

GÖPPINGER ARBEITEN ZUR GERMANISTIK

herausgegeben von

Eckard Rolf, Sabine Seelbach,

Ulrich Müller, Franz Hundsnurscher und Cornelius Sommer

Nr. 739

**Krieg, Helden und Antihelden in der
Literatur des Mittelalters**

Beiträge der II. Internationalen *Giornata
di Studio sul Medioevo* in Urbino

herausgegeben von

**Michael Dallapiazza, Federica Anichini
und Francesca Bravi**



Kümmerle Verlag
Göppingen 2007

Kriegerisches Heldentum und Brudermord

Kriege und Schlachten waren bei den Dichtern des Mittelalters überaus populär. Helden- und Stammesgeschichten, Spielmannsdichtung, Geschichtsdichtungen und selbst höfische Romane erhoben den Krieg nicht selten zum Höhepunkt des erzählten Geschehens. Die erste deutsche Dichterin lateinischer Sprache, Roswitha von Gandersheim, notierte angesichts der überwältigenden Vorliebe ihrer Kollegen für dieses Sujet, sie wolle es den Männern überlassen, kriegerische Ereignisse zu schildern (*Gesta Oddonis*, V. 243 ff.). Gemeinsam mit den aus der gelehrten Überlieferung stammenden Alexander- und Antikenromanen bestärkten diese Erzählungen die adeligen Eliten des europäischen Mittelalters in ihrem kriegerisch-gewalttätigen Erscheinungsbild.¹ Doch das Interesse der volkssprachlichen Dichtungen des Mittelalters am Krieg erschöpfte sich nicht in der preisenden Vergegenwärtigung der militärischen Leistungen von Fürsten und Helden. Das spannungsvolle Verhältnis zwischen der im Glauben verankerten Tradition christlicher Machtkritik und der Rechtfertigung von Gewaltausübung im Namen Gottes² schlug sich auch in der Konstruktion literarischer Heldenbilder nieder.

Dieser Beitrag zum Tagungsthema „Krieg, Helden und Antihelden im Mittelalter“ beginnt mit einer Skizze der leitenden Interessen der ersten deutschen Geschichtsdichtung am Krieg und am kriegerischen Heldentum (I). Als Gegenentwurf und Korrektiv zu der bekanntlich auch vom *Annolied* kritisierten heroischen Geschichte wird dann die Kain-Abel-Mythe in der Auslegung durch Aurelius Augustinus herangezogen (II.). Die Rezeption der biblischen Erzählung vom Brudermord im *Heliand* (III.), in der *Wiener Genesis* und der *Weltchronik* des Jans Enikel (IV.) lässt erkennen, dass diese Ursprungsgeschichte das Nachdenken über die eingeschliffenen Rechtfertigungen des Tötens (*homicidium*) immer wieder neu entfacht hat. Klare Motivierung, namentlich Mutmaßungen über Defizite oder niedere Motive, ermöglichten wohl die Zuweisung von Schuld und die moralische Ausgrenzung des Täters. Der Blick auf eine Episode im *Willehalm* Wolframs von Eschenbach zeigt jedoch, wie vielschichtig und eng miteinander verflochten die Opfer- und Täterrollen sein können. Zuschreibung von Schuld und Unschuld erweist sich unter solchen Vorzeichen als Akt der Selbstrechtfertigung (V.).

I.

Die Bedeutung kriegerischer Helden und ihrer Taten für das kulturelle Selbstverständnis des Adels bezeugt das an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert entstandene deutsche *Annolied*. Das *Annolied* nimmt Kriege in drei unterschiedlichen Perspektiven wahr:

1. Der weltgeschichtliche Ursprung des Krieges
2. Die Lebenshaltung und das Selbstbild der „gentes“ und die „principum res gestae“
3. Den Bürgerkrieg als die Auflösung der Ordnung.

1. Der Ursprung des Krieges wird im *Annolied* mit der Entstehung von Städten und Reichen zusammengedacht. Die Anfänge der Stadt gehen zurück auf die *crapht der grimmin heidenscapht*, also auf die Stärke der wildwütigen Heiden. Heidenschaft und Kampfeswut sind denn auch Zeichen für die Wildheit der Welt, den beklagenswerten *mundus perversus* oder *übelen mundus*. Für die Ausbreitung des Krieges steht im *Annolied* die ruhmgerige und waffenstarrende Gestalt des Kriegsherrn Ninus, des sagenhaften Begründers des assyrischen Reiches und ersten Eroberers fremder Reiche:

Nīnus hīz der êriste man,
dê dir ie volcwīges bigan.
her saminōdi schilt unti sper -
des lobis war her vili ger -,
halspergin unti brunigvn -
duo gart er sic cim sturm -,
die helmi stālfīn heirti -
dū stifter heriverti.
diu liute wārin vnz an diu
vil ungeleidigete.
ir īwelīch haviti sīn lant,
an din andirin sich niwīht ni want.
vngewenit wārin si ci wīge.
vili lieb was daz Nīno. (8, 5-18)³

Der Dichter des *Annoliedes* bezieht sich hier auf Kenntnisse, die im mittelalterlichen Schulbetrieb vermittelt wurden. Seine Quelle ist der Auszug des Justinus M. Iustinianus aus den *Historiae Philippicae* des Pompeius Trogus, eines Kompendiums, das sich im Mittelalter als Schulbuch großer Beliebtheit erfreute.⁴ Im sechsten Kapitel des vierten Buches seines Gottesstaates hatte schon der Kirchenlehrer Augustinus auf diese beiden Quellen Bezug genommen. Er zitiert dort die einleitende Passage von Justinus über die Königsherrschaft:

Zu Beginn der Geschichte der Völker und Nationen führten Könige die Herrschaft. [...] Man war gewohnt, die Grenzen der Herrschaft mehr zu sichern als zu erweitern; jedes Reich beschränkte sich auf das jeweilige Vaterland. Zuerst von allen hat Ninus, der König der Assyrer, diese alte und gleichsam ererbte Sitte durch neuartige Herrschsucht [...] umgestoßen. Er hat als erster mit den Nachbarn Krieg angefangen und die im Widerstand noch ungeübten Völker bis zu den Grenzen Libyens unterworfen.⁵

Das Beispiel des Ninus wird neben dem des Nimrod⁶ von mittelalterlichen Autoren in der Regel dazu herangezogen, um Kritik an gewalttätigen, ungerechten Königen zu üben. Machtgier und Anmaßung sind charakteristisch für die wilden vorchristlichen Zeitalter.

2. Die in die Cäsarerzählung des *Annoliedes* inserierten Herkunftssagen der Reichsvölker betonen ganz besonders die kriegerischen Leistungen und die „angeborene“ Kampfesfreude der Franken, Schwaben, Bayern und Sachsen. Die edlen Franken blicken seit dem Fall Trojas auf eine wechselvolle kriegerische Geschichte zurück, die Schwaben zeichnen sich dadurch aus, *daz si guode rekkin wêrin, woli vertig vnti wîchaft* (19,12 f.), in Bayern stößt Cäsar auf *manigen helit guodin* (20,5), *Peiere vûrin ie ci wîge geruo* (20,24) und die wankelmütigen Sachsen, einstmalige Gefolgsleute Alexanders des Großen, setzen sich mit Mord und Krieg im Lande fest.

3. Wenn der Krieg naheückt und ein äußerer oder innerer Feind wie Heidentum und Häresie nicht klar identifiziert werden kann, stößt diese eingespielte Wahrnehmung des Krieges als großartiges Ereignis aus der Vergangenheit oder gerechte und notwendige Sache schnell an ihre Grenzen. Isidor von Sevilla hat in seinen Etymologien den Krieg zwischen Verwandten als *bellum plus quam civile* bezeichnet.⁷ Dem *ubilen strît*, den inneren Wirren und militärischen Konflikten in der Regierungszeit Heinrichs IV., steht selbst der monumentalisierte Held des *Annoliedes* ohnmächtig und entsetzt gegenüber.

Discordia, bewaffneter Kampf gegen sich selbst, Krieg unter Freunden und Verwandten, quer durch alle Lager und Parteien, das ist am Vorabend des ersten Kreuzzuges der theoretische und existentielle Ernstfall der Feindschaft. Mit Grauen zieht Bischof Anno sich – des Lebens überdrüssig – in die Antizipation einer besseren, einer jenseitigen Welt zurück. Die eingespielten Rechtfertigungen des Krieges durch göttlichen Auftrag, zur Durchsetzung von Recht, Wiederherstellung der Ordnung oder Zuweisung von Unrecht greifen nicht mehr. Der Kriegszustand im Reich wird als heillos, als Kampf eines Körpers gegen sich selbst empfunden:

mort, roub unti brant
civûrtin kirchin unti lant
von Tenemarc unz in Apuliam,
van Kerlingin unz an Vngerin,
den nîman nimohte widir stên,
obe si woltin mit trûwin unsamit gên,
die stiftin heriverti grôze
wider nevin unti hûzgenôze.
diz rîche alliz bikêrte sîn gewêfine
in sîn eigin inâdere.
mit signuflîcher ceswe
vbirwant iz sich selbe,
daz dî gidouftin lîchamin
vmbigravin ciworfin lâgin
ci âse den bellendin,

den grâwin walthundin.
duo daz ni truite biscuonin seint Anno,
duo bidrôz une lebin langere. (40, 5-22)

Aber literarische Texte führen keine Kriege, sondern allenfalls Kriegsdiskurse. Die eigentümliche Integrationskraft des Kriegsdiskurses liegt Michel Foucault zufolge darin begründet, daß „die Praktik des Geschichtenerzählens lange Zeit – in der Antike und im Mittelalter – mit dem Ritual der Macht verschwägert gewesen ist.“⁸ In literarischen Kriegsdiskursen bündelten sich wie in einem Brennglas die Anschauungen über die Vergangenheit, über Religion, Recht und Politik zu einem verpflichtenden und beeindruckenden System der Machtrepräsentation und Machtintensivierung.⁹ Zu diesem Zweck musste der aktive Kriegsdienst mit der Konsequenz des Tötens im Kriege vom Makel der Sünde befreit werden. Carl Erdmann hat darauf hingewiesen, daß die lateinische Kirche des Mittelalters die „staatliche Kriegstätigkeit“ zwar gebilligt, den Ursprung des Krieges mit all seinen Übeln aber im Bösen verwurzelt gesehen habe.¹⁰ Dieses Böse konnte in der christlichen Tradition seit Augustinus nun aber der jeweils anderen Seite zugeschlagen werden, der Seite, die den Anlass für den Krieg gegeben habe. Der Kirchenlehrer, so Erdmann, hat „die Idee der ‚Kriegsschuld‘ in die christliche Geschichte eingeführt und sie zum Angelpunkt der europäischen Kriegstheorie gemacht.“¹¹ Der beträchtliche Harmonisierungsbedarf zwischen Krieg und Kirche wurde im Umkreis der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts erkannt und behoben. Bei dieser Revision kam es bekanntlich zu einer „Annäherung der Kirche an den Krieg“.¹²

II.

Ein Korrektiv und einen irritierenden Gegenentwurf gegenüber allen Begründungen für das Töten in Kampf und Krieg bildet die biblische Mythe vom Brudermord (Genesis 4,3 ff.). Als Ursprungsgeschichte genoss sie im Mittelalter in der bildenden Kunst wie in der Dichtung hohe Aufmerksamkeit.¹³ Dies ist umso bemerkenswerter, als die Genesiserzählung selbst alle Fragen nach Ursachen, Motiven und selbst nach der Schuld des Täters ausspart. Der Text ist lakonisch: Gott sieht auf das Opfer Abels, auf Kain und sein Opfer aber nicht. Die Genesis bewertet die Gewalttat nur insoweit, als Gott den Täter stigmatisiert und ihn vor Vergeltung schützt. So wenig wie eine Schuldzuweisung gibt es eine Rechtfertigung der Tat Kains. Der Mörder nimmt das harte Schicksal eines Flüchtlings auf sich, d. h. sein Leben steht fortan im Zeichen der von ihm begangenen Tat.¹⁴ Weil sich die Darstellung in der Genesis jeder Form von Schuldzuweisung so strikt enthält,¹⁵ bleibt es dem Leser überlassen, über die Gründe für den Ausbruch mörderischer Gewalt nachzudenken. Die Nacherzählung des biblischen Berichts in Mircea Eliades „Geschichte der religiösen Ideen“ arbeitet diese Abstinenz in der Schuldfrage sehr gut heraus:

Eva gebar Kain, der „die Erde bebaute“, und Abel, einen „Kleinviehirten“. Als die Brüder ihr Dankopfer darbrachten –

Kain von den Früchten des Feldes und Abel die Erstgeborenen seiner Herde – , da billigte Jahwe die Opfergaben des letzteren, nicht aber jene Kains. Erzürnt „stürzte sich Kain auf seinen Bruder Abel und schlug ihn tot (Gen 4,8). Da sprach Jahwe: „Und nun: Verflucht seist du, verbannt von dem fruchtbaren Ackerboden ... Wenn du den Ackerboden bebaust, soll er dir fortan keinen Ertrag mehr geben. Unstet und flüchtig sollst du auf Erden sein“ (Gen 4, 11 f.).¹⁶

seine Gunst zu erkaufen, daß er ihnen behilflich sei, nicht etwa ihre bösen Begierden abzulegen, sondern sie zu befriedigen.“ (Civ. Dei 15,7).

Eliade verweist auf die Spannungen zwischen Ackerbauern und Hirten als einer sozialgeschichtlichen Grundlage der Erzählung: „Der Name Abel nämlich bedeutet ‚Hirt‘, der Name Kain dagegen bedeutet ‚Schmied‘. Ihr Konflikt spiegelt die ambivalente Situation des Schmieds bei bestimmten Hirtenvölkern wider, in denen er verachtet oder respektiert, stets aber gefürchtet wird. [...] Der erste Mord geschieht also durch einen Menschen, der in gewisser Weise das Symbol der Technologie und der Stadt-Kultur inkarniert.“¹⁷ Diese Deutung hat zweifellos ihre Berechtigung, aber sie zeigt auch, dass den meisten Exegeten darum zu tun ist, die „Leerstelle“ des Textes zu füllen und eine Antwort auf die Frage nach dem Wert des Opfers und den Gründen seiner Annahme oder Ablehnung durch Gott zu suchen. Kaum ein anderer christlicher Exeget hat den Zusammenhang von Opfer, Sühne und Erwählung so radikal ins Zentrum seines Denkens gestellt wie der Kirchenlehrer Aurelius Augustinus. Er verwirft im 10. Buch des Gottesstaates ausdrücklich das Prinzip der Stellvertretung durch das Tieropfer. Unter Berufung auf ein Psalmwort fordert Augustinus ein anderes Opfer: „Er (sc. Gott) will also nicht das Opfer eines geschlachteten Tieres, sondern eines zerknirschten Herzens.“¹⁸ Die Verinnerlichung des Opferbegriffs führt dazu, dass die Ausrichtung auf Gott und nicht menschliche Maßstäbe für den Wert der Gabe bestimmend sind. „Ein wahres Opfer ist demnach jedes Werk, welches dazu beiträgt, daß wir in heiliger Gemeinschaft Gott anhängen, das also auf jenes höchste Gut ausgerichtet ist, durch welches allein wir wahrhaft glücklich werden können. So ist auch die Barmherzigkeit, die einem Notleidenden hilft, kein Opfer, wenn sie nicht um Gottes willen geübt wird. Denn ein Opfer ist, obschon ein Mensch es darbringt, eine göttliche Sache, und das haben die alten Lateiner schon durch die Wortbildung ‚sacrificium‘ zum Ausdruck gebracht. Darum ist auch der Mensch selber, welcher, geheiligt durch Gottes Namen und Gott geweiht, der Welt stirbt, um für Gott zu leben, ein Opfer.“¹⁹ Bezeichnenderweise hebt Augustinus in seiner Auslegung die Kain-Abel-Erzählung zunächst ab gegen die Gründungsmythe des irdischen Staates, die Sage von Romulus und Remus, bevor er sich der exegetischen Krux der Kain-Abel-Mythe stellt, nämlich der Frage, „wodurch Kain Gottes Mißfallen erregte“ (15,7). Seine Antwort lautet:

„weil Kain insofern schlecht teilte, als er Gott zwar etwas von dem Seinen gab, aber nicht sich selbst. Das tun alle, die nicht Gottes Willen folgen, sondern ihrem eigenen, demnach nicht rechtschaffenen, sondern verkehrten Herzens leben und dennoch Gott eine Gnade darbringen,

Der Gott des Augustinus will den ganzen Menschen und nicht weniger. Ebenso wichtig wie die Heiligung des Opfers ist für den Kirchenlehrer der institutionelle Aspekt, den er mit Abel verbunden sieht, denn Abel gilt ihm als der Begründer der Civitas Dei.

III.

Das Bruchstück der Altsächsischen Genesis, in einer aus Mainz stammenden Handschrift aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts überliefert, setzt ein mit dem Heimweg des Mörders nach der Tat.

Sidoda im thuo te selidon, habda im sundea giuuarah
bittra an is brudard. 27 f.

Es spricht viel dafür, daß der Dichter die Darstellung des Brudermordes mit Bedacht vermieden hat. Sie ist als faktisches Geschehen kaum zu erzählen, weil die einzig denkbaren Erklärungen für eine solche Tat aus der heroischen Überlieferung als epische Darstellungsmuster entfallen: Verkennen der Verwandtschaft oder schicksalhafte Verkehrung gleichstarker Bindungen. Als Episode betrachtet erscheint die biblische Szene nicht anschließbar an die aus den Wertvorstellungen des Sippenlebens geschöpften geistigen Werte und kulturellen Verbindlichkeiten in der sächsischen Herrenschaft. Dem Gemeinschaftsdenken des frühen Mittelalters erscheint der Brudermord schlechterdings unverwindbar, weil er weder schicksalhaft-heroisch, noch rachefähig, also gemeinschaftsbestärkend-aktionistisch konzipiert ist. Ohnmacht und Zerstörung des Gemeinschaftsgeistes gehen mit einer solchen Tat einher und deren Wirkung ist nicht abschreckend, sondern lähmend. „Bei Tötung innerhalb der Sippe“, so der dänische Historiograph der archaischen Seele, Wilhelm Grönbech, „steigt die Ratlosigkeit, weil etwas getan werden muß, das nicht getan werden kann. Die Arme sinken, wenn die Verwandten versuchen wollen, den anzurühren, der das Unglück verschuldet hat. Und wenn die Verwandten sich auch überwinden können, sich an ihm zu vergreifen, so ist ja doch in seinem Blute keine Genugtuung. Es kann nicht dazu benutzt werden, die Ehre zu benetzen, damit sie sich zu neuem Leben erhebe.“²⁰

Der Dichter der altsächsischen Genesis hat keinen Sinn für die Subtilität des Opferbegriffs. Er thematisiert die Ungeheuerlichkeit des Brudermordes bei der Rückkehr des Täters in den Bezirk des Hauses. Diese doppelte Verletzung des Friedens durch den Sippengenossen setzt im Denken des Genesisdichters die göttliche Instanz und Allmacht ins Recht: In dieser Situation der Ausweglosigkeit handelt Gott, der allein zur Vertreibung des Täters ermächtigt und befähigt ist:

Thô geng im thanan mid grimmo hugi, habda ina god
seldo suïdo farsakanan.
80 f.

Der Dichter der altsächsischen Genesis zieht und erneuert im Durchdenken der biblischen Mythe eine Demarkationslinie zwischen der Welt von Frieden und Ehre und dem „Draußen“ der Ehrlosigkeit und der Schande. Der christliche Gott sichert den Fortbestand der Welt von Gesippen an der Stelle, wo sie am verwundbarsten ist. Die Verse 27-81 erzählen von Heimkehr und Vertreibung des Mörders, die Verse 81-150 vom Weh und vom Jammer der Sippe, die sich des Toten annimmt. Das schlimmste, nämlich das aus der eigenen Mitte erwachsende Leid – im Sinne von Ehrlosigkeit, Beleidigung und verwirkter Lebenskraft – spiegelt sich noch in der Ratlosigkeit und Hoffnungslosigkeit der bekümmerten Eltern, die im Verlust der Erben ihre soziale Entwurzelung erleiden. Der Genesisdichter vermittelt ihnen und der Welt, an die er sein Lied adressiert hat, eine konkrete Vorstellung von der Gnade und dem Trost Gottes: Überleben durch Leidabfuhr. So kann man bei aller Gegensätzlichkeit einen gemeinsamen Nenner zwischen der biblischen und der altsächsischen Deutung der Szene ansetzen: nämlich den Gedanken des Überlebens, der einmal in der Stigmatisierung des Täters und einmal in der Leibbewältigung der Sippe aufscheint.

IV.

Die Deutungsarbeit der beiden mittelalterlichen Dichter, denen wir uns jetzt zuwenden, konzentriert sich auf die Erkenntnis der Unterschiede bei den Opfergaben der beiden Brüder.²¹ Die *Altdeutsche (Wiener) Genesis* ist wahrscheinlich zwischen 1060 und 1080 im südbairischen Sprachraum entstanden, vielleicht in Kärnten. Mit dem Opfer der Brüder rückt für den Verfasser ein Problem der Gleichheit ins Blickfeld. Man kann es nur allmählich entdecken, denn es tarnt sich in den Gesinnungen der Brüder, nicht in ihren Berufen. Der Dichter erzählt, wie die Brüder übereinkommen, ein Opfer darzubringen, jeder nach seiner Art, im übrigen aber ganz von der Gleichwertigkeit ihrer Gaben überzeugt:

Kain unt sin bruder
prahten ir oppher.
Kain was ein accherman,
eine garb er nam,
er wolte si oppheren
mit eheren loch mit agenen.
daz oppher was ungename,
got newolt iz inphahen.
Abel was einvaltich unt semfter.
er hielt siniu leMBER,
an nehein ubel er nedahte,
ein lam zopphere brahte.
Got inphie daz lamp
unt wesse imes michelen danch. V. 1216-1229²²

Neben den deutlichen Anspielungen auf Abels reines Opfer, das Lamm Gottes und die Eucharistie, scheint mir auch die Symbolik der Gaben Kains auf die unterschiedlichen Gesinnungen und Motive der Brüder hinzuweisen. Kains Gaben stehen für seine ambivalente, unentschiedene Frömmigkeit, die Wertvolles wie Wertloses darbringt. Abels Lamm steht für die ungeteilte, einfältige und sanfte Gesinnung, mit der er Gott opfert. Im vollen Wissen um seinen freien Willen schreitet Kain dann auf besonders hinterhältige Weise zur Tat:

Ze uelde si giengen
mit ungelichem willen.
da sluoch Kain
Abel den bruoder sin.
da huop sich der nît
der richsinot iemer sît. V. 1252-1257

Die *Wiener Genesis* macht den Ursprung aller Feindschaft und menschlichen Zwietracht in der Nachfolge von Augustinus an der Unlauterkeit der Gesinnung Kains fest. Der Verfasser hat auch der Versuchung nicht widerstanden, in die Gestalt des jüngeren Sohnes Abel dezent, aber spürbar das Bild des Klerikers einzuzeichnen, der eben nicht ackerbäuerisch-kriegerisch, sondern lammfromm und demütig sein Tagewerk den Lämmern widmet. Die Buße, die Gott Kain für seine Tat auferlegt, fruchtet nicht. Übel bleiben sein Herz und seine Gesinnung. Er lehrte seine Kinder alle Arten von Zauber, die es bis heute gibt. Von Abel freilich soll man anderes lernen: *Ubi dū uradriz dolen uuellest. uone dinemo nahisten ana uuidervehtunga. so pildo Abel.*²³ So lautet eine fromme Empfehlung aus den zeitgenössischen *Geistlichen Ratschlägen*. Diese Behandlung des Brudermords steht vielleicht nicht immer auf der Höhe der wissenschaftlich-exegetischen Arbeit der Theologen. Aber sie unterstützt gleichwohl einen Trend, Schuld aus der Gesinnung herzuleiten und die Menschen zur Prüfung von Gesinnungen anzuleiten. In den siebziger Jahren des 13. Jahrhunderts geht der Wiener Bürger Jans Enikel in seiner Weltchronik auf diese Bibelstelle ein. Er taucht sie in das warme Licht einer Familienszene, in der die ganze Familie durch den mißratenen und übel gesinnten Sohn Kain (*der selb hêt vil boesen sin*) ins Unglück gestürzt wird. Adam weist seine Söhne in das Ritual des Opfers ein und da er ein Kalb opfert, wird durch sein Vorbild deutlich, dass Gott wertvolle Gaben darzubringen sind. Seine Aufforderung an die Söhne nutzt er in hausväterlicher Manier zu einem kleinen Lehrvortrag:

... ein opfer sendet got!
ir sül't ouch leisten sîn gebot
baz dann wir getân hab,
und gestêt des nimmer ab,
und volget ouch nicht staete
iuwer wîbe raete,
als ich ê selb hân getân.
daz ich daz pardîs hân verlân,

daz geschach von mînem wîb.
wê geschech irem lîb! V. 1293-1302

Wie man sieht, verfolgt der Text das durchaus vordergründige Deutungsziel, eine väterlich-männliche Ordnung der Welt zu sichern. Abels Opfer lehnt sich an die Vorstellung vom Lamm Gottes und die Eucharistie an, d. h. Jans Enikel reproduziert die kirchlich geprägte Auslegung der Abelfigur. Cain opfert als zweiter, der Rangfolge zwischen Klerikern und Laien im Hinblick auf die Teilhabe am Meßopfer und der ständerechtlichen Vorzugsstellung des Klerus entsprechend. Die gesellschaftlichen Verhältnisse der Zeit werden auf die Erzählung projiziert, in der zunächst von Kain und von der Gleichzeitigkeit des Opfers die Rede ist. Cain opfert auch nicht von den Früchten der Erde, sondern er verbrennt einen *schoup* (V. 1315), einen wertlosen Strohwisch, dem im bäuerlich-grundherrlichen Rechtskreis des Mittelalters zeichenhafte Bedeutung zukam. Abel geht diese Provokation denn doch zu weit und er holt seinerseits zu einer kritischen Belehrung aus: *Cain, lieber bruoder mîn, / dîn opfer solt wol bezzer sîn* (1324 f.). Der Zank der Brüder eskaliert, und es ist leicht zu sehen, dass er in das Gewand eines Konfliktes zwischen einem besonnenen, rechts- und vertragstreuen Bürger und einem auffahrenden Grundherrn eingekleidet wird. Dieser lockt, verschlagen genug, den frohgemut ahnungslosen und folgsamen Bürger Abel aufs Feld und auf die *schoene heide*, um ihn mit einem Keulenhieb in den Nacken totzuschlagen. Cains Beweggründe für den Mord sind altfeudal: Rache für die durch Spott gekränkte Grundherrenehre. So zeitgebunden und täppisch die Opferszene anmutet, geht Jans Enikel mit der Mordszene doch wider Erwarten ernsthaft um: Die Fragen der Stimme des Herrn folgen im Wortlaut der Bibel, der Täter ist über seine Tat entsetzt. Hier ist die Wirkung der höfischen Epen zu spüren, in denen der Tod des Gegners als unvermeidliche Aggressionsfolge problematisiert wird. Der Autor steht m. E. unter dem Eindruck von Szenen wie der Erschlagung Turnus' durch Eneas, Askalons durch Iwein, Ithers durch Parzival oder eben auch Arofels durch Willehalm oder auch Siegfrieds durch Hagen. Die Strafe, die Gott über Cain verhängt, fällt milde aus: Verdüsterung des Gemüts und Beschwerde nicht nur mit der eigenen, sondern auch mit der Sünde des erschlagenen Bruders. So verzeichnet Abel dann wenigstens einen Gewinn auf seinem Heilskonto. Der Geschichtsdichter zeigt auch Sinn für Gerechtigkeit und Fakten; der Mord war nicht alles, was damals geschah, und so listet er gleich im Anschluß auch die kulturellen Verdienste der Urfamilie auf. Da war zwar auch der abscheuliche Mord, den er empört verurteilt, aber da waren auch die anderen Kinder,

die funden michel wunder:
weben, smiden, mangan list,
der mangan liuten frömd ist,
zimmern und buochstaben,
als wir si noch von in haben,
frömdes listes vil und gnuoc,
si bouten daz das ertrich truoc

in wald, in veld, in wert,
daz sich diu werlt dâ von ernert. V. 1380-88

Biederer kann man den Zusammenhang von Gewalttat und Kulturleistung kaum entwickeln. Übrigens wurde Abel im Alter von 32 Jahren in einem Tal namens Damaskus erschlagen.

V.

Im letzten Teil widme ich mich einer Szene aus dem *Willehalm* Wolframs von Eschenbach. Die Dichtung greift eine alte Fabel auf vom Krieg zwischen Christen und Heiden, die *Bataille d'Aliscans* aus dem Wilhelmszyklus. Sie handelt vordergründig vom Kampf um eine Frau, Arabel/Gyburg, die vom heidnischen in das christliche Lager gewechselt ist. Der Held Willehalm hat sie ihrem heidnischen Mann entführt, der daraufhin mit gewaltiger Heeresmacht in der Provence einfällt, um seine Frau zurückzuerobern und die von ihm beanspruchte islamische Herrschaft in Aachen und Rom zu errichten. In einer ersten verlustreichen Schlacht siegt die heidnische Übermacht, kann aber unter Aufbietung aller christlichen Kräfte in einer zweiten Völkerschlacht zurückgeschlagen werden. Der Krieg im *Willehalm* findet nicht mehr in einer zivilisationsfreien, peripheren Zone der Welt statt. Auch Wolfram überblickt aus eigener, vielleicht laienhafter Kenntnis die Meinungen und Standpunkte über die Sündhaftigkeit des Blutvergießens. Ich setze mit meiner Interpretation an der Stelle ein, an welcher der Fürst Willehalm in einer Kampfpause nach der ersten heldenhaften Schlacht gegen die übermächtigen Heiden seine letzten Gefolgsleute um sich sammelt und in einer bitteren Klagerede Bilanz zieht:

...vreude und hôher muot,
ir beidiu sîget mir ze tal.
wie wê nec ist mîn an der zal!
sint mîne mâge tôt belegen,
mit wem sol ich nû vreude pflegen,
dar zuo mîn ellenthafte man?
sô grôzen schaden nie gewan
dehein vûrste mîn genôz.
nû stên ich vreude und helfe blôz.
ein dinc ich wol sprechen wil:
dem keiser Karel waere ze vil
dirre vlûste z'einem mâle.
die er tet ze Runzevâle
und in anderen stürmen sînen,
diene möhten gein den mînen
ame schaden niht gewegen.
des muoz ich immer jâmers pflegen,
ob ich hân manlîchen sîn.
ei Gîburc, sûeziu kûnegîn,
wie nû mîn herze gît den zins
nâch dîner minne! wan ich bin's

mit jâmers laste vast überladen,
daz ich den vlüsteclichen schaden
von dir nû muoz enpfâhen.
swem daz niht wil versmâhen,
der jehe mir mêre noch vlüste,
denne herze under brüste
ie getruoc ze heiner zît,
sît Abel starp durh bruoders nît. 51,2-30.²⁴

Diese Klagerede verdient vor allem wegen der bemerkenswerten Schlußverse unsere Aufmerksamkeit: Ein christlicher Fürst, der soeben einem verheerenden Schlachtgetümmel entronnen ist, versteht sein Geschick im Kontext der Heilsgeschichte. Der Mord an Abel dient ihm als Bezugseignis, um seine Situation zu verstehen. Damit aber sieht Willehalm sich selbst in gewisser Weise in der Nachfolge Abels.

In den Grundzügen läßt diese Klagerede die ganze Zwiespältigkeit und die – auch für den in Krieg und Leid verstrickten Akteur – unauflösbare Widersprüchlichkeit rationaler Gewaltregulierung erkennen: Von keinem Recht, von keiner Moral oder Ethik läßt sich der Tötungswille des Menschen zuverlässig anleiten oder ausschalten. Das Vermächtnis Kains, Feindschaft zu hegen mitsamt des unbändigen Willens zu töten, regt sich auch in Willehalm, und zwar gerade dann, wenn er Abels, des unschuldigen Getöteten, gedenkt.

Wolframs Dichtung erlaubt es uns in einem bis dahin nicht gekannten Maße, die Wirksamkeit und die Präsenz dieses Erbes auch dann zu erkennen, wenn es sich um einen Verteidigungskrieg oder um einen gerechten Krieg handelt. Alle theologisch fundierten Positionen zum Töten im Krieg, auch jene, die Gyburg in ihrer berühmten Toleranzrede so entschieden zur Begründung einer christlichen Kampfmoral vertritt,²⁵ vermögen nichts gegen den unbändigen Willen zum Töten bei den kämpfenden Parteien und Personen.

Wie aber macht sich das Erbe Kains auch bei Willehalm, dem Streiter für die gerechte Sache, bemerkbar? Erste Aufschlüsse darüber finden sich in seiner schon zitierten Klagerede: Dem erlittenen *schaden* in der Realität entspricht der *jâmer* in der Brust des Fürsten. Da sie ihn nicht zu fassen vermag, muss er sich auch darum in der Rede Luft verschaffen. Die Klage leistet eine Einordnung des *schaden* in drei Schritten: über den Vergleich mit dem maßgeblichen Vorbild aus der Geschichte (der Niederlage der Nachhut des fränkischen Heeres bei Roncesval), den Hinweis auf die Kriegsursache Gyburg und den Preis, den ihre *minne* nun kostet, schließlich über die Erinnerung an Abel, das erste schuldlose Opfer von Haß und Feindschaft und damit an den Beginn aller Feindschaft zwischen den Menschen schlechthin. Feindschaft hat dementsprechend eine historische, eine personale und eine gottgegebene Wurzel; diese dreifach gesicherte Anerkennung der Feindschaft erweist sich als treibende Kraft des Krieges.

Je verlustreicher die Schlacht für das Heer der Christen ausfällt, desto profaner und wilder gestalten sich auch die Kampfreden Willehalms.

Beschwört er vor Beginn der Schlacht noch voller Zuversicht die Vorstellungen vom Glaubenskampf und von der Erlösung der Christen, begründet er die Notwendigkeit der Verteidigung von Land, Ehre und Christentum (17,3 ff.), so klagt er in einer weiteren Rede (39,9), erfüllt von Todessehnsucht, über den Preis, den die Liebe Gyburgs kostet. Von Gott erbittet er den Trost, dass die christlichen Gefallenen, seine Verwandten und Getreuen, auch vor dem letzten Gericht Gnade finden mögen. Die dritte Klagerede erscheint so gesehen als Wendemarke in einem Prozess der Desillusionierung und Entidealisierung christlicher Einstellungen zum Kriege. Deren Zersetzung schreitet in dem Maß fort, in welchem Zorn, Hass und Feindseligkeit, genährt aus Jammer, Not, Verlust und Leid, die Oberhand gewinnen.

Es gelingt dem Markgrafen Willehalm dann doch, das Geschick zu wenden und den Sieg auf seine Fahnen zu schreiben. Auf dem Weg zurück nach Orange verwickelt der Held sich allerdings nicht nur in eine ganze Anzahl von tödlichen Kämpfen, sondern er belastet sich zusätzlich mit einer regelrechten Kainstat, der Hinrichtung des im Kampf besiegt, schwer verletzten Heidenkönigs Arofel von Persiâ.²⁶

Die kaltblütige und von Wolfram nicht weiter kommentierte Hinrichtung des mit Willehalm verschwägerten Heiden Arofel trägt zwar dazu bei, dass der Markgraf sein Leben retten kann. Aber damit verliert Willehalm endgültig die schützende Aura des Gerechten in der Nachfolge Abels, weil er alle religiösen, ritterlichen und menschlichen Gebote der Schonung des besiegt Feindes ignoriert. Der Impuls zu Willehalms Kainstat geht aus vom *herzesêr*, dem leidenden Selbstgefühl, das sich Entlastung verschaffen muss. Vergeltung wiegt mehr, als man in Gold und sittlichen Normen aufrechnen könnte. Blut will Blut, Tod will Tod. Hier wird *mit des tôdes wâge* (Wh. 80,26) und mit nichts sonst gewogen. Im Gegenzug gewinnen die Heiden, etwa die Gestalt des edlen Tesereiz, an persönlicher Statur und höfisch-ritterlichem Format. Der Protagonist der christlichen Partei ist ebenso wenig wie die Heiden davor gefeit, das Kainsmal nur und zuallererst auf der Stirn der anderen zu sehen.

In Wolframs Erzählung vom Heidenkampf und in seinem Nachdenken über den Krieg legt sich in der Zeichnung des Helden Willehalm das Bild Kains auf die Erinnerung an Abel. Die Rollen des Gerechten und des Mörders erscheinen damit austauschbar wie Rüstungen, erlernbar wie Sprachen, veränderlich wie Bekenntnisse. Es ist nicht nur ein „Versehen“, daß der nach Orange heimgekehrte Markgraf Willehalm in der Rüstung des Heiden Arofel selbst von Gyburg nicht mehr erkannt wird; und es ist auch kein Zufall, daß der Markgraf das Los eines Flüchtlings auf sich nehmen muß, bei dessen Anblick die Menschen zurückweichen. Seine Kainsmerkmale bewirken jedoch keine Ächtung des Tötens, wie es der biblische Text nahelegt. Vielmehr vermischen sie sich mit den Kennzeichen und dem Habitus des Gerechten.

Alle Rechtfertigungen des Tötens *durh got und durhs rechte* (Wh. 16,28) werden in Wolframs Dichtung vom Kriege konterkariert vom menschlichen Urtrieb zum Töten. Die Widersprüche zwischen edlen und niederen Motiven von Kriegeren entwirren sich im *Willehalm* erst wieder im Angesicht von Leichenfeldern. Nach der prachtvollen Ehrung der toten Könige bricht Wolframs Text ab. Totenfeier und Totengedenken erschienen diesem so religiös denkenden wie realitätsversessenen Erzähler als kleinster gemeinsamer Nenner des Friedens.

Noten

¹ Das germanistische Schrifttum zu den Schlacht- und Kampfschilderungen ist vorwiegend deskriptiv ausgerichtet und blendet die Frage nach der Bewertung von Kampf und Krieg entweder aus oder beantwortet sie nach Maßgabe unzeitgemäßer moralischer Maßstäbe. Friedrich Bode, Die Kampfschilderungen [sic!] in den mittelhochdeutschen Epen, Diss. Greifswald 1909, Tschang-Un Hur, Die Darstellung der großen Schlacht in der deutschen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts (am Beispiel von Lamprechts Alexanderlied, Veldekes Eneide, Wolframs Willehalm, des Pleier Garel von dem Blühenden Tal und dem Lohengrin), München 1971, Alois Wolf, Kampfschilderungen in Wolframs ‚Willehalm‘, in: Wolfram-Studien III. Schweinfurter Kolloquium 1972, hrsg. von Werner Schröder, Berlin 1975, S. 232-262, Norbert Sieverding, Der ritterliche Kampf bei Hartmann und Wolfram, Heidelberg 1985, Peter Czerwinski, Die Schlacht- und Turnierdarstellungen in den deutschen höfischen Romanen des 12. und 13. Jahrhunderts. Zur literarischen Verarbeitung militärischer Formen des adeligen Gewaltmonopols, Berlin 1975, Fritz Peter Knapp, Die große Schlacht zwischen Orient und Okzident: Ein antikes Thema in mittelalterlichem Gewand, in: GRM 55 (1974), S. 129-152. Unter mentalitätsgeschichtlichen Aspekten und mit diskursanalytischer Methode siehe auch Udo Friedrich, Die Zähmung des Heros. Der Diskurs der Gewalt und Gewaltregulierung im 12. Jahrhundert, in: Jan-Dirk Müller, Horst Wenzel (Hgg.), Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent, Stuttgart, Leipzig 1999, S. 149-179.

² Dazu Rudolf Hiestand, „Gott will es!“ – Will Gott es wirklich? Die Kreuzzugs-idee in der Kritik ihrer Zeit, Stuttgart, Berlin, Köln 1998 (=Beiträge zur Friedensethik, Bd. 29).

³ Eberhard Nellmann (Hg.), Das *Annolied*. Mittelhochdeutsch und Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert, 3. Ausgabe Stuttgart 1986. Vgl. dazu Anneliese Grau, Der Gedanke der Herkunft in der deutschen Geschichtsschreibung des Mittelalters (Trojasage und Verwandtes), Diss. Leipzig 1938, Frantisek Graus, Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in der Vorstellung vom Mittelalter, Köln, Wien 1975, Hilbert Weddige, Heldensage und Stammsage. Iring und der Untergang des Thüringerreiches in Historiographie und heroischer Dichtung, Tübingen 1989. Der Verfasser der *Kaiserchronik*, der die Stammsagen aus dem *Annolied* übernimmt, verstärkt die kriegerischen Züge der vorchristlichen deutschen Völker und erweitert sie um einige Details. Auch Isidor von Sevilla nennt den

Assyrer Ninus als Urheber von ungerechten Kriegen: *Primus bella intulit Ninus Assyriorum rex. Ipse enim finibus suis nequaquam contentus, humanae societatis foedus inrumpens exercitus ducere, aliena vastare, liberos populos aut trucidare aut subicere coepit, universamque Asiam usque Libyae fines nova servitute perdomuit. Hinc iam studuit orbis in mutuo sanguine alterna crassare caede.* Isidori Hispalensis Episcopi, *Etymologiarum sive originum libri XX*, hg. von W. M. Lindsay, Oxford 1957 (XVIII, 1). Auch im *Parzival* Wolframs von Eschenbach taucht Ninus als Prototyp des Eroberers auf (102,11), seine Nachfahren, die Brüder Ipomidôn und Pompeius, handeln in seinem Geist.

⁴ Vgl. Eberhard Nellmanns Kommentar zur Ausgabe [wie Anm. 3], S. 82.

⁵ Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat (*De civitate dei*), München 1977, S. 176.

⁶ Zur Gestalt des Nimrod vgl. Arno Borst, Der Turmbau zu Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker, Stuttgart 1963. Der Dominikaner Nicolaus von Gorran sah in Nimrod den Urahn des Adels, von dem alle Herrschsucht, Raub und Jagd, „die bis jetzt die Tätigkeiten der Adligen sind“ sich herleiten. S. 792 f. Vgl. auch Wolfgang Stürner, Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken, Sigmaringen 1987, S. 104 ff. und S. 162 f. Der mächtige *Nimrot* wird im *Annolied* eine Strophe später als *Ninus* erwähnt; er hat die Giganten angestiftet, Ziegel zu brennen und den Turm von Babel zu erbauen. Aus den alten Ziegeln ließ Semiramis dann Babylon erbauen.

⁷ *Plus quam civile bellum est ubi non solum cives certant, sed et cognati; quale actum est inter Caesarem et Pompeium, quando gener et socer invicem dimicaverunt. Siquidem in hac pugna frater cum patre dimicavit, et pater adversus filium arma portavit.* Isidori Hispalensis Episcopi, *Etymologiarum sive originum libri XX*, [wie Anm. 3] (XVIII, 4).

⁸ Michel Foucault, Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte. Herausgegeben von Walter Seitter, Berlin 1986, S. 28 f.

⁹ Foucault sieht im historischen Diskurs des Mittelalters einen Machtfaktor, der auf drei Achsen operiert: „auf der genealogischen Achse wird das Alter der Königtümer erzählt, werden die großen Vorfahren beschworen, werden die Großtaten der Gründerhelden der Reiche und der Dynastien erinnert [...]. Dann gibt es auch die Funktion der Memorisierung oder Registrierung [...]. Sie zeigt, daß das, was die Könige, die Souveräne tun, nie wichtig, nutzlos, klein ist, daß es nie unwürdig ist, berichtet zu werden. [...] Die dritte Funktion innerhalb dieser machtintensivierenden Historie besteht darin, daß Vorbilder in Umlauf gebracht werden. Das Vorbild ist das lebende Gesetz oder das zum Leben erweckte Gesetz.“ Ebd., S. 30 f.

¹⁰ Carl Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart 1935, Nachdruck Darmstadt 1980, S. 4 f.

¹¹ Ebd., S. 5 f.

¹² Ebd., S. 68. Die Grundzüge der Doktrin vom gerechten Krieg, wie sie von der Kanonistik und Scholastik festgeschrieben wurde, hat Kurt-Georg Cram, *Iudicium belli*. Zum Rechtscharakter des Krieges im deutschen Mittelalter, Münster, Köln 1955 (=Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 5) prägnant zusammengefaßt: „Die

selbstverständliche Zulassung des Verteidigungskrieges; die Zulassung eines Angriffskrieges im Wesentlichen unter drei Voraussetzungen: 1. ‚Auctoritas principis‘: Es darf keine höhere Instanz da sein, welche den Streit durch einen Schiedsspruch entscheiden könnte; Feinden sind also keine ‚gerechten Kriege‘. 2. ‚Causa iusta‘: Der Krieg muß das letzte Mittel zur Wiedergutmachung eines Unrechtes sein. 3. ‚Intentio recta‘: Das ist die Reinheit der Motive, es darf also keine Eroberungs- oder Beutegier mitspielen.“ S. 13.

¹³ H. Dürrschmidt, Die Sage von Kain in der mittelalterlichen Literatur Englands, Diss. München 1918, V. Aptowitzer, Kain und Abel in der Adada, den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen und mohammedanischen Literatur, Wien 1925, J. Rothschild, Kain und Abel in der deutschen Literatur, Diss. Frankfurt 1934, Auguste Brieger, Kain und Abel in der deutschen Dichtung, Berlin und Leipzig 1934. Zur Deutungsgeschichte in der bildenden Kunst vgl. Ann Christine Klemm, Darstellung des Opfers von Kain und Abel in der monumentalen Kunst der Romanik, Diss. Tübingen 1986.

¹⁴ Vgl. zur Geschichte der theologischen Deutungen den Kommentar von Klaus Westermann, Genesis, Neukirchen-Vluyn 1974, S. 385 f.

¹⁵ „Die Erzählung Gn 4, 3 ff von der Ermordung A.s durch Kain enthält keine Andeutung eines Unterschiedes in der Frömmigkeit oder sittlichen Haltung zwischen den beiden Brüdern. Es wird nur die *Tatsache* berichtet, daß Gott A.s Opfer annahm, K.s dagegen nicht, und daß K. seinen Bruder aus Zorn darüber erschlug. Die spätere jüdische Exegese hat jedoch die Geschichte fast stets im Sinne eines solchen Unterschieds verstanden: A. war fromm, K. gottlos. [...] Auch die Frage, woran Annahme und Ablehnung des Opfers *erkennbar* war, bleibt Gn 4,4 offen.“ Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. I., S. 6.

¹⁶ Mircea Eliade, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 1 (Paris 1976), Freiburg, Basel, Wien 1993, S. 159 f.

¹⁷ Ebd., S. 160.

¹⁸ Aurelius Augustinus [wie Anm. 5], X, 5, S. 471 f.

¹⁹ Ebd., X,6, S. 473.

²⁰ Wilhelm Grönbech, Kultur und Religion der Germanen, 1. Bd., Darmstadt 1980, S. 107. Zur Forschung vgl. den Artikel von Burkhard Taeger im Verfasserlexikon, hg. von Kurt Ruh, Berlin, New York 1978, Bd. 1, Sp. 313-317.

²¹ Die *Wiener Genesis* sieht hier den Ursprung aller Feindseligkeit. Viktor Dollmayr, Die altdeutsche Genesis. Nach der Wiener Handschrift, Halle (Saale) 1932, V. 1256 f. In der Silvesterlegende der *Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen*, hg. von Edward Schröder, MGH Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters, 1. Bd., Dublin, Zürich 1969, argumentiert *der heilige man*, dass die Erde unseren Stammvater Adam jungfräulich empfangen habe; daher wollte auch Christus, der neue Herr, von einer Jungfrau geboren werden. Jungfräulich sei die Erde, weil sie noch nie den Leib eines Toten und menschliches Blut aufgenommen habe, *unze Kâin sinen pruoder resluoch./daz pluot daz von im ran,/der erde iz ir magetuom benam: dâ mit huop sich*

mennisken tôt,/ze helle muosen allez manchunne durh nôt (V. 9571-75). Einem anderen heiligen Mann, dem Einsiedler Trevrizent in Wolframs *Parzival*, stellt sich die erste Bluttat als ein monströser Inzest dar, als Entjungferung der Großmutter Erde durch den mißbratenen Enkel Kain. Trotz der sexuell getönten Drastik dieser Auslegung: Mit der Entweihung der Erde durch Kain *dô huop sich êrst der menschen nît: / alsô wert er iemer sît*. 464,21 f. Zitat nach der Ausgabe von Eberhard Nellmann, Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, Frankfurt a. M. 1994.

²² Zitat nach der Ausgabe von Viktor Dollmayr [wie Anm. 21].

²³ Zitat nach Friedrich Wilhelm, Denkmäler deutscher Prosa des 11. und 12. Jahrhunderts, München 1914/18, Nachdruck 1960, S. 30. Thomasin von Zirclaria argumentiert ebenfalls ganz und gar geistlich, wenn er meint, daß der Schädiger sich selbst am meisten schade: *Daz muget ir merken an Kâyn, / der sluoc Abeln durch unsin / unde schât im selben gar, / wan Abel der kom dar / dâ er harte gerne ist*. V. 5189-5193. Der wälsche Gast des Thomasin von Zirclaria, hg. von Heinrich Rückert, Berlin 1965. Entsprechend kann dem Guten nichts wirklich Schlimmes widerfahren: *Dem guoten wirret deheiniu nôt, / sît Abel niene war der tût*. Ebd., V. 5277 f. Zur ekklesiologischen Bedeutung Abels vgl. Yves Congar, *Ecclesia ab Abel*, in: Marcel Reding (Hg.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Festschrift für Karl Adam, Düsseldorf 1952, S. 79-108. „Kain ist der Urfeind der Kirche, das Symbol Babylons.“ Wolfgang Beinert, *Die Kirche – Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gehoch von Reichersberg*. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts, Münster 1973, S. 404.

²⁴ Zitat nach der Ausgabe von Joachim Heinze, Wolfram von Eschenbach. Willehalm. Nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung, Kommentar, Frankfurt a. M. 1991.

²⁵ V. 306,4 ff. Vgl. dazu zuletzt Klaus Kirchert, Heidenkrieg und christliche Schonung des Feindes. Widersprüchliches im ‚Willehalm‘ Wolframs von Eschenbach, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 231. Band, 146. Jahrgang (1994), S. 258-270. Mehr oder weniger grundsätzliche Zweifel, ob die Tötung im Kampf zu rechtfertigen sei, finden sich auch bei anderen Dichtern der mittelhochdeutschen Epoche. Vgl. dazu Dennis H. Green, *Homicide and Parzival*, in: Dennis H. Green, Leslie Peter Johnson (Hgg.), *Approaches to Wolfram von Eschenbach*. Five Essays (Mikrokosmos, Bd. 5), Bern, Frankfurt a. M., Las Vegas 1978, S. 11-82, und Hans Fromm, *Herbert von Fritslar*. Ein Plädoyer, in: *PBB* 115 (1993), S. 244-278, bes. S. 270 ff.

²⁶ Eine eingehende Interpretation dieser Episode findet sich bei Werner Schröder, *Wolfram von Eschenbach*. Spuren und Werke, Stuttgart 1989, S. 393-414.