

Der Wald des Mittelalters

Konstituierung eines alteritären Kulturraums im 11. bis 13. Jahrhundert

Christian Zolles

Wer wird uns aber von der zeitlichen Dimension des Waldes sprechen? Die Geschichte genügt nicht dazu. Man müsste wissen, wie der Wald zu seinem hohen Alter kommt: warum es im Reich der Phantasie keine jungen Wälder gibt. [...] In der weiten Welt des Nicht-Ich ist das Nicht-Ich der Felder nicht das gleiche wie das Nicht-Ich der Wälder. Der Wald ist ein Vor-Ich, ein Sein vor meinem, vor unserem Dasein. Die Felder und Wiesen dagegen verbinden sich in meinen Träumen und Erinnerungen zu allen Zeiten mit den Arbeiten des Pflügens und Erntens. Wenn die Dialektik des Ich und des Nicht-Ich ihre Starrheit verliert, dann fühle ich die Wiesen und Felder mit mir, in meinem, in unserem Dasein. Aber der Wald beherrscht die vergangene Zeit. In jenem Wald, den ich kenne, hat sich mein Großvater einst verirrt. Man hat es mir erzählt, ich habe es nicht vergessen. Es war in einem Einstmals, als ich noch nicht lebte. Meine ältesten Erinnerungen sind hundert Jahre alt oder noch ein bißchen älter. Dies ist mein „althehrwürdiger“ Wald. Und alles übrige ist Literatur.

Gaston Bachelard, Poetik des Raumes

„Der Wald des Mittelalters“ soll im Folgenden nicht allein als historisches *Dokument* beschäftigen – als kultureller Text im 11. bis 13. Jahrhundert, dessen Bedeutung von einem System symbolischer Formen (Ernst Cassirer) oder den Organisationsniveaus einer Semiosphäre (Jurij M. Lotman) bestimmt wird.¹ Ergänzt um den Faktor des *historischen Archivs* steht darüber hinaus die Form seiner Erinnerung zur Diskussion, wodurch er vielmehr als historisches *Monument* erscheint (Michel Foucault),² als *Palimpsest*,³ dessen verblasste *Inschriften* Zeugnis

¹ Vgl. zu Texten als kulturellen Speichern Martin Nies, „Kultursemiotik“. In: Christoph Barmeyer/Petia Genkova/Jörg Scheffer (Hgg.), *Interkulturelle Kommunikation und Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Wissenschaftsdisziplinen, Kulturräume*. Passau 2011, S. 207-225. Der vorliegende Beitrag stellt die gekürzte und überarbeitete Fassung einer 2009 am Institut für Geschichte der Universität Wien eingereichten und verteidigten Diplomarbeit dar.

² Vgl. Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M. 1981, S. 13-22 u. 188-190.

vom Wechsel historischer *Vorschriften* abgeben. In ihm sind mehrere Bedeutungsschichten archiviert, die nicht einfach zu *interpretieren* sind. Es erfordert eine genaue *archäologische Textanalyse*, die nicht von einem bestimmten Sinn und einer kontinuierlichen Entwicklung in der Geschichte ausgeht, sondern die ‚stummen‘ Aktivitäten hinter den schon verwischten, größtenteils vergessenen und fragmentarisch überlieferten Aussage- und Aneignungsformen zu bestimmen versucht. Dabei tritt zutage, was oft nur in Zeiten von politischen Krisen zur Rezeption gelangt: dass diese Aussagen in erster Linie von permanenten Kämpfen zeugen; von Kämpfen um die Oberhoheit über Raum und Zeit und letztlich um nichts weniger als die Wahrheit und das menschliche Bewusstsein.

Abseits einer ereignis- oder ideenbezogenen Geschichtsschreibung und im Zuge des *topographical* resp. *spatial turn*⁴ können ‚Räume‘, ‚Grenzen‘ und ‚Identitäten‘ zunächst basal über den Begriff des *Territoriums* bestimmt werden. Hans-Dieter Bahr hat darauf hingewiesen, dass damit im Römischen Recht jene *terra* genannt war, „die auf eine bestimmte Weise durch eine Welt des *terror* gestellt ist“.⁵ Dies ist insofern ausschlaggebend, als aus raumsemiotischer Perspektive die Fragen nach dem Ein- und dem Ausschluss, nach der *Besetzung* und dem *Entsetzen*, nach der *Grenzziehung* und der *Grenzübersetzung* zentral sind.⁶

Demgemäß lässt sich die Bedeutung eines Territoriums von den unterschiedlichsten Kräften bestimmen, die Räume sprengen oder zusammenhalten, zum Aufbruch oder zur Sesshaftigkeit drängen: von Kräften der *Deterritorialisierung* und der *Reterritorialisierung* (Gilles Deleuze und Félix Guattari).⁷ Historische Quellen werden somit dem Primat der Philologien entzogen und geben ‚vor begriffliche‘ Einblicke in elementare soziopolitische Dynamiken der Vergangenheit. Im Prinzip wird das Einwirken auf verschiedenste ‚Massen‘ und deren Rücksteuerung aufgedeckt. Für den behandelten Zeitraum lässt sich dies einleitend folgendermaßen zusammenfassen:

³ Vgl. an dieser Stelle nur in Bezug auf das historische Gedächtnis Aleida Assmann, „Zur Metaphorik der Erinnerung“. In: Aleida Assmann/Dietrich Darth (Hgg.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt a. M. 1991, S. 18-22.

⁴ Vgl. Sigrid Weigel, „Zum ‚topographical turn‘. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften“. In: *KulturPoetik* 2/2 (2002), S. 151-165; Michael C. Frank, „Die Literaturwissenschaften und der *spatial turn*. Ansätze bei Jurij Lotman und Michail Bachtin“. In: Wolfgang Hallet/Birgit Neumann (Hgg.), *Raum und Bewegung in der Literatur. Die Literaturwissenschaften und der Spatial Turn*. Bielefeld 2009, S. 53-80.

⁵ Hans-Dieter Bahr, *Sätze ins Nichts. Versuch über den Schrecken*. Tübingen 1985, S. 54. Diesen Hinweis verdanke ich Robert Suter, „Terror und Territorium. Von politischen Wäldern“. In: Justus H. Ulbricht (Hg.), *Deutsche Erinnerungslandschaften II: ‚Rotes Mansfeld – Grünes Herz‘*. Protokollband der wissenschaftlichen Tagungen 18.-20. Juni 2004 in Lutherstadt Eisleben und 10.-12. Juni 2005 in Arnstedt. Halle 2005 (Beiträge zur Regional- und Landeskultur Sachsen-Anhalts 40), S. 197.

⁶ Vgl. Jurij M. Lotman, „Über die Semiosphäre“. In: *Zeitschrift für Semiotik* 12/4 (1990), S. 290-292.

⁷ Vgl. Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie* 2. Berlin 1992, S. 703-706.

Man kann zum Beispiel beobachten, wie sich vom 10. bis zum 14. Jahrhundert die Decodierungsfaktoren und Deterritorialisierungsgeschwindigkeiten beschleunigt haben: die Massen der letzten Eindringlinge, die von Norden, Osten und Süden kamen; militärische Massen, die zu plündernden Banden wurden; kirchliche Massen, die mit Ungläubigen und Häretikern zu kämpfen hatten und sich immer deterritorialisiertere Ziele setzten; Bauernmassen, die die Besitztümer der Grundherren verließen; Massen von Grundbesitzern, die ihrerseits Ausbeutungsmöglichkeiten finden mussten, die weniger territorial als die Leibeigenschaft waren; städtische Massen, die sich vom Umland trennten und in den Städten immer weniger territorialisierte Arbeitsmittel fanden; Massen von Frauen, die sich vom alten Leidenschafts- und Ehe-Code lösten; Geldmassen, die nicht mehr angehäuft wurden, sondern in große Handelskreisläufe flossen. Man kann die Kreuzzüge als Beispiel für eine Verbindung dieser Strömungen anführen, von denen jede die anderen auslöste und beschleunigte (selbst die Strömung der Weiblichkeit in der „fernen Prinzessin“, selbst die Strömung der Kinder in den Kreuzzügen des 13. Jahrhunderts). Aber gleichzeitig, und untrennbar damit verbunden, kommt es zu Übercodierungen und Reterritorialisierungen. Die Kreuzzüge wurden vom Papst übercodiert und bekamen territoriale Zielsetzungen. Das Heilige Land, der Gottesfrieden, eine neue Art von Klöstern, neue Geldformen, neue Arten der Ausbeutung der Bauern durch Verpachtung, Lohnarbeit (oder auch Rückgriffe auf die Sklaverei) und Reterritorialisierungen der Stadt, etc., bildeten ein komplexes System.⁸

Nach einer vertiefenden Reflexion des historischen Blickwinkels ist dies der – wohl einem ‚materialistisch-antihermeneutischen‘ Paradigma zuzuordnende⁹ – Ansatzpunkt, über den die Semiotik und die Alterität des Waldes im 11. bis 13. Jahrhundert über Formen der Territorialisierung bestimmt werden sollen.

Zur Alterität des Waldes

„Als hätten wir Angst, das Andere in der Zeit unseres eigenen Denkens zu denken“:¹⁰ Die Beschäftigung mit historischer Alterität, wie sie seit Ende der 1970er Jahre in Anschluss an Hans Robert Jauß’ rezeptionsästhetischem Brückenschlag zwischen Moderne und Mittelalter auch in der germanistischen Mediävistik diskutiert wird,¹¹ erweist sich mit diesem Zitat in erster Linie als Aufforderung, sich

⁸ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 300f.

⁹ Vgl. Christian Kiening, „Alterität und Methode. Begründungsmöglichkeiten falscher Identität“. In: *Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes* 52 (2005), S. 158.

¹⁰ Foucault, *Archäologie des Wissens*, S. 23.

¹¹ Hans Robert Jauß, *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976*. München 1977. Vgl. zum aktuellen Stand der Debatte Manuel Braun, „Alterität als

mit den Grenzen der eigenen Wahrnehmung und des vertrauten Bedeutungshorizonts auseinanderzusetzen. Andernfalls hat auch jedes nichtthermeneutische historiographische Modell weiterhin den Vorwurf in Kauf zu nehmen, einem methodischen Zirkelschluss zu folgen und Alterität durch einen modernen Lektüremodus gerade erst zu generieren.¹² Den Wald des Mittelalters gilt es somit, ‚in der Zeit unseres eigenen Denkens‘ näher zu bestimmen, um eine historisch-diskontinuierliche Perspektive auf sein Anderes eröffnen zu können.

Robert Suter hat darauf hingewiesen, dass die Imaginationsgeschichte des Waldes, wie sie insbesondere in Deutschland spätestens ab den napoleonischen Kriegen bis weit ins 20. Jahrhundert hinein geistesgeschichtlich dominant war,¹³ als Repräsentationsgeschichte einer Abwesenheit betrachtet werden müsse.¹⁴ Waren es vormals die Grundherrschaften und als ultimative Instanz der König gewesen, die über die Forste und Wälder wachten, so sei um 1800 an die Stelle des politischen Repräsentanten das romantische Bild des Waldes selbst gerückt: „Nicht mehr der mystische Körper des Königs, sondern der Wald würde die Nation repräsentieren“.¹⁵ Der Wald wurde zum Kollektivsymbol des an sich Unsichtbaren und Undarstellbaren, des ‚Volks‘, und nahm, indem er die Kluft zwischen dem Sichtbaren und Sagbaren gleichzeitig überbrückte und vertiefte, Suter zufolge in der von Foucault konstatierten ‚Krise der Repräsentation‘ im Politischen strukturell denselben Platz ein wie der Mensch als positive Gestalt in den Humanwissenschaften.

Das Dunkle und Geheimnisvolle des Waldes können auf diese symbolische Begründung zurückgeführt werden, die um das Verschwundene kreist. Es weist auf eine neue immanente Tiefe unterhalb der Erscheinungen hin, die weniger im dichotomen Verhältnis zum Licht (der Aufklärung) stehen, sondern auf „dunkle Mechanismen, gestaltlose Determinationen, eine ganze Schattenlandschaft, die man direkt oder indirekt das Unbewußte genannt hat“ zu beziehen sind.¹⁶ Im Hinter- und Untergrund der Diskurse bleibt ein Ungedachtes, das nicht taxonomiert oder abgegrenzt werden kann, weil es als das Andere die komplementäre

germanistisch-mediävistische Kategorie: Kritik und Korrektiv“. In: Ders. (Hg.), *Wie anders war das Mittelalter? Fragen an das Konzept der Alterität*. Göttingen 2013 (Aventiuren 9), S. 6-38.

¹² Vgl. in Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Peter Czerwinski und Harald Haferland und mit weiteren Verweisen Florian Kragl, „Alterität als Methode“. In: Braun (Hg.), *Wie anders war das Mittelalter?*, S. 95-126, hier insbes. 119-126.

¹³ Vgl. an dieser Stelle nur Hans Magnus Enzensberger, „Der Wald im Kopf“. In: Ders., *Mittelmaß und Wahn. Gesammelte Zerstreungen*. Frankfurt a. M. 1991, S. 190: „Zwei Weltkriege haben an der hartnäckigen Vorliebe für den Wald im Kopf nichts ändern können. Kurz nach der Währungsreform, als die Schwarzwälder Torte ihren Siegeszug antrat, veröffentlichte der Philosoph Martin Heidegger seine *Holzwege*. [...] Und zu Anfang der sechziger Jahre konnte Elias Canetti, damals noch ohne Nobelpreis, seelenruhig feststellen: ‚In keinem modernen Lande der Welt ist das Waldgefühl so lebendig geblieben wie in Deutschland. Das Rigide und Parallele der aufrechtstehenden Bäume, ihre Dichte und ihre Zahl erfüllt das Herz des Deutschen mit geheimnisvoller Freude. Er sucht den Wald, in dem seine Vorfahren gelebt haben, noch heute gern auf und fühlt sich eins mit den Bäumen.“

¹⁴ Vgl. Suter, „Terror und Territorium“, S. 205-208.

¹⁵ Ebd., S. 207.

¹⁶ Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a. M. 1974, S. 393.

Form des modernen Denkens wird. Der Wald, reich an mündlicher Überlieferung, realiter aber zum Objekt der Forst- und Volkswirtschaft geworden, wurde zum abstrakten Ort der Reflexion. In imaginärer Differenz zur kameralistischen Haltung der Indifferenz, „der die Natur als das bloße Material praktischer Verfügung erscheint“,¹⁷ erhielt er eine historische Dimension, die nicht ins 18. Jahrhundert oder in die Antike, sondern ins ‚Mittelalter‘ zurückführte. Wies dieses für lange Zeit, wie Otto Gerhard Oexle bemerkte, „als das ‚Andere‘ [...] zugleich tiefe Wurzeln des ‚Eigenen‘ und des ‚Eigentlichen‘“ auf und wurde gerade diese „Alterität des Mittelalters zum Grund seiner ‚Modernität‘“¹⁸ – so ist diese Behauptung ebenso für die Vorstellung vom Wald zutreffend.

Dass dessen Alterität innerhalb oder als Effekt der gegebenen Diskurse zu betrachten ist, unterstreicht auch die zweite bedeutende – vom deutschen Idealismus und der englischen Romantik wesentlich beeinflusste – Waldbewegung der Moderne, die vom nordamerikanischen Transzendentalismus ausging. Vor der Veröffentlichung seines Essays „Resistance to Civil Government (Civil Disobedience)“ (1849), der Urschrift des zivilen Ungehorsams gegenüber dem Staat, hatte Henry David Thoreau über zwei Jahre ein Aussteigerleben in der Wildnis geführt, das er folgendermaßen begründete:

I went to the woods because I wished to live deliberately, to front only the essential facts of life, and see if I could not learn what it had to teach, and not, when I came to die, discover that I had not lived. I did not wish to live what was not my life, living is so dear; nor did I wish to practise resignation, unless it was quite necessary. I wanted to live deep and suck out all the marrow of life, to live so sturdily and Spartan-like as to put to rout all that was not life, to cut a broad swath and shave close, to drive life into a corner, and reduce it to the lowest terms [...].¹⁹

Das alternative Leben, das Thoreau in nur geringer Entfernung von seiner Heimatstadt Concord in Massachusetts auf einem Grundstück von Ralph Waldo Emerson führte, stellt sich im Grunde als spartanischer Kampf gegen eine zunehmend von Industrialisierung, technischem Fortschritt und Urbanisierung geprägte Zivilisation dar. Die hierbei aufgeworfenen Themen sind durchwegs jene des 19. Jahrhunderts: der ökonomische Mensch als prototypische Person (der erste Teil ist mit ‚Economy‘ überschrieben), Ethologie, Ökologie, Anthropologie, Bio- und Kulturgeographie sowie, alles in allem, eine von falschen staatlichen Ansprüchen befreite Existenz.²⁰

¹⁷ Martin Seel, *Eine Ästhetik der Natur*. Frankfurt a. M. 1991, S. 14.

¹⁸ Otto Gerhard Oexle, „Das entzweite Mittelalter“. In: Gerd Althoff (Hg.), *Die Deutschen und ihr Mittelalter. Themen und Funktionen moderner Geschichtsbilder vom Mittelalter*. Darmstadt 1992, S. 11.

¹⁹ Henry David Thoreau, *Walden*. An Annotated Edition. Boston/New York 1995, S. 87.

²⁰ Vgl. Max Oelschläger, *The Idea of Wilderness. From Prehistory to the Age of Ecology*. New Haven/London 1991, S. 151-171.

Mit seiner Walderfahrung steht Thoreau an der Schwelle: Die *wilderness* des Westens, die in früheren Zeiten von den Entdeckern feminisiert und von puritanischen Geistlichen nach dem Wortlaut der King-James-Bible als zu durchdringende Wüste ausgelegt worden war, erfuhr erst im Laufe des 19. Jahrhunderts eine positive Konnotation.²¹ Zeichen dafür ist die Schaffung von Nationalparks, die zum wesentlichen Bestandteil des nordamerikanischen Nationalverständnisses werden sollten. Als solches konservierten sie zum einen die Erinnerung an die Frontier-Erfahrung, zum anderen die Vorstellung von einer „ganzheitliche[n] Koexistenz zwischen Mensch und Natur“ im Herzen der USA.²²

Damit sind erneut die sowohl kollektiven als auch individuellen Aspekte einer Walderfahrung aufgezeigt, die als ‚modern‘ gelten kann und an konkrete Erinnerungsformen gekoppelt ist. Aus kritischer Distanz erweist sich die Imagination von Alterität – und vielleicht noch mehr ihre objektive Ausblendung – als die Re-territorialisierung eines geschichtlichen und politischen Blicks.

Gebannte Wildnis und neue Freiheiten

Als ein auf realhistorischer Basis auf Sesshaftigkeit ausgerichteter, nicht von freien Vektoren bestimmter ‚gekerbter Raum‘²³ lässt sich die Bedeutung des mittelalterlichen Waldes zunächst in Bezug auf seine ursprüngliche herrschaftliche Integrationsform, d.h. rechtshistorisch bestimmen. Seit dem fränkischen Königtum lag mit dem *ius eremi* ein Verfügungsrecht auf den *silvae*, den bislang unkultivierten Waldflächen, die in Übernahme lateinisch-rechtlicher Formeln (*terra inculta*, *terra nullius*) als äußerer Rechtsbezirk festgelegt und von Grunde auf dem königlichen Machtbereich untergeordnet waren.²⁴ Dies besagte, dass kein Gebiet innerhalb eines Reiches außerhalb höchster herrschaftlicher Gewalt stehen konnte. In zahlreichen Diplomen weisen die Pertinenzformeln darauf hin, dass die Sicherung der Verfügungsgewalt über wilde Grundstücke mittels Aufhebung des königlichen Sonderrechts erfolgte, das eben grundsätzlich auf allen unbebauten (*incultis*), unwegsamen (*inviis*) oder unerforschten (*inquirendis*) Flächen des Besitzes lag.

²¹ Vgl. Thorsten Kathke, „Die Idee der *wilderness* in den USA“. In: *Laufener Spezialbeiträge* 5 (2010), S. 85-91.

²² Ebd., S. 90.

²³ Vgl. Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 522-534, insbes. 530.

²⁴ Vgl. Kurt Mantel, *Wald und Forst in der Geschichte*. Hannover 1990, S. 34-39 u. 150-164; Rudolf Hiestand, „Waldluft macht frei“. In: Josef Semmler (Hg.), *Der Wald in Mittelalter und Renaissance*. Düsseldorf 1991 (Studia humaniora 17), S. 45-68; Thomas Zotz, „Beobachtungen zu Königtum und Forst im früheren Mittelalter“. In: Werner Rösener (Hg.), *Jagd und Höfische Kultur im Mittelalter*. Göttingen 1997, S. 95-122; Sönke Lorenz, „Der Königsforst (*forestis*) in den Quellen der Merowinger- und Karolingerzeit. Prolegomena zu einer Geschichte mittelalterlicher Nutzwälder“. In: Dieter R. Bauer/Rudolf Hiestand/Brigitte Kasten/Sönke Lorenz (Hgg.), *Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750-1000*. Sigmaringen 1998, S. 261-285; Clemens Dasler, *Forst- und Wildbann im frühen deutschen Reich. Die königlichen Privilegien für die Reichskirche vom 9. bis zum 12. Jahrhundert*. Köln/Weimar/Wien 2001 (Dissertation zur mittelalterlichen Geschichte 10).

Auf Grundlage dieses Verfügungsrechts kam es ab dem 7. Jahrhundert zur etymologisch nicht eindeutig zu klärenden Genese von *forestis*. Mit dem Begriff scheinen weitläufige Gebiete ausgesondert, die das Königsrecht insbesondere in Hinblick auf die Jagd eingrenzen und gegenüber nichtberechtigten Personen ausgrenzen sollten.²⁵ Auch wenn die Wildnis zunehmend grundherrschaftlich geteilt wurde und sich die Lehensverhältnisse bei Erschließung, Nutzung und vermehrt auch Erhaltung von Waldflächen unter weltlichen und geistlichen Oberhoheiten austarierten, konnte damit ein Bannrecht gesichert werden, das sich neben anderen Gütern vor allem auf das Hochwild bezog. Daraus lässt sich der ab dem 10. Jahrhundert bezeugte *forestum wiltpannum* ableiten, der dem König und den Empfängern der Diplome die Jagd über einzelne Grundstücksgrenzen hinweg sicherte. Es war somit der Wildbann, der die ursprüngliche Souveränität über den Wald aufrechterhielt und zum landesherrschaftlichen Element über ein nun enträumlichtes Gebiet wurde, weswegen er häufig als rechtlicher Ursprung späterer Territorialstaatlichkeit gedeutet worden ist.²⁶ Das erklärt auch die außerordentliche Bedeutung der Jagd als machtpolitisches und repräsentatives Mittel der Raumbildung.²⁷ Die Stärke der Könige in den französisch-, englisch- und deutschsprachigen Gebieten den weltlichen und geistlichen Lehnsherren gegenüber sollte sich seitdem an ihrer Forstpolitik und dem Vermögen bestimmen lassen, sich als zentraler Grund- und Rechtsherr zu behaupten.²⁸

Damit ist der Übergang hin zu einem territorialen Herrschaftsverständnis aufgezeigt, das das Resultat von soziopolitischen Dynamiken war, die spätestens ab der Mitte des 11. Jahrhunderts zu einer Grenzlegung und feudalen Neubesetzung weiter Teile des europäischen Binnenraums geführt hatten. „Aus einer Naturlandschaft, die um 1000 in Mitteleuropa zu fast 90 Prozent aus Wald bestand, entstand eine vom Menschen geschaffene Kulturlandschaft“,²⁹ die um 1250 nur mehr einen geschätzten Waldanteil von 20 Prozent aufweisen sollte. Können die großen Rodungen als das spektakulärste und entscheidendste wirtschaftliche Ereignis des 11. und 12. Jahrhunderts betrachtet werden,³⁰ so hatten sie zur Folge, dass der Wald bis zur Auslaugung seiner Ressourcen zum regionalen und überregionalen ökonomischen Träger der Siedlungslandschaft wurde. Nicht nur lassen

²⁵ Vgl. Zotz, „Beobachtungen“, S. 98.

²⁶ Vgl. weiterführen Robert Suter, *Par force. Jagd und Kritik*. Konstanz 2015.

²⁷ Vgl. Klaus Friedrich Maylein, *Die Jagd: Funktion und Raum. Ursachen, Prozesse und Wirkungen funktionalen Wandels der Jagd*. Diss. Univ. Konstanz 2006. (https://kops.uni-konstanz.de/bitstream/handle/123456789/11536/Maylein_Diss.pdf), S. 296f.; Werner Rösener (Hg.), *Jagd und höfische Kultur im Mittelalter*. Göttingen 1997; Richard Almond, *Medieval Hunting*. Stroud 2003; außerdem Martina Giese, „Graue Theorie und grünes Weidwerk? Die mittelalterliche Jagd zwischen Buchwissen und Praxis“. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 89 (2007), S. 19-59.

²⁸ Vgl. Charles Higounet, „Les forêts de l'Europe occidentale du V^e au XI^e siècle“. In: *Agricoltura e mondo rurale in Occidente nell'alto medioevo*. Spoleto 1966 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 13), S. 343-398; Josef Semmler, „Der Forst des Königs“, in: Ders. (Hg.), *Der Wald*, S. 130-147.

²⁹ Dirk Meier, *Bauer/Bürger/Edelmann. Stadt und Land im Mittelalter*. Ostfildern 2003, S. 22.

³⁰ Vgl. Georges Duby, „Die Landwirtschaft des Mittelalters 700-1500“. In: Calo M. Cipolla/Knut Borchardt (Hgg.), *Europäische Wirtschaftsgeschichte*. Bd. 1: *Mittelalter*. Stuttgart/New York 1978, S. 126.

sich sämtliche Innovationen im Agrarbereich wie Dreifelderwirtschaft, Beetpflug, Egge, Hufeisen und Kummet, Wein-, Obst- und überproportionaler Getreideanbau und das damit einhergehende Abnehmen der Viehwirtschaft aus den neuen Formen der Parzellierung und Bewirtschaftung des urbar gemachten Bodens erklären. Auch die Ausdifferenzierung einer ‚landwirtschaftlichen‘ Lebens- und Arbeitswelt und die Entstehung von Dorfgemeinschaften ist im Grunde darauf zurückzuführen, dass es durch Zusammenfassung von Gewanne und Ackerparzellen in Großfelder und Zelgen zu Verdorfungen kam, das Villikationssystem zunehmend von einer Arbeitsteilung zwischen Burg resp. Stadt und Land abgelöst wurde und sich eine Rentengrundherrschaft basierend auf Geld- und Naturalabgaben durchsetzte.³¹

Ortsnamen auf *-hagen*, *-hurst*, *-holz*, *-wald*, *-rode*, *-rath*, *-ried* oder *-reuth*, auf *-sarts*, *-rodes*, *-hagan*, *-swend* oder *-ho* zeugen noch heute von Gründungen von Neulandsiedlungen,³² die im 12. und 13. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichten und kanalisierte Endpunkte der zeitgenössischen Arbeitsbewegungen darstellten. Den Siedlern wurden dabei neue Freiheiten zuerkannt, die auf Herrschaft beruhten und sich durch die Zugehörigkeit zu einer Gruppe und einem Kulturland in Erbleihen und Freiheitsbriefen begründeten.³³ Sie erhielten unabhängig vom bisherigen Rechtsstatus *maiores libertates*, die dem aufgefächerten Freiheitsbegriff im Mittelalter entsprechend alle Bewegungen grundsätzlich an deren Aufgaben band: „Insofern gilt nicht ‚Rodung macht frei‘, sondern präziser ‚Wanderung zum Zwecke der Rodung und Siedlung verschafft allen daran Beteiligten neue *libertates*“.³⁴ Dies hatte jedenfalls Kalkül:

Die Freiheit, die der Wald wie die Stadt im Mittelalter dem Menschen zu geben vermögen, war nicht nur sozialgeschichtlich und rechtsgeschichtlich von Bedeutung, sondern besaß auch eine politische Dimension. Schon in der Gleichstellung der Siedler aufgrund des ihnen überlassenen Bodens mit der Folge einer Aushöhlung ihrer vorangehenden geburtsständischen, durchaus unterschiedlichen Bindungen deutet sich der Übergang vom frühmittelalterlichen Personenverbandsstaat zum spätmittelalterlichen Territorialstaat an. Daß die Anstöße oft vom Landesherrn bzw. vom König ausgingen, erklärt sich leicht, denn der Grundherr drohte durch freie Erbleihe, Freizügigkeit, eigene Gerichtsbarkeit seine bisherige Stellung unterhöhlt zu sehen, für den Landesherrn waren sie, wenn sie auf seinem Privileg beruh-

³¹ Vgl. Werner Rösener, *Bauern im Mittelalter*. München 1986, S. 58-60; Werner Rösener, *Agrarwirtschaft, Agrarverfassung und ländliche Gesellschaft im Mittelalter*. München 1992 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 13), S. 22-24 u. auch 72-98; Diedrich Saalfeld, „Der Boden als Objekt der Aneignung“. In: Ernst Schubert/Bernd Herrmann (Hgg.), *Von der Angst zur Ausbeutung. Umwelterfahrung zwischen Mittelalter und Neuzeit*. Frankfurt a. M. 1995, S. 72-92.

³² Vgl. Rösener, *Bauern*, S. 45; Rösener, *Agrarwirtschaft*, S. 76.

³³ Vgl. Hiestand, „Waldluft“, S. 54-56.

³⁴ Ludwig Schmutge, „Mobilität und Freiheit im Mittelalter“. In: Johannes Fried (Hg.), *Die abendländische Freiheit vom 10. bis zum 14. Jahrhundert. Die Wirkungszusammenhänge von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*. Sigmaringen 1991 (Vorträge und Forschungen 39), S. 312.

ten, gerade Umsetzung seiner Interessen. Jeder ohne Zwischeninstanz an den König gebundene Freie schwächte Adel und Grundherren als die geborenen Gegenspieler einer das Ganze gleichmäßig zu erfassen strebenden Königsgewalt. Doch der adlige und der kirchliche Grundherr zog bald nach. Seit dem 12. Jahrhundert wurde die Waldfreiheit daher instrumental für den Landesausbau und für den neuen Staatsaufbau genutzt.³⁵

Heterotopien der Askese

Auch die monastischen Reformbewegungen, die vor und nach der Gründung Clunys 910 und großräumig im 11. Jahrhundert vom burgundisch-aquitaischen Raum ausgehend einsetzten, sind vor diesem soziopolitischen Hintergrund zu sehen.³⁶ Die Vergabe von unbebautem Land zur Erschließung durch Geistliche war bestimmt von machtpolitischen Interessen und Mittel vor allem für Adelsfamilien, die eigene Position innerhalb des Königsreiches zu stärken und auf lokaler Ebene ihren Einfluss und ihre Ressourcen zu bewahren: „Das asketische Ideal der Einsamkeit und der Urbarmachung von Land durch Handarbeit fügte sich gut zu dem Ziel, dem eigenen Geschlecht neu organisierte Komplexe intensiverer Herrschaftsausübung zu sichern.“³⁷ Ebenso bauten die im Laufe der Zeit immer zahlreicher entstehenden Klöster jedes für sich durch „intensiven Einsatz der Grundherrschaften“,³⁸ größtenteils gelöst von Zugriffsrechten einzelner Bischöfe, wenn auch oft unter deren Mithilfe, eigene Machtbereiche auf und stetig aus und trugen dadurch den Deterritorialisierungsprozess der Kirche „als einheitliche Institution, als Gesamtorganisation unter päpstlicher Leitung“ mit.³⁹ Die größte Freiheit, die der Wald schließlich zu bieten hatte, war die *libertas romana*, die Freiheit, allein und direkt dem Papst unterstellt zu sein.⁴⁰

So stehen exemplarisch das Waldgrundstück eines Grafen und der Segen des Papstes am Anfang des Zisterzienserordens: Nachdem Robert von Molesme sein aus der Eremitengesellschaft von Collan entstandenes Kloster bei Tonnerre aufgrund des raschen Wachstums und der daraus resultierenden Unmöglichkeit, das asketische Ideal im Sinne Benedikts weiterzuverfolgen, verlassen hatte, zog er

³⁵ Hiestand, „Waldluft“, S. 60.

³⁶ Siehe für einen rezenten Überblick Giles Constable, „Religious Communities, 1024-1215“. In: David Luscombe/Jonathan Riley-Smith (Hgg.), *The New Cambridge History*. Cambridge 2008, S. 335-367; Gert Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*. München 2012, S. 53-163.

³⁷ Hagen Keller, „Religiöse Leitbilder und das gesellschaftliche Kräftefeld am Aufgang der Romanik“. In: Christoph Stiegemann/Matthias Wemhoff (Hgg.), *Canossa 1077 – Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Aufgang der Romanik*. Katalog in zwei Teilbänden zur Ausstellung in Paderborn. Bd. 1: *Essays*. München 2006, S. 192.

³⁸ Mantel, *Wald und Forst*, S. 60. Vgl. diesbzgl. auch zu den Anfängen Clunys Barbara Rosenwein, *To Be the Neighbor of Saint Peter: The Social Meaning of Cluny's property, 909-1049*. Ithaca 1989.

³⁹ Keller, „Religiöse Leitbilder“, S. 186.

⁴⁰ Vgl. Joachim Wollasch, *Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt*. München 1973 (Münstersche Mittelalter-Schriften 7), S. 142f.

1098 mit einigen Mönchen in den Wald von Cîteaux auf ein Gut eines adligen Verwandten und wurde Mitbegründer des *Novum Monasterium*. Das ein halbes Jahrhundert danach zur Erinnerung an die rechtmäßige Ordensgründung verfasste sogenannte *Exordium Parvum* berichtet hierzu:

*Qui locus in episcopatu cabilonensi situs, et pro nemoris spinarumque tunc temporis opacitate accessui hominum insolitus, a solis inhabitabatur feris. Ad quem uiri dei uenientes, locumque illum religioni quam animo iamiamque conceperant, et propter quam illuc aduenerant, tanto habiliorem, quanto secularibus despicabiliorem et inaccessibilem intelligentes: nemoris et spinarum densitate precisa ac remota, monasterium ibidem uoluntate cabilonensis episcopi, et consensu illius cuius locus erat, construere ceperunt. [...] et propter hoc apostolicę sedis legati auctoritate uti prelibauimus, ad hanc solitudinem conuolauerunt, ut professionem suam obseruantia sanctę regulę adimplerent.*⁴¹

Der Verlauf einer jeden Ordensgründung – neben jener der Zisterzienser auch jene der Kartäuser, Kamaldulenser, Prämonstratenser und der kleineren Kongregationen – lief auf ganz ähnliche Weise ab: Schenkung von Grund und Boden, Bau und Ausbau von Kartäusen, päpstliche Approbation, Festlegung der Ordensverfassung in Gesetzesurkunden sowie unmittelbare Verwaltung der Grundbesitztümer. Die mönchische Reformbewegung war getragen von der Zone Wald und Wildnis und fand darin gleichzeitig ihr Ende, weil die Interessen von Adligen, Bischöfen, Königen und Päpsten aus wandernden Eremiten Gründungsväter von sesshaften Institutionen werden ließen. War die abzulehnende Verweltlichung der Geistlichkeit ein erklärter Grund für den Zug in die Wälder, stand dieser auch von vornherein in Abhängigkeit von der Frage nach Grundherrschaft und Recht.

Das Beispiel Robert von Arbrissels demonstriert die Ausschlussfaktoren:⁴² 1096 von Papst Urban II. den offiziellen Predigtbefehl erhalten, entschloss er sich, sein Amt als Abt des Klosters La Roé niederzulegen und ungebunden von Ort zu Ort zu ziehen. Bereits kurz darauf wurde er am Konzil von Poitiers in An-

⁴¹ Text und Übersetzung hier im Folgenden nach Hildegard Brem/Alberich Martin Altermatt (Hgg.), *Einmütig in der Liebe. Die frühesten Quellentexte von Cîteaux. Antiquissimi Textus Cistercienses lateinisch-deutsch*. Langwaden 1998 (Quellen und Studien zur Zisterziensersliteratur 1), S. 62-64: „Dieser Ort, in der Diözese Châlon gelegen, war zur damaligen Zeit infolge von dichtem Wald und Gestrüpp von Menschen gemieden und nur von wilden Tieren bewohnt. Bei ihrer Ankunft fanden die Männer Gottes den Ort für ein Klosterleben, wie sie es sich schon immer im Herzen vorgestellt hatten und weswegen sie gekommen waren, um so geeigneter, je mehr er Weltleuten verächtlich und unzugänglich schien. Sie rodeten den dichten Wald und das Gestrüpp und begannen mit Einwilligung des Bischofs von Châlon und des Grundherrn dort ein Kloster zu bauen. [...] Deshalb nahmen sie – mit Gutheißung des päpstlichen Legaten, wie schon gesagt – ihre Zuflucht zu dieser Einöde, um ihr Gelübde durch die Einhaltung der heiligen Regel zu erfüllen“.

⁴² Im Folgenden nach Johannes von Walter, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Studien zur Geschichte des Mönchtums*. Bd. 1: *Robert von Arbrissel*. Leipzig 1903 (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 9/3), S. 35.

wesenheit zweier päpstlicher Legaten gedrängt, das Wanderpredigen aufzugeben und sich auf dem wilden Grundstück Fons Evraldi niederzulassen. Als Robert auch nach der Gründung Fontevraults weiterhin in Begleitung zahlreicher Anhänger und vor allem Anhängerinnen durch die Gegend zog und gegen den geistlichen Sittenverfall wettete, wurden ihm sein unziemlicher Lebenswandel vorgehalten und die Exkommunikation angedroht. Anders als bei dem Eremiten Peter von Amiens, dem zeitgleich Tausende auf dem Kreuzzug nach Jerusalem folgten, zeitigten Roberts Predigten keine geschlossenen Bewegungen. Roberts „Heerhaufen“,⁴³ auf der Suche nach Lösung aller hierarchischen Bindungen, um direkt Gott zu unterstehen, konnte nicht kanalisiert werden. Das Mittel von Papst und Kirche, diese Fluchtlinien zu reterritorialisieren, war der Auftrag zur Gründung von Klöstern.

Den Wegen von Robert von Molesme, Robert von Arbrissel, Bruno von Köln, Stephan von Thiers, Norbert von Xanten oder Bernhard von Thiron in die Tiefe der Wälder folgten in den ersten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts zahlreiche Anhänger auf der Suche nach jener Freiheit, die, wie die neu gegründeten Klauen in Hinblick auf die *libertas* Clunys unter dem päpstlichen Segen zu stehen trachteten, für den Einzelnen direkt unter dem Abt als nahezu höchste Instanz zu leben bedeutete.⁴⁴ Aus dem Drang der Asketen, die ideale benediktinische Gemeinschaft stets nur in neuen Einsiedeleien finden und aufrechterhalten zu können,⁴⁵ resultierte die rasche Ausdehnung der neuen Orden unter einer starken Kirche. Diese Ausdehnung war, nachdem bereits der Aufruf zur religiösen Neuhierarchisierung von Eremiten ausgegangen war, die meist dem hohen oder niederen Adel abstammten, zu weiten Teilen getragen von aristokratischen Schenkungen und der Übernahme feudaler Strukturen.

Das markanteste Beispiel stellt die systematische Ausbreitung der Zisterzienser dar, die mit dem Eintritt des aus einer burgundischen Adelsfamilie stammenden Bernhard von Fontaines zusammen mit dutzenden Verwandten und Bekannten in Cîteaux ihren Anfang nahm. Clairvaux, 1115 in einer sumpfigen und waldreichen Gegend in der Champagne als Art ‚Familienunternehmen‘ gegründet und als ‚Adelskloster‘ angedacht,⁴⁶ wurde nach der landwirtschaftlichen Erschließung innerhalb einiger Jahrzehnte zum Inbegriff zeitgenössischer Ordensprogression. Die zunehmende Größe des Ordens verlangte eine strikte Verwaltung und Nutzung der Grundbesitztümer, woraus sich ein Zweiständesystem von Chormönchen und Laienbrüdern entwickelte. Mit der Kategorisierung der benediktinischen Weisungen in adlige und bäuerliche Aktivitäten übernahmen die Klöster schließlich die Gliederung der weltlichen Ständegesellschaft.⁴⁷ Die *conversi barbati* bildeten als wesentlicher Faktor im Klosterbetrieb eine Art minder-

⁴³ Keller, „Religiöse Leitbilder“, S. 190.

⁴⁴ Vgl. Hiestand, „Waldluft“, S. 65.

⁴⁵ Vgl. Wollasch, *Mönchtum des Mittelalters*, S. 174f.

⁴⁶ Vgl. Peter Dinzelsbacher, *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*. Darmstadt 1988, S. 31. u. 37.

⁴⁷ Vgl. Klaus Schreiner, „Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung“. In: *Historische Zeitschrift* 248 (1989), S. 578.

rechtlichen Stand, der das widerspiegelte, was Hildegard von Bingen als Leiterin des nur adlige Novizinnen aufnehmenden Konvents Rupertsberg vorschwebte, nämlich die „Hierarchie des himmlischen Hofstaates, die das Kloster auf seine Weise ab- und nachbilden sollte“.⁴⁸

In seiner Ausdehnung trieb der Zisterzienserorden, intensiver noch als die ebenfalls in der Landwirtschaft besonders engagierte Kongregation der Prämonstratenser, von unkultivierten Landflächen ausgehend den Landesausbau voran, wobei er zunehmend auch bereits bewirtschaftete Gründe übernahm oder ankaupte und dabei Bauern und Hirten verdrängte, um Grangien aufzubauen. Ursprünglich mit Rodungsarbeiten in wassernahen Wäldern eigenhändig beschäftigt, entwickelten sich durch den regen Zulauf von Novizen und die hohe Anzahl an Schenkungen sowohl ein weitmaschiges Netz an Ordenshäusern als auch die einzelnen Klöster selbst hin zu geistlichen Zentren mit weitläufigen Grundbesitztümern und Konversen. Dabei etablierte sich aus dem Beschluss, sämtliche zisterziensische Äbte nicht dem Mutterkloster, sondern dem Generalkapitel und damit direkt dem *ordo cisterciensis* als übergreifender Lebensordnung zu unterstellen, erstmals eine Ordensstruktur, die alle ihr zugehörigen Gemeinschaften ausnahmslos unter dieselben Regeln fasste. Die Klöster gehorchten anstatt den Weisungen des Abtes von Cîteaux absoluten Bestimmungen, die als Prinzipien für die benediktinische Nachfolge festgesetzt wurden und die sie auch von allen anderen Klöstern abgrenzten. Damit stehen die Zisterzienser am Anfang aller ‚Orden‘.⁴⁹

Die asketischen Bestrebungen gegen den imperialen Anspruch der Kirche zeitigten so im 12. Jahrhundert gerade einen gegenteiligen Effekt, nämlich eine zweifache Reterritorialisierung: diejenige einer Gesamtkirche und diejenige neuer Orden. Diese bildeten in der *solitudo* der Wälder Orte der *virtus*,⁵⁰ die mit Michel Foucault als Heterotopien aufgefasst werden können: als andere Räume mit eigenartiger Bedeutung und Funktion innerhalb der Gesellschaft, „in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können“.⁵¹ Durchaus sind die wahren Klöster nur an der Grenze der Verortbarkeit und Erreichbarkeit aufzufinden, als eigener Bereich durch Wald und Mauern von der Gesellschaft getrennt, doch mit einer Ausstrahlung über die Wälder hinaus ins gesellschaftliche und politische Leben hinein. Vielleicht überrascht es deshalb nicht, wenn im 13. Jahrhundert nicht der Wald, sondern die Stadt einen geeigneten und die *solitudo* direkt herausfordernden

⁴⁸ Ebd., S. 573.

⁴⁹ Vgl. Wollasch, *Mönchtum des Mittelalters*, S. 178; weiterführend Constance Hoffman Bermann, *The Cistercian Evolution. The Invention of a Religious Order in the Twelfth-Century Europe*. Philadelphia 2000.

⁵⁰ Vgl. Wilhelm Berges, „Land und Unland in der mittelalterlichen Welt“. In: *Festschrift für Hermann Heimpel*, hg. v. den Mitarbeitern des Max-Planck-Instituts für Geschichte 3. Göttingen 1972 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 36/3), S. 437.

⁵¹ Michel Foucault, „Andere Räume“. In: Karlheinz Barck/Peter Gente/Heidi Paris/Stefan Richter (Hgg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Leipzig³ 1991, S. 39.

Raum vorgeben wird können, in dem Bettelmönche in Ablehnung der benedikti- nischen *stabilitas loci* und in Nachahmung der apostolischen Gemeinschaften gegen eine „Ekklesiologie der Hierarchie“,⁵² wie Bernhard von Clairvaux sie ver- treten hatte, versuchen werden, den Weg der Nomaden einzuschlagen.

Symbolische Waldgrenzen

Mit der Besiedlung weiter Teile des europäischen Binnenraums ging eine grund- legende Veränderung des mittelalterlichen Raumverständnisses einher, die ganz allgemein mit Arno Borst anhand einer Gegenüberstellung der legendenhaften Reiseerzählung *Navigatio Sancti Brendani abbati* aus dem 10. mit der Ebstorfer Weltkarte aus dem 13. Jahrhundert verdeutlicht werden kann:⁵³ Der direkten und elementaren Landschaftserfahrung der Seereise des heiligen Brendan ge- genüber zeigt die Ebstorfer Weltkarte mit Bildlegenden angereicherte Flächen, die eine durch Flüsse und Gebirge geteilte und hauptsächlich durch gedrängte, gleichmäßig gesetzte Gebäudesymbole bezeichnete Landmasse darstellen. Wie Borst hierzu bemerkt:

Zu Brendans Zeit liegt die Welt im Nebel, sie ist endlos weit, nur hie und da von Inseln menschlicher Behausung durchsetzt. Die wenigen Menschen kämpfen mit den Elementen, mit Meer, Ödland und Ur- wald. [...] In den lokal gesicherten Raum kann jederzeit das Wirken Gottes und der Natur einbrechen; nur das Fleckchen Erde, das sich die Menschen ausgegrenzt haben, gehört ihnen. So etwa sah das Raumbild bis zur Bevölkerungszunahme und Wanderungsbewegung des 11. Jahrhunderts aus, deren wichtigste Anzeichen die Kreuzzüge sind. Danach ist die Erde überschaubarer und belebter geworden. Die Siedlungen liegen nahe beieinander, Wege und Flüsse erleichtern den Verkehr. Das Land wird gerodet und fruchtbar gemacht; die Elemente wüten nur noch an den Rändern der Kulturlandschaft.⁵⁴

In Vorzeiten hatte der Wald selbst noch als Grenze fungiert, wie sich aus der Be- deutungsänderung des Wortes *marka* von ‚Wald‘ zu ‚Grenze‘ ableiten lässt.⁵⁵ Die Marken als sich verschiebende breite Grenzsäume, die militärisch und administ- rativ das Reichsgebiet sicherten, zerfielen in mehrere Markgrafschaften, die schließlich ab dem 12. Jahrhundert überwiegend zu Reichsfürstentümern umge- wandelt wurden.⁵⁶ Die dörflichen Markgenossenschaften scheinen hingegen erst seit dem mittelalterlichen Landesausbau konkret entstanden zu sein, indem mit

⁵² Vgl. Dinzelsbacher, *Bernhard von Clairvaux*, S. 30.

⁵³ Vgl. Arno Borst, *Lebensformen des Mittelalters*. Berlin 1997, S. 138-151.

⁵⁴ Ebd., S. 149.

⁵⁵ Vgl. Adalbert Erler, „Art. ‚Wald‘“. In: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. Bd. 5. Berlin 1998, Sp. 1105-1108.

⁵⁶ Vgl. Christian Lübke, „Art. ‚Mark, -grafschaft‘“. In: *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 6. Mün- chen/Zürich 1993, Sp. 300-304.

der intensiven Bewirtschaftung von Brachland und Wald die Notwendigkeit einer Bestimmung und Abgrenzung der Nutzungsrechte aufkam.⁵⁷ In beiden Fällen bezeichnete die ‚Mark‘ nun ein umgrenztes Gebiet,⁵⁸ eine Entwicklung, die auch der ‚Hag‘ als etymologischer Vorgänger des Hains erfuhr.⁵⁹

Im Rahmen seiner Stadtforschungen hat Henri Lefebvre allgemein für das 12. Jahrhundert festgestellt, dass es zu einem raumparadigmatischen Wandel kam, der die einzelnen Räume, die natürlich noch keinerlei Abstraktionsgrad späterer Generationen aufwies und in erster Linie auf die Körper und auf deren Beziehungen ausgerichtet waren, in neuer Form einheitlich fassbar machte. Eine kosmologische, politisch-religiöse Raumwahrnehmung sei immer mehr von einer symbolischen überlagert worden, wofür der Übergang von der Romanik zur Gotik das prägnanteste Beispiel darstellte. Lefebvre zufolge kam es dabei zu einem fundamentalen ‚Umsturz der Signifikanten‘:

Was vorher in unmittelbarer Weise das Verbotene bezeichnete, verweise nun nur noch auf sich selbst als Signifikanten und habe sein affektives oder magisches Signifikat verloren. Der mittelalterliche Raum sei so nicht nur entziffert, sondern auch entleert worden: Die soziale Praxis machte, ohne zu wissen, wohin sie führt, den Raum frei für etwas anderes. Dieser zugleich geistige und materielle, intellektuelle und sensorische Raum, der seinen sakralen Charakter verloren hatte und mit den Zeichen des Körpers erfüllt war, wurde so zum Ort der Akkumulation von Wissen und danach von Reichtümern.⁶⁰

Werden daran anschließend die von Erwin Panofsky ausgeführten Analogien zwischen gotischer Architektur und Scholastik auf die zeitgenössische Strukturierung des Landschaftsraums angesetzt, kann man in ihr einen ähnlichen „Willen zu systematischer Gliederung und Unterteilung, methodischer Beweisführung [und] klarer Terminologie“⁶¹ erkennen wie im Aufbau einer scholastischen Summa. Die Typologie des Waldes sollte in dem Maße signifikant werden, in dem er seine Bestimmung innerhalb der sowohl umfassend praktischen als auch symbolischen Raumeignung erfuhr und ihm sowohl in Bezug zu den Siedlungen und deren

⁵⁷ Vgl. Albrecht Cordes, „Art. ‚Mark, -genossenschaft““. In: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6, Sp. 298-300; Rösener, *Bauern im Mittelalter*, S. 58.

⁵⁸ Vgl. allgemeiner auch Nikolas Jaspert, „Grenzen und Grenzsäume im Mittelalter: Forschungen, Konzepte und Begriffe“. In: Klaus Herbers/Nikolas Jaspert (Hgg.), *Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*. Berlin 2007 (Europa im Mittelalter 9), S. 43-70.

⁵⁹ Siehe etwa Herbert Helbig/Lorenz Weinrich (Hgg.), *Urkunden und erzählende Quellen zur Deutschen Ostsiedlung im Mittelalter*. Bd. 2. Darmstadt 1970 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte im Mittelalter 26b), S. 119, 148-153, 256-261 sowie 318-321.

⁶⁰ Christian Schmid, *Stadt, Raum und Gesellschaft. Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes*. München 2005 (Sozialgeographische Bibliothek 1), S. 257. Siehe einführend Henri Lefebvre, „Die Produktion des Raumes“. In: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hgg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt. a. M. 2006, S. 330-342.

⁶¹ Erwin Panofsky, *Gotische Architektur und Scholastik. Zur Analogie von Kunst, Philosophie und Theologie im Mittelalter*. Köln 1989, S. 27.

Rechten als auch zum Kosmos eine klare Funktion innerhalb des mittelalterlichen ‚Ortungsraums‘⁶² zugeschrieben wurde. Je mehr sich – lange nachdem Missionare in Anschluss an Bonifatius heilige Eichen und Bezirke entzündet hatten und heidnische Haine zu Bannforsten gemacht worden waren – der Ritus von den Wäldern hinter Mauern verlagerte, je stärker die Wälder ausgedichtet und die Forste ausgedehnt wurden, umso zwingender trat ihre ‚significatio‘ hervor.⁶³ Sie wurden in dem Moment Bestandteil der räumlichen Grundordnung, in dem sie großflächig kultiviert wurden: „Der Mensch nimmt den Wald erst wahr, als er sich ihm in großem Stile mit Axt und Brand, mit dem Schwenden (dem Abschalen) der Bäume nähert.“⁶⁴

Im Unterschied zur antiken Opposition zwischen Stadt (*urbs*) und Land (*rus*) fand sich nun der Gegensatz zwischen dem Bebauten und dem Wilden, „zwischen dem Universum von Menschen in Gruppen und dem Universum der Einsamkeit“ symbolisiert.⁶⁵ Entsprechend lassen sich das topographische Begriffspaar ‚Wald‘ und ‚Siedlung‘ einrichten und anhand der mit ihm in Verbindung gebrachten Eigenschaften ein grobes binäres Diskursraster entwerfen: ‚dunkel‘ und ‚licht‘, ‚wild‘ und ‚geordnet‘, ‚einsam‘ und ‚sozial‘ usf.⁶⁶ Dieses konnte mit allen anderen Erscheinungen und Orten in Zusammenhang gebracht werden, die eine gleiche Zuschreibung erfahren hatten und damit eine analoge innere Verwandtschaft aufwiesen. Waren in einer derart unterschiedliche Qualitäten aufzeigenden Naturauffassung sämtliche Erscheinungen der Schöpfung integriert, so insbesondere auch die Wesenheit des Menschen, welcher der *natura* keineswegs objektiviert gegenüberstand.⁶⁷ Das neu beschriebene Buch der Natur sollte, wie im Gedicht *Omnis mundi creatura* von Alanus de Insulis, in all ihren Formen den Menschen zum Spiegel werden: *Omnis mundi creatura, / Quasi liber, et pictura / Nobis est, et speculum. / Nostrae vitae, nostris mortis, / Nostri status, nostrae sortis / Fidele signaculum.*⁶⁸

Unter diesen Voraussetzungen konnte die Scholastik vom Standpunkt der *manifestatio* aus⁶⁹ all den vorangegangenen asketischen Bewegungen ihre gemeinsame, den klassischen Schriften entlehnte ausdrückliche Bestimmung ge-

⁶² Vgl. Foucault, „Andere Räume“, S. 34-36.

⁶³ Vgl. Ernst Schubert, „Scheu vor der Natur – Ausbeutung der Natur. Formen und Wandlungen des Umweltbewusstseins im Mittelalter“. In: Ernst Schubert/Bernd Herrmann (Hgg.), *Von der Angst zur Ausbeutung. Umwelterfahrung zwischen Mittelalter und Neuzeit*. Frankfurt a. M. 1994, S. 13-57, hier 17f.: „Im Unterschied zu den heiligen Hainen des frühen Mittelalters wird in den Kirchenbauten der Christenheit der heilige Raum nicht in der Natur gesucht, sondern die Natur in den heiligen Raum einbezogen; denn ihre ‚significatio‘ muß auch im Gotteshaus dem Menschen bewußtgemacht werden.“

⁶⁴ Ebd., S. 13.

⁶⁵ Jacques le Goff, „Die Waldwüste im mittelalterlichen Abendland“. In: Ders., *Phantasie und Realität des Mittelalters*. Stuttgart 1990, S. 81-97 u. 360-363, hier 96.

⁶⁶ Vgl. an dieser Stelle das binäre Organisationsprinzip räumlicher Modelle bei Jurij M. Lotman, *Die Struktur literarischer Texte*. München 1972, S. 311-329.

⁶⁷ Vgl. Schubert, „Scheu vor der Natur“, S. 18.

⁶⁸ Alanus de Insulis, *Omnis mundi creatura*. In: *Patrologia Latina*, hg. v. Jacques-Paul Migne. 221 Bde. Paris 1844-1963, Bd. CCX, col. 579.

⁶⁹ Vgl. Panofsky, *Gotische Architektur*, S. 38.

ben: Die Bewegung in den Wald entsprach der Bewegung zurück zu den Wurzeln, den Wurzeln der frühen Lehren und den Wurzeln jeder Gestalt.⁷⁰ So findet sich in der *Cosmographia* von Bernardus Silvestris die *silva* in der Bedeutung der formlosen Materie vor Beginn der Schöpfung aufgegriffen: „*Silva rigens, informe chaos, concretio pugna, discolor usiae vultus, sibi dissona massa turbida temperiem, formam rudis, hispida cultum optat [...]*“.⁷¹

Anknüpfend an die bekannte Bedeutungsverwandtschaft von Wüste und Wald, wie sie seit Jahrhunderten, seit Cassian und Benedikt als Vorbild für jede mönchische Askese galt und ab 1100 breite rhetorische Verwendung fand,⁷² bekam die Wildnis eine „Wesenheit von reiner Potentialität und völliger Ungeformtheit“.⁷³ Diese galt es nach christlichem Ideal zu kultivieren – was für Zisterzienser unter Umständen bedeutete, bereits besiedelten Boden künstlich zur Wüste machen zu müssen.⁷⁴ Was sich demnach auf herrschaftlicher Ebene ereignet hatte, nämlich sämtliche Bewegungen grundrechtlich und institutionell zu sichern, fand Jahrzehnte später seine symbolische Entsprechung: Singuläre lokale Aktionen wurden innerhalb einer neuen kosmologischen Ordnung kommensurabel und wurden über topologische Beweisführungen in die symbolische soziale Ordnung integriert.⁷⁵

Nicht von einem Außen hereinfließend, sondern an den symbolischen Grenzen erschienen jetzt Gestalten, die als Mittler *zwischen* den dichotomen Bereichen auftraten: „überall zwischen Wildnis und Heim tauchten neue übermenschliche Wesen auf wie Oberon und Rübezahl, Merlin und Melusine, alle, ob bloß regional oder überregional, vom zwiespältigen Charakter ihrer Wirkungswelt.“⁷⁶ Vergleichbar lautet es bei Jurij Lotman:

In den Fällen, in denen ein Kulturraum territorialen Charakter besitzt, erhält die Grenze eine räumliche Funktion im elementaren Sinne. Sie behält freilich auch in diesem Falle die Funktion eines Puffermechanismus, der die Information umwandelt, einer eigenartigen Übersetzungsvorrichtung. So erhält z.B., wenn die Semiosphäre mit dem angestammten „Kulturraum“ und die in bezug auf sie äußere Welt mit dem Reich der chaotischen, ungeordneten Elemente gleichgesetzt wird, die räumliche Anordnung der semiotischen Gebilde in einer Reihe von Fällen die folgende Gestalt: Personen, die aufgrund einer

⁷⁰ Vgl. Michael Mandelartz, „Der Textanfang als kosmologischer Entwurf: die Motive des Musenanrufs und des Waldes“. In: *Euphorion* 87 (1993), S. 424.

⁷¹ Zit. n. Berges, „Land und Unland“, S. 409.

⁷² Vgl. Uwe Lindemann, *Die Wüste. Terra incognita, Erlebnis, Symbol. Eine Genealogie der abendländischen Wüstenvorstellungen in der Literatur von der Antike bis zur Gegenwart*. Heidelberg 2000 (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 3/175), S. 69-85; zu den Anfängen der Klostergemeinschaften in Westeuropa Melville, *Welt der mittelalterlichen Klöster*, S. 13-42.

⁷³ Berges, „Land und Unland“, S. 407.

⁷⁴ Vgl. Dinzelsbacher, *Bernhard von Clairvaux*, S. 32.

⁷⁵ Vgl. hier aufgrund des direkten Bezugs auf Erwin Panofsky: Pierre Bourdieu, „Der Habitus als Vermittler zwischen Struktur und Praxis“. In: Ders., *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt a. M. 1970, S. 125-158.

⁷⁶ Berges, „Land und Unland“, S. 416.

besonderen Gabe (Zauberer) oder eines besonderen Tätigkeitsmerkmals (Schmied, Müller, Henker) zu beiden Welten gehören und gleichsam Übersetzer sind, werden an der Peripherie des Territoriums angesiedelt, an der Grenze des kulturellen und mythologischen Raumes, während der Tempel der „kulturellen“, die Welt organisierenden Götter im Zentrum gelegen ist.⁷⁷

Die besonderen Gestalten manifestierten ihre Kräfte am Rande der Siedlung, an der Waldgrenze, und zeigten dabei, um mit einer der Gedankenlinien von Deleuze und Guattari anzuschließen, Symptome des Tier-Werdens, welche den Einzelnen am Rande der Gesellschaft und in Beziehung zu einem Anderen kennzeichnen und prinzipiell jenen des Tier-Werdens eines aus der Sesshaftigkeit aufgerissenen Kollektivs gegenüberstehen.⁷⁸

Der Wald in der höfischen Dichtung

Die höfische Dichtung greift einen Wald auf, der bereits kongruenter sozialer Raum ist. Er wird zum epischen Chronotopos des zweiten Standes,⁷⁹ der nicht nur durch die Jagd, sondern ebenso durch *âventiure* und *minne* seine Zugriffsrechte deterritorialisiert und mit dieser fiktionalen Waldarbeit die faktuale der Bauern und der Zönobiten übercodiert. Die Rollen, welche die anderen Stände in der höfischen Dichtung einnehmen, sind, wenn überhaupt, typische und geringe – es ist nicht deren Raum, der volkssprachlich geöffnet wird, sondern ein Raum für adliges Publikum. Wie genau dieser begrenzt ist, geht aus einer Unmutstrophe Walthers von der Vogelweide hervor:

Herzoge ûz Ôsterrîche, lâ mich bî den liuten, /wunsche mir ze velde, niht ze walde, ich enkan niht riuten. / si sehent mich bî in gerne, alsô tuon ich sie. / dû wunschest underwîlen biddermanne, dû enweist niht wie. / wunsches dû mir von in, sô tuost dû mir leide. / vil sêlic sî der walt, darzuo diu heide! / diu muoze dir vil wol gezemen! wie hâst dû nû getân, / sît ich dir an dîn gemach gewünschet hân / und dû mir an mîn ungemach? lâ stân! / wis dû von in, lâ mich bî in, sô leben wir sanfte beide.⁸⁰

Der Wald, der gleich darauf mit der Weide als Wildland gleichgesetzt wird, steht dem *velde* gegenüber, das in anderen Handschriften auch als *selde* oder *welde* bzw. *werlde* wiedergegeben wird.⁸¹ Der Spruch kann einerseits als Reaktion

⁷⁷ Lotman, „Über die Semiosphäre“, S. 292.

⁷⁸ Vgl. Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 337f. u. auch 667.

⁷⁹ Michail M. Bachtin, *Chronotopos*. Frankfurt a. M. 2008.

⁸⁰ Walther von der Vogelweide, *Gedichte. Auswahl*, hg. v. Horst Brunner. Stuttgart 2012, S. 72f.

⁸¹ Vgl. Walther von der Vogelweide, *Leich, Lieder, Sangsprüche*. 14., völlig neu bearbeitete Auflage der Ausgabe Karl Lachmanns, hg. v. Christoph Cormeau. Berlin/New York 1996, S. 65.

Walthers auf eine Aufforderung Herzog Leopolds VI. gelesen werden, diesen auf seine im Wald gelegene Pfalz Klosterneuburg zu begleiten. Sie kann andererseits aber auch eine Replik auf eine Provokation des Herzogs darstellen, bei der Walther seinen höfischen Status verteidigt, zumal ihm als ‚erstem Berufsdichter‘ eine außenstehende Rechtsposition zugeschrieben wird.⁸² Es geht jedenfalls daraus hervor, dass die Standesgrenze mit der Waldgrenze zusammenfällt und der Status durch die Form der Arbeit umrissen wird: Walther grenzt sich vom niederen Stand ab, indem er sich vom Wald und der einzig möglichen Betätigung abwendet, die ihm in diesem zustehen würde, nämlich der Rodungsarbeit, während es Leopold zukommt, in den Wald auf Jagd zu reiten.

Diese Standesgrenze, die räumlich auch zum Haus und zur Straße gezogen wird,⁸³ findet sich gattungsübergreifend verhandelt, implizit etwa in der Figurati- on der *dörper* bei Neidhart von Reuental und explizit in der Adelslehre *Der Welsche Gast* von Thomasin von Zerclaere:

*swer niht merket, daz er siht, / ern bezzert sich dâ von niht. / im
möhte sîn alsô maere / daz er dâ ze holze waere / sô dâ ze hove. dâ
von sint / dick von hove komen toerschiu kint, / daz ein kint niht mer-
ken kan, / waz ze hove tuot ein biderb man. / ich wil iu sagen, daz der
per / wirt nimmer ein guot singer. (V. 349ff.)⁸⁴*

Der Hof ist unabdingbarer Bezugspunkt, für den Adel wie für den Sänger, denen beiden der Gang *ze holze* entgegengehalten wird, das „nicht bloße Wildnis, sondern unhöfische, resp. bäuerlich belebte Wildnis“ darstellt.⁸⁵ Der Unmut Walthers ist vor allem auch im Zusammenhang mit den zahlreichen Verstößen gegen diese Lehren zu verstehen: Während er seinen Stand und seine Arbeit am Hof zu verteidigen hat, gibt es Höfisches, das weitaus mehr dem Wald entspräche.⁸⁶

Analog dazu erweist sich der Wald in der Epik als ein äußerer Bezugsraum, der ein höfisches Abstraktionsfeld darstellt. In Wolframs von Eschenbach *Parzival* zieht Herzeloyde in den Wald von *Soltâne*, um ihren Sohn von jener Verpflichtung fernzuhalten, die sie zur Witwe gemacht hat, nämlich dem *swenden*, dem Roden (oder, wie in V. 385,16f., dem Dreschen) auf höfische Art:

*der wart ein waltswende: / die tjoste sîner hende / manec sper zer-
brâchen, / die schilde dürkêl stâchen. (V. 57,23ff.) – vil starker sper*

⁸² Vgl. Manfred Günter Scholz, *Walther von der Vogelweide*. Stuttgart/Weimar 2005 (Sammlung Metzler 316), S. 10-13.

⁸³ Vgl. Horst Wenzel, „*Ze hove* und *ze holze* – *offenlîch* und *tougen*. Zur Darstellung und Deutung des Unhöfischen in der höfischen Epik und im Nibelungenlied“. In: Gert Kaiser/Jan-Dirk Müller (Hgg.), *Höfische Literatur, Hofgesellschaft, Höfische Lebensform um 1200*. Kolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld, 3.-5. November 1983. Düsseldorf 1986 (*Studia humaniora* 6), S. 277-300.

⁸⁴ Thomasin von Zerclaere, *Der Welsche Gast*, hg. v. Eva Willms. Berlin/New York 2004.

⁸⁵ Wenzel, „*Ze hove* und *ze holze*“, S. 279.

⁸⁶ Siehe v. a. auch den weiteren Spruch an Herzog Leopold *Herzoge ûz Oesterrîche, es ist iu wol ergangen*: Walther, *Leich*, S. 75.

des heldes hant / mit hurte verswande [...]. (V. 72,4f.) – Dâ wart verswendet der walt / und manec ritter ab gevalt. (V. 73,7f.) – si worhten mit ir henden / daz den walt begunde swenden. (V. 79,21f.) – [...] doch heter an dem halben tage / gefrumt sô vil der sper enzwei; / wære worden der turnei, / sô wære verswendet der walt. (V. 81,6ff.)⁸⁷

Die höfische Dichtung festigt mit den beiden ‚Arbeitsphären‘ *âventiure*, *minne* und *turnier*⁸⁸ den adligen Bann auf alle neuen Landflächen mitsamt den Rodungstätigkeiten. Herzeloide trägt ihre Kultur in die Wildnis, die Trennung von Burg resp. Stadt und die Einsamkeit sind relativ:

liute, die bî ir dâ sint, / müezen bûwn und riuten. (V. 117,16f.) – die sîne und och er selbe reit, / unde gâhten harte balde / zeinem velde in dem walde. / dâ vant der gefüege / frôn Herzeloiden phlüege. / ir volke leider nie geschach; / die er balde eren sach: / si begunden sæn, dar nâch egen, / ir gart ob starken ohsen wegen. (V. 124,22ff.)

In der Wildnis wird die Gesellschaft um Herzeloide höfisch organisiert, die königliche Gefolgschaft teilt sich in *bûliute* und *enken* (Bauern und Knechte, V. 119,2) und Parzival geht mit *bogen und bôlzeln* (V. 118,4) auf die Jagd. Es ist keine Außenhöflichkeit, die im Wald auf ihren Punkt gebracht wird, es ist eine Außenposition, wie sie in der Adelslehre aufgezeigt wird, es ist der Raum, in der sich die *toerschiu kint* aufhalten, weil sie nicht wissen, *waz ze hove tuot ein biderb man*.

Der Kontakt mit der Ritterschaft kann aber ebenso wenig aufgehalten werden wie der Gesang der Vögel, welche *baz geriten* (flinkere Ritter, V. 119,5) waren als die Bauern und Knechte. In dem Moment, in dem drei Ritter auf *âventiure* und Parzival auf Jagd im Wald zusammenstoßen, wird, hier Peter Czerwinski folgend, das Interspatium *Soltâne* zum ‚RaumZeit-Block‘ und zum Glied der *âventiure*-Kette, wird Parzivals Handlungsraum eröffnet und seine Ritterwerdung initiiert.⁸⁹ Herzeloide und ihr Hof brechen zusammen, als dieser von den Rittern im Sprung vom Wald aufs Feld entdeckt wird und im Gespräch mit den Ackerleuten die Durchlässigkeit der Waldgrenze offenbart wird. Parzival betritt im Narrengewand die ritterliche Wunderwelt⁹⁰ und stellt fortan in ‚RaumZeitSprüngen‘, in simultanen Stationen und ‚Zeitblasen‘, seine adlige Identität unter Beweis, die ihm angeboren und unaufhebbar ist.⁹¹ Der Ritt durch den Wald wird nun zur Zwischen-

⁸⁷ Wolfram von Eschenbach, *Parzival. Studienausgabe*. Nach der sechsten Ausgabe v. Karl Lachmann. Berlin/New York 2003.

⁸⁸ Vgl. Wolfgang Haubrichs, „Das Wortfeld von ‚Arbeit‘ und ‚Mühe‘ im Mittelhochdeutschen“. In: Verena Postl (Hg.), *Arbeit im Mittelalter. Vorstellungen und Wirklichkeit*. Berlin 2006, S. 98.

⁸⁹ Vgl. Peter Czerwinski, *Gegenwärtigkeit, Simultane Räume und zyklische Zeiten. Formen von Regeneration und Genealogie im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung II*. München 1993, S. 193-221.

⁹⁰ Vgl. Bachtin, *Chronotopos*, S. 80f.

⁹¹ Vgl. Czerwinski, *Gegenwärtigkeit*, S. 246-248.

zeit,⁹² in der Aktionsräume geschlossen und durch Betreten einer Lichtung oder eines Pfads oder Übertreten einer Waldgrenze erneut geöffnet werden.

Die gleiche chronotopische Ordnung kann im *Tristan* der durch Wald und Heide abgetrennten *minne*-Grotte zugrunde gelegt werden, die Tristan einst *von âventiure funden, als er dâ geriten jagen* (V. 16690f.):

*von disem berge und disem hol / sô was ein tageweide wol / velse âne
gevilde / und wüeste unde wilde. / dar enwas dekein gelegenheit / an
wegen noch stîgen hin geleit [...].* (V. 16765ff.)⁹³

Die Einöde, die das Paar nach zwei Tagesreisen in der Wildnis im Nu erreicht, stellt wie jene in *Soltâne* eine Reflexion des Höfischen in einem Draußen dar. Doch während dieses im *Parzival* die adlige Tölpelhaftigkeit bedingt, übersteigt es bei Gottfried⁹⁴ das Höfische und bringt nach Czerwinski „die *minne* zu sich selbst, an den reinen, von allen Schlacken des Natürlichen gereinigten *natürlichen Ort der Abstraktion*“.⁹⁵ Hier benötigen die Liebenden keine Nahrung und keine Gefolgschaft, der Knappe Kurvenal, der sie zur Höhle begleitet hat, kann fortgeschickt werden (erst aber, nachdem *si sich geliezen nider*, sie sich dort häuslich eingerichtet hatten, V. 16777). Hier ist der Hof nicht auf das Manko, sondern auf das Ideal gebracht; doch weil die Waldgrenze durchlässig und das Höfische *maze* aller Dinge ist,⁹⁶ dringen ein Jäger und König Marke zu den Liebenden durch, die abrupt an dessen Hof zurückkehren.

Auch Iweins Irrsinn, der ihn nach einer verfehlten *minne*-Leistung über ein Feld in die Wildnis treibt, lässt sich insofern als Selbstreflexion der höfischen Gesellschaft deuten:⁹⁷

*er brach sîne site und sîne zuht / und zarte abe sîn gewant, / daz er
wart blôz sam ein hant. / sus lief er über gevilde / nacket nâch der
wilde. (V. 3234ff.) – [...] der lief nû harte balde / ein tôre in dem
walde. (V. 3259f.) – [...] wart er ie hovesch unde wîs, / wart er ie edel*

⁹² Vgl. ebd., S. 212f.

⁹³ Gottfried von Straßburg, *Tristan*. 2 Bde. Unveränderter fünfter Abdruck, hg. v. Karl Marold. Berlin/New York, 2004.

⁹⁴ Auch bei Bérout bilden Tristans und Isoldes Einöde einen Hof, an dem sie sich „ebenso sicher wie in der von Mauern geschützten Burg“ fühlen: Le Goff, „Die Waldwüste“, S. 92. In Eilharts *Tristrant* gestaltet sich die Sache etwas anders, jedoch durchwegs vergleichbar: vgl. Armin Schulz, „in dem wilden wald. Außerhöfische Sonderräume, Liminalität und mythisierendes Erzählen in den Tristan-Dichtungen: Eilhart – Bérout – Gottfried“. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 4 (2003), S. 523.

⁹⁵ Peter Czerwinski, *Der Glanz der Abstraktion. Frühe Formen von Reflexivität im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung*. Frankfurt a. M./New York 1989, S. 86-88. Vgl. zu dieser Episode auch Armin Schulz, *Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive*, hg. v. Manuel Braun, Alexandra Dunkel und Jan-Dirk Müller. Berlin/Boston 2012, S. 310-316.

⁹⁶ Vgl. Czerwinski, *Glanz der Abstraktion*, S. 335-351.

⁹⁷ Hartmann von Aue, *Iwein*. Text der siebenten Ausgabe, hg. v. Georg Friedrich Benecke, Karl Lachmann und Ludwig Wolff. Berlin/New York 1981.

unde rîch, / dem ist er nû vil ungelîch. / Er lief nû nacket beider, / der sinne unt der cleider [...] (V. 3356ff.)

Wie auch immer Torheit übersetzt wird, sie steht jedenfalls für den untersten Grad der Adligkeit, die „Nullstufe feudaler Existenz“.⁹⁸ Obwohl Iwein mit der Höflichkeit bricht und mit den Kleidern die Erziehung abwirft, kann er in dieser Lage, in dieser Wildnis, ohne Identität weder zum Bauern noch zum Tier werden. Er trifft einen Knappen, dem er Pfeil und Bogen abnimmt, und betätigt sich in der Jagd; er kommt *an ein niuweriute* (auf eine neue Rodung, V. 3285) und geht mit dem Einsiedler ein durchwegs höfisches Verhältnis ein, indem er ihm einen Hirschen vor die Tür wirft und ihn zu seinem Koch und Unterhändler macht.⁹⁹

Diese Handlungsidentifikation kann in der höfischen Dichtung nicht unterlaufen werden. In der Folge wird Iwein von drei Damen gefunden, deren Burg sich kaum eine Meile entfernt befindet, und mit einer Salbe bestrichen, die ihm die adlige Inhärenz vor Augen führt, welche kurz darauf durch das Auffinden von Kleidern bestätigt wird:

er sprach ,mich hât gelêret / mîn troum: des bin ich gêret, / mac ich ze harnasche komen. / der troum hât mir mîn reht benomen: / swie gar ich ein gebûre bin, / ez turnieret al mîn sin. / mîn herze ist mînem lîbe unglîch: / mîn lîp ist arm, daz herze rîch. (V. 3569ff.)

Die Grenzen zwischen Mensch und Tier oder Bauer¹⁰⁰ werden in anderen Gestalten aufgelöst, denen der Ritter begegnet, wenn er auf eine Waldlichtung oder ein freies Feld stößt, „womit gewöhnlich die kürzlich urbar gemachte Erde bezeichnet wird“.¹⁰¹ Diese Grenzfiguren sind gezeichnete Vermittler einer Anderwelt,¹⁰² welche sich nur im Sprung einer *âventiure* und in der Wildnis als Zwischenzeit öffnet. Die sozial Geächteten und Räuber hingegen, diejenigen, die sich direkt im Wald verbergen, werden in und mit diesem unsichtbar und treten nur an Wegen in Erscheinung.¹⁰³

Die Wildnis an sich bleibt auch im *Iwein* eine unbeschriebene:

[...] daz ich nâch âventiure reit, / gewâfent nâch gewonheit, / z Breziljân in den walt. / dâ wâr die wege manecvalt: / dô kêrt ich nâch der zeswen hant / ûf einen stîc den ich dâ vant. / der wart vil rûch und enge: / durch dorne und durch gedreng / sô vuor ich allen den tac, /

⁹⁸ Udo Friedrich, *Menschentier und Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter*. Göttingen 2009 (Historische Semantik 5), S. 367.

⁹⁹ Vgl. Jacques Le Goff, „Lévi-Strauss in Brocéliande: Skizze zur Analyse eines höfischen Romans“. In: ders., *Phantasie und Realität des Mittelalters*, S. 171-200 u. 371-386, hier 180f.

¹⁰⁰ Vgl. auch Friedrich, *Menschentier und Tiermensch*, S. 367.

¹⁰¹ Le Goff, „Lévi-Strauss in Brocéliande“, S. 199.

¹⁰² Vgl. Czerwinski, *Gegenwärtigkeit*, S. 322-455, insbes. S. 322 Anm. 539.

¹⁰³ Vgl. Mireille Schnyder, „Der Wald in der höfischen Literatur: Raum des Mythos und des Erzählens“. In: *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung* 13/2 (2008), S. 122-135, hier 125, insbes. Anm. 11.

daz ich vür wâr wol sprechen mac / daz ich sô grôze arbeit / nie von ungeverte erleit. / und dô ez an den âbent gienc, / einen stîc ich dô gevienc: / der truoc mich ûz der wilde, / und kam an ein gevilde (V. 261ff.)

Der epische Wald erweist sich als ein deterritorialisierendes ritterliches *arbeit*-Feld, das von den sprunghaften Bewegungen der *âventiure* bestimmt wird. Es konstituiert sich nur durch die Zeichen seiner Aneignung, wie noch deutlicher aus dem *Parzival* hervorgeht:

Swar sîn ors nu kêre, / er enmages vor jâmer niht enthâbn, / ez welle springen oder drâbn. / kriuze unde stûden sric, / dar zuo der wagenleisen bic / sîne waltstrâzen meit: / vil ungevertes er dô reit, / dâ wênic wegerîches stuont. / tal und berc wâr im unkount. / genuoge hânt des einen site / und sprechent sus, swer irre rite / daz der den slegel fûnde: / slegels urkûnde / lac dâ âne mâze vil, / sulen grôze ronen sîn slegels zil. (V. 179,30ff.)

Was sich gerade ex negativo aus der Abwesenheit der Kultivierungsspuren zeigt: Symbolisches Signifikat wird der mittelalterliche Wald erst durch die Zeichen seiner Aneignung. Er liegt als rein herrschaftlicher, reterritorialisierter neuer Kulturraum an der Basis der höfischen volkssprachlichen Selbstreflexion.

Conclusio

Noch weit bis ins 20. Jahrhundert hinein konnte der Wald als ‚natürlicher‘ Flucht- und Rückzugsort vor den aggressiven zivilisatorischen Zugriffen und der Waldgang als Rückkehr zu den begriffslosen ‚Wurzeln‘ des menschlichen Daseins vorgestellt werden. Aus raumsemiotischer Perspektive, die gerade auch einen vermeintlichen ‚Naturraum‘ als Palimpsest diskursiver und politischer Sinngebungen lesbar zu machen versucht, war zunächst dieser zivilisationskritische moderne Ansatz zu reflektieren, um eine nichthermeneutische Analyse der mittelalterlichen Quellen zu eröffnen.

Ziel des Beitrages war es, die Genese des mittelalterlichen Waldes zu einem klar definierten Kulturraum, d.h. die Überlagerung einer kosmologischen, politisch-religiösen Raumwahrnehmung durch eine symbolische (Henri Lefebvre) darzustellen. Für den behandelten Zeitraum sind zahlreiche Bewegungen festzustellen, die weite Regionen unkultivierter Gebiete als Herrschafts- und Nutzraum sicherten und den Wald als oppositionelles Siedlungsgebiet erst konstituierten. Paradoxe Weise waren es gerade die entschlossensten Asketen, die in die unwirtlichen ‚Wüsten‘ Europas flüchteten, Scharen an Anhängern anziehen und so wesentlich zur Besiedlung weiter Waldflächen beitragen sollten. Die neuen Grenzziehungen und -übersetzungen können als Aktionen der Reterritorialisierung (Gilles Deleuze und Félix Guattari) und der Restitution (Jurij M. Lotman)

begriffen werden. Zeichen eines ‚alteritären Kulturraums‘ – also eines Raums, der erst im Zuge seiner Aneignung von Symbolen der Andersheit besetzt wird – finden sich vor allem in der höfischen Dichtung, in der der Wald nicht mehr als Grenzgebiet, sondern als integrierter Imaginationsraum des Adels ausgewiesen wird.

Vom 11. bis zum 13. Jahrhundert konstituierte sich der Wald als ein anderer Raum in Bezug zu einer neuen Vorstellung von Sesshaftigkeit auf Basis der Grundherrschaften und bekam seine bestimmten Grenzen, Funktionen und Namen. Dabei erwies sich jede Form der hochmittelalterlichen Waldbegegnung als ständisch konstitutiv. Die Anfänge dieser Kulturgeschichte gehen mit den Anfängen einer Imaginationsgeschichte einher, die innerhalb von territorialen Herrschaftsräumen, in Zeiten eines Bevölkerungsrückgangs und neuer Wüstungen, in Dantes *Commedia*, in Petrarcas *Canzoniere* oder in englischen Räuberballaden *fortgeschrieben* wird, um ab dem ausgehenden 18. Jahrhundert historisch aufs Neue – alteritär im modernen Sinne – erschlossen zu werden.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Alanus de Insulis. *Omnis mundi creatura*. In: *Patrologia Latina*, hg. v. Jacques-Paul Migne. 221 Bde. Paris 1844-1963, Bd. CCX.
- Enzensberger, Hans Magnus. „Der Wald im Kopf“. In: Ders. *Mittelmaß und Wahn. Gesammelte Zerstreungen*. Frankfurt a. M. 1991, 187-194.
- Gottfried von Straßburg. *Tristan*. 2 Bde. Unveränderter fünfter Abdruck, hg. v. Karl Marold. Berlin/New York, 2004.
- Hartmann von Aue. *Iwein*. Text der siebenten Ausgabe, hg. v. Georg Friedrich Benecke, Karl Lachmann und Ludwig Wolff. Berlin/New York 1981.
- Thomasin von Zerklare. *Der Welsche Gast*, hg. v. Eva Willms. Berlin/New York 2004.
- Thoreau, Henry David. *Walden*. An Annotated Edition. Boston/New York 1995.
- Walther von der Vogelweide. *Leich, Lieder, Sangsprüche*. 14., völlig neu bearbeitete Auflage der Ausgabe Karl Lachmanns, hg. v. Christoph Cormeau. Berlin / New York 1996.
- Walther von der Vogelweide. *Gedichte. Auswahl*, hg. v. Horst Brunner. Stuttgart 2012.
- Wolfram von Eschenbach. *Parzival. Studienausgabe*. Nach der sechsten Ausgabe v. Karl Lachmann, übers. v. Peter Knecht. Berlin/New York 2003.

Sekundärliteratur

- Assmann, Aleida. „Zur Metaphorik der Erinnerung“. In: Aleida Assmann/Dietrich DARTH (Hgg.). *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt a. M. 1991, 18-22.
- Bachelard, Gaston. *Poetik des Raumes*. Frankfurt a. M. 2003.
- Bachtin, Michail M. *Chronotopos*. Frankfurt a. M. 2008.
- Bahr, Hans-Dieter. *Sätze ins Nichts. Versuch über den Schrecken*. Tübingen 1985.
- Berges, Wilhelm. „Land und Unland in der mittelalterlichen Welt“. In: *Festschrift für Hermann Heimpel*, hg. v. den Mitarbeitern des Max-Planck-Instituts für Geschichte 3. Göttingen 1972 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 36/3), 399-439.
- Bermann, Constance Hoffman. *The Cistercian Evolution. The Invention of a Religious Order in the Twelfth-Century Europe*. Philadelphia 2000.
- Borst, Arno. *Lebensformen des Mittelalters*. Berlin 1997.
- Bourdieu, Pierre. „Der Habitus als Vermittler zwischen Struktur und Praxis“. In: Ders. *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt a. M. 1970, 125-158.
- Braun, Manuel. „Alterität als germanistisch-mediävistische Kategorie: Kritik und Korrektiv“. In: Ders. (Hg.). *Wie anders war das Mittelalter? Fragen an das Konzept der Alterität*. Göttingen 2013 (Aventiuren 9), 6-38.
- Brem, Hildegard/Altermatt, Alberich Martin (Hgg.). *Einmütig in der Liebe. Die frühesten Quellentexte von Cîteaux. Antiquissimi Textus Cistercienses lateinisch-deutsch*. Langwaden 1998 (Quellen und Studien zur Zisterzienserliteratur 1).
- Constable, Giles. „Religious Communities, 1024-1215“. In: David Luscombe/Jonathan Riley-Smith (Hgg.). *The New Cambridge History*. Cambridge 2008, 335-367.
- Cordes, Albrecht. „Art. ‚Mark, -genossenschaft““. In: *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 6. München/Zürich 1993. 298-300.
- Czerwinski, Peter. *Der Glanz der Abstraktion. Frühe Formen von Reflexivität im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung*. Frankfurt a. M./New York 1989.
- Czerwinski, Peter. *Gegenwärtigkeit, Simultane Räume und zyklische Zeiten. Formen von Regeneration und Genealogie im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung II*. München 1993.
- Dasler, Clemens. *Forst- und Wildbann im frühen deutschen Reich. Die königlichen Privilegien für die Reichskirche vom 9. bis zum 12. Jahrhundert*. Köln/Wie-mar/Wien 2001 (Dissertation zur mittelalterlichen Geschichte 10).
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix. *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2*. Berlin 1992.
- Dinzelbacher, Peter. *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*. Darmstadt 1988.
- Duby, Georges. „Die Landwirtschaft des Mittelalters 700-1500“. In: Calo M. Cipolla/Knut Borchardt (Hgg.). *Europäische Wirtschaftsgeschichte*. Bd. 1: *Mittelalter*. Stuttgart/New York 1978, 111-139.

- Erler, Adalbert. „Art. ‚Wald‘“. In: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*. Bd. 5. Berlin 1998, 1105-1108.
- Foucault, Michel. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a. M. 1974.
- Foucault, Michel. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M. 1981.
- Foucault, Michel. „Andere Räume“. In: Karlheinz Barck/Peter Gente/Heidi Paris/Stefan Richter (Hgg.). *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Leipzig ³1991, 34-46.
- Frank, Michael C. „Die Literaturwissenschaften und der *spatial turn*. Ansätze bei Jurij Lotman und Michail Bachtin“. In: Wolfgang Hallet/Birgit Neumann (Hgg.). *Raum und Bewegung in der Literatur. Die Literaturwissenschaften und der Spatial Turn*. Bielefeld 2009, 53-80.
- Friedrich, Udo. *Menschentier und Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter*. Göttingen 2009 (Historische Semantik 5).
- Giese, Martina. „Graue Theorie und grünes Weidwerk? Die mittelalterliche Jagd zwischen Buchwissen und Praxis“. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 89 (2007), 19-59.
- Haubrichs, Wolfgang. „Das Wortfeld von ‚Arbeit‘ und ‚Mühe‘ im Mittelhochdeutschen“. In: Verena Postl (Hg.). *Arbeit im Mittelalter. Vorstellungen und Wirklichkeit*. Berlin 2006, 91-106.
- Helbig, Herbert/Weinrich, Lorenz (Hgg.). *Urkunden und erzählende Quellen zur Deutschen Ostsiedlung im Mittelalter*. Bd. 2. Darmstadt 1970 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte im Mittelalter 26b).
- Hiestand, Rudolf. „Waldluft macht frei“. In: Josef Semmler (Hg.). *Der Wald in Mittelalter und Renaissance*. Düsseldorf 1991 (Studia humaniora 17), 45-68.
- Higounet, Charles. „Les forêts de l'Europe occidentale du V^e au XI^e siècle“. In: *Agricoltura e mondo rurale in Occidente nell'alto medioevo*. Spoleto 1966 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 13), 343-398.
- Jaspert, Nikolas. „Grenzen und Grenzsäume im Mittelalter: Forschungen, Konzepte und Begriffe“. In: Klaus Herbers/Nikolas Jaspert (Hgg.). *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*. Berlin 2007 (Europa im Mittelalter 9), 43-70.
- Jauß, Hans Robert. *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976*. München 1977.
- Kathke, Thorsten. „Die Idee der *wilderness* in den USA“. In: *Laufener Spezialbeiträge* 5 (2010), 85-91.
- Keller, Hagen. „Religiöse Leitbilder und das gesellschaftliche Kräftefeld am Aufgang der Romanik“. In: Christoph Stiegemann/Matthias Wemhoff (Hgg.). *Canossa 1077 – Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Aufgang der Romanik*. Katalog in zwei Teilbänden zur Ausstellung in Paderborn. Bd. 1: *Essays*. München 2006, 184-198.
- Kiening, Christian. „Alterität und Methode. Begründungsmöglichkeiten falscher Identität“. In: *Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes* 52 (2005), 150-166.

- Kragl, Florian. „Alterität als Methode“. In: Manuel Braun (Hg.). *Wie anders war das Mittelalter? Fragen an das Konzept der Alterität*. Göttingen 2013 (Aventuren 9), 95-126.
- Lefebvre, Henri „Die Produktion des Raumes“. In: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hgg.). *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt. a. M. 2006, 330-342.
- Le Goff, Jacques. *Phantasie und Realität des Mittelalters*. Stuttgart 1990.
- Lindemann, Uwe. *Die Wüste. Terra incognita, Erlebnis, Symbol. Eine Genealogie der abendländischen Wüstenvorstellungen in der Literatur von der Antike bis zur Gegenwart*. Heidelberg 2000 (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 3/175).
- Lorenz, Sönke. „Der Königsforst (forestis) in den Quellen der Merowinger- und Karolingerzeit. Prolegomena zu einer Geschichte der mittelalterlichen Nutzwälder“. In: Dieter R. Bauer/Rudolf Hiestand/Brigitte Kasten/Sönke Lorenz (Hgg.). *Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750-1000*. Sigmaringen 1998, 261-285.
- Lotman, Jurij M. *Die Struktur literarischer Texte*. München 1972.
- Lotman, Jurij M. „Über die Semiosphäre“. In: *Zeitschrift für Semiotik* 12/4 (1990), 287-305.
- Lübke, Christian. „Art. ‚Mark, -grafschaft““. In: *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 6. München/Zürich 1993. 300-304.
- Mandelartz, Michael. „Der Textanfang als kosmologischer Entwurf: die Motive des Musenanrufs und des Waldes“. In: *Euphorion* 87 (1993), 420-437.
- Mantel, Kurt. *Wald und Forst in der Geschichte*. Hannover 1990.
- Maylein, Klaus Friedrich. *Die Jagd: Funktion und Raum. Ursachen, Prozesse und Wirkungen funktionalen Wandels der Jagd*. Diss. Univ. Konstanz 2006. (=https://kops.uni-konstanz.de/bitstream/handle/123456789/11536/Maylein_Diss.pdf).
- Meier, Dirk. *Bauer/Bürger/Edelmann. Stadt und Land im Mittelalter*. Ostfildern 2003.
- Melville, Gert. *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*. München 2012.
- Nies, Martin. „Kultursemiotik“. In: Christoph Barmeyer/Petia Genkova/Jörg Scheffer (Hgg.). *Interkulturelle Kommunikation und Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Wissenschaftsdisziplinen, Kulturräume*. Passau²2011, 207-225.
- Oelschläger, Max. *The Idea of Wilderness. From Prehistory to the Age of Ecology*. New Haven/London 1991.
- Oexle, Otto Gerhard. „Das entzweite Mittelalter“. In: Gerd Althoff (Hg.). *Die Deutschen und ihr Mittelalter. Themen und Funktionen moderner Geschichtsbilder vom Mittelalter*. Darmstadt 1992, 7-28.
- Panofsky, Erwin. *Gotische Architektur und Scholastik. Zur Analogie von Kunst, Philosophie und Theologie im Mittelalter*. Köln 1989.
- Rösener, Werner. *Bauern im Mittelalter*. München 1986.
- Rösener, Werner. *Agrarwirtschaft, Agrarverfassung und ländliche Gesellschaft im Mittelalter*. München 1992 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 13).

- Rösener, Werner (Hg.). *Jagd und höfische Kultur im Mittelalter*. Göttingen 1997.
- Rosenwein, Barbara. *To Be the Neighbor of Saint Peter: The Social Meaning of Cluny's property, 909-1049*. Ithaca 1989.
- Saalfeld, Diedrich. „Der Boden als Objekt der Aneignung“. In: Ernst Schubert/Bernd Herrmann (Hgg.). *Von der Angst zur Ausbeutung. Umwelterfahrung zwischen Mittelalter und Neuzeit*. Frankfurt a. M. 1995, 72-92.
- Schlesinger, Walter. *Mitteldeutsche Beiträge zur Verfassungsgeschichte des Mittelalters*. Göttingen 1961.
- Schmid, Christian. *Stadt, Raum und Gesellschaft. Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes*. München 2005 (Sozialgeographische Bibliothek 1).
- Schmugge, Ludwig. „Mobilität und Freiheit im Mittelalter“. In: Johannes Fried (Hg.). *Die abendländische Freiheit vom 10. bis zum 14. Jahrhundert. Die Wirkungszusammenhänge von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*. Sigmaringen 1991 (Vorträge und Forschungen 39), 307-324.
- Schnyder, Mireille. „Der Wald in der höfischen Literatur: Raum des Mythos und des Erzählens“. In: *Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung* 13/2 (2008), 122-135.
- Scholz, Manfred Günter. *Walther von der Vogelweide*. Stuttgart/Weimar 2005 (Sammlung Metzler 316).
- Schreiner, Klaus. „Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung“. In: *Historische Zeitschrift* 248 (1989), 557-620.
- Schubert, Ernst. „Scheu vor der Natur – Ausbeutung der Natur. Formen und Wandlungen des Umweltbewußtseins im Mittelalter“. In: Ernst Schubert/Bernd Herrmann (Hgg.). *Von der Angst zur Ausbeutung. Umwelterfahrung zwischen Mittelalter und Neuzeit*. Frankfurt a. M. 1994, 13-57.
- Schulz, Armin. *Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive*, hg. v. Manuel Braun, Alexandra Dunkel und Jan-Dirk Müller. Berlin/Boston 2012.
- Schulz, Armin. „in dem wilden wald. Außerhöfische Sonderräume, Liminalität und mythisierendes Erzählen in den Tristan-Dichtungen: Eilhart – Béroul – Gottfried“. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 4 (2003), 515-547.
- Seel, Martin. *Eine Ästhetik der Natur*. Frankfurt a. M. 1991.
- Semmler, Josef. „Der Forst des Königs“. In: ders. (Hg.). *Der Wald in Mittelalter und Renaissance*. Düsseldorf 1991 (Studia humaniora 17), 130-147.
- Suter, Robert. *Par force. Jagd und Kritik*. Konstanz 2015.
- Suter, Robert. „Terror und Territorium. Von politischen Wäldern“. In: Justus H. Ulbricht (Hg.). *Deutsche Erinnerungslandschaften II: ‚Rotes Mansfeld – Grünes Herz‘*. Protokollband der wissenschaftlichen Tagungen 18.-20. Juni 2004 in Lutherstadt Eisleben und 10.-12. Juni 2005 in Arnstedt. Halle 2005 (Beiträge zur Regional- und Landeskultur Sachsen-Anhalts 40), 197-209.
- Walter, Johannes von. *Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Studien zur Geschichte des Mönchtums*. Bd. 1: *Robert von Arbrissel*. Leipzig 1903 (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 9/3).

- Weigel, Sigrid. „Zum ‚topographical turn‘. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften“. In: *KulturPoetik* 2/2 (2002), 151-165.
- Wenzel, Horst. „*Ze hove und ze holze – offenlîch und tougen*. Zur Darstellung und Deutung des Unhöfischen in der höfischen Epik und im Nibelungenlied“. In: Gert Kaiser/Jan-Dirk Müller (Hgg.). *Höfische Literatur, Hofgesellschaft, Höfische Lebensform um 1200*. Kolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld, 3.-5. November 1983. Düsseldorf 1986 (*Studia humaniora* 6), 277-300.
- Wollasch, Joachim. *Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt*. München 1973 (Münstersche Mittelalter-Schriften 7).
- Zotz, Thomas. „Beobachtungen zu Königtum und Forst im früheren Mittelalter“. In: Werner Rösener (Hg.). *Jagd und Höfische Kultur im Mittelalter*. Göttingen 1997, 95-122.