Psychologie des Gottesurteils, der Herausforderung Gottes wird für eine kurze Zeit siegreich. Das Geheimnisvolle schafft oder verstärkt das Gefühl der Seltsamkeit, der Absurdität. Man denkt, dass die Ereignisse verständlich sein könnten, wenn man sie von einem anderen, einem dem Leser unbekanntem Standpunkt betrachtet hätte. Wegen der fehlenden Begründungen neigt

---

<sup>475</sup> M. W. Bloomfield, „Episodic Motivation and Marvels in Epic and Romance“. M. W. Bloomfield, *Essays and Explorations in Ideas, Language, and Literature*. Cambridge [Mass.], 1970. 97-128.

man dazu, das Geschehene auf eine unbekannte, höhere Macht zurückzuführen, so fügt man sich diesem Unerklärbaren, Unmotivierten in den Texten. Dem Sinn des Geheimnisvollen liegt der Begriff der christlichen Berufung sehr nah: man wird durch dieses Unerklärbare zur Handlung aufgerufen oder veranlasst, eine bestimmte Aktion durchzuführen. Wenn der Mensch sich selbst treu bleiben will, muss er dem mysteriösen, für den menschlichen Verstand nicht motivierten Befehl folgen. Man wird durch das Unbekannte geprüft, und die Qualität des Menschen wird durch seine Reaktion auf diesen Test begutachtet. Otuel wird in den Otuel-Romanzen durch die geheimnisvolle weiße Taube bewegt, den nutzlosen Kampf zu beenden, dem sarazenischen Glauben abzuschwören und sich zum Christentum zu bekennen. Da er dem Unbekannten gehorcht, erweist er sich als passender Konvertit. Auf seine menschlichen Eigenschaften wird auch der Sultan in der Romanze *KT* getestet. Die Verwandlung seines ursprünglich missgeborenen Kindes zum Schöneren und der darauf folgende Glaubensübertritt des Sultans sind nur durch die Einmischung übernatürlicher Kräfte zu begreifen. Die physische Veränderung des Kindes ist nicht vorhersehbar, sein Erlangen der Menschengestalt durch die Taufe ist vom menschlichen Verstand her im Grunde nicht logisch. Aber aus der christlich-theologischen Perspektive ist sie keineswegs vernunftwidrig: Gott ist allmächtig, er ist im Stande, die Fehler der Natur zu korrigieren. Die Veränderung des Kindes leitet als göttliche Tat die nächste Handlung in der Geschichte ein: die Bekehrung des Sultans. Durch dieses unerklärbare, wunderbare Element in der Romanze wird auch die Tugendhaftigkeit und Frömmigkeit seiner Frau betont, deren Treue und Standhaftigkeit zum christlichen Glauben dieses Unfassbare, Magische hervorruft.

Obwohl die meisten mittelalterlichen Romanzen gut motiviert sind, kommen Episoden dieser Art oft an den Schlüsselpunkten, am Anfang oder mitten in der Geschichte vor, wenn ein Handlungswandel stattfindet. Die menschlichen Handlungen sind angesichts der begrenzten Möglichkeiten der menschlichen Kraft und des Wissens nicht logisch, sie enthalten vieles, was unerklärbar ist. Die mangelnde Begründung für bestimmte Ereignisse, wie im gegebenen Fall die Konversion, hilft in den Romanzen, ein Gefühl von Mysteriösem zu schaffen und deutet auf einen anderen Sinnbereich hin, der sich außerhalb des menschlichen Horizonts befindet. In einem anderen Sinnbereich ist die Antwort zu suchen, warum Vernagu in der Romanze *RV* trotz seines großen Interesses am theologischen Aufklärungsgespräch und den überzeugenden Argumenten von Roland plötzlich beschließt, den tödlichen Kampf fortzusetzen. So sieht man, dass die Motivierungsstruktur der Romanze oft tief und hinter der Oberfläche liegt. Die Beweggründe des Verfassers sind von außen mit

bloßem Augen nicht zu sehen, sie sind mit dem Kern der Bekehrungsbegründung in der mittelalterlichen Kunst und Literatur verwurzelt. Der Verfasser verschweigt, dass man geistlich und physisch geeignet sein muss, um in die christliche Gesellschaft einzutreten; und diesen Kriterien nach passt Vernagu nicht ins Christentum: aus dem hässlichen Riesen kann kein guter Gläubiger werden. Die volkstümlichen Motive und Motive der Volksmärchen kommen in den Romanzen häufig vor, die Motive des hässlichen Riesen und der Gerechtigkeit verbinden die mittelenglischen Otuel- und Ferumbras-Romanzen mit den Märchen. Besonders auffallend ist, dass das letzte Motiv, ein typisch märchenhaftes Motiv, wo das Gute das Böse besiegt, in den Romanzen dem höheren Zweck dient, dem Beweis des absolut wahren Glaubens – dem Sieg des Christentums über alle seine Feinde.

Wenn die Bekehrungen sehr selten begründet oder als eigene Entscheidung der Helden von den Verfassern der Werke hervorgehoben werden, gibt es in den von mir analysierten mittelenglischen Romanzen ausreichend Unterweisungen im christlichen Glauben. Die christlichen Belehrungen fallen nicht immer sehr ausführlich aus, manchmal sollen die Leser sich mit einem kurzen Hinweis des Verfassers auf die religiösen Lektionen begnügen, wie bei der Taufe von König Garcy in *OR* (1680-1685), wo Bischof Turpin den zur Bekehrung bereitwilligen Sarazenen in der christlichen Lehre unterweist, damit seine Seele von den Qualen der Hölle gerettet wird:

*The erchebyschop, syre turpyn,  
A swythe good clerk off dyuyn,  
Crystened hym that day,  
The soule of that sarsin  
Ffor to saue fro helle pyn.  
He lered hym goddys lawe.*

Die Unterweisungen im christlichen Glauben bekommt man gewöhnlich als Antwort auf die Beleidigungen der gegnerischen Seite oder auf den Bekehrungsvorschlag des sarazenischen Feindes. Unterweisungen finden sich in den mittelenglischen Karlsromanzen auch in Fällen, wo sie ihr Ziel nicht erreichen, so wie im Falle des Emirs in *SF* und Vernagus in *RV*. Wahrscheinlich könnte die Aufforderungsrede Karls des Großen für jemanden anderen überzeugend sein, aber im Falle des Emirs ist sie nicht mehr als leeres Gerede. Die Belehrung des sarazenischen Emirs durch den Kaiser (*SF*, 5719f.) hat meiner Meinung nach vielmehr einen repräsentativen Zweck: man will mit der Darstellung der Grundsätze der christlichen Religion die Stärke und Allmacht des Christentums unterstreichen. Die Unterweisung erweckt den Eindruck, dass Karl der Große endlich persönlich etwas in Bezug auf die Bekehrung zu seinem Feind sagen sollte. Vorher werden seine Botschaften an den Emir durch Gesandte

übermittelt. Der sarazenische Riese Vernagu lässt sich gern von Roland, von dessen Höflichkeit er sehr beeindruckt ist, in den christlichen Grundsätzen belehren.<sup>476</sup> Mit seinem Tod bezahlt der Sarazene dafür, dass er nach den Unterweisungen in die christliche Lehre nicht dazu erleuchtet wurde, seinen Glauben zu wechseln. Die Romanze endet mit der Ankündigung, dass Otuel von Vernagus Tod erfahren hat, so wird man auf die Fortsetzung vorbereitet, wo Otuel, der sich ursprünglich für den Tod seines Onkels Vernagu rächen wollte, das Bekehrungsangebot akzeptiert, das von Vernagu abgelehnt wurde.<sup>477</sup> Die sarazenische uneinsichtige Natur setzt sich ebenso in ihrer starrsinnigen Verweigerung der Taufe durch.

Um den Konflikt zwischen den guten Christen und den schlechten Sarazenen zu betonen, legt man den Akzent bei der Beschreibung der handelnden Personen auf ihr Verhalten gegenüber Gott und den Heiligtümern. In den von mir untersuchten Romanzen sind es die sarazenischen Könige, die keine Ehrfurcht und keinen Respekt vor ihren Gottesbildern zeigen. Jedoch werden die Leser in der Romanze *SM* eines anderen belehrt, nämlich dass auch die Christen ihren Heiligen Vorwürfe machen. In *SM* beklagt Bischof Turpin den Tod von vierzigtausend Männern und beschuldigt die Jungfrau Maria, auf die Gläubigen nicht aufgepasst zu haben. Sein Benehmen setzt den Bischof mit dem ganz und gar unreligiösen Verhalten der sarazenischen Herrscher zu ihren Göttern in Verbindung. Die verbale Attacke von Bischof Turpin wird von S. Shepherd als ein für die mittelalterliche Kreuzzugliteratur typisches Merkmal bezeichnet. Dabei geht es um das Konzept des gegenseitigen Vertrags mit Gott, demnach ist es gerechtfertigt, Gott an seine Verpflichtungen denen gegenüber zu erinnern, die ihm dienen.<sup>478</sup>

Die in dieser Arbeit untersuchten mittelenglischen Romanzen schließen sich in Bezug auf die bekehrten Sarazenen der Kreuzzugsdichtung an. Wie bekannt, gehören die Erzählungen, die den Glaubenskrieg oder die Pilgerfahrt ins Heilige Land behandeln, zur eigentlichen Kreuzzugsdichtung.<sup>479</sup> In den Glaubenskriegen, die im Rahmen der Kreuzzüge

---

<sup>476</sup> Dieses Aufklärungsgespräch erläutert, ähnlich wie in Rolands Rede in *SM* (397-414), die wichtigsten Aspekte der christlichen Religion, wie Trinität, Jesu Geburt von der Jungfrau Maria, sein Tod und seine Auferstehung.

<sup>477</sup> Cf. Cowen, "The English", 154.

<sup>478</sup> S. H. A. Shepherd, „This grete jounree": *The Sege of Melayne*". *Romance in Medieval England*. Eds. M. Mills, J. Fellows and Carol M. Meale. Cambridge, 1991. 117-131, insbesondere 124. Zitiert nach Cowen, "The English", 158.

<sup>479</sup> Cf. *Kreuzzugsdichtung*. Hrsg. U. Müller. Deutsche Texte 9. Tübingen, 1969; R. Wisniewski, *Kreuzzugsdichtung: Idealität in der Wirklichkeit*. Impulse der Forschung 44. Darmstadt, 1984; Wentzlaff-Eggebert, *Kreuzzugsdichtung*.

für die Verteidigung der christlichen Glaubensbrüder und somit des Christentums im Heiligen Land geführt werden, werden die Heiden bekämpft. Im territorial-geographischen Sinne versteht man in den Kreuzzugserzählungen unter den Heiden die Muslime oder Sarazenen. Hat man die Heiden besiegt, versucht man sie zu bekehren. Die Bekehrung wird gewaltsam mit dem gezogenen Schwert erzwungen oder auch auf friedlichem Wege aus Barmherzigkeit angeboten.<sup>480</sup> Die erste Methode steht nicht im Widerspruch zum Gewissen eines guten Christen, denn es galt immer als eine gute Tat, einen grausamen Heiden, der Götzen verehrt, in blutigem Kampf zu töten. Solche Intoleranz ist aber nicht allein religiös beeinflusst, darin ist die Nachwirkung der alten Heldensagen zu sehen. Die erhalten gebliebene Intoleranz, die aus dem Kampf um die eigene Existenz entsteht, ist durch die Folgen und den Geist des ersten Kreuzzuges bestimmt, für den die volle Unkenntnis über den Orient charakteristisch ist. Diese militante Intoleranz ist auch in den von mir analysierten Romanzen präsent: die Helden der Romanzen nehmen an den Heidenkriegen teil, sie behandeln den Gegner dem ritterlichen Kodex entsprechend korrekt und beachten die Unantastbarkeit der Gesandten, aber von der loyalen Behandlung der Heiden in Bezug auf ihre Religion ist nichts zu spüren. Nach den Misserfolgen des 2. Kreuzzuges, der sowohl die geistige Macht als auch die kriegerische Überlegenheit des Islam demonstrierte, verkündet Bernard von Clairvaux die neue Einstellung zu den Heiden, nämlich dass die Pflicht der Christen nicht in der Vernichtung der Heiden, sondern in ihrer Bekehrung besteht.<sup>481</sup> In der Feindseligkeit der Ungläubigen gegen das Christentum erkannte Bernard ihre Verlorenheit: man sollte sie aus der Verdammnis erlösen, auf diese Weise konnte man die Heiden friedlich zum Christentum bewegen. Da die Unkenntnis des Evangeliums den Ungläubigen nicht vorzuwerfen war, hat man die Heidenmission proklamiert, die den Heiden das wahre Heil bringen sollte. Die christliche Gesinnung erfordert, Barmherzigkeit zu zeigen und die Mitverantwortung für das Seelenheil der Ungläubigen zu übernehmen. Man darf sich von ihrer Feindseligkeit nicht abschrecken lassen, sondern soll aus Erbarmen gegenüber ihrer Unerlöstheit immer von neuem die Botschaft des Evangeliums bringen. Im Geiste der von Bernard geforderten christlichen Barmherzigkeit wird die Gnade der Taufe dem besiegten Heiden in den mittelenglischen Romanzen immer wieder angeboten, nur den unbelehrbaren, in seiner Unerlöstheit verharrenen Gegner trifft die tödliche Vernichtung. Der Gedanke der Mitverantwortung für die Heiden wird in Bernards Schrift „De consideratione“ mehrfach betont und gibt die entscheidende Wendung zur Toleranz. Die Zweifel an den Kreuzzugpredigern, an der Autorität der Kirche

---

<sup>480</sup> Cf. Wentzlaff-Eggebert, *Kreuzzugsdichtung*, 104f.

<sup>481</sup> Ibid. 27.

und der Überlegenheit der christlichen über die heidnischen Religionen, hervorgerufen durch die langjährige und erfolglose Heidenbekämpfung,<sup>482</sup> trugen am Ende des 13. Jahrhunderts zur allmählichen Durchsetzung der Idee der friedlichen Heidenbekehrung bei. Die allgemeine Tendenz zu Toleranz und Offenheit, die in Europa im 11. und 12. Jahrhundert bemerkbar war,<sup>483</sup> fand keinen Nachhall in der Dichtung der Zeit. Da das 13. und 14. Jahrhundert viel geschlossener, konservativer und intoleranter als die vorherigen zwei Jahrhunderte in Europa waren, sollte man noch lange warten, bis die Toleranz in der Dichtung Bedeutung bekommt.

Nicht nur das Bekehrungsmotiv verbindet die mittlenglischen Karlsromanzen mit der Kreuzzugsdichtung, auch die Wundertaten vereinigen diese Texte miteinander. Im Spielmannsepos, ähnlich wie in den mittlenglischen Romanzen, wird die Hilfe Gottes im lebenswichtigen Moment vorwiegend nur durch ein Wunder eingeführt, dieses Wunder ist oft mit Märchenmotiven verbunden.<sup>484</sup> Die Wunder lösen die aussichtslosen Situationen und dienen der Festigung des Glaubens. Unter den Wundergeschichten, in denen das göttliche Wunder ebenso wie menschliche Findigkeit entscheidend ist, bleibt die Heilsverkündigung verborgen. Mit den wunderbaren Bekehrungen und den anderen von Gott vollbrachten Wundern in den mittlenglischen Romanzen ist die Heilsgeschichte verwurzelt. Die Zuwendung Gottes zu den sarazenischen Konvertiten bei ihrer Bekehrung entspricht dem Thema der Heilsgeschichte, der direkten Begegnung Gottes mit den Menschen in der Geschichte. Das Ziel der Heilsgeschichte in der Literatur ist, die „geschichtlichen Taten des ewigen Gottes an der Menschheit“ durch die Heldenfiguren jedem, unabhängig vom Zeitalter und der nationalen Zugehörigkeit, verständlich zu machen.<sup>485</sup> Durch die Beispielgestalten und ihre Veränderung auf Grund des entscheidenden Treffens in ihrem Leben belehren die Erzählungen ihre Leser, so kommen die mittlenglischen Karlsromanzen in Berührung mit den exemplarischen Romanzen.

---

<sup>482</sup> Die geistlichen Konfrontationen der Christen mit den Muslimen zeigten jedoch, dass die Islamanhänger sich bei den Disputen nicht nur auf den Koran sondern auch auf den Hadith, die Tradition, beziehen. Da die mittelalterlichen Christen lediglich mittelmäßige Koranübersetzungen besaßen und vom Hadith keine Kenntnisse hatten, war es unmöglich, begründete theologische Diskussionen mit den Muslimen zu führen. Folglich misslang der Versuch der Bekehrung auf der geistlichen Basis, und die mittelalterliche Islamforschung erreichte wegen der fehlenden wissenschaftlich fundierten Kenntnisse nicht ihr Ziel. Man konnte im Mittelalter noch nicht wissen, dass ein Muslim auch angesichts der wissenschaftlich gesicherten Argumente gegen die Bekehrung so gut wie immun bleibt. Cf. B. Spuler, „Islamforschung“. *RGG* III (1959): 926-928; auch St. Runciman, *The decline of the crusading idea*. Storia del Medioevo III. Firenze, 1955. 643.

<sup>483</sup> Cf. Boswell, *Christianity*, 269f.

<sup>484</sup> Cf. Wentzlaff-Eggebert, *Kreuzzugsdichtung*, 103f.

<sup>485</sup> *Ibid.* 115.

Im lateinischen Mittelalter bezeichnete man die in sich abgeschlossenen, kurzen, hauptsächlich narrativen Texte mit einer didaktischen Absicht, die explizit ausgedrückt wird oder sich aus dem Inhalt ergeben kann, als Exempel.<sup>486</sup> Die als Predigtmärlein oder Beispielerzählung genannten Texte sind in der didaktischen und moralisierenden Literatur und in den mittelalterlichen Predigten in großer Vielzahl zu finden. Den mittenglischen exemplarischen Romanzen ist die Arbeit von H. Schelp gewidmet, dabei handelt es sich um

Dichtungen, die zusammen mit der Unterhaltung moralische Belehrung bieten, indem sie in einem romanzenhaften Geschehen spezifisch christliche ethische Normen aufleuchten lassen und Helden der unterhaltenden Gattung als positiv oder negativ beispielhafte Modellgestalten zur Darstellung bringen, deren Geschick in einem bedeutsamen Zusammenhang mit ihrem Verhalten steht, Romanzen also, die zur Nachahmung oder, als Warnbeispiele, zur Meidung anhalten sollen.<sup>487</sup>

Das Exempel stellt die elementarste und die anspruchsloseste Form der beispielhaften Belehrung dar. Die exemplarischen Erzählungen bilden ein populäres Mittel der indirekten Belehrung, der Belehrung über ein Vorbild oder ein Gegenstück. Für das Exemplum sind die Unterweisung und die Unterhaltung typisch. Während die Unterhaltung für das zweitrangige Vorhaben des Autors zu halten ist, bleibt die Belehrung das eigentliche Ziel des Exempels.<sup>488</sup> Das Exemplum ruft durch die erzählerische Veranschaulichung, die viel wirksamer als ein abstrakter Bericht ist, zur *imitatio* oder zur *evitatio*, d. h. zur Nachahmung (des Guten) oder zur Meidung (des Bösen) auf. Auf diese Weise dient der Hauptheld der Geschichte als literarischer Typus, der über entsprechende Charaktereigenschaften verfügt. Als lehrreiche Modelle dienen historische Persönlichkeiten oder auch die in der mündlichen und schriftlichen Literatur überlieferten Gestalten. Wie aus den mittenglischen Karlsromanzen zu sehen ist, werden die historischen Ereignisse (Karls Spanienfeldzug) und die überlieferten Geschichten über die Bekehrung der Sarazenen bewusst stilisiert. Das Exemplum soll die Bindung zwischen dem Wesen und der Verhaltensweise des Menschen und seinem Schicksal veranschaulichen und das Dasein Gottes und seine gerechte Lenkung auslegen. Das Exempel muss die unbedingte Reaktion Gottes auf die Handlung des Menschen zeigen.

Aus den in dieser Arbeit untersuchten Texten weisen die Romanzen *SM* und *KT* am meisten exemplarische Züge auf. Wie die meisten mittenglischen Karlsromanzen durch religiöse Didaktik gekennzeichnet, vereint die Romanze *SM* in sich die Themen der christlichen Belehrung, religiösen Rache, Wunderkräfte und rührender Anbetung.

---

<sup>486</sup> Cf. E. Rauner, „Exempel“. *LM IV* (1989): 161-163.

<sup>487</sup> Schelp, *Exemplarische*, 17.

<sup>488</sup> In den Romanzen der Ferumbas- und Otuelgruppe hat die Unterhaltung jedoch nicht unbedingt einen sekundären Zweck. Die Freude an Spannung und Abenteuer bildet keineswegs nur den Hintergrund der Erzählung. Das beweisen die ausführlichen Bewaffnungs- und Kampfschilderungen, die nicht nur den fachkundigen Leser erfreuen.

Höchstwahrscheinlich benutzte der Verfasser der Romanze *SM* seinen Text als eine Art Hilfsmaßnahme zur Bestätigung der religiösen Grundsätze und zum Ausdruck der Inbrunst und Hingabe an den christlichen Glauben, was sowohl für die erfundenen Helden als auch die realen Zuhörer und Leser gleich geeignet war.<sup>489</sup> So geht es in der Romanze *SM* durch die Geschichten von den vergangenen Siegen der Christen im Namen des Glaubens um die Bekräftigung der Religion. Der Verfasser beabsichtigt, seine Leser nicht zur Verteidigung der christlichen Lehre zu bewegen,<sup>490</sup> sondern sie durch den unterhaltenden Text in der christlichen Ethik am Beispiel von nachahmenswerten Vorbildern zu belehren. Auch in den anderen Werken kommen beispielhafte Gestalten vor, die aber wegen des typisch episodenhaften Charakters der Karlsromanzen in Bezug auf das moral-pädagogische Ziel nicht besonders gut entwickelt sind. Der Verlauf der positiven bzw. negativen Veränderung des Verhaltens der Romanzenfiguren ist nicht nachvollziehbar, jedoch sind die akzentuierten Entscheidungen und Handlungen der Helden als göttliche Lenkung zu verstehen. Auf diese Weise wird die Präsenz Gottes in den Erzählungen angedeutet, und die Demut der Helden ihrem Schicksal und Gott gegenüber veranschaulicht. Wie in den Romanzen allgemein dient die wörtliche Rede auch in den exemplarischen Romanzen der inneren Darstellung des Helden. Diese Darstellung der Psyche und seiner Sinnesänderung ist auch in der ergreifenden Rede Otuels zu spüren, als er Clarels Herausforderung vor Karl dem Großen für sich in Anspruch nimmt. Dieser fast monologische Teil der Aussage entspricht dem wichtigen seelisch-geistigen Verlauf in seinem Schicksal. Otuels Auftritt werden dadurch exemplarische Züge verliehen, dass man ihn in Kontrast zu seinem Gegner stellt. Diese Schwarz-Weiß-Darstellung oder die Trennung in ganz gute und ganz böse Personen dient ausdrucksvoll und wirksam als ein Veranschaulichungsmittel. Am Beispiel Karls des Großen wird man in den Romanzen *OR* und *RV* im christlichen Glauben bestärkt. In der Bekehrung Otuels spielt Karl der Große eine gewisse Rolle: seine Gebete lenken die Aufmerksamkeit und Zuwendung Gottes zum Sarazenen Otuel. Nachahmenswert ist sein Rachezug nach Rolands Tod. Nur ein herzensreiner Gläubiger kann der Stimme des Apostels folgen, um Spanien zum Christentum zu führen und so die monumentale sarazenische Statue *salanicodus* zu stürzen und viele Kirchen neu zu bauen. Mit den guten Taten Karls des Großen belehren die Verfasser ihre Leser. Andererseits ermahnen sie ihr Publikum am Beispiel seiner schlechten, unüberlegten Handlungen. So zeigt der erste Teil der Romanze *SM*, dass das Verhalten Karls des Großen

---

<sup>489</sup> Cf. P. Hardman, "The *Sege of Melayne*: a fifteenth-century reading". *Tradition and transformation in medieval romance*. Ed. R. Field. Cambridge, 1999. 71-86, insbesondere 86.

<sup>490</sup> Cf. Shepherd, "This grete journey", 117. Zitiert nach Hardman, "The *Sege*", 72.

nicht immer vorbildlich, sondern auch *evitandum* sein kann. Auf diese Weise warnt der mittelenglische Autor seine Leser, die Hauptpflicht eines Christen – die Verteidigung seiner Religion – nicht zu vernachlässigen. Der Glaube nimmt auf der Skala der Werte des mittelalterlichen Menschen den höchsten Platz ein. Das Regieren als weltliche Macht ist der geistlichen Macht unterordnet, deswegen sind die Sorgen Karls des Großen um seinen Thron, den er im Kampf gegen die Sarazenen zu verlieren fürchtet, zu irdisch, zu niedrig im Vergleich zum globalen Problem des Christentums. Exemplarisch ist die Gestalt der tugendhaften christlichen Prinzessin aus der Romanze *KT*, deren Glaubenstreue und Hingabe an Gott die sieghafte Kraft und Übermacht der christlichen Religion beweisen und somit für das Publikum *imitabile* sind. Die für die Exempel typischen Merkmale der Präsenz Gottes und die Reaktion Gottes auf die menschlichen Handlungen sind in der Darstellung der Prinzessin als ein Instrument der Allmacht des christlichen Gottes zu sehen. Auch Bischof Turpin wird ganz klar als ein bewundernswerter Charakter dargestellt, dessen Verhaltensweise und Eifer in der Verteidigung der Interessen des christlichen Glaubens nachahmenswert sind. Die Weigerung des Bischofs in der Romanze *SM*, seine Wunden zu behandeln und Essen zu sich zu nehmen, kann als *Imitation Christi* dienen, auch seine Seitenwunde erinnert an Jesus' Wunde. Treue und Glaubenskraft der Helden werden von Gott gerecht belohnt: die Prinzessin erreicht nicht nur die Bekehrung ihres Gatten, sondern durch den Wunsch und Willen des Ehemanns auch die Bekehrung seiner Untertanen. Bischof Turpin zwingt Karl den Großen, seiner Pflicht der Kirche gegenüber nachzukommen – gegen die Ungläubigen Krieg zu führen und so den christlichen Glauben zu verteidigen.

Das Bekehrungsmotiv gehört in den in dieser Arbeit analysierten Romanzen zu den Hauptmotiven, ist jedoch kein Zentralmotiv. Die Texte der Charlemagne-Romanzen haben trotz ihrer literarischen Quellen, den *chansons de geste*, den Kreuzzugsgeist längst verloren. Der eigentliche Kreuzzugsgedanke, die Gläubigen von der Verteidigung der christlichen Religion zu überzeugen, verwandelt sich in den mittelenglischen Karlsromanzen in die Idee der Verstärkung des Glaubens am Beispiel vergangener Siege durch Unterhaltung. Die Romanzen sind mehr den Abenteuern und der faszinierenden heidnischen Welt gewidmet. Der Hauptakzent wird auf die Werte der christlichen Religion und Gesellschaft und auf den bekehrten Sarazenen gelegt. In der Welt der mittelenglischen Karlsromanzen und der ihnen nahe stehenden Romanzen gibt es keine Zwischentöne, nur Schwarz und Weiß, die Figuren sind zumeist eintönig: gut oder böse. Die Geschichten sind eindeutig, episodenhaft und wenig originell, sie brauchen keinen nachdenklichen Leser oder Zuhörer. Obwohl diese

mittelenglischen Romanzen heroische und ritterliche Themen behandeln, sind sie keine rein weltlich-höfischen Romanzen, sie sind eher volkstümlich, mit einem ausgeprägten offensiven religiösen Charakter, die aber keineswegs zur Kreuzzugspropaganda tendieren, vielmehr zeigen sie didaktische Züge. Sie waren vermutlich für das mittelständische Publikum bestimmt, dem sowohl das Hofleben als auch die Welt der Gelehrsamkeit fremd war. Zahlreiche Abenteuer der Helden, umfangreiche grausame Kampfschilderungen, Wundergeschichten, militante Religiosität, nicht moralisierende, aber trotzdem belehrende Erzählungen treffen den Geschmack des anspruchslosen christlichen Publikums, so befriedigen diese Romanzen den Wunsch der mittelalterlichen Zuhörer nach Unterhaltung.

#### 5.4. Das Bekehrungsmotiv in der islamischen Literatur

Die Bekehrungsfälle kommen nicht nur in der westlichen, christlichen Literatur vor, sondern sie sind auch in islamischen Werken zu finden, weil sich Glaubensübertritte zu jeder Zeit und in jeder Gesellschaft ereignen. Wie weiter oben bei den mittelenglischen Romanzen zu sehen war, finden Glaubensübertritte nicht in jedem von mir untersuchten Werk statt, dennoch werden zahlreiche blutige Kämpfe im Rahmen von Religionskriegen in sämtlichen Geschichten behandelt. Der Glaubenswechsel in islamischen Werken wird im Folgenden anhand einer allgemeinen Erörterung der arabischen Maghāzi-Dichtung und einer kleinen Auswahl von epischen Dichtungen der türksprachigen Völker analysiert. Da die Inhalte der türksprachigen Epen als Ergänzung für die Gesamtanalyse des Bekehrungsmotivs gedacht sind, werden diese Werke nicht unbedingt in den ausführlichsten und umfangreichsten Versionen dargestellt. Bei der Untersuchung dieser Texte steht die Frage im Vordergrund, wie das Bekehrungsmotiv in den jeweiligen Werken realisiert wird, ob es Erklärungen für den Glaubenswechsel der handelnden Personen gibt und ob die Motivierungen des Glaubensübertritts in irgendwelchem Zusammenhang zu den Fällen in den mittelenglischen Romanzen stehen könnten.

Unter der Maghāzi-Literatur versteht man die arabischen Erzählungen über die muslimischen Kriegszüge zu Muhammads Lebzeiten.<sup>491</sup> In Bezug auf ihre Zusammenstellung haben die Maghāzi-Dichtungen einen zyklischen Charakter, sie bestehen aus selbständigen Geschichten, die zwar inhaltlich zusammengehören, aber trotzdem relativ eigenständig sind.<sup>492</sup> Die legendären Maghāzi-Dichtungen sind gegen Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts entstanden. In Bezug auf die Verfasser dieser arabischen Erzählungen ist nicht viel bekannt,<sup>493</sup> weil einerseits die Autoren in der arabisch-islamischen Geschichtsdichtungen auf Grund der angeblich historischen Echtheit der vorgetragenen Ereignisse und der berühmten handelnden Personen bescheiden im Hintergrund bleiben,<sup>494</sup> andererseits die kollektivistisch wahrgenommene Entstehungszeit der Maghāzi-Literatur den selbstbewussten, individuell geprägten Charakter der Verfasserschaft verhindert. Die Maghāzi-Literatur besteht aus Dichtungen mit einem historischen Hintergrund und aus

---

<sup>491</sup> Cf. R. Paret, *Die legendäre Maghāzi-Literatur. Arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Muhammads Zeit*. Tübingen, 1930.

<sup>492</sup> Ibid. 149.

<sup>493</sup> Als einer der Autoren der Erzählungen der Maghāzi-Dichtungen gilt Abu'l-Hasan al-Bakri, der zwischen 1295 und 1363 gelebt und geschrieben haben soll. Cf. Paret, *Die legendäre*, 156f.

<sup>494</sup> Ibid. 158f.

Erzählungen ohne historischen Hintergrund. Der Untersuchung von R. Paret liegt ein sehr umfangreiches Material zugrunde, das über 5000 Seiten arabischer Texte umfasst, die größtenteils handschriftlich überliefert sind. Die meisten Werke der Maghāzi-Literatur mit historischem Hintergrund beziehen sich auf das Geschichtswerk von Ibn Hischām.<sup>495</sup> Die Geschichten ohne historische Basis, die wenig an die geschichtlichen Überlieferungen anknüpfen, beinhalten nur die Namen berühmter Persönlichkeiten und dazu viele erfundenen Ereignisse. Der Umfang der Dichtung über die Bekehrung von Tufail, der das hundert- bis zweihundertfache der historischen Quelle im Geschichtswerk von Ibn Hischām ausmacht, zeigt, dass der geschichtlich überlieferte Stoff in den zuletzt genannten Erzählungen selten unverändert bleibt.<sup>496</sup> Die Wundertaten, die Erscheinungen von Gabriel und den Engeln und die Offenbarungen, die Muhammad im Laufe der Geschichten verkündet werden, spielen in der Maghāzi-Literatur eine entscheidende Rolle. Einige Kriegszüge von Muhammad werden von Gabriel initiiert, so befiehlt Gabriel in der auf der Geschichte basierten Erzählung *Der Kriegszug nach Tabuk* B Muhammad, einen Rachezug gegen die Romäer (=Byzantiner) zu unternehmen.<sup>497</sup> Muhammad wird sehr oft über die laufenden Ereignisse von Gabriel unterrichtet oder die Wahrheit der Mitteilungen der Boten wird von Gabriel bestätigt. Auch im unmittelbaren Kampf steht Gabriel Muhammad zur Seite: im Zweikampf gegen den Heiden Ibn Abi Chalaf (Ubai ibn Chalaf) ist Gabriel in der historisch begründeten Geschichte *Die Schlacht bei Uhud* bereit, die Gestalt Muhammads anzunehmen und die Herausforderung zum Zweikampf zu übernehmen.<sup>498</sup> Jedoch besteht Muhammad darauf, selbst den Feind zu bekriegen; dennoch macht Gabriel ein Loch in den Panzer des Gegners, damit sein Schützling diesen leichter töten kann. Die Engel unterstützen nicht nur Muhammad tatkräftig, sondern auch seine Gefährten in den Schlachten. Muhammad selbst vollbringt Wunder. Auf Grund dieser Fähigkeit wird er von den Heiden oft der Zauberei und der Magie beschuldigt.<sup>499</sup> Er kann die Wunden seiner Krieger heilen, indem er sie mit der Hand streichelt oder seine Hand auf das Herz der Verwundeten legt. In der Geschichte *Die Schlacht bei Hunain* schließen sich die 72 Wunden von Ali, nachdem Muhammad sie mit Wasser bestreicht. In derselben Erzählung macht er einem auf einem Auge blind gewordenen Muslim ein neues Auge aus

---

<sup>495</sup> *Das Leben Muhammad's nach Muhammad ibn Ishak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hisham*. Aus dem Arabischen übersetzt von G. Weil. 2 Bde. Stuttgart, 1864.

<sup>496</sup> Cf. Paret, *Die legendäre*, 152f.

<sup>497</sup> Ibid. 51-54.

<sup>498</sup> Ibid. 16-26.

<sup>499</sup> Als Zauberer wird Muhammad oft in der westlichen christlichen sowohl polemischen als auch dichterischen Literatur genannt.

Speichel und Erde.<sup>500</sup> Er kann auch die Toten wieder beleben. In der Geschichte *Die Belagerung Medinas durch die „Verbündeten“ (Ahzāb)*, Grabenkrieg genannt ruft er tote Kinder ins Leben zurück.<sup>501</sup> Wenn die Wasservorräte bei seinen Truppen knapp sind, lässt er das vorhandene Wasser über seine Hand gießen, dann reicht dieses Wasser sowohl für die Menschen als auch die Tiere. Wenn es nicht ausreichend Essen für die Anwesenden gibt, werden die wenigen vorgelegten Speisen nie aufgegessen, es bleibt am Ende in der Schüssel so viel, wie es am Anfang war. In der Geschichte *Die Schlacht bei Badr* regnet es auf Muhammads Gebet hin so, dass die Kleider und die Sättel der Muslime trocken bleiben, während die Kleidung und Sättel der Heiden durchnässt werden, was ihre Fortbewegung beträchtlich erschwert.<sup>502</sup> In derselben Geschichte bittet Muhammad Gott um den Sieg im entscheidenden Kampf mit der Begründung, dass niemand bei einer muslimischen Niederlage übrig bleiben wird, der Gott in Ehren halten wird. Muhammad ist im Besitz prophetischer Gaben, er kann zukünftige Begebenheiten vorhersehen, zum Beispiel wie die Schlacht ausgeht, wer sich schon zum Islam bekannt hat, worüber sich die Menschen unterhalten, was sie vorhaben. So verwandelt er einen Heiden, der beabsichtigt, auf Ali aus einem Hinterhalt zu schießen, in der Geschichte *Die Bekehrung al-Azjads*, die einen historischen Hintergrund hat, in einen Stein.<sup>503</sup> Muhammads größtes Verdienst besteht darin, dass er die Götzen in der Kaaba zerstört, dieses Geschehnis wird in der Erzählung *Die Eroberung von Mekka* wiedergegeben.<sup>504</sup> Es reicht aus, dass er auf die Götzen deutet und aus dem Koran den Vers 17, 83 zitiert, damit die Götzen von selbst zu Boden fallen. Persönlich wäscht er die falsch gezeichneten Bilder der Propheten in der Kaaba ab. Sein Schwiegersohn Ali, den er ausrufen lässt, die in den Häusern befindlichen Götzen zu zerstören und hinauszuerwerfen, ist ihm dabei behilflich. Muhammad ist an den Bekehrungen beteiligt, er nimmt Glaubensbekenntnisse entgegen. Muhammad macht es den Menschen leicht, zum Islam überzutreten. Manchmal bekennt sich der Ungläubige zum muslimischen Glauben, wenn Muhammad für diesen betet und ihm seine Hand auf die Brust legt. Sogar Menschen mit verbrecherischen Gedanken verwandeln sich unter seinem Einfluss in gute gläubige Muslime.<sup>505</sup> Es scheint, dass ein gewisses Bekehrungsritual in den Maghāzi-Dichtungen existiert, dabei gibt es Unterschiede zwischen Frauen und Männern. Muhammad lässt Hind, die Frau von Abu Sufjān, gleichzeitig

---

<sup>500</sup> Ibid. 44-49.

<sup>501</sup> Ibid. 33-36.

<sup>502</sup> Ibid. 1-10.

<sup>503</sup> Ibid. 14ff.

<sup>504</sup> Ibid. 38-44.

<sup>505</sup> In der historisch begründeten Geschichte *Die Eroberung von Mekka* hat ein Mann vor, Muhammad umzubringen; letzterer betet für ihn und legt seine Hand auf seine Brust, da spricht der Mann das Glaubensbekenntnis aus. Ibid. 38-44.

mit ihm die Hand in eine Schale Wasser tauchen, nachdem sie den Wunsch äußert, eine Muslima zu werden. Die Männer besiegeln ihre Verpflichtung dem Glaubensbekenntnis gegenüber durch einen Handschlag.<sup>506</sup> Wenn man die Maghāzi-Dichtungen mit historischem Hintergrund mit denen ohne historischen Hintergrund vergleicht, gibt es kaum Unterschiede. Sowohl in den Erzählungen mit historischem als auch ohne historischen Hintergrund kommen grausame Kampfschilderungen, Wundertaten und in den meisten Fällen unerklärliche Bekehrungen vor. Beide Arten von Erzählungen stimmen in der Darstellung der Feldzüge der Muslime unter der Führung Muhammads gegen die Heiden und Christen, der Städtebelagerungen, der manchmal unglaublichen Heldentaten der Muslime und der mit diesen Mutproben verbundenen Wunder überein. Der Kampf der Muslime gegen riesige heidnische Recken, die Teilnahme eines fünfhundertjährigen Heiden am Krieg als Beobachter, die Visionen der Heiden von Gabriels Erscheinung und ihr darauf folgender Glaubensübertritt zum Islam, das Erscheinen des Teufels sowohl im Lager der Heiden als auch bei den Muslimen, seine Lügen und Gemeinheiten sind häufige Motive in beiden Typen der Maghāzi-Literatur. Der wesentliche Unterschied zwischen den Geschichten besteht darin, dass die Verfasser in den Erzählungen ohne historischen Hintergrund ihrer Phantasie eher einen freien Lauf lassen, und die Beschreibungen viel mehr märchenhafte Züge enthalten. In der rein legendenhaften Geschichte *Der Kampf gegen die Geister im Brunnen Bi'r Dhāt al-'Alam* fordert der Imām Ali einen siebenköpfigen Drachen auf, sich zum Islam zu bekennen und tötet ihn, weil er das Bekehrungsangebot nicht akzeptiert.<sup>507</sup> Außerdem springt Ali in einen Brunnen, verfolgt die Geister dieses Brunnens bis in die unterste der sieben Erden und bekehrt die meisten von ihnen zum Islam. Als Muhammad Wasser aus dem Brunnen holen lässt, kommen die bekehrten Geister des Brunnens und bekräftigen ihr Glaubensbekenntnis vor ihm. Weiterhin kommen in der *Geschichte vom Erwerb des Wunderpferds al-Maimūn für Ali* märchenhafte und übernatürliche Elemente zum Vorschein.<sup>508</sup> Das Meerpferd Maimun, das sich beim heidnischen König Zam'a befindet, lässt sich von niemand berühren und tötet täglich zwei Sklaven. Als 'Abbās es für den Imām Ali erwirbt, wird es gehorsam. Um das zu erreichen genügt es, das Pferd mit den Namen von Muhammad und Ali zu beschwören. In der Textvariante B stellt sich Omar dem Pferd vor und erklärt ihm, dass er es dem Imām Ali bringen will, damit er die Heiden bekämpft, daraufhin lässt Maimun sich ruhig aus dem Stall führen. Als die Untertanen von Zam'a Omar auf Grund der schnellen Pferdebandigung der

---

<sup>506</sup> Ibid.

<sup>507</sup> Ibid. 66f.

<sup>508</sup> Ibid. 114-118.

Zauberei beschuldigen, geht Maimun auf die Angreifer los und beißt viele zu Tode. Das Zauberpferd Maimun ist Omar im Kampf gegen die Verfolger behilflich, es schlägt sie kräftig, es bewacht Omar und warnt ihn vor Gefahren. Als sein neuer Besitzer erscheint, begrüßt das Pferd ihn herzlich. Maimun bekommt die Versicherung Muhammads, dass es später von Gott unter die Tiere des Paradieses aufgenommen wird. Dennoch kommen in dieser Geschichte einige realistische Merkmale vor, so wird Alis Armut betont, er hat persönlich nicht so viel Geld, um sich so ein wunderbares Pferd leisten zu können. In den Geschichten der Maghāzi-Dichtung spielt der Imām Ali, Muhammads Schwiegersohn und der vierte Kalif, neben dem Propheten Muhammad eine Hauptrolle. Er genießt Muhammads Vertrauen und ist bei ihm gut angesehen. Er wird auch oft als die letzte Rettung der Muslime betrachtet, er stürzt das Götzenbild Hubal mit Hilfe einer Beschwörungsformel vom Dach der Kaaba. Diese Züge verleihen dieser Dichtung eine alidische Färbung, jedoch sind diese Erzählungen nicht schiitisch, vielmehr verherrlichen sie die Haschimiten, Muhammads Sippe.

Die Maghāzi-Dichtungen schildern unzählige Kämpfe, was eigentlich nicht verwunderlich ist, weil es in dieser Dichtungsgattung um Muhammads Kriegszüge geht. Allerdings verlaufen alle diese Kriege fast alle nach ein und demselben Schema, was die mangelnde Kreativität und die geistige Armut der Verfasser und die Anspruchslosigkeit des Publikums dieser Erzählungen verdeutlicht.<sup>509</sup> Muhammad hält sich inmitten seiner Gefährten in Medina (sehr oft in der Moschee) auf, als er die Nachricht bekommt, dass man seine Hilfe braucht. Daraufhin zieht er Truppen zusammen, ernennt die Befehlshaber gewohnheitsgemäß aus der Reihe seiner Gefährten, indem er Fahnen an sie verteilt, und bricht auf. Während ein Teil der Heiden im Kampf umgebracht wird, bekennt sich ein anderer Teil aus Angst vor dem Tod oder ohne Grund zum Islam. In den Geschichten mit historischem Hintergrund wird Muhammad häufig von Gabriel aufgefordert, einen Krieg gegen die Heiden oder Christen zu führen. Manchmal hört er, dass die Heiden auf Grund der wachsenden Macht seines Glaubens gegen ihn ziehen, und macht sich mit den treuen Muslimen auf den Weg ihnen entgegen. Er entwickelt eine militärische Strategie, dergestalt, dass eine Gruppe im Hinterland bleibt, während die anderen sowohl an Einzel- als auch an Massenkämpfen teilnehmen. Trotz der Tapferkeit aller Muslime vollbringt die am meisten hervorragenden Leistungen gewöhnlich Ali, der im entscheidenden Kampf den erwünschten Sieg für die Muslime erringt. Gleich auf dem Kampffeld werden die Bekehrungsaufforderungen gestellt, die mit dem

---

<sup>509</sup> Für die kriegerischen Auseinandersetzungen in den mittellenglischen Karlsromanzen ist auch keine vielfältige Darstellung kennzeichnend.

Glaubenbekenntnis oder der Hinrichtung des Gegners enden. Einige wenige Niederlagen der Muslime gehen immer auf Rechnung der Verteidiger des Hinterlands. Da sie bei der Beuteverteilung nicht zu kurz kommen möchten, verlassen sie ihre Posten, was dem Feind die Möglichkeit gibt, den Muslimen in den Rücken zu fallen. Obwohl in den Kämpfen reiche Beute gemacht wird, dienen Muhammads Kriegszüge in der Maghāzi-Literatur der Verbreitung des Islam durch die Bekehrung der Ungläubigen und nicht der Verbesserung der wirtschaftlichen Lage der Muslime. Kriegsgewinne und Trophäen werden als Selbstverständlichkeit betrachtet.

Im Allgemeinen handelt es sich bei den Maghāzi-Dichtungen um lebendige, klare, einfache und im Großen und Ganzen relativ eintönige Erzählungen. Das Leben eines Individuums, das durch Grubeleien, seelische Kämpfe oder tiefe psychologische Auseinandersetzungen gekennzeichnet ist, wird zugunsten der Darstellung der ihrem Glauben gegenüber pflichtbewussten Muslime außer Acht gelassen. Den Geschichten fehlen Originalität und dichterische Phantasie. Generell übermitteln die Maghāzi-Dichtungen eine idealisierte Vorstellung von Muhammads Zeit und vom Imām Ali. Diese Merkmale zeugen davon, dass der eigentliche Wert der Geschichten der Maghāzi-Literatur nicht im literarischen, sondern im religionsgeschichtlichen Bereich liegt.<sup>510</sup> Die tatsächliche Bedeutung der Maghāzi-Dichtungen kommt nur in Verbindung mit der Zeit ihrer Entstehung und der Umgebung zur Geltung, für die diese Literaturart geschaffen und durch die sie verbreitet wurde. Zu den besonderen Eigenschaften der Maghāzi-Dichtungen gehören die natürliche, direkte Art und Weise der Darstellung der historisch wahren frühislamischen Geschichte und das Betrachten und Bewerten der Geschehnisse vom religiösen, nämlich islamischen Standpunkt aus. Verdrehungen und Umwandlungen in den Geschichten der Maghāzi-Literatur beziehen sich insbesondere auf die Idealisierung der Muslime, auf ihre Frömmigkeit und ihr Gefühl, auserwählt zu sein. Diese Empfindung treibt sie an, Kriege zu führen und die Heiden und Christen zu bekehren, dabei nehmen sie den Märtyrertod, der oft von Muhammad den Gläubigen versprochen wird, bereitwillig in Kauf. Muhammad beabsichtigt in den Maghāzi-Dichtungen durch seine Kriegszüge, den Islam durch die Bekehrung der Gegner zu verbreiten. Die Auffassung, den Glauben durch Waffen zu verbreiten und durch Gewalt von der Wahrheit dieses Glaubens zu überzeugen, zeigt die Naivität und die Primitivität der Vorstellungen, die diese arabischen Erzählungen ihren Lesern und Zuhörern vermitteln.

---

<sup>510</sup> Cf. Paret, *Die legendäre*, 167f.

Wie anhand der Geschichten festzustellen ist, werden die Feinde bei ihrem Glaubenswechsel von den äußeren Merkmalen fasziniert, sie werden von der militärischen Macht und der magischen Größe des muslimischen Glaubens überzeugt. Jedoch ist nicht zu vergessen, dass sich die Muslime an das friedliche Prinzip halten, dass die Bekehrung eines feindlichen ungläubigen Volkes wünschenswerter ist, als es zu bekriegen. Aus diesem Grund bietet man dem Gegner sogar auf dem Kampffeld zuerst die Bekehrung an, und im Verzichtfall tötet man ihn. Auch Briefe mit Aufforderungen zur Bekehrung werden geschickt.<sup>511</sup> Diese haben aber eher einen formalen Charakter, der zur Rechtfertigung der Kriege gegen die Ungläubigen dient. Die stattgefundenen Bekehrungen werden durch die erlebten Wundertaten, die Allah oder Gabriel durch Muhammad vollbringen,<sup>512</sup> und durch den Wunsch motiviert, zum siegreichen Glauben zu gehören. Das Ausmaß der Verwunderung der Heiden über die Herrlichkeit des echten Glaubens im Gegensatz zu ihren schwachen, nutzlosen Götzen<sup>513</sup> ist so groß, dass sich die Autoren der Maghāzi-Literatur keine Mühe geben, die Glaubensübertritte der Gegner der Muslime zu kommentieren, geschweige denn gegen sie zu argumentieren. Man braucht nur von einem von Muhammad vollbrachten Wunder oder von der Tatkraft Alis mit seinem gezogenen Schwert zu berichten, da meldet sich schon der tief beeindruckte Heide zum Glaubenswechsel. In einer derartigen Lösung des Glaubensproblems zeigt sich die simplistische Ideologie der Maghāzi-Dichtungen: die Ungläubigen sind zu bekehren oder zu töten, wenn sie sogar durch Wunder oder Waffengewalt nicht von der Macht des Islam überzeugt werden können. Obwohl die Bekehrungsfälle der Maghāzi-Literatur durch einen mirakelhaften und einen offenen gewaltsamen Charakter gekennzeichnet sind, nehmen die Heiden den Islam auch an, wenn sie von den ganz menschlichen Eigenschaften der Muslime beeindruckt sind.<sup>514</sup> Eigentlich gelten die angewandten Verhaltensmaßregeln bei den Muslimen nur in Bezug auf die Glaubensbrüder, die Ungläubigen darf man belügen oder überlisten. Es sind sogar falsche

---

<sup>511</sup> In der auf der Geschichte beruhenden Erzählung *Die Eroberung von Chajābir* schickt Muhammad zwei Briefe zu den Juden von Chajābir, um sie zum Glaubensübertritt zu zwingen, bevor er auf Gabriels Geheiß gegen die Bevölkerung zieht. Cf. Paret, *Die legendäre*, 37f.

<sup>512</sup> In der *Eroberung von Chajābir* wird der blinde Mann durch das leuchtende Haupt Alis, der im Alleingang das Stadttor fast zerstört, geheilt, und er bekennt sich so zum Islam.

<sup>513</sup> Die Quraischiten, ein heidnischer Stamm, nehmen im Kampf gegen die Muslime ihren Götzen Hubal in der historisch begründeten Geschichte *Die Schlacht bei Uhud* mit, damit er ihnen in der Schlacht helfen kann. Jedoch verirrt sich das Kamel, auf das der Götze gebunden war, in der Nacht, verfängt sich im Gebüsch und wirft Hubal ab. Als die Heiden ihn erst am nächsten Morgen aufsuchen, schweigt der Götze. Sein Schweigen wird als schlechtes Omen erklärt. Cf. Paret, *Die legendäre*, 16-26. Auf die Aufforderung der Götzen werden die Muslime in der Geschichte *Der Verrat der Bau Hudhail und die Rache* von den Heiden angegriffen, dennoch ist die Macht und der Einfluss der Götzen so gering, dass es den Heiden nicht gelingt, die Muslime aufzuhalten. Ibid. 27-33.

<sup>514</sup> Cf. *Die Rache für den Überfall bei Bi'r Ma'ūna* und *Der Verrat der Bau Hudhail und die Rache*. Paret, *Die legendäre*, 26f.

Eide vor den heidnischen Götzen erlaubt, falls das der Sache des Islam nicht schadet, sondern ihm zum Sieg verhilft. Diese Züge heben den einfachen, naiven Charakter dieser Geschichten und ihre Anpassung an unbefangene, wenig raffinierte Zuhörer hervor. Dennoch halten sich die Muslime an das traditionelle Gastfreundschaftsrecht, die Immunität der Gesandten, das ritterliche Benehmen im Zweikampf. Familiäre Beziehungen spielen bei den Bekehrungen eine entscheidende Rolle, es reicht manchmal, gute Nachrichten von den Nächsten zu hören oder von ihnen in der muslimischen Religion unterrichtet zu werden, um den Islam freiwillig anzunehmen.<sup>515</sup> Einige Bekehrungen kommen durch ganz unerklärbare, mirakelhafte Ursachen zustande, so tritt der ganze Stamm der Fazariten in der legendären Geschichte *Der Kriegszug gegen Hammād al-Fazāri* nach der Aufforderung eines unsichtbaren Wesens zum Islam über.<sup>516</sup> Die Bekehrten werden gewöhnlich in den Gebetsritualen und im Koranlesen unterwiesen. Die zum Islam Bekehrten sind sehr lernfreudig und begabt, so dass sie gleich nach dem religiösen Unterricht oder sogar nur auf Grund ihres inneren Wunsches, den muslimischen Glauben anzunehmen, sich den Gebeten in der Moschee anschließen können. Beachtenswert ist das Verhalten der Neubekehrten, die ihre Götzen gleich nach der Annahme des Islam zerstören und eifrig ihren neuen Glauben unter den Verwandten zu propagieren versuchen. In der strengen Haltung der Neubekehrten gegenüber ihren früheren Glaubensbrüdern, wobei es auch zu blutigen Auseinandersetzungen kommt, zeigt sich die große Religiosität in der Maghāzi-Dichtung, eine Religiosität, die aber sehr einseitig ausgerichtet ist und die ganz normalen menschlichen Werte vernachlässigt.<sup>517</sup>

Trotz der Zeugnisse der Schriftbesitzer, der Juden, dass die Götzenanbetung die richtige und die von Muhammad propagierte die falsche Religion ist,<sup>518</sup> sind die heidnischen Götzen gegenüber dem muslimischen Gott machtlos. Bei den von den Heiden verehrten Götzen handelt sich um verschiedene lokale altarabischen Gottheiten, Stammesgötzen, unter anderem um den von der Kaaba gestürzten Hauptgott Hubal, die Göttinnen Lāt und 'Uzza und andere von den Verfassern erdachte Götzen. Im Allgemeinen werden sie in der Maghāzi-

---

<sup>515</sup> In der Geschichte ohne historischen Hintergrund *Die Bekehrung von 'Abdarrahmān ibn Abu Bekr* nimmt der Hauptheld den Islam an, gerührt vom Inhalt des Briefes, den sein muslimischer Vater ihm geschrieben hat. In der Dichtung mit historischem Hintergrund *Die Schlacht bei Badr* weigert sich einer der Brüder von Ali zum Islam zu wechseln, nur beeindruckt von der durch die Macht des Islam verliehenen Entschlossenheit Alis, ihn hinzurichten, nimmt er den muslimischen Glauben an, gleich danach folgt der zweite Bruder Alis diesem Beispiel nach. Ibid. 58f; 1-10; 14ff.

<sup>516</sup> Ibid. 108f.

<sup>517</sup> Ibid. 234f.

<sup>518</sup> Cf. *Die Belagerung Medinas durch die „Verbündeten“ (Ahzāb), Grabenkrieg genannt*, ibid.33-36.

Literatur lächerlich, grotesk dargestellt,<sup>519</sup> damit ihre sinnlose Existenz von den Muslimen leicht zunichte gemacht werden kann. In Bezug auf die Religionen der Bekehrten wird nicht viel Unterschied gemacht; auf die Einzelheiten der Glaubensrichtungen wird nicht eingegangen und die Kriegszüge gegen die Vertreter der anderen Kulturreligionen kommen im Unterschied zu den regelmäßigen Kämpfen gegen die Heiden nur gelegentlich vor. Aus den Erzählungen ist nur bekannt, dass die Juden Schriftbesitzer sind, die Heiden ihre Götzen anbeten und die Christen den Messias Sohn Gottes nennen. Jedoch werden die Heiden besonders negativ dargestellt, unter ihnen finden sich auch Heuchler, die nur äußerlich den Islam angenommen haben, aber nicht ganz davon überzeugt sind und den Tod des Propheten wünschen, und auch die Renegaten.<sup>520</sup> Die Anzahl der letzteren ist sehr gering,<sup>521</sup> weil es in Wirklichkeit sehr selten Abtrünnige vom Islam gab. Im Großen und Ganzen werden die Heiden als niederträchtige Feiglinge dargestellt, die sich im Kampf nicht ehrlich benehmen und sich oft über die Regeln des Zweikampfes hinwegsetzen. Sie werden von den Verfassern der Maghāzi-Dichtung des Kannibalismus, des unmäßigen Weingenusses und eines frivolen lustvollen Lebens bezichtigt. Die Heiden sind engstirnig, sie verharren sogar vor dem Tod beim Götzendienst, weil sie die Offenbarungen Muhammads und seine Wundertaten als Zauberei empfinden und den wahren Inhalt des muslimischen Glaubens nicht erkennen können. Dennoch werden die Heiden, die sich im Laufe der Geschichten zum Islam bekennen, viel weniger negativ geschildert.<sup>522</sup> Sie besitzen ritterliche Charaktereigenschaften und sind als Menschen gutherzig. Sie nehmen die Gefahren von der Seite der Muslime ernst, so erkennen sie die Macht der muslimischen Truppen und allmählich die Größe und Herrlichkeit des Islam an.

Die Maghāzi-Literatur ist mit den mittelenglischen Karlsromanzen sowohl in Bezug auf die Struktur als auch den Inhalt der Geschichten in Verbindung zu bringen. Wie bekannt, sind die Quellen der mittelenglischen Karlsromanzen, die altfranzösischen *chansons de geste*, zyklisch gestaltet; dies gilt auch für die Maghāzi-Literatur, wobei wie bei den

---

<sup>519</sup> Die von den Autoren der Maghāzi-Dichtung erdachten Abgötter sind aus verschiedenen Stoffen hergestellt. So verehren die Heiden nach der Ansicht der Verfasser Götzen aus Elfenbein, Eisen, Gold, Edelsteinen und sogar Lebensmitteln, einige sind mit Schleier und Krone versehen, andere sitzen auf dem Thron, die dritten erinnern mit Schafskopf oder der Hahnengestalt an die altägyptischen Götter. Ibid. 213-216.

<sup>520</sup> Ibid. 219-228.

<sup>521</sup> In der *Eroberung von Mekka* erzählt man von Abu Sufjān, der zuerst das Prophetentum Muhammads mit seinen Kniefällen prüft und dann widerwillig, von den Muslimen gezwungen, das Glaubensbekenntnis ausspricht. Kurz darauf kehrt er zur Anbetung der Götzen zurück, aber wird später von der Macht und dem Anblick der muslimischen Truppen tief beeindruckt, so dass er sich danach ehrlich zum Islam bekennt. Ibid. 38-44.

<sup>522</sup> Ibid. 234f.

mittelalterlichen Karlsromanzen jede Erzählung eine separate Geschichte beinhaltet. Die mittelenglischen Karlsromanzen und die arabischen Werke verweisen auf einen bestimmten historischen Hintergrund, jedoch haben die geschilderten Begebenheiten auf Grund der Überlieferung und der literarischen Bearbeitung eher legendären als geschichtlich realen Charakter. Auch in der Auswahl der Helden in den Maghāzi-Dichtungen sind Parallelen zu den mittelenglischen Karlsromanzen zu finden. Während Karl der Große, seine Paladine, unter ihnen sein Neffe Roland, und sein Schwiegersohn Otuel in den Otuelgeschichten die Hauptrollen in den mittelenglischen Romanzen spielen, sind Muhammad, seine Gefährten, die späteren ersten Kalifen, unter ihnen sein Schwiegersohn Ali, und Muhammads Onkel die Hauptdarsteller in der Maghāzi-Literatur. Interessanterweise wird die Rolle des berühmten Schwertes sowohl in den mittelenglischen als auch in den arabischen Erzählungen betont. Während es sich in den Karlsromanzen um Rolands Schwert Dorundale handelt, ist in den Maghāzi-Dichtungen die Rede von einem speziell von Gott für den Kampf gegen die Heiden geschaffenen Schwert Dhu'l-faqār, das Ali von Gott bzw. von Muhammad geschenkt wird. Wie in den mittelenglischen Karlsromanzen werden in den Maghāzi-Dichtungen die Stärke und der Einfluss des Glaubens hervorgehoben. Während die Christen in den mittelenglischen Romanzen immer Recht haben und die Ungläubigen im Unrecht sind, weil sie die falschen Götter haben, fühlt sich der Mensch in der Maghāzi-Literatur erst sicher und geborgen, wenn er sich zum Islam bekennt. Die Heiden, die sich der Bekehrung verweigern, sind verloren, weil der Sieg nur dem muslimischen Glauben beschieden ist. Die guten Christen und die treuen neubekehrten Sarazenen verdienen das Lob und die Hochachtung der Verfasser der mittelenglischen Romanzen, und entsprechend werden die tiefgläubigen Muslime in den Maghāzi-Dichtungen idealisiert. Ähnlich wie in den christlichen Geschichten weigern sich die Ungläubigen in den arabischen Erzählungen aus reiner Bosheit, den wahren Glauben anzunehmen, sie verharren sogar unter Androhung ihrer Hinrichtung bei ihrem alten Glauben. Den Heiden der arabischen Erzählungen werden wie den Sarazenen in den mittelenglischen Romanzen ein ausschweifender Lebensstil und kannibalische, feigherzige Eigenschaften zugeschrieben. Gewissermaßen ähneln sich die potenziellen Konvertiten in den Maghāzi-Dichtungen und die Sarazenen, die sich taufen lassen, darin dass sie von Anfang an in einem günstigen Licht dargestellt werden. Vom Standpunkt der Autoren der Maghāzi-Literatur aus sind die Menschen gut, wenn sie sich gleich oder im Laufe der Geschichte zum Islam bekennen, oder schlecht, wenn sie die Absolutheit und die Macht des Islam nicht anerkennen und sich dem muslimischen Glauben nicht unterordnen wollen. Wie in den mittelenglischen Romanzen tragen die Bekehrungen in den Maghāzi-Dichtungen oft einen politischen

Charakter, weil es in den Glaubenskriegen mehr um die Macht, den Einfluss als um den Einzelnen geht. Die meisten Bekehrungen der Ungläubigen kommen sowohl in den mittelenglischen Romanzen als auch in den arabischen Maghāzi-Dichtungen durch Wunder- oder Waffentaten zustande. Für die Maghāzi-Literatur und ebenso für die in dieser Arbeit behandelten mittelenglischen Texte sind das Fehlen von schwerwiegenden Argumenten, die von der Bekehrung überzeugen können, von tiefen Überlegungen und von inneren seelischen Kämpfen und Qualen der Konvertiten kennzeichnend. Statt der Begründungen, die den Seelenwandel der Bekehrten verursachen, werden in die Werke lediglich äußere Faktoren einbezogen. Da die Autoren sich keine Mühe geben, die psychologischen Beweggründe für die Bekehrung bei den konvertierten Sarazenen bzw. Heiden oder Christen zu erläutern, ist ihre Darstellung der Ungläubigen bzw. Andersgläubigen sehr oberflächlich. Den Verfassern dieser Texte geht es nicht um eine Diskussion von menschlichen Entscheidungen, Überzeugungen, Glaubensbedürfnissen; dies liegt außerhalb ihres Interesses. Die Psychologie ist nicht ihr Bereich. Ihre Aufgabe ist, die Leser und Zuhörer mit dem literarischen Stoff zu unterhalten, der sie durch Berichte von den Bekehrungen der Andersgesinnten und durch Belehrungen in ihrem Glauben bekräftigt. Da die Botschaft dieser Erzählungen klar und unmissverständlich sein sollte, bediente man sich einfacher Methoden. Der wahre Glaube, ob es sich um Christentum oder Islam handelt, gewinnt immer, ob dieser Sieg durch unfassbare Kräfte, Mirabilien oder militante Christen oder Muslime erreicht wird, spielt keine Rolle, es zählt nur das Endergebnis. Das Publikum hat zur Verbreitung dieser Geschichten erfolgreich beigetragen, indem es keine hohen Ansprüche an den Inhalt der literarischen Werke stellte und sich mit dem naiven, oberflächlichen, aber dennoch rechtgläubigen Ausdruck des Glaubens begnügte.

Für meine Analyse habe ich vier türksprachige Werke ausgewählt: *Manas*, *Jusuf und Ahmed*, *Die Geschichte von Bamsi Bairek, dem Sohne Kam Büre Begs* aus *Dem Buch des Dede Korkut* und *Alpamys*. Das kirgisische Epos *Manas* ist eine Dichtung riesigen Ausmaßes und gehört zu den bedeutendsten Denkmälern der internationalen Folklore.<sup>523</sup> Die

---

<sup>523</sup> K. Reichl, "Manas Epic". *The Encyclopedia of Asia*. 6 vols. New York, 2002. IV. 26-27: Unter den mündlichen Überlieferungen der Türkvölker gelten die kirgisischen Epen als die reichsten und die ausgefeilten. Das Epos *Manas* wurde von den zahlreichen Sängern in diesem Jahrhundert aufgenommen, zu den bekanntesten Versionen gehören die Epen von Saghymbay Orozbekov, Sayakbay Karalaev und Dzhüsüp Mamay (aus Xinjiang/China). Saghymbay's Version umfasst mehr als 180.000 Zeilen, die Version von Mamay besteht aus ca. 210.000 Verszeilen und beinhaltet gegenüber den traditionellen drei Teilen acht Teile des Manas-Zyklus. Die Version von Sayakbay ist die umfangreichste: über 500.000 Verszeile. *Manas* wird mit den Epen von Homer gleichgestellt, für das kirgisische Epos sind die ausführlichen Beschreibungen, die lebhaften Dialoge und sowohl die heroischen als auch die romantischen Handlungen kennzeichnend. Die durch den Reim und die Alliteration

umfangreichste Version der Erzählung umfasst über 500 000 Verse, somit übertrifft sie alle bekannten Volksepen an Umfang.<sup>524</sup> In dieser Arbeit wird das Epos in der Ausgabe und Übersetzung von W. Radloff untersucht.<sup>525</sup> Dabei handelt es sich um eine kurze, unvollständige Version aus 12 454 Verszeilen,<sup>526</sup> dennoch umfasst diese Variante den ganzen epischen Zyklus, die *Manas*-Trilogie. Das Epos rühmt sowohl die Heldentaten von Manas selbst als auch von seinem Sohn und seinem Enkel. Der Text wurde von Radloff in den Jahren 1862-1869 bei den Kara-Kirgisen<sup>527</sup> aufgeschrieben, die damals die Territorien am Tienschengebirge, am See Issik-köl und weiter bis nach Kaschgar und bis Kokand bewohnten. Da der aufgezeichnete Text fast ausschließlich aus epischen Gesängen besteht, wurde die Übersetzung ebenfalls in Versen nachgedichtet, was zur Verzögerung der Publikation führte, obwohl das Epos schon 1876 druckfertig war.<sup>528</sup> Das Epos *Manas* besteht in dieser Ausgabe aus sieben Episoden, die von Radloff in der Reihenfolge aufgeführt wurden, wie sie dem Lebensverlauf des Haupthelden sinnvoll entsprechen.<sup>529</sup> Den tatsächlichen Mittelpunkt bildet die Figur des muslimischen Herrschers Er Manas aus dem Stamme der Sary Nogaj.

Was den Ursprung des *Manas*-Zyklus angeht, so ist diese Frage im Einzelnen kontrovers beantwortet worden. Die überlieferten Epen weisen jüngere Elemente auf, die nicht als Indizien für das ursprüngliche Epos gewertet werden dürfen. So benutzt z.B. *Manas* in den Epen eine Flinte. In Zentralasien ist die Feuerwaffe seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts bekannt, aber in die zentralasiatischen Volksepen wird sie erst im 15. – 17.

---

gebildeten Strophen von unregelmäßigen Länge werden von *manaschy*, den kirgisischen Sängern, ohne Musikbegleitung vorgetragen. Diese Art des Epenvortrags ist noch unter den Kirgisen lebendig.

<sup>524</sup> Cf. V. M. Žirmunskij, *Tjurkskij geroičeskij épos. Izbrannye trudy*. Leningrad, 1974. 25; auch *The Manas of Wilhelm Radloff*. Re-edited, newly translated and with a commentary by Arthur T. Hatto. Asiatische Forschungen 110. Wiesbaden, 1990; N. K. Chadwick, V. Zhirmunsky. *Oral Epics of Central Asia*. Cambridge, 1969; *Kirgizskij geroičeskij épos Manas*. Ed. M. I. Bogdanova, V. M. Žirmunskij, A. A. Petrosyan. Moskau, 1961; *Manas Ėnciklopedija*. Ed. A. Karypkulov et al. 2 vols. Biškek, 1995; S. Musaev, *Épos ‚Manas‘. Naučno-populjarnyj očerk*. Frunze, 1979.

<sup>525</sup> *Proben der Volksliteratur der nördlichen türkischen Stämme, V. Theil: Der Dialekt der Kara-Kirgisen*, gesammelt und übersetzt von Dr. W. Radloff. St. Petersburg, 1885.

<sup>526</sup> Es war Radloff bewusst, dass es unmöglich war, die epischen Texte vollständig aufzuschreiben: „Es geht nicht um die abgeschlossenen Epen. „Manas“ und „Joloi“ hingegen sind eine Reihe von Episoden, die in dieser Zusammenstellung auch nicht im Entferntesten das Ganze des kirgisischen Epos vergegenwärtigen können. Das im Volke lebende Gesamt-Epos ist als solches gar nicht darstellbar. Es ist das poetische Spiegelbild des ganzen Lebens und Trachtens des Volkes, das natürlich auch nur aus einzelnen Charakterzügen besteht. ... Es würde ein vergebliches Bemühen sein, dieses Gesamtbild aus den einzelnen Theilbildern zusammensetzen zu wollen, denn das Epos ist ja nicht etwas Fertiges, es ist das Volksbewusstsein selbst, das mit dem Volke lebt und mit ihm sich verändert.“ Radloff, *Proben*, xii

<sup>527</sup> Wörtlich bedeutet dieses Wort ‚schwarze Kirgisen‘. So wurden die Kirgisen im Russischen im 19. Jh. bezeichnet, um sie von den Kasachen zu unterscheiden, die fälschlich als Kirgisen bezeichnet wurden.

<sup>528</sup> Radloff, *Proben*, if.

<sup>529</sup> *Ibid.* xiii.

Jahrhundert eingeführt.<sup>530</sup> Ein weiteres späteres Element im Manas-Epos sind die „kalmückischen Kriege“ des 16. – 17. Jahrhunderts. Die Epen über den Sohn und den Enkel von Manas wurden wahrscheinlich etwas später, im 17. – 18. Jahrhundert, hinzugedichtet. Während man die Kriegszüge von Manas und seinen Nachkommen als Anspielung auf die tatsächlich stattgefundenen Kämpfe des 18. Jahrhunderts betrachten könnte, gehören die Haupthelden des Epenzyklus zu einer früheren Schicht der Überlieferung. Ob sie tatsächlich in die Zeit um 1000 n. Chr. zurückreichen, wie das 1995 von den Kirgisen veranstaltete Fest „Manas 1000“ suggeriert, ist umstritten.<sup>531</sup>

Im ersten Teil erzählt das Epos, wie Jakup Kan und seine Frau nach vierzehn Jahren kinderloser Ehe einen Sohn bekommen. Der Name für das Kind wird von vier Propheten bestimmt, man nennt ihn Manas. Noch in der Wiege verkündet Manas, dass er die Kafir (Ungläubigen) verjagen und die Muslime mächtig werden lassen wird. Das zweite Kapitel ist dem Kalmücken Alman Bet gewidmet, der sich bekehren lässt und sich Manas anschließt. Die dritte Episode berichtet von Manas' Heirat, seinem Tod und seiner Auferstehung. Man wählt die Tochter des Temir Kans Kanykäi als die passende Braut für Manas. Manas kommt mit Vieh ins Lager des Temir Kans und verteilt Gold- und Silbermünzen an die Schwägerinnen. Als er die schlafende Kanykäi mit seinem nächtlichen Besuch erschreckt, nimmt das Mädchen ihren Dolch und verletzt den Helden leicht, so vertreibt sie Manas. Im weiteren Verlauf der Geschichte wird Manas vergiftet und von seinen Freunden feierlich begraben. Nach einigen Jahren besuchen die Engel das Grab von Manas und machen ihn lebendig. Im vierten Epos des Zyklus geht es um das Leichenmahl, das von Bok Murun für seinen Vater veranstaltet wird und an dem sowohl die Muslime als auch die Ungläubigen teilnehmen. Manas ist an der Organisation des Festes beteiligt. Es werden Wettkämpfe im Laufen, Ringen und in den Lanzenspielen durchgeführt.<sup>532</sup> Die fünfte Episode schildert, wie Manas' Onkel väterlicherseits mit seinen bei den Kalmücken aufgewachsenen Söhnen in seine Heimat zurückkehrt. Man lässt die Heimkehrer die Schnurrbärte abrasieren, die Bärte wachsen, man beschneidet sie, lehrt sie die muslimischen Gebete, und so bekehrt man sie. Die zwei letzten

---

<sup>530</sup> Cf. Žirmunskij, *Tjurkskij*, 59f, 72, 112.

<sup>531</sup> Cf. Radloff, *Proben*, xiff; auch I. B. Moldobaev, „*Manas*“ – *istoriko-kul'turnyj pamjatnik kyrgyzov*. Biškek, 1995.

<sup>532</sup> Eine von Chokan Valikhanov im 19. Jh. aufgezeichnete Version dieses Epos wurde herausgegeben und übersetzt von Arthur Hatto. Siehe *The Memorial Feast for Kōkötöy-Khan (Kōkötöydün Aşı). A Kirghiz Epic Poem*. Ed. for the first time from a photocopy of the unique manusc. with transl. and commentary by A. T. Hatto. London Oriental Series 33. London, 1977.

Teilepen in der von Radloff edierten und übersetzten Version des Zyklus sind den Nachkommen von Manas gewidmet, seinem Sohn Semätai und seinem Enkel Seitäk.

*Manas* ist ein typisches Heldenepos, wo bei aller Hyperbolik ein gewisser Realismus vorherrscht und die mythischen und märchenhaften Elemente in den Hintergrund drängt.<sup>533</sup> Das Epos *Manas*, wie auch die anderen kirgisischen Epen, ist eng mit dem realen Leben der Menschen verbunden, weil die eigenen Gefühle, Wünsche und Ideale in der Volksdichtung besungen werden, dieses Empfinden und Streben wird von den Kirgisen in ihren epischen Gesängen gesucht und hoch geschätzt.

Man sucht nicht das Riesenhafte und Unnatürliche, sondern das Natürliche und Bestehende. Trotz der wunderbaren oft übernatürlichen Schicksale sind die Helden der Gesänge wirkliche Menschen, die mit hohen Eigenschaften, wie auch mit Schwächen und Gebrechen behaftet sind, ebenso wie die Menschen der Wirklichkeit. Das Uebertriebene, Unnatürliche dient nur zum Schmuck der geschilderten Lebensbilder und soll nur durch das Grelle seiner Färbung von der nackten Wirklichkeit abziehen und zur Empfängnis der poetischen Schilderung geschickt machen.<sup>534</sup>

W. Radloff vergleicht die kirgisischen Epen mit den griechischen Epen und den Helden Manas mit Achill als Verkörperung heroischer Qualitäten.<sup>535</sup> In der kirgisischen Volksdichtung sieht man, wie die Helden ihre Lebens- und Tatkraft in unzähligen, ergebnislosen und manchmal zwecklosen Kämpfen verlieren.

Der Nomade baut eben nie für die Zukunft, er lebt in der Gegenwart, er freut sich der Ruhe, so lange ihn nicht eine übermässige Ansammlung der Kraft zur That drängt, oder der von aussen eindringende Feind ihn zwingt, aus seiner Ruhe sich zu erheben und die Bedingungen derselben zu schützen.<sup>536</sup>

Das Motiv der Glaubenskriege zwischen dem Islam und dem Heidentum ist ein späterer Nachtrag zum Epos, der auf Grund der tatsächlichen Kämpfe, die die Kirgisen im 18. Jahrhundert gegen die nicht-muslimischen Kalmücken geführt haben, entstanden ist. Obwohl die stattgefundenen Kriege keine Religionskriege im eigentlichen Sinne waren, entwickelte sich ein religiöser Hass bei den muslimischen Kirgisen gegen die ‚ungläubigen‘ Kalmücken und die Chinesen, die sie bedrängten. Die Feldzüge von Manas sowohl gegen die Kalmücken als auch gegen das benachbarte Volk Köktschös werden im Text nie explizit begründet. Denn die Angriffskriege gegen die Nachbarn, die ihrerseits dem Schwächeren mit dem Verlust der Unabhängigkeit sowie mit Unterdrückung und Ausbeutung drohen, sind mit dem Motiv der Verteidigung des eigenen Landes gegen die Fremden sowohl in der Wirklichkeit als auch in den Heldenepen verbunden. So sind Manas' Kriege durch den Kampf der Kirgisen für ihre

---

<sup>533</sup> Cf. Žirmunskij, *Tjurkskij*, 83. Zur Gattung des Heldenepos cf. C. M. Bowra, *Heroic Poetry*. London, 1952.

<sup>534</sup> Radloff, *Proben*, viii-ix.

<sup>535</sup> Ibid. iii, ix.

<sup>536</sup> Ibid. x.

Freiheit und Unabhängigkeit motiviert.<sup>537</sup> Die Feinde der Muslime lassen sich im Epos nicht nur einfach bekriegen, sie treten auch zum Islam über. Der Kalmücke Alman Bet aus dem Oirotsstamm will nicht mehr in der Lügenwelt leben, er will das himmlische Leben durch den echten Glauben erlangen. Man trägt ihm auf, sich den Schnurrbart zu stutzen, sich den Bart wachsen zu lassen und sich die Haare auf dem Kopf scheren zu lassen. Nachdem er die äußeren Bedingungen, die notwendig sind, um die erhabene Schrift des Korans zu lesen und zu verstehen, erfüllt hat, öffnet er den Koran und wünscht, ein Muslim zu werden. Seine Bekehrung geschieht auf eigenen Wunsch und auf Basis der ihm gegebenen Anweisungen.<sup>538</sup> Das muslimische Aussehen spielt im Epos eine entscheidende Rolle, so erkennt Manas in Alman Bet obwohl er die Gestalt eines Giaurs hat, auf Grund seines Antlitzes, dass er ein Muslim ist.<sup>539</sup> Ähnlich wie bei Alman Bet ist die äußerliche Anpassung der kalmückischen Verwandten Manas' vor ihrer Bekehrung zum Islam sehr wichtig, wobei die Kalmücken dann auch beschnitten werden:

*„Alle neugekommenen Verwandten,  
Die hierher von den Kalmücken kamen,  
Bracht' man in sechs Fürstenzelte,  
Liess den Bart am Kinne wachsen,  
Nahm den Schnurrbart von der Lippe,  
Lehrte sie das Bismilla,  
Und bekehrte sie zum Islam.“ (1127-1133).*

...

*Und vollführte die Beschneidung.  
Die Kalmücken mit dem Messer  
Machte man zu Muselmanen,  
Lehrt' sie der Gebete Zeiten,  
Liess sie vornehmen die Waschung,  
Mit dem Koran in den Busen.“ (1166-1181).*

Wie aus dem Text zu sehen ist, spielen religiöse Belehrungen eine große Rolle, man unterweist die Neubekehrten in den Gebeten, den Gebetszeiten und den religiösen Waschungen. Bei dieser Bekehrung gibt es keine explizit ausgedrückten Motive zum Glaubenswechsel, außer dem Wunsch des Onkels von Manas, zu seinem Volk

<sup>537</sup> Cf. Žirmunskij, *Tjurkskij*, 48f.

<sup>538</sup> Das Schicksal des bekehrten Kalmücken Alman Bet ist mit dem Los der getauften Sarazenen aus den mittelenglischen Romanzen vergleichbar. Wie die bekehrten Sarazenen soll er alle Kontakte zu seinem Volk, zu seinen Verwandten und Freunden, abbrechen; diese folgen ihm aber nicht, sondern zwingen ihn zu einem ungleichen Gefecht und verbannen ihn so. Gewissermaßen wird er für seinen Glaubenswechsel belohnt, er nimmt unter den Gefährten von Köktschö von seiner Ankunft an eine hohe Stelle ein, wofür er aber beneidet und verleumdet wird. Aber auch von Manas wird der Muslim gewordene Alman Bet sehr geehrt.

<sup>539</sup> „Die Gestalt des stolzen Reiters  
„Einem Giaur scheint sie ähnlich,  
„Doch der Glanz des goldenen Antlitzes  
„Gleicht ja einem Muselman.“ (Kap. 2, 1497-1500).  
Cf. „Sieh, es kommet da ein Mann,  
„Ohne Bart, mit glattem Kinne,  
„Seinem Ansehn nach ein Heide (Kap. 5, 328-330).

zurückzukehren. Da im Epos von keinerlei Widerstand der neuen Verwandten die Rede ist, handelt es sich auch in diesem Fall um eine freiwillige Bekehrung ohne jegliche Begründung für diesen Schritt. Die in diesem Text vorkommenden Bekehrungsfälle stehen in keinem direkten Zusammenhang zu den Bekehrungen in den mittellenglischen Romanzen. Lediglich den Fall von Alman Bet könnte man mit dem Bekehrungsmotiv *\*Q24. Religious conversion rewarded* in den Otuel-Romanzen vergleichen. Dennoch unterscheiden sie sich von einander besonders dadurch, dass es bei Alman Bet um die geistliche, seelische Belohnung geht, die sein Glaubenswechsel beinhaltet, während man in den mittellenglischen Romanzen für den Glaubensübertritt materiell belohnt werden sollte. Auch Bekehrungsversuche kommen im Text vor, die aber nicht durchgeführt, sondern nur angedeutet werden. Als sich ein Fremder den Truppen von Manas nähert, schickt man einen Krieger aus, damit er ihn aufhält und zum Glaubensübertritt überredet:

„Sieh, es kommet da ein Mann,  
 „Ohne Bart, mit glattem Kinne,  
 „Seinem Ansehn nach ein Heide,  
 „Greife auf du diesen Knaben,  
 „Wend' ihn ab von seinem Glauben!“ (328-332).

Etwas anders ist das zweite Vergleichsbeispiel strukturiert. *Jusuf und Ahmed* ist ein usbekisches Epos im choresmischen Dialekt, das 1911 von H. Vambéry herausgegeben und übersetzt wurde.<sup>540</sup> Das Epos wurde von H. Vambéry aus Chiwa (dem alten Chwarezm/Choresmien) 1867 in Manuskriptform mitgebracht.<sup>541</sup> Das Epos ist (auch unter dem Namen *Bozoglan*) unter den Turkvölkern Zentralasiens weit verbreitet; es sind usbekische, karakalpakische, kasachische, uighurische und turkmenische Versionen bekannt.<sup>542</sup> Die Frage nach der Herkunft und der Entstehungszeit des Epos ist schwer zu beantworten. Žirmunskij vermutet, dass das Epos nicht vor dem 17. Jh. entstanden ist.<sup>543</sup> Typisch für das Epos ist der starke Einfluss der zentralasiatischen Heiligen und geistigen Führer.<sup>544</sup>

In der Zeit des Obersten Befehlshabers Bozoglan Chans lebten zwei junge Helden mit Namen Jusuf Beg und Ahmed Beg in Isfahan. Die jungen Helden sind Bozoglans Neffen

<sup>540</sup> *Jusuf und Ahmed, ein özbegisches Volksepos im Chiwaer Dialekte*. Text, Übersetzung und Noten von H. Vambéry. Budapest, 1911.

<sup>541</sup> *Ibid.* 6.

<sup>542</sup> Cf. V. M. Žirmunskij, X. T. Zarifov, *Uzbekskij narodnyj geroičeskij épos*. Moskau, 1947. 112-119; V. M. Žirmunskij, *Skazanie of Alpamyše i bogatyrskaja skazka*. Moskau, 1960. 115-123; Isa Özkan, *Yusuf Bey - Ahmet Bey (Bozoglan) Destânı*. Ankara, 1989.

<sup>543</sup> Žirmunskij, *Skazanie*, 118.

<sup>544</sup> Cf. Vambéry, *Jusuf und Ahmed*, 9f.

mütterlicherseits. Die jungen Bege kämpfen gegen die Kizilbaş (Kizilbasch). Ihr Ruf verbreitet sich überallhin und erreicht auch ihre Heimat Ürgendsch. Der Herrscher der Stadt Misl Güselschah (Güselšah) hat einen prophetischen Traum, den ihm niemand deuten kann. Der zufällig anwesende Heilige Baba Kambar deutet den Traum dahingehend, dass er Schmerz und Leid bedeutet. Denn die rechtgläubigen Jusuf Beg und Ahmed Beg werden dem Schah sein Land wegnehmen, seine Töchter und Frauen zu Sklavinnen machen und seine Götzen Lat und Menat zerstören. Für diese Traumdeutung lässt der Schah den Baba Kambar in den Kerker werfen. Güselschah lässt auch verkünden, dass derjenige, der ihm die beiden jungen Bege in Fesseln bringt, seine Stadt, seine Tochter und die Hälfte seines Schatzes bekommen werde. Daraufhin zieht der Sklave Mirza Ahmed nach Chwarezm und gibt vor, dass er der Schatzmeister von Güselschah gewesen sei und jetzt von ihm geflohen sei und dass er auch schon seit langem ein Muslim werden wolle. Mirza Ahmed gewinnt das Vertrauen von Jusuf Beg, und es gelingt ihm, Jusuf Beg und seine Gefährten in einen Hinterhalt zu locken. Mit Hilfe von vierzigtausend Kriegern der Kizilbasch werden Jusuf Beg und Ahmed Beg trotz eines heldenhaften Kampfes der Überrumpelten gefangen genommen. Güselschah befiehlt, die Bege zu steinigen. Aber Jusuf Beg fleht zu Gott, den Propheten, Kalifen und den Heiligen, ihnen beizustehen. Da kommen die Heiligen und schützen die Bege. Man wirft sie in den Kerker, wobei Jusuf und Ahmed den Kerker mit Baba Kambar teilen. Die Tochter des Kerkermeisters Karagöz, die durch einen Traum zu einer Muslima geworden ist, kommt heimlich zum Kerker, spricht mit den gefangenen Helden und verpflegt sie. Nach sieben Jahren befiehlt Güselschah, Jusuf Beg vom Turm zu stürzen und Ahmed Beg zu erhängen. Die jungen Helden werden zum Schah gebracht, der sie mit Bestechungsangeboten zu überreden versucht, an seine Götzen Lat und Menat zu glauben. Für ihren Glaubenswechsel werden sie an vielen Gnaden teilhaben, aber Jusuf verflucht den Schah mitsamt seinem Land und preist seine eigene Heimat. Verärgert über die Preislieder Jusuf Begs lässt der Schah ihn mit seinem Hofdichter einen Dichterwettkampf austragen. Jusuf Beg gewinnt den Dichterwettstreit und erlangt für sich und Ahmed Beg die Freiheit. Vor dem Weggang droht Jusuf Beg dem Schah, dass er mit einem großen Heer von Özbegen, Kirgisen, Afghanen, Indern, Turkestanern und Byzantinern zurückkommen wird, um das Land des Schahs zu erobern und seine Götzen zu verbrennen. In Ürgendsch zieht Jusuf Beg eine große Armee bestehend aus vielen Soldaten muslimischer Völker zum Glaubenskrieg zusammen und bricht mit seinen Truppen auf. Güselschah verliert viele Krieger und teilt Jusuf Beg in einem Brief mit, dass er jede seiner Bedingungen annehmen wird. Jusuf Beg verlangt, dass Güselschah nicht nur allen Besitz abgeben soll, sondern auch, dass er seine

Götzen Lat und Menat an Jusuf Beg übergeben muss. Als Güselschah die Abgabe seiner Gottheiten für unmöglich erklärt und Bozoglan Chan um Gnade in diesem Fall bittet, rät Bozoglan Chan Güselschah, ein Muslim zu werden. Güselschah sucht die Rettung bei Baba Kambar, den er bittet, für ihn mit Jusuf Beg zu verhandeln. Aber Baba Kambar prophezeit, dass Jusuf Beg sein Angebot nicht annehmen wird, und rät ihm, die Tochter des Kerkermeisters Karagöz zu Jusuf Beg zu schicken. Das Mädchen bittet den Beg, die Einwohner nicht zu töten und die Stadt nicht zu zerstören. Jusuf Beg will ihr nachgeben und sich mit dem Schah versöhnen, wenn das Mädchen Baba Kambar zu ihm bringt. Als das Mädchen den von Güselschah befreiten Baba Kambar zu den Truppen Jusufs Begs bringt, werden die Heere entlassen, und alle kehren zufrieden nach Hause zurück.

Das Epos ist durch Abenteuerlust, Kampfeifer und Kriegsfreude gekennzeichnet. Die Kämpfe im Text werden im Rahmen von Glaubenskriegen geführt, jedoch sind weder die Christen noch die Kalmücken die Feinde der muslimischen Bege. Obwohl im Epos *Jusuf und Ahmed* nie die Wörter *Schia* oder *Sunna* vorkommen, gibt es Anspielung auf diesen Sektenhass, so werden die muslimischen Gegner Kizilbasch<sup>545</sup> - der türkische Spottname für Perser - oder einfach Ungläubige (*Kafir*) genannt.<sup>546</sup> H. Vambéry ist der Meinung, dass

der leidenschaftliche Hass zwischen den sunnitischen Centralasiaten und Persern viel grösser ist, als er je zwischen Muhammadanern und Christen im Allgemeinen war. Dass dieser Sektenhass als Leitmotiv zu abenteuerlichen Unternehmungen und als Entschuldigung der Raubzüge gedient, das unterliegt keinem Zweifel...<sup>547</sup>

Es werden nicht nur Religions- und Rachekriege zwischen den Recht- und Ungläubigen geführt, es kommen auch Bekehrungen und Bekehrungsversuche vor. Die Tochter des Kerkermeisters Karagöz empfängt in ihrem Traum eine Freudenbotschaft von Ali, und so wird sie eine Muslima (S. 49). Wie zu sehen ist, gibt es für diesen Bekehrungsfall keine Erklärungen. Die Bekehrung von Karagöz ist wegen ihrer passiven Teilnahme am Geschehen als ein Wunder zu verstehen, weil die Bekehrung im Traum mit einem Schlag passiert. Die Bekehrung von Karagöz knüpft an die Bekehrungen aus den mittellenglischen Romanzen an,

---

<sup>545</sup> Seit dem späten 13. Jahrhundert werden die verschiedenen extremistischen schiitischen Sekten in Anatolien und Kurdistan Kizil-Bāsh genannt. Genau genommen werden die türkischen Stämme als Kizil-Bāsh bezeichnet, die im Osten Anatoliens, im Norden von Syrien und in den Bergregionen von Armenien sesshaft waren und von den Sefividen bekehrt wurden. Nach der Meinung der Perser waren Kizil-Bāsh Männer des Schwertes, die vom Regieren keine Ahnung hatten. Als Kizil-Bāsh hat man die Türken wegen ihrer roten Mützen genannt, die in den Streitkräften der Sefividen und auch früher bei den Perserkönigen gedient haben. Im 16. – 17. Jahrhundert quartierten die Sefividen die meistens aus Kizil-Bāsh bestehenden Truppen in Chorosan ein, um gegen die Özbegen Zentralasiens zu kämpfen. Cf. R. M. Savory, „Kizil-Bāsh“. *EI* V (1986): 243-245; auch N. V. Kidajš-Pokrovskaja, O. A. Nurmagambetova, „Geroičeskaja poëma *Koblandy-batyr*“. *Koblandy-batyr. Kasachskij geroičeskij èpos*. Moskau, 1975. 9-61, insbesondere 21; Vambéry, *Jusuf und Ahmed*, 8.

<sup>546</sup> Cf. Vambéry, *Jusuf und Ahmed*, 7f.

<sup>547</sup> Ibid.

die in der Klassifikation von S. Thompson unter *V.331.1. Conversion to Christianity through miracle* zu finden sind. Der Glaubenswechsel von Mirza Ahmed (S. 24) ist nur vorgetäuscht; es wird im Epos nirgends gesagt, dass er tatsächlich ein Muslim geworden ist. Ebenso wird im Epos nicht explizit ausgedrückt, dass GÜselschah seinen Glauben gewechselt und seine Götzen Lat und Menat<sup>548</sup> an Jusuf Beg übergeben hat. Aber da Jusuf Beg von der Versöhnung mit dem Schah spricht und nach der Befreiung von Baba Kambar die Stadt GÜselschahs nicht angreift, sondern sich von Misl zurückzieht, ist anzunehmen, dass GÜselschah seinen Glauben mit dem Verzicht auf die Götzenbilder aufgeben musste, um am Leben zu bleiben. Damit findet seine Bekehrung unter Todesangst statt und steht im Zusammenhang mit den Bekehrungsmotiven aus den mittelenglischen Romanzen, die nach der Klassifikation von S. Thompson als *V331.2. Conversion to Christianity on pain of death* und von G. Bordman als *\*M521. Threat: man, wife and children will be killed if man refuses to convert* bestimmt wurden. Es gibt auch erfolglose Bekehrungsversuche. So fordert GÜselschah die jungen Bege auf, sich zu seinem Glauben zu bekennen: „Heda, ihr Özbege! Sieben Jahre lang seid ihr im Kerker gewesen, ohne euch zum Lat und Menat zu bekehren. Tut ihr dies, so will ich euch vieler Gnaden teilhaftig werden lassen.“ Aber Jusuf Beg lehnt dieses Angebot ab (S. 60). Dieser Fall ähnelt den Bekehrungsversuchen aus den mittelenglischen Romanzen, die nach der Motivindex von G. Bordmann als *\*Q24. Religious conversion rewarded* klassifiziert wurden.

Das *Buch des Dede Korkut*, das dritte Vergleichsbeispiel, ist eines von wenigen Schriftdenkmälern der türksprachigen Völker aus dem Mittelalter.<sup>549</sup> Das *Buch des Dede Korkut* ist in zwei Handschriften aus der Mitte des 16. Jahrhunderts überliefert, der Dresdner und der Vatikanischen Handschrift.<sup>550</sup> Der Text des *Buches des Dede Korkut* ist in Vers und Prosa verfasst und besteht aus zwölf Erzählungen. Der Gesamttext wurde vermutlich in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts bzw. Anfang des 15. Jahrhunderts schriftlich fixiert.<sup>551</sup> Zum Teil sind die Erzählungen jedoch älter.<sup>552</sup> Žirmunskij ist der Auffassung, dass die Erzählungen einen langen Schaffensprozess hinter sich haben und von verschiedenen Dichtern zu verschiedenen Zeiten teilweise in Zentralasien, teilweise im Kaukasus und

<sup>548</sup> Zu *Lat* und *Menat* siehe Kapitel 4.2. dieser Arbeit.

<sup>549</sup> Cf. V. M. Žirmunskij, „Oguzskij geroičeskij ėpos i „Kniga Korkuta“. *Kniga moego deda Korkuta. Oguzskij geroičeskij ėpos*. Übers. V. V. Bartoljd. Moskau – Leningrad, 1962. 131-258, insbesondere 131.

<sup>550</sup> Cf. Das *Buch des Dede Korkut. Ein Nomadenepos aus türkischer Frühzeit*. Aus dem Oghusischen übersetzt und erläutert von Joachim Hein. Zürich, 1958. 345f.; Žirmunskij, „Oguzskij“, 134f.

<sup>551</sup> Cf. Hein, *Das Buch*, 345.

<sup>552</sup> Cf. Žirmunskij, „Oguzskij“, 256; Hein, *Das Buch*, 340ff.

teilweise in Kleinasien verfasst wurden.<sup>553</sup> Das Epos besingt nicht nur die Heldentaten der Oghusen,<sup>554</sup> der nomadisierenden Vorfahren der Türken, sondern auch Themen wie Mutter-, Bruder- und Gattenliebe. Da es keinen Bezug auf ein bestimmtes historisches Ereignis gibt, sind die handelnden Personen schwer mit historischen Persönlichkeiten identifizierbar; wahrscheinlich handelt es sich in mehreren Geschichten um legendäre Figuren.<sup>555</sup> Geographisch gesehen ist das Epos auf Grund von Toponymen (Städte, Festungen, Flüsse, Berge) in Aserbaidshan, Georgien, Armenien, in der Gegend um das Kaspische und das Schwarze Meer und im Euphrat-Gebiet zu lokalisieren. In dieser Arbeit wird die dritte Erzählung aus dem Epos *Buch des Dede Korkut* in der deutschen Übersetzung: *Die Geschichte von Bamsi Bairek, dem Sohne Kam Büre Begs* untersucht.

Die Bege der Itsch-Oghusen (der Inneren Oghusen) und der Tasch-Oghusen (der Äußeren Oghusen) sitzen bei Bajundur Chan beim gastlichen Mahl, als Bai Büre Beg bei der Ansicht der Söhne der anderen Bege zu wehklagen beginnt. Da er keinen Sohn hat, auf den er stolz sein kann und der dem Bajundur Chan dienen kann, weint und jammert Bai Büre Beg. Die Bege sprechen ein Wunschgebet, Gott möge Bai Büre Beg einen Sohn schenken. Als das Wunschgebet erhört wird, und Bai Büre Beg einen Sohn bekommt, schickt er seine Händler nach Byzanz, damit sie schöne Geschenke für seinen Sohn finden. Die Händler kaufen in Istanbul viele wunderbare Gaben, darunter einen grauen Hengst – ein Meeresfüllen, einen starken, schön gearbeiteten Bogen und eine sechszackige Keule für den jungen Beg. Auf dem Rückweg werden sie von fünfhundert Ungläubigen der Festung Awnu überfallen. Der fünfzehnjährige Bamsi Bairek, der Sohn von Bai Büre Beg, verfolgt die Ungläubigen, schlägt sie nieder und gewinnt das Gut der Händler zurück. Vor seiner Hochzeit wird Bamsi Bairek mit seinen Freunden entführt. Sechzehn Jahre vergehen nach seiner Entführung, Bamsi Baireks Vater glaubt nicht an den Tod seines Sohnes und schickt seine Händler, Bamsi Bairek

---

<sup>553</sup> Cf. Žirmunskij, „Oguzskij“, 258.

<sup>554</sup> In 6.-8. Jahrhunderten waren die Oghusen/Ghusen am südlichen Altaigebirge und im Nordwesten der Mongolei sesshaft, in den Orchon-Inschriften, den ältesten Sprachdenkmälern der Turkvölker, wird von Tokus-Oghus (neunstämmigen Oghusen) berichtet. In 9.-10. Jahrhunderten sind die Oghusen/Ghusen am Unterlauf des Syr Darja und am Aralsee, aber sie verlassen diese Territorien unter dem Druck der Mongolen und werden durch die Berührung mit den islamischen Staaten islamisiert. In der Folgezeit hat sich das unruhige und freiheitsliebende Volk der Oghusen dank ihrer hervorragenden kriegerischen Fähigkeiten in den Lauf der Geschichte ausschlaggebend eingeschaltet. Es gelang den Seldschuken, dem ansehnlichsten oghusischen Stamm, das Ghasnawidenreich zu stürzen und die Länder bis zu den Grenzen des Byzantinischen Reiches zu erobern. Die Stammesbezeichnung wurde aufgegeben und es entstand die seldschukische Dynastie. Im 13. Jahrhundert wurden die letzten seldschukischen Teilstaaten von den Osmanen zerstört, im Laufe der nächsten zwei Jahrhunderte entstand das Osmanische Reich, dem auch die nomadischen Reiche der Ak- und Kara Kojunlu angeschlossen wurden. Cf. Hein, *Das Buch*, 335-337. Žirmunskij, „Oguzskij“, 135.

<sup>555</sup> Cf. Hein, *Das Buch*, 337f.

zu suchen. Als die Händler in die Festung Baiburd kommen, feiern die Ungläubigen ein Fest und holen Bamsi Bairek aus dem Gefängnis, damit er bei der Feier auf der Laute spielt. Von den Händlern erfährt er von der bevorstehenden Hochzeit seiner Geliebten und wird traurig. Die Tochter des Herrschers der Festung, die ihn zu besuchen pflegte, bemerkt seine Traurigkeit. Sie will ihm helfen, wenn er verspricht, sie später zu heiraten. Nachdem sie das Versprechen von Bamsi Bairek bekommen hat, lässt sie ihn mit Hilfe eines Seils von der Festung hinab. Da findet Bamsi Bairek auch seinen grauen Hengst, er befiehlt seine in den Händen der Ungläubigen zurückgebliebenen Gefährten dem Schutz Gottes an und reitet weg. Den Ungläubigen gelingt es nicht, ihn einzuholen. Als Bamsi das Land der Oghusen erreicht, geht er zur Hochzeitsfeier. Dort schießen die jungen Leute Pfeile, jeden lobt Bamsi Bairek beim Schießen, nur den Bräutigam verwünscht er. Der verärgerte Bräutigam lässt den Sänger mit dem Bogen Bamsi Baireks schießen, der verkleidete Bamsi Bairek schießt und trifft das Ziel, den Ring des Bräutigams. Man gibt dem Sänger Narrenfreiheit. So geht er zu den Frauen, um bei Tanz und Streitlied die Treue der Braut zu prüfen. Als sie ihm seinen Ring zeigt, und er ihren Kampf im Reiten, Schießen und Ringen schildert, erkennt Banu Tschitschek ihren Bamsi Bairek. Diese frohe Nachricht teilt sie seinen Eltern mit. Dann sammelt Bamsi Bairek die Oghusen und zieht mit ihnen gegen die Ungläubigen, um seine Gefährten zu befreien. Vor dem Kampf beten die Oghusen zu Allah und gedenken des Propheten Muhammad. Sie töten viele Ungläubige und ihre Priester, sie zerstören ihre Kirche und errichten eine Moschee. Sie lassen zum Gebet rufen und die Chutbe, das islamische Kanzelgebet, lesen. Daraufhin kehrt Bamsi Bairek mit den befreiten Gefährten und der Königstochter in die Heimat zurück, wo vierzig Tage und Nächte die Hochzeit sowohl von Bamsi und seinen Schwestern als auch von seinen Gefährten gefeiert wird. Auch der weise Sänger Dede Korkut ist da und spielt frohe Melodien.

Ähnlich wie in den mittelenglischen Romanzen *SM* und *TG* kommen weder in der vorliegenden *Geschichte von Bamsi Bairek, dem Sohne Kam Büre Begs* noch im unten behandelten Epos *Alpamys* Bekehrungen vor. Von den Feinden werden keine Glaubensübertritte gefordert. Die Helden der *Geschichte von Bamsi Bairek, dem Sohne Kam Büre Begs* werden als gute Muslime dargestellt. Sie verrichten ihre Gebete, die sowohl im Alltag als auch in Kriegssituationen erhört werden. In schwierigen Lagen bekommen sie Beistand von Gott. Indem sie den ungläubigen Gegner - die christlichen Georgier – töten<sup>556</sup>

---

<sup>556</sup> Nach den Festungsnamen am Fluss Ara ist anzunehmen, dass es um die Georgier geht, auch die Händler platzieren den Überfall auf sie in Georgien.

und anstelle ihrer Kirche eine Moschee erbauen, alle zum Gebet rufen und die Chutbe lesen, ehren sie ihren Glauben. Wie in den Ferumbras-Romanzen hilft eine andersgläubige Prinzessin dem bzw. den gefangenen Helden, aus dem Kerker zu entfliehen bzw. sich in ihrer Gefangenschaft zu verteidigen. Der sarazenischen Prinzessin Floripas, die den christlichen Paladinen hilft und sich in Guy von Burgund verliebt, entspricht die christliche Prinzessin, die dem muslimischen Bamsi Bairek zur Flucht aus der Gefangenschaft verhilft.

Das mit der *Geschichte von Bamsi Bairek* eng verwandte Epos *Alpamys/Alpamysch* ist unter den vielen türksprachigen Völkern vom Altai-Gebirge bis zum Kaukasus und bis nach Kleinasien verbreitet; in dieser Arbeit wird die kasachische Version des Epos behandelt.<sup>557</sup> Dieses Epos nimmt unter den epischen Denkmälern der Völker Zentralasiens einen besonderen Platz ein, weil das epische Sujet dieser Volksdichtung seit alters her bekannt ist.<sup>558</sup> Die oghusische Version der Dichtung (*Die Geschichte von Bamsi Bairek, dem Sohne Kam Büre Begs*) sowie verschiedene davon abgeleitete Volksmärchen Anatoliens lassen darauf schließen, dass dieses Epos schon im 9. – 10. Jahrhundert am unteren Lauf von Syrdarja existierte, zu einer Zeit als dort noch oghusische Stämme lebten. Žirmunskij vermutet, dass die Dichtung in der Form eines Heldenmärchens im Vorland des Altai-Gebirges wahrscheinlich vor dem Umzug der Oghusen in die zentralasiatischen Steppen, d. h. im 6. – 8. Jahrhundert, entstand. Es gibt verschiedene Versionen dieses Epos. Das kasachische Epos *Alpamys* ist in neun Varianten aufgeschrieben worden, von denen nur drei bis 1960 veröffentlicht waren.<sup>559</sup> Im Unterschied zu den usbekischen und karakalpakischen Eposversionen finden in der kasachischen Version von *Alpamys* keine Bekehrungen statt,<sup>560</sup> aber es wird heftig gegen die Kalmücken gekämpft. Der in dieser Arbeit analysierte Text gehört nach der Klassifikation von Žirmunskij zur Kungratversion (Qongyrat). Der Stamm Kungrat (Qongyrat) erscheint in den zentralasiatischen Steppen in der Zeit der mongolischen Eroberung (Anfang des 13. Jahrhunderts), seitdem spielt dieses Volk eine große Rolle in der Geschichte des mongolischen Reichs, insbesondere der Goldenen Horde.<sup>561</sup> Nach den kasachischen Sagen ist Žideli Bajsyn, das im Süden von Usbekistan liegt, die legendäre Heimat von Alpamys. Nach usbekischen historischen Quellen aus dem 16. – 18. Jahrhundert

---

<sup>557</sup> Die Namensform des Helden ist variabel, je nachdem welche Turksprache für die Transliteration gewählt wird. Im Folgenden wird die kasachische Namensform benutzt (*Alpamys*). *Alpamys batyr*. Alma-Ata, 1979; „Alpamys batyrdyn xikajasy“. *Batyrlar žyry*. 2nd ed. Alma-Ata, 1959. 162-268.

<sup>558</sup> Cf. Žirmunskij, *Skazanie*, 9f.

<sup>559</sup> Ibid. 40.

<sup>560</sup> In anderen Versionen wird Qarajan, ein Kalmücke, zum Muslim und Freund des Alpamys.

<sup>561</sup> Ibid. 45ff.

gehörte das Territorium nördlich von Termez zum Siedlungsgebiet des Volkes Kungrat. Dieses Land geriet bei der Verteilung der eroberten Ländereien unter den usbekischen nomadischen Stämmen, die mit Šejbani Chan um 1500 nach Zentralasien kamen, in den Besitz der Kungrat. Diese Tatsache lässt die Kungratversion des Epos *Alpamys* auf das 16. Jahrhundert, auf die Zeit der Eroberungen Šejbani Chans, datieren. Dies will nicht heißen, dass es in der Herausbildung des Stoffes keine älteren Schichten gibt. Auch gibt es wie im kirgisischen Epos *Manas* jüngere Schichten, so die „kalmückischen Kriege“, die in der Zeit vom 16./17. bis zum 18. Jahrhundert stattfanden.<sup>562</sup> Es ist bekannt, dass die mongolischen Herrscher den Titel „Tajzhi“ trugen, den die kalmückischen Fürsten eingeführt haben. Im 16. – 17. Jahrhundert pflegen auch die nicht-hochrangigen Herrscher sich selbst als „Chan-Tajzhi“ zu bezeichnen. Im Epostext kommt der Eigenname des Kalmücken Chan Tajšyk vor, der diesen Titel widerspiegelt.<sup>563</sup>

Im Lande Žideli Bajsyn lebt ein Reicher namens Baiböri. Trotz seines Reichtums ist er unglücklich, er hat weder Kinder noch Brüder. Mit seiner Frau pilgert Baiböri zu den Heiligen Stätten, dort beten sie um ein eigenes Kind, schlachten die mitgenommenen Opfertiere, verteilen Gold und Silber unter dem Volk. Eines Morgens erscheint ein Derwisch und verkündet ihnen die Geburt des Sohnes Alpamys und der Tochter Qarlygaš. Ihr mächtiger Sohn wird gegen die Kalmücken kämpfen. Mit dieser Nachricht kehren die Alten in die Heimat zurück, wo die Frau zuerst den Sohn und nach zwei Jahren die Tochter zur Welt bringt. Im benachbarten Land Šekti lebt der reiche Sarybaj, der ebenfalls sehr lange kinderlos war. Als auch seine Frau eine Tochter zur Welt bringt, vermählen Baiböri und Sarybaj ihre Kinder miteinander. Eines Tages fällt Sarybaj ein, dass Ultan, Baiböris Adoptivsohn, im Falle von Alpamys' Tod seine Tochter Gülbaršyn heiraten wird. Um das zu verhindern, zieht er mit seinem Volk in ein anderes Land. Als der Kalmücke Qaraman ihr Volk überfällt, versucht Gülbaršyn, das Land, in dem Alpamys lebt, zu erreichen. Als sie einen Bergpass aus Angst nicht überqueren kann, schreibt sie ihrem Verlobten einen Brief und lässt ihn auf einem Stein zurück, dann kehrt sie zurück. Alpamys bekommt diese Nachricht und eilt zu Hilfe. Trotz seiner Angst vor den zahlreichen Kalmücken greift Alpamys sie an, vierzig Schilten<sup>564</sup> sind ihm dabei behilflich. Er bricht Qaraman beide Arme, packt ihn am Hals und bringt ihn wie ein

<sup>562</sup> In Bezug auf die Gegner in *Alpamys* Cf. auch A. S. Orlov, *Kasachskij geroičeskij èpos*. Leningrad, 1945. 7.

<sup>563</sup> Cf. Žirmunskij, *Skazanie*, 47f.

<sup>564</sup> Im Allgemeinen versteht man unter „Schilten“ die Vierzig Heiligen Beschützer, die Schutzgeister. H. Vambéry versteht unter *čiltan* vierzig Leute, die nach der Sage Moses erschlagen und wieder ins Leben gerufen hat. Cf. Vambéry, *Jusuf und Ahmed*, 108. Auch siehe „Čil'tan“. *Mify narodov mira*. Ed. S. A. Tokarev. 2 Bde. Moskau, 1980-82. Band II. 629.

Kökparzicklein<sup>565</sup> in das Jurtendorf zurück. Man feiert vierzig Tage den Sieg und die Hochzeit. Alpamys ernennt seinen Schwiegervater zum Herrn des dortigen Volkes und zieht mit vielen Geschenken zu seinen Eltern zurück. Sein Vater wird in der Zwischenzeit beraubt: der kalmückische Chan Tajšyk entführt seine Pferde. Baiböri schickt seinen Sohn fort, die Pferde zu holen. Während dessen verspricht eine alte Hexe, Alpamys lebendig zum Chan Tajšyk zu bringen. Die alte Hexe bereitet eine Falle für Alpamys vor, sie stellt vierzig Jurten auf Alpamys' Weg auf und wartet mit Wein und vierzig jungen Frauen auf den jungen Helden. Als Alpamys sie erreicht, lässt die alte Hexe die jungen Frauen Alpamys bewirten, und als er betrunken niederfällt, wird er in schlafendem Zustand von den Soldaten gebunden und wie ein Sklave zu Chan Tajšyk gebracht. Man versucht, Alpamys zu erschießen, aber keine Kugel trifft ihn. Man versucht, ihn mit dem Schwert zu erschlagen, ihn zu ertränken, aber der schlafende Alpamys bleibt am Leben, denn vierzig Schilten sind an seiner Seite. Dann wirft man ihn in einen tiefen Kerker. Die Tochter des Chans, Qaraköz, verliebt sich in den jungen Alpamys und befreit ihn mit Hilfe seines Pferdes aus dem Kerker. Chan Tajšyk versammelt seine Truppen und fordert sie auf, Alpamys zu töten. Unzählige Kalmücken finden an diesem Tag den Tod. Alpamys tötet sowohl den Chan als auch die alte Hexe und heiratet die Tochter des Chans. Eines Nachts hat er einen schrecklichen Traum, den er so deutet, dass sein Volk ins Unglück geraten ist, und so macht er sich auf die Heimreise. Als Alpamys sein Land erreicht, erfährt er von einem Verwandten, dass sein Adoptivbruder Ultan über das Volk herrscht, und dass der ganze Stamm unter seinen Missetaten leidet. Sein Vater hütet Kamele, sein Sohn Žädiger ist Ziegenhirt, und Ultan will seine Gülbaršyn zur Frau nehmen. Alpamys bestraft Ultan und stellt die alte Ordnung wieder her. Sein Vater herrscht über sein Volk, er selbst besucht Qaraköz zwei Mal im Jahr und ist so an das Ziel seiner Wünsche gelangt.

Im Epos *Alpamys* gibt es kriegerische Auseinandersetzungen zwischen den Muslimen und den ungläubigen Kalmücken, aber diese Kämpfe haben im Unterschied zu dem Epos *Jusuf und Ahmed* oder den späteren Varianten von *Manas* keineswegs den Charakter eines militanten Islamismus. Die Raub- und Rachezüge gehören fast zur Tagesordnung der nomadischen Völker. Man muss als erster angreifen oder sich schnell rächen, um den benachbarten schwächeren Völkern die eigene Stärke zu zeigen. Im schlimmsten Falle ist nicht nur mit Plünderung und dem Verlust von Hab und Gut zu rechnen, sondern auch mit

---

<sup>565</sup> Kökpar ist ein Nationalspiel bei den Türkvlkern Zentralasiens; dabei müssen die Reiter einander galoppierend das Zicklein entreißen. Der Gewinner ist derjenige, der das Zicklein zum Finish bringt.

jahrelanger Gefangenschaft, Freiheitsverlust und Unterdrückung. Aus diesem Grund sind die Zusammenstöße zwischen Alpamys und seinen ungläubigen Feinden als Freiheitskämpfe zu verstehen.

Die von mir untersuchten Texte der islamischen Epen verbindet nicht nur der Kampf der muslimischen Helden gegen die Ungläubigen, sie weisen ebenfalls andere Parallelen auf. Das in den Epen und der Folklore weit verbreitete Motiv der Geburt des Helden nach den Gebeten der Eltern kommt sowohl in *Der Geschichte von Bamsi Bairek, dem Sohne Kam Büre Begs* als auch in *Alpamys* vor.<sup>566</sup> Der Name, den der Held bekommt, beeinflusst sein Schicksal auf eine magische, zauberhafte Weise. In der *Geschichte von Bamsi Bairek, dem Sohne Kam Büre Begs* ist es Dede Korkut, der dem jungen Helden den Namen gibt, während es bei W. Radloff vier Propheten sind, die Manas den Namen geben. In *Alpamys* verkündet ein Derwisch, ein Wanderbettler, die Geburt und den Namen des Helden. Auch ihre erste heldenhafte Tat vollbringen die Helden der türksprachigen Epen in sehr jungem Alter: Manas ist sechs, als er die kalmückischen Feinde tötet. Alpamys ist zehn, als er das Volk seiner Verlobten von der kalmückischen Unterdrückung befreit, und Bamsi Bairek ist fünfzehn, als er die Ungläubigen niederschlägt, die die Händler seines Vaters angegriffen haben. Das Motiv der Brautgewinnung ist nicht nur in der *Geschichte von Bamsi Bairek, dem Sohne Kam Büre Begs*, sondern auch im *Manas* zu finden. Während die Brautfahrt im *Buch des Dede Korkut* mit dem Motiv des Brautkampfes verknüpft ist, sind in W. Radloffs *Manas*-Version nur Reste dieses Kampfes um die Braut zu sehen. Einerseits berichtet man von Kara Börük, der Tochter des kalmückischen Chans Kajub, die Manas im Kampf besiegt und zur Frau nimmt. Andererseits wird Manas von Kanykäi verletzt, als er mit dem geforderten Brautgeld, in dem Falle mit dem Brautvieh, ins Lager ihres Vaters kommt und sich in der Nacht in ihr Zelt einschleicht. Die Helden der Türkepen werden aus ihrer Gefangenschaft von schönen Frauen, gewöhnlich den Töchtern ihrer ungläubigen Beleidiger, gerettet. In *Alpamys* ist Karagöz, die Tochter des kalmückischen Chans Tajšyk, diejenige, die dem Helden bei seiner Befreiung behilflich ist. In der *Geschichte von Bamsi Bairek, dem Sohne Kam Büre Begs* hilft die Tochter des ungläubigen Herrschers Bamsi Bairek, unbemerkt aus der Festung zu entkommen. Schließlich werden die guten Helferinnen Ehefrauen der Helden. In *Jusuf und Ahmed* verpflegt die Tochter des Kerkermeisters Karagöz, die aber bereits eine Muslima ist,

---

<sup>566</sup> Cf. Žirmunskij, *Tjurkskij*, 35f.

die gefangenen Helden. Sie ist auch an den Friedensverhandlungen zwischen Jusuf Beg und dem Schah beteiligt.

Beim Vergleich der mittelenglischen Romanzen mit den epischen Texten der Türkvölker sind gewisse Ähnlichkeiten zu finden. Sowohl in den *chansons de geste* als auch im Epos *Manas* und in den Geschichten aus dem *Buch des Dede Korkut* ist der epische Herrscher das Zentrum, das alle Krieger, Kampfgenossen und Untertanen vereint.<sup>567</sup> Seine Gefährten können selbst Helden der jeweiligen Zyklen sein. Während Karl der Große wie *Manas* selbst gegen seine Feinde kämpft, nimmt Bajundur Chan keinen aktiven Anteil an den Kriegen. Wie Roland in den Otuel-Romanzen als Neffe Karls des Großen dargestellt wird, sind Jusuf und Ahmed in *Jusuf und Ahmed* Bozoglans Neffen. Obwohl nicht alle Kämpfe in den Epen der Türkvölker den Charakter von Glaubenskriegen haben, werden doch die Kriege wie in den mittelenglischen Romanzen gegen den religiösen Feind geführt. Der Bekehrungsversuch, der von Güselşah unternommen wird, und sein Glaubensübertritt stehen in einem bestimmten Zusammenhang mit den Bekehrungen in den mittelenglischen Romanzen, weil ihre Motivierungen vergleichbar sind. Während der Glaubenswechsel von Alman Bet und den kalmückischen Verwandten von *Manas* keine Übereinstimmungen mit den Konversionen in den mittelenglischen Romanzen zeigen, ist die Bekehrung von Karagöz, der Tochter des Kerkermeisters, analog zur Bekehrung von Otuel; es ist ein Glaubensübertritt, der ohne einen bestimmten Grund vorgenommen wird, sondern von sich selbst wie durch ein Wunder geschieht.

---

<sup>567</sup> Ibid. 33f.

## Zusammenfassung

Die mittenglischen metrischen Karlsromanzen wurden im Laufe von zwei Jahrhunderten gedichtet, was von einem relativ langen Leben der überlieferten Texte zeugt. Auf Grund dessen stellt man sich die Frage, warum sie in der Bevölkerung im mittelalterlichen England so beliebt waren. Wie diese Untersuchung feststellt, sind die mittenglischen Karlsromanzen und die mit ihnen in Verbindung stehenden Romanzen keineswegs durch die Originalität ihrer Sujets, einen besonders ausgefeilten Stil oder eine raffinierte Erzählkunst gekennzeichnet. Die Überlieferungsgeschichte der englischen Romanzen beginnt erst im 13. Jahrhundert, als die kontinentale (französische, deutsche) Literatur die Blütezeit der Romanzendichtung schon überschritten hatte und auf der Suche nach neuen literarischen Formen war.<sup>568</sup> Fast alle englischen Versionen der Romanzen sind zu einem Zeitpunkt entstanden, als selbst die oberen Schichten der Gesellschaft größtenteils die französischen Originale schon nicht mehr lesen konnten und dadurch die einheimischen Varianten bevorzugten. Dies bedeutet, dass diese Werke wahrscheinlich ein breites Publikum hatten, das verschiedene Bevölkerungsschichten umfasste. Die französischen Texte sind zum Teil, in reich illustrierten großformatigen Handschriften aus kostbarem Schafleder überliefert und wurden mehrmals abgeschrieben, während die meisten englischen Romanzen in einfachen Kompilationshandschriften überliefert sind.<sup>569</sup> Diese Sammelhandschriften enthalten vor allem erbauliche Texte. Dies bedeutet, dass vor allem diejenigen Romanzen, die eine didaktische oder exemplarische Tendenz hatten, aufgeschrieben wurden. Man kann annehmen, dass die erhaltenen Romanzen nicht für das ganze Spektrum der mittenglischen Romanzendichtung repräsentativ sind. Sicherlich ist im Laufe der Überlieferungsgeschichte vieles verloren gegangen, insbesondere Dichtungen aus dem volkstümlichen und mündlichen Bereich.<sup>570</sup> Die mittenglischen Karlsromanzen entstanden meist im 14. Jahrhundert, als die literarische Form der *chansons de geste* schon in einem Verfallprozess begriffen war und volkstümliche Romanzenelemente inkorporierte, die einem breiteren Geschmack, nicht nur dem einer adeligen Zuhörerschaft, entgegenkamen. Obwohl französische Texte als Vorlage für fast alle mittenglischen Karlsromanzen dienten, fehlen den Romanzen die heroischen Qualitäten der früheren französischen epischen Dichtung, aber auch der patriotische

---

<sup>568</sup> Cf. Barron, *English*, 48; Mehl, *Die mittenglischen*, 10.

<sup>569</sup> Cf. Barron, *English*, 54f.

<sup>570</sup> Zur Überlieferung der mittenglischen Romanzen siehe G. Guddat-Figge, *Catalogue of Manuscripts Containing Middle English Romances*. München, 1976; Murray J. Evans, *Rereading Middle English Romance. Manuscript Layout, Decoration, and the Rhetoric of Composite Structure*. Montreal, 1995.

Aufforderungscharakter der „matter of England“. Die mittelenglischen Karlsromanzen haben den zyklischen Charakter der *chansons de geste* ebenfalls nicht beibehalten, was wohl daran liegt, dass es im Englischen nur eine relativ kleine Anzahl von Texten aus diesem Sagenkreis gibt.<sup>571</sup>

Die mittelenglischen Karlsromanzen verdanken ihre Entstehung viel weniger dem spontanen Interesse der Engländer für das karolingische Thema als dem künstlichen Prozess der Schöpfung und Verbreitung der kirchlichen, geistlichen Legende über Karl den Großen in Europa.<sup>572</sup>

Es ist immer wieder darauf hingewiesen worden, dass nur ein ganz bestimmter Ausschnitt aus dem Erzählkreis um Karl den Großen in England Eingang fand. Viele der ursprünglichen *chansons de geste* hatten eine ausgesprochen französisch-nationalistische Tendenz und konnten daher die englischen Bearbeiter, die sich vielfach um eine Glorifizierung ihrer eigenen Geschichte bemühten, nur wenig ansprechen.... Überhaupt war es vor allem die militante Religiosität der Charlemagne-Geschichten, die die englischen Bearbeiter interessierte, und es ist wohl erwiesen, dass die englischen Fassungen zum großen Teil auf geistliche Autoren zurückgehen.<sup>573</sup>

Die Auswahl der in den mittelenglischen Karlsromanzen behandelten Motive weist offensichtlich auf eine nichtweltliche Verfasserschaft der Erzählungen hin, so findet man sowohl die Passionsreliquien als auch die bekehrten Sarazenen in diesen Texten. Durch die literarische Bearbeitung der heiligen Reliquien, durch wiederholtes göttliches Eingreifen in die Handlung der Geschichten, durch die tugendhaften, gottergebenen Helden und Heldinnen und den triumphalen Siegeszug der Christen, ob es um die Spanienkampagne Karls des Großen geht oder, wie in *KT*, um die erfolgreiche Bekehrung der Untertanen des getauften Sultans von Damaskus, oder die Niederlage der Sarazenen sowohl durch die vereinte christliche Armee in *O* als auch durch Gawain und seinen geheimnisvollen Begleiter in *TG*, durch all dieses versuchen die mittelenglischen Autoren dem Geschmack eines bürgerlichen Publikums, das Frommes und Erbauliches liebt, zuzusagen. Wie wichtig es war, aus Gründen der Unterhaltung und christlichen Belehrung einen Konvertiten in die Erzählungshandlung einzufügen, zeigen die mittelenglischen Otuel- und Ferumbras-Romanzen, die dem Schicksal des getauften Sarazenen gewidmet sind. So macht die Geschichte von Otuel in *OR* fast zwei Drittel des Gesamttextes aus (1-1691 Verszeilen aus 2786). In der Forschung gibt es auch Stimmen, die sagen, der zweite Teil dieser Romanze, der den Bericht von Bischof Turpin

---

<sup>571</sup> Die Texte von zehn metrischen Karlsromanzen sind jeweils nur einmal in England überliefert worden, cf. Walpole, „*Charlemagne*“, 391.

<sup>572</sup> Ibid. 386.

<sup>573</sup> Mehl, *Die mittelenglischen*, 129. Zu den Charlemagne-Geschichten und ihrer Verfasserschaft siehe vor allem A. C. Baugh, „The Authorship of the Middle English Romances“. *Annual Bulletin of the Modern Humanities Research Association* 22 (1950): 13-28, insbesondere 23ff.

über den Hinterhalt der Sarazenen bei Roncevaux und Rolands Tod enthält, sei ohne Otuel leblos, farblos und oberflächlich.<sup>574</sup>

Die Pseudo-Turpin Chronik hat zur Verbreitung der klerikalen Legende über Karl den Großen auf Kosten der weltlichen Literatur beigetragen.<sup>575</sup> Diese Chronik hat zur historischen Figur Karls des Großen viele sagenhafte Episoden hinzugefügt und aus ihm den glänzenden, vorbildlichen christlichen König und Kaiser gemacht, der die Interessen der christlichen Kirche im heidnischen Spanien verteidigt. Sehr schnell gewann die Chronik an Popularität, so entstanden acht französische und provenzalische Übersetzungen der lateinischen Pseudo-Turpin Chronik. Die Pseudo-Turpin Chronik wird in den mittenglischen Otuel-Romanzen *OR* und *RV* als Vorlage benutzt.<sup>576</sup> Trotz der Vorlagen in der Form von französischen Romanzen und der Pseudo-Turpin Chronik sind die mittenglischen Werke keine reinen Nachahmungen und Imitationen, sie wurden von den englischen Autoren für das zeitgenössische Publikum den aktuellen Interessen angepasst.<sup>577</sup> Von der Kreativität des englischen Romanzendichters kann man sich anhand der eingefügten Veränderungen in die Texte von *OR* und *RV* überzeugen.<sup>578</sup> In den englischen Romanzen werden anstelle von Schilderungen vorzugsweise Dialoge verwendet, was die Erzählung anschaulicher und lebendiger macht. Außerdem werden einzelne Episoden hinzugefügt, wie z. B. in *OR* der Versuch eines Sarazenen, von dem sterbenden Roland sein Schwert Durendal zu stehlen, oder die Erklärung des Autors in *RV*, dass Roland dem schlafenden Vernagu den Stein unter den Kopf schiebt, um sein lautes Schnarchen zu reduzieren.

Was für eine Stelle die Passionsreliquien in den Karlsromanzen einnehmen, ist schon an der Zahl der Texte zu sehen, die sie behandeln. In allen Ferumbras-Romanzen geht es um die Zurückgewinnung der heiligen Reliquien, in *F* wird die Echtheit der Reliquien durch ihren schwebenden Zustand in der Luft bewiesen. Die Authentizität der Passionsreliquien wird auch in der episodenhaften Romanze *RV* demonstriert. In Bezug auf die Reliquien ist das Vorkommen der Heiligen Lanze in *RV* interessant, die in keinem französischen Text vorkommt, jedoch im *Shorter Chronicle*, einer Dichtung, die wie *RV* in der Auchinleck

---

<sup>574</sup> Cf. Barron, *English*, 96.

<sup>575</sup> Cf. Walpole, "Charlemagne", 396.

<sup>576</sup> Die mittenglischen Otuel-Romanzen basieren nicht direkt auf dem lateinischen Original, sondern auf der französischen Übersetzung, *ibid.* 400.

<sup>577</sup> Cf. Finlayson, "Definitions", 50f.

<sup>578</sup> Cf. Walpole, "Charlemagne", 411ff.

Handschrift zu finden ist, erscheint.<sup>579</sup> Die *Shorter Chronicle* berichtet von Athelstan, der von den Chronisten als der erste wahre König Englands und als ein nationaler Held betrachtet wird, der Karl dem Großen gleichkommt. Der Chronik nach bekommt Athelstan die Reliquien aus Frankreich geschenkt, darunter die Heilige Lanze, die einst dem Kaiser gehörte. Das Fortbestehen dieses Elements, der Heiligen Lanze, demonstriert das Interesse der englischen Leser an jedem Detail, das die „Matter of France“ mit ihrer eigenen Kultur in Verbindung setzt.

Der ins mittelalterliche England importierte literarische Stoff, die „Matter of France“, hat sowohl den ursprünglichen feudalen als auch den spirituellen Geist verloren; so beschränken sich die Texte auf willkürliche Sequenzen von klischeehaften Episoden.<sup>580</sup> Die mittellenglischen Karlsromanzen bestehen im Ganzen aus einer Serie von Episoden, von denen viele sich mit der sarazenischen Gefahr und ihrer Bekämpfung durch die braven Christen beschäftigen. Dabei wird hauptsächlich die Frömmigkeit und Gutmütigkeit der Helden an einigen exemplarischen episodenhaften Beispielen betont. Die episodenhafte Struktur der Romanzen ist sicherlich zum Teil auf eine beschränkte Aufmerksamkeit des Publikums, für das sie bestimmt waren, und sein großes Interesse für Fortsetzungen aus demselben „historischen“ Kontext zurückzuführen.<sup>581</sup> Das ist vermutlich der Grund, warum in der Londoner Thornton Handschrift *SM* als separater Text der verkürzten Romanze *RD* vorangeht. Beide Erzählungen sind im Norden gegen 1400 entstanden und behandeln den Krieg gegen Garcy in der Lombardei. Da es keinen französischen Originaltext für *SM* gibt, scheint die mittellenglische Romanze trotz der Hinweise im Text auf ein *cronkill* (9, 503), *cronacle* (523), *cronakill* (1103) rein englischer Herkunft zu sein. Da die Geistlichen mit Bischof Turpin als Führer eine entscheidende Rolle in diesem Text spielen, indem sie nicht nur am religiösen, sondern am militärischen Geschehen beteiligt sind, scheint die Vermutung einer klerikalen Autorschaft, mindestens bei dieser Karlsromanze, berechtigt zu sein. Karl der Große wird in *SM* als ein sündiger Herrscher dargestellt, dem seine weltliche Macht viel wichtiger ist als seine Pflicht, den christlichen Glauben zu verteidigen. Vermutlich lässt der Autor ihn, den König von Frankreich, den obersten Befehlshaber, noch tiefer fallen, indem er zeigt, wie schwer es Karl dem Großen fällt, einen geeigneten Boten zu finden, um Verstärkung zu holen. Keiner von seinen Rittern ist ihm gehorsam, nur ein Fahnenträger ist

---

<sup>579</sup> Cf. Barron, *English*, 99f.

<sup>580</sup> Ibid. 98.

<sup>581</sup> Ibid. 96f.

bereit, diese Aufgabe zu übernehmen, dennoch will er vorher zum Ritter geschlagen werden. Bischof Turpin spielt die dominierende Rolle in dieser Romanze, was zu den eigentlichen Leistungen des englischen Verfassers gehört. Die Vorwürfe an die Jungfrau Maria und die Versuche, Gott zur Rechenschaft zu ziehen, weil er seine Krieger im Stich gelassen hat, die in dieser Romanze so lebhaft ausgedrückt werden, scheinen für die englischen Charlemagne-Romanzen kennzeichnend zu sein.<sup>582</sup> Wie die anderen episodenhaften mittelenglischen Karlsromanzen behandelt *SM* eine Begebenheit, die eindeutig die Überlegenheit des christlichen Glaubens hervorhebt.

In den englischen Texten werden die für die „Matter of France“ kennzeichnenden Eigenschaften durch simple, mehr verallgemeinernde Werte ersetzt, wie Glaube an die Macht des Rechts und der Kameradschaft. Zugleich wird ein dem Fanatismus ähnlicher Glaube als Brennpunkt des kriegerischen Abenteuers verherrlicht. In der Sekundärliteratur wird die Meinung geäußert, dass die englischen Karlsromanzen im Großen und Ganzen langweilig sind.<sup>583</sup> Sie können einem anspruchsvollen Leser auf Grund des Fehlens der heroischen Eigenschaften der ursprünglichen *chansons de geste* und wegen ihrer bescheidenen Erzähltechnik nur bedingt gefallen. Die mittelenglischen Karlsromanzen, die dem Stoff und der Form nach in die Zeit des Rittertums gehören, sind in der Mehrzahl unritterlich, weil sie von den gänzlich unhöfischen Abenteuern eines christlichen oder bekehrten sarazenischen Ritters berichten. Im Grunde genommen waren sie Mittel einer an Fanatismus gemahnenden Propaganda des zeitgenössischen Christentums, in der das tugendhafte Ideal des Rittertums den Anforderungen der Religion, Politik und Ideologie unterzuordnen war.<sup>584</sup> Die Christen haben recht, und die Heiden haben unrecht, so wird in den mittelenglischen Karlsromanzen der Triumph des Christentums über den Islam und nicht die höfische Liebe oder der perfekte Ritter dem Publikum vermittelt. Im weiteren Sinne schildern die mittelenglischen Romanzen, die sich mit den Sarazenen beschäftigen, den politischen Kampf. Die mittelenglischen Karlsromanzen gehen auf die psychologischen Gründe im Konflikt zwischen dem guten Christen und dem schlechten Sarazenen nicht ein, sie beschränken sich auf das religiöse Thema, das in einem schnellen Erzähltempo abgehandelt wird. Es gibt keine psychologisch begründete Lebensbeschreibung eines einzelnen Helden, sondern es wird jeweils an einer exemplarischen Episode der unversöhnliche Gegensatz zwischen dem Christentum und dem

---

<sup>582</sup> Cf. Mehl, *Die mittelenglischen*, 131.

<sup>583</sup> Cf. Walpole, „Charlemagne“, 385f.

<sup>584</sup> Cf. Metlitzki, *The Matter*, 160f.

Heidentum, und das heißt in diesen Texten: dem Islam, sowie die klare Übermacht Gottes dargestellt.

Die Adaptionen und Umformungen der französischen Gedichte in die bekannten Muster der englischen metrischen Romanzen erforderten auch Talent. Dabei ist allerdings unsicher, ob es sich bei den Verfassern hauptsächlich um Auftragsschreiber (hack writers) handelt oder ob auch Spielleute zu den Verfassern dieser volkstümlichen Romanzen gehören.<sup>585</sup> Auf jeden Fall dürften diese Romanzen zum Repertoire englischer Spielleute gehört haben.<sup>586</sup> Mit der Übernahme von Ferumbras (Fierabras) und Otuel (Otinell) haben die mittenglischen Romanzenverfasser zweimal das Thema des bekehrten Heiden übernommen und es vielfach variiert.<sup>587</sup> Es scheint, dass die mittenglischen Dichter die wundersame Bekehrung von zwei heidnischen Helden allen anderen Stoffen und Motiven der karolingischen Legende vorzogen. Der Fierabrasstoff war viel populärer als die Erzählungen von Otinel/Otuel, was wahrscheinlich am dramatischen Charakter des Geschehens (elf in Gefangenschaft geratene Paladine, ihre Rettung durch die Tochter des sarazenischen Sultans, die Liebe der Sarazenin zum Christen) lag.<sup>588</sup>

Während es von den anglonormannischen Machthabern Englands zu erwarten war, dass sie Karl den Großen und seine Paladine wie ihre kontinentalen Landesleute in gutem Andenken behielten, ist es undenkbar, dasselbe respektvolle, beinahe ehrfürchtige Verhalten einige Jahrhunderte später von den Engländern zu verlangen.<sup>589</sup> In den Otuel- und Ferumbras-Romanzen ist vom epischen Karl den Großen, dem perfekten Kaiser, dem bescheidenen Christen, der sich und seine Supermacht in den Dienst der Kirche stellt, nicht viel übrig geblieben. In diese Geschichten wurde keine majestätische Herrscherfigur übernommen, sondern die Figur eines äußerst religiösen alten Mannes, nahezu eines Mönchs, der bei jeder Schwierigkeit auf die Knie fällt und unzählige Gebete verrichtet. Dank dem ausgeprägten klerikalen und dem militant christlichen Charakter der Überlieferung wird Karl der Große wie ein Heiliger dargestellt, der durch seine Bittgebete das göttliche Eingreifen veranlasst. Die religiösen und die belehrenden Elemente spielen in diesen Texten eine entscheidende Rolle,

---

<sup>585</sup> Cf. Loomis, „The Auchinleck“, 595-627; K. Reichl, „The Middle English Popular Romance: Minstrel versus Hack Writer“. *The Ballad and Oral Literature*. Ed. J. Harris. Harvard English Studies 17. Cambridge [Mass.], 1991. 243-268.

<sup>586</sup> Cf. Trounce, „The English“, I. 182.

<sup>587</sup> Von zehn metrischen Karlsromanzen sind sieben diesen handelnden Personen gewidmet, die Fierabrasgeschichte wird in drei Romanzen und Otuel in vier Texten behandelt.

<sup>588</sup> Zur Verbreitung des Fierabras-Stoffes im Mittelalter siehe Mandach, *La Geste de Fierabras*.

<sup>589</sup> Cf. Walpole, „Charlemagne“, 431f.

die Charaktere und Ereignisse sind ihnen untergeordnet. Es scheint, dass unterhaltende Romanzen mit didaktischem Inhalt und einem Akzent auf der Frömmigkeit besonders im östlichen Mittelland beliebt waren.<sup>590</sup>

Interessanterweise sind die meisten mittelenglischen Karlsromanzen in der Zeit des Hundertjährigen Krieges (1337 – 1453) entstanden, als die englisch-französischen Beziehungen einen explizit feindseligen Charakter trugen.<sup>591</sup> Es stellt sich die Frage, warum ausgerechnet jetzt die Helden der Romanzen des karolingischen Themas gefeiert werden. Die Antwort scheint zu sein: in den mittelenglischen Karlsromanzen verherrlicht man die christlichen Helden, die zufälligerweise Franzosen sind. So unterscheidet sich *RD* in Bezug auf die Verallgemeinerung der Krieger von den anderen Karlsromanzen dadurch, dass die Franzosen trotz der Angabe von *Pareche* (62, 1467), *France* (251), *Cherlles, the sone of le Roy Pepyn* (13-14) dort nie explizit erwähnt werden. Die kämpfenden Männer werden nach ihren Ortschaften, wie *Normandes* (706) oder *oure folkes* (1528), *Cristen knyghte* (820, 959), *christen men* (1120, 1426), *Cristyn knyghte* (1160), *Cristen* (441) bezeichnet. Man beabsichtigt zu zeigen, dass es nicht nur um Frankreich, sondern um die ganze Christenheit geht. 1485 hat Caxton *The Lyf of the Noble and Crysten Prynce Charles the Grete* mit zwei Einleitungen veröffentlicht. Ein Vorwort wurde von Caxton aus seiner französischen Vorlage, dem prosaischen *Fierabras*, übersetzt, um den Franzosen Ehre zu erweisen, in der zweiten Vorbemerkung wird Karl der Große als einer der drei christlichen Persönlichkeiten (mit Arthur und Gottfried von Bouillon) dargestellt. Damit wird die Bedeutung des Textes im Rahmen der christlichen Geschichte vom Herausgeber betont.<sup>592</sup> So wird das literarische Material der mittelenglischen Karlsromanzen im 14. und 15. Jahrhundert von den Verfassern nicht mehr als französisches Erbe, sondern als allgemeines christliches Erbe und somit als das

---

<sup>590</sup> Die Schweifreimromanzen waren besonders im östlichen Mittelland verbreitet. Aus den in dieser Arbeit behandelten Texten gehören *RV*, *OR*, *KT*, *SM*, *DR* zu den Schweifreimromanzen, jedoch stammen die ersten drei Texte aus dem östlichen bzw. südöstlichen Mittelland. Die genannten Romanzen werden nach dem Stoff und der Auffassung als religiöse und populäre, nicht aristokratische, aber auch nicht rein ordinäre, vulgäre Erzählungen charakterisiert, cf. Trounce, „The English“, 102ff. Für den zweiten Teil der Romanze *SF* (Ashmole II) ist der Schweifreim kennzeichnend, jedoch stammt dieser Text aus dem Südwesten.

<sup>591</sup> Die Entstehungszeit fast aller mittelenglischen Karlsromanzen fällt in den Zeitrahmen des Hundertjährigen Krieges, nur *RO*, *RV*, die Romanzen der Auchinleck Handschrift (1330-1340) sind früheren Datums. Im Laufe dieser hundertjährigen kriegerischen Auseinandersetzung, die anfänglich einen weltlich feudalen, später einen nationalen Charakter hatte, wurden die christlichen Könige oft beschuldigt, die eigenen Interessen über die Interessen der gesamten Christenheit zu stellen. Dieser Konflikt spiegelt sich im Verhalten Karls des Großen in *SM* wider, der sich wegen der angeblichen Wichtigkeit seiner eigenen Herrscherposition im Reiche weigert, gegen die Sarazenen aufzubrechen. Cf. R. Warm, „Identity, Narrative and Participation: defining a context for the Middle English Charlemagne romances“. *Tradition and transformation in medieval romance*. Ed. R. Field. Cambridge, 1999. 87-100, insbesondere 87, 93.

<sup>592</sup> Cf. Hardman, „The Sege“, 74f.

ihrer englischen Leser betrachtet. Da die Rivalität zwischen den beiden Ländern völlig ignoriert wird, entsteht eine idealisierte Vision der Vergangenheit, wo die christlichen Ritter nicht einander, sondern den heidnischen Feind bekämpfen. Dennoch sind die mittenglischen Karlsromanzen keine Texte, die den Kreuzzug propagieren; zu ihrer Zeit war die Idee der Agitation für die Kreuzzüge längst vergangen. Kreuzzüge waren wegen der beträchtlichen Kosten für die Kreuzritter einerseits und der hohen Steuern für die Bevölkerung andererseits ganz und gar nicht populär.<sup>593</sup> Die mittenglischen Erzählungen zeigen bereits ein gewisses Gefühl von nationaler Identität, die sich in der Zeit der lang anhaltenden englisch-französischen Feindschaft zu entwickeln begann.<sup>594</sup>

Das Portrait des Islam als Heidentum in den mittenglischen Karlsromanzen ist nicht als eine Erfindung ignoranter und propagandistisch gestimmter Dichter zu interpretieren; es wird sowohl durch die fertig übernommenen Vorstellungen aus den französischen Originalen als auch durch die Bekanntschaft mit den Schriften der Kirchenväter und anderer geistlicher Autoren, die sich aus verschiedenen Gründen über den Islam nicht unbedingt im klaren waren, bedingt. Die mittenglischen Karlsromanzen haben gewiss ihren Beitrag zur Selbstidentifizierung der Engländer als Nation geleistet, dennoch waren ihre Leser und Zuhörer noch nicht bereit, das Andere, die Sarazenen, so wie sie wirklich waren, zu tolerieren. Der Sarazene der Literatur, als Vertreter des Anderen, sollte sich der christlichen Gesellschaft anpassen, um den sicheren Zugang in diese Welt zu bekommen, die sowohl für die Autoren als auch das Publikum die beste Gesellschaftsordnung besaß. Die Assimilierung des

---

<sup>593</sup> Da die Kreuzzüge zu jeder Zeit kostspielige Reisen waren, forderte die Teilnahme daran einen erheblichen finanziellen Aufwand. Angesichts der enormen materiellen Ausgaben hat man bereits die Teilnehmer des Dritten Kreuzzuges (1189-1192) verpflichtet, die Finanzmittel für mindestens zwei Jahre bei sich zu haben, cf. K. P. Jankrift, „Aufbruch ins Ungewisse: Die Kreuzzüge als logistische, transporttechnische und kommunikative Herausforderung“. *Die Kreuzzüge*. Hrsg. H.-J. Kotzur. Mainz, 2004. 187-191, insbesondere 187f.; J. Riley-Smith, „Der Aufruf von Clermont und seine Folgen“. *Die Kreuzzüge*, 51-63. Für den Dritten Kreuzzug hat Richard Löwenherz eine besondere Steuer, das „Saladinzehntel“, erhoben, und das Lösegeld von 100 000 Mark Silber für Richard Löwenherz, als er in die Gefangenschaft auf dem Rückweg vom Kreuzzug geriet, fiel dem Volk zur Last, cf. Weber/Baldamus, *Geschichte*, 338ff.

<sup>594</sup> Bemerkenswert ist, dass die französische Literatur das nationale „Selbst“, ihre Grenzen, Sprache, Religion und die Werte im Mittelalter am Beispiel der interethnischen französisch-sarazenischen Beziehungen, d.h. nicht unbedingt in friedlicher Atmosphäre, zu definieren anfang. Um die kulturellen Werte zu bestimmen, stellten die epischen Texte das Selbst und das Andere nebeneinander. Das Epos, das zur Gattung der Kämpfe und Kriege gehört, eignet sich perfekt, das Gute dem Schlechten und das Selbst dem Anderen gegenüber zu stellen. Das Ziel des Epos ist es, Einheit zu schaffen, ob durch den Gegensatz zum Anderen, der die nationale Identität verstärkt, oder durch das Hervorheben des gemeinsamen kulturellen Erlebnisses, wie das Leiden in den Händen eines unbeholfenen oder gemeinen Herrschers. Die Entwicklung einer nationalen Gesinnung erfordert die Definierung der Gruppen, die in die Nation einzuschließen oder auszuschließen sind. Der Muslim der Literatur spielte die Rolle des Außenseiters im Mittelalter, die Außenseiter dienen gewöhnlich für die Feststellung, welche Gruppe innen bleibt, welche Gruppe das Selbst bildet. Die Bekehrung und Integration des Muslims bestärkte die Prioritäten der europäischen Gesellschaft, cf. Ramey, *Christian*, 2-16.

Sarazenen verläuft gewöhnlich durch seine Taufe. Wegen des statischen Charakters des epischen Helden sind in den Texten keine persönlichen Gedanken bezüglich der Taufe, weder Nachdenken noch Zweifel, zu finden. Durch die Bekehrung und die Integration des früheren Anderen in ihre Gruppe, betonen die Christen sowohl den Vorrang ihrer Gesellschaft als auch die Übermacht ihres Glaubens. Denn in den englischen Karlsromanzen geht es um den Glaubenskonflikt. Wie bedeutend und unterhaltsam das Bekehrungsmotiv in den mittelenglischen Erzählungen war, geht aus der relativ großen Zahl von Texten hervor, die in dieser Arbeit untersucht wurden.

Es wäre falsch zu erwarten, dass sich die Autoren der mittelenglischen Karlsromanzen wie auch ihr Publikum für den Islam, seine Kultur und Ethik, interessierten. Es wäre auch falsch von den Autoren wie auch vom Publikum eine dem Islam und der islamischen Welt gegenüber tolerante und aufgeklärte Haltung zu erwarten.<sup>595</sup> Die mittelenglischen Karlsromanzen waren für ein Publikum bestimmt, dem die höfische Atmosphäre ganz fremd war, weil es das Leben am Hof nur aus der Ferne kannte. Diese volkstümlichen Erzählungen waren, soweit sich dies bestimmen lässt, einerseits für den niederen, nicht französisch sprechenden, provinziellen Adel und die wohlhabende mittlere Volksschicht bestimmt.<sup>596</sup> Andererseits wurden die Romanzen, sollten sie zum Repertoire von Spielleuten gehört haben, sicherlich auch vor einem breiteren Publikum vorgetragen. Im Wesentlichen waren die Karlsromanzen für ein Publikum bestimmt, dem die Welt der Gelehrsamkeit fremd war, so dass die Geschichten leicht von fabelhaften oder phantastischen Elementen überwuchert werden konnten. Die lange Popularität der mittelenglischen Karlsromanzen verdanken diese sicherlich dem christlich-belehrenden Charakter der Erzählungen. Der Sieg des Christentums wird in diesen fiktiven Texten verherrlicht, was vermutlich auch zur Verstärkung der eigenen Identität, als Christ, vielleicht auch als Angehöriger einer Nation, beigetragen haben dürfte. Sicherlich darf auch der Unterhaltungswert dieser Romanzen nicht unterschätzt werden, denn sie unterhielten den mittelenglischen Leser mit den Abenteuern von Helden, den Schilderungen sowohl von grausamen Kriegsszenen als auch von einer fremden, „exotischen“ Welt, mit Mirakeln und Wundergeschichten, die das Christentum verherrlichen.

---

<sup>595</sup> Cf. Metlitzki, *The Matter*, 249.

<sup>596</sup> Es gibt Beweise, dass die Leser der Texte der Thornton Handschrift nicht zum hohen, sondern zum niederen, ländlichen Adel und zur vermögenden Mittelschicht gehörten, cf. Ad Putter „A Historical Introduction“. *The Spirit of Medieval English Popular Romance*. Eds. Ad Putter and Jane Gilbert. Harlow, 2000. 1-15, insbesondere 6.

## Abkürzungen

*BBK - Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*

*DR - The Romance of Duke Rowland and Sir Otuell of Spayne*

*EI - The Encyclopaedia of Islam.*

*EM – Enzyklopädie des Märchens*

*EQ - Encyclopaedia of the Qur'ān*

*ER - The Encyclopedia of Religion*

*F - Firumbras*

*KT - The King of Tars*

*LM - Lexikon des Mittelalters*

*MED – Middle English Dictionary*

*O - Octovian Imperator*

*OED – The Oxford English Dictionary*

*OK - Otuel a Knight*

*OR - Otuel and Roland*

*RGG - Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*

*RV - Roland and Vernagu*

*SB - The Romaunce of the Sowdone of Babylone and of Ferumbras His Sone Who conquerede Rome*

*SF - Sir Ferumbras*

*SM - The Sege of Melayne*

*TG - The Turke and Gawain*

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Alexandre du Pont. *Le Roman de Mahomet*. Nouvelle édition, traduction, présentation et notes de Y. G. Lepage. Paris, 1996.
- Aliscans*. Ed. Claude Régnier. 2 vols. Paris, 1990.
- Alpamys batyr*. Alma-Ata, 1979.
- „Alpamys batyrdyn hikajasy”. *Batyrlar žyry*. 2nd ed. Alma-Ata, 1959. 162-268.
- Bagnyon, J. *L’histoire de Charlemagne (parfois dite Roman de Fierabras)*. Publiée par H.-E. Keller. Genève, 1992.
- Beda <Venerabilis>: Kirchengeschichte des englischen Volkes/Beda der Ehrwürdige (Venerabilis Bedae historiae ecclesiastica gentis Anglorum)*. Übers. G. Spitzbart. Texte der Forschung 34. Darmstadt, 1982.
- Das *Buch des Dede Korkut*. Ein *Nomadenepos aus türkischer Frühzeit*. Aus dem Oghusischen übersetzt und erläutert von Joachim Hein. Zürich, 1958.
- Das Leben Muhammad’s nach Muhammad ibn Ishak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischam*. 2 Bde. Aus dem Arabischen übers. G. Weil. Stuttgart 1864.
- Der Koran*. Übers. A. Th. Khoury. Gütersloh. 1987.
- Die Bibel. Altes und Neues Testament*. Einheitsübersetzung. Freiburg, 1980.
- Die Chronik von Karl dem Grossen und Roland: der lateinische Pseudo-Turpin in den Handschriften aus Aachen und Andernach*. Ediert, kommentiert und übersetzt von Hans-Wilhelm Klein. Beiträge zur romanischen Philologie des Mittelalters 13. München, 1986.
- Firumbras and Otuel and Roland*. Ed. M. I. O’Sullivan. EETS, 198. London, 1935.
- Gaufrey. Chanson de Geste*. Ed. F. Guessard, P. Chabaille. Paris, 1859.
- Historia Karoli Magni et Rotholandi, ou Chronique du Pseudo-Turpin*. Ed. C. Meredith-Jones. Paris, 1936.
- Ibn Battutas Reisebeschreibung*. Ed. Maula u. ‘Awāmri, Kairo 1934. Bd. I.
- Jusuf und Ahmed, ein özbekisches Volksepos im Chiwaer Dialekte*. Text, Übersetzung und Noten von H. Vambéry. Budapest, 1911.
- Kirgizskij geroičesij épos Manas*. Ed. M. I. Bogdanova, V. M. Žirmunskij, A. A. Petrosyan. Moskau, 1961.
- La chanson de Roland*. Ed. C. Segre. Genève, 1989. Tome 1.

- La Destruction de Rome (d'après le ms. De Hanovre IV, 578)*. Ed. J. H. Speich. Publications universitaires européennes 13, Langue et littérature françaises 135. Berne, 1988.
- Les Narbonnais. Chanson de geste*. Ed. H. Suchier. Paris, 1898. Tome 1.
- Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem 'Perser'*. Ed. E. Trapp. Wiener byzantinische Studien 2. Wien, 1966.
- Octovian Imperator*. Ed. from MS BL Cotton Caligula A II, by F. McSparran. Middle English Texts 11. Heidelberg, 1979.
- Özkan, I. *Yusuf Bey - Ahmet Bey (Bozoğlan) Destânı*. Ankara, 1989.
- Opus Maius*. Ed. J. H. Bridges. Oxford, 1900. vol. III.
- Proben der Volksliteratur der nördlichen türkischen Stämme, V. Theil: Der Dialekt der Kara-Kirgisen*. Gesammelt und übersetzt von Dr. W. Radloff. St. Petersburg, 1885.
- Sir Ferumbras*. Ed. S. J. H. Herrtage. EETS, ES, 34. London, 1879.
- Sir Orfeo. A Book of Middle English*. Ed. J. A. Burrow and T. Turville-Petre. Oxford, 1992. 110-129.
- The King of Tars*. Ed. from the Auchinleck MS, Advocates 19.2.1 by J. Perryman [Edition of Auchinleck text with variants from Vernon and Simeon]. Middle English Texts 12. Heidelberg, 1980.
- The Manas of Wilhelm Radloff*. Re-edited, newly translated and with a commentary by Arthur T. Hatto. Asiatische Forschungen 110. Wiesbaden, 1990.
- The Memorial Feast for Kökötöy-Khan (Kökötöydün Aşı). A Kirghiz Epic Poem*. Ed. for the first time from a photocopy of the unique manusc. with transl. and commentary by A. T. Hatto. London Oriental Series 33. London, 1977.
- The Romance of the Sowdone of Babylone and of Ferumbras His Sone Who conquerede Rome*. Ed. E. Hausknecht. EETS, ES, 38. London, 1881.
- The Sege off Melayne, The Romance of Duke Rowland and Sir Otuell of Spayne, together with a Fragment of the Song of Roland*. Ed. S. J. H. Herrtage. EETS, ES, 35. London, 1880.
- The Taill of Rauf Coilyear ... with Fragments of Roland and Vernagu and Otuel*. Ed. S. J. H. Herrtage. EETS, ES, 39. London, 1882.
- Three Middle English Charlemagne Romances*. Ed. A. Lupack. 2nd ed. Kalamazoo [Michigan], 1995.
- Wycliffe, J. *De Veritate Sacrae Scripturae*. 1378.
- Wycliffe, J. *Opus Evangelicum*. 1384. I.
- Wycliffe, J. *De Fide Catholica. Johannis Wycli Opera inora*. London, 1913.

## Sekundärliteratur

- A Manual of the Writings in Middle English 1050-1500*. Ed. B. J. Severs. New Haven, 1967.
- Aarne, A. *Verzeichnis der Märchentypen*. FF Communications 3. Helsinki, 1910.
- Aarne, A. *Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung*. FF Communications 13. Hamina, 1913.
- Abulafia, D. „The Role of Trade in Muslim-Christian Contact During the Middle Ages“. *The Arab Influence in Medieval Europe*. Ed. D. Agius and R. Hitchcock. Reading, 1994. 1-24.
- Ailes, M. „Chivalry and Conversion: The Chivalrous Saracen in Old French Epics *Fierabras* and *Otinel*“. *Al-Masaq* (Studia Arabo-Islamica Mediterranea. The Medieval Mediterranean: Cultures in Contact) 9 (1996-1997): 1-21.
- Ailes, M. „Comprehension Problems and Their Resolution in the Middle English Verse Translations of *Fierabras*“. *Forum for Modern Language Studies* 35.4 (1999): 396-407.
- Akbari, S. C. „Incorporation in the *Sege of Melayne*“. McDonald 22-44.
- Altaner, B. „Zur Kenntnis des Arabischen im 13. und 14. Jahrhundert“. *Orientalia Christiana Periodica* 2.3-4 (1936): 437-452.
- Altfranzösische Epik*. Hrsg. H. Krauss. Wege der Forschung 354. Darmstadt, 1978.
- Atiya, A. S. „Christianity in North Africa“. *Encyclopedia of Religion*. Ed. in chief Mircea Eliade. New York, 1987. Vol. III. 368-370.
- Bamberry, N. J. „Evolution of the Popular Hero in the English Octavian Romances“. *Modern Language Quarterly: A Journal of Literary History* 51:3 (1990): 363-388.
- Bancourt, P. *Les Musulmans dans les Chansons de Geste du Cycle du Roi*. 2 vols. Aix en Provence, 1982.
- Barron, W. R. J. *English Medieval Romance*. New York, 1987.
- Baugh, A. C. „The Authorship of the Middle English Romances“. *Annual Bulletin of the Modern Humanities Research Association* 22 (1950): 13-28.
- Bautz, F. W. „Beda Venerabilis“. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Begr. und hrsg. von F. W. Bautz. Hamm, 1990. Bd. I. 453-454.
- Becker, C. H. *Islamstudien*. 2 Bde. Leipzig, 1924. Bd. I.
- Beckett, K. S. *Anglo-Saxon perceptions of the Islamic world*. Cambridge studies in Anglo-Saxon 33. Cambridge, 2003.
- Beller, M. „Stoff, Motiv, Thema“. *Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs*. Hrsg. H. Brackert und J. Stückrath. Reinbeck, 1992. 30-39.

- Bennet, M. "First Crusaders' Images of Muslims: the Influence of Vernacular Poetry?" *Forum for Modern Language Studies* 22 (1986): 101-122.
- Berg, D. „Kreuzzugbewegung und Propagatio fidei: Das Problem der Franziskanermission im 13. Jahrhundert und das Bild von der islamischen Welt in der zeitgenössischen Ordenshistoriographie“. Zimmermann/Cremer-Ruegenberg 59-76.
- Blanks, D. R. „Byzantium and the Muslim World“. *Images of the Other: Europe and the Muslim World before 1700*. Ed. David R. Blanks. Cairo Papers in Social Science 19.2. Cairo, 1997. 109-121.
- Bloomfield, M. W. "Episodic Motivation and Marvels in Epic and Romance". *Essays and Explorations in Ideas, Language, and Literature*. Ed. M. W. Bloomfield. Cambridge [Mass.], 1970. 97-128.
- Bobzin, H. „Islam II. Islam und Christentum II/1.: 7. – 19. Jahrhundert“. *Theologische Realenzyklopädie*. Hrsg. G. Müller in Gemeinschaft mit H. R. Balzet al. Berlin, 1987. Bd. XVI. 336-349.
- Bobzin, H. "Pre-1800 Preoccupations of Qur'ānic Studies". *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Gen. Ed. J. D. McAuliffe. 4 vols. Leiden, 2004. Vol. IV. 235-253.
- Bomba, A. *Chansons de geste und französisches Nationalbewusstsein im Mittelalter: sprachliche Analysen der Epen des Wilhelmszyklus*. Stuttgart, 1987.
- Bonner, M. „Byzantines“. *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Gen. Ed. J. D. McAuliffe. 4 vols. Leiden, 2001. Vol. I. 265-266.
- Bordman, G. *Motif-Index of the English Metrical Romances*. Helsinki, 1963.
- Boswell, J. *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago, 1980.
- Bosworth, C. E. „Rūm“. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Ed. C. E. Bosworth et al. Leiden, 1995. Vol. VIII. 601-605.
- Böwering, G. „God and his Attributes“. *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Gen. Ed. J. D. McAuliffe. 4 vols. Leiden, 2002. Vol. II. 316-331.
- Bowra, C. M. *Heroic Poetry*. London, 1952.
- Braswell, L. „*Sir Isumbras* and the Legend of St. Eustace“. *Medieval Studies* 27 (1961): 128-151.
- Braynant, A. M. *Répertoire des noms propres de personnes et de lieux dans les chansons de geste françaises et les œuvres étrangères dérivées*. Genève, 1986.
- Bremond, C. „A Critique of the Motif“. *French literary theory today. A reader*. Ed. T. Todorov. Cambridge, 1988. 125-146.

- Brock, S. „Syriac Views of Emergent Islam”. *Studies in the First Century of Islamic Society*. Ed. G. H. A. Juynboll. Carbondale [Ill.], 1982. 9-21.
- Bulliet, R. W. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge [Mass.], 1979.
- Bulliet, R. W. „Conversion Stories in Early Islam“. *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eight to Eighteenth Centuries*. Ed. M. Gervers and R. J. Bikhazi. Papers in Medieval Studies 9. Toronto, 1990. 123-133.
- Burman, T. E. “*Tafsīr* and Translation: Traditional Arabic Qur’ān Exegeses and the Latin Qur’āns of Robert of Ketton and Mark of Toledo”. *Speculum* 73 (1998): 703-732.
- Cahen, C. “Crusades”. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Ed. B. Lewis et al. Leiden, 1965. Vol. II. 63-66.
- Cahen, C. „Dhimma“. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Ed. B. Lewis et al. Leiden, 1965. Vol. II. 227-231.
- Chadwick, N. K., V. Zhirmunsky. *Oral Epics of Central Asia*. Cambridge, 1969.
- Chalmers, P. “Mozarab”. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Ed. C. E. Bosworth et al. Leiden, 1993. Vol. VII. 246-249.
- Chew, S. C. *The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance*. New York, 1965.
- Childress, D. T. “Between Romance and Legend: “Secular Hagiography” in Middle English Literature”. *Philological Quarterly* 57 (1978): 311-322.
- Colby, A. M. *The Portrait in Twelfth-Century French Literature. An Example of the Stylistic Originality of Chrétien de Troyes*. Geneva, 1965.
- Comfort, W. W. “The Literary Rôle of the Saracens in the French Epic”. *PMLA* 55 (1940): 628-659.
- Cowen, J. M. “The English Charlemagne Romances”. *Roland and Charlemagne in Europe: Essays on the Reception and Transformation of a Legend*. Ed. K. Pratt. King’s College London Medieval Studies XII. London, 1996. 149-168.
- Cragg, K. „Christianity in the Middle East“. *The Encyclopedia of Religion*. Ed. in chief Mircea Eliade. New York, 1987. Vol. III. 362-368.
- Crossland, J. *The Old French Epic*. New York, 1951.
- Cruz, J. A. Hoepfner Moran. „Popular Attitudes Toward Islam in Medieval Europe“. *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*. Ed. D. R. Blanks and M. Frassetto. Basingstoke, 1999. 55-81.

- Daemmrich, H. S. und Daemmrich I. G. *Themen und Motive in der Literatur: ein Handbuch*. 2., überarb. und erw. Aufl. Tübingen, 1995.
- Daniel, N. *The Arabs and Mediaeval Europe*. London, 1975.
- Daniel, N. *Islam and the West: The Making of an Image*. 2nd ed. Edinburgh, 1980.
- Daniel, N. *Heroes and Saracens: An Interpretation of the Chansons de Geste*. Edinburgh, 1984.
- Daniel, N. „Christian-Muslim Polemics“. *The Encyclopedia of Religion*. Ed. in chief Mircea Eliade. New York, 1987. Vol. XI. 402-404.
- Dalrymple, R. *Language and Piety in Middle English Romance*. Cambridge, 2000.
- Davis, R. H. C. „William of Tyre“. *Relations between East and West in the Middle Ages*. Ed. D. Baker. Edinburgh, 1973. 64-76.
- Díaz y Díaz, M. C. „Isidore of Seville“. *The Encyclopedia of Religion*. Ed. in chief Mircea Eliade. New York, 1987. Vol. VII. 301-302.
- Die Kreuzzüge*. Hrsg. H.-J. Kotzur. Mainz, 2004.
- Dorman jr., H. G. „Islam. III. Christliche Mission unter Muhammadanern“. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage in Gemeinschaft mit H. F. v. Campenhausen et al. Hrsg. K. Gallig. Tübingen, 1959. Bd. III. 923-925.
- Ducellier, A. *Le miroir de l'Islam: Musulmans et chrétiens d'Orient au Moyen Age, septième – onzième siècles*. Paris, 1971.
- Duggan, J. J. *The Song of Roland. Formulaic Style and Poetic Craft*. Berkeley, 1973.
- Ehlert, T. „Muhammad, the Prophet of Islam“. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Ed. C. E. Bosworth et al. Leiden, 1990. Vol. VII. 360-387.
- Evans, M. J. *Rereading Middle English Romance. Manuscript Layout, Decoration, and the Rhetoric of Composite Structure*. Montreal, 1995.
- Fahd, T. „Hubal“. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Ed. B. Lewis et al. Leiden, 1971. Vol. III. 536-537.
- Fahd, T. „al-Lāt“. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Ed. C. E. Bosworth et al. Leiden, 1979. Vol. V. 392-393.
- Fahd, T. „Manāt“. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Ed. C. E. Bosworth et al. Leiden, 1986. Vol. VI. 373-374.
- Farrier, S. E. „Das Rolandslied and the Song of Roulond as Moralizing Adaptations of the Chanson de Roland“. *Olifant* 16.1-2 (1991): 61-76.

- Farrier, S. E. *The Medieval Charlemagne Legend. An Annotated Bibliography*. New York, 1993.
- Fatouros, G. „Wilhelm von Tyrus“. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Begr. und hrsg. von F. W. Bautz, fortgef. von T. Bautz. Herzberg, 1998. Bd. XIII. 1286-1288.
- Feld, H. „Wilhelm von Rubruck“. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Begr. und hrsg. von F. W. Bautz, fortgef. von T. Bautz. Herzberg, 1998. Bd. XIII. 1268-1270.
- Finchley, N. Introduction. *The Taill of Rauf Coilyear ... with Fragments of Roland and Vernagu and Otuel*. Ed. S. J. H. Herrtage. EETS, ES, 39. London, 1882. v-xvi.
- Finlayson, J. „Definitions of Middle English Romance“. *The Chaucer Review* 15 (1980): 44-62, 168-181.
- Fontaine, J. „Isidor von Sevilla“. *Lexikon des Mittelalters*. Hrsg. und Berater R.-H. Bautier et al. München, 1991. Bd. V. 677-680.
- Frank, M. *Die unendliche Fahrt*. Frankfurt, 1979.
- Freedman, W. „The Literary Motif: A Definition and Evaluation“. *Novel* 4 (1970-71): 123-131.
- Frenzel, E. *Stoff- und Motivgeschichte*. Berlin, 1974.
- Frenzel, E. *Stoff-, Motiv - und Symbolforschung*. 4. durchges. und erg. Aufl. Stuttgart, 1978.
- Frenzel, E. *Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*. Stuttgart, 1980.
- Frenzel, E. *Vom Inhalt der Literatur. Stoff - Motiv - Thema*. Freiburg, 1980.
- Frenzel, E. *Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*. 4. überarb. und erg. Aufl. Stuttgart, 1992.
- Friedrich, G. „Bekehrung. I. Im AT, II. Im Judentum. III. Im Urchristentum“. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage in Gemeinschaft mit H. F. v. Campenhausen et al. Hrsg. K. Galling. Tübingen, 1957. Bd. I. 976-980.
- Fritsch, E. *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*. Breslau, 1930.
- Froehlich, K. „Crusades: Christian Perspective“. *The Encyclopedia of Religion*. Ed. in chief Mircea Eliade. New York, 1987. Vol. IV. 167-171.
- Gardet, L. „Allāh“. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Ed. H. A. R. Gibb et al. Leiden, 1960. Vol. I. 406-417.
- Gardet, L. „God in Islam“. *The Encyclopedia of Religion*. Ed. in chief Mircea Eliade. New York, 1987. Vol. VI. 26-35.

- Gennrich, F. *Der musikalische Vortrag der altfranzösischen Chansons de geste*. Halle, 1923.
- Gilbert, J. "Putting the pulp into fiction: the lump-child and its parents in *The King of Tars*". McDonald 102-123.
- Gimaret, D. "Shirk". *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Ed. C. E. Bosworth et al. Leiden, 1997. Vol. IX. 484-486.
- Griffith, S. H. „Christians and Christianity“. *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Gen. Ed. McAuliffe. 4 vols. Leiden, 2001. Vol. I. 307-316.
- Gründel, J. „Bekehrung“. *Lexikon des Mittelalters*. Hrsg. und Berater: R. Auty et al. München, 1980. Bd. I. 1830.
- Guddat-Figge, G. *Catalogue of Manuscripts Containing Middle English Romances*. München, 1976.
- Hagemann, L. "Die erste lateinische Koranübersetzung – Mittel zur Verständigung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter?". Zimmermann/Cremer-Ruegenberg 45-58.
- Harakas, S. S. "John of Damascus". *The Encyclopedia of Religion*. Ed. in chief Mircea Eliade. New York, 1987. Vol. VIII. 110-112.
- Hardman, P. "The *Sege of Melayne*: a fifteenth-century reading". *Tradition and transformation in medieval romance*. Ed. R. Field. Cambridge, 1999. 71-86.
- Hausknecht, E. *Ueber die Sprache und Quellen des mitttelenglischen Heldengedichts vom 'Sowdon of Babylon'*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde von der philosophischen Facultät der Friedrich – Wilhelms – Universität zu Berlin. Berlin, 1879.
- Hausknecht, E. „Zur Fierabrasdichtung in England“. *Anglia* 7 (1884):160-164.
- Hawting, G. R. "Idols and Images". *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Gen. Ed. J. D. McAuliffe. 4 vols. Leiden, 2002. Vol. II. 481-483.
- Haydar, A. *Mittelalterliche Vorstellungen von dem Propheten der Sarazenen mit besonderer Berücksichtigung der Reisebeschreibung des Bernhard von Breidenbach (1483)*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades des Fachbereichs Germanistik der Freien Universität Berlin. Berlin, 1971.
- Hebron, M. *The Medieval Siege: theme and image in Middle English Romance*. Oxford, 1997.
- Heck, P. L. "Poll Tax". *The Encyclopaedia of the Qur'ān*. Gen. Ed. J. D. McAuliffe. 4 vols. Leiden, 2004. Vol. IV. 151-155.
- Heine, P. "Mission: E. Islam". *Lexikon des Mittelalters*. Hrsg. und Berater. N. Angermann et al. München, 1993. Bd. VI. 678-679.
- Heutger, N. "Petrus Venerabilis". *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Begr. und hrsg. von F. W. Bautz, fortgef. von T. Bautz. Herzberg, 1994. Bd. VII. 382-383.

- Hitze, R. *Studien zu Sprache und Stil der Kampfschilderungen in den „chansons de geste“*. Genf, 1965.
- Hödl, L. „Mission: B. Lateinkirchliches Abendland“. *Lexikon des Mittelalters*. Hrsg. und Berater N. Angermann et al. München, 1993. Bd. VI. 670-674.
- Hoffman, V. J. „Festivals and Commemorative Days“. *Encyclopaedia of the Qur’ān*. Gen. Ed. J. D. McAuliffe. 4 vols. Leiden, 2002. Vol. II. 203-208.
- Hornstein, L. H. „Trivet’s Constance and *The King of Tars*“. *Modern Language Notes* 55 (1940): 354-357.
- Hornstein, L. H. „New analogues to the *King of Tars*“. *Modern Language Review* 36 (1941): 433-442.
- Hornstein, L. H. „The Historical Background of *The King of Tars*“. *Speculum* 16 (1941): 404-414.
- Hornstein, L. H. „Eustace – Constance – Florence – Griselda Legends“. *Severs* 120-132.
- Hunger, H. „Byzantinische Literatur (und ihre Rezeption bei den Slaven). A. Byzantinische Literatur.“ *Lexikon des Mittelalters*. Hrsg. u. Berater R.-H., Bautier et al. München, 1983. Bd. II. 1182-1204.
- Hunt, L.-A. „‘Excommunicata Generatione‘: Christian Imagery of Mission and Conversion of the Muslim Other between the First Crusade and the early fourteenth Century“. *Al-Masaq* 8 (1995): 79-153.
- James, W. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. London, 1902. Lectures IX und X.
- Jankrift, K. P. „Aufbruch ins Ungewisse: Die Kreuzzüge als logistische, transporttechnische und kommunikative Herausforderung“. *Kotzur* 187-191.
- Jauss, H. R. „Epos und Roman — eine vergleichende Betrachtung an Texten des XII. Jahrhunderts (Fierabras • Bel Inconnu)“. *Altfranzösische Epik*. Hrsg. H. Krauss. Wege der Forschung 354. Darmstadt, 1978. 314-337.
- Joest, W. „Bekehrung. IV. Systematisch“. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage in Gemeinschaft mit H. F. v. Campenhausen et al. Hrsg. K. Galling. Tübingen, 1957. Bd. I. 980-981.
- Jolles, A. *Einfache Formen*. 2. Aufl. Halle (Saale), 1956.
- Jomier, J. „Islam“. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Ed. E. van Donzel et al. Leiden, 1978. Vol. IV. 171-177.

- Jones, C. M. „The Conventional Saracen of the Songs of Geste“. *Speculum* 17 (1942): 201-225.
- Kahf, M. *Western Representations of the Muslim Woman: from termagant to odalisque*. Austin, 1999.
- Kann, Ch. „Michael Scottus“. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Begr. und hrsg. von F. W. Bautz, fortgef. von T. Bautz. Herzberg, 1993. Bd. V. 1459-1461.
- Kay, S. *The "Chansons de geste" in the Age of Romance: Political Fictions*. Oxford, 1995.
- Kayser, W. *Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft*. 6. Aufl. Bern, 1960.
- Kedar, B. Z. "Multidirectional Conversion in the Frankish Levant". *Muldoon* 190-199.
- Keilbach, W. „Bekehrung“. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zweite, völlig neue bearbeitete Aufl. Hrsg. J. Höfer und K. Rahner. Freiburg, 1958. Bd. II. 137-138.
- Keller, A. *Der Geisteskampf des Christentums gegen den Islam bis zur Zeit der Kreuzzüge*. Leipzig, 1896.
- Kern, R. *The Regions of Spain*. Westport, 1995.
- Khoury, A. T., Hagemann, L., Heine, P. *Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten*. 3 Bde. Freiburg, 1991.
- Kibler, W. W. „Three Old French Magicians: Maugis, Basin, and Auberon“. *Romance Epic Essays on a medieval literary genre*. Ed. Keller, H.-E. Kalamazoo [Michigan], 1987. 173-187.
- Kidajš-Pokrovskaja, N. V., Nurmagambetova O. A.: „Geroičeskaja poëma *Koblandy-batyr*“. *Koblandy-batyr. Kasachskij geroičeskij èpos*. Moskau, 1975. 9-61.
- Kienzler, K. „Roger Bacon“. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Begr. und hrsg. von F. W. Bautz, fortgef. von T. Bautz. Herzberg, 1994. Bd. VIII. 547-550.
- Kittredge, G. L. *A Study of Gawain and the Green Knight*. Gloucester [Mass.], 1960.
- Knott, G. A. „The historical sources of 'Fierabras'“. *Modern Language Review* 52 (1957): 504-509.
- Knowles, M. D. "The Censured Opinions of Uthred of Boldon". *Proceedings of the British Academy* 37. London, 1953.
- Kolb, H. „Mittelalterliche Heldendichtung“. *Propyläen Geschichte der Literatur. Literatur und Gesellschaft der westlichen Welt*. Bd. 2. *Die mittelalterliche Welt (600 – 1400)*. Berlin, 1982. 446-460.
- Konick, M. *The Authorship of 'Sir Ferumbras': Ashmole MS. 33 of the Bodleian Library, Oxford*. University Microfilms International 1980 (Michigan, 1953).

- Krauss, H. „Romanische Heldenepik“. *Europäisches Hochmittelalter*. Hrsg. H. Krauss. Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 7. Wiesbaden, 1981. 145-180.
- Kremer von, A. *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*. 2. Bde. 1877. Aalen, 1966.
- Kreuzzugsdichtung*. Hrsg. U. Müller. Deutsche Texte 9. Tübingen, 1969.
- Kritzeck, J. „Moslem – Christian Understanding in Medieval Times“. *Comparative Studies in Society and History* 4 (1961-1962): 387-401.
- La technique littéraire des chansons de geste. Actes du Colloque de Liège*. Paris, 1959.
- Levin, H. „Comparing the Literature“. *Yearbook of comparative and general literature* 17 (1968): 5-16.
- Lewis, B. *Kaiser und Kalifen (Islam and the West <dt.>)*. München, 1996.
- Little, D. P. „Crusades: Muslim Perspective“. *The Encyclopedia of Religion*. Ed. in chief Mircea Eliade. New York, 1987. Vol. IV. 171-172.
- Loomis, L. H. „The Auchinleck Manuscript and a Possible London Bookshop of 1330-1340“. *PMLA* 57 (1942): 595-627.
- Loomis L. H. „The Auchinleck *Roland and Vernagu* and the *Short Chronicle*“. *Modern Language Notes* 60 (1945):94-97.
- Loyn, H. R. „Beda“. *Theologische Realenzyklopädie*. Hrsg. G. Krause, G. Müller. Berlin, 1979. Bd. V. 397-402.
- Lüthi, M. *Märchen*. 6. durchges. und erg. Aufl. Stuttgart, 1976.
- Macdonald, M. C. A. und Nehmé, L. „al-‘Uzzā“. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Ed. P. J. Bearman et al. Leiden, 2000. Vol. X. 967-968.
- Manas Ėnciklopedija*. Ed. A. Karypkulov et al. 2 vols. Bishkek, 1995.
- Mandach de, André. *La Geste de Fierabras. Le Jeu du Réel et de l’Invraisemblable*. Naissance et Developpement de la Chanson de Geste en Europe 5. Genf, 1987.
- Marçais, G. „Al-‘Arab“. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Ed. H. A. R. Gibb et al. Leiden, 1960. Vol. I. 524-533.
- Mazal, O. „Zur geistigen Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam in spätbyzantinischer Zeit“. *Zimmermann/Cremer-Ruegenberg* 1-19.
- Mehl, D. *Die mittelenglischen Romanzen des 13. und 14. Jahrhunderts*. Heidelberg, 1967.
- Mehl, D. *The Middle English Romances of the Thirteenth and Fourteenth Centuries*. London, 1968.
- Metlitzki, D. *The Matter of Araby in Medieval England*. New Haven, 1977.
- Middle English Dictionary*. Eds. H. Kurath, S. M. Kuhn, R. E. Lewis. Michigan, 1956ff.

- Middle English Romances. Authoritative Texts, sources and backgrounds criticism.* Selected and edited by S. H. A. Shepherd. New York, 1995.
- Mify narodov mira.* Hrsg. S. A. Tokarev. 2 Bde. Moskau, 1980-82.
- Mills, M. „The Composition and Style of the „Southern“ *Octavian, Sir Launfal and Libeaus Desconus*”. *Medium Ævum* 31 (1962): 88-109.
- Mir, M. „Polytheism and Atheism“. *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Gen. Ed. J. D. McAuliffe. 4 vols. Leiden, 2004. Vol. IV. 158-162.
- Moldobaev, I. B. „*Manas*” – *istoriko-kul'turnyj pamjatnik kyrgyzov*. Bishkek, 1995.
- Moorhead, J. „The Earliest Theological Responses to Islam“. *Religion* 11 (1981): 265-274.
- Mossé, F. *Mittelenglische Kurzgrammatik: Lautlehre, Formenlehre, Syntax*. 4. Aufl. München, 1988.
- Muldoon, J. Introduction: The Conversion of Europe. Muldoon 1-12.
- Munro, D. M. “The Western Attitude toward Islam during the Period of the Crusades“. *Speculum* 6 (1931): 329-343.
- Musaev, S. *Ėpos ‚Manas‘. Naučno-populjarnyj očerk*. Frunze, 1979.
- Newstead, H. “Arthurian Legends”. Severs 38-59.
- O’Brien, P. „Platonism and Plagiarism at the End of the Middle Ages“. *Christianizing Peoples and Converting Individuals*. Ed. G. Armstrong and I. N. Wood. Turnhout, 2000. 303-318.
- Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter.* Hrsg. A. Zimmermann und I. Cremer-Ruegenberg. *Miscellanea mediaevalia* 17. Berlin, 1985.
- Orlov, A. S. *Kasachskij geroičeskij ėpos*. Leningrad, 1945.
- Paret, R. *Die legendäre Maghāzi-Literatur. Arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Muhammads Zeit*. Tübingen, 1930.
- Pearsall, D. A. Introduction. Literary and Historical Significance of the Manuscript. *The Auchinleck Manuscript. National Library of Scotland Advocates' MS. 19.2.1*. Facsimile edition. Ed. D. A. Pearsall and I. C. Cunningham. London, 1977. vii-xi.
- Pelikan, J. „Christianity in Western Europe“. *The Encyclopedia of Religion*. Ed. in chief Mircea Eliade. New York, 1987. Vol. III. 379-387.
- Pelikan, J. „Christianity: An Overview“. *The Encyclopedia of Religion*. Ed. in chief Mircea Eliade. New York, 1987. Vol. III. 348-362.
- Petriconi, H. *Die verführte Unschuld. Bemerkungen über ein literarisches Thema*. Hamburg, 1953.

- Pirenne, H. *Geburt des Abendlandes. Untergang der Antike am Mittelmeer und Aufstieg des germanischen Mittelalters. (Mahomet et Charlemagne <dt.>)*. Amsterdam, 1939.
- Porcheddu, F. „Edited Text and Medieval Artifact: The Auchinleck Bookshop and Charlemagne and Roland Theories, Fifty Years Later“. *Philological Quarterly* 80. 4 (2001): 463-500.
- Propp, V. *Morfologija skazki*. 2. Aufl. Moskau, 1969. Übers. K. Eimermacher. München, 1972.
- Prutz, H. *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*. Berlin, 1883.
- Pulp fictions of medieval England. Essays in popular romance*. Ed. N. McDonald. Manchester, 2004.
- Putter, Ad. A Historical Introduction. *The Spirit of Medieval English Popular Romance*. Ed. Ad Putter and Jane Gilbert. Harlow, 2000. 1-15.
- Radtke, B. *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam*. Stuttgart, 1992.
- Rahman, F. „Islam: An Overview“. *The Encyclopedia of Religion*. Ed. in chief Mircea Eliade. New York, 1987. Vol. II. 303-322.
- Ramey, L. T. *Christian, Saracen and Genre in Medieval French Literature*. New York, 2001.
- Rauner, E. "Exempel". *Lexikon des Mittelalters*, Hrsg. u. Berater R.-H. Bautier et al. München, 1989. Bd. IV. 161-163.
- Reichert, E. "Petrus Alfonsi". *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Begr. und hrsg. von F. W. Bautz, fortgef. von F. Bautz. Herzberg, 1994. Bd. III. 385-387.
- Reichl, K. "Manas Epic". *The Encyclopedia of Asia*. 6 vol. New York, 2002. Vol. IV. 26-27.
- Reichl, K. "The King of Tars: Language and Textual Transmission". *Studies in the Vernon Manuscript*. Ed. D. Pearsall. Cambridge, 1990. 171-186.
- Reichl, K. „Fierabras“. *Enzyklopädie des Märchens*. Berlin, 1984. Bd. IV. 1100-1102.
- Reichl, K. „The Middle English Popular Romance: Minstrel versus Hack Writer“. *The Ballad and Oral Literature*. Ed. J. Harris. Harvard English Studies 17. Cambridge [Mass.], 1991. 243-268.
- Religionen der Welt. Grundlagen, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart*. Hrsg. V. M. und U. Tworuschka. München, 1996.
- Rentz, G. "Djazirat al 'Arab". *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Ed. H. A. R. Gibb et al. Leiden, 1960. Vol. I. 533-556.
- Rice, D. T. *The Byzantines*. Ancient Peoples and Places 27. London, 1962.
- Rice, J. A. *Middle English Romance. An Annotated Bibliography, 1955-1985*. New York, 1987.

- Rickes, J. *Führerin und Geführter: Zur Ausgestaltung eines literarischen Motivs in Christoph Martin Wielands „Musarion oder die Philosophie der Grazien“*. Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur 1161. Frankfurt am Main, 1989.
- Riley-Smith, J. „Der Aufruf von Clermont und seine Folgen“. Kotzur 51-63.
- Riley-Smith, J. „Wilhelm von Tripolis“. *Lexikon des Mittelalters*. Hrsg. u. Berater N. Angermann. München, 1998. Bd. IX. 190-191.
- Röhrich, L. „Geographisch-historische Methode“. *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Hrsg. K. Ranke. Berlin, 1987. Bd. V. 1012-1030.
- Roncaglia, A. „Die arabisch-spanische Lyrik und die Entstehung der romanischen Lyrik außerhalb der iberischen Halbinsel“. *Der provenzalische Minnesang. Ein Querschnitt durch die neuere Forschungsdiskussion*. Hrsg. R. Baehr. Wege der Forschung 6. Darmstadt, 1967. 231-262.
- Rotter, E. *Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter*. Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Beihefte zur Zeitschrift *Der Islam*. Neue Folge, Bd. 11. Berlin, 1986.
- Rubin, U. „Muhammad“. *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Gen. Ed. J. D. McAuliffe. 4 vols. Leiden, 2003. Vol. III. 440-458.
- Runciman, St. *The decline of the crusading idea*. Storia del Medioevo III. Firenze, 1955.
- Rychner, J. *La chansons de geste. Essai sur l'art épique des jongleurs*. Genève, 1955.
- Safran, J. M. „Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus“. *Speculum* 76 (2001): 573-598.
- Savory, R. M. „Kizil-Bāsh“. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Ed. C. E. Bosworth et al. Leiden, 1986. Vol. V. 243-245.
- Scheiber, A. „Aarne“. *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Hrsg. K. Ranke. Berlin, 1977. Bd. I. 1-4.
- Schelp, H. *Exemplarische Romanzen im Mittelenglischen*. Palaestra: Untersuchungen aus der deutschen und englischen Philologie und Literaturgeschichte 246. Göttingen, 1967.
- Schimmel, A. „Raimund Llull“. *The Encyclopedia of Religion*. Ed. in chief Mircea Eliade. New York, 1987. Vol. IX. 52-53.
- Schröder, R. *Glaube und Aberglaube in den altfranzösischen Dichtungen*. Wiesbaden, 1969.
- Schwinges, R. C. „Die Wahrnehmung des Anderen durch Geschichtsschreibung. Muslime und Christen im Spiegel der Werke Wilhelms von Tyrus (†1186) und Rodrigo Ximénez' de Rada (†1247)“. *Toleranz im Mittelalter*. Hrsg. A. Patschovsky und H. Zimmermann. Vorträge

- und Forschungen/ Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte 45. Sigmaringen, 1998. 101-127.
- Schwinges, R. C. *Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus*. Monographien zur Geschichte des Mittelalters 15. Stuttgart, 1977.
- Sharon, M. "People of the Book". *The Encyclopaedia of the Qur'ān*. Gen. Ed. J. D. McAuliffe. 4 vols. Leiden, 2004. Vol. IV. 36-43.
- Shepherd, Stephen H. A. „'This grete journeye': *The Sege of Melayne*". *Romance in Medieval England*. Ed. M. Mills, J. Fellows and Carol M. Meale. Cambridge, 1991. 117-131.
- Smyser, H. M. „*Charlemagne and Roland* and the Auchinleck MS". *Speculum* 21 (1936): 275-288.
- Smyser, H. M. „Charlemagne Legends". *Severs* 80-100.
- Southern, R. W. *Das Islambild des Mittelalters*. Stuttgart, 1981.
- Spuler, B. „Islamforschung". *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Tübingen, 1959. Bd. III. 926-928.
- Steinschneider, M. *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts*. Hildesheim, 1966.
- Stevens, J. „The Music of Medieval Narrative Poetry". *The Oral Epic: Performance and Music*. Ed. K. Reichl. Berlin, 2000. 233-248.
- Stranges, J. A. „The Significance of Bramimonde's Conversion in the *Song of Roland*". *Romance Notes* 16.1 (1971):190-196.
- Suard, F. *La chanson de geste*. Paris, 1993.
- The Oxford English Dictionary*. 2nd ed. Prepared by J. A. Simpson and E. S. C. Weiner. Oxford, 1989.
- Thomas, P. A. „The Structural and Aesthetic Heroes in the *Song of Roland*". *Neuphilologische Mitteilungen* 81 (1980): 1-6.
- Thompson, S. *Motif-Index of Folk Literature*. New enlarged and revised edition. 6 vols. Bloomington, 1956.
- Todt, K. P. "Riccoldo da Monto Croce". *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Begr. und hrsg. von F. W. Bautz, fortgef. von T. Bautz. Herzberg, 1994. Bd. IX. 191-194.
- Tolan, J. V. *Saracens: Islam in the medieval european Imagination*. New York, 2002.
- Tonguç, S. „The Saracens in the Middle English Charlemagne Romances". *Litera* 5 (1958): 17-24.
- Treutler, H. „Die Otinelsage im Mittelalter". *Englische Studien* 5 (1880): 97-149.

- Trounce, A. McI. "The English Tail-Rhyme Romances". *Medium Ævum* 1.2 (1932): 87-108; 1.3 (1932): 168-182; 2.1 (1933): 34-57; 2.3 (1933): 189-198; 3.1 (1934): 30-50.
- Trousson, R. "Les Etudes de Thèmes: Questions De Méthode". *Elemente der Literatur*. Hrsg. V. R. Trousson, A. J. Bisanz. Stuttgart, 1980. Bd. 1.1.
- Uther, H.-J. "Motivkataloge". *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Begr. von K. Ranke, hrsg. von R. W. Brednich. Berlin, 1999. Bd. IX. 957-968.
- Uthermann, K. H. "Johannes von Damaskus". *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Begr. und hrsg. von F. W. Bautz, fortgef. von F. Bautz. Herzberg, 1992. Bd. III. 331-336.
- Vajda, G. "Ahl al-kitāb". *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Ed. H. A. R. Gibb et al. Leiden, 1960. Vol. I. 264-266.
- Varieties of religious conversion in the Middle Ages*. Ed. J. Muldoon. Gainesville, 1997.
- Volkova, Z. N. *Épos Francii. Istorija i jazyk francuzskix épičeskix skazanij*. Moskau, 1984.
- Wächter, W. *Untersuchungen über die beiden mittelenglischen Gedichte „Roland and Vernagu“ und „Otuel“*. I. *Roland and Vernagu*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde von der Philosophischen Facultät der Friedrich – Wilhelms – Universität zu Berlin. Berlin, 1885.
- Walker, R. M. "La Chanson de Florence de Rome and the International Folktale". *Fabula* 23 (1982): 1-18.
- Walpole, R. N. "Charlemagne and Roland: A Study of the Source of Two Middle English Metrical Romances, Roland and Vernagu and Otuel and Roland". University of California Publications in Modern Philology 21.6. Berkeley [California], 1944. 385-451.
- Walpole, R. N. "The Source MS of Charlemagne and Roland and the Auchinleck bookshop". *Modern Language Notes* 60 (1945): 22-26.
- Walpole, R. N. "The Pèlerinage de Charlemagne. Poem, Legend, and Problem". *Romance Philology* 8 (1954-1955): 173-186.
- Walther, H. G. "Der gescheiterte Dialog: das Ottonische Reich und der Islam". *Zimmermann/Cremer-Ruegenberg* 20-44.
- Warm, R.: "Identity, Narrative and Participation: defining a context for the Middle English Charlemagne romances". *Tradition and transformation in medieval romance*. Ed. R. Field. Cambridge, 1999. 87-100.
- Warren, F. M. "The Enamoured Moslem Princess in Orderic Vital and the French Epic". *PMLA* 29 (1914): 341-358.

- Watt, W. M., Welch, A. T. *Der Islam. I. Muhammad und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben*. Die Religionen der Menschheit 25.1. Stuttgart, 1980.
- Weber, G., Baldamus, A. *Geschichte des Mittelalters*. Essen, 1996.
- Weever de, J. *Sheba's daughters: whitening and demonizing the Saracen woman in medieval French epic*. New York, 1998.
- Weiß, G. "Byzantinisches Reich: H. Byzanz und seine östlichen Nachbarn. Die Ostgrenze des Reiches." *Lexikon des Mittelalters*. Hrsg. u. Berater R.-H. Bautier et al. München, 1983. Bd. II. 1314-1327.
- Wentzlaff-Eggebert, F.-W. *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters. Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit*. Berlin, 1960.
- Wesseling, K.-G. "Wiccliffe". *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Begr. und hrsg. von F. W. Bautz, fortgef. von T. Bautz. Herzberg, 1998. Bd. XIV. 242-258.
- White, B. "Saracens and Crusades: from Fact to Allegory". *Medieval Literature and Civilization: Studies in Memory of G. N. Garmonsway*. Ed. D. A. Pearsall and Waldron, R. A. London, 1969. 170-191.
- Wilde, E., McAuliffe, J. D. „Religious Pluralism and the Qur'ān“. *The Encyclopaedia of the Qur'ān*. Gen. Ed. J. D. McAuliffe. 4 vols. Leiden, 2004. Vol. IV. 398-419.
- Wilpert von, G. „Frenzel“. *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Hrsg. von K. Ranke. Berlin, 1987. Bd. V. 257-258.
- Wisniewski, R. *Kreuzzugsdichtung: Idealität in der Wirklichkeit*. Impulse der Forschung 44. Darmstadt, 1984.
- Wolpers, T. „Das Selbst und die Politik. Gattungs- und Motivinnovation in Shakespeares Geschichtsdrama *Henry IV, Part I*“. *Gattungsinnovation und Motivstruktur: Bericht über Kolloquien der Kommission für literaturwissenschaftliche Motiv- und Themenforschung 1986-1989, Teil 1*. Hrsg. T. Wolpers. Göttingen, 1989. 28-96.
- Wright, G. "Convention and Conversion: the Saracen Ending of the *Taill of Rauf Coil3ear*". *Al-Masaq* 14 (2002): 101-112.
- Würzbach, N. „Motiv“. *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Begr. von K. Ranke, hrsg. von R. W. Brednich. Berlin, 1999. Bd. IX. 947-954.
- Würzbach, N. „Theorie und Praxis des Motiv-Begriffs. Überlegungen bei der Erstellung eines Motiv-Index zum Child-Korpus.“ *Jahrbuch für Volksliedforschung* 38 (1993): 64-89.
- Zebiri, K. „Polemic and Polemical Language“. *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Gen. Ed. J. D. McAuliffe. 4 vols. Leiden, 2004. Vol. IV. 114-124.

Zirker, H. *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*. 1. Aufl. Düsseldorf, 1989.

Žirmunskij, V. M., Zarifov, X. T. *Uzbeckij narodnyj geroičeskij épos*. Moskau, 1947.

Žirmunskij, V. M. *Skazanie of Alpamyše i bogatyrskaja skazka*. Moskau, 1960.

Žirmunskij, V. M.: „Oguzskij geroičeskij épos i „Kniga Korkuta“. *Kniga moego deda Korkuta. Oguzskij geroičeskij épos*. Übers. V. V. Bartoljd. Moskau – Leningrad, 1962. 131-258.

Žirmunskij, V. M. *Tjurkskij geroičeskij épos. Izbrannye trudy*. Leningrad, 1974.

Zöckler, O. *Geschichte der Apologetik des Christentums*. Gütersloh, 1907.