

Kreuzzugslieder und Kriegswerbung im Minnesang¹

Maria Vittoria Molinari

Einige mittelalterliche, volkssprachlich verfasste Gattungen der höfischen Literatur wie der Roman und die lyrische Dichtung sind von großer historischer Bedeutung, auch wenn ihre spezifische Funktion aus moderner wissenschaftlicher Sicht vorrangig weder darin besteht, ein Ereignis zu beschreiben, um es der Nachwelt zu überliefern, noch das Geschehen bzw. das Geschehene direkt zu beurteilen. Diese Funktion wird eher historischen Texten und Chroniken zugeschrieben. Die ideologisch-politische Ausrichtung letzterer ist offensichtlich und tritt in vielen Fällen sehr deutlich hervor, aber auch erzählende Texte sowie Spruchdichtung und Minnesang sind nicht nur Unterhaltungsliteratur, sondern können ebenso als „politisch“ ausgerichtete Texte gewertet werden, als „historische“ Dokumente im weiteren Sinne, besonders, wenn wir jenen Aspekt der Geschichte in Betracht ziehen wollen, der sich mit der „Suche nach den Gründen des menschlichen Handelns“ beschäftigt. Im Mittelalter ist dieses Handeln vor allem in gesellschaftlicher Hinsicht zu verstehen, d. h. in Bezug auf die menschlichen Gemeinschaften im Allgemeinen bzw. auf die Menschen in ihren jeweiligen Rollen und nicht als Individuen.

Die lyrischen Texte, vor allem die in der Volkssprache geschriebenen Texte, worunter ich hier *Minnelieder* und *Spruchdichtung* verstehe, können und müssen daher auch in ihrer „öffentlichen“ und kommunikativen Funktion betrachtet werden. Sie werden sich in diesem Sinne als besonders fruchtbar für das Verständnis des hohen Mittelalters erweisen – einer Zeit also, in der sie, zusammen mit der Homiletik, eines der grundlegenden Mittel waren, durch das Kontakt und Kommunikation mit den verschiedenen Schichten der „öffentlichen Meinung“ hergestellt wurde. Besagte Funktion bezieht sich in erster Linie auf die ursprüngliche Phase ihrer Verbreitung, d. h. auf die der mündlichen Mitteilung – eine Phase, die bei so weit zurückliegenden Zeiten erhebliche Schwierigkeiten hinsichtlich der genaueren Rekonstruktion der Kommunikationsvorgänge aufweist. Die lyrischen Texte des deutschen Mittelalters, mit denen wir uns hier beschäftigen wollen, sind uns im Rahmen einer vermittelten Tradition überliefert worden, in fast allen Fällen ohne Angabe zum historischen Kontext ihrer Verbreitung und zeitlich gesehen fern von der Epoche, in der sie vermutlich gedichtet wurden.²

¹ Ein herzlicher Dank geht an Frau Erika Eggemann für ihre wertvolle Hilfe bei der Erstellung der deutschen Fassung vorliegender Arbeit.

² Wie bekannt ist, gehen die drei Sammlungen, die den größten Teil der Überlieferung enthalten, auf die ersten Jahre des 14. Jahrhunderts (Handschriften B und C) bzw. auf wenig früher (Handschrift A) zurück. Die vorherigen Produktionen (12. Jh.) sind dagegen in Handschriften heterogener Art enthalten, z. B. sind zwei Tagelieder von Wolfram von

Es handelt sich also darum, weit zurückliegende „massenmediale“ Äußerungsformen zu interpretieren und die Beziehungen zwischen Verfasser und Publikum sowie die kommunikativen Absichten des Verfassers oder eines etwaigen Auftraggebers aufzuzeigen; eine Aufgabe, die sich zwar aufgrund der schon genannten objektiven Schwierigkeiten (d. h. ein unklarer geschichtlicher Zusammenhang; die problematische Überlieferung der Texte) oft als komplex, aber nicht als unmöglich erweist. Aufzuzeigen sind dabei natürlich auch die verschiedenen Ebenen des Gehalts der Botschaft, der ganz deutlich hervortreten, aber auch latent sein kann, z. B. in verschiedenen rhetorischen Strategien versteckt.

Mit vorliegender Untersuchung sollen in den Werken der *Minnesänger* Standpunkte und Urteile zu den Kreuzzügen analysiert werden – zu einer Bewegung, die in ganz Westeuropa mit der Entwicklung von volkssprachlichen Dichtungen zusammenfällt und somit auch zu einem ihrer produktivsten Themen werden konnte. Dabei ist zu bemerken, dass bei der lyrischen Dichtung auf deutschem Gebiet mehr oder weniger explizit Einstellungen zu Tage treten, die von einer propagandistischen, werbenden Haltung für das Unternehmen bis hin zum Konflikt, den die Aufforderung zur Teilnahme am Kreuzzug auslöst, wie auch zum Zweifel und zur direkten Kritik an der juristischen und moralischen Legitimität des Unternehmens reichen.

Wenn unsere Quellen in vielen Fällen auch eine Zensur erfahren haben mögen, so geben sie doch Hinweise, dass die Überzeugung von der Legitimität des Krieges sowie die unheilvolle Ideologie des „Heiligen Krieges“ (d. h. vollkommen geheiligt, da von Gott gewollt) auch im Bereich der christlichen Kirche des Mittelalters einflussreiche Gegner hatte.³

Im 9. Jahrhundert betrachtet Hrabanus Maurus, der Abt von Fulda, die Ermordung eines Gegners in der Schlacht als *abominabile*, als „abscheulich“. Verschiedene päpstliche Erklärungen versprachen dagegen den im Krieg zur Verteidigung der Kirche Gefallenen den „himmlischen Lohn“⁴ – in einem Krieg, der explizit als „Heiliger Krieg“ bezeichnet wurde⁵.

Eschenbach in der Münchener Handschrift des *Parzival* zu finden, während etwa fünfzig lyrische Strophen auf Deutsch unter die lateinischen Strophen des *Codex Buranus* gemischt sind (vgl. Holznagel, Franz-Josef 2001, „Typen der Verschriftlichung mittelhochdeutscher Lyrik vom 12. bis zum 14. Jahrhundert“, in: *Entstehung und Typen mittelalterlicher Lyrikband-schriften*, Anton Schwob und András Vizkelety, Hg., Bern et al., 107-130).

³ Vgl. Flori, Jean 2002, *Guerre sainte, jihad, croisade: Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris.

⁴ Siehe z. B. Papst Leo IV. (847-855).

⁵ Vgl. Wentzlaff-Eggebert, Friedrich-Wilhelm 1960, *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters: Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit*, Berlin, 3-9. Von *proelia sancta* wird der Chronist Guibert de Nogent ausführlich sprechen. In den ersten Jahren des 12. Jahrhunderts verfasst er eine Chronik über den Ersten Kreuzzug, *Dei gesta per Francos*, den er so als einen von Gott selbst durch die Franken unternommenen Kreuzzug darstellt (vgl. Guibert

In den päpstlichen Aufforderungen ab der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts bis hin zum Aufruf Urbans II., und dann vor allem in den kurz nach dem Ersten Kreuzzug entstandenen Chroniken,⁶ ist die Sakralisierung dieses Unternehmens absolut, inbegriffen auch das große Gemetzel bei der Einnahme Jerusalems sowie bei der anschließenden Schlacht in der Nähe von Askalon, das in beiden Fällen fast wie die Erfüllung eines gewaltigen Opferrituals geschildert wird. Frühe Historiker beschreiben die begangenen Grausamkeiten wie auch die immense Beute ohne jegliche Kritik oder Missbilligung, ja, sie teilen sogar die Begeisterung und den Überschwang der Kreuzzügler, für die der Sieg eine klare Bestätigung der göttlichen Gunst zu sein scheint.

Anders ist die Haltung einiger späterer Historiker, die angesichts der Schwierigkeiten in den Kreuzzugsstaaten des 12. Jahrhunderts und nach dem Scheitern des Zweiten Kreuzzugs kritische Überlegungen auch zu den vorhergegangenen Ereignissen anstellen. In den deutschen Annalen jener Zeit sind scharfe Kritiken am Zweiten Kreuzzug zu finden und auch Suger, der Abt von Saint-Denis (der von 1147-1149 die Regentschaft Frankreichs übernahm, während der König auf dem Kreuzzug war) hatte die Entscheidung König Ludwigs VII., am Kreuzzug teilzunehmen, nicht gebilligt.⁷ Bekannt ist auch die kritische, aber ausgewogene Haltung, die in der *Chronik* des Bischofs Wilhelm von Tyrus (1130-1186) zu erkennen ist.⁸ Dieser hatte die islamische Welt direkt kennen gelernt. Im Unterschied zu fast allen vorhergehenden Chronisten, die eine weit verbreitete Unkenntnis der islamischen Kultur an den Tag gelegt hatten, erkennt Wilhelm denn auch die juristische Gültigkeit der Gründe auf Seiten der islamischen Feinde an und steht damit im Widerspruch zur juristischen Doktrin der christlichen Tradition, derzufolge ein berechtigter Grund nur für einen der beiden Streitpartner bestehen kann. Bedeutender und noch klarer ist die Haltung, die im *De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitanae* zum Ausdruck kommt – einem Werk des gelehrten Magister und Theologen Radulfus Niger, das dieser wahrscheinlich 1189 nach dem Fall Jerusalems geschrieben hat.⁹ Es geht darin nicht mehr nur um Kritik an der „Führung“ der kriegesischen Unternehmungen oder um deren strategische Angemessenheit, wie zum Beispiel bei den verschiedenen, sich distanzierenden Erklärungen nach dem Scheitern des Zweiten Kreuzzugs; das Werk liefert auch eine „theologische“

de Nogent [Guitbertus abbas Novigenti], *Dei gesta per Francos et cinq autres textes*, R. B. C. Huygens, Hg., (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 127A), Turnhout 1996).

⁶ Vgl. z. B. die wahrscheinlich auf die Jahre 1105-1106 zurückgehenden *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum* (*The deeds of the Franks and the other pilgrims to Jerusalem*, Rosalind Hill, Hg. und Übers., London 1962).

⁷ Guillaume, „Vita Sugerii“, in: *Oeuvres complètes de Suger*, Lecoy de la Marche, Hg., Paris 1867, 377-411, hier 393ff.

⁸ Vgl. Wilhelm von Tyrus [Willelmi Tyrensis archiepiscopi], *Chronicon*, R. B. C. Huygens, Hg., (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis LXIII), Turnhout 1986.

⁹ Vgl. Flahiff, George B. 1947, „Deus Non Vult: A Critic of the Third Crusade“, *Mediaeval Studies* IX, 162-188; Radulfus Niger, *De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane (1187/1188)*, Ludwig Schmutge, Hg., Berlin 1977.

Infragestellung des Religionskrieges und formuliert eine gut argumentierte Ablehnung, womit eine kritische Haltung vorweggenommen wird, die sich dann im 13. Jahrhundert immer stärker verbreiten sollte. Radulfus Niger stellt die Zweckmäßigkeit wie auch die Legitimität des Kreuzzugs systematisch und rational in Frage, und zwar zu einer Zeit, als Propaganda für den Dritten Kreuzzug gemacht wurde.¹⁰

Wie bekannt ist, war Deutschland im Mittelalter bei der Entstehung und Entwicklung verschiedener Gattungen der höfischen Dichtung, besonders bei Roman und Lyrik, sowohl in thematischer als auch stilistischer Hinsicht stark von Frankreich beeinflusst, auch wenn sich in Deutschland, aus besonderen soziolinguistischen Gründen, eine vom Lateinischen unabhängige schriftliche Vulgärsprache viel früher als im französischen und provenzalischen Sprachbereich entwickelt hatte. Auf das Ende des 9. Jahrhunderts geht das so genannte *Ludwigslied*¹¹ zurück, das mit Sicherheit auf das Jahr 881 datiert werden kann. Es weist eine sehr frühe Verbindung mit der frankophonen Welt auf und nimmt bestimmte Thematiken vorweg, die dann in der Dichtung zur Zeit der Kreuzzüge Allgemeingut werden sollten. Dabei handelt es sich nämlich um das erste deutsche, christlich inspirierte Heldenlied, in rheinfränkischer Sprache geschrieben und dann in den französischen Sprachbereich überliefert (und in derselben Handschrift und denselben Blättern, die *Die Sequenz auf die heilige Eulalia* enthalten).¹² In diesem Lied wird die Gestalt Ludwigs III. gefeiert, des Königs der Westfranken, also des „französischen“ Teils des Karolingerreichs, der über ein Heer einfallender Normannen gesiegt hatte, wobei der junge König als Liebling Gottes und als sein Werkzeug dargestellt wird. Auch wenn es sich hier noch um einen Verteidigungskrieg handelte, so wird dieser doch schon als ein Krieg gegen die Heiden gesehen¹³, die Gott „über See kommen ließ [...], das Volk der Franken ihrer Sünden zu mahnen“. Andere Motive dieses Heldenliedes nehmen die Topoi der zukünftigen Kreuzzugspropaganda vorweg: so den Aufruf Gottes in der ersten Person an den König, „seinem“, d. h. dem Vol-

¹⁰ Unter den Argumenten, die Radulfus, *De re militari* 196 (Liber tertius §§ 89, 90), gegen den Kreuzzug anführt, verdient jenes besondere Beachtung, das sich auf das Verhalten gegenüber den Sarazenen bezieht: *Deum non egere vindicta humana neque fidem violentia propagari*, „Gott bedarf nicht der Rache der Menschen noch der gewaltsamen Verbreitung des Glaubens“; *Anne trucidandi sunt Sarraceni? An quia deus donaverit eis Palestinam vel habere permisit? Ille dixit: Nolo mortem peccatoris. Homines sunt eiusdem conditionis nature cuius et nos sumus; [...] Utique gladio verbi dei percutiendi sunt, ut veniant ad fidem voluntarie et non coacti*, „Warum müssen die Sarazenen niedergemetzelt werden? Vielleicht, weil Gott ihnen Palästina geschenkt hat oder weil er ihnen erlaubte, es zu besitzen? Er sagte: *Ich will nicht den Tod des Sünders*. Sie sind Menschen von derselben Art, von der wir sind; [...] Man muss sie mit dem Schwerte des Gotteswortes treffen, damit sie freiwillig zum Glauben gelangen und nicht gezwungen werden“ (Hervorhebungen im Original).

¹¹ Vgl. Braune, Wilhelm und Ernst A. Ebbinghaus, Hg. 1979, *Althochdeutsches Lesebuch*, 16. Aufl., Tübingen, 136ff.

¹² Handschrift aus Saint-Amand, heute Cod. Valencienne B. M. Ms. 150 (erste Hälfte 9. Jh.), Bl. 141ff.

¹³ Ebd. V. 11: *beidine man*.

ke Gottes, zu helfen¹⁴; so auch das Versprechen einer Belohnung für den, der den Willen Gottes vollbringt, bzw. für dessen Familie, wenn ersterer in der Schlacht fällt; und so schließlich auch den Angriff auf die Feinde unter den Klängen einer heiligen Hymne, des *Kyrie eleison*.

Für die Zeit um den Ersten und den Zweiten Kreuzzug gibt es noch keine gesicherten Zeugnisse lyrischer Dichtung auf Deutsch, und auch im französischen und okzitanischen Sprachraum sind die Dichtungen zum Thema der Kreuzzüge noch kaum zu finden. Dennoch sind in der deutschen poetischen Literatur zwei bedeutende Werke erhalten, die unter gewissen Gesichtspunkten einander sehr ähnlich sind: die *Kaiserchronik* (wahrscheinlich in den Jahren 1126 bis 1147 entstanden) und das *Rolandslied*. Bei der Vielzahl historischer Angaben kann die *Kaiserchronik* das Thema der Kreuzzüge nicht außer Acht lassen, auch wenn es nur am Rand behandelt wird und sich darauf beschränkt, die Verteidiger des Christentums zu feiern, also Karl den Großen und Gottfried von Bouillon, wobei der gleiche Abstand zum Welfenreich wie auch zum Papsttum eingehalten wird, und der Verfasser sich der allgemein verbreiteten, dualistischen anti-„heidnischen“ Ideologie verschreibt.¹⁵ Das *Rolandslied* dagegen, sozusagen ein „Remake“ des *Chanson de Roland*, das mit großer Wahrscheinlichkeit zwischen 1170 und 1172 entstand, steht bei seinem Bericht über die Ereignisse von Runzival ganz im Zeichen der Kreuzzugspropaganda und der Spiritualisierung des heroischen Unternehmens im Sinne der von Bernhard gepredigten *nova devotio*.¹⁶ Stärker als im *Chanson de Roland* selbst stellt der Krieg hier eine Radikalisierung des Kampfes zwischen Gut und Böse dar, als Kampf zwischen Christentum und dem verstanden, das hier als *haidenschaft*, also „Heidentum“ bezeichnet wird: *der kaiser in do sagete / daz er willen habete / die haidenschaft zerstoren, / di cristin gemeren*¹⁷. Es ist möglich, dass mit dieser extremen Ideologisierung eine politische Absicht einhergeht, d. h. wahrscheinlich sollte die Kampagne Heinrichs des Löwen (der wohl auch Auftraggeber des Werkes war) gegen die heidnischen Volksstämme vom Baltikum bekräftigt und gepriesen werden, wobei auch Bernhard von Clairvaux diesen Kampf mit der gewohnten Entschlossenheit unterstützte. So hatte er für die Teilnehmer an dieser Kampagne den gleichen Sündenerlass gefordert wie den, der den Teilnehmern an den Kreuzzügen nach Jerusalem zugestanden wurde.¹⁸

¹⁴ Ebd. V. 23: *hilph minan liutin*.

¹⁵ Vgl. *Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen*, Edward Schröder, Hg., (Monumenta Germaniae Historica, Deutsche Chroniken 1,1), Nachdr., Berlin 1964 [1895], VV. 16532-17283.

¹⁶ Vgl. Wesle, Carl und Peter Wapnewski, Hg. 1985, *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*, 3. Aufl., Tübingen.

¹⁷ Ebd. VV. 83-86.

¹⁸ Bei ihrer sehr genauen Untersuchung des Textes entdeckt Lucia Sinisi (1986, „Aspetti propagandistici delle crociate nel ‚Rolandslied‘ di Pfaffe Konrad“, *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature straniere dell'Università di Bari* VII, 1-2, 99-120) wörtliche Zitate von vielen der Stereotypen, die auch in den Chroniken zum Ersten Kreuzzug zu finden sind, insbesonde-

In beiden oben genannten Werken ist eine Erweiterung des Begriffs „Kreuzzug“ weit über die ursprüngliche Vorstellung einer bewaffneten Pilgerreise ins Heilige Land hinaus zu bemerken. Der Kreuzzug wird heilig und mit Privilegien belohnt wie auch jeder andere Krieg, der die Ausweitung von Christentum und Orthodoxie, ja sogar die Verteidigung des Papsttums zum Ziel hatte. Klar erkennbar ist, wie die Ideologie der Kreuzzüge mit den verschiedensten politischen Interessen verflochten ist, und zwar nicht nur in Bezug auf den Machtkampf zwischen Kaiser und Papst, sondern auch im Rahmen der Expansionspolitiken und der Rivalitäten der europäischen Herrscher.

Die Propaganda für den Dritten Kreuzzug, zu dem in ganz Westeuropa aufgerufen wurde, verfügte über bedeutend umfangreichere Kommunikationsmittel als in der Vergangenheit. Unter den Schriftstücken finden sich daher nicht nur die verschiedensten Literaturgattungen in lateinischer Sprache wie Chroniken, Predigten, Briefe des Papstes, Hymnen und *excitatoria*¹⁹, sondern auch ein ausgedehnter Gebrauch der Vulgärsprache, vor allem in den französischen *Chansons de geste*²⁰ und in den sogenannten Kreuzzugliedern und anderen Gattungen lyrischer Dichtung auf Provenzalisch, Französisch und Deutsch. Eben die Vielfalt der Sprachen, Gattungen und Kommunikationsmöglichkeiten bei der Behandlung des gemeinsamen Themas zeigt uns, dass sich die Werbung für die Teilnahme am Dritten Kreuzzug außerordentlicher Mittel bedienen konnte, die wir heute als „Medien-Bombardierung“ bezeichnen würden und die noch eindringlicher und kapillarer war als die (wie überliefert ist) außerordentlich wirksamen Propaganda-Predigten Bernhards und des Ordens von Cluny anlässlich des Zweiten Kreuzzugs.

Angesichts der beträchtlichen Bandbreite der politischen Interessen (im Wesentlichen ging es um das Überleben der Feudalmacht durch ein groß angelegtes Projekt der aggressiven Expansion) bediente sich die Propaganda auch verschiedener, nicht kirchlicher Kanäle, so z. B. der volkssprachlichen Poesie, die sich immer stärker verbreitete. Während die Literatur auf Latein nämlich weiterhin für die offiziellen Kanäle bestimmt, d. h. der Kirche und der hohen Politik vorbehalten war, konnte die Dichtung in Vulgärsprache dagegen die Laien der verschiedenen Gesellschaftsschichten erreichen. Die *Chansons de geste* feierten die Unternehmungen des Ersten und Zweiten Kreuzzugs in epischer Form und waren ein offizielles Zeugnis der Ereignisse, womit sie die Ideologie des „Heiligen Krieges“ literarisch

re in der *Historia Hierosolymitana* von Robertus Monachus (in: *Récueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux* 3, Paris 1844-1895, 721-882).

¹⁹ Siehe z. B. *De Hierosolimitana peregrinatione acceleranda* von Peter de Blois, in: ders., *Opera omnia*, Jacques-Paul Migne, Hg., (Patrologiae cursus completus, Series Latina 207), Paris 1855, 1057-1070.

²⁰ Siehe z. B. unter den ältesten *Chanson de Antioche* (hrsg. von S. Duparc-Quioç, Paris 1976), und *Chanson de Jérusalem* (hrsg. von N. R. Thorp, (The Old French Crusade Cycle IV), Tuscaloosa (Alabama) 1992) aus dem letzten Viertel des 12. Jahrhunderts.

legitimierten und dazu aufforderten, an dieser Ideologie festzuhalten. Genauer gesagt, sie trugen zur Entstehung einer Sprache und literarischer Topoi bei, die das Rittertum Jahrhunderte lang prägen sollten (historische und legendäre erzählende Elemente; Heldentaten, die zum Verhaltenstyp wurden; wilde Schlachten; Wundertaten). Das Unternehmen wird natürlich immer äußerst positiv bewertet, Kritik an den Christen beschränkt sich auf wenige konkrete Tatsachen und das persönliche Verhalten des Einzelnen. Das Kreuzzugslied dagegen ist direkter im Ansatz, da es im Rahmen einer direkten, mündlichen oder schriftlichen Kommunikation entsteht. Diese kann real oder auch fiktiv sein, übt aber auf jeden Fall eine feinere, eindringlichere Propagandafunktion aus, die sich nicht nur innerhalb der höfischen Welt verbreitet, also dort, wo die lyrische Poesie im Allgemeinen zu Hause ist, sondern ein breiteres Publikum auch in der Ferne erreichen kann.²¹

Anhand der verschiedenen Formen und Thematiken lassen sich echte „Untergattungen“ unterscheiden: So die Aufrufe zum Kreuzzug, die nach Stereotypen angelegt sind, welche sich der bereits durch die offiziellen Predigten verbreiteten Argumente und Thematiken bedienen; dann die eigentlichen *Minnelieder* mit Überlegungen persönlicher und affektiver Art, und schließlich die *Sprüche* mit verschiedenen Aufrufen, Urteilen oder auch ausdrücklicher Kritik. All diese Untergattungen betreffen sowohl die französischen und provenzalischen Kreuzzugslieder als auch die deutschen. So lässt sich denn auch feststellen, dass das Vorhandensein typologischer und thematischer Analogien vom Bestehen eines einheitlichen Propagandaprojekts zeugt, mit dem, von oben her, in ganz Westeuropa zur Teilnahme am Kreuzzug aufgerufen wird.

Bei der Herausarbeitung der historischen und politischen Bedeutung der deutschen Kreuzzugslieder sind einige philologische und linguistische Probleme hinsichtlich der Überlieferung mittelalterlicher deutscher Lyrik zu beachten. Das betrifft zum Einen die zeitliche Differenz zwischen der Zeit ihrer Entstehung und der Datierung der erhaltenen Handschriften. Beispielsweise sind die sich auf den Dritten Kreuzzug beziehenden Lieder über ein Jahrhundert älter als die Sammlungen, in denen sie uns überliefert sind. Eine vermehrte Umgestaltung (Anpassungen, Verflachungen, Zensur) der Texte im Laufe ihrer Tradierung kann also nicht ausgeschlossen werden. Die inhaltliche Interpretation der Lieder in Bezug

²¹ Vom Widerhall, den besonders die politische Lyrik hervorrufen konnte, zeugt die Kritik zur berühmten, gegen den Papst gerichteten Strophe Walthers von der Vogelweide (L 34,4, in: Walther von der Vogelweide, *Werke*, Gesamtausgabe, 2 Bde., Günther Schweikle, Hg., Stuttgart 1994-1998, 1, 165ff.) von Seiten des zeitgenössischen Dichters Thomasin von Zerklære, der am Hofe des Patriarchen von Aquileja, Wolfgers von Erla, tätig war. Thomasin gibt Walther die Schuld, wenn Tausende von Rittern dem Aufruf des Papstes zum Kreuzzug keine Folge geleistet haben. Gemeint ist dabei wahrscheinlich der von Innozenz III. gepredigte Kreuzzug aus dem Jahre 1213: *wand er hât tûsent man betæret, / daz si habent iûberbæret / gotes, und des bîlstes gebot*; vgl. Thomasin von Zerklære, *Der Welsche Gast*, Raffaele Disanto, Hg., Trieste 2001, VV. 11163-11250, hier VV. 11223ff.

auf den konkreten Augenblick ihrer Dichtung erfordert daher eine aufmerksame kritische Arbeit, die sich vor allem auf den Vergleich der verschiedenen Fassungen stützt. Zum Anderen ist in Betracht zu ziehen, dass die gesamte deutsche höfische Literatur im Allgemeinen dem öffentlichen Leben ferner steht und weniger explizit darin verwickelt ist (das gilt besonders für das Thema der Kreuzzüge) als die französische und provenzalische Dichtung, die oft eine direkte Verarbeitung der historischen Wirklichkeit und der persönlichen Erfahrungen darstellt, während in der deutschen Tradition eventuelle Stellungnahmen, sei es Propaganda, Befürwortung oder Kritik, weniger deutlich und direkt sind. Es gilt daher, eine Sprache tief auszuloten, die reich ist an zumeist versteckten Anspielungen.

Doch nun wollen wir uns mit einigen Beispielen beschäftigen. Das Thema der Kreuzzüge findet zur Zeit des Dritten Kreuzzugs Eingang in das „Repertoire“ des Minnesangs, genauer gesagt mit der Reaktion, die Europa auf die unheilvolle Schlacht von Hattin und die Rückeroberung Jerusalems durch Saladin (1187) zeigte. Unter den Dichtern jener Zeit, die sich mit dem Thema der Kreuzzüge beschäftigen, sind Friedrich von Hausen, Albrecht von Johansdorf und Hartmann von Aue drei bedeutende Namen. Sie bezeugen das Aufkommen einer leisen, zuweilen sehr tief gehenden Diskussion über die Zweckmäßigkeit, sich dem neuen Aufruf zu einem großen Kreuzzug ins Heilige Land anzuschließen. Dieser war von Papst Gregor VIII. in seiner berühmten Enzyklika formuliert, die mit folgenden Worten beginnt: *Audita tremendi severitate iudicii, quam super terram Jerosolimam divina manus exercuit*, „Nachricht hat uns erreicht vom furchtbaren und strengen Urteil, das die Hand Gottes auf das Land Jerusalem ausgeübt hat“. Im Gegensatz zum entrüsteten, apokalyptischen Ton der kirchlichen Erklärungen steht der Ansatz, mit dem die Minnesänger sich mit dem Thema beschäftigen. Bei ihnen wird die Bestürzung über die Geschehnisse im Heiligen Land zu einer argumentierenden Debatte, und die Frage, ob man sich dem Kreuzzug anschließen soll – ein in erster Linie politisches Problem – zu einem individuellen Konflikt, der in einigen Lyriken auf die gleiche Weise behandelt wird wie das Thema der höfischen Liebe. In jener Zeit verfügten die Dichter über offizielle, zur Institution erhobene Kommunikationsmöglichkeiten, wo ihrem Wort ein ganz besonderes Echo gegeben war. Gemeint sind die Hoffeste, die oft mit den kaiserlichen Hoftagen zusammenfielen.²² Berühmt ist das Hoffest von Mainz im Jahre 1184, doch schon 1188 war man politisch so stark für eine Teilnahme am Kreuzzug sensibilisiert, dass in Mainz kein Hoffest mehr veranstaltet, sondern zum „Hoftag Jesu Christi“ aufgerufen wurde. Es handelte sich dabei um eine religiös-liturgische Feierlichkeit, die

²² Vgl. Haubrichs, Wolfgang 1978, „Reiner muot‘ und ‚kiesche site‘. Argumentationsmuster und situative Differenzen in der staufischen Kreuzzugslyrik zwischen 1188/89 und 1227/28“, in: *Stauferzeit*, Rüdiger Krohn, Bernd Thum und Peter Wapnewski, Hg., Stuttgart, 295-324, hier 309 Anm. 41.

zum Aufbruch ins Heilige Land vorbereiten sollte und für den 23. April 1189 geplant war, den Tag des Heiligen Georg, also des mythischen Ritters, der die himmlischen Heerscharen angeführt hatte, als diese den christlichen *milites* bei der Eroberung von Jerusalem im Ersten Kreuzzug zur Hilfe eilten.²³

Vielleicht hat Friedrich von Hausen sich anlässlich eines dieser Feste durch das Kreuzlied des französischen Grafen Conon de Béthune *Abi! amors, com dure departie*²⁴ anregen lassen, um dann in seinem Lied MF 47,9 *Min herze und min lip diu wellent scheiden*, „Mein Herz und mein Leib, die wollen sich trennen“²⁵, das Thema des Kreuzzugs aufzugreifen. Von Hausen übernimmt von Conon das metrische Schema (und vielleicht auch die Melodie) wie auch das damals recht verbreitete Eingangsmotiv der Trennung von Herz und Leib. Darin kommt der innere Konflikt zwischen dem Verlangen, bei der Geliebten zu bleiben, und dem Wunsch, zum Kreuzzug aufzubrechen, zum Ausdruck.²⁶ Von Hausen unterstreicht, dass die Trennung zwischen Herz und Leib ein Willensakt ist, dass es sich um die Unvereinbarkeit von zwei stark personifizierten Elementen handelt, in denen im Unterschied zum französischen Vorbild ein echter Willenskonflikt zum Ausdruck kommt. Dieser wird schon durch das *wellent scheiden* im ersten Vers vorweggenommen: *der lip wil gerne vebten an die heiden, / sô hât iedoch daz herze erwelt ein wîp*, „Der Leib *will* gerne fechten gegen die Heiden, / dagegen hat jedoch das Herz eine Frau *erwählt*“ (MF 47,11f.). Im französischen Lied handelt es sich dagegen um ein „Bedauern“, nicht um einen „Konflikt“. Der Wille hat schon gehandelt, die Wahl ist schon getroffen worden: Es ist der Wille Gottes.²⁷ Und so wird im Lied von Conon in den nächsten Strophen dann auch auf das Eingangsmotiv des Konfliktes verzichtet, um sich dem Thema des Aufrufs zum Kreuzzug zuzuwenden. Dabei kommen die typischen Argumente in Sachen „Vorteil“, sowohl materieller als auch spiritueller Art, zur Sprache: So die Aufforderung zur Teilnahme am Kreuzzug, die Ermahnung an die daheim bleibenden Damen, keusch zu leben, die Verherrlichung des körperlichen Todes, der mit dem ewigen Leben belohnt wird, und die Aufforderung *vengier la honte dolereuse*, „die große Schmach zu rächen“, in Vers 43,

²³ *Chanson d'Antioche* VV. 9063ff.; *Chanson de Jérusalem* VV. 809ff.; *Gesta Francorum*, Liber IX.

²⁴ Conon de Béthune, *Les chansons de Conon de Béthune*, Axel Wallensköld, Hg., Nachdr., Paris 1968 [1921], 6ff. (R. 1125).

²⁵ Texte hier und im Folgenden aus *Des Minnesangs Frühling* (MF), *I Texte*, Hugo Moser und Helmut Tervooren, Hg., 38. Aufl., Stuttgart 1988, 81ff.; Übersetzung ins Neuhochdeutsche aus Friedrich von Hausen, *Lieder*, Günther Schweikle, Hg., Stuttgart 1984, 77ff.

²⁶ Bei Conon in den Versen 7f.: *Se li cors va servir Nostre Signor, / mes cuers remaint del tot en sa baillie*, „Wenn der Leib unserem Herrn dienen *geht*, / *bleibt* mein ganzes Herz in ihrer Macht“.

²⁷ Vgl. Molinari, Maria Vittoria 1995, „Trovatori e minnesänger. Ricontri lessicali“, in: *Filologia romanza, filologia germanica: intersezioni e diffrazioni, Convegno internazionale Verona 3-5 aprile 1995*, Anna Maria Babbi und Adele Cipolla, Hg., 215-235, hier 227-230.

gegen diejenigen, die in Vers 47 *nos anemis morteus*, „unsere Todfeinde“, genannt werden. Das Thema bei von Hausen ist dagegen bis zum Ende des Liedes der Konflikt zwischen Minnedienst und Gottesdienst, wobei Herz und Liebesleid personifiziert werden. Dies bis zur letzten Strophe, wo der Dichter sich dann plötzlich brüsk, durch Verschulden der Frau, von ihr, die er einst liebte, abwendet: *ob ich die hazzze, die ich dâ minnet ê*, „wenn ich die hasse, die ich da ehemals liebte“ (MF 47,34). In dieser Lyrik bleibt das Thema des Kreuzzugs dem Minnesänger im Wesentlichen fremd, auch wenn die letzte Strophe, in der er sich von der einst geliebten Dame abwendet, auf die Entscheidung zur Teilnahme am Kreuzzug hinweisen könnte. Auf jeden Fall aber herrscht das Thema der Liebe mit seiner ganzen metaphorischen Vielschichtigkeit vor und stellt somit einen deutlichen Bruch zum Lied Conons dar, durch welches von Hausen sich hatte inspirieren lassen. Letzteres ist ein echter Aufruf, unter Verwendung der einfachen Topoi der kirchlichen Propaganda. Der Tod Friedrichs von Hausen 1190 im Heiligen Land während der Verfolgung der Feinde ist ausführlich in den Chroniken belegt (für die damalige Zeit ein sehr seltener Fall), und daher besteht kein Zweifel daran, dass er tatsächlich am Kreuzzug teilgenommen hat. Dennoch ist klar zu erkennen, dass seine Tätigkeit als Dichter nicht im Dienste der Kreuzzugspropaganda stand. Ja, es ist sogar nicht auszuschließen, dass das Lied (besonders von denjenigen, die das Vorbild Conons kannten) als echte Kritik aufgefasst werden konnte, auch wenn metaphorisch verbrämt. Die Lyrik könnte aber auch als eine Art „Abschiedsgruß“ interpretiert werden, mit dem der Dichter der geliebten Frau die Treue verspricht. Auf dieselbe Weise empfiehlt der Dichter nämlich die Freunde, die er zurücklassen muss, an Gott: *Herre got, ûf die genâde dîn / sô wil ich dir bevelben die, / die ich durch dînen willen lie*, „Herr Gott, in deine Gnade / will ich dir diejenigen befehlen, / die ich um deinetwillen verließ“ (MF 48,10ff.). In der nachfolgenden Strophe aber erscheinen die obgenannten *lieben friunden* in einem weniger liebevollen Licht, als nämlich Hausen die *guoten frouen*, die zu Hause geblieben sind, ermahnt, sich nicht der Werbung desjenigen zu ergeben, *der gotes verte alsô erschrac*, „der vor Gottes Fahrt so zurückschreckte!“ (MF 48,18). Der Tadel gegenüber dem, der bleibt, wie auch in Strophe MF 53,31, zeugt davon, dass eine reelle Missbilligung besteht.

Albrecht von Johansdorf war in den Jahren von 1185 bis 1209 wohl ein Ministeriale des Bischofs von Passau. Bei ihm ist der Kreuzzug ein Hauptthema, das aber nicht spontan neben dem Thema der Minne zu bestehen scheint. In den Lyriken, die in den Handschriften den Beginn seiner Produktion darstellen, überschneidet sich das Thema des Kreuzzugs mit dem der Minne, die hier nicht nur in den stereotypen Formen der höfischen Umwerbung, sondern auch als echter Schmerz des Abschieds von der geliebten Frau erscheint. In MF 86,1 zum Beispiel ist das Motiv der „Fahrt“ nur in der letzten Strophe MF 86,25 zu finden (die nur in der Handschrift C und als Zusatz am Rande erscheint). Am Ende dieser Strophe kommt die Sorge um die anhaltende Treue der Frau zum Ausdruck: *sûle aber sî ir leben verkêren, / sô gebe got, daz ich veruar*, „Sollte sie aber ihr Leben ändern, / so ge-

be Gott, daß ich lieber dahinfahre“ (d.h. „sterbe“)²⁸. In Lied MF 87,29 (*Ich und ein wîp wir haben gestriten*) dagegen wird das Thema der Fahrt schon am Anfang mit einer Diskussion eingeführt, die sich auch in diesem Fall zuerst auf das individuelle Problem der Standhaftigkeit der Liebe nach Aufbruch des Kreuzfahrers konzentriert. In der letzten Strophe werden die Überlegungen dagegen ernster und schließen mit einer allgemeinen, existentiellen Verwerfung der Verlockungen der Welt ab (*Diu welt ist niemen staete*, V. 12).

Die tatsächlichen Kreuzzugslieder, d.h. die Lyriken, in denen das Thema des Kreuzzugs dominiert und sich enger mit dem Motiv der Minne verbindet, sind zwei: *Die binnen varn* (MF 89,21) und *Guote liute, holt die gâbe* (MF 94,15). Das erste beginnt mit einigen rhetorischen Argumenten, die sich auf die mit den Propaganda-Predigten verbreiteten Prinzipien theologisch-juristischer Art beziehen. Dazu gehört das Prinzip der Gegenseitigkeit: Der Mensch muss Gott mit der Rettung des Heiligen Grabes das Opfer zurückgeben, das Gott durch den Kreuzestod zur Rettung der Menschheit erbracht hat (MF 89,25-31). Die letzte Strophe aber kommt zum Thema der Minne zurück (MF 90,11-15) – die einzige *sünde*, auf die der Dichter nicht verzichten kann und darum um Gottes Hilfe bittet. Der Gegensatz zwischen Gott und Minne ist also auch hier zu finden, wenn auch in umgekehrter Form (Gottesdienst – Minnedienst) gegenüber den vorhergehenden Beispielen (Minnedienst – Gottesdienst), und bleibt weiterhin ungelöst. Eine analoge Zweideutigkeit ist auch in MF 94,15 zu bemerken, die hier aber, wie schon an anderen Stellen, durch Argumente der Zweckmäßigkeit aufgehoben wird. Die erste Strophe beginnt mit einem kraftvollen Aufruf *Gute liute, holt / die gâbe, die got, unser herre, selbe gît, / der al der welte hât gewalt*, „Gute Leute, holt / die Gabe, die Gott, unser Herr, selbst vergibt, / der über alle Dinge Gewalt hat!“, um dann an die Belohnung mit dem Ewigen Leben für den zu erinnern, der im Kampf den körperlichen Tod erleidet. Doch gleich zu Beginn der zweiten Strophe erscheint wieder das Thema der Minne (*Minne, lâ mich vrî!*, „Minne, laß mich frei!“, MF 94,25), das mit dem naiven Kunstgriff der „geteilten Belohnung“ zum Abschluss gebracht wird – beinahe ein Tauschhandel, mit dem die Hälfte der Belohnung, die der Kreuzfahrer erhält, seiner in Treue daheim gebliebenen Frau zuteil wird.²⁹

Es ist also zu bemerken, dass in allen Liedern, die von Johansdorf zugeschrieben werden und in irgendeiner Form Bezug auf die Kreuzfahrt nehmen, die konfliktbelastete Anwesenheit der Thematik der Minne nicht nur eine poetische Funktion erfüllt, sondern in metaphorischer Form auf die Schwierigkeit hindeutet,

²⁸ Texte hier und im Folgenden aus Moser und Tervooren 1988, 178ff.; Übersetzung ins Neuhochdeutsche aus Schweikle, Günther, Hg. 1977, *Die mittelhochdeutsche Minneleyrik, I Die frühe Minneleyrik*, Darmstadt [Nachdr. 1993], 327ff.

²⁹ Das Motiv der Keuschheit der Frau wird (nur in der Hs. C¹) durch die doppelte Verwendung des Adjektivs *rein* unterstrichen: *mit ir reine wîbes giete* (MF 95,7 Hs. C¹, im Vergleich zu *mit ir wîbes giete*, Hs. A); *ir vil reinen lîp* (MF 95,9 Hs. C¹, im Vergleich zu *ir vil guoten lîp*, Hs. A).

eine überzeugte Entscheidung bezüglich der Teilnahme am Kreuzzug zu treffen, wenn nicht sogar auf einen echten Widerstand. Eine distanzierte Haltung ist in den Lyriken selbst belegt, vor allem aber in den Albrecht zugeschriebenen Kreuzzugsliedern, deren Struktur fast immer so angelegt ist, dass die Argumente der ersten Strophe in einer oder mehreren der folgenden Strophen in irgendeiner Form angefochten, diskutiert bzw. abgeschwächt werden. Auch die handschriftliche Überlieferung ist im Falle der Kreuzzugslieder oft ungenau und schwankend, wie in MF 94,15 und in anderen Strophen, die nicht zitiert wurden, zu bemerken ist. Man hat also den Eindruck, dass Albrecht der Aufforderung, Kreuzzugspropaganda zu machen, nur teilweise und in kritischer Form nachgekommen ist.

Im Allgemeinen ist das ethisch-literarische Modell des Konfliktes grundlegend bei allen deutschen Dichtern zur Zeit des Dritten Kreuzzugs, doch bei Hartmann von Aue erhält es ein wesentlich größeres Gewicht als bei den anderen zeitgenössischen Minnesängern, auch wenn es nicht das vorherrschende Thema seines literarischen Schaffens ist. Hartmann beschäftigt sich mit dem Thema des Kreuzzugs unter einem ausschließlich persönlichen und existentiellen Gesichtspunkt und trennt dieses vom Thema der Minne, abgesehen von der kurzen Strophe MF 211,20-26, wo „Fahrt“ (*vart*) und „Minne“ zusammen erscheinen, indem an das Motiv der mit der Dame geteilten Belohnung erinnert wird: *diu koufet halben lôn dar an*, „der wird dafür der halbe Lohn zuteil“ (MF 211,22).³⁰ Dabei wird dieser Lohn, auch der Frau gegenüber, davon abhängig gemacht, ob die Aufgaben mit der richtigen Einstellung erfüllt werden³¹ und dass sich die Liebenden die Aufgaben teilen: *sî bete vür sin beidiu hie, / sô vert er vür diu beide dort*, „Für sie beide möge sie hier beten, / so ist er dort für sie beide unterwegs“ (MF 211,25f.).

Mit dem Kreuzzugslied MF 209,25 steht Hartmann in völliger und überzeugter Übereinstimmung mit der von Bernhard gepredigten *nova devotio*, die in den Propaganda-Predigten für den Dritten Kreuzzug wieder aufgenommen wurde. So unterstreicht Hartmann im ersten Vers das Thema der spirituellen *conversio*: *Dem kriuze zimet wol reiner muot / und kiusche site*, „Das Kreuz darf wohl ein reines Herz und Lauterkeit verlangen“ (MF 209,25f.). In diesem Lied wird die Zweckmäßigkeit einer Teilnahme am Kreuzzug unterstrichen, weil es sich um eine „Vorteil bringende“ Entscheidung handelt, d. h. um *saelde und allez guot*, „die ewige Seligkeit und alles andere Gut“, zu erhalten (MF 209,27). Nach den ersten beiden Strophen, die in der argumentierenden Art eines Aufrufs abgefasst sind, wird das Lied persönlicher und der Dichter beschreibt die Momente seiner eigenen Umkehr, von der Zurückweisung der Verlockungen der Welt bis hin zum Schmerz über den Tod seines Herrn. Auf diese Weise entsteht ein Spannungsverhältnis und der

³⁰ Texte hier und im Folgenden aus Moser und Tervooren 1988, 404ff.; Übersetzung ins Neuhochdeutsche aus Kasten, Ingrid, Hg. 1995, *Deutsche Lyrik des frühen und hohen Mittelalters*, Übersetzungen von Margherita Kuhn, Frankfurt a.M., 201ff.

³¹ Vgl. MF 211,21: *mit rehtem muote*, MF 211,24: *kiuschiu wort*.

Kreuzzug wird als ein mit Leiden verbundenes Unternehmen gesehen. Die Aufteilung der Belohnung ist jetzt seinem verstorbenen Herrn gewidmet, mit dem er den durch seine Fahrt erhaltenen Lohn teilen wird. Die letzten beiden Strophen sind nur von der Handschrift C überliefert und erscheinen von den ersten vier getrennt (vielleicht ein späterer Zusatz oder Variante). Hartmann spricht hier seine Zugehörigkeit zum Heere Christi deutlich aus: *ich in Kristes schar / mit vröiden wunneclîche var* (MF 211,18f.), und scheint sich so selbst als ein Exemplum dafür hinstellen zu wollen, wie man Rettung findet und Schmerz und Tod überwindet. Das weit verbreitete naturalistische Motiv der Blumen, die im Minnesang den Sommer ankündigen und Freude bringen, will hier auf Hartmanns Entscheidung für *Kristes bluomen*, die die wahre Freude bringen, anspielen: *die kündent eine summerzît / diu alsô gar / in süezer ougenweide lît*, „Die künden einen Sommer an, / der ganz und gar / eine Augenlust sein wird“ (MF 210,39-211,2). So wird der einfache, konventionelle Beginn mit dem Frühlingsmotiv zu einer metaphorischen Infragestellung der Thematik der Minne, der sich Hartmann selbst als Minnesänger verschrieben hatte. Während bei Friedrich von Hausen und Albrecht von Johansdorf das Thema der Trennung von der Geliebten dazu gedient hatte, das Thema des Kreuzzugs einzuleiten und den daraus erwachsenden Konflikt zu schildern, ist das Thema des Kreuzzugs bei Hartmann von Aue auf einer höheren Stufe anzusiedeln. Er stellt es als eine existentielle Möglichkeit dar, um sich mit dem Problem des Todes und der Möglichkeit der Glückseligkeit auf Erden auseinanderzusetzen.

Es ist nicht möglich, die komplexe Problematik in den Lyriken Walthers von der Vogelweide in Bezug auf die Kreuzzüge in wenigen Zeilen abzuhandeln. Dennoch werde ich versuchen, die wichtigsten Standpunkte im Rahmen seiner reichen Produktion aufzuzeigen. Zur Problematik der Befürwortung oder Ablehnung der Unternehmungen im Heiligen Land zeigt Walther verschiedene Haltungen, vielleicht chronologisch entsprechend der politischen Einflüsse, denen er ausgesetzt war, auch wenn natürlich nicht für alle Lyriken eine chronologische Aufstellung möglich ist. Walther ist ein vollkommen lyrischer Dichter, ein „Berufs“-Dichter, Verfasser von Minneliedern, religiösen Liedern und Spruchlyrik, wobei er sich der verschiedenen Rollen voll bewusst ist, die ihm die verschiedenen Gattungen zuschreiben.³² Er ist ein politischer Dichter des Mittelalters und seine Lieder und Sprüche, auch wenn es sich oft um sehr explizite Stellungnahmen handelt, sind nicht als Ausdruck einer individuellen Haltung zu sehen, sondern sind immer zu der kommunikativen Situation und zur Rolle in Bezug zu setzen, die der Dichter in der Umgebung zu spielen hat, in der er sich gerade befindet, in diesem Falle also am Hofe, an dem er zu Gast ist.

³² Vgl. Richter, Roland 1988, *Wie Walther von der Vogelweide ein ‚Sänger des Reiches‘ wurde: eine sozial- u. wissenschaftsgeschichtl. Untersuchung zur Rezeption seiner ‚Reichsidee‘ im 19. u. 20. Jh.*, Göttingen.

Damit ist klar, dass Walthers verschiedene politische Haltungen durch die seiner Auftraggeber bedingt wurden (auch wenn diese nicht immer leicht zu erkennen sind), und es lässt sich annehmen, dass auch bei anderen Dichtern, von deren persönlichem Schicksal und politischer Abhängigkeit wir noch weniger wissen, die politische Einstellung, insbesondere in Bezug auf die Kreuzfahrten, von äußeren Einflüssen abhing.

Wenige Jahre (1212/1214?) nach der Kaiserkrönung Ottos IV. (1209) widmet Walther ihm zwei Strophen, in denen er den Kaiser dazu aufruft, einen Kreuzzug ins Heilige Land zu unternehmen (L 12,6; L 12,18)³³. Der Ton ist gebieterisch: In der ersten der beiden Strophen tritt Walther als Gottesbote (*frônebote*) auf und es kommt zu einer extremen Überhöhung der Stellung des Kaisers. Dieser wird neben Gott gestellt, denn sie beide haben die Aufgabe, über die Schöpfung zu regieren (*ir habt die erde, er hât daz himelriche*, L 12,8). Walther erinnert den Kaiser an seine Pflicht, als Stellvertreter Gottes das Heilige Land zu verteidigen. Auch wenn erwiesen ist, dass Otto einen Kreuzzug vorbereitete,³⁴ wird klar, dass die Funktion der beiden Strophen sicherlich nicht darin bestand, Propaganda für dieses Unternehmen Ottos zu machen, sondern dessen kaiserliche Funktionen zu unterstreichen, auch in Bezug auf seine Rolle als Verteidiger des Christentums. Trotz ihrer Kürze sind die beiden Strophen von außerordentlicher Wirksamkeit, eben weil sie den Regeln der Spruchdichtung entsprechen, wobei der Dichter eine einflussreiche, gebieterische Rolle einnimmt; dazu kommen Symbole aus dem Tierreich und ein bewegter, emotionaler Ton.

Die Äußerungen Walthers zu Gunsten Friedrichs II. waren natürlich viel zahlreicher. So unterstützte der Dichter den Kaiser durchgehend bei der anlässlich seiner Krönung übernommenen Verpflichtung, den Kreuzzug anzuführen, zu welchem der Papst schon 1215 aufgerufen hatte. In einigen Fällen wird der Kreuzzug zum Vorwand für die Stellungnahme zu innenpolitischen Problemen, wie im Spruch L 29,15 (1220?) gegen die deutschen Fürsten, die dem Kaiser große Schwierigkeiten bei seinem Aufbruch zum Kreuzzug bereitet hätten, indem sie die Wahl von Friedrichs Sohn Heinrich zu dessen Nachfolger als König von Deutschland verhindern wollten. Oder in den heftigen, gegen den Papst gerichteten Strophen L 34,4 und L 34,14 (1213-1217), in denen die Spenden für den Kreuzzug angesprochen werden, die der Papst in seine eigenen Kassen hätte abfließen lassen. Die Wirksamkeit dieser Strophen liegt in der zynischen, selbstzufriedenen Darstellung des Papstes in der Ich-Form (L 34,4) und in der Personifizierung des Opferstockes als Gesprächspartner: *Sagent an, hêr Stoc, hât iuch der bâbest her gesendet?*, „Sag an, Herr Stock, hat Euch der Papst hergesandt?“ (L 34,14).

³³ Texte und Übersetzung ins Neuhochdeutsche hier und im Folgenden aus Walther von der Vogelweide, *Werke*.

³⁴ Vgl. Nix, Matthias 1984, „Der Kreuzzugsaufruf Walthers im Ottonentum und der Kreuzzugsplan Kaiser Ottos IV.“, *Germanisch-romanische Monatsschrift* 34, 278-294.

Echte Aufrufe zum Kreuzzug sind dagegen die beiden Lieder L 76,22 und L 13,5, deren Entstehung heute trotz einer gewissen Unsicherheit meist zwischen 1227 und 1229 angesetzt wird. In beiden Fällen handelt es sich um in Stilistik und Metrik sehr raffinierte Lieder, die thematisch aber eher an die Konventionen gebunden sind: Im ersten Lied (L 76,22) wechselt sich die Anrufung Gottes mit dem Aufruf zur Befreiung des Heiligen Grabes ab, unter Bezugnahme auf traditionelle Themen (die Rache gegen die „Heiden“ für das Leiden Christi; die Vergebung der Sünden und das ewige Heil für den, der dem Aufruf nachkommen wird); im zweiten Lied (L 13,5) gesellen sich zu den traditionellen Themen verschiedene Themen des Minnesangs und der Spruchdichtung. So werden die daheim Gebliebenen verspottet und bedauert und in Form einer Metapher wird dazu aufgerufen, wie die fleißige Ameise zu handeln und den kurzen Sommer des Lebens zu nutzen (*kurzer sumer*, L.13,22), um ewige Güter zu erlangen.

Anders ist der Ansatz im *Palästinalied* (L 14,38), wo Walther uns in der Rolle eines Pilgers, der endlich das Ziel seiner Fahrt erreicht, eine wahre Andachts-Hymne bietet. Die Lyrik verherrlicht das Heilige Land und erinnert an die Geschehnisse im Leben Christi in Palästina und an seine Leidensgeschichte, um schließlich zu fordern, dass dieses Land der Besitz der Christen sein müsse: *Kristen, juden und die heiden / jehent, daz diz ir erbe sî. / got müeze ez ze rehte scheiden /.../ reht ist, daz er uns gewer!*, „Christen, Juden und die Heiden / behaupten, daß dies ihr Erbe sei /.../ Recht ist, daß er es uns zuspricht!“ (L 16,29ff.). Die Überlieferung dieses Liedes ist komplex, und die Tatsache, dass in den sechs Handschriften zahlreiche Varianten in Bezug auf Anzahl und Verteilung der Strophen erscheinen, zeugt von dessen außerordentlicher Popularität und einer breiten schriftlichen und mündlichen Rezeption. In Bezug auf den Zeitpunkt und Anlass der Dichtung des Liedes gibt es zahlreiche Hypothesen. Besonders überzeugend erscheinen die Überlegungen Haubrichs, der diese Lyrik (oder zumindest ihre folgerichtige Form in der Handschrift A) als „publizistische Rechtfertigung“ der Politik Friedrichs II. sieht, dem die Heiligen Stätten 1229 auf der Grundlage einer friedlichen Vereinbarung mit dem Sultan al-Malik al-Kāmil zurückgegeben wurden, was eine sehr heftige Reaktion auf Seiten des Papstes und der Gegner des Kaisers im Allgemeinen zur Folge hatte.³⁵

Nach Walther sind kritische Äußerungen gegenüber dem Kreuzzug bei den anderen Dichtern des 13. Jahrhunderts, wie Tannhäuser und Freidank, offener und scheinbar spontaner, wobei dieser kritischen Haltung oft negative persönliche Erfahrungen und nicht so sehr religiöse Überlegungen oder politische Meinungen zugrunde liegen. Und das verwundert nicht, denn die Einstellungen der Dichter in jener Zeit entsprechen denen ihrer Mäzene oder Auftraggeber: Diese aber wa-

³⁵ Vgl. Haubrichs, Wolfgang 1977, „Grund und Hintergrund in der Kreuzzugsdichtung. Argumentationsstruktur und politische Intention in Walthers ‚Elegie‘ und ‚Palästinalied‘“, in: *Philologie und Geschichtswissenschaft*, Heinz Rupp, Hg., Heidelberg, 12-62, hier 57 Anm.115.

ren von schweren innenpolitischen Problemen in Anspruch genommen, nämlich den schwierigen Beziehungen der großen deutschen Fürsten untereinander, wovon auch die kaiserliche Politik betroffen war; sie hatte kein Interesse mehr daran, Land jenseits des Meeres zu erobern. Gegebenenfalls war man auf die Eroberung in Richtung Osteuropa ausgerichtet, so dass der Kreuzzug in das Heilige Land nunmehr als ein fern liegendes Ideal gesehen wurde.

Bibliographie

Braune, Wilhelm und Ebbinghaus, Ernst A., Hg. 1979, *Althochdeutsches Lesebuch*, 16. Aufl., Tübingen.

Chanson d'Antioche, Suzanne Duparc-Quioc, Hg., Paris 1976.

Chanson de Jérusalem, N. R. Thorp, Hg., (The Old French Crusade Cycle IV), Tuscaloosa (Alabama) 1992.

Conon de Béthune, *Les chansons de Conon de Béthune*, Axel Wallensköld, Hg., Nachdr., Paris 1968 [1921].

Flahiff, George B. 1947, „Deus Non Vult‘: A Critic of the Third Crusade“, *Mediaeval Studies* IX, 162-188.

Flori, Jean 2002, *Guerre sainte, jihad, croisade: Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris.

Friedrich von Hausen, *Lieder*, Günther Schweikle, Hg., Stuttgart 1984.

Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum: The deeds of the Franks and the other pilgrims to Jerusalem, Rosalind Hill, Hg. und Übers., London 1962.

Guibert de Nogent [Guitbertus abbas Novigenti], *Dei gesta per Francos et cinq autres textes*, R. B. C. Huygens, Hg., (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 127A), Turnhout 1996.

Guillaume, „Vita Sugerii“, in: *Oeuvres complètes de Suger*, Lecoy de la Marche, Hg., Paris 1867, 377-411.

Haubrichs, Wolfgang 1977, „Grund und Hintergrund in der Kreuzzugsdichtung. Argumentationsstruktur und politische Intention in Walthers ‚Elegie‘ und ‚Palästinalied‘“, in: *Philologie und Geschichtswissenschaft*, Heinz Rupp, Hg., Heidelberg, 12-62.

Haubrichs, Wolfgang 1978, „Reiner muot‘ und ‚kiesche site‘. Argumentationsmuster und situative Differenzen in der staufischen Kreuzzugslryrik zwischen 1188/89 und 1227/28“, in: *Stauferzeit*, Rüdiger Krohn, Bernd Thum und Peter Wapnewski, Hg., Stuttgart, 295-324.

Holznagel, Franz-Josef 2001, „Typen der Verschriftlichung mittelhochdeutscher Lyrik vom 12. bis zum 14. Jahrhundert“, in: *Entstehung und Typen mittellalterlicher Lyrikhandschriften*, Anton Schwob und András Vizkelety, Hg., Bern et al., 107-130.

Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen, Edward Schröder, Hg., (Monumenta Germaniae Historica, Deutsche Chroniken 1,1), Nachdr., Berlin 1964 [1895].

- Kasten, Ingrid, Hg. 1995, *Deutsche Lyrik des frühen und hohen Mittelalters*, Übersetzungen von Margherita Kuhn, Frankfurt a.M.
- Des Minnesangs Frühling* (MF), *I Texte*, Hugo Moser und Helmut Tervooren, Hg., 38. Aufl., Stuttgart 1988.
- Molinari, Maria Vittoria 1995, „Trovatori e minnesänger. Riscontri lessicali“, in: *Filologia romanza, filologia germanica: intersezioni e diffrazioni, Convegno internazionale Verona 3-5 aprile 1995*, Anna Maria Babbi und Adele Cipolla, Hg., 215-235.
- Nix, Matthias 1984, „Der Kreuzzugsaufruf Walthers im Ottonenton und der Kreuzzugsplan Kaiser Ottos IV.“, *Germanisch-romanische Monatsschrift* 34, 278-294.
- Peter de Blois, *Opera omnia*, Jacques-Paul Migne, Hg., (Patrologiae cursus completus, Series Latina 207), Paris 1855.
- Radulfus Niger, *De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane (1187/1188)*, Ludwig Schmugge, Hg., Berlin 1977.
- Richter, Roland 1988, *Wie Walther von der Vogelweide ein ‚Sänger des Reiches‘ wurde: eine sozial- u. wissenschaftsgeschichtl. Untersuchung zur Rezeption seiner ‚Reichsidee‘ im 19. u. 20. Jh.*, Göppingen.
- Robertus Monachus, „Historia Hierosolimitana“, in: *Récueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux* 3, Paris 1844-1895, 721-882.
- Schweikle, Günther, Hg. 1977, *Die mittelhochdeutsche Minnelyrik, I Die frühe Minnelyrik*, Darmstadt [Nachdr. 1993].
- Sinisi, Lucia 1986, „Aspetti propagandistici delle crociate nel ‘Rolandslied’ di Pfaffe Konrad“, *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature straniere dell'Università di Bari* VII,1-2, 99-120.
- Thomasin von Zerclaere, *Der Welsche Gast*, Raffaele Disanto, Hg., Trieste 2001.
- Walther von der Vogelweide, *Werke*, Gesamtausgabe, Bd. 1: Spruchlyrik, Bd. 2: Liedlyrik, Günther Schweikle, Hg., Stuttgart 1994-1998.
- Wentzlaff-Eggebert, Friedrich-Wilhelm 1960, *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters: Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit*, Berlin.
- Wesle, Carl und Wapnewski, Peter, Hg. 1985, *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*, 3. Aufl., Tübingen.
- Wilhelm von Tyrus [Willelmi Tyrensis archiepiscopi], *Chronicon*, R. B. C. Huygens, Hg., (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis LXIII), Turnhout 1986.

