

**Abbildung auf dem Einband: Roland im Kampf**  
**Aus der Heidelberger Handschrift des**  
**"Rolandsliedes" (12. Jahrhundert)**

**W O D A N**

***GREIFSWALDER BEITRÄGE ZUM MITTELALTER***

***ETUDES MEDIEVALES DE GREIFSWALD***

Ed. par

Danielle Buschinger et Wolfgang Spiewok

Vol. 70

Serie 3

***TAGUNGSBÄNDE UND SAMMELSCHRIFTEN***

***ACTES DE COLLOQUES ET OUVRAGES COLLECTIVES***

Vol. 41

***"CHANSON DE ROLAND" UND "ROLANDSLIED"***

**Actes du Colloque du Centre d'Etudes Médiévales**

**de l'Université de Picardie Jules Verne**

**11 et 12 Janvier 1996**

**Reineke-Verlag**

**Greifswald**

**1997**

**RELIGIÖSE IDENTITÄT  
IN DER MITTELHOCHDEUTSCHEN KREUZZUGSEPIK (PFAFFE  
KONRAD:  
ROLANDSLIED, WOLFRAM VON ESCHENBACH: WILLEHALM)**

Volker MERTENS (Berlin)

Als "religiöse Identität" soll im Folgenden die in der Mentalität einer Person und einer Gemeinschaft gegründete Einheit von religiösen Haltungen, sowie religiösen und ethischen Handlungen verstanden werden. Diese religiöse Identität kann 1. unterschiedliche Bewußtheitsgrade aufweisen, 2. kann eine weitgehende Übereinstimmung zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft bestehen oder eine mehr oder weniger große Differenz und 3. sind religiöse Haltungen und ethisches Handeln mehr oder weniger eng miteinander verbunden.

Die Situation im 12. Jahrhundert ist lediglich für den Klerus und den Adel in etwa erschließbar, weil nur diese Gruppen von den schriftlichen Quellen hinreichend erfaßt sind - hier soll es um den weltlichen Adel gehen, der Auftraggeber der mittelhochdeutschen Kreuzzugsepike war: Heinrich der Löwe, Herzog von Bayern und Sachsen für das 'Rolandslied', Landgraf Hermann von Thüringen für den 'Willehalm'<sup>2</sup>. Die Entstehungszeit beider Texte liegt um knapp 50 Jahre auseinander: das 'Rolandslied' um 1170, der 'Willehalm' um 1215 - ersteres also zwischen dem 2. und 3. Kreuzzug, letzterer nach dem 4. von 1197 und der Gründung der Ritterorden.

Die soziale Identität des weltlichen Adels ist vor allem durch seine Herrschaftsfunktion geprägt, die über die Familienzugehörigkeit zugeteilt wurde: Mitglied einer Adelsfamilie zu sein, bedeutete Teilhabe an Herrschaft.<sup>3</sup> Die Religion unterstützte dieses Konzept durch die Sakralisierung der Institution Familie, die Familie bestätigte die Bindung an die Kirche durch familiengebundene Stiftungen und Einrichtungen, v.a. die adligen Hausklöster spielten in diesem reziproken Verhältnis eine herausragende Rolle. Religiöse Identität hatte im Rahmen der Feudalordnung eine unterstützende und absichernde Funktion. Durch interne Deregulationen des politisch-sozialen Systems trat die religiöse Identität in bestimmten sozialen Situationen in Widerspruch zu feudalen Traditionen. Das ist sichtbar am Konflikt der zentralen Macht des Königtums mit dem landsässigen Adel über das Fehderecht: mit Hilfe der kirchlichen Autoritäten gelang es der Zentralgewalt eine Einschränkung der Fehde durch die sogenannten Gottesfrieden zu institutionalisieren. Im Vorlauf des 11. Jahrhunderts nahm die Kirche die Aufgabe der Friedenssicherung zunehmend selbst in die Hand und schuf durch eidliche Verpflichtungen und Strafordnungen wirkungsvolle Instrumente zur Sanktionierung von Gewaltausübung im Rahmen der Propagierung eines neuen, religiös fundierten Moralverständnisses der

\* Überarbeitete Fassung von: Religious Identity in Middle High German Crusader Epics, in: *History of European Ideas* 20 (1995), S. 851-857.

<sup>1</sup> Das *Rolandslied des Pfaffen Konrad*. Hg., übers. u. komm. Von D. Kartschoke (RUB 2745), Stuttgart 1993.

<sup>2</sup> Wolfram von Eschenbach, *Willehalm*. nach der Hs. 857 der Stiftsbibl. St. Gallen hg. von J. Heinze (ATB 108), Tübingen 1994.

<sup>3</sup> G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978. - K.F. Werner, 'Adel', in: *Lexikon des Mittelalters I*, München 1978, Sp. 118-128.

Waffenträger.<sup>4</sup> Der Zugriff der Kirche wurde im Einsatz der Krieger gegen die äußeren Feinde der Kirche in der Kreuzzugsbewegung funktionalisiert. Er wurde theologisch abgesichert durch die Übertragung der äußeren Disziplinierung der Ritter auf die innere, auf die Bekämpfung der Sünden und die Selbstbeherrschung: 'De laude nove militie' des Bernhard von Clairvaux ist die wichtigste Programmschrift für dieses Vorgehen.<sup>5</sup> In den Briefen Bernhards, mit denen er für den zweiten Kreuzzug warb, tritt der Gedanke der Kreuzfahrt als Bußleistung zur Rettung der Seelen der Krieger gegenüber äußeren Konsequenzen in den Vordergrund: die Krieger waren durch ihr Leben besonders heilsgefährdet, der Kreuzzug aber bot nun die Gelegenheit, das Seelenheil dennoch zu erlangen, er war, im Unterschied zur Fehde, ein Krieg ohne Gefahr für die Seele. Die Kirche beanspruchte ferner seit den 60er Jahren des 12. Jahrhunderts das Recht auf die Weihe der Ritter, in der die religiöse Absicherung des Moralkonzepts durch den Rittereid erfolgte. Die Kriegerkaste konnte dann durch die religiös-moralische Absicherung des Waffentragens ihre sozialen Privilegien behaupten: in der Ritterweihe wurde eine Art sozialer Vertrag des Adels mit der Kirche geschlossen, in dem durch die wenigstens formale Eingliederung der Waffenträger in das kirchlich-religiöse Wertesystem die altadligen Privilegien legitimiert wurden. In dieser historischen Situation entsteht das 'Rolandslied' und propagiert, ganz auf der Basis dieses Gedankenguts, eine religiöse Identität, die fast völlig mit der ständisch-familialen und politisch-sozialen zusammenfällt.

Thema ist - wie in der 'Chanson de Roland' - die Gewaltmission der in Spanien lebenden Araber durch Karl den Großen: Machterhalt und Machtausdehnung des Frankenkönigs und Ausbreitung des Christentums erscheinen hier als identisch. Das wird durch die Sakralisierung Karls, der im Jahre 1165 (am 29.12., dem Tag König Davids) heiliggesprochen worden war, in unserem Text gestützt, denn er wird schon im Prolog als Heiliger apostrophiert (*vor gote ist er v. 12, heiliger kaiser v. 2861, 9001*), zu Beginn der Handlung hat er eine Engelserscheinung, die ihm den Auftrag zur Gewaltmission erteilt: Als Dienstmann Gottes soll er nach Spanien eilen und die Heiden bekehren, wer sich ihm jedoch widersetzt, wird von Gott an Leib und Seele mit dem Tode bestraft (v. 55-64).

'Karl, gotes dienstman,  
ile in Yspaniam!  
got hât dich erhoeret,  
daz liut wirdet bekêret.  
die dir aber wider sint,  
die heizent des tiuvels kint  
unt sint allesamt verlorn.  
die slehet der gotes zorn  
an lîbe unt an sêle.  
Die helle bûwent si iemermêre.

Die Auszeichnung Karls durch himmlische Zeichen geht durch das ganze Lied: nach dem Tode Rolands weckt ihn ein Engel, um ihn zu warnen (v. 7473) und erhält von ihm ein sichtbares Gnadenzeichen: ein Kreuz, das sich noch heute im Aachener Domschatz befinde, sagt der Erzähler (v. 7475-7484). Die hier zu

<sup>4</sup> H. Hoffmann, *Gottesfriede und Treuga Dei*, Stuttgart 1964.

<sup>5</sup> S. Bernardi *Opera* vol. 3, ed. J. Leclercq / H.M. Rodais, Roma 1963, S. 205. - G. Althoff, "Nunc fiant Christi milites, qui dudum extiterunt raptores", in: *Saeculum* 32 (1981), S. 317-333. - J. Fleckenstein, in: J. Fleckenstein and M. Hellmann (Hgg.), *Die geistlichen Ritterorden Europas*, 1980, S. 9-22.

Beginn dargestellte Offenbarung gehört zu den stärksten religiösen Akten, weil sie eine unmittelbare Kommunikation mit dem Numiosen bedeutet. Dadurch wird die Einheit von religiöser und politischer Identität modellhaft gestiftet. Das ist zu diesem historischen Zeitpunkt besonders wichtig, weil die Gewaltmission heftig umstritten war, und selbst der Kreuzzugsprediger Bernhard, nach anfänglicher Bejahung (1147), später zur Ablehnung tendierte.<sup>6</sup> Die religiös legitimierte Gewaltausübung als zentrales Thema des 'Rolandslieds' dient zur Abdeckung zweier aktueller Ziele, eines politischen und eines sozialpsychologischen: die Erweiterung des Herrschaftsgebietes und die Ablenkung der Gewaltausübung vom Innen des Herrschaftsgebietes nach Außen. Die religiösen Sinnstiftungsmuster sind nicht die Substanz des 'Rolandsliedes' (diese ist vielmehr politisch), sondern sie dienen lediglich als Argumentationshilfe. Vor diesem Hintergrund ist die Übertragung des Kreuzzugsaufrufs an Karl zu verstehen: das ursprünglich dem Papst zustehende Recht, den Kreuzzug auszuschreiben (so erscheint es noch im 'Graf Rudolf' v. 21ff.), wird auf den Kaiser übertragen, weil es sich um eine theologisch-ethisch bedenkliche Angelegenheit handelt, die Heiden vor die Alternative "Taufe oder Tod" zu stellen.

Eine der Offenbarung vergleichbare Funktionalisierung religiöser Legitimationsmuster können wir im Text an der Ansprache Karls vor der Fürstenversammlung festmachen: er will das Heidentum vernichten, das Christentum ausbreiten (*die haidenscaft zestoeren / die cristenhait gemèren* v. 85f.) und er wirbt für den Angriffs-Krieg mit dem aus der Kreuzzugswerbung vertrauten religiösen Lohngedanken: Wer für Gott sein Leben hingibt, erhält die Krone des Martyriums *swer durch got erstirbet, / ich sage iu, waz er dâ mit erwirbet: / eine küninliche crône / in der marterære chöre* (101-104). Später zitiert er in diesem Sinn die Bibel *swer wip oder kint lât, / hûs oder eigen, / daz will ich iu bescaiden, / wie in got lônên will: / er gût ime zehenzec stunt sam vil, / dar zuo sîn himelriche.* v. 184-189; 192 (Mt. 19,29 und 24,44). Die Ratsversammlung schließt mit der Rede des Erzbischofs Turpin, der mit zahlreichen Bibelstellen seinen Aufruf zum Vollzug von Gottes Willen legitimiert. Er verzichtet allerdings darauf, unmittelbar zur Tötung der Heiden aufzufordern; das geschieht nur implizit durch die Befürwortung von Karls Plan, denn anscheinend war ein offener Aufruf zum Töten im Mund eines Kirchenmannes selbst in einem Krieg gegen die Heiden schwer vorstellbar - daß er später im Kampf in Roncesvalles neben Roland der tüchtigste Kämpfer ist, obwohl Geistliche eigentlich keine Waffen tragen durften, wird mit dem Notwehrprinzip und daher der Abwehr des ungerechten Angreifers begründet: *jâ nâhet daz gotes rîche. / volstêt an deme rechten. / hiute mügen wir gerne vechten. / der tiuvel vert dâ her / unt hât gesamnet sîn her. / des heiligen gelouben / wolt er uns berouben.* (v. 3906-3912). Als weiteres Argumentationsmuster wird das Streben nach dem Martyrium, dem Zeugnis für den wahren Gott, oft benutzt, z.B. v. 5161-68.

Swaz er mit munde lêrte,  
mit werken er ez bewârte.  
er verliez alle werltwünne,  
baidiu erbe unt künne.  
ain wwârer gotes urkünde,  
gotes lop truog er in sînem munde.

<sup>6</sup> R. Regout, *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours*, Paris 1934. - F.H. Russel, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge 1977.

der marter gert er in alle zît,  
ze jungest opherôt er den lip.

Als er die Heiden ankommen sieht, vergleicht er die Situation mit der Verfolgung der Kinder Israels durch den Pharaon und sich selbst dadurch mit Moses (v. 5744-51): *der fluoch müeze über si werde, / dâ got mit sinem gewalte / Pharaonem nider valte. / den verswalch daz mer / unt al sîn wuotigez her. / den sînen half er izer nôt, / in der wüeste gab er in daz himelbrôt. / der ruoche ouch uns gewîsen.* So rücken die Franken an die Stelle des auserwählten Volkes Gottes. Der Erzähler stützt die religiöse Kampfmotivation nicht nur sprachlich-inhaltlich, sondern auch durch kirchlich-kultische Gesten und Symbolhandlungen - wie Kniefall, Orantengestus und Sichbekreuzigen.

Den umgekehrten Vorgang, eine Übertragung feudaler Rituale in die religiöse Sphäre, finden wir beim Tode Rolands: er zieht den Handschuh ab und hält ihm zum Himmel, ein Engel kommt und nimmt ihn entgegen: *den hantschuoch er abe zôch, / engegen dem himel er in bôt. / den nam der vrône bote von sîner hant.* (v. 6889-6891). Die Handschuh-Übergabe ist Zeichen der Anerkennung der Obrigkeit des Lehnsherrn - Roland gibt quasi an Gott sein Lehen, d.h. sein Leben zurück. In dieser Situation kommt das Bestreben religiöse und politische Identität in eins zu setzen, besonders sinnfällig zum Ausdruck. In einer weiteren Szene wird deutlich, daß es sich bei der Herstellung dieser Kongruenz um ein intentionales Vorgehen des Erzählers handelt: es geht um den Überfall der Heiden auf die von Roland befehligte Nachhut des fränkischen Heeres. Sein Freund Olivier fordert ihn angesichts der feindlichen Übermacht auf, sein Horn zu blasen und König Karl zu Hilfe zu holen. In der 'Chanson de Roland' lehnt Roland ab, weil dadurch der Ruhm und das Ansehen seiner Familie leiden, und sogar Frankreich mit Schande bedeckt würde "Jo fereie que fols, / En dulce France en perdeie mun los." ... "Ne placet Damnedeu / Que mi parent pur mei seient blasmét, / Ne France dulce ja chéët en viltét." ... "Que ço seit dit de nul hume vivant / Ne pur paien que ja seie cornant. / Ja n'en avrunt reproece mi parent." (v. 1053f., 1062-64, 1074-76)<sup>7</sup>: seine Identität als Adliger, die er hier schützt, gründet sich auf Geburtsstand, Sippenbewußtsein und seine Funktion im königlichen Herrschaftsverband. Das ist ein typisch altadliges Selbstverständnis, das im todesbereiten Heroismus vordergründige Zweckrationalität übersteigt: nicht das Überleben der Personen ist wichtig, sondern die Anerkennung des transpersonalen Herrschaftsethos des alten Adels. Beim Autor des 'Rolandsliedes' ist dieses Selbstverständnis durch ein religiöses ersetzt: Roland argumentiert mit dem Vertrauen auf Gottes Hilfe - und wenn sie nicht die irdische ist, wird es die himmlische sein, alle, die fallen, erhalten das Himmelreich

'daz müez nu allez an gote gestân',  
sprach der helt Ruolant.

...

'sô werdent aber mit bluote gerainet  
die hêren gotes marterære.  
wolt got, daz ich des wert wære,  
daz ich verdienete den namen,  
dar wolt ich gerne gâhen.

wie sælic der ist geborn,  
den got dâ zuo hât erkorn,  
daz er in sînem dieneste beliget,  
want er im daz himelrîche ze lône gibet.  
zuo disen fûlen âsen  
ne wil ich niemer nicht geblâsen.

...  
got will sîniu wunter hie erzaigen,  
der guote Durndart sîne tugent erscainen.' v. 3870-3898

Olivier übernimmt in dieser Situation die weltliche Argumentation, Roland hingegen die geistliche, und so bläst er das Horn erst im Augenblick seines Todes: er ist jetzt willentlich zum Märtyrer geworden. Turpins Argumentation demonstriert hingegen wieder die Kongruenz von religiöser und adliger Identität: Karl wird den Tod rächen, die Leichen bestatten im Beisein frommer Bischöfe und der Sippenmitglieder: *sie nement unsere lichenâmen, / sie fûrent si zewâre / in gesegente kirichhëve. / sô wûnschent uns heilige biscöfe / umbe got gnâden / mit anderen unseren mâgen / unt bevelhent uns der erde.* v. 6045-6051.

Die Legitimation des weltlichen Herrschaftskomplexes mit Hilfe der religiösen Dimension zeigt sich schließlich in der Interpretation des Grundkonflikts: Genelun, Rolands Stiefvater, trachtet aus persönlichen Gründen Roland nach dem Leben, denn sein Stiefsohn hatte ihn für die gefährliche Gesandtschaft Karls zum Heidenkönig vorgeschlagen und - anders als in der 'Chanson de Roland' - vermutet Genelun, daß Roland sein Erbe selbst an sich bringen und seinem eigenen Sohn nehmen wolle. Genelun handelt also ganz im Interesse seiner eigenen Nachkommenschaft, wenn er Roland beseitigt. Dieses Interesse aber führt bei ihm zum Landesverrat. Im Prozeß am Schluß des Werkes argumentiert er - in der französischen Fassung deutlicher als in der deutschen - er habe nur legitime Rache ausgeübt, jedoch keinen Verrat begangen. Der deutsche Erzähler läßt ihn behaupten, er habe den französischen Fürsten offen Fehde angesagt: *er sprach: 'herre, ez was min wille, / ich nelougen dir sîn niet. / der zwelve tôt ist mir liep, / ez ist gewisse der min râ. / ich hête in ê widersaget / ze diner antwürte offenliche. / daz erziuge ich mit dem riche'* v. 8740-46. Die Anklage Karls aber lautet auf Verrat an der Christenheit *daz er die cristen hât gegeben / in die gewalt der haiden*: wieder erscheint das imperiale Interesse als identisch mit dem Religiösen, und Genelun wird ausdrücklich mehrfach als Judas bezeichnet (*den armen Judas er gebildôt* v. 1925f., v. 6103) - analog entsprechen die zwölf Pairs den zwölf Aposteln und Karl ist Abbild Jesu selbst; Staatsheil und religiöses Heil fallen also zusammen.

Während im altfranzösischen Lied eine vornehmlich herrschaftsbezogene Adelsidentität propagiert wird, ist im deutschen Text die religiöse Identität mit dieser kongruent, sie wirkt damit herrschaftsstabilisierend. Das ist nur durch ein in der Kirche selbst stark umstrittenes Muster möglich: die Gewaltmission. Das Problem des gerechten Krieges, das in theologischen Texten ausführlich diskutiert wird, bleibt hier nahezu ausgespart, die Sinnfrage wird nicht weiter gestellt, das "Recht" ist der rückhaltlose Einsatz im Heidenkampf: *Otto unt Ive, / die wonten in dem wîge / alsô mines trechtînes knechte, / want si dem rechte / nie ain fuoz entwichen.* v. 5119-23. Möglich ist dies nur um den Preis einer Verkürzung der realpolitischen Problematik: die autonome Amtskirche, die die Führung in den Kreuzzügen beanspruchte, wird im literarischen Werk ausgeschaltet, der Papst kommt überhaupt nicht vor. Als religiöser Amtsträger erscheint lediglich der dem

König verpflichtete geistliche Fürst Turpin, der sich völlig den weltlichen Herrschaftszielen einordnet, die damit als religiös erscheinen; die Tatsache, daß es primär um Politik geht, wird dadurch verdeckt.

Wir können dies im Fall des deutschen Rolandsliedes als Reflex der Auftragbersituation erklären: der Welfenherzog Heinrich der Löwe verstand sich in Konkurrenz zu den staufischen Kaisern mit ihren Konflikten mit der Kirche als besonders religionstreu, was sich in bedeutenden Stiftungen wie der Braunschweiger St. Blasius-Stiftskirche oder dem ungewöhnlich prachtvollen Helmarshausener Evangeliar artikulierte.<sup>8</sup> Das 'Rolandslied' gehört in den Kreis dieser, eine enge Verbindung von adligem Selbstverständnis und religiöser Identität propagierenden Auftragswerke. Der Pfaffe Konrad, der vermutlich in der herzoglichen Residenz Braunschweig wirkte, war mit dem spezifisch religiösen Repräsentationsgestus des Herzogs gut vertraut, so ersetzt er den hl. Basilius aus der 'Chanson de Roland' (*del sanc seint Basilie* v. 2346) durch den persönlichen Patron Heinrichs, den hl. Blasius (v. 6875), was eine besonders aktuelle Anspielung war, denn 1173 initiierte Heinrich den Neubau der Blasiuskirche. Daß im 'Rolandslied' keine die fraglose religiös-politische Kongruenz überschießende Sinnproblematik aufscheint, zeigt, daß der in seiner Identität eher verunsicherte Kriegeradel eine stark affirmative Präsentation brauchte. Dieses Bedürfnis hatte vermutlich zwei Ursachen. Einmal war die Vereinbarkeit der religiösen Argumentationsmuster mit der aggressiven Expansionspolitik Heinrichs in den sog. Slawenkreuzzügen von 1147 und 1158/59 nach dem 2. Kreuzzug<sup>9</sup> nicht so bruchlos nachvollziehbar, wie sie z.B. die Arenga der Urkunde für die Lübecker Domprobstei formuliert: Die göttliche Barmherzigkeit habe ihn so über die Menge der Slawen triumphieren lassen, daß er, den Gehorsam der Demütigen durch die Taufe zum Leben, den Widerstand der Halsstarrigen durch Blutvergießen zum Tode wendend in ihren Ländern die Vorsteher dreier Bistümer ... und die Burgherren einzelner Orte durch das Chirograph seines Schwertes befestigt habe (MGH, UU, HdL Nr. 59). Helmold von Bosau hingegen formuliert diese Problematik der Funktionalisierung religiöser Legitimationsmuster für politische Ziele in seiner 1172 abgeschlossenen 'Slawenchronik', wenn er feststellt, daß bei Heinrichs "Kreuzzügen" "niemals vom Christentum, sondern immer nur vom Geld die Rede gewesen" sei.<sup>10</sup> Am Schluß des 'Rolandsliedes' nimmt der Pfaffe Konrad ausdrücklich Bezug auf die Heidenkämpfe Heinrichs, allerdings erscheinen sie hier als religiöse Leistung: *got gap ime die craft, / daz er alle sine viande ervacht. / die cristen hât er wol gëret, die haiden sint von im bekëret / daz erbet in von rechte an.* v. 9043-47. Die Ausblendung jeglicher Problematik im Fall der religiös argumentierenden Heinrich-Repräsentation verweist jedoch nicht unbedingt auf eine ungebrochene Kongruenz politischer und religiöser Identität, sondern eher auf eine Verunsicherung. Daß die klerikal gebildeten Zeitgenossen nicht auf die religiösen Muster "hereinfielen" zeigt die Reaktion Helmolds von Bosau. Zum

<sup>8</sup> K. Schmid, "Welfisches Selbstverständnis", in: K. Schmid, *Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter*, Sigmaringen 1983. - B. Schneidmüller, Große Herzöge, oft Kaisern widerstehend? Die Welfen im hochmittelalterlichen Europa, in: Heinrich der Löwe und seine Zeit. *Katalog der Ausstellung Braunschweig* 1995, Bd. 2, hg. von J. Luckhardt und F. Niehoff, München 1995, S. 49-61. F. Niehoff, Heinrich der Löwe - Herrschaft und Repräsentation, *ebda.* S. 213-236.

<sup>9</sup> F. Lotter, "Bemerkungen zur Christianisierung der Abdoriten", in: *Festschrift für W. Schlesinger II*, Köln/Wien 1974, S. 395-442.

<sup>10</sup> Vgl. V. Mertens, "Deutsche Literatur am Welfenhof", in: *Heinrich der Löwe und seine Zeit* [Anm. 8], S. 204-212. - Das Zitat aus Helmolds 'Slawenchronik' nach K. Jordan, Heinrich der Löwe, München<sup>2</sup>1980, S. 256.



anderen kamen wohl die Kontakte zu den Arabern hinzu. Diese relativ jungen Erfahrungen mit der muselmanischen Kultur hatten zwar einerseits für eine Verunsicherung hinsichtlich der Überlegenheit des Abendlandes gesorgt, waren aber nicht so intensiv, daß sie die eigenen Normen und Werte hätten relativieren oder gar die Erhaltung der Handlungssicherheit gegenüber den Muslimen hätten gefährden können.<sup>11</sup> Eine pauschale Abwertung der "anderen Welt" konnte anscheinend - noch - akzeptiert werden.

Demgegenüber nimmt der 'Willehalm' Wolframs von Eschenbach eine wesentlich problemhaltigere Position ein: die auf das eigene Werte- und Herrschaftssystem zentrierte Orientierung erscheint hier als aufgebrochen. Sicher sind dafür die neuen Begegnungen mit der fremden Kultur im 3. und 4. Kreuzzug (1187-1192, 1198-1204) ebenso verantwortlich, wie die "Cohabitation" von Franken und Muslimen in den sogenannten Kreuzfahrerstaaten, die beispielsweise vom islamischen Reisenden Ibn Gubair im Jahre 1184 als ausgesprochen idyllisch beschrieben wurde.<sup>12</sup> Das im 'Rolandslied' stark dualistisch-antagonistisch geprägte Verständnismuster für fremde Kultur und Religion wird deshalb durch ein neues Muster, das ebenfalls aus der Tradition stammt, überlagert: das der Weltharmonie, die Antagonismen überbrückt.

Hier hatten die Theologen Vorarbeit geleistet: 1141 war durch Abt Petrus Venerabilis von Cluny der Koran in Toledo ins Lateinische übersetzt worden.<sup>13</sup> Er vertrat in der Diskussion um den Status des Islam, ob es sich um eine Häresie oder um widergöttliches Heidentum handele, die Position, daß Muslime und Christen einen gemeinsamen Gott verehrten. Diese Anschauung, die schon Papst Gregor VII. (1073-1083) vertreten hatte, wurde Ende der Siebziger Jahre des 12. Jahrhunderts vom byzantinischen Kaiser Manuel I. Komnenos übernommen: sie hatte damit die Grenzen der theologisch-immanenten Diskussion zum politischen Bereich überschritten. Im Heiligen Land vertrat vor allem der Erzbischof Wilhelm II. von Tyrus (1175-1186) diese Position, in seiner 'Geschichte von Outremer' ('*Historia verum in partibus transmarinis gestarum*') zeigt er Verständnis nicht nur für die persönliche Religiosität Nur ad-Din (gest. 1174), sondern auch für die religiösen und politischen Motive der Muslime.<sup>14</sup>

Mit Willehalm (Guillaume d'Orange) hat Wolfram einen Helden, der gegenüber dem adligen Heidenkämpfer Roland das modernere Leitbild des Eremiten verkörpert:<sup>15</sup> am Ende seines Lebens zieht er sich aus der Welt zurück und wird Einsiedler-Heiliger in St. Guilem-le-Desert. Entsprechend wird er im Prolog als Heiliger angerufen *herre sanct Willehalm, / mines sündehaftens mundes galm / din heilikeit an schriet: / sît daz dû bist gevriet / vor allen hellebanden, / sô bevoget ouch mich vor schanden!* (v. 4,13-18). Sein Kämpferleben ist also nur

<sup>11</sup> V. Rittner, *Kulturkontakte und soziales Lernen im Mittelalter*, Köln/Wien 1973.

<sup>12</sup> H.E. Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge*, <sup>3</sup>Stuttgart 1973, S. 144.

<sup>13</sup> G. Constable / J. Kritzeck, (Hgg.), *Petrus Venerabilis 1150-1950*, Rome 1956. - J. Kritzeck, *Moslem - Christian Understanding in Medieval Times*, in: *Comp. Stud. in Society and History* 4 (1961/62), S. 388-401.

<sup>14</sup> E.A. Babcock and A.Ch. Krey, *A History of Deeds Done beyond the Sea by William Archbishop of Tyre*, 2 vols. New York 1943. R.Ch. Schwinges, *Kreuzzugsdiele und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus*, Stuttgart 1977. - R. Schnell, *Die Christen und die "Anderen"*. Mittelalterliche Positionen und germanistische Perspektiven, in: *Die Begegnung des Westens mit dem Osten. Kongreßakten des 4. Symposiums des Mediävistenverbandes in Köln 1991*, hg. von O. Engels/P. Schreiner, Sigmaringen 1993, S. 185-202.

<sup>15</sup> "L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII." *Atti della seconda settimana internazionale di studio*, Mendola 1962, Milano 1965.

Durchgangssituation auf dem Weg zur Weltentsagung - es ist nicht alleiniger Grund der Heiligkeit, wie bei Roland, sondern erscheint vielmehr als problem- und sündenbelastet. Das zeigt sich in einer wichtigen Szene.

Willehalm hat die Frau des Heidenkönigs Tybalt bekehrt und selbst geheiratet. Tybalt kommt mit einem Heer in die Provence, "um Liebe und Land zurückzugewinnen" (*nâch minne und nâch dem lande* v. 11,9). Der Perserkönig Arofel, der Onkel von Gyburc, Willehalm's Frau, wird im Zweikampf mit Willehalm schwer verwundet und von diesem gegen den ritterlichen Ehrenkodex und das religiöse Tötungsverbot erschlagen - nicht, weil er ein Heide ist, sondern weil sein Bruder Willehalm's nächste Verwandte im Kampf getötet hat: ein archaisches Rachehandeln. Die Gegenposition vertritt Gyburc selbst in ihrer großen Schonungsrede vor dem Fürstenrat (306,12ff.): die Heiden sind Geschöpfe Gottes wie die Juden und Christen. Gyburc verbindet das Heidentum mit dem Christentum über das Judentum des Alten Testaments. Unter dem Oberbegriff "Heiden" versteht sie alle Ungetauften, also auch die Juden vor der Einführung der Beschneidung durch Abraham, denn die Beschneidung, sagt sie, sei die Taufe der Juden (*der juden touf hât sunder site: / den begënt si mit einem snite* v. 307,23f.). Als Beispielfiguren nennt sie Elias und Enoch, die vor dem Ende ihres Lebens in den Himmel entrückt wurden, weil sie Gott in besonderem Maße wohlgefällig waren (v. 307,1). Die Legende will, daß sie in der Endzeit zurückkommen und die Juden und Heiden bekehren, weshalb die Existenz unbekehrter Juden als Beweis dafür galt, daß die Welt noch dauern würde. Als Zeugen der Endzeit stehen Enoch und Elias vor dem Königsportal der Kathedrale von Chartres. Und da die Juden unter geistlichem und weltlichem Schutz standen, muß das - folgt man Gyburc's Rede - implizit auch für die Muslime gelten. Gyburc vertritt also in einer laienreligiösen Ausprägung die theologische Position der Identität des islamischen, jüdischen und christlichen Gottes. Ähnlich geprägt ist ihre Position in den Religionsgesprächen mit ihrem heidnischen Vater Terramer (v. 215,10ff.): der letzte Grund ihrer Entscheidung, dem christlichen Glauben treu zu bleiben, ist Willehalm's Liebe und kämpferischer Einsatz für sie. Die Überlegenheit des Glaubens zeigt sich im Gläubigen, ihre Entscheidung für das Christentum ist nicht durch die Dogmen bestimmt, die sie auch anführt, sondern durch die Wirkung im Leben des Christen, auch das ist ein stark laienreligiös geprägtes Argument. Die Figur von Gyburc's Bruder Rennewart, der bei den Franken als Küchenjunge dient und, obwohl ungetauft, zum Führer des Reichsheers aufsteigt, verkörpert das "natürliche" Kind Gottes,<sup>16</sup> an ihm zeigt sich exemplarisch die Untauglichkeit der alten stark formell geprägten religiösen Identität für den weltlichen Machtkomplex: er kann als Heide für die Franken kämpfen. Die Kongruenz, die im 'Rolandslied' angeboten wurde, ist hier aufgegeben: religiöse Identität wird nicht mehr über die kirchliche und weltliche Hierarchie vermittelt, sie gründet in einer Subjektivität, die sich auf ein Bewußtsein der Geschöpflichkeit aller Menschen bezieht. Eine Lösung der Problematik wird nicht angeboten - da der 'Willehalm' unvollendet ist, bleibt offen, ob Rennewart getauft und als christlicher Herrscher regieren wird. Daß sich in der Aufgabe der Fertigstellung Zweifel des Autors an der Tragfähigkeit des Harmoniekonzepts der Geschöpflichkeit äußern,

<sup>16</sup>

Zum Problem der (über das Geschöpflichkeits-Konzept theologisch hinausgehenden) Gotteskindschaft der Heiden: C. Lofmark, Das Problem des Unglaubens im 'Willehalm', in: *FESTSCHRIFT WERNER SCHRÖDER ZUM 75.*, hg. von K. Gärtner/J. Heinze, Tübingen 1989, S. 399-413. J. Heinze, "Die Heiden als Kinder Gottes. Notiz zum Willehalm", in: *Zfda* 123 (1994), S. 301-308; K.-H. Steinmetz, "Die ungetauften Christenkinder in den 'Willehalm'-Versen 307,26-30", in: *Zfda* 124 (1995), S. 151-162.

kann man nur vermuten - die starke Betonung des Kämpferischen und der heroischen Selbstverwirklichung von Christen und Heiden zeigt, daß zwar religiöse und adlig-heroische Identität nicht mehr zur Deckung gebracht werden können, die neue Subjektivität jedoch die Bindung an traditionelle Gruppenidentitäten nur relativiert, nicht aber abgelöst hat. Aus der Tatsache des Nicht-Abschlusses des 'Willehalm' kann man die Unlösbarkeit des Problems erschließen,<sup>17</sup> das damit der Subjektivität des Rezipienten anvertraut ist.

Das Auseinandertreten von religiöser und sozialer Identität ist wohl auf die Einwirkung von zwei neuen Erfahrungsbereichen zurückzuführen: einmal einer binnengesellschaftlichen Deregulation und zweitens einer Auseinandersetzung mit einer anderen Kultur, deren fortgeschrittene Kenntnisnahme die Beibehaltung des alten dual-antagonistischen Verständnismodells ausschloß.<sup>18</sup> Die binnengesellschaftliche Deregulation resultiert aus den politischen Erfahrungen des deutschen Thronstreits (1197-1209): die Rolle der Kirche darin war so eindeutig von politischer Parteilichkeit und Nutzendenken geprägt, die Kirchenstrafen so bedenkenlos nach diesen Prinzipien eingesetzt worden, daß die Sakralisierung des Königtums problematisch geworden war. Beispielfhaft sehen wir dies an Kaiser Otto IV., der im Jahre 1218 angesichts seines nahen Todes als gläubiger Christ fürchten mußte, wenn er im Kirchenbann stürbe, der Verdammnis anheim zu fallen. Er gelobte also dem Papst Gehorsam, nahm aber seine Herrschaft von dieser Obödienz ausdrücklich aus - während doch die Gehorsamsforderung sich gerade darauf bezogen hatte.<sup>19</sup> Da Otto allerdings politisch entmachtet war, war seine Reservatio ohne politische Konsequenz und die Lösung vom Bann wurde ihm gewährt: religiöse und herrscherliche Identität sind in diesem Vorgang nicht mehr unbefragt kongruent. Zur Auflösung dieser Kongruenz hatte nicht zuletzt die religiöse Laienbewegung beigetragen, die den Alleinanspruch der Kirche für die Heilsvermittlung bestritt und die Heilsgewißheit in der individuellen Wendung zu Gott, oft im Eremitentum, suchte.

Das Aufkommen einer nicht mehr ständisch gebundenen religiösen Identität im 'Willehalm' hat also mehrere Ursachen, die in kollektiven Erfahrungen wurzeln. Eine neue Integration mit anderen Systemen als den alten, der Familie und des Herrschaftsverbandes, zeichnet sich noch nicht so recht ab, der Rückgriff auf frühchristliche, als vorhierarchisch verstandene Sinnvorgaben, wie er später in der Armbewegung erfolgen wird, hat noch nicht stattgefunden.

Im Sinn der zu Beginn aufgestellten drei Punkte lassen sich für die narrative Darstellung im 'Rolandslied' und 'Willehalm' folgende konträre Positionen aufstellen:

- 1.) Das Bewußtsein der religiösen Identität ist im 'Rolandslied' durch Affirmation, im 'Willehalm' durch Problematisierung bei den Hauptfiguren gekennzeichnet. Auch die Problematisierung benutzt traditionelle Verständnismuster (Weltharmonie, Geschöpflichkeit aller Menschen).
- 2.) Die Spannung von subjektiver und kollektiver Mentalität ist im 'Rolandslied' nicht existent, im 'Willehalm' relativ groß, ohne daß jedoch die Integration in die Gemeinschaft aufgebrochen würde. Die Homogenität des Adels ist geringer geworden - das ist jedoch nicht als Adelskritik zu

<sup>17</sup> F.P. Knapp, *Rennewart*, Wien 1970. - Ch. Kiening, *Reflexion - Narration. Wege zum 'Willehalm' Wolframs von Eschenbach*, (Hermaea N.F. 63), Tübingen 1991, S. 237.

<sup>18</sup> Rittner [Anm. 11].

<sup>19</sup> B.U. Hucker, *Kaiser Otto IV.* (MGH Schriften 34), Hannover 1990.

verstehen, sondern als Stützung: gerade die Differenzen zeigen ihn als exklusive gesellschaftliche Gruppe, in der Widersprüche möglich sind.

- 3.) Religiöse Haltungen und ethisches und politisches Handeln treten im 'Rolandslied' in der auktorialen Perspektive nicht auseinander, im 'Willehalm' sind Differenzen sowohl gestaltet wie ausdrücklich problematisiert.

Die Frage, in wie weit diese Unterschiede nicht nur aus der historischen Situation, wie oben versucht, zu begründen sind, sondern auch aus der Wirkungsabsicht der beiden Werke zu erklären sind, läßt sich dahingehend beantworten, daß auch diese nicht unabhängig von der kulturell-literarischen Entwicklung gesehen werden können. Landesfürstliche Repräsentation im 'Rolandslied' kann sich anscheinend einfacherer Muster und weniger komplexer Gestaltungsmittel bedienen, als das am Thüringer Hof im zweiten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts möglich ist. Während für den Autor des 'Rolandsliedes' durchaus ein Bewußtsein von seinem Vorgehen anzusetzen ist (sonst wäre es nicht so bruchlos gelungen), scheint bei seinem Publikum, das mit den religiös-ethischen Problemen weniger vertraut war, eine homogene religiöse Identität vorausgesetzt, oder zumindest als propagierbar angesehen worden zu sein. Der 'Willehalm' zeugt sowohl von einem differenzierten religiösen Verständnis, wie von einem Bedürfnis nach erzählerischer Komplexität seitens des Autors, des Auftraggebers und anscheinend auch des Publikums.

Der 'Willehalm' bezeugt somit einen Prozeß der Subjektivierung und Individualisierung, wie er im klerikalen Bereichen als für das 12. Jahrhundert als typisch beschrieben wird und in den verschiedensten kulturellen Bezirken (Literatur, bildende Kunst, Musik; Theologie, Ethik, Philosophie<sup>20</sup>) seinen Niederschlag findet. Zu Beginn des 13. Jahrhunderts erreicht dieser Prozeß dann die avancierte volkssprachliche Literatur.

<sup>20</sup>

R.L. Benson / G. Constable, *Renaissance and Renewal in the 12th Century*, 1982. P. Weimar, (Hg.), *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, Zürich 1981.