

Tilo Renz\*

# Weg, Straße, Pfad

1 Begriffsbestimmung – 2 Merkmale der Darstellung – 2.1 Grenzen – 2.1.1 Breite – 2.1.2 Länge – 2.2 Verlauf – 2.3 Ränder der Wegsamkeit – 3 Narrative Funktionen – 3.1 Wege der *aventure* – 3.2 Itinerare: Wege in die ferne Fremde – 3.3 Figurative Bedeutungen von Wegen

## 1 Begriffsbestimmung

Die Begriffe Weg und Straße bezeichnen im Mittelalter einen „aus dem bewohnten, bewirtschafteten oder ungenutzten Land herausgegrenzten Bodenstreifen, der als Verkehrsraum reserviert und von der Allgemeinheit zu gleichem Recht benutzt wird“.<sup>1</sup> Geschaffen wird der Weg also durch Abgrenzung (→ Grenze) vom → Land, das ihn umgibt. In literarischen Texten wird deutlich, dass diese Unterscheidung nicht notwendig durch bauliche Befestigung des Weges erreicht wird: Damit ein Weg als solcher erkennbar und zudem minimal befestigt ist, genügt es, dass er zuvor (mindestens einmal) begangen oder befahren wurde (s. Abschn. 2). Jedes weitere Begehen dient nicht nur der Fortbewegung, sondern bewirkt auch, dass der Weg als solcher erhalten bleibt. Wege sind offensichtlich gemachte Orte, sie sind dies aber nicht zwangsläufig im Sinne handwerklicher Konstruktion, sondern zuallererst im Sinne der iterativen Logik ihrer Nutzung.

Mhd. Worte für Wege sind zahlreich. Sie sind weniger ausdifferenziert als ihre nhd. Entsprechungen und können füreinander eintreten. Das beschriebene Wechselverhältnis von Befestigung und wiederholtem Begehen des Weges zeigt sich bereits in der grundlegenden Semantik der Worte, die Wege bezeichnen: Neben die Bedeutung des konkreten Ortes, des Bodenstreifens, tritt stets die Bedeutung der Bewegung auf oder entlang desselben. Das wird z. B. in der Wendung *under wegen* deutlich (etwa Iw\_(M) 2187; 6045; Tr\_(R) 7456; 8719; UvZLanz\_(K) 2815). Im Folgenden geht es um die mhd. Weg-Worte, die zuallererst den konkreten Ort bezeichnen. Worte, bei denen dagegen die Semantik der Bewegung im Vordergrund steht, werden nicht berücksichtigt (etwa *ganc* m., *geverte* n., *louf* m., *sint* m., *vart* f., *vuore* f.). Ferner werden nur Landwege behandelt; für Wege zu Wasser vgl. die Einträge → Meer und → Fluss. Ange-

---

\* Der Verfasser dankt Christoph Roth (Heidelberg) für Materialien und Gliederungsansätze, die er zu diesem Artikel zur Verfügung gestellt hat.

<sup>1</sup> Szabó 1997, 220. Zur Situation der historischen Straßen und Wege seit dem hohen Mittelalter vgl. Denecke 1992.

sichts der Fülle des Materials orientiert sich der Artikel an der bisherigen Forschung<sup>2</sup> und konzentriert sich auf den höfischen Roman (insbes. auf Hartmanns von Aue *Erec* [um 1180; neben Fragmenten des 13. und 14. Jh.s vollständig überliefert im *Ambra- ser Heldenbuch* (um 1510)] und *Iwein* [um 1200], Gottfrieds von Straßburg *Tristan* [um 1210] sowie Wolframs von Eschenbach *Parzival* [1200–1210]). Beobachtungen zu anderen Texten und Textgruppen ergänzen die Ausführungen.

Mhd. *wec* (m., ahd. *weg* m., aus germ. \**wega*- m., auch in ae. *weg*, afries. *wei*; möglicherweise lautlich vergleichbar mit lat. *via* f.)<sup>3</sup> wird in der Bedeutung von ‚Weg‘ im Allgemeinen verwendet, schließt also auch die im Nhd. spezifische Wegform Straße ein.<sup>4</sup> *Wec* kann auch die Bewegung einer Figur meinen und für Bewegungen mit speziellen Funktionen, etwa *âventiure* (s. Abschn. 3.1), ‚Pilgerfahrt‘ (s. Abschn. 3.2) oder ‚Kreuzfahrt‘, stehen.<sup>5</sup> Das Wort kann ferner im bildlichen Sinne verwendet werden (s. Abschn. 3.3). Das Nebeneinander von wörtlicher und übertragener Bedeutung gilt für alle Begriffe des Wortfelds. Die uneigentliche Semantik schwingt bspw. mit in der Rede vom Weg einer Figur (*sîn wec*, etwa Er\_(S) 4834; 5488; Tr\_(R) 8934; 16688; StrDan 4266; KvWTroj\_(K) 28153; KvWPart 13068; 13125). Sehr oft ist die übertragene Bedeutung auf innere Zustände oder Veränderungen von Figuren bezogen (s. Abschn. 3.1 u. 3.3).<sup>6</sup> Aufgrund etymologischer Verwandtschaft wird die Graphemkombination *wec* im Mhd. auch als Adverb zur Markierung einer Bewegung der Trennung und Entfernung in der Bedeutung ‚weg‘, ‚fort‘ verwendet.<sup>7</sup>

Mhd. *strâze* (f., von ahd. *strāza* f.) wird früh aus dem Lat. (*strata* f.) entlehnt.<sup>8</sup> Wie *wec* kann das Wort Wege aller Art bezeichnen und ebenso im eigentlichen und im figuralen Sinne („der saelden straze“, Greg 63; 87; „diner wishait strazzen“, WhvÖst 10450) verwendet werden. Mit der historischen Entwicklung zur Moderne hat sich eine Bedeutungsverengung vollzogen:<sup>9</sup> Im Mhd. zeichnet sich die moderne Semantik von *strâze* als ‚befestigter‘ oder ‚breiter Weg‘<sup>10</sup> bereits ab (etwa Parz\_(L) 724,6; Wig 6251; MaiBea\_(KMF) 8274; Reinfr 1806; 19272; WolfdB\_(AJ) 841,3), der Begriff kann aber auch den ‚engen‘ (Wig 9017) oder ‚ungebahnten Weg‘ meinen („unerbüwen strâze“, Er\_(S) 5314; „an ungebanten strâzen“, Parz\_(L) 127,15).

<sup>2</sup> Grundlegend immer noch Trachsler 1979; vgl. außerdem Hahn 1963, Harms 1970, Brinker-von der Heyde 2003, Störmer-Caysa 2007, Däumer et al. 2010b.

<sup>3</sup> Vgl. BMZ 3, 636–639, Kluge/Seebold 2011, 975.

<sup>4</sup> Vgl. Lexer 3, 719 f., DWB 19, 882–906.

<sup>5</sup> Vgl. Lexer 3, 719 f.

<sup>6</sup> Vgl. Trachsler 1979, 3 u. 177.

<sup>7</sup> Vgl. Lexer 3, 719 f. Hier deutet sich bereits an, dass der Ausgangspunkt eines Weges in der Regel klarer lokalisiert ist als sein Endpunkt.

<sup>8</sup> Vgl. Lexer 2, 1226 f.

<sup>9</sup> Vgl. Trachsler 1979, 18–20.

<sup>10</sup> Vgl. DWB 19, 882.

Mhd. *ban* f./m. bezeichnet den Weg im Sinne eines ‚freien, zum Gehen oder Fahren geebneten Raums‘.<sup>11</sup> Daher ist das Wort auch mit Adjektiven wie *eben* oder *getriben* verbunden (etwa Er\_(S) 8707; EckenLE2 41,2). Zudem kann *ban* die Bedeutung einer konkreten ‚Wegstrecke‘ annehmen, auf der eine Figur unterwegs ist (Tr\_(R) 17490; s. Abschn. 2.1.1).

Mhd. *stīc* (m. und *stīge* f., von ahd. *stīg*, *stīc* m.) und *phat* (m./n., von ahd. *p[h]ad*, *fad* m.) liegen mit der Bedeutung ‚Pfad‘, ‚Steig‘, ‚Fußweg‘ im eigentlichen und übertragenen Sinn nah beieinander.<sup>12</sup> Sie werden häufig mit den Adjektiven *smal* und *eng* verbunden (s. Abschn. 2.1.1) und dem topographischen Bereich des → Waldes zugeordnet (für *stīc*: NibB\_(S) 911,3; Krone 70; für *phat*: Wig 4989). Daher sind die Worte gelegentlich von *strāze* unterschieden (zu *stīge*: Virg\_(Z) 910,5), können aber auch im Sinne des mhd. weiten semantischen Spektrums von *strāze* diesem Begriff (MOsw\_(C) 1793; KvWTroj\_(K) 30811) sowie dem Begriff *wec* (NibB\_(S) 1591,3; KvWTroj\_(K) 47436; HvNstAp 8147 f.) äquivalent verwendet werden. Insbesondere *phat* wird für den Weg verwendet, den sich ein Kämpfender bahnt (s. Abschn. 2.3);<sup>13</sup> dieser Weg wird von einer Figur zum ersten Mal besritten und somit von ihr geschaffen.

## 2 Merkmale der Darstellung

Der Weg ist „kein Ort des Bleibens“,<sup>14</sup> sondern er dient der Bewegung. Im sprachlichen Ausdruck der mhd. Texte wird das besonders deutlich, wenn es heißt, dass Figuren sich *ûf dem wec* befinden – nicht etwa ‚darin‘ (griech. *ἐν ὁδῷ*, lat. *in via/m*) – oder dass der Weg die Figuren ‚trägt‘ (vgl. etwa Iw\_(M) 5576; Greg 2969; 3214; s. Abschn. 3.1). Als Ort der Bewegung in diesem Sinne stellt der Weg Verbindungen zwischen anderen konkreten Orten her. Durch die Verknüpfung von Orten entlang seines Verlaufs konstituiert der Weg ein räumliches Ensemble, das oftmals nicht größer zu sein scheint als ein schmaler Streifen.<sup>15</sup> Es kann als Landschaft in einer reduzierten Form

11 Vgl. Lexer 1, 119 f., BMZ 1, 83.

12 Vgl. Lexer 2, 1185, BMZ 2,2, 631 f.

13 Vgl. Lexer 2, 230 f.

14 Als „kein Ort des Bleibens“ beschreibt Brinker-von der Heyde (2003, 203) – im Anschluss an die Begriffe *demeure* und *chevauchée* bei Zumthor (1993) – das Phänomen des „Zwischenraums“. Wege lassen sich diesem Begriff zweifellos zuordnen. Wie Zwischenräume zeichnet auch sie die Variabilität in Größe und Ausdehnung aus (vgl. Brinker 2003, 210; s. Abschn. 2.1.1 u. 2.1.2). Im Folgenden wird aber noch deutlich werden, dass sich Wege nicht allein als durchquerte Räume bestimmen lassen (vgl. Brinker 2003, 207), sondern dass sie auch Verbindungen zum *locus*-Begriff der aristotelischen Tradition aufweisen.

15 Vgl. Röth 1959, 211, Hahn 1963, 46. Der Zone ist auch eine zeitliche Dimension eigen, denn sie scheint wieder zu verschwinden, wenn die Figur, an deren Weg sie erschienen ist, weiterzieht (vgl. Röth 1959, 211–213, Störmer-Caysa 2007, 75).

bezeichnet werden, wenn man die Unterschiede zur modernen ästhetischen Konnotation des Begriffs präsent hält.<sup>16</sup> Sowohl die Bewegung als auch die Verknüpfung von Orten, die sich aus jener ergibt, implizieren die Perspektive einer wahrnehmenden Instanz, in der Regel einer Figur der Erzählung. Deutlicher als bei vielen anderen konkreten Orten tritt so hervor, dass für den Weg die Charakterisierung durch Bewegung zentral ist und dass Figurenwahrnehmung und der zeitbasierte Prozess des Erzählens seine Hervorbringung beeinflussen.<sup>17</sup> Der Weg ist stets durch Bewegung mitbestimmt.

Zugleich wird der Weg in volkssprachlichen literarischen Texten des Mittelalters auch als Ort akzentuiert, der der Bewegung von Figuren vorauszugehen scheint.<sup>18</sup> Es finden sich durchaus Hinweise auf die kontinuierliche Ausdehnung und auf die Begrenzungen von Wegen, sodass Korrespondenzen mit dem *locus*-Begriff der aristotelischen Tradition sichtbar werden.<sup>19</sup> Durch die Bewegung von Figuren *auf* dem Weg werden Orte miteinander verbunden. Schon mit dieser Redeweise ist eine materielle Verknüpfung der Stationen angesprochen, die der Bewegung *zugrunde* liegt. Außerdem tritt der Weg in seiner konkreten räumlichen Gestaltung nicht hinter den Orten, die er verbindet, zurück, sondern wird in den einzelnen Texten auch selbst auf unterschiedliche Weise konturiert. In Bezug auf die Breite eines Weges ist von seinen äußeren Grenzen die Rede (schmal vs. breit), außerdem kann seine Länge anhand gesetzter Endpunkte bestimmt werden. Insbesondere weil diese vorläufig sein können, sind Grenzen des Weges nicht durchweg klar fixiert. Randbereiche des ‚Wegsamens‘ zeichnen sich ab. Dass der Weg in mhd. Erzähltexten Merkmale eines Ortes aufweist, der in besonderem Maße durch Bewegung beeinflusst ist, und dass er zugleich als *locus* in der aristotelischen Tradition fassbar wird, erscheint als diejenige Besonderheit seiner Darstellung, die dem eingangs angesprochenen strukturellen Charakteristikum der Konstitution des Weges im Mittelalter durch vorausgehendes Begehen oder Befahren Ausdruck verleiht.

---

**16** Gruenter hat darauf aufmerksam gemacht, dass sich eine ästhetische Dimension des Begriffs Landschaft erst im 15. Jh. herausbildet; die Landschaft mittelalterlicher Erzähltexte ist dagegen vor allem eine ‚politische‘ und geographische (vgl. Gruenter 1953, 110 u. 112 f.). Dazu kann ergänzt werden, dass es insbes. mit dem *locus amoenus* durchaus schon im Hochmittelalter Orte gibt, deren ästhetische Dimension von Interesse ist (vgl. Glaser 2004, 41).

**17** Störmer-Caysa vertritt pointiert die These, der Weg ergebe sich im arthurischen Erzählen aus der Bewegung des Helden, vgl. Störmer-Caysa 2007, 65, 69. Sie wird vorbereitet bei Röth (1959, 210 f., im Sinne von: die Landschaft entsteht gleichzeitig mit der Handlung), angedeutet bei Gruenter (1962, 249), und ausdrücklich bei Hahn (1963, 45–50) formuliert. Nach Hahn ergibt sich der Zusammenhang der einzelnen Teile eines räumlichen Ensembles aus „fortschreitenden Aktionsketten“ (Hahn 1963, 46). Ähnlich argumentieren z. B. auch Däumer et al. (2010b, 9–11), indem sie im Anschluss an de Certeaus Unterscheidung von *lieu* und *espace* (1988, 217–220) die Raumkonstitution durch Handlung hervorheben.

**18** Dass räumliche Konstellationen, die aus der Bewegung von Figuren entstehen, und solche, die mit mehr oder weniger deutlichen Grenzziehungen operieren, in mhd. Texten häufig nebeneinander bestehen, haben Gerok-Reiter/Hammer (2015, 498 f.) herausgestellt.

**19** Vgl. die Einleitung in dieses Handbuch.

## 2.1 Grenzen

### 2.1.1 Breite

Der Blick auf das Wortfeld hat gezeigt, dass Weg-Worte u. a. anhand der horizontalen Erstreckung unterschieden werden. Die Begrenzung in der Breite ist für die Differenzierung verschiedener Arten von Wegen bedeutsam. Im *Parzival* Wolframs von Eschenbach etwa werden *phat* und *wec* voneinander abgegrenzt (Parz\_(L) 511,21): Orgeluse weist Gawan einen schmalen „pfat“ – es ist ausdrücklich kein „wec“ –, auf dem er zu ihrem Pferd gelangen und die Probe seiner Ritterschaft beginnen soll. Außerdem werden Wege häufig anhand von Adjektiv-Spezifikationen als breit oder schmal ausgewiesen.

Breite Straßen sind in Texten verschiedener Zeiten und unterschiedlicher Gattungen vielfach belegt.<sup>20</sup> Von großen Straßen ist besonders häufig im *Prosa-Lancelot* die Rede (Lanc\_I\_(K) 219,29; 359,11; 554,15; 563,26; Lanc\_II\_(K) 145,20; 670,25 f.); die Unterscheidung breiter von schmalen Wegformen strukturiert hier das Geschehen.<sup>21</sup> Zwar können auch Wege breit sein,<sup>22</sup> doch überwiegen schmale oder enge Wege.<sup>23</sup> Auch Begriffe für schmale Wege, also *phat* und *stīc*, werden häufig gebraucht.<sup>24</sup> Sie werden ihrerseits mit den Adjektiven *eng*<sup>25</sup> und *smal*<sup>26</sup> verbunden. Schmalen Wegen kommt in mhd. Erzähltexten besondere Bedeutung zu, denn im Sinne der iterativen Logik der Erhaltung von Wegen werden sie wenig benutzt. Sie führen somit in abgelegenes Gelände.

Einen möglichen Hintergrund der Hochschätzung dieser Wege liefert die Bergpredigt, nach der der schmale Weg, der nur von wenigen begangen werde, der richtige sei und zum ewigen Leben führe: „Intrate per angustam portam quia lata porta et spatiosa via quae ducit ad perditionem et multi sunt qui intrant per eam“ (BibliaSac

<sup>20</sup> Etwa En\_(EK) 712; Tr\_(R) 2577–2579; UvZLanz\_(K) 3535; MaiBea\_(KMF) 8274; KvWPart 20884; KvWEngelh\_(G) 392; WolfdB\_(AJ) 841,3.

<sup>21</sup> Vgl. Harms 1970, 255–264.

<sup>22</sup> Etwa Wig 4549; WhvÖst 6188; 7853.

<sup>23</sup> Für schmale Wege: Krone 2171; Parz\_(L) 249,7; 514,25; für enge Wege: En\_(EK) 11943; Iw\_(M) 1077; Tr\_(R) 390–392; TundA 644–646; Krone 9792; UvZLanz\_(K) 1414; UvEtzAlex 6015; Virg\_(Z) 441,3; WolfdB\_(AJ) 517,2.

<sup>24</sup> Vgl. exemplarisch für *stīc*: Er\_(S) 8883; Greg 2771; 3234; Iw\_(M) 266; 274; 599; 927; 971; Parz\_(L) 120,14; Wig 3881; 4867; 6543; Krone 12772; 12776; 12834; PleierMel 263; KvWPart 567; Reinfr 239; 13966; 21131; 23930; NibB\_(S) 911,3; 1591,3; 1794,1; Virg\_(Z) 58,2; 449,7; WolfdB\_(AJ) 423,2; 455,2; 486,2; SAlex\_(L) 6242; RvEAlex 13554; UvEtzAlex 16522; KvWTroj\_(K) 16531. Trachslers Einschätzung, dass die Begriffe im Artusroman – mit Ausnahme von *Parzival* und *Wigalois* – wenig verbreitet seien, bestätigt der umfangreiche Befund zu dieser Gattung (und über sie hinaus) nicht (vgl. Trachsler 1979, 76).

<sup>25</sup> Für *stīc*: Iw\_(M) 927 f.; 971; RvEBarl 5390; 5394; für *phat*: Erec 8713; BitD\_(J) 11342; StrKarl 1484; Roth\_(B) 3692; OrtnAW 89,4.

<sup>26</sup> Für *stīc*: SAlex\_(L) 6242; Helmbr 1426.

Mt 7,13).<sup>27</sup> Diese Vorstellung findet bspw. in legendarisches Erzählen Eingang. Dem *Gregorius* Hartmanns von Aue zufolge ist „der sælden strâze / [...] beide rûch und enge“ (Greg 79–96, hier 87–89). Enge Wege sind in mhd. Erzähltexten aber oftmals auch verbunden mit der Darstellung konkreter Orte fernab des Hofes, die nicht notwendig mit Gottesferne parallelisiert werden. So führen schmale Pfade in den Wald und in Gegenden, in denen staunenswerte Objekte angetroffen werden können (z. B. in den Wald von Breziljan [etwa Iw\_(M) 266; 274; 599; 927; 971]) oder die Vorstellungen von einer → Anderswelt anklingen lassen (z. B. Mabonagrins Garten [„engez phat“, Er\_(S) 8713; „stîc [...] / der was grasic und niht breit“, Er\_(S) 8883 f.]).<sup>28</sup> Pfade zu begehen ist mit großer Mühe verbunden, die den Reisenden wiederum auszeichnet. Außerdem sind Pfade – ähnlich wie → Spuren – vom Verschwinden bedroht, und Reisende begeben sich auf ihnen in die Nähe zur Weglosigkeit (s. Abschn. 2.3).<sup>29</sup>

Die Unterscheidung zwischen schmalen und breiten Wegen, die auf einer Vorstellung von der horizontalen Erstreckung eines jeweiligen Weges und diesbezüglichen Grenzen basiert, ist also fest etabliert. Abzweigungen bilden den Übergang von breiten Wegen zu schmalen – und umgekehrt. Gelegentlich wird die etablierte Differenz auch für die Darstellung der Transformation eines Weges eingesetzt. Was als breiter, gut begehbarer Weg beginnt, kann zu einem schmalen Pfad werden: „der wec wart smal der ê was breit“ (PleierMel 338) heißt es über den, der Meleranz im gleichnamigen Text des Pleier in den Wald von Breziljan führt.

### 2.1.2 Länge

Auch in der Länge ist die Ausdehnung eines Weges in der Regel begrenzt. Diese Grenze ist jedoch weniger stabil als die der Weges-Breite. Die Länge eines Weges wird zwischen dem oftmals nur durch den narrativen Zusammenhang gegebenen Ausgangspunkt und dem Zielpunkt bestimmt. Das Ziel ist geographisch recht genau umrissen. Hartmanns von Aue *Erec* z. B. bietet das Spektrum der Möglichkeiten: Es kann sich um eine Region oder ein Land handeln (Er\_(S) 7907–7910), um einen Wald (Er\_(S) 6134) oder → Baumgarten (Er\_(S) 8896–8900), um den → Hof (Er\_(S) 4833–4836), um ein Gebäude (Er\_(S) 252; 3477 f.), eine → Kemenate (Er\_(S) 9925 f.) oder den freien Raum außerhalb eines Bauwerks (Er\_(S) 6639 f.); es kann sich aber auch um einen geographischen Zielpunkt handeln, der nicht genau situiert ist (Er\_(S) 4277 f.). Darüber hinaus kann der Weg einen beweglichen Zielpunkt haben: Das ist beim Zusammentreffen mit anderen Figuren der Fall (etwa bei den Begegnungen zwischen

---

<sup>27</sup> „Geht hinein durch die enge Pforte. Denn die Pforte ist weit und der Weg ist breit, der zur Verdammnis führt, und viele sind's, die auf ihm hineingehen“ (Luther2016 Mt 7,13). Zum Motiv des beschwerlichen Weges zur Seligkeit vgl. Hahn 1963, 122–124.

<sup>28</sup> Vgl. Trachsler 1979, 75–77.

<sup>29</sup> Vgl. Trachsler 1979, 75.

Keie und Erec [Er\_(S) 4629<sup>25</sup>–4629<sup>30</sup>] oder Erec und Guivreiz [Er\_(S) 6862–6867]; vgl. außerdem die Wiederbegegnung von Gawan und Parzival [Parz\_(L) 678,18–690,2]).

Als Maß der Entfernung dienen neben Distanzen, insbes. der *mîle* (f., von lat. *mil[li]a [passuum]*);<sup>30</sup> etwa: „niuwan siben mîle“, Er\_(S) 1093<sup>31</sup>), vor allem zeitliche Einheiten, besonders die Vorstellung der Tagesreise (insbes. *tageweide* f., aber auch *tagereise* f. oder *tagevert* f.<sup>32</sup>) oder Angaben zur Zahl der Tage („und reit gegen im drî tage“, Er\_(S) 2896) oder zu den Abschnitten eines Tages, die für das Zurücklegen einer Strecke notwendig waren.<sup>33</sup> Dass die Entfernung in ihrer Prozessualität als zeitlicher Verlauf verstanden wird, zeigen auch die Längenmaße *raste* (f., wörtl. ‚Ruhe‘, ‚Rast‘; übertragen: Wegmaß von etwa einer Stunde<sup>34</sup>) und *rosselouf* (m., wörtl. ‚Wegstrecke, die ein Pferd in einer Stunde zurücklegen kann‘, Längenmaß von etwa einem Sechzehntel einer französischen Meile<sup>35</sup>).

Lange und kurze Wege werden unterschieden (*lanc* [En\_(EK) 12855; SAlex\_(L) 4444; Wigam\_(B) 5386; 5537; NibB\_(S) 736,4] oder *verre* [AHeinr 1053; Renew 34414; Lanc\_I\_(K) 95,25; 153,26; 196,33 u. a.; JTit 2675,4; NibB\_(S) 1249,3; NibC\_(H) 1677,1]; sowie *kurz* [Parz\_(L) 725,22; Wh\_(S) 59,26; PleierMel 11189]). Häufig wird dabei markiert, dass die Charakterisierung auf der Grundlage der Wahrnehmung einer Figur erfolgt („der wec dühte si vil lanc“, Er\_(S) 6639; vgl. auch Herb 6870; Parz\_(L) 339,24; Krone 3114; 3284). Auch wenn Reisende zurückzulegende Wege als lang einschätzen, erreichen sie ihre Ziele am Ende. Einzig in der Reiseliteratur erscheinen Wege bisweilen so weit, dass sie Reisende davon abhalten aufzubrechen. Bei Jean de Mandeville liegt das Reich des Priesterkönigs Johannes so fern und der Weg dorthin wartet mit so vielen Gefahren auf, dass die Mehrzahl der Kaufleute nicht die Mühe auf sich nimmt, dorthin zu reisen (JManRV 154,10–13). Die Länge des Weges markiert hier nicht nur die abseitige Lage des Ortes; die Weges-Länge ist vielmehr als spezifische Form einer räumlichen Grenze zu verstehen (vgl. auch → Indien, Abschn. 2.1), die prinzipiell überwindbar ist, im Einzelfall die Reise aber doch verhindern kann.

Den Grenzen des Weges kommt auch in anderen Gattungen, denen das verbreitete und variantenreiche Erzählmuster der Reise eignet, wie etwa dem höfischen Roman, besondere Aufmerksamkeit zu. Im arthurischen Erzählen wird der Weg nicht als kontinuierliche räumliche Einheit dargestellt, die von einem bestimmten Punkt

**30** Vgl. Lexer 1, 2138 f.

**31** Weitere Angaben der Länge von Wegstrecken, nicht notwendig verbunden mit dem Begriff Weg: Er\_(S) 2035; Iw\_(M) 278; 554; 2959; 3435; Parz\_(L) 491,24; Tr\_(R) 2758; 7419; Krone 11230; 21312; En\_(EK) 9356; RvEAlex 5688; ErnstB\_(BS) 5672; Kudr\_(SC) 556,4; 903,4.

**32** Vgl. bereits Tatian 12,3; sowie SAlex\_(L) 2510; Greg 3765; Tr\_(R) 16682; 16762; UvZLanz\_(K) 1370; 7061; NibB\_(S) 705,1; Kudr\_(SC) 599,1; 613,2.

**33** Vgl. Brinker 2005, 207. Zur engen Verbindung von Raum und Zeit insbes. im vormodernen Erzählen vgl. Bachtin 2008, 180–196.

**34** Vgl. Lexer 2, 344–346.

**35** Vgl. Lexer 2, 498–500. Vgl. auch Witthöft 1993, 471 f.

ausgeht und an einem solchen, etwa dem Artushof, ihr Ende, und das heißt – im Sinne des *locus*-Begriffs der aristotelischen Tradition – die Grenze ihrer räumlichen Erstreckung findet. Vielmehr ist der Weg, der den Handlungsverlauf des jeweiligen Romans insgesamt strukturiert, unterteilt in einzelne Wegstrecken (bspw. Iw\_(M) 5145–5147; 5576 f.; Er\_(S) 250–256; 7798–7800; einen Rekurs auf dieses Muster des höfischen Romans bietet StrAmis<sup>36</sup> 497; 808; 912; 1597; 1603). Stationen-Einteilungen weisen auch andere Textgruppen auf, die von Reisen erzählen, etwa Antiken- oder Liebes- und Abenteuerromane.<sup>37</sup> Insbesondere diese Texte handeln dabei oftmals nicht ausdrücklich von *wec* oder *strâze*.<sup>38</sup>

Schon zu Beginn des *Iwein* Hartmanns von Aue ist im Bericht des Artusritters Kalogrenant über den Zauberbrunnen von einem engen „stîc“ (Iw\_(M) 266 f.) die Rede, der den Ritter ins Dickicht des Waldes von Breziljan führt. Diesem Pfad folgend findet Kalogrenant schließlich am Abend – seine Position wird zeitlich statt räumlich lokalisiert – einen weiteren „stîc“ (Iw\_(M) 274), der es ihm erlaubt, die → Wildnis wieder zu verlassen und schließlich zu einer → Burg (Iw\_(M) 276; 279) zu gelangen. An einen Weg schließt der nächste an. Der erste Weg endet nicht an einem bestimmten geographischen Punkt, sondern setzt sich in einem weiteren fort, der schließlich zu einer Zwischenstation der Erzählung führt. Diese Wegform hängt mit einer gattungsspezifischen Besonderheit zusammen: mit der Suche nach *âventiure* (Iw\_(M) 261; 371 f.), also nach einer Begegnung, mit deren Hilfe Kalogrenant Ritterlichkeit unter Beweis stellen möchte (s. Abschn. 3.1). In der *âventiure* hat die Bewegung ein Fernziel, das nicht primär geographisch bestimmt ist. Um dieses Ziel zu erreichen, begibt sich Kalogrenant in den Wald, findet dort „wege manecvalt“ (Iw\_(M) 264) und entscheidet sich kurzerhand für einen von ihnen. Im Zuge des Erzählens von *âventiure* ist damit der Weg als Element des Raums eng mit der Wahrnehmung und dem Erleben einer Figur verknüpft.

---

**36** Vgl. Cramer 1974.

**37** Angesichts der Aufteilung von Reisen in Wegstrecken, die Gattungen mit Erzählmuster der Reise verbindet, werden deren Unterschiede hinsichtlich raumbezogener Merkmale hier nicht weiter ausgeführt; hingewiesen sei nur auf den wohl bedeutendsten: Im arthurischen Erzählen führen Wege in der Regel an nahegelegene Orte (Burgen, Wälder etc.), während Antiken- oder Liebes- und Abenteuerromane von Reisen in ferne Gegenden berichten.

**38** Für die Beschreibung einer Wegstation in einem Artusroman, die ohne die Nennung von *wec* oder *strâze* auskommt, vgl. etwa Iw\_(M) 3923–3926. Für Wegstationen im *Tristan*, einem höfischen Roman, der nicht dem Artuskreis zugehört und in dem neben zahlreichen Seereisen auch einige Wege an Land zurückgelegt werden Tr\_(R) 2553–2581; 2722–2731; 3080; 5324–5338; 8929–8940; 15963–15969; 16090–16094; 16679–16682; 18828. Für Wegstationen im Liebes- und Abenteuerroman sei hier auf das frühe Beispiel *Herzog Ernst* verwiesen: ErnstB\_(BS) 2010 f.; 2034–2036; 2037–2039; 2126–2128; 2204–2206; 3891–3895; 4480 f.; 4850 f.; 4928–4930; 5442 f.; 5642–5645; 5662–5665; 5794 f.; für die Bedeutung von Wegstationen im Antikenroman kann exemplarisch der *Straßburger Alexander* stehen: SAlex\_(L) 4312–4315; 4445–4448; 4478–4484; 4614–4616; 4909 f.; 4961–4963; 5023–5026; 5040–5045; 5386–5388; 6166–6168; 6280–6283; 6395–6403; 6571 f.



Für den Weg bedeutet das, dass er „in Einzelstrecken aufgeteilt [wird], die jeweils durch eine bestimmte Lokalität (Berg, Wald, See, Feld) markiert werden“.<sup>39</sup> Mit dem Fortschreiten der Narration setzt sich aus diesen Etappen der Weg zusammen, den eine Figur zurücklegt. Durch Bewegung zwischen den Stationen werden Orte, an denen Handlung stattfindet, voneinander getrennt und zugleich miteinander verbunden.<sup>40</sup> Für die Gestalt des Weges ist damit das Nebeneinander von Auflösung in einzelne Wegstrecken und Zusammenfügung zu einem kontinuierlichen Wegganzen charakteristisch. Die Wegstrecken haben ihre Grenze in einem Endpunkt, der nicht notwendig von vornherein feststeht und an den Figuren, im Sinne der *âventiure*-Suche, unvermittelt gelangen können. Indem eine Figur erneut aufbricht, wird der Weg fortgesetzt und über die jeweilige Station hinaus verlängert. Mit Blick auf einzelne Wegstrecken ergibt sich so wiederholt die Verschiebung ihrer Grenze. Bis zum Abschluss der erzählten Reise ‚dehnt‘ sich die Erstreckung des konkreten *locus* Weg in der Länge immer weiter aus. Offenkundig trägt die Bewegung der Figuren in der erzählten Welt des Artusromans maßgeblich dazu bei, den Weg – hinsichtlich seiner Länge – zu konstituieren.<sup>41</sup>

Veränderungen der Länge von Wegen ergeben sich nicht nur aus diesem grundlegenden Merkmal der Ergänzung von Wegstrecken im Fortgang der Erzählung. Sie können auch nach Maßgabe einzelner Erzählsequenzen erfolgen. In der *Krone* Heinrichs von dem Türlin etwa kommt Gawein im Wald Aventuros vom Weg ab und verliert seine Begleiter (Krone 13935–13957; 13962 f.). Als er kurz darauf unweit einen Kampf hört (Krone 13964–13969), reitet er auf diesen zu. Der Kampf aber scheint sich immer weiter zu entfernen (Krone 13977 f.); der Raum zwischen Gawein und dem Kampfgetöse dehnt sich aus.<sup>42</sup> Im Folgenden wird der Protagonist den Szenen der ersten Wunderkette ansichtig, zu denen auch der Ort der Schlacht gehört (beginnend mit Krone 13980). Die Sequenz ist durchgehend aus der Perspektive Gaweins erzählt.<sup>43</sup>

In Wirnts von Gravenberg *Wigalois* wird eine Dehnung des Weges ausdrücklich als staunenswert markiert und damit als Teil des zugleich wissensvermittelnden und literarischen Darstellungsmodus des Wunderbaren bestimmt.<sup>44</sup> Vom Artushof aus erreichen die Ritter Gawein und Joram dessen Reich in etwas mehr als zwölf Tagen (Wig 648–659). Als Gawein nach einiger Zeit Jorams Reich wieder verlässt und dabei

<sup>39</sup> Gruenter 1962, 249, der den formalen Besonderheiten der narrativen Konstitution von Wegen allerdings nicht weiter nachgeht, sondern ihre Funktionalität betrachtet.

<sup>40</sup> Vgl. Schröder 1972, 180; er stellt für den *Iwein* die Kontinuität des Handlungsraumes heraus (vgl. Schröder 1972, 183).

<sup>41</sup> Da der Weg im Artusroman von der Bewegung von Figuren der erzählten Welt nicht unberührt bleibt, lässt er sich kaum mit Fischers (2008, 171) Verständnis von Orten in Einklang bringen.

<sup>42</sup> Vgl. Brinker 2005, 204.

<sup>43</sup> Vgl. Glaser 2004, 108.

<sup>44</sup> Vgl. Eming 1999, 133–237.

einen Gürtel, ein Objekt mit magischer Wirkmacht, vergisst, benötigt er für den Weg ein halbes Jahr: „ich wil iu ein wunder sagen: / daz er dar reit in zwelf tagen, / daz reit er wider ein halbez jâr“ (Wig 1128–1130).<sup>45</sup> Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, dass an diesem Punkt der erzählten Welt nicht gilt, was im Raum alltäglicher Erfahrung erwartbar wäre.

Schließlich können nicht nur Zaubermittel oder besondere Wahrnehmungsformen von Figuren mit einer Veränderung der Länge von Wegen in Verbindung stehen. Der Eindruck der Variabilität von Wegeslängen kann auch durch Modifikationen entstehen, die allein auf der Ebene der narrativen Vermittlung liegen. Insbesondere kann er aus dem Umfang von Erzählsequenzen resultieren.<sup>46</sup> So wird Kalogrenants Weg zur Gewitterquelle in Hartmanns *Iwein* ausführlich erzählt (Iw\_(M) 259–602), während der Weg des Titelhelden beim Versuch, selbst dorthin zu gelangen, nur in knappen Versen geschildert wird (Iw\_(M) 967–991).

## 2.2 Verlauf

Welchen Verlauf ein Weg zwischen Ausgangs- und Zielpunkt – wie vorläufig dieser auch sein mag – nimmt, ist in den einzelnen Texten sehr unterschiedlich: Wege können gerade oder verschlungen sein, bergauf oder bergab, nach rechts oder links führen. Nicht nur von weiten, sondern auch von ebenen (*eben*, *sleht*) Straßen ist bspw. im *Parzival* und *Jüngerem Titorel* die Rede (Parz\_(L) 601,9; JTit 4968,1).<sup>47</sup> Der gerade Weg kann zudem mit dem Adjektiv *rihte* (oder dem Substantiv *gerihite* f., HvNstAp 441 f. u. a.) ausgedrückt werden. Der Verlauf von Wegen ist enger als andere ihrer formalen Eigenschaften mit semantischen Implikationen verbunden; diese können aber auch hinter konkreten Richtungsangaben zurücktreten.

Nachdem der junge Protagonist in Gottfrieds von Straßburg *Tristan* entführt und in Cornwall ausgesetzt worden ist und sich hilflos und angstvoll einen Weg durch Wildnis und → Gebirge gesucht hat, gelangt er auf „einen waltstic âne slihte“ (Tr\_(R) 2572). Der verschlungene Pfad ist durch Abweichungen vom direkten Weg und somit als Umweg gekennzeichnet. In der biblischen Semantik stellt er eine Gefährdung dar: Formuliert wird diese z. B. in der Mahnung Gottes an die Israeliten, weder links noch rechts vom geraden Weg abzugehen (Dtn 5,32 f.). In der volkssprachlichen Literatur des Mittelalters kann der verschlungene Pfad jedoch auch Erfahrungen mit sich bringen, die Ausweitung oder Wandel der Identität einer Figur bedeuten. So ist die Episode über Tristans Weg durch die Wildnis zu verstehen: Der verschlungene Waldweg führt den bis dahin kindlichen Helden aus dem Gebirge wieder heraus und

<sup>45</sup> Vgl. Brinker 2005, 205 f.

<sup>46</sup> Vgl. Brinker 2005, 211.

<sup>47</sup> Vgl. außerdem RvEGer 2635–2639; KvWTröj\_(K) 9906; KvHeimUrst 126,63; Jagd 241; 261; 349.

zurück ins Tal; er bringt ihn sodann in Kontakt mit anderen Figuren und führt schließlich dazu, dass Tristan sich neu zu entwerfen beginnt – zunächst als Kaufmannssohn, langfristig als Heldenfigur eigenen Rechts.<sup>48</sup>

Wege, die aufwärts oder abwärts führen, besitzen – bei grundsätzlich positiver Wertung des Weges nach oben im theologischen Kontext – in literarischen Texten weite semantische Spielräume.<sup>49</sup> Der erwähnte verschlungene Pfad Tristans durchs Gebirge führt zunächst aufwärts (Tr\_(R) 2569), dann hinab (Tr\_(R) 2574); erst das Hinabsteigen ermöglicht es Tristan, in die menschliche Gemeinschaft zurückzufinden. In diesem Sinne markiert im *Meleranz* des Pleier der Weg auf einen hohen Berg den äußersten Punkt von *ungeverte* (s. auch Abschn. 2.3) und Verirren (PleierMel 357–367). Auch die schmalen Wege („stüge“ und „pfade“, Tr\_(R) 17084; 17087), auf denen Tristan und Isolde zur → Minnegrotte gelangen, führen hinauf und hinab (Tr\_(R) 17084); hier charakterisiert die Wegführung den Schutzort in konkret räumlicher Hinsicht: Sie unterstreicht, wie abgelegen die Minnegrotte situiert ist. Das Auf und Ab im Verlauf von Parzivals Weg nach Pelrapeire (Parz\_(L) 180,19; 180,24) kann auf den Protagonisten bezogen werden und für dessen ziellose Fahrt stehen.

Auch von Wendungen nach rechts oder links wird erzählt. Die literaturwissenschaftliche Forschung zur höfischen Literatur identifiziert im Anschluss an eine Deutung Erich Auerbachs den rechten Weg oftmals als den moralisch und theologisch richtigen.<sup>50</sup> Die biblische Referenz für diese Einschätzung ist Mt 7,13 (s. Abschn. 2.1); dabei muss freilich der schmale und daher richtige Weg zum jenseitigen Paradies im Sinne einer konkreten Richtungsangabe als der ‚rechte Weg‘ im Unterschied zu einem Weg, der nach links führt, verstanden werden. In der biblischen Tradition werden beide Richtungen entweder anhand einer Wertskala auf einander bezogen (etwa Gen 48,17–19; Apg 2,33), im Sinne der Unterscheidung zwischen einer guten rechten und einer weniger guten linken Seite, oder einander antithetisch gegenübergestellt (Mt 25,33).<sup>51</sup> Der rechte Weg wird dabei mit weiteren Eigenschaften verbunden: Er ist schmal, schwer begehbar, steil und steinig.<sup>52</sup>

Der Literatur scheinen auch in diesem Fall die biblischen Deutungsmuster ein Spielfeld zu eröffnen.<sup>53</sup> Zu Beginn der Brandigan-Episode, der letzten Station der Protagonisten in Hartmanns *Erec*, nehmen die Figuren nicht den Weg nach rechts, der sie zum Artushof bringen würde, an welchen sie eigentlich gelangen möchten:

48 Vgl. Gerok-Reiter 2009, 123–131; zur rollenhaften Identität Tristans vgl. Schmitz 1988, 222–227.

49 Vgl. Störmer-Caysa 2007, 58–63.

50 Vgl. Auerbach 2001 [1946], 125; zur Rezeption von Auerbachs These vgl. Störmer-Caysa 2007, 54, Fn. 60 sowie Schmid 2011, 123.

51 Vgl. Nilgen 1995, 518. Für Anschlüsse der christlichen Liturgie bei der Bewertung von rechts und links an die antike Semantik vgl. Nussbaum 1962; dort auch Hinweise auf Texte der christlichen Tradition, die eine klare Wertung von rechts und links in Zweifel ziehen (vgl. Nussbaum 1962, 158 f.).

52 Vgl. Deitmaring 1969, 287, Harms 1970, 264.

53 Vgl. Störmer-Caysa 2007, 54.

„die rehten strâze si vermiten“ (Er\_(S) 7816). Für Erec erweist sich diese ‚falsche‘ Richtung jedoch als die richtige (Er\_(S) 8521–8526), denn sie ermöglicht ihm, in bis dahin nicht gekanntem Maße Ruhm zu erlangen (Er\_(S) 8534–8562); in Bezug auf die Ehre – und nicht nur in diesem Sinne (s. Abschn. 3.3) – markiert der Ort eine Veränderung des Protagonisten.<sup>54</sup> Der Text sagt ausdrücklich, dass Erec an dieser Stelle an „eine[r] wegescheide“ steht (Er\_(S) 7813). Es handelt sich damit um eine der wenigen Passagen der mhd. Literatur, welche die Situation einer Figur am Scheideweg explizit macht.<sup>55</sup>

Mit einer Kombination unterschiedlicher Richtungsangaben, die kaum in einer kohärenten symbolischen Deutung aufgehen,<sup>56</sup> beginnt auch Hartmanns *Iwein*. Kalogrenant wendet sich auf dem Weg zur Gewitter-Quelle im Wald von Breziljan zunächst nach rechts (Iw\_(M) 265) und gelangt dadurch in unwegsames Gelände. Der Waldmensch, auf den er wenig später trifft, weist ihm „einen stîc ze der winstern hant“ (Iw\_(M) 599),<sup>57</sup> der ihn direkt zur Pracht des Brunnens und damit zum Abenteuer führt. Die anschließende kurze Schilderung von Iweins Weg dorthin kommt ganz ohne Richtungsangaben aus.

Offenbar nehmen die Wegrichtungen rechts und links im arthurischen Erzählen Formen und Bedeutungen an, die nicht von der theologischen Symbolik abhängig sind. Rechts und links werden im Sinne konkreter Ortsangaben verwendet, die sich erkennbar aus der Wahrnehmung der erzählten Figuren ergeben.<sup>58</sup> Damit wird in diesen Erzählformen die symbolische Bedeutung für den Verlauf von Wegen, die mit der biblischen Tradition gegeben ist, zwar aufgegriffen, zugleich aber modifiziert und nach Maßgabe des jeweiligen Textes verändert.<sup>59</sup> Eine große Bandbreite der Formen, mithin der Bedeutungen erzählter Wegrichtungen eröffnet sich. Dabei erweist sich erneut eine enge Verknüpfung von Weg und Figur.

<sup>54</sup> Vgl. Trachsler 1979, 208, Bumke 2006, 65.

<sup>55</sup> Das Motiv der zwei Wege versucht Siefken 1967 bei Hartmann, insbes. in seinem *Gregorius*, nachzuweisen. Zur Rekonstruktion des Motivs in mittelalterlichen Erzähltexten vgl. Harms 1970, insbes. 35–49. Außer im *Erec* finden sich Scheidewege in der Bibeldichtung (im frühmhd. *Himmlischen Jerusalem* [vgl. Harms 1970, 221 f.]) und im *Prosa-Lancelot* [vgl. Harms 1970, 251–255]).

<sup>56</sup> Probleme einer solchen Deutung benennt bereits Siefken 1967, 13 f.; vgl. auch Trachsler 1979, 218 f., Schmid 2011, 123–126.

<sup>57</sup> Möglicherweise hat Hartmann die Richtungsangabe ‚rechts‘ der chrétienschen Vorlage gezielt – mit warnender Funktion – verändert; diese Richtungsangabe überliefern alle Handschriften des hartmannschen Textes (vgl. Störmer-Caysa 2007, 54).

<sup>58</sup> Vgl. Schmid 2011, 129, 134–136. Dazu bereits Harms' Ausführungen zum *Prosa-Lancelot*: Harms 1970, 265.

<sup>59</sup> Schmid 2011, passim.

### 2.3 Ränder der Wegsamkeit

Wege sind in der Regel außerhalb von Hof oder → Stadt situiert und führen in oder durch Gebiete, die nicht besiedelt sind.<sup>60</sup> Dieses grundlegende räumliche Merkmal von Wegen, in Bezug auf bevölkerte Orte der erzählten Welt einen Grenzbereich zu markieren, tritt hervor, wenn Wege nur mit Mühe begangen oder befahren werden können oder wenn sie sich im unwegsamen Gelände, dem *ungeverte*, verlieren. In mhd. Texten wird auch dann auf den Begriff des Weges Bezug genommen, wenn er den Figuren unbekannt ist, wenn er schwer begehbar oder versperrt ist oder wenn er ins ‚Unbetretene‘ und somit ‚Ungespurte‘ führt. Grenz-Formen des Weges sind von unterschiedlicher Gestalt.

Unbekannte Wege sind einzelnen Figuren oder Figurengruppen nicht vertraut; dennoch unterstellen die Texte, dass sie räumlich konturiert sind: Meleranz' Frage nach dem Artushof – „der wec“ dorthin sei ihm „unbekant“ (PleierMel 1938; ähnlich Wolfda\_(AJ) 506,4; Virg\_(Z) 701,2) – steht exemplarisch für die Unwissenheit einer einzelnen Figur.<sup>61</sup> Parzival erfährt am See Brumbane vom vornehmen Fischer, wie er zur → Gralsburg kommt, und er wird vor „unkunde[n] wege[n]“ gewarnt (Parz\_(L) 226,6), die ihn unterwegs fehlleiten können. Wege, von denen eine große Zahl von Figuren keine Kenntnis hat, gelten als verborgen: So gelangen Unterhändler Partonopiers und Meliurs am Lager der Sarazenen vorbei auf einem „wec verholne“ zurück in die Burg Mabriul (KvWPart 19369). Herzloyde führt Gahmuret zum Vollzug der Ehe auf „heinliche wege“ (Parz\_(L) 100,2). Diese Wege sind den Angehörigen des Hofes nicht nur unbekannt, sondern sie verbergen auch, was auf ihnen im Einzelnen geschieht.

Ebenfalls räumlich klar bestimmt, aber doch nicht betretbar, sind versperrte Wege: Etwa durch eine Figur (der Zwerg im *Erec* [Er\_(S) 52]) oder durch eine Barriere, die Teil des Naturraums ist. Solche Hindernisse bilden insbesondere → Flüsse wie der Strage (SAlex\_(L) 2570–2578, der nachts gefriert und dann überquert werden kann) oder der Ganges (HvNstAp 9920–9935, der ebenfalls schließlich überquert wird: HvNstAp 10270–10285) oder der steinerne Fluss (Krone 7976; J MandRV 155,18) sowie Gebirge wie der Kaukasus (Reinfr 18222–18240).

Wege können aber auch unscharfe Konturen besitzen und dennoch den Figuren erlauben, sich auf ihnen fortzubewegen. Sie können von Vegetation überwuchert sein (s. u. zum *ungeverte*), unter Schnee verschwinden (Kchr\_(S) 16996 f.; Parz\_(L) 282,5 f.) oder im Zuge von Kämpfen mit Blut bedeckt sein (Rol 4150 f.). Gelegentlich wird nicht weiter spezifiziert, warum ein Weg unbefestigt und kaum begehbar ist: Erec trennt sich nach der ersten Einkehr am Artushof auf der Suche nach *âventiure* zeitweise von Enite und bewegt sich auf „unerbûwen strâze“ durch einen Wald (Er\_(S) 5314).

<sup>60</sup> Ausnahmen sind z. B. ErnstB\_(BS) 2684–2691; 3610; 3616; HvNstAp beginnend mit 11065.

<sup>61</sup> Figuren, die den einzuschlagenden Weg nicht kennen, können auch als *wegelôs* bezeichnet werden (etwa Tr\_(R) 17533).

Wigalois kommt auf dem Weg nach Glois von der *strâze* ab und gerät auf einen „ungebant[en]“ *stîc* (Wig 6258). Da der Weg in vielen Beispielen der mhd. Literatur dem unwegsamen Gelände entgegensteht, erscheint ein unwegsamer oder unbefestigter Weg als Irritation.

Tristans bereits erwähnter Weg durchs Gebirge, nachdem er in Cornwall ausgesetzt worden ist, zeigt, wie mit Weglosigkeit umgegangen werden kann: „ern [= Tristan, T. R.] haete weder wec noch pfat, / wan also er selbe getrat“ (Tr\_(R) 2563 f.). Im Sinne der eingangs beschriebenen iterativen Logik der Erhaltung von Wegen und der Nachträglichkeit, die dem Begehen eines Weges damit zukommt, wird hier der Prozess der Herstellung eines Weges beschrieben, der seiner eigentlichen Konstitution im Zuge der wiederholten Nutzung vorausgeht (so auch die klitischen Formen „wegeter“ und „stegeter“, Tr\_(R) 2565 f.). In der individuellen ‚Bahnung‘ zeigt sich die Nähe des Weges zur Spur. Dass Figuren einen Weg selbst schaffen, wird besonders im Zuge von Schlachtschilderungen (→ Schlachtfeld) in erkennbar figurativer Weise beschrieben (Tr\_(R) 2563 f.; Wig 10786 f.; StrKarl 5170; StrDan 3603; 3666; RvEalex 7469–7471; Rennew 7768 f.; WolfdA\_(AJ) 339,1; Loheng 5417). Nach dem Gang eines Kämpfenden durch die Reihen seiner Gegner verschwindet ein solcher ‚Weg‘ in der Regel wieder. ‚Schneisen‘ durch das Schlachtfeld sind ephemere, und sie bleiben ‚auf der Schwelle‘ zu Wegen im eingangs beschriebenen materiellen Sinne. Diese und ähnliche narrative Konstellationen machen zum Thema, dass Wege nicht stets gegeben sind und wie sie in der erzählten Welt hergestellt werden.

Unwegsames Gelände kann als *ungeverte* (n.) gelten. Das Wort zeigt noch in der negativen Bezugnahme die Nähe zum Weg an. Der Begriff *ungeverte* bezeichnet, dass eine Figur eine Reise als beschwerlich wahrnimmt, sowie die ‚unwegsamen Gegend‘ selbst und damit ‚Unwegsamkeit‘ als Eigenschaft eines Ortes.<sup>62</sup> Im Zuge der Schilderung von Kalogrenants Ritt in den Wald von Breziljan wird zunächst nur das spezifische Gebiet zwischen Artushof und der Burg eines fremden Herrschers *ungeverte* genannt. Anschließend ist von den Mühen des Durchquerens die Rede (Iw\_(M) 271 f.), sodass beide semantischen Dimensionen auch hier verbunden sind. Anschaulich beschrieben wird das *ungeverte* in der *Krone*: Es bezeichnet den Weg um einen steilen Berg herum, der von dichtem Wald nahezu verdeckt und durch anhaltenden Regen glatt und rutschig ist (Krone 6782–6819). Als Gebirge respektive Wald wird das *ungeverte* auch im *Meleranz* (PleierMel 359) sowie im *Tituel* und *Jüngerem Tituel* anschaulich gemacht (Tit 160,3; JTit 1207,3).

In Gottfrieds *Tristan* bildet das *ungeverte* eine Übergangszone zwischen der höfischen Sphäre und Orten, die der ritterlichen Bewährung oder dem Rückzug dienen: etwa zwischen dem Hof in Cornwall und dem Drachen, den Tristan besiegen muss, um Isolde für Marke zu gewinnen (Tr\_(R) 8945), oder zwischen dem Marke-Hof und der Minnegrotte (Tr\_(R) 16765 f.; 17337). Damit weist das *ungeverte* große Nähe zur

<sup>62</sup> Vgl. Lexer 2, 1879.

Wildnis auf (hier: *wilde* und *wüeste*, Tr\_(R) 8936; 16764) und kann wie diese als ausgedehnte Raumzone grundsätzlich durchquert werden.<sup>63</sup>

Statt umfangreiche, unwegsame Zonen mehr oder weniger deutlich zu konturieren, arbeiten andere Texte räumliche Dynamiken und Übergänge zwischen wegsamen und unwegsamen Bereichen heraus. In Wolframs *Parzival* etwa findet sich der Protagonist unmittelbar vor der berühmten Szene, in der die Blutstropfen einer verwundeten Gans den Schnee zeichnen, im *ungeverte* wieder (Parz\_(L) 282,6): Nächtlicher Schneefall hat den Lauf seines Weges unsichtbar gemacht (Parz\_(L) 282,5). In Anwesenheit des Protagonisten – und ohne dass dieser sich bewegt – verwandelt sich der Weg zum Unwegsamen.<sup>64</sup> In ähnlicher Weise verliert Parzival später die Spur Cundries an das *ungeverte* (Parz\_(L) 442,27–29);<sup>65</sup> das Unwegsame scheint hier aktiv den vorgefundenen Weg zu tilgen („daz ungeverte [...] undervien“, Parz\_(L) 442,28). Dynamik zwischen Wegsamkeit und *ungeverte* wird ferner deutlich, wenn sich Parzival im Zuge des Kampfgeschehens unmittelbar vor der Stadt Pelrapeire „anz ungeverte“ begibt (Parz\_(L) 208,2), also in der Nähe besiedelten Gebiets in die Wegelosigkeit gelangt. Diese Dynamik zeigt sich außerdem, wenn das Pferd eines Gegners bei einer Tjost im Wald einen Abhang hinab zu Tode stürzt und im *ungeverte* zu liegen kommt (Parz\_(L) 445,6); auch hier findet sich das Weglose in der Nähe des Wegsamen und markiert die äußerste Tiefe des Waldes, der Wildnis.<sup>66</sup> *Ungeverte* ist in den genannten Passagen aus dem *Parzival* – und im Unterschied zu den Beispielen aus dem *Tristan* – weniger eine Zone außerhalb des bevölkerten höfischen oder städtischen Bereichs, als vielmehr eine kleine räumliche Einheit, die sowohl in der Nähe eines Hofes als auch in der Wildnis plötzlich erscheinen kann.

Außer im höfischen Roman wird der Begriff *ungeverte* insbesondere im Alexanderroman verwendet. Im *Alexander* des Ulrich von Etzenbach ist das Wort auf ganz unterschiedliche Regionen bezogen, in denen Alexander unterwegs ist (das Reich des Darius, der ferne Osten), und meint schwer begehbbare Passagen entlang der Route (UvEtzAlex 6014; 15591; 21316).

Von Gegenden, die nicht am Weg liegen, ist selten auch dann die Rede, wenn sie nicht *ungeverte* genannt werden. Dabei geht es um kurzzeitiges Abweichen vom Weg ebenso wie um Gebiete, die sich weit entfernt vom Wegsamen befinden. Als Parzival bspw. zum zweiten Mal auf Sigune trifft, findet er sie außerhalb vertrauter Formen von Wegsamkeit: „verre von dem wege“ (Parz\_(L) 438,24). Dieses „Andere des

<sup>63</sup> Im *Tristan* deutet sich allerdings an, dass es auch Formen des Unwegsamen gibt, die nicht durchschritten werden können: Tr\_(R) 16767–16779.

<sup>64</sup> Vgl. Glaser 2004, 146–150. Die Wandelbarkeit der Landschaften, in denen das Geschehen im *Parzival* situiert ist, stellt bereits Wynn 1961, 395 heraus.

<sup>65</sup> Vgl. Glaser 2004, 155 f.

<sup>66</sup> Schauplatz des IX. Buches sind Wildnis und wegloser Wald, vgl. Trachsler 1979, 172. Nach Glaser (2004, 141 f.) zeichnet die Raumpoetik des *Parzival* grundsätzlich aus, dass Ortsangaben konkret zu sein scheinen, präzise räumliche Vorstellungen aber immer wieder unterminiert werden.

Weges' wird genauer situiert in einem Wald, in dem sich der Held „über ronen âne strâzen“ (Parz\_(L) 436,26) fortbewegt. Im *Erec* führt Guivreiz Enite und Erec „ûz dem wege“ (Er\_(S) 7034), nachdem der Protagonist im Kampf mit ihm verwundet worden ist. Abseits der Wegsamkeit soll Erec genesen (Er\_(S) 7039). Der Ort wird nicht nur über das Fehlen von Wegen bestimmt, sondern zudem positiv beschrieben als „wise-vlecken“ (Er\_(S) 7036; → Heide, → Wald).

### 3 Narrative Funktionen

Während die Formen des Wegs unter anderem durch die Bewegung von Figuren und durch ihre Wahrnehmung bestimmt sind – in Abschn. 2 ist diese Dimension mehrfach angesprochen worden –, gilt auch umgekehrt, dass der Weg genutzt wird, um Figuren zu charakterisieren und ihre Veränderungen sichtbar zu machen: Dies tritt als zentrale Funktion von Weg-Darstellungen hervor (s. Abschn. 3.1). Eine weitere Funktion ist die Beschreibung fremder Orte, die über Wege aufgesucht werden (s. Abschn. 3.2). Hinzu tritt die unterschiedliche figurative Inanspruchnahme des Begriffs (s. Abschn. 3.3).

#### 3.1 Wege der *âventiure*

Der für das volkssprachliche höfische Erzählen des 12. und 13. Jh.s zentrale mhd. Begriff *âventiure* (f.), der vermutlich um 1150 aus afrz. *aventure* (f.), im Sinne von ‚was geschehen soll‘,<sup>67</sup> entlehnt worden ist, wird im Erzählprozess räumlich realisiert: in Form von Stationen, die am Weg einer Figur liegen. Im engeren Sinne meint der Begriff im höfischen Roman des deutschen Sprachraums den Einzelkampf zwischen zwei Rittern und die Wiedergabe dieses Geschehens.<sup>68</sup> Er ist auf diese Bedeutung aber nicht eingeschränkt, sondern schließt im weiteren Sinne u. a. auch die Begegnung mit Elementen des Wunderbaren, wie magischen Objekten oder Orten mit konzeptioneller Nähe zur Anderswelt, ein.<sup>69</sup> Zeitgleich, vielleicht schon früher, und mit

<sup>67</sup> Vgl. Kasten/Mertens 1980, 1289; zur Semantik des afrz. Begriffs *aventure* vgl. auch Green 1978, 84–87. Nach Green ist das Wort sowohl von lat. *advenire*, ‚ankommen‘, ‚herankommen‘, ‚sich nähern‘ abgeleitet, als auch *evenire*, *eventus* m., im Sinne von ‚Ende‘, ‚Ziel‘, ‚Ereignis‘, ‚Zufall‘. In diesem Sinne hat auch Lebsanft neben der ‚ritterlichen Bewährungsprobe‘ vor allem ‚Ereignis‘ und ‚Zufall‘ als zentrale Bedeutungen des afrz. Wortes ausgemacht (vgl. Lebsanft 2006). Die Ableitung von der christlichen Bedeutung ‚Erscheinen‘ im Sinne einer Epiphanie schätzt er als weniger wahrscheinlich ein (vgl. Lebsanft 2006, 316).

<sup>68</sup> Vgl. Green 1978, 84 u. 97 f., Wegera 2002, 236.

<sup>69</sup> Vgl. Green 1978, 100–103, Eming 2015b, 70–77. Für die semantische Weite schon der für die Artusliteratur zentralen Bedeutung des ritterlichen Zweikampfs argumentiert auch Wegera 2002, 236–238.



etwas anderer Bedeutung wird der Begriff auch in anderen Textformen verwendet.<sup>70</sup> Später erscheint er auch in Antikenromanen (insbes. den Alexanderromanen, etwa bei Rudolf von Ems und Ulrich von Etzenbach) und in *Chansons de geste* respektive heldenepischen Texten (als Erzählabschnitt, aber auch als Element der Erzählung: NibC\_(H) 343,4; als Begriff (LaurinA 34; 836 u. a.) und Strukturmerkmal in den sog. aventurehaften Dietrichepen). Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf die Artusepik und liefern einzelne Hinweise auf andere Gattungen.

In Hartmanns *Iwein*-Roman stellt ein monströses Wesen, der *waltman* (Iw\_(M) 598), dem Artusritter Kalogrenant die Frage nach der *âventiure*: „âventiure? waz ist daz?“ (Iw\_(M) 527). Der Gefragte antwortet, es handele sich um die kämpferische Auseinandersetzung zweier ebenbürtig bewaffneter Ritter, die dazu diene, den Ruhm des Siegers zu steigern (Iw\_(M) 528–537). Diese Antwort ist, gemessen an den Begegnungen, die Figuren im weiteren Verlauf des Textes zum Selbsterweis nutzen, in verschiedener Hinsicht unterkomplex (bspw. kämpfen hier Ritter nicht nur gegen Ritter, und Ehre wird nicht nur durch den Nachweis von Waffenfähigkeit erworben).<sup>71</sup> Außerdem mögen die Einbettung in Figurenrede und die frühe Position innerhalb des Textes anzeigen, dass diese Erläuterung des Konzepts nur vorläufig sein kann. Vermutlich geht es weniger darum, geltendes Wissen von ritterlichem Verhalten explizit zu machen und zu vermitteln, als vielmehr darum, die Aufmerksamkeit der Rezipienten auf das Problem zu lenken, wie der Begriff *âventiure* bestimmt werden kann.<sup>72</sup>

Nichtsdestoweniger ist Kalogrenants Antwort für die Bestimmung sowohl des Verhältnisses von Weg und *âventiure* als auch der Funktionen des Weges aufschlussreich. Ziel von *âventiure* ist nach Kalogrenant der Gewinn von Ansehen (Iw\_(M) 534). Dieser Aspekt bezieht zum einen den Sozialverband mit ein, der Ansehen verleiht („sô hât man mich vür einen man“, Iw\_(M) 536), und stellt zum anderen die Vermitteltheit der Taten des überlegenen Ritters als Erzählung heraus, die notwendig ist, um seinen Ruhm zu verbreiten. Dass der Begriff *âventiure* das Erzählen des Ereignisses einschließt, ist für seine Konzeption zentral und tritt auch in anderen Zusammenhängen hervor (etwa Er\_(S) 185; 281; 743; 2239; 2897; 3111; 7835; Parz\_(L) 453,8; 158,13; 789,18; ErnstB\_(BS) 3891; 4813; zum Weg als figurativer Bezeichnung des Erzählens

<sup>70</sup> Als früheste Belege gelten *Graf Rudolf*, Eilharts von Oberge *Tristrant* sowie *Herzog Ernst* (vgl. Green 1978, 83), die älteste überlieferte Handschrift (*Graf Rudolf*) mit diesem Begriff stammt aus dem 1. V. des 13. Jh.s (vgl. Wegera 2002, 231). Während im *Tristrant* und *Graf Rudolf* ‚ritterliches Zusammentreffen‘ und ‚Glück‘ gemeint sind, bezieht sich der Begriff im *Herzog Ernst* auf die Quelle der Erzählung (ErnstB\_(BS) 3891; 4813).

<sup>71</sup> Die Deutung dieser Explikation ist umstritten. Für ein wörtliches Verständnis vgl. Fischer 1983, 21 sowie Eming 2015b, 62 f., mit Blick auf die historische Entwicklung von *âventiure* zum modernen Begriff des Abenteurers. Dagegen hat etwa Bleumer anhand des *Iwein* (Bleumer 2006, 356–358) und anderer Texte für die strukturelle Offenheit des Begriffs *âventiure* im mhd. höfischen Roman argumentiert.

<sup>72</sup> Vgl. Bleumer 2006, 358 u. 366.

s. Abschn. 3.3).<sup>73</sup> In der narrativen Konstellation zu Beginn des *Iwein* sind Sozialbezug und Narrativität der *âventiure* miteinander verwoben: Kalogrenants Antwort auf die Frage des Waldhüters nach dem Wesen der *âventiure* ist innerhalb der Diegese Teil seiner Erzählung am Artushof über das selbst erlebte Abenteuer; Kalogrenants Zuhörer sind damit auch als Sozialverband angesprochen, der Ansehen verleihen kann.

Um Voraussetzungen für den Gewinn von Ansehen zu schaffen, reite der Ritter umher, so Kalogrenant weiter, auf der Suche nach einem Gegner im Zweikampf („daz ich suochende rîte“, Iw\_(M) 531). Dem Weg kommt – auf der Figurenebene – die Funktion zu, Begegnungen dieser Art zu ermöglichen. Er wird von Figuren absichtsvoll beschriftet: Sein Ziel ist (in der Regel) nicht geographisch lokalisiert, aber durch die Begegnung klar bestimmt. Auf poetologischer Ebene gefasst, wäre damit der Weg das erzähltechnische Mittel, Stationen, die der Figurencharakterisierung dienen, miteinander zu verknüpfen.<sup>74</sup>

Die narrative Funktionalität des Weges für die *âventiure* stellt sich jedoch in verschiedener Hinsicht komplexer dar. So führt der Weg nicht nur zur *âventiure* im Sinne kämpferischer Auseinandersetzung, sondern er kann selbst Teil des Abenteuers sein und Figuren damit unmittelbar charakterisieren. Im *Iwein* gehen der ‚eigentlichen‘ *âventiure* am Zauberbrunnen verschiedene Begegnungen voraus (Kampf zwischen Wisenten und Auerochsen [Iw\_(M) 409–411]; Zusammentreffen mit dem Hüter der Waldtiere [Iw\_(M) 418–599; 979–988]), die ihrerseits Kalogrenant und darauf den Protagonisten charakterisieren.<sup>75</sup> Das geschieht etwa, indem Kalogrenant angesichts des Kampfes der wilden Tiere seiner Furcht Ausdruck verleiht („mir vil leide“, Iw\_(M) 403) oder indem Iwein über den Platz des Waldmenschen in der Schöpfung reflektiert (Iw\_(M) 983–987). Später geht der Kampf am Zauberbrunnen in eine Verfolgung über, die Iwein zur Burg des Brunnenherrs Askalon führt (Iw\_(M) 1051–1074). Die Wegstrecken zum Brunnen hin und von diesem weg sind eng mit dem dortigen Geschehen verbunden. Sie bereiten das Brunnenabenteuer nicht nur vor und nach, sondern gehören ihm zu.

Die enge Verbindung von Weg und *âventiure* tritt auch in Hartmanns *Erec* im Zuge der zweiten Begegnung des Protagonisten mit dem irischen König Guivreiz hervor. Erec ist entschlossen, sich dem Heer, das er in der Ferne hört, im Kampf zu stellen (Er\_(S) 6879–6886). Beide Parteien treffen sich auf dem Weg und kämpfen dortselbst miteinander: „in den wec hielt er [= Erec, T. R.] / [...] er [= Guivreiz, T. R.] sach in halten in den wec. / nû bereite sich Êrec / ie mitten ze wer / [...] dô wart ein rîchiu tjost

<sup>73</sup> Zur Narrativität als Teil von *âventiure* vgl. Green 1978, 109–124, Schnyder 2002, 258–260 u. passim, Schnyder 2006, 369 f.; zum wechselseitigen In-einander-Umschlagen von *âventiure* als Handlung und als Erzählung vgl. Strohschneider 2006b.

<sup>74</sup> Vgl. Trachsler 1979, 140; vgl. auch Gruenter 1962, 249, Schröder 1972, 174.

<sup>75</sup> Vgl. Trachsler 1979, 145.

getân“ (Er\_(S) 6892–6913). „Weg, Begegnung und Kampf erweisen sich als Elemente des einen, umfassenden Phänomens ‚aventure‘“. <sup>76</sup> Zeigt sich der Weg selbst als der *aventure* zugehörig, so folgt daraus, dass auch die unterschiedlich gestaltete Form eines jeweiligen Wegs für das Verständnis der entsprechenden Figur bedeutsam ist. Es steht zu vermuten, dass „Wegformen und -situationen [...] der Situation des Protagonisten“ entsprechen. <sup>77</sup> Dieser Konnex muss im Einzelfall untersucht werden, um die Funktion des Wegs im Zuge von *aventure* zu erfassen.

Dass Figuren nicht nur durch Stationen und Ziel ihres Weges, sondern auch durch dessen spezifische formale Eigenschaften charakterisiert werden, wird anhand der Parallelführung der Wege Parzivals und Gawans in Wolframs *Parzival* besonders deutlich. Gawan ist stets auf klar akzentuierten Wegen oder ausgebauten Straßen unterwegs, <sup>78</sup> während Parzival wiederholt beschwerlich auf unbefestigten Bahnen an der Grenze zum Unwegsamen fortkommt (s. Abschn. 2.3). <sup>79</sup> Die Formen seiner Wege scheinen die Momente der Anstrengung und der fehlenden Sinnhaftigkeit in Kämpfen und Begegnungen, die am Weg liegen, <sup>80</sup> zu verstärken und vermögen damit wie diese Distanz zu Parzivals Vorstellung von Ritterlichkeit zu erzeugen.

Außerdem können Wege Figuren charakterisieren, indem sie ein eigenes Handlungspotenzial entwickeln. Wie schon angesprochen, beschreiten Figuren, die *aventure* suchen, Wege nicht, um ein konkretes örtliches Ziel zu erreichen. Sie bedienen sich ihrer damit nicht vollständig zweckgerichtet. Darüber hinaus überlassen Figuren den Wegen zuweilen auch, sie zur *aventure* zu führen. Diese Handlungsmacht des Weges drückt sich in der Formulierung *der wec truoc* in aus (etwa Er\_(S) 6133 f.; Iw\_(M) 5576; 5780 f.; UvZLanz\_(K) 3535). <sup>81</sup> Der in dieser Weise aktive Weg schränkt die Handlungsfähigkeit des Ritters ein und charakterisiert die jeweilige Figur in diesem Sinne. Hierin kann ein Hinweis auf eine letztlich göttliche Lenkung zum Ausdruck kommen; diese kann aber nicht generell gelten, sondern ist für den jeweiligen Text, die jeweilige Textpassage je unterschiedlich. <sup>82</sup> Möglicherweise ist die ‚aktive‘ Straße im übertragenen Sinne auch Ausdruck der Vorstellung eines aktiven Menschen. <sup>83</sup>

<sup>76</sup> Trachsler 1979, 144.

<sup>77</sup> Trachsler 1979, 82.

<sup>78</sup> Nur einmal bewegt sich Gawain auf einem *phat* (Parz\_(L) 511,21); s. Abschn. 2.1.1.

<sup>79</sup> Vgl. Mohr 1958, 4, Harms 1970, 246–249, Trachsler 1979, 78 f.

<sup>80</sup> Vgl. Gerok-Reiter 2006, 139–145.

<sup>81</sup> Vgl. Trachsler 1979, 112–114, mit Verweisen auf Positionen der älteren Forschung (u. a. mit einer Auseinandersetzung mit Schröders – in der Abstraktion ihrer Formulierung kaum zurückzuweisen – Position, letztlich bestimme nicht der Weg, sondern der Handlungsverlauf die Fahrt des Ritters [vgl. Trachsler 1979, 113; Schröder 1972, 174]). Neben *tragen* wird die aktive Rolle des Weges auch durch das Verb *wisen* ausgedrückt (etwa Er\_(S) 3113; 5289).

<sup>82</sup> Vgl. Trachsler 1979, 118. Eine göttliche Lenkung des Wegs des Protagonisten wird bspw. in der *Joié de la curt*-Episode des *Erec* konstatiert (Er\_(S) 8521–8530). Vgl. zur Stelle auch Schnyder 2002, 262 f.

<sup>83</sup> So argumentieren Hahn 1963, 102, Schröder 1972, 174.

Da das Ziel der *âventiure* in der Regel nicht räumlich bestimmt ist, werden Wege selten als Abwege charakterisiert. Der Begriff Irrweg (*irrewec*, *abewec*), also eine Wegform, für die das Fehlleiten Reisender charakteristisch ist, ist in der mhd. arthurischen Literatur kaum belegt.<sup>84</sup> Das hängt vermutlich mit der Konzeption des *âventiure*-Weges zusammen: Er ist von vornherein nicht auf einen eindeutig situierten Endpunkt ausgerichtet,<sup>85</sup> sondern sein Ziel liegt „i[m] Offene[n]“.<sup>86</sup> Konkrete Wege unterschiedlichster Art können dem Ruhm- oder Tugenderwerb im Sinne der *âventiure* dienen; sie erfahren daher im Einzelnen keine klare Wertung.<sup>87</sup> Dieser Einschätzung entspricht auch der bereits beschriebene Befund, dass literarische Texte (insbes. der Artusliteratur) mit der Wendung des rechten Weges eher spielen, als sie in ein festes Bedeutungsgefüge zu zwingen (s. Abschn. 2.2).

Von der Handlung des Sich-Verirrens oder Fehlgehens wird aber durchaus erzählt. Dass Figuren an einen Ort gelangen, an dem sie erkennen, vom zunächst absichtsvoll eingeschlagenen Weg abgewichen zu sein oder vorübergehend nicht zu wissen, wohin sie sich wenden müssen, dient ihrer Charakterisierung. Die Wertung als ‚Irrweg‘ ist weniger von Eigenschaften eines konkreten Ortes als vielmehr von der Beobachterperspektive und vom Zeitpunkt der Beobachtung abhängig.<sup>88</sup> Bei der Weiterreise Erecs und Enites aus Limors droht der Protagonist in dunkler Nacht und auf unbekanntem Weg in die Irre zu gehen (Er\_(S) 6738).<sup>89</sup> Die Situation wird jedoch sogleich aufgelöst, indem Enite beide auf eine bekannte *strâze* führt (Er\_(S) 6745–6749). Auch Tristans bereits angesprochener Weg durch die Wildnis in Cornwall (s. Abschn. 2.2) trägt Züge des Verirrens; hier steht die mit dem ‚Wegverlust‘ verbundene Furcht, den Menschen in Zukunft fern bleiben zu müssen, im Vordergrund (Tr\_(R) 2482–2584). Unmittelbar im Anschluss an den Weg durch die Wildnis erzählt Tristan zwei Pilgern die Geschichte seines angeblichen Schicksals und gibt dabei vor, sich auf der Jagd verirrt zu haben („wan âne stîc verreit ich mich, / unz daz ich gar ver-

<sup>84</sup> So liefern Abfragen der Begriffe *irrewec* oder *abewec* in der MHDDB keine Ergebnisse (URL: <http://mhdadb.sbg.ac.at:8000/mhdadb/App?action=TextQueryModule> [24.05.2017]); vgl. außerdem Trachsler 1979, 57–59 u. 178, Hammer 2010, 306.

<sup>85</sup> Das Abweichen vom eingeschlagenen Weg bedeutet, dass ein Ziel des Weges mehr oder weniger klar festgelegt worden ist. Damit weicht die Form der Charakterisierung von Figuren durch den Irrweg vom oben formulierten weiten Verständnis der *âventiure* ab, wonach deren Ziel lediglich in der Ermöglichung von Begegnungen besteht.

<sup>86</sup> Trachsler 1979, 176.

<sup>87</sup> Vgl. Trachsler 1979, 57. Dass der Irrweg in der religiösen Literatur – in der Mystik ebenso wie im legendarischen Erzählen – stärker, aber nicht durchweg wertend konzipiert ist, hat Volting 2010b gezeigt. Für Mären und Novellen hat Witthöft 2010 den zwar wertenden, aber doch spielerischen Umgang mit dem Verhältnis von Verirren im Raum und der Erkenntnisfähigkeit von Figuren herausgearbeitet.

<sup>88</sup> Vgl. Däumer et al. 2010b, 7.

<sup>89</sup> Ankündigt wird die Gefahr des Verirrens bereits bei der ersten Begegnung mit Guivreiz: Er\_(S) 4623 f.; später ist es Guivreiz selbst, der sich im Weg irrt (Er\_(S) 7905).

irret wart“, Tr\_(R) 2704 f.). Der Protagonist spielt mit der eigenen Identität und setzt eine fingierte Situation der Orientierungslosigkeit, die der zuvor erlebten ähnlich ist, gezielt ein, um sich in eine Gruppe einzuführen.<sup>90</sup> Fingieren des Verirrens zeigt an, dass Tristan einen Statuswechsel vollzogen hat, der mit dem Weg durch die Wildnis als konkrete Passage dargestellt worden ist.<sup>91</sup> Im *Jüngerem Tituel* verirren sich Sigune und Tschinotulander vor dessen letztem Abenteuer im Wald (JTit 5070); nachdem sie dort ruhig und keusch die Nacht verbracht haben (JTit 5074 f.), reisen sie anderntags weiter und treffen erneut auf einen Gegner (JTit 5076). Abseits des Weges findet das Paar einen Ort für Vertrautheit; zugleich weist der Verlust des Weges auf Tschinotulanders Tod im folgenden Kampf voraus.<sup>92</sup> Damit markieren ‚Irrwege‘ Situationen zwischen aventiurehaften Begegnungen und dienen häufig dazu, innere Veränderungen von Figuren zu charakterisieren; sie markieren ihre Krisen, ‚Durchbrüche‘ oder Neuanfänge, können aber auch ihren Tod präfigurieren.

Die unterschiedlichen Formen des Weges als eines konkreten Ortes können im höfischen Roman also dazu dienen, Figuren zu charakterisieren und ihnen in einem gewissen Maße Veränderungen zuzuschreiben (s. dazu auch Abschn. 3.3). Texte oder Textgruppen jedoch, die zeitgleich oder später entstehen und formale Ähnlichkeiten mit dem Erzählmuster des *âventiure*-Wegs aufweisen, verbinden damit häufig andere Funktionen. Die Versnovelle *Meier Helmbrecht* (1240er–1270er Jahre) etwa, in der sich ein Bauernsohn den Statuswechsel zum Ritterstand anmaßt, bringt mit dem Erzählen vom Weg der Hauptfigur nicht ihren Ehrgeiz zum Ausdruck, sondern nimmt Straßen und Wege aus der Perspektive des vermeintlichen Ritters als Orte seines Alltags sowie aus der Perspektive seiner Opfer in den Blick. Dabei tritt die Bedeutung der Sicherheit von Straßen und Wegen für Handel und Kommunikation nicht-ritterlicher Figuren hervor (Helubr 1919–1922). Auch Liebes- und Abenteuerromane, die besonders im späten Mittelalter verbreitet sind, erzählen zwar von Wegen, die befahren werden, und weisen aventiurehafte Ereignisse in Serie auf, stellen aber nicht den wiederholten Selbsterweis eines Protagonisten und seine Integration in die Gemeinschaft ins Zentrum, sondern die persönliche Bindung der Liebenden und ihre Prüfung.<sup>93</sup> Auch auf den Wandel der Figuren scheinen sie nicht angelegt zu sein. Reisen und Trennung der Protagonisten werden häufig mit dem von Michail Bachtin am hellenistischen Roman entwickelten Begriff der „Abenteuerzeit“ in Verbindung gebracht,<sup>94</sup> wonach Herausforderungen auf dem Weg gerade nicht die physische oder psychische Konstitution der Figuren beeinflussen.<sup>95</sup> Jüngere Forschungsarbei-

<sup>90</sup> Vgl. auch Tristans Ankunft in Irland (Tr\_(R) 7408–7617; insbes. 7602).

<sup>91</sup> Vgl. Hammer 2010, 315.

<sup>92</sup> Vgl. Trachsler 1979, 176.

<sup>93</sup> Vgl. Röcke 1984, 398.

<sup>94</sup> Bachtin 2008, 10; vgl. Bachorski 1993, insbes. 64–66.

<sup>95</sup> Vgl. Bachtin 2008, 9–36.

ten weisen jedoch auch hier auf Ansätze von Veränderungen hin, die u. a. die Figuren betreffen.<sup>96</sup>

### 3.2 Itinerare: Wege in die ferne Fremde

Im Sinne der vorgestellten Merkmale der Darstellung sind Wege nicht nur auf die Figuren bezogen, mit deren Bewegung sie im Erzählprozess entstehen, sondern als konkrete Orte erstrecken sie sich auch zwischen mehr oder weniger klar bestimmten Punkten im Raum und verbinden diese. Damit geht einher, dass neben den Reisenden auch Stationen charakterisiert werden, an denen Wege entlang führen. Eine weitere Funktion von Wegen ist es also, Informationen über unvertraute Länder, Regionen und Städte zu vermitteln. Während die Charakterisierung reisender Figuren auf den Begriff der *âventiure* und somit auf Literaturformen verweist, die im Hochmittelalter entstehen, eröffnet die seit der Antike immer wieder aktualisierte Tradition erzählter Wege den Blick auch auf fremde Orte und auf deren Charakterisierung.

Dabei treten Textgruppen hervor, deren Reiseziele nicht im relativen Nahraum der höfischen Romane liegen, sondern die von Reisen in die Ferne handeln: etwa Pilgerberichte nach Palästina (traditionsbildend das *Itinerarium Burdigalense* [1. H. 4. Jh.] sowie die Berichte der Egeria [um 400], des Wilhelm von Boldensele und Ludolf von Sudheim [beide 1. H. 14. Jh.]) oder Berichte von Reisen, die über Jerusalem hinaus in den fernen Osten führen.<sup>97</sup> Von Letzterem ist sowohl in Reiseberichten die Rede (insbes. seit den Expeditionen der Franziskaner Johannes von Plano Carpini und Wilhelm von Rubruk zu den Mongolen um die Mitte des 13. Jh.s;<sup>98</sup> → Indien) als auch in Erzählformen, die an antike Traditionen anknüpfen (insbes. Alexanderromane),<sup>99</sup> und in solchen, die das Reisenarrativ variantenreich immer wieder durchspielen (Liebes- und Abenteuerromane).<sup>100</sup>

Hoch- und spätmittelalterliche Erzählungen von Reisen in die Ferne gehören somit verschiedenen Textgruppen an und können ganz unterschiedlich gestaltet sein. Viele von ihnen stehen in der Tradition des Itinerars, einer Reisebeschreibung, die Stationen aneinanderfügt, indem sie sie entlang des Wegs eines reisenden Ich

<sup>96</sup> Vgl. Eming 2006, 14, 100 u. passim, Schulz 2000, 75. Dass Veränderungen, die mit Abenteuererien einhergehen, anstelle der Figuren auch die Vorstellungen von Gemeinschaft betreffen können, beschreibt Herweg (2010, 160–179) für Heinrichs *Apollonius*-Roman.

<sup>97</sup> Bis ins 16. Jh. sind beide Textgruppen kaum zu unterscheiden (vgl. Huschenbett 1995, 258 f.); nach Zumthor setzen Differenzierungstendenzen um die Mitte des 14. Jh.s ein (vgl. Zumthor 1994, 811). Zur spezifischen Erzählweise vgl. Richard 1985, 46–50, Wolf 2012, VI.

<sup>98</sup> Vgl. Münkler 2000, 20–49.

<sup>99</sup> Vgl. Lienert 2001b, 26–71.

<sup>100</sup> Vgl. Bachorski 1993, Eming 2006.

präsentiert.<sup>101</sup> Dabei werden Informationen zu Lage und Ausdehnung der besuchten Stätten sowie zu ihren naturräumlichen Besonderheiten vermittelt, außerdem ist von den Herrschaftsverhältnissen die Rede und von den Gebräuchen der Bewohner, insbesondere von ihren religiösen Praktiken.<sup>102</sup> Die Informationen können zum einen handlungsleitende Funktion haben. Pilgerberichte können z. B. als Reisemanual gestaltet sein. Für Berichte über Reisen in den fernen Osten kann Ähnliches gelten: Sie beschreiben Mongolen und andere Völker und können Hinweise geben, wie der christliche Erdkreis mit ihnen umgehen sollte (JohPlan Prol.,19–23). Zum anderen dienen Reiseschilderungen der religiösen Erbauung, der Vergegenwärtigung und dem Nachvollzug biblischen Geschehens. Biblische Stätten und Ereignisse werden in konkrete räumliche Kontexte eingebettet. Als Erfahrung einer reisenden Figur präsentiert, werden sie den Rezipienten des Textes anschaulich und nachvollziehbar gemacht (Egeria etwa steigt auf den Sinai und liest dort die entsprechende Bibelstelle [Eger 3,1–8; Ex 34]). Schließlich dient die Schilderung von Orten, Lebewesen und Gemeinschaften, die den Rezipienten unvertraut sind, der Unterhaltung sowie der Vermittlung von Wissen über Fremdes, das sich nicht notwendig in konkrete Handlungszusammenhänge einbinden lässt.

Unterschiedliche Funktionen werden häufig miteinander verknüpft. Das zeigt etwa der Reisebericht des Jean de Mandeville, der an eine Reise nach Palästina eine Reise ins ferne Indien anschließt und in beiden Teilen vermutlich durchweg tradierte Informationen kompiliert. Der Bericht über das Heilige Land soll Freude und Vergnügen („wolnuste und fröd“, J MandRV 3,9) bereiten – was neben religiöser Erbauung auch das Interesse am Unbekannten meinen kann. Denn im Anschluss an diese Passage ist von den fernen Regionen die Rede (von „manig wunderlich land, manig wunderlich ynsel und manig wunderlich küngrich“, J MandRV 3,15 f.), über die Mandevilles Bericht außerdem informieren wird. Darauf wechselt der Erzähler zur Jerusalem-Reise zurück und kündigt nach Art eines Reisemanuals an, über Routen zu

---

**101** Störmer-Caysa hat auch den höfischen Roman in die Tradition der Itinerare gestellt (vgl. Störmer-Caysa 2007, 64 f.). Ob hierin allerdings nicht nur eine Gruppe von Referenztexten unter anderen zu sehen ist, sondern eine Tradition, die so machtvoll ist, selbst mittelalterliche Alltagserfahrung zu bestimmen, gilt es genauer zu erörtern. Neben dem Itinerar bildet bspw. die Kosmographie einen weiteren Anknüpfungspunkt für die Ordnung von Reiseerzählungen (vgl. Richard 1985, 46) – anders als das Itinerar zeigt die Karte alternative Wege auf.

**102** Die Reihenfolge der Merkmale variiert in den einzelnen Texten; zudem präsentieren sie in der Regel eine Auswahl. Um welche Merkmale es geht, lässt sich beispielhaft an den Themen ablesen, nach denen Johannes von Plano Carpini seinen Bericht ordnet; er berichtet: 1. vom Land (oder Landstrich); 2. von den Menschen; 3. von ihren (religiösen) Gebräuchen; 4. von ihren Sitten; 5. von ihrer Herrschaftsform; 6. von ihren Kriegen; 7. von den Ländern, die sie sich unterworfen haben; 8. davon, wie man gegen sie Krieg führen soll; 9. über den Weg dorthin, den Hof des Herrschers und die dort anwesenden Personen (JohPlan I,1,4–9). Johannes schreibt allerdings kein Itinerar; vielmehr strukturiert diese thematische Gliederung seinen Text.

informieren, die man dorthin nehmen müsse („wil in sagen welchen weg sie ziehen süllend“, JMandRV 3,27).

Von Bedeutung für die Charakterisierung der wissensvermittelnden Funktion von Itineraren ist der Status des jeweiligen Wissens. Nicht nur Mandevilles Kompilation, sondern auch zahlreiche weitere Reiseerzählungen entnehmen ihre Informationen anderen Texten: der Bibel, antiken Autoritäten (etwa Plinius, Solinus, Herodot, dem *Physiologus* sowie den Alexanderromanen), mittelalterlichen Enzyklopädien (besonders Isidors von Sevilla *Etymologiae*, Vinzenz' von Beauvais *Speculum naturale* und *historiale*). Die Texte verbinden Wissen, das tradiert ist und dadurch Geltung besitzt, mit der Erzählperspektive eines wahrnehmenden Subjekts. Diese Darstellungsform kann Beobachtungen aufnehmen, die vor Ort gemacht wurden – eine Korrespondenz ist hier jedoch nicht zwingend. Im Bericht der Egeria etwa erscheint die Erzählinstanz transpersonal und an eigenen Beobachtungen wenig interessiert.<sup>103</sup> Stattdessen tritt der Bezug auf tradiertes Wissen (insbes. auf die Bibel [neben der Sinai-Besteigung z. B. auch der Dornbusch: Eger 5,2], aber auch auf Kartographie) hervor.<sup>104</sup> Das Interesse an Stationen, die am Weg liegen, richtet sich auf theologisch relevante Ereignisse oder Personen; sie werden durch das Erzählen einer Berichterstatlerin, die vor Ort anwesend ist, präsent gemacht.<sup>105</sup> Tradiertes und Erfahrenes können aber auch anders gewichtet werden als in diesem frühen Beispiel.<sup>106</sup> Texten, die vom Abschreiten eines Weges erzählen, kann die Funktion zukommen, unter Berufung auf Augenzeugenschaft überlieferte Informationen im Einzelfall zu korrigieren.<sup>107</sup> Wilhelm von Rubruk z. B. widerspricht der Meinung Isidors von Sevilla, dass es sich beim so genannten Kaspischen Meer um einen Teil des weltumspannenden Ozeans handele; Wilhelm beschreibt es stattdessen als Gewässer, das an allen vier Seiten von Bergen begrenzt ist (WhRub XVIII,5).

### 3.3 Figurative Bedeutungen von Wegen

Figurative Verwendungen des Begriffs sind vielfältig. Insbesondere kann das Wort im Sinne des nhd. Kompositums Lebensweg<sup>108</sup> auf die Identität einer Figur und auf ihre Veränderungen bezogen werden. Die Verknüpfung der Bedeutungsfelder ‚Weg‘ und

**103** Vgl. Campbell 1988, 20 f.

**104** Vgl. Campbell 1988, 27 f.

**105** Vgl. Westra 1995, 95. Durch die Verortung biblischer Personen und Ereignisse in der durchreisten Landschaft kommt es zudem zu einer Verschränkung von Zeitschichten (vgl. Campbell 1988, 19).

**106** Hippler 1987, 110 macht bei Pilgerberichten des 13. und 14. Jh.s, etwa bei Magister Thietmar und Ricoldo da Monte Croce, eigenständige Erfahrungen aus.

**107** Im Einzelfall sind Kritik und Korrektur des Tradierten auf der Grundlage von Augenzeugenschaft möglich, vgl. Münkler 2000, 274 f., 277.

**108** Vgl. DWB 12, 457.



„Leben“ kennt bereits die Bibel (etwa Spr 2,19; 5,6; 6,23; 15,24). In mhd. geistlichen Texten wird sie bisweilen explizit gemacht (HvNstGZ 7186), vielfach bleibt sie aber implizit. Daher kann mit der wörtlichen Bedeutung – also mit dem Weg als einem konkreten Ort – eine übertragene mit angesprochen werden (s. Abschn. 1).<sup>109</sup>

Thomasin von Zerclaere handelt im *Welschen Gast* im Kontext von Ausführungen über die Unbeständigkeit des Menschen von unterschiedlichen Wegen, die der Einzelne erprobe und die ihn in Schande und in die Nähe des Todes brächten, bevor er durch die Mühen der Buße *heim* finde (WelGa 2232–2248). Der explizite Bezug auf eine abstrakte Vorstellung des Lebens fehlt zwar, die übertragene Bedeutung tritt aber klar hervor (insbes. „der böese wec und der unreht“, WelGa 2239). Außerdem ist der tugendhafte Weg des Lebens hier zugleich ein Weg zu Gott.<sup>110</sup>

Die Verbindung von Weg und Leben findet sich auch im höfischen Roman: Als Enite in Hartmanns *Erec* in Limors den vermeintlichen Tod des Protagonisten beklagt, bittet sie Gott, „daz sich sô iht scheidē / unser lîp mit zwein wegen“ (Er\_(S) 5837 f.). Weg meint hier sowohl den Fortgang von Enites Leben als auch Erecs Übergang in den Tod.<sup>111</sup> Auch in dieser Textgruppe sind Verwendungen des Begriffs Weg, welche die figurative Bedeutung des Lebens aufrufen, oftmals mit Wertvorstellungen, insbesondere mit tugendhaftem Verhalten verknüpft.<sup>112</sup> Tugendhaftes Verhalten kann auf den Weg zur *saelde* führen, dem höchsten irdischen Glück, welchem zugleich eine metaphysische Dimension eigen ist.<sup>113</sup> In der Eröffnung von Wolframs *Parzival* bittet Gahmuret, bevor er von seinem Besitz auszieht, Gott möge ihm für den Lebensabschnitt, der vor ihm liegt, „der sælden wege“ weisen (Parz\_(L) 8,16). Glücklicher Zielpunkt ist für Gahmuret, eine Frau zu gewinnen, der er sich „wirdec“ erweisen und der er „mit rehten triwen“ dienen wolle (Parz\_(L) 8,13; 8,15). Im legendarischen Erzählen tritt die Verbindung von „der sælden strâze“ (Greg 63; vgl. auch 87) mit der Orientierung an gottgefälligem Verhalten deutlich hervor („diu gotes kint mêren“, Greg 61). Gelegentlich wird auch im Artusroman eine explizite Verbindung zwischen Weg und Gott bzw. seinen Geboten hergestellt („nu kêre wir alle von dem wege / sîner gebot“, Wig 10256 f. – hier allerdings in der Negation).

**109** Nach Trachsler wird der Begriff Weg im Artusroman vor allem im wörtlichen Sinn verwendet (vgl. Trachsler 1979, 94). Wagner hat jedoch in seinem Beitrag zur ‚Wegform‘ → Spur die Verbindung unterschiedlicher Verweisdimensionen aufgezeigt (dort insbes. Abschn. 3.2.2).

**110** Zur geistlichen Bildlichkeit des beschwerlichen Weges zur Seligkeit vgl. Hahn 1963, 122–124.

**111** Für eine ähnliche Bewegung der Seele ins Jenseits vgl. Anno 44,7–12; ErnstB\_(BS) 3576; Parz\_(L) 128,26; Rennew 22989.

**112** Zur figurativen Verbindung von Weg und Tugend vgl. Tr\_(R) 37 f.

**113** Deutlich wird der Zusammenhang zwischen tugendhaftem Verhalten und dem glückvollen Zustand der *saelde* im *Iwein*: „daz got unser herre / im sælde unde êre bære / der barmherze wære“ (Iw\_(M) 4854–4856). *Saelde* ist hier „göttliches Geschenk“, „Ansehen vor Gott“ und „Voraussetzungen für den Erwerb von *êre*“ (Cramer 1966, 45).

Mit Blick auf die figurative Rede vom Lebensweg verändert sich auch die Konzeption des Wegs als *âventiure* (s. Abschn. 3.1). Während die oben genannten Beispiele zeigen, dass im Zuge der *âventiure* die Bewertung einzelner Wegstrecken in den Hintergrund tritt, richtet die Lebensweg-Metapher die Aufmerksamkeit auf fortgesetzte Tugendhaftigkeit des ‚Reisenden‘. Verbindungen des Lebenswegs mit der *âventiure* machen deutlich, dass auch auf *âventiure*-Wegen neben der *êre* im Sinne ritterlichen Ruhms häufig weitere Tugenden erworben werden.<sup>114</sup> Das zeigt bspw. in Hartmanns *Erec* der Aufbruch Erecs und Enites, nachdem sie sich einander bis zum *verligen* hingegeben haben. Angehörige des Hofes beschreiben das Fehlverhalten des Paares mit wertenden Begriffen („des [= durch die ununterbrochene Gemeinschaft mit der Ehefrau, T. R.] verdirbet unser herre“, Er\_(S) 2998), und Enite nimmt das eigene Verhalten als schuldhaft wahr (Er\_(S) 3008). Als Erec durch Enite vom Gerede des Hofes hört, beschließt er aufzubrechen, ohne dies näher zu begründen. Sein Ziel sei die Suche nach *âventiure* (Er\_(S) 3111; 5292). Diese dient aber weniger dem Nachweis der ruhmsteigernden Kampffähigkeit des Ritters als der Leidensfähigkeit des Paares („herzeleit“, Er\_(S) 3125; „riuwe“, Er\_(S) 3142; vgl. auch 3280–3283; 3295 f.; 4273–4276; 4362–4365), und der Verteidigung ihrer Ehre (Er\_(S) 4232–4235; 4407 f.). Im Zuge der unterschiedlichen Begegnungen der folgenden *âventiuren* stellt Erec nicht nur Kampffähigkeit unter Beweis, sondern zeigt auch andere Tugenden: Er schont bspw. Keie und kommt einer Frau zu Hilfe (Er\_(S) 4720–4733; 5300; ähnlich die Anteilnahme an den Frauen auf Brandigan: 8334 f.; 8356–8358). Angesichts der Herausforderung in Brandigan beschreibt Erec den insgesamt zurückgelegten Weg als für ihn bestimmt: „ich weste wol, der selbe wec / gienge in der werlde eteswâ, / rehte enweste ich aber wâ, / wan daz ich suochende reit / in grôzer ungewisheit, / unz daz ich in nû vunden hân. / got hât wol ze mir getân, / daz er mich hât gewîset her, / dâ ich nâch mînes herzen ger / vinde gar ein wunschpil“ (Er\_(S) 8521–8530). An diesem Punkt des Weges ergibt sich der Eindruck einer göttlichen Lenkung (Er\_(S) 8527). Der Protagonist thematisiert zwar allein den Ruhm, den er an dieser letzten Station erwerben möchte (Er\_(S) 8540–8562). Der Durchgang durch die einzelnen Abenteuer zeigt jedoch, dass er daneben zahlreiche weitere Tugenden unter Beweis gestellt hat.

Nah an der figurativen Bedeutung des Weges im Sinne tugendhaften Verhaltens ist auch die Rede vom Weg der *minne*. Im Zuge der Beschreibung anderer Tugenden und insbesondere richtiger Verhaltensweisen bei der *minne* ist im *Trojanerkrieg* Konrads von Würzburg von der „rehte[n] minne strâze“ die Rede (KvWTroj\_(K) 45738). Ähnliche Wendungen finden sich auch im *Jüngerer Titurel* (JTit 1903,3) und im *Reinfrit von Braunschweig* (Reinfr 10813).

Zur Metapher für die Geschichte der Menschheit wird der Weg in Rudolfs von Ems *Weltchronik*, die in Adaptation des augustinischen Konzepts der zwei Staaten die Geschichte der *Gotis stat*, v. a. die Geschichte des Volkes Israel, als „der rehten mere

<sup>114</sup> Vgl. Hinweise auf ethische Dimensionen der *âventiure* bei Green 1978, 84.

rehtiu ban“ qualifiziert (RvEWchr 3103). Die kurz erzählten Geschichten der Weltreiche bilden demgegenüber die „biwege“ oder den „nebinganc“ (RvEWchr 3114 [außerdem: 3782]; 3117).<sup>115</sup> Der Wechsel vom Weg zum ‚Beiweg‘ ist narrativ deutlich markiert, etwa in der Einleitung des Passus über Troja und Rom (RvEWchr 26379–26390).

Wege treten in Rudolfs *Weltchronik* nicht nur figurativ für die Geschichte ein, sondern auch für die erzählte Geschichte. Vielleicht aufgrund vielfältiger Verbindungen zwischen Weg und *âventiure*, ihre narrative Dimension eingeschlossen, ist auch in höfischen Romanen bildlich vom Weg *als* Erzählung die Rede. In Gottfrieds *Tristan* folgt auf die Beschreibung der Inspiration aus göttlichen Sphären (der Gabe „des wären Êlicônes“, Tr\_(R) 4897) das Bild von der *rede* als Weg, der gereinigt und gepflegt werde und nur aus schmuck- und wonnevollen Blumen bestehe (Tr\_(R) 4915–4921). In diesem Sinne erscheint der Weg auch in den Programmstrophen des *Jüngerer Titurel* (JTit 19 f.): Der Erzähler will dem Vorwurf begegnen, mit seinem Werk – gemeint ist wohl in camoufflierter Autoridentität der *Titurel* Wolframs – die ‚Wege‘ der Erzählung vor dem Leser verborgen und ihm die Brücken abgebrochen zu haben; nunmehr will er alle Wege freiräumen und begradigen.

Im Prolog des *Liet von Troye* Herborts von Fritzlar ist vom Weg der Erzählung die Rede, um den Traditionsbezug der Dichtung zu thematisieren (Herb 1–98). Pointiert zum Bild der Räder an einem Wagen, die für verschiedene Stränge der Überlieferung eines Textes stehen, hebt die Passage auf das Verhältnis von vorgefundenem, vielleicht befestigtem Weg und – erneut der bereits angesprochene Widerspruch – ungebahnten Passagen eines Weges ab (Herb 85–87). Letztere will der Erzähler befahren. Auch wenn seine Dichtung damit für sich in Anspruch nimmt, den Vorgaben der Tradition zu folgen, spielt sie doch mit der Möglichkeit, sich auf Pfaden zu bewegen, die lange nicht betreten wurden, oder einen vorgefundenen Weg durch das Abweichen vom bekannten Verlauf zu verändern. Die Denkfigur, dass der Weg nicht nur vorgefunden, sondern durch Begehen oder Befahren auch aktualisiert und damit letztlich sowohl erhalten wird als auch erweitert werden kann, macht es möglich, eigenen Akzenten der dichterischen Formgebung sprachlichen Ausdruck zu verleihen und sie poetologisch zu reflektieren.<sup>116</sup>

115 Vgl. Herweg 2016, 155 f.

116 Vgl. Lieb 2005, 373.

AHeinr, Anno, BibliaSacr, BitD\_(J), EckenlE2, Eger, En\_(EK), Er\_(S), ErnstB\_(BS), Greg, Helmbr, Herb, HvNstAp, HvNstGZ, Iw\_(M), Jagd, JMandRV, JohPlan\_(S), JTit, Kchr\_(S), Krone, Kudr\_(SC), KvHeimUrst, KvWEngelh\_(G), KvWPart, KvWTroj\_(K), Lanc\_I\_(K), Lanc\_II\_(K), LaurinA, Loheng, Luther2016, MaiBea\_(KMF), MOsw\_(C), NibB\_(S), NibC\_(H), OrtnAW, Parz\_(L), PleierMel, Reinfir, Renew, Rol, Roth\_(B), RvEAlex, RvEBarl, RvEGer, RvEWchr, SAlex\_(L), StrAmis, StrDan, StrKarl, Tatian, Tit, Tr\_(R), TundA, UvEtzAlex, UvZLanz\_(K), Virg\_(Z), WelGa, Wh\_(S), WhRub, WhvÖst, Wig, Wigam\_(B), WolfdA\_(AJ), WolfdB\_(AJ)

→ Anderswelten; → Burg, Schloss, Hof; → Fluss, Quelle, Brunnen; → Garten, Baumgarten;  
 → Gebirge, Berg, Tal; → Gralsburg, Gralsbezirk; → Grenze; → Heide, Aue, *plaine*; → Indien, Mirabilienorient;  
 → Kemenate, Gemach, Kammer; → Land; → Meer, Ufer; → Minnegrotte; → Schlachtfeld, Turnierplatz;  
 → Spur, Fährte; → Stadt, Markt, Platz; → Wald, Lichtung, Rodung, Baum;  
 → Wüste, Wildnis, Einöde