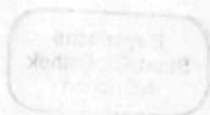


GOSWIN SPRECKELMEYER

DAS KREUZZUGSLIED DES
LATEINISCHEN MITTELALTERS



1974

WILHELM FINK VERLAG MÜNCHEN



D 6

© 1974 Wilhelm Fink Verlag, München
Satz und Druck: Alpha Druck GmbH, München
Buchbindearbeiten: Endres, München

PARENTIBUS ET UXORI

VORBEMERKUNG

Zunächst sei auf die beiden Verzeichnisse der Kreuzzugslieder am Ende des Buches hingewiesen:

1. Verzeichnis der Kreuzzugslieder in der Reihenfolge ihrer Nummern. Die Nummerierung der Lieder folgt der Zählung von Schmuck¹. Lieder, deren Nummer eingeklammert ist, sind keine Kreuzzugslieder im Sinne dieser Untersuchung. Soweit die Lieder in dem von Hans Walther herausgegebenen Verzeichnis *Initia carminum ac versuum medii aevi posterioris latinorum* aufgeführt sind, ist jeweils auch die Nummer aus dieser Aufstellung hinzugefügt. Ferner wird bei jedem Lied auf mindestens eine Edition verwiesen. Die Seitenangaben beziehen sich auf die jeweilige Strukturanalyse in dieser Untersuchung.
2. Verzeichnis der Kreuzzugslieder in alphabetischer Reihenfolge mit Angabe der Liednummer.

In den Anmerkungen sind die Buchtitel jeweils nur stichwortartig angegeben. Zur Ergänzung der gekürzten Titel und zur genauen bibliographischen Identifizierung des jeweiligen Werkes ist ein Literaturverzeichnis beigelegt. Da das Literaturverzeichnis in diesem Sinne als Ergänzung zu den Anmerkungen gedacht ist, wurde im Interesse einer schnellen Benutzung auf eine Unterteilung in ‚Quellen‘ und ‚Untersuchungen‘ verzichtet.

Stellen aus den Kreuzzugsliedern werden in folgender Weise angegeben:

1. Bei strophisch gegliederten Liedern durch eine Abkürzung und drei Zahlen, z. B. KL 22,5,3 = Kreuzzugslied Nr. 22, Strophe 5, Vers 3.
2. Bei Liedern ohne strophische Gliederung durch eine Abkürzung und zwei Zahlen, z. B. KL 6,17 = Kreuzzugslied Nr. 6, Vers 17.
3. Um Mißverständnisse zu vermeiden, ist beim Hinweisen auf eine ganze Strophe, das ebenfalls mit Hilfe von zwei Zahlen erfolgen könnte, die Abkürzung Str. hinzugesetzt, z. B. KL 21, Str. 8. Bei Sequenzen tritt dafür die Angabe ‚Versikel‘ ein.

Diese Arbeit wurde im Sommersemester 1969 von der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität als Dissertation angenommen; sie wurde angeregt von Herrn Professor Dr. Hennig Brinkmann, dem ich für Rat und Unterstützung danke.

¹ Anton Schmuck, *Mittelateinische Kreuzlieder. Poetische Werbung zum Kreuzzug*, S. 92-165. Für die Lieder KL 30 bis KL 33 s. S. 29, Anm. 16.

Für die Aufnahme dieser Untersuchung in die Münsterschen Mittelalter-Schriften fühle ich mich den Herausgebern zu Dank verpflichtet.

Für die freundliche Mithilfe beim Korrekturlesen danke ich Herrn N. Staubach.

Münster — Braunschweig, im August 1971

G. Sp.

INHALT

Vorbemerkung	7
I. Voraussetzungen der Kreuzzugslieder	11
1. Das Zeitalter der Kreuzzüge und die abendländische Dichtung	11
2. Zur Vorgeschichte des Kreuzzugsliedes	13
3. Der gemeinsame Horizont der Kreuzzugslieder	21
II. Methodische Überlegungen	28
1. Forschungsbericht	28
2. Dichtung und Wirklichkeit	32
3. Zur Strukturanalyse	35
4. Exemplarische Strukturanalyse von KL 22: <i>Quod spiritu David precinuit</i>	40
5. Zur Gliederung	61
III. Die mittellateinischen Kreuzzugslieder	64
1. Aufforderung zu einer angestrebten Änderung der Situation, gerichtet an:	
a) Kaiser, Könige, Völker	64
a) KL 8: <i>Exurgat gens Christiana</i>	64
β) KL 21: <i>Graves nobis admodum dies effluxere</i>	69
γ) KL 9: <i>Imperator rex Grecorum</i>	76
δ) KL 26: <i>Homo, cur properas</i>	80
b) das Volk (nos, vos, tu)	85
a) KL 2: <i>Jerusalem mirabilis</i>	85
β) KL 10: <i>Ierusalem, civitas inclita</i>	91
γ) KL 11: <i>Iuxta trenos Ieremie</i>	103
δ) KL 13: <i>Tonat evangelica clara vox in mundo</i>	111
e) KL 7: <i>Fides cum Ydolatria</i>	119
ζ) KL 14: <i>Crux ego rapta queror, vi rapta manuque canina</i>	131
η) KL 18: <i>Indue cilicium, sedeas in pulvere, mater</i>	142
θ) KL 24: <i>Christiani nominis corruiat insigne</i>	153
ι) KL 15: <i>Crucifigat omnes</i>	163
κ) KL 30: <i>Tolle sarcinulas</i>	174
λ) KL 31: <i>Quisquis gerit ita crucem</i>	178
μ) KL 32: <i>Ire si vis ad sermonem</i>	181

2. Freude über eine erreichte Änderung der Situation und Lob, gerichtet an:	
a) Gott	184
α) KL 5: <i>Nomen a solemnibus trahit Solemniacum</i>	184
b) einzelne Heerführer	192
α) KL 6: <i>In toto mundo non est homo par Boemundo</i>	192
β) KL 23: <i>Sede, Sion, in pulvere</i>	198
c) die Kreuzfahrer	204
α) KL 3: <i>Ierusalem, laetare</i>	204
β) KL 4: <i>Exsultent agmina</i>	214
3. Klage über eine erlittene Änderung der Situation und Tadel, gerichtet an:	
a) Gott	219
α) KL 16: <i>Plange, Sion et Iudaea</i> und KL 16a: <i>Lugent Sion et Iudaea</i>	219
β) KL 19: <i>Jerusalem, luge, medio dolor orbis in orbe</i>	228
b) die Sünder	238
α) KL 12: <i>Heu, voce flebili cogor enarrare</i>	238
β) KL 17: <i>Miror, cur tepeat</i>	249
γ) KL 33: <i>Diro satis percussus vulnere</i>	257
c) die Heiden	264
α) KL 20: <i>Venit Jesus in propria</i>	264
β) KL 25: <i>Quomodo cantabimus</i>	268

IV. Weltgestaltung und Wirklichkeitsveränderung im Kreuzzugslied des lateinischen Mittelalters	274
Abkürzungsverzeichnis	280
Literaturverzeichnis	281
Nachträge	295
Verzeichnis der Kreuzzugslieder in numerischer Reihenfolge	296
Verzeichnis der Kreuzzugslieder in alphabetischer Reihenfolge	299
Register	300

I. VORAUSSETZUNGEN DER KREUZZUGSLIEDER

1. Das Zeitalter der Kreuzzüge und die abendländische Dichtung

*Vox crucis intonuit, terras fretumque replevit,
Vox crucis innumeros traxit ad arma viros.*
(KL 19,9f.)

Nur einmal hat das Abendland, das gewöhnlich als geistig-religiöse Einheit verstanden wird, auch als politische Einheit handelnd in das Weltgeschehen eingegriffen¹. Dies geschah zu dem Zeitpunkt, als die Religion zur großen bewegenden Kraft in der Politik wurde und alle Menschen des Abendlandes in der Frontstellung gegen den Islam zu vereinigen vermochte: im Zeitalter der Kreuzzüge. In diesem Zeitalter erreicht das abendländische Gemeinschaftsbewußtsein seinen höchsten Stand². So verwirklichten die Kreuzzüge für einen kurzen Zeitraum die Einheit des Abendlandes und sind zugleich ihr klarster Ausdruck. In diesem Sinne ist die Strophe eines Kreuzzugliedes zu verstehen, in der es vom römischen Kaiser und den Königen von England und von Frankreich heißt:

*Tendunt cruce praevia versus Orientem,
atque secum contrahunt totum Occidentem:
lingua, ritu, moribus cultu differentem
producunt exercitum, sed fide ferventem³.*

Zur Entstehung und Bedeutung der Kreuzzüge werden heute sehr viele Ansichten vorgetragen, die hier nicht diskutiert zu werden brauchen⁴. Jedoch soll gesagt werden, was in dieser Arbeit unter einem Kreuzzug verstanden wird. Hans Eberhard Mayer definiert: „Ein Kreuzzug (...) ist (...) ein Krieg, der

¹ Vgl. W a a s, Geschichte der Kreuzzüge, 1, S. 1.

² Vgl. W a l l a c h, Abendländisches Gemeinschaftsbewußtsein, S. 29. Sehr skeptisch äußert sich zu dieser Ansicht B a r r a c l o u g h, Einheit Europas, S. 103, 106.

³ KL 21, Str. 7. Vgl. hierzu Fulcher von Chartres über das Heer des ersten Kreuzzugs: *sed quis umquam audivit tot tribus linguae in uno exercitu, cum ibi adessent Franci, Flandri, Frisi, Galli, Allobroges, Lotharingi, Alemanni, Baioarii, Normanni, Angli, Scoti, Aquitani, Itali, Daci, Apuli, Iberi, Britones, Graeci, Armeni? quod si vellet me aliquis Britannus vel Teutonicus interrogare, neutro respondere sapere possem. sed qui linguas diversi eramus, tamquam fratres sub dilectione Dei et proximi unanimes esse videbamur.* Text in: Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana, I 13,4-5, S. 202f. Zu dieser Stelle s. K n o c h, Studien zu Albert von Aachen, S. 94f.

vom Papst ausgeschrieben wird, in dem das Gelübde verlangt, der Ablaß und die weltlichen Privilegien bewilligt werden, und der (das scheint wesentlich) auf die Erlangung oder Erhaltung eines ganz bestimmten, geographisch fest umrissenen Zieles gerichtet ist: auf die christliche Herrschaft über das Grab des Herrn in Jerusalem.⁴⁵

Diese große Epoche⁶ der abendländischen Geschichte setzt ein mit dem ersten Kreuzzug von 1096 bis 1099, der den Christen im Jahre 1099 den ersehnten Erfolg brachte: die Eroberung Jerusalems. Doch die heilige Stadt und das Heilige Land blieben nicht unangefochten im Besitz der Christen, und in den folgenden Zügen und Kämpfen, welche den Zeitraum von fast zwei Jahrhunderten erfüllten, errangen die christlichen Heere nur noch Teilerfolge und wurden schließlich immer mehr zurückgedrängt. Die Schlacht bei Hattin im Jahre 1187 bezeichnet die entscheidende Wende, denn die Folgen dieser Niederlage haben die Christen nie überwinden können. Im Jahre 1244 ging Jerusalem endgültig verloren. Die Eroberung Akkons durch die Mamelucken im Jahre 1291 bedeutet das Ende dieses Zeitalters. Doch dies Ereignis erweckte nur noch geringe Anteilnahme im Abendland⁷. Es hat zwar auch um die Wende des 13. Jahrhunderts noch Kreuzzugsversuche gegeben⁸, doch der Kreuzzugsgedanke hatte seine geschichtsbildende Kraft verloren. Zugleich schwand auch das christlich-abendländische Einheitsbewußtsein, denn die Kreuzzüge selbst hatten das Erwachen der Nationen gefördert⁹.

Das Zeitalter der Kreuzzüge mit seiner erstaunlichen seelischen Aktivität und den unerhörten Ereignissen in fernen Landen war für die Dichtung, vor allem

⁴ Einen kurzen Überblick über verschiedene Interpretationsversuche der Kreuzzüge gibt B o e h m, *Gesta Dei per Francos*, bes. S. 43. Vgl. auch M a y e r, Bibliographie, Nr. 1644-1674 („Der Kreuzzugsgedanke“), Nr. 1675-1750 („Die Entstehung der Kreuzzüge“), Nr. 5168-5290 („Der Einfluß der Kreuzzüge auf Europa“). Zur weltgeschichtlichen Beurteilung der Kreuzzüge vgl. S ü s s m u t h, *Heiliger Krieg*, S. 47f.

⁵ M a y e r, *Geschichte der Kreuzzüge*, S. 263. Es handelt sich hier um eine Definition, die vom populären Kreuzzugsgedanken ausgeht. Die hierarchische Kreuzzugs-idee gestattet auch Kreuzzüge gegen Fürsten und Völker des Abendlandes; vgl. V o l k, *Kreuzzugs-idee*, bes. S. 9f. Über die Bedeutung Jerusalems für die Kreuzzugsbewegung s. P l o c h e r, *Studien zum Kreuzzugsgedanken*, S. 106-119. — Die Dichtungen, die im Zusammenhang mit den kreuzzugsartigen Unternehmungen im Abendland und im Osten des Deutschen Reiches stehen, werden deshalb nicht berücksichtigt.

⁶ An dieser Stelle sei auf die wichtigsten neueren Gesamtdarstellungen verwiesen: R o u s s e t, *Histoire des Croisades*; R u n c i m a n, *A History of the Crusades*; A l p h a n d é r y — D u p r o n t, *La Chrétienté et l'idée de Croisade*; W a a s, *Geschichte der Kreuzzüge*; A t i y a, *Crusade, Commerce and Culture*; M a y e r, *Geschichte der Kreuzzüge*; C o g n a s s o, *Storia delle Crociate*; S e t t o n (Hg.), *A History of the Crusades*.

⁷ Vgl. R u n c i m a n, *History of the Crusades*, 3, S. 427f.

⁸ Vgl. H e i d e l b e r g e r, *Kreuzzugsversuche*; A t i y a, *Crusades in the Later Middle Ages*; A t i y a, *Crusade, Commerce and Culture*, S. 92-119; M a y e r, *Geschichte der Kreuzzüge*, S. 256-258.

⁹ Vgl. B o e h m, *Gesta Dei per Francos*, S. 45.

für die Epik, besonders günstig¹⁰. Nach dem ersten Kreuzzug schrieb Ordericus Vitalis in seiner *Historia ecclesiastica*: *Nulla, ut reor, umquam sophistis in bellicis rebus gloriosior materia prodiit, quam nostris nunc Dominus poetis atque librariis tradidit, dum per paucos Christicolos de paganis in Oriente triumphavit, quos de propriis domibus dulci desiderio peregrinandi excivit*¹¹. Bemerkenswert ist, daß hier bereits zu Beginn der Kreuzzugszeit schon auf die Dichter hingewiesen wird¹². So sind die Kreuzzüge auch wirklich in vielen Liedern und Erzählungen zum Thema geworden. Noch zahlreicher aber sind die Werke, in denen die Kreuzzugsstimmung und die orientalische Welt den Hintergrund des Geschehens bilden. Denn nicht nur die religiöse Begeisterung, sondern auch ritterlicher Tatendrang und die Suche nach Abenteuern wurden im Zusammenhang mit den Kreuzzügen zu anregenden Kräften für die Dichtkunst¹³. Bei allen Völkern, die an den Kreuzzügen teilgenommen haben, ist die Kreuzzugsthematik nicht nur in den Chroniken, sondern auch in der Dichtung anzutreffen. So behandelt zum Beispiel Wentzlaff-Eggebert in seinem Buch über die Kreuzzugsdichtung mittelhochdeutsche, altfranzösische, provenzalische, italienische und mittellateinische Texte¹⁴.

2. Zur Vorgeschichte des Kreuzzugliedes

Bei der ersten Ankündigung seines Leidens sagte Jesus zu seinen Jüngern: *Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me*¹⁵. Dieses Wort Jesu vom Kreuztragen, dessen Interpretation in der

¹⁰ Vgl. Michaud, Geschichte der Kreuzzüge, 7, S. 253; Singer, Religiöse Lyrik, S. 69.

¹¹ MPL 188, Sp. 647C.

¹² Vgl. auch die Überlegungen Guiberts von Nogent über Form — Prosa oder Vers — und Stil seiner Kreuzzugsgeschichte, die nach seiner Ansicht als *historia spiritualis* (MPL 156, Sp. 681A) einen besonders ‚reifen‘ Stil erfordert; s. den Widmungsbrief an Bischof Lisiard von Soissons und die Einleitung der *Gesta Dei per Francos* in: MPL 156, Sp. 679-684, bes. Sp. 681A-682C. S. dazu Boehm, Studien, S. 81-91a.

¹³ Vgl. Prutz, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, S. 435.

¹⁴ Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung; vgl. die Aufsätze desselben Autors, die im Literaturverzeichnis aufgeführt sind. Vgl. auch den Hinweis im *Chronicon* S. Andreae, III 21, wo der Autor sagt, über die Ereignisse des (1.) Kreuzzuges wolle er nicht ausführlich berichten, *praesertim cum de eis et cantica ubique diffusa et carmina quaedam descripta habeantur*. Text in: MGH SS 7, S. 545.

¹⁵ Mt 16,24. Vgl. Mt 10,38: *Et qui non accipit crucem suam, et sequitur me, non est me dignus*. Vgl. ferner Mc 8,34; Lc 9,23 und vor allem Lc 14,27: *Et qui non baiulat crucem suam, et venit post me, non potest meus esse discipulus*. Dieses Herrenwort wird auch in den Kreuzzugliedern verwendet: KL 30,1,2 und KL 31,2,1f.; vgl. auch KL 3,15,3; KL 11, Refr. V. 3 und KL 14,29.

modernen Theologie sehr umstritten ist¹⁶, wurde im Mittelalter wörtlich genommen. Dies zeigt deutlich der Anfang der *Gesta Francorum*: *Cum jam appropinquasset ille terminus, quem dominus Jesus cotidie suis demonstrat fidelibus, specialiter in evangelio dicens: „Si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me“, facta est igitur motio valida per universas Galliarum regiones, ut si aliquis Deum studiose puroque corde et mente sequi desiderat atque post ipsum crucem fideliter baiulare vellet, non pigritaretur Sancti Sepulchri viam celerius arripere*¹⁷. Ferner heißt es in einem Brief Boemunds und anderer Kreuzfahrer an Papst Urban II.: (...) *et cruces baiulando Christum sequi praecepisti*¹⁸. Die Kreuzfahrer beurteilten somit ihre Kreuznahme und die Fahrt ins Heilige Land als Erfüllung dieses Herrenwortes¹⁹.

Das Kreuz war also von ganz besonderer Bedeutung für die Kreuzfahrer. Die „*éminente puissance de la croix dans la croisade*“²⁰ zeigt sich auch deutlich darin, daß während des 12. Jahrhunderts die Geschichte des Kreuzesholzes vor Christus entstand, die vielleicht ihre Entstehung, auf jeden Fall aber ihre schnelle Ausbildung und Verbreitung den Kreuzzügen verdankt²¹.

¹⁶ Es geht in dieser Diskussion um die Einordnung des Wortes vom Kreuztragen in die gesamte biblische Überlieferung. Dadurch ergeben sich vor allem Übersetzungsprobleme (*σταυρός*, *crux*) und volkskundliche Fragen. S. dazu Dinkler, Zur Geschichte des Kreuzsymbols; in diesem Artikel belegt er die Verwendung des Kreuzzeichens als Eigentumszeichen und eschatologisches Schutzzeichen bereits bei den Juden. Vgl. Dinkler, Jesu Wort vom Kreuztragen; Koolmeister, Selbstverleugnung, Kreuzaufnahme und Nachfolge. Mit den Ausführungen Dinklers hat sich kritisch auseinandergesetzt Michaelis, Zeichen, Siegel, Kreuz.

¹⁷ *Gesta Francorum*, I 1, S. 1.

¹⁸ *Epistulae et chartae*, Nr. 16, Abschnitt 13, S. 164. Dieser Brief ist in Antiochien am 11. September 1098 geschrieben worden. Vgl. ebd. Nr. 9, Abschnitt 4, S. 148: (...) *ut sequamini vestigia eius* (vgl. 1 Petr 2,21); so heißt es in einem Brief des Patriarchen von Jerusalem vom Januar 1098. Vgl. bes. den Kreuzzugaufwurf Innozenz' III., in dem es nach dem Zitat von Mt 16,24 heißt: (...) *ac si diceret* (sc. Christus) *manifestius: „Qui vult me subsequi ad coronam, me quoque subsequatur ad pugnam, que nunc ad probationem proponitur universis*. Text in: T a n g l, Studien, S. 88f.

¹⁹ S c h w e r i n, Aufrufe, S. 62 weist darauf hin, daß Mt 16,24 und die Parallelen erst unter Innozenz III. Eingang in die Kreuzzugszyklen fanden. Jedoch ist mit S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 166 zu betonen, daß schon die zu Beginn des 12. Jahrhunderts verfaßten Kreuzzugsberichte bei der Schilderung der Predigt Urbans II. in Clermont 1095 diese Bibelstellen verwenden; s. Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana, Prol. 1, S. 115f.; Balderich, in: MPL 166, Sp. 1069B; Robertus Monachus, in: MPL 155, Sp. 673B. Zur Predigt Urbans II. vgl. auch den Brief Boemunds vom 11. September 1098 an diesen Papst; s. S. 14 mit Anm. 18.

²⁰ Alphandéry — Dupront, *Chrétienté*, 2, S. 288.

²¹ Diese Ansicht vertritt Meyer aus Speyer, Kreuzesholz, bes. S. 106. Vgl. K a m p e r s, Sagen, S. 87-117 und L a z a r, Légende de l'Arbre de Paradis, der in einigen Punkten die Ergebnisse Meyers kritisch fortführt.

In einer Studie über den vierten Kreuzzug hat Frolov gezeigt, daß das Kreuz eine große Rolle in der Vorstellungswelt der Kreuzfahrer spielte. Er legt dar, daß die große Masse der Kreuzfahrer durch die Erweckung von Hoffnungen auf Reliquien, vor allem auf das heilige Kreuz, dazu bewogen wurde, sich mit der Richtungsänderung der Fahrt einverstanden zu erklären²².

Die umfassende Bedeutung, die das Kreuz für den mittelalterlichen Menschen hatte, ist von Innozenz III. in folgenden Sätzen dargelegt worden: *Crux ergo sanitatem restituit, benedictionem impendit, discernit a perfidis, liberat a periculis, hostes expellit, victores constituit. Crux mysterium fidei, firmamentum spei, clavis scientiae, forma iustitiae, magnificentia regum, gloria sacerdotum, inopum sustentatio, pauperum consolatio, caecorum dux, claudorum baculus, spes desperatorum, resurrectio mortuorum*²³.

Dichtungen und Texte, in deren Mittelpunkt das Kreuz steht, sind also wichtig für die Vorgeschichte des Kreuzzugsliedes. Doch können die Kreuzdeutungen in Hymnen und Pilgerliedern nicht als Vorformen der Kreuzzugsdichtungen begriffen werden, wie Wentzlaff-Eggebert es versucht hat²⁴. Denn die Kreuzzugslieder entstanden in einer ganz bestimmten, einmaligen historischen Situation, mit der sie eng verbunden waren. Es kann deshalb nicht von Vorformen die Rede sein, die in den Kreuzzugsliedern ihre eigentliche Erfüllung gefunden haben sollen. Wohl aber wurde bei der Kreuzzugslyrik zur Gestaltung ihres ganz besonderen Themas auf bisher bereits verwendete Formen und Ausdrucksweisen zurückgegriffen. Unter diesem Gesichtspunkt gewinnen alle Dichtungen über das Kreuz²⁵ neue Bedeutung für die Kreuzzugslyrik. Es ist demnach zu fragen, ob das entscheidende Ereignis der Passion in irgendeiner Weise auf den Menschen bezogen wird und ob vielleicht sogar auf Grund der Begegnung mit dem Kreuz Forderungen an den Menschen gestellt werden. Am wichtigsten sind die Texte, in denen das Kreuz unmittelbar Bedeutung für das Leben gewinnt.

Gegen Ende des 5. Jahrhunderts hat der afrikanische Dichter Calbulus einen „Versus sanctae crucis“ verfaßt, in dem er besonders die Bedeutung des Kreuzes für den Menschen betont. Von den 9 Versen des Gedichts sind 4 Verse, die vor allem vom Schutz durch das Kreuz sprechen, häufig für Inschriften auf mittelalterlichen Kreuzen verwendet worden:

*Crux Domini mecum, crux est quam semper adoro,
Crux mihi refugium, crux mihi certa salus.
Virtutum genetrix, fons vitae, ianua caeli,
Crux Christi totum destruxit hostis opus*²⁶.

Das Kreuz ist für den Menschen eine Waffe gegen jedes Übel.

²² Frolov, *Déviation de la IV^e croisade vers Constantinople*, S. 46-71.

²³ MPL 217, Sp. 825C.

²⁴ Wentzlaff-Eggebert, *Kreuzzugsdichtung*, S. 31-43.

²⁵ Vgl. Dreves, *Die Symbolik des Kreuzes in der liturgischen Poesie der Lateiner*; Szövérfy, *Crux fidelis ... — Prolegomena to a History of the Holy Cross Hymns*.

In den Kreuzhymnen des Venantius Fortunatus ist das Kreuz Zeichen des Sieges, dem die Preislieder gelten. Einen unmittelbaren Bezug zum Menschen gibt es kaum. In diesen Liedern wird das Kreuz als Werkzeug und Symbol der Erlösung verehrt. So fand der Hymnus *Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis*²⁷ Aufnahme in die Karfreitagsliturgie im Teil der Adoratio crucis, deren Bestandteil er nachweislich seit dem 9. Jahrhundert ist²⁸. Auch der Hymnus *Vexilla regis prodeunt*²⁹ ist als Conductus in die Karfreitagsliturgie aufgenommen worden.

In einem Hymnus des Beda Venerabilis wird vom Kreuz als einer Art Jakobsleiter gesprochen, die den Menschen in den Himmel führt (s. V. 16,4 *scala crucis per asperam*)³⁰.

Alkuin weist in einem Gedicht auf den Schutz hin, den das Kreuz bietet³¹. Auch Heribert von Rothenburg spricht in einem Kreuzhymnus sehr eindringlich von dem Schutz, den das Kreuz dem Menschen gewährt:

*Protege, salva, benedic, sanctifica,
Populum cunctum crucis per signaculum,
Morbos averte corporis et animae,
Hoc contra signum nullum stat periculum*³².

Dieser Schutzgedanke findet sich ferner in einem Hymnus aus dem 11. Jahrhundert³³; er bestimmt auch ein von Berengar verfaßtes Gebet an den Herrn Jesus Christus³⁴, in dem er in eindringlicher Kampfmetaphorik seine Bitte um Beistand im Kampf um die ewige Seligkeit vorträgt. Die Passion Christi bietet ihm Gewähr für den Schutz vor allen Gefahren und wird damit zur Grundlage für sein Verharren im göttlichen Dienst:

*Tua, quaeso, Deus meus,
gloriosa passio
Me defendat incessanter
ab omni periculo,
Ut valeam permanere
in tuo servitio*³⁵.

²⁶ Text in: Anthologia Latina, 1,1, Nr. 379, S. 291; zitiert sind die Verse 5-8. Zur Verwendung als Kreuzaufschrift s. Raby, Christian-Latin Poetry, S. 96; Bisschhoff, Kreuzsegen.

²⁷ Venanti Fortunati opera poetica, carm. II 2.

²⁸ Vgl. Römer, Liturgie, S. 86.

²⁹ Venanti Fortunati opera poetica, carm. II 6.

³⁰ AH 50, Nr. 86, S. 108f. Das Motiv der Jakobsleiter auch in: KL 13,6,1. Vgl. Grippus, *Scala Caeli*.

³¹ Poetae Latini aevi Carolini, 1, Nr. 114,1, V. 2, S. 344: *qua* (sc. cruce) *qui se munet, tristia non metuit*.

³² *Dreves — Blume*, Hymnendichtung, 1, S. 137; zitiert ist hier die 5. Strophe.

³³ Ebd. 2, S. 77, bes. Str. 6 und 7; vgl. ebd. 2, S. 78f.

³⁴ Ebd. 1, S. 176.

³⁵ Ebd. 1, S. 176, Str. 3.

Hermann von Reichenau spricht in einer Sequenz direkt vom Tragen des Kreuzes in der Nachfolge Christi, der als Führer bezeichnet wird³⁶.

Die Idee der *compassio*, die auch in den Kreuzzugsliedern zu finden ist³⁷, wird zum ersten Mal in einem Gedicht Abaelards deutlich ausgesprochen³⁸. Im Mitleiden verbindet sich der Gläubige mit dem Herrn:

*Tu tibi compati sic fac nos, Domine,
tuae participes ut simus gloriae*³⁹.

Die *compassio* erscheint hier als Weg zur Seligkeit. Das Leiden Christi betrifft den Menschen nicht nur als Voraussetzung des göttlichen Sieges und seiner Erlösung, sondern es macht ihn betroffen. Im Sinne einer Karfreitagsreligiosität verbinden sich im Nachvollzug der Leiden die Gläubigen mit dem Gekreuzigten⁴⁰.

Für den Menschen des Mittelalters ist so das Kreuz zugleich Zeichen des göttlichen Sieges, des Heils für den Menschen und Aufforderung zum Nachvollzug der Leiden. Weil das Kreuz dem Menschen Schutz und Heilsgewißheit bietet, bezieht er sein gesamtes Leben auf das Kreuz. In den Gefahren des Lebens begibt sich der Mensch durch das Kreuzzeichen unmittelbar unter den Schutz des Kreuzes. So heißt es in den Benediktbeurer Ratschlägen: *Per signum crucis de inimicis nostris libera nos, deus noster*⁴¹. Auch bei Reisen und Wallfahrten stellte sich der Mensch unter das Kreuz⁴²; eine kirchliche Benediktion lautet: *Crux diuina ante te, infra te, subtus te, a dextris sit in tuam custodiam et protectionem . . . Signum sancte crucis defendat te a malis presentibus et futuris, exterioribus et interioribus*⁴³.

Unter dem Einfluß der Kreuzzüge hat sich die Sitte des Pilgersegens schnell verbreitet⁴⁴. Daß sich die Jerusalem-pilger und Kreuzfahrer unter den Schutz des Kreuzes stellten, ist nicht verwunderlich⁴⁵. Erwähnenswert ist jedoch aus einem „Ordo ad suscipiendum signum crucis“ folgende Formulierung, in der auf das Kreuz im Herzen hingewiesen wird: *Accipe signum crucis tam in corde quam in corpore, ut sis defensus ab omnibus insidiis ipsius diaboli*⁴⁶.

³⁶ Ebd. 1, S. 156-158; s. bes. Versikel 14-15. Vgl. KL 15,2,14f.

³⁷ KL 14,26-29; KL 18,69f.; KL 18,75f.; KL 22,3,8; KL 30,2,7.

³⁸ R a b y, Oxford Book, Nr. 171, S. 245f.; AH 48, Nr. 154, S. 172.

³⁹ Ebd. V. 4,1f.

⁴⁰ Vgl. von den Steinen, Kosmos, S. 300-303.

⁴¹ Wilhelm, Denkmäler, S. 107, Z. 120f.

⁴² Zu den kirchlichen Benediktionen für Reise und Wallfahrt s. Franz, Benediktionen, 2, S. 261-289.

⁴³ Ebd. 2, S. 269, Anm. 4.

⁴⁴ Vgl. ebd. 2, S. 273.

⁴⁵ Vgl. ebd. 2, S. 275-285, 304-307.

⁴⁶ Ebd. 2, S. 284. Vgl. KL 31,2,1f.: *Ergo crucem adoremus et in corde baiulemus*. S. auch Dreves — Blume, Hymnendichtung, 1, S. 158, Str. 14 (Hermann von Reichenau); zur Bedeutung des Herzens s. von Ertzdorff, Das ‚Herz‘ in der lateinisch-theologischen und frühen volkssprachigen religiösen Literatur; vgl. Die s., Studien zum Begriff des Herzens und seiner Verwendung als Aussagemotiv in der höfischen Liebeslyrik des 12. Jahrhunderts.

Das Kreuz erlangte eine so große Bedeutung, daß leicht veränderte Verse aus dem Kreuzhymnus des Calbulus seit dem 11. Jahrhundert häufig als Kriegsamulett benutzt wurden:

*Crux mihi sola salus, crux est quam semper adoro,
Crux mihi refugium est, crux mihi sola quies*⁴⁷.

Bereits unter dem Einfluß des Zeitalters der Kreuzzüge erwähnt auch Hugo Primas in seiner Sequenz *Laudes crucis attollamus*⁴⁸ zahlreiche Bedeutungen und Wirkungen des Kreuzes. Das Kreuz ist für die Sünder eine Leiter, auf der sie zu Christus gelangen⁴⁹. Die Diener des Kreuzes erwerben durch das Kreuz Triumph und Sieg. Das Kreuz allein gewährt Heil, und es schützt seine Diener vor den Gefahren des Leibes und der Seele. Diese Frömmigkeitshaltung, in deren Mittelpunkt das Kreuz steht, hat Paulus als persönliches Bekenntnis so umschrieben: *Mihi absit gloriari nisi in cruce*⁵⁰. In ähnlicher Weise kommt die Abhängigkeit des Menschen vom Kreuz in folgendem Vers eines Passionshymnus zum Ausdruck: *O crux, ave, spes unica*⁵¹.

Da der Kreuzzug Wallfahrt und heiliger Krieg ist, soll kurz ein Blick auf die Lyrik geworfen werden, insofern sie im Zusammenhang mit Wallfahrten oder Prozessionen steht oder der Krieg in ihr zum Thema wird.

An erster Stelle ist hier auf die Psalmen hinzuweisen. Der 23. Psalm, in dem die Herrlichkeit des Herrn gepriesen und vom Menschen Reinheit des Herzens gefordert wird, diente als Prozessionslied beim Einzug in den Tempel. Bei Wallfahrten nach Jerusalem wurde der 121. Psalm gesungen, in dem Jerusalem als Stätte des Gerichts gefeiert und Friede für die Stadt erbeten wird.

Roger von Hoveden überliefert in seiner Chronik zum Jahre 1188 eine päpstliche Gebetsanweisung für die Befreiung des Heiligen Landes und der gefangenen Christen aus der Gewalt der Sarazenen⁵². In ihr werden auch folgende Psalmen genannt, denen man also in der Kreuzzugszeit besondere Aktualität zuerkannte: Ps 2 — *Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania?*; Ps 53 — *Deus, in nomine tuo salvum me fac, et in virtute tua iudica me*; Ps 59 — *Deus, repulisti nos, et destruxisti nos; iratus es, et misertus es nobis*; Ps 73 — *Ut quid,*

⁴⁷ Siehe Szövérfy, Annalen, 1, S. 130f., Anm. 70. Der Text ist zitiert nach Frolov, Relique, S. 565. Über die Verwendung von Gebeten als „Schutzbriefe“ und „Zettelamulette“ s. Szövérfy, Volkskundliches, S. 7f., 10, 21f. Vgl. Bischoff, Kreuzsegen, S. 279ff.

⁴⁸ Diese Sequenz wurde früher Adam von St. Viktor zugeschrieben; zur Autorschaft des Hugo Primas s. Weisbein, *Le Laudes crucis attollamus de Maître Hugues d'Orléans dit le Primat*; Text ebd. S. 23-26.

⁴⁹ Zu diesem Motiv s. S. 16 mit Anm. 30.

⁵⁰ Gal 6,4; s. dazu Behler, Ärgernis. Vgl. 1 Cor 1,18: *Verbum enim crucis pereuntibus quidem stultitia est: iis autem qui salvi fiunt, id est nobis, Dei virtus est.*

⁵¹ Es handelt sich um einen Vers aus einer von zwei Zusatzstrophen zu dem Hymnus *Vexilla regis prodeunt* des Venantius Fortunatus; s. Connelly, Hymns, Nr. 52, V. 33, S. 82.

⁵² Roger von Hoveden, *Chronica*, 2, S. 359f.

Deus, repulisti in finem, iratus est furor tuus, super oves pascuae tuae?; Ps 78 — *Deus, venerunt gentes in haereditatem tuam; polluerunt templum sanctum tuum; posuerunt Ierusalem in pomorum custodiam*⁵³; Ps 82 — *Deus, qui similis erit tibi?* und Ps 93 — *Deus ultionum Dominus; Deus ultionum libere egit.*

Vorläufer des Prozessionsliedes ist der Versus, der durch Refrain und Musikbegleitung gekennzeichnet ist⁵⁴. Drei St. Galler Dichter sind im Zusammenhang mit dieser Form des Liedes besonders zu nennen: Ratpert (gest. um 890), Hartmann der Jüngere (gest. 925) und Waldram (um 900 nachweisbar)⁵⁵. Die Prozessionslieder dieser Dichter sind meist litaneiartig aufgebaut⁵⁶. Nacheinander werden Gott, Christus, Maria, die Engel und die Apostel, Märtyrer und zahlreiche Heilige angerufen, an die der Mensch sich mit seinen Bitten wendet. Ratpert erwähnt auch das Kreuz: *Perque crucem sanctam salva nos, Christe redemptor*⁵⁷. Waldram spielt auf kriegerische Ereignisse seiner Zeit an:

*Ut saeviens gladius
Et paganus populus
Depellatur a nobis,
Te rogamus, Domine. (. . .)*

*Ut rex noster Chuonradus
Eius et exercitus
Hinc et inde servetur,
Oramus, Christe, audi nos*⁵⁸.

„Im 11. Jahrhundert setzten die Prozessionshymnen ihren Siegeslauf weiter fort.“⁵⁹ Hier sei auf ein anonym überliefertes Prozessionslied hingewiesen, das erfüllt ist von den Klagen des Volkes über die Leiden des Krieges. Das Lied wird beschlossen mit einer Bitte um Verzeihung und einem Lob der Trinität⁶⁰. Das Pilgerlied *Audi nos, Rex Christe*⁶¹ steht dem Kreuzzugslied sehr nahe. Die Pilger wenden sich mit ihrem Hilferuf an Christus den König und bitten ihn um Führung und Schutz während der gefahrvollen Wallfahrt. Ihre Sorge gilt der sicheren Heimkehr und schließlich der Aufnahme in den Himmel.

Aus dem Bereich der westgotischen Nationalkirche in Spanien ist ein Hymnus „in profectioe exercitus“ überliefert⁶². Hier bittet die Gemeinde Christus um Schutz und Beistand für die ausziehenden Soldaten.

⁵³ Vgl. KL 20,10.

⁵⁴ Siehe Messenger, Latin Hymn, S. 61-73. Refrain liegt auch in folgenden Kreuzzugsliedern vor: KL 3, KL 5, KL 9, KL 11, KL 22.

⁵⁵ Vgl. Szövérfy, Annalen, 1, S. 262f., 265, 272.

⁵⁶ Ratpert in: AH 50, S. 237-243; Hartmann der Jüngere in: AH 50, S. 250-263; Waldram in: AH 50, S. 244-249.

⁵⁷ AH 50, S. 238, V. 28.

⁵⁸ AH 50, Nr. 187, Str. 13 und 15, S. 247.

⁵⁹ Szövérfy, Annalen, 1, S. 361.

⁶⁰ AH 23, Nr. 41, S. 32f.

⁶¹ Schmuck, Kreuzlieder, Nr. 1, S. 93f.; MPL 155, Sp. 1292; du Méril, Poésies populaires latines du moyen âge, S. 56-58. Vgl. Schmuck, Kreuzlieder, S. 7f.

⁶² AH 27, Nr. 195, S. 269-271. Vgl. Erdmann, Kreuzzugsgedanke, S. 4, Anm. 7.

Während des Kampfes gebrauchten die Krieger religiöse Schlachtrufe⁶³. Das *Kyrie eleison* war schon sehr früh als Schlachtruf üblich; *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat!*⁶⁴ und *help uns daz heilige grap!*⁶⁵ ist im Kampf von den Kreuzfahrern gerufen worden.

Der Krieg ist für die religiöse Lyrik im 12. Jahrhundert kein neues Thema⁶⁶. In ihr geht es meist weniger um die reine Darstellung des Krieges, sondern mehr um die Begründung der Bitten, die der Mensch in der Kriegsnot an Gott richtet.

Bereits unter den Psalmen finden sich Gebete um Hilfe im Kampf (z. B. Ps 43; 54; 55; 82; 107; 139) und Gebete wider die Feinde (z. B. Ps 34; 68; 108).

Zwei Hymnen, die wahrscheinlich im 5. Jahrhundert gedichtet worden sind, haben den Krieg zum Thema⁶⁷. Sehr eindringlich werden die mit Krieg und Überfällen verbundenen Bedrängnisse der Menschen geschildert, die sich in ihrer Not mit der Bitte um Frieden an Gott wenden.

Sedulius Scottus frohlockt in seinem Hymnus auf die Niederlage der Normannen⁶⁸ über das Abschlagen der Feinde und preist Christus als den eigentlichen Sieger. Er beschwört die Schlachtenszene und ruft alle zum Lob- und Danksingen auf. Dagegen herrschen in der sogenannten Normannensequenz⁶⁹ die Klage über die Greuelthaten der Normannen und die Bitte um Befreiung vor.

Radbod von Utrecht hat in einem Hymnus⁷⁰ in dramatischer Weise geschildert, wie Gott selbst die Feinde zu den Galliern als Strafe für ihr sündhaftes Verhalten schickt. Er beschreibt die Verwüstungen und berichtet, wie auf das Bitten des Volkes⁷¹ der heilige Martin aus dem Grabe steigt und die Feinde zurückschlägt.

Abschließend sei darauf hingewiesen, daß die Kreuzzugswerbung schon zu Anfang unmittelbar auf die Lieddichtung einwirkte. Landulf von St. Paul schreibt in seiner Geschichte Mailands in dem Bericht über die Ereignisse des Jahres 1100: *Rege igitur in regno deficiente, (. . .) Anselmus de Buis Mediolanensis archiepiscopus, quasi monitus apostolica auctoritate, (. . .) studuit con-*

⁶³ Vgl. Hoffmann von Fallersleben, Kirchenlied, S. 17-19.

⁶⁴ Vgl. Kantorowicz, *Laudes regiae*, S. 11.

⁶⁵ Dieser Ruf erklingt mit leichten Abwandlungen elfmal in der „Kreuzfahrt des Landgrafen Ludwigs des Frommen von Thüringen“, V. 1892, 2106, 2222, 3101, 4181, 4400, 4407, 5683, 6754, 6903, 7260. Die lateinische Entsprechung zu diesem Ruf lautet: *Adiuva nos Deus et sanctum sepulcrum!* Siehe Hü b n e r, Geißlerlieder, S. 239.

⁶⁶ Zum Thema des Krieges in liturgischen Texten s. Baumstark, Friede und Krieg in altkirchlicher Liturgie.

⁶⁷ AH 27, Nr. 205, S. 281f. und ebd. Nr. 206, S. 282f. Zur Datierung s. Szövérfy, *Annalen*, 1, S. 102.

⁶⁸ AH 50, Nr. 176, S. 232-234.

⁶⁹ AH 9, Nr. 67, S. 54f. Szövérfy, *Annalen*, 1, S. 308 datiert diese Sequenz auf die Zeit zwischen 860 und 880.

⁷⁰ *Poetae Latini aevi Carolini*, 4,1, S. 165-165b.

⁷¹ Ebd. Str. 30: *Vigila, consurge (precamur), Crucis ac vexilla prehende Et ut olim pondere pinus, Sic nunc cruce sterne rebelles!*

*gregare de diversis gentibus exercitum, cum quo caperet Babilonicum regnum. Et in hoc studio premonuit preelectam iuventutem Mediolanensium, cruces suscipere et cantilenam de Ultreia ultreia cantare. Atque ad vocem hujus prudentis viri plures viri cuiuslibet conditionis per civitates Longobardorum, villas et castela eorum, cruces susceperunt et eandem cantilenam de Ultreya ultreia cantaverunt.*⁷² Dieser *Ultreia*-Ruf kommt auch im Codex Calixtinus in drei Liedern vor⁷³. Eine so schmale Überlieferung läßt keine sicheren Schlüsse zu, doch kann angenommen werden, daß man „in Liedern dieser Art den Übergang zum Kreuzlied“ sehen darf⁷⁴.

3. Der gemeinsame Horizont der Kreuzzugslieder

Die Lyrik kann aufgefaßt werden als Gespräch zwischen dem Dichter und seinen Hörern. Dabei wird die Verstehbarkeit der Rede zwischen beiden Partnern ermöglicht und garantiert durch den gemeinsamen Horizont des Wissens und des Bewußtseins⁷⁵. Vor einem solchen gemeinsamen Horizont entfaltet sich auch das Sprechen der Kreuzzugslyrik. Deshalb ist es notwendig, den geistesgeschichtlichen Hintergrund dieser Dichtungen darzustellen, um so trotz der historischen Bedingtheit und Einmaligkeit des jeweiligen Horizontes das Verstehen dennoch zu ermöglichen und zu gewährleisten.

Das christliche Abendland kann mit Pieper verstanden werden als „theologisch gegründete Weltlichkeit“⁷⁶. Dies bedeutet eine spannungsreiche Verbindung von Weltlichkeit und Religiosität. Diese ursprünglich gegensätzlichen Tendenzen haben auch in der Kreuzzugs-idee eine Synthese gefunden. Krieg und Wallfahrt wurden miteinander verbunden, um die Welt im christlichen Sinne zu gestalten.

⁷² MGH SS 20, S. 22, Z. 11-17. Vgl. auch die spätere Aussage über Lieder der Kreuzfahrer bei Gerhoh von Reichersberg in seinem Werk „*Commentarius in psalmos et cantica feriale*“, das zwischen 1144/45 und 1169 verfaßt worden ist: *Atque in ore Christo militantium laicorum laus Dei crebrescit, quia non est in toto regno christiano qui turpes cantilenas cantare in publico audeat, sed ut diximus, tota terra iubilat in Christi laudibus etiam per cantilenas linguae vulgaris, maxime in Teutonicis, quorum lingua magis apta est concinnis canticis.* Text in: Libelli de lite, 3, S. 437, Z. 10-13; vgl. ebd. 3, S. 431, Z. 15-20.

⁷³ AH 17, Nr. 6, Versikel 8b, S. 196; ebd. Nr. 20, V. 11,7, S. 211; ebd. Nr. 22, V. 3 der in der Handschrift auf die 2. Strophe folgenden Zusatzstrophe, S. 214.

⁷⁴ Schumck, Kreuzlieder, S. 10.

⁷⁵ Zu dieser Terminologie s. Brinkmann, Konstituierung der Rede, bes. S. 158.

⁷⁶ Pieper, „Christliches Abendland“, S. 39; vgl. ebd. S. 45f.

Nach Erdmanns Ansicht konstituieren zwei geistige Kräfte die Kreuzzugsbewegung: der Gedanke der Wallfahrt und die Idee des heiligen Krieges⁷⁷.

Die Idee des heiligen Krieges ist sehr wahrscheinlich zuerst in Spanien während der Kämpfe mit den Arabern ausgebildet und dann durch Cluny dem gesamten Abendland vermittelt worden⁷⁸. Brand definiert den heiligen Krieg mit folgenden Worten: „La guerre menée par ou pour l'Église en faveur d'un intérêt religieux.“⁷⁹ Die Unterwerfung der Heiden galt im Mittelalter als ein frommes Werk. In der Theorie besteht jedoch ein wichtiger Unterschied zwischen dem mohammedanischen Dschihad und dem christlichen heiligen Krieg. Der Krieg des Islam war aggressiv und auf die Unterwerfung der Ungläubigen ausgerichtet. Dagegen wurde im Anschluß an Augustins Lehre vom „bellum iustum“⁸⁰ der heilige Krieg im Rahmen des Kreuzzugs als Verteidigungskrieg aufgefaßt und interpretiert⁸¹. Auf der Grundlage dieser Ideologie wurde der Ritter zum *miles christianus*.

Der Begriff der *militia* und die Terminologie des Kampfes ist für das Christentum nicht neu⁸². Bereits im Buch Job ist vom Leben als Kriegsdienst die Rede⁸³. Paulus bedient sich der Kriegsterminologie, wenn er vom sittlichen Kampf oder von der Auseinandersetzung mit der Umwelt bei der Missionierung spricht⁸⁴. Diese Metaphorik war in der Kirche gebräuchlich⁸⁵. Bis zum 11. Jahrhundert behielt der Begriff der *militia Christi* seine geistliche Bedeutung und stand in Opposition zur *militia saecularis*. Für die Zeit des frühen Christentums

⁷⁷ Vgl. Erdmann, Kreuzzugsgedanke, S. VII. Es ist in diesem Zusammenhang nicht erforderlich, den Kreuzzugsgedanken ideologiekritisch zu hinterfragen. An dieser Stelle sei hingewiesen auf Werner, Die Kreuzzugsidee im Mittelalter; er spricht von „religiöser Feudalideologie“ (S. 137), die er in sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen begründet sieht. Das Studium der Kreuzzugsidee hält er vor allem deshalb für lehrreich, „weil es das Wirken einer feudalen Ideologie veranschaulicht, die die Basis beeinflusst.“ (S. 140). Vgl. auch Spiewok, Die Bedeutung des Kreuzzugserlebnisses für die Entwicklung der feudalhöfischen Ideologie und die Ausformung der mittelalterlichen deutschen Literatur. Vom Dogma zur Toleranz.

⁷⁸ Vgl. Castro, Spanien, S. 219. Zur mittelalterlichen Lehre vom heiligen Krieg s. auch Viley, Croisade, bes. S. 21 bis 40. Es sei an dieser Stelle auch hingewiesen auf Waas, Der heilige Krieg, bes. S. 221, wo er die Meinung vertritt, die Idee des heiligen Krieges sei erst mit den Christen wieder in den Orient eingedrungen. Er sieht in der Feudalisierung des Christentums den Ursprung dieser Idee, nicht in einer Beeinflussung durch die Araber. S. auch North, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum; Süßmuth, Idee und Wirklichkeit des Heiligen Krieges.

⁷⁹ Brand; Guerre sainte, Sp. 357.

⁸⁰ Vgl. Cram, *Iudicium belli*, bes. S. 13-16.

⁸¹ Vgl. Cahen, L'islam et la croisade, S. 629.

⁸² Vgl. Auer, *Militia Christi*.

⁸³ Job 7,1; 14,14.

⁸⁴ Rom 13,12; 6,13; 2 Cor 6,7; 10,3ff.; Eph 6,14f.; 2 Tim 2,3-5; 4,7; Vgl. Meinerz, Der Apostel Paulus und der Kampf; Auer, *Militia Christi*, S. 343.

⁸⁵ Vgl. Emonds, Geistlicher Kriegsdienst. Der Topos der *militia spiritualis* in der antiken Philosophie.

hat dies Harnack nachgewiesen⁸⁶. Auch die Benediktinerregel kennt die Terminologie des geistlichen Kampfes. In ihr ist die Rede von *militia*⁸⁷ und *pugna*⁸⁸, von *pugnare*⁸⁹ und *militare*⁹⁰. Erst im Zusammenhang mit dem Reformpapsttum verliert der Begriff der *militia Christi* seine metaphorische Bedeutung und bezeichnet die Ritterschaft, die im Namen Gottes für die Kirche kämpft⁹¹. Diese neue Gottbezogenheit des Waffenhandwerks war schon durch die Schwert- und Ritterweihe vorbereitet worden⁹². Die früheste Formulierung des christlichen Ritterideals findet sich bei Bonizo von Sutri: *His proprium est dominis deferre, prede non iniare, pro vita dominorum suorum tuende sue vite non parcere, et pro statu rei publice usque ad mortem decertare, scismaticos et hereticos debellare, pauperes quoque et viduas et orphanos defensare, fidem promissam non violare nec omnino dominis suis periurare*⁹³. Und Johannes von Salisbury schreibt, bereits beeinflusst von den Kreuzzügen: *Quis est usus militiae ordinatae? Tueri ecclesiam, perfidiam impugnare, sacerdotium venerari, pauperum propulsare iniuriis, pacare provinciam, pro fratribus, ut sacramenti docet conceptio, fundere sanguinem et, si opus est, animam ponere*⁹⁴. Der Ritter soll also als *miles christianus* selbstlos Gottes Ordnung auf Erden verwirklichen⁹⁵. Auf dem Wege über das Gottesstreiterideal erfaßte die Kirchenreform auch den Laien. Zugleich aber drang mit dem Versuch der Laien, den Christenglauben zu einer gelebten Wirklichkeit werden zu lassen, die Denkart der Laien in die Kirche ein. Dies führte zu einer „Feudalisierung der Kirche“ und bei den Rittern zu der Sonderfrömmigkeit des Gottesstreiterglaubens⁹⁶, der auf dem Kreuzzug seine Bewährung und Erfüllung fand. Dieses Ideal, in dem sich in der für das Abendland charakteristischen Weise Weltlichkeit und Religiosität mischen, führte zur Gründung der Ritterorden, von denen Bernhard von Clairvaux sagte: *Novum, inquam, militiae genus, et saeculis inexpertum: qua gemino pariter conflictu infatigabiliter decertatur, tum adversus carnem et sanguinem, tum contra spiritualia nequitiae in coelestibus*⁹⁷.

⁸⁶ Harnack, *Militia Christi*. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten.

⁸⁷ Benedicti Regula, 2,20.

⁸⁸ Benedicti Regula, 1,5.

⁸⁹ Benedicti Regula, 1,4; 1,5.

⁹⁰ Benedicti Regula, pr. 3; pr. 40; 1,2; 58,10; 61,10. Zur Benediktinerregel vgl. auch H i p p e l, Krieger Gottes; H e r w e g e n, Benediktinerregel, S. 24, 37f., 47, 57-66, 109, 332, 337f.

⁹¹ Vgl. E r d m a n n, Kreuzzugsgedanke, S. 10f., 185-187; B u m k e, Studien zum Ritterbegriff, S. 112.

⁹² Vgl. E r d m a n n, Kreuzzugsgedanke, S. 72-78, 326-335.

⁹³ Bonizo von Sutri, Liber de vita christiana, VII 28, S. 248f. Vgl. M e i s s b u r g e r, *De vita christiana*, S. 29-34.

⁹⁴ Iohannis Saresberiensis Policraticus, 2, S. 23.

⁹⁵ Vgl. B o r s t, Rittertum, S. 219.

⁹⁶ Vgl. W a a s, Geschichte der Kreuzzüge, 2, S. 316; 1, S. 50. Vgl. ferner W a a s, Volk Gottes und *Militia Christi* — Juden und Kreuzfahrer.

⁹⁷ Bernardi opera, 3, S. 214 = MPL 182, Sp. 921C. Vgl. die von Bernhard von Clairvaux redigierte Templerregel; s. S c h n ü r e r, Templerregel, bes. S. 130.

Neben die Idee des heiligen Krieges tritt der Gedanke der Wallfahrt, der deshalb besonders wichtig ist, weil die Zeitgenossen die Kreuzzüge als Wallfahrt ansahen und sie als Fortsetzung der alten Pilgerfahrten nach Jerusalem verstanden, als *passagium generale*⁹⁸.

Zur Zeit des frühen Christentums wurde die Wallfahrt als Überbleibsel alter heidnischer Gewohnheiten abgelehnt. So sind zum Beispiel Pachomius der Große und Augustinus Gegner des Wallfahrens gewesen⁹⁹. Auch Hieronymus lehnte die Wallfahrt ab, weckte aber durch seine Briefe in vielen Menschen die Sehnsucht nach dem Heiligen Land¹⁰⁰. Mit der wachsenden Reliquienverehrung erfaßte der Gedanke der Wallfahrt immer weitere Kreise, und die Stätten im Heiligen Land wurden zum beliebtesten Wallfahrtsziel. Seit der Wiederauffindung des Kreuzes stand dieses im Mittelpunkt aller Pilgerinteressen¹⁰¹, wie es besonders deutlich aus dem Bericht der Egeria hervorgeht¹⁰². Der Mensch des Mittelalters erstrebte an den heiligen Stätten einen ortsgebundenen Nachvollzug des Lebens Jesu¹⁰³. Aus vier Gründen zog es ihn gerade nach Jerusalem: diese Stadt war für ihn die Stätte der Passion Christi, der Mittelpunkt der Welt, der Ort des Jüngsten Gerichts und Abbild des himmlischen Jerusalem¹⁰⁴. Durch diese besondere Heilsbedeutung wurde Jerusalem zum Kernstück des populären Kreuzzugsgedankens¹⁰⁵; die Kreuzfahrer nannte man *Jerosolimitani*, vom Kreuzzug sprach man als *iter Jerosolimitanum* oder *via Sancti Sepulcri*¹⁰⁶.

⁹⁸ Vgl. Vogel, *Le pèlerinage pénitentiel*, bes. S. 82-86.

⁹⁹ A t i y a, *Crusade, Commerce and Culture*, S. 41.

¹⁰⁰ Vgl. K ö t t i n g, *Peregrinatio religiosa*, S. IX, 102.

¹⁰¹ Ebd. S. 94ff.

¹⁰² Text: *Silviae peregrinatio*, hg. von Geyer; *Itinerarium Egeriae (Peregrinatio Aetheriae)*, hg. von Prinz. S. dazu: Baumstark, *Jerusalem und die römische Liturgie der Karwoche*; Bludau, *Die Liturgie der Kirche in Jerusalem*; Bludau, *Die Pilgerreise der Aetheria*.

¹⁰³ Vgl. M ä h l, *Jerusalem*, S. 14f.

¹⁰⁴ Ebd. S. 15-26. Vgl. hierzu auch ein Gedicht Radulfs von Caen, in dem er darstellt, wie Tankred beim ersten Anblick Jerusalems diese Stadt grüßt: *Eminus tamen sub primo aspectu visam Jerusalem salutat* (sc. Tancredus), *genua humo affixus, oculos urbi, cor caelo, cujus videlicet salutis imago metrum est praesens: Salve Hierusalem, gloria mundi*, (...). In dem Gedicht, das aus 29 Versen besteht, werden ähnlich wie im „Palästinalied“ Walthers von der Vogelweide (hg. von Maurer, 1, Nr. 2, S. 7-10), das auch von der Situation der Ankunft im Heiligen Land ausgeht, im Zusammenhang mit Jerusalem folgende Stationen aus dem Leben Jesu behandelt: *passio, sepultura, descensus, resurrectio, ascensio, effusio spiritus sancti*. In einem abschließenden Marienpreis (V. 24-27) liegt auch ein Hinweis auf die *nativitas Christi* vor. Text in: MPL 155, Sp. 561B-D. — Zur Interpretation von Walthers „Palästinalied“ s. Maurer, *Zu den religiösen Liedern Walthers von der Vogelweide*, S. 129-136; Schupp, *Septenar*, S. 101-157.

¹⁰⁵ Vgl. Erdmann, *Kreuzzugsgedanke*, S. IX, 250-283; Plocher, *Studien zum Kreuzzugsgedanken*, S. 116.

¹⁰⁶ Vgl. Plocher, *Studien zum Kreuzzugsgedanken*, S. 108. Weitere Benennungen der Kreuzfahrer sind aufgeführt in: Schmuck, *Kreuzlieder*, S. 26. Vgl. Dupront, *Spiritualité*, S. 475f.

Die Fahrt nach Jerusalem, sei es als Pilger oder als Kreuzritter, wurde so zu einem natürlichen Bindeglied zwischen dem irdischen Leben des Menschen und seinem metaphysischen Dasein im Jenseits¹⁰⁷. Die Jerusalemwallfahrt hatte schon immer als ein Akt der Buße gegolten und zählte seit dem 7. Jahrhundert zu den kanonischen Bußstrafen¹⁰⁸. Die transzendente Heilsbedeutung wurde während der Kreuzzugszeit durch den Kreuzzugsablaß zum entscheidenden Motiv für die meisten Kreuzfahrer.

Der Ablass ist im 11. Jahrhundert aus dem kirchlichen Bußverfahren hervorgegangen. Es handelt sich ursprünglich nur um einen Erlaß der auferlegten Bußstrafen. Jedoch wurde der Ablass auch von Anfang an unter dem Gesichtspunkt einer transzendenten Wirkung gewertet¹⁰⁹. Theoretisch sind für die Wirksamkeit des Ablasses immer Reue und Beichte gefordert worden¹¹⁰. In den offiziellen Verkündigungen sprach die Kirche zunächst auch nur vom vollen Erlaß der von der Kirche auferlegten Bußstrafen. Dies zeigt deutlich der Ablass, den Papst Urban II. im Jahre 1095 auf dem Konzil von Clermont verkündete: *Quicumque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione, ad liberandam ecclesiam Dei Hierusalem profectus fuerit, iter illud pro omni poenitentia reputetur*¹¹¹. Während der Papst hier allgemein eine fromme Gesinnung fordert, sagt er in einem Brief vom 19. September 1096 an die Bürger Bolognas ganz eindeutig über die Jerusalemwallfahrt: *Sciatis autem eis omnibus qui illuc non terreni commodi cupiditate, sed pro sola animae suae salute et Ecclesiae liberatione profecti fuerint, poenitentiam totam peccatorum de quibus veram et perfectam confessionem fecerint per omnipotentis Dei misericordiam et Ecclesiae catholicae preces (...) dimittimus quoniam res et personas suas pro Dei et proximi charitate exposuerunt*¹¹². Hier wird als Bedingung die Beichte vorausgesetzt. In beiden Fällen handelt es sich aber nur um den Erlaß der irdischen Bußstrafen. Dagegen versprach die Lateransynode von 1215 die volle Verzeihung aller Sünden, betonte aber auch die Notwendigkeit von Reue und Buße: *Nos igitur omnipotentis Dei misericordia, et beatorum apostolorum Petri et Pauli auctoritate confisi, ex illa, quam nobis, licet indignis, Deus ligandi atque solvendi contulit potestate omnibus qui laborem propriis personis subierint et expensis, plenam suorum peccaminum, de quibus veraciter fuerint corde contriti et ore confessi, veniam indulgemus, et in retributione justorum salutis aeternae pollicemur augmentum*¹¹³. Mit diesem Beschluß, der unter der Leitung Innozenz' III. gefaßt wurde, fand die Entwicklung des Kreuzzugsablasses ihren Abschluß, denn in den

¹⁰⁷ Vgl. A t i y a, *Crusade, Commerce and Culture*, S. 156.

¹⁰⁸ Vgl. A l p h a n d é r y — D u p r o n t, *Chrétienté*, 1, S. 10.

¹⁰⁹ Vgl. die wichtige Untersuchung von P o s c h m a n n, *Ablass*, S. 86.

¹¹⁰ Vgl. H a r n a c k, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3, S. 417.

¹¹¹ P a u l u s, *Geschichte des Ablasses*, 1, S. 196, Anm. 5.

¹¹² Text in: M P L 151, Sp. 483C-D. Datierung nach P a u l u s, *Geschichte des Ablasses*, 1, S. 196.

¹¹³ M a n s i, *Concilia*, 22, Sp. 1067; M a y e r, *Idee*, S. 36-40.

späteren Kreuzzugsbullen begnügte man sich meist mit dem Hinweis auf dieses Dekret aus dem Jahre 1215¹¹⁴.

Für die Wirkungsgeschichte des Kreuzzugsablasses ist es wichtig, daß die theologische Bedeutung des Ablasses erst in der Zeit der Hochscholastik geklärt wurde. Entscheidend wurde die Lehre vom *thesaurus ecclesiae*. Außerdem lehrte man, daß die Sünden in zweifacher Weise vergeben werden können, der Schuld und der Strafe nach, und unterschied sehr sorgfältig zwischen Sündenstrafen und Bußstrafen. Die führenden Theologen bei der Ausbildung dieser Ablasslehre waren Hugo von St. Cher, Albertus Magnus, Bonaventura und Thomas von Aquin¹¹⁵.

Die späte Ausformung der Ablasslehre erklärt einerseits eine gewisse Zurückhaltung und Undeutlichkeit in den offiziellen päpstlichen Kreuzzugserlassen und andererseits die weitgespannten Hoffnungen, die das Volk mit der Erlangung des Ablasses verband. Der Kreuzfahrer rechnete mit dem Erlaß aller Sünden (*remissio peccatorum*) und der unmittelbaren Aufnahme in den Himmel, falls er während der Kreuzfahrt sterben sollte. In diesem Glauben wurde er durch die Kreuzzugspredigt bestärkt, in der um der erfolgreichen Werbung willen großzügige Versprechungen gemacht wurden¹¹⁶. Hier hat auch das von Bernhard von Clairvaux propagierte Motiv des *mercator prudens*¹¹⁷ seinen Ort; da es möglich war, durch den kleinen Preis der Kreuzfahrt die sehr große Gabe des Himmels zu erlangen, bekam die Kreuzzugszeit einen besonderen Heilscharakter: *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies copiose salutis*¹¹⁸. Hier vollzieht sich eine Spiritualisierung der Kreuzzüge¹¹⁹, die nun vollends zum *remedium salutare*¹²⁰ werden, die Zeit zu einem *annus iubilaeus*¹²¹. Auf dieser Grundlage entwickelte der Ablass im Zusammenhang mit der Jerusalemwallfahrt seine erstaunliche Wirksamkeit; der Kreuzzug wurde zu einem geistlichen Geschäft und diente als religiöses Ereignis hauptsächlich der Förderung des eigenen Heils¹²². Alphanféry spricht deshalb zu Recht von „pieux égoïsme“¹²³.

¹¹⁴ Paulus, Geschichte des Ablasses, 1, S. 207.

¹¹⁵ Vgl. Poschmann, Ablass, S. 82ff.

¹¹⁶ Diese Vereinfachung und Unschärfe in der Formulierung teilt die Kreuzzugspredigt mit dem Kreuzzugslied; vgl. Schmu ck, Kreuzlieder, S. 36f. Zur Kreuzzugspredigt sei auf die im Literaturverzeichnis aufgeführten Schriften von V. Cramer verwiesen; s. ferner Lecoy de la Marche, La prédication de la croisade au treizième siècle. Zu den päpstlichen Aufrufen s. Schwerin, Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des Heiligen Landes von den Anfängen bis zum Ausgang Innozenz' IV.

¹¹⁷ Text in: Greven, Kölnfahrt Bernhards von Clairvaux, S. 46, Z. 26-34. Vgl. KL 7, Str. 11.

¹¹⁸ Greven, Kölnfahrt Bernhards von Clairvaux, S. 44, Z. 11.

¹¹⁹ Vgl. bes. KL 7, KL 13, KL 14, KL 31.

¹²⁰ Greven, Kölnfahrt Bernhards von Clairvaux, S. 45, Z. 23.

¹²¹ Ebd. S. 46, Z. 9. Zu Bernhard von Clairvaux s. Pfeiffer, Die Stellung des hl. Bernhard zur Kreuzzugsbewegung nach seinen Schriften; Seguin, Bernard et la seconde Croisade.

¹²² Vgl. Delaruelle, Idée de croisade, S. 57f.

¹²³ Alphanféry — Dupront, Chrétienté, 1, S. 212.

Die Kreuzzugs-idee ist also sehr vielschichtig und komplex. Enthielt so bereits die Idee mehrere Beweggründe für die Kreuzfahrer, so gab es in der Kreuzzugswirklichkeit noch weitere Motive, seien sie nun abenteuerlicher oder sozialer Natur.

Der Wallfahrtsgedanke und die Bedeutung des Ablasses weisen auf das ausgeprägt geistliche Element der Kreuzzugsbewegung hin. Im 13. Jahrhundert trat in zunehmendem Maße die Idee der friedlichen Mission hinzu und verdrängte immer mehr die des heiligen Krieges¹²⁴. Man hatte im Heiden, über dessen Religion man ohnehin kaum etwas wußte¹²⁵, den edlen Heiden erkannt¹²⁶. Vor allem aber führte die heilsgeschichtliche Interpretation der eigenen Niederlagen dazu, daß die Christen zu der Überzeugung kamen, Gott wolle die Kreuzzüge nicht. Das neue „*pacifistic missionary ideal*“¹²⁷ versuchten besonders die Dominikaner¹²⁸ und Franziskaner¹²⁹ zu verwirklichen. Thomas von Aquin stellte dann als gültige Forderung auf: *Infideles (. . .) ut Judaei et gentiles, nullo modo sunt ad fidem compellendi*¹³⁰. Es muß jedoch betont werden, daß dies theoretisch dem Kreuzzugsgedanken nicht widerspricht, der nur auf Rückeroberung und nicht auf Bekehrung ausgerichtet war. So kann Thomas auch durchaus den Krieg zur Verteidigung des christlichen Kultus und zum Schutz des Heiligen Landes bejahen¹³¹. Eine kanonistische Begründung der Kreuzzüge wurde erst im 13. Jahrhundert durch Innozenz IV., Raimund von Peñafort und Hostiensis gegeben¹³², als in der historischen Wirklichkeit bereits neue Mächte vordrangen.

Diese Komponenten der Kreuzzugs-idee und ihre unterschiedlichen Entstehungsgeschichten müssen berücksichtigt werden, wenn man die Aussagen der Kreuzzugslieder verstehen und in ihrer Bedeutung erkennen will. Burckhardt hat die Kreuzzugs-idee ein „gemischtes, geistlich-weltliches Ideal“¹³³ genannt, und diese Mischung von Weltlichem und Geistlichem bereits in der Idee gilt es zu beachten, wenn nach dem Kreuzzug in der lateinischen Lyrik des Mittelalters gefragt wird.

¹²⁴ Vgl. Runciman, *Decline*, S. 650.

¹²⁵ Vgl. Stein, *Ungläubige*, S. 44. Die Vorstellungen über den Glauben der Ungläubigen zeigen sich besonders deutlich in den Religionsgesprächen; s. Schenkheld, *Religionsgespräche*.

¹²⁶ Siehe Naumann, *Der wilde und der edle Heide*; Plocher, *Studien zum Kreuzzugsgedanken*, bes. S. 28-54.

¹²⁷ Throop, *Criticism*, S. 288.

¹²⁸ Siehe Grabmann, *Die Missionsidee bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts*.

¹²⁹ Siehe Groeteken, *Zur mittelalterlichen Missionsgeschichte der Franziskaner*.

¹³⁰ Thomas von Aquin, *Summa theologica*, II, sect. II, quaest. X, art. 8.

¹³¹ Ebd. II, sect. II, quaest. 188, art. 3; II, quaest. 188, art. 3 ad 3 et art. 4 ad 5. Vgl. Ohm, *Thomas von Aquin*, bes. S. 743.

¹³² Vgl. Villey, *L'idée de la croisade chez les juristes du moyen âge*; Villey, *Croisade*, S. 255-262.

¹³³ Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, S. 149.

II. METHODISCHE ÜBERLEGUNGEN

1. Forschungsbericht

Schon sehr früh haben die Kreuzzugslieder der volkssprachigen Literaturen im Rahmen der jeweiligen Nationalphilologie die Beachtung der Wissenschaft gefunden¹. So behandelte bereits Ludwig Uhland in seiner Vorlesung über den Minnesang die Kreuzzugslieder als eine besondere Gattung innerhalb der mittelhochdeutschen Lyrik². Ludwig Dietze veröffentlichte 1873 eine Arbeit, in der er sich nur mit Kreuzzugsgedichten beschäftigt. Er bietet einen ersten Überblick über „Die lyrischen Kreuzgedichte des deutschen Mittelalters“ und versucht, eine Entstehungsgeschichte des Kreuzzugsliedes zu entwerfen³. Aus dem Jahre 1886 stammt eine Untersuchung von Georg Wolfram, in der er die Zusammenhänge zwischen „Kreuzpredigt und Kreuzlied“ darlegt und die Abhängigkeit der mittelhochdeutschen Kreuzzugslieder von der kirchlichen Kreuzzugswerbung nachweist⁴. Im Jahre 1889 legte Herrmann Schindler bereits eine vergleichende Untersuchung über „Die Kreuzzüge in der altprovenzalischen und mittelhochdeutschen Lyrik“ vor⁵. Kurt Lewent veröffentlichte 1908 seine umfangreiche Dissertation über „Das altprovenzalische Kreuzlied“, in der er auch auf viele Sachfragen, die mit dieser Gattung verbunden sind, erste Antworten gab⁶. Darauf folgte im Jahre 1909 eine kritische Edition der altfranzösischen Kreuzzugslieder durch Joseph Bédier, die durch die Veröffentlichung der überlieferten Melodien durch Pierre Aubry ergänzt wird⁷. Dem schloß sich 1910 eine Dissertation von Friedrich Oeding über das altfranzösische Kreuzzugslied an⁸. Im Rahmen eines Motivvergleichs berücksichtigt Oeding auch einige mittellateinische Kreuzzugslieder⁹.

¹ Im Hinblick auf den methodischen Gesichtspunkt und aus wissenschaftsgeschichtlichem Interesse ist der Forschungsbericht nicht auf die mittellateinische Philologie beschränkt.

² Uhland, Schriften, 5, S. 154-159. Diese Abhandlung über den Minnesang hat Uhland 1823-1824 geschrieben; s. ebd. 5, S. V.

³ Dietze, Die lyrischen Kreuzgedichte des deutschen Mittelalters. Eine Würdigung dieser Arbeit in: Colleville, Chansons, S. 5.

⁴ Wolfram, Kreuzpredigt und Kreuzlied.

⁵ Schindler, Die Kreuzzüge in der altprovenzalischen und mittelhochdeutschen Lyrik. Eine Würdigung dieser Arbeit in: Colleville, Chansons, S. 5f.

⁶ Lewent, Das altprovenzalische Kreuzlied.

⁷ Bédier — Aubry, Les chansons de croisade avec leurs mélodies.

⁸ Oeding, Das altfranzösische Kreuzlied.

⁹ Es handelt sich um folgende Lieder: KL 2, KL 3, KL 5, KL 6, KL 7, KL 11, KL 12, KL 13, KL 21, KL 22; ferner berücksichtigt Oeding das Wallfahrtslied *Audi nos, Rex Christe*, Text in: Schmu ck, Kreuzlieder, Nr. 1, S. 93f., und CB 1,1,

Eine systematische Sammlung und erste Auswertung der mittellateinischen Kreuzzugslieder hat Hennig Brinkmann im Zusammenhang seiner „Entstehungsgeschichte des Minnesangs“ im Jahre 1926 vorgelegt¹⁰. Er berücksichtigt 19 Kreuzzugslieder¹¹ und weist auf deren anregende Kraft für die provenzalischen Dichter hin.

Eine Zusammenstellung und Untersuchung der mittelhochdeutschen Kreuzzugslieder, die den Zeitraum von 1189 bis 1229 umfaßt, veröffentlichte im Jahre 1936 Maurice Colleville¹², den die Kreuzzugslieder vor allem als Beleg für eine politische Entwicklung interessierten¹³.

Eine umfangreiche Untersuchung des mittellateinischen Kreuzzugsliedes erfolgte in einer Dissertation von 1954 durch den Historiker Anton Schmuck: „Mittelateinische Kreuzlieder. Poetische Werbung zum Kreuzzug.“ Schmuck sah seine Hauptaufgabe darin, „das verstreute, in vergessenen Publikationen oder an verborgener Stelle gedruckte Material zu sammeln, zu edieren und so weiteren Diskussionen erst bewußt zu machen.“¹⁴ Er legt 29 Texte vor, bei denen es sich in 25 Fällen um Kreuzzugslieder handelt¹⁵. Seine Sammlung kann um 4 weitere Kreuzzugslieder ergänzt werden, die in der vorliegenden Arbeit berücksichtigt werden¹⁶. Schmuck hat die Herausgabe der Texte mit Untersuchungen über die Überlieferung, den Inhalt, den Aufbau und die Form des Kreuzzugsliedes verbunden; er ist auch den spezifischen Gedanken des Kreuzzugsliedes im Ablauf der Kreuzzugsbewegung nachgegangen. In methodischer Anlehnung an Wolfram¹⁷ vergleicht Schmuck die Topik des mittellateinischen Kreuzzugsliedes mit der übrigen Kreuzzugspropaganda¹⁸. Um zur Feststellung charakteristischer Parallelen zu gelangen, zerschneidet er die einzelnen Kreuzzugslieder und stellt Motivgruppen zusammen, die er als „Baulemente“¹⁹ versteht. So gelangt er zu einer geistesgeschichtlich orientierten Erfassung des „Gedankenarsenals“²⁰ der mittellateinischen Kreuzzugslieder.

Nr. 51, S. 103, das allerdings eine „Klage über die Sündhaftigkeit und das daraus erwachsende Unglück der Menschheit“ (CB 2,1, S. 110) ist.

¹⁰ Brinkmann, Entstehungsgeschichte des Minnesangs, S. 70-76.

¹¹ KL 2, KL 3, KL 4, KL 5, KL 7, KL 8, KL 9, KL 10, KL 12, KL 13, KL 14, KL 15, KL 16, KL 16a, KL 17, KL 18, KL 22, KL 23, KL 25, KL 30.

¹² Colleville, Les chansons allemandes de croisade en moyen haut-allemand. Eine Definition des Kreuzzugsliedes s. ebd. S. 4.

¹³ Ebd. S. 170.

¹⁴ Schmuck, Kreuzlieder, S. 2; vgl. den Editionsteil ebd. S. 92-165.

¹⁵ Bei Schmuck, Kreuzlieder, Nr. 1, S. 93f. handelt es sich um ein altes Pilgerlied; vgl. ebd. S. 8f. Ebd. Nr. 27, S. 157-160 wurde nach der Eroberung Konstantinopels (1453) gedichtet. Ebd. Nr. 28, S. 162f. und Nr. 29, S. 163-165 sind Aufzählungen berühmter Kreuzzugsteilnehmer in metrischer Form.

¹⁶ Es sind die Lieder KL 30, KL 31, KL 32 und KL 33. Um der Einfachheit und Klarheit willen sind diese Lieder in der Zählung der Sammlung von Schmuck angeschlossen worden.

¹⁷ Wolfram, Kreuzpredigt.

¹⁸ Schmuck, Kreuzlieder, S. 15-43.

¹⁹ Ebd. S. 41.

²⁰ Ebd. S. 64; vgl. ebd. S. 15, 46.

Ferner²¹ verfolgt Schmuck in chronologischer Weise den Zusammenhang der Lieder mit der politisch-militärischen Entwicklung und versucht, über die chronologische Zusammengehörigkeit hinaus eine geistige Verbundenheit und Einheit der so konstituierten Liedgruppen nachzuweisen. Er ist der Ansicht, daß der „Niederschlag der Zeitzustände“ den einzelnen Liedern „ihr spezifisches Gepräge“ gab²².

Auch der poetischen Form des Kreuzzugsliedes²³ wendet sich Schmuck zu, und er kann zeigen, daß die formale Entwicklung des mittellateinischen Kreuzzugsliedes mit der allgemeinen Entwicklung der mittellateinischen Poesie übereinstimmt. Bei den Hinweisen auf die Verwendung rhetorischer Mittel begnügt er sich fast immer mit der Benennung der Funktionsträger und geht nicht zu einer funktionalen Deutung über.

Schmucks Dissertation hat bisher keine Beachtung gefunden²⁴. So erwähnt sie auch Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert in seinem 1960 erschienenen Buch über die „Kreuzzugsdichtung des Mittelalters“ nicht, obwohl er in diesem Werk, das vor allem die mittelhochdeutschen Dichtungen berücksichtigt, neben altfranzösischen, provenzalischen und italienischen Texten auf insgesamt 25 Seiten auch 10 mittellateinische Kreuzzugslieder in eine vergleichende Betrachtung einbezieht²⁵. Wentzlaff-Eggebert versteht seinen „Abriß der Kreuzzugsdichtung des Mittelalters“²⁶ als „Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit“²⁷. Die Kreuzzugsdichtungen sind ihm ein Spiegelbild der Idee und der Wirklichkeit der Kreuzzugsbewegung, und die poetische Wirklichkeit, die er in bedenklicher Weise mit der geschichtlichen Situation gleichsetzt, wird verstanden „als Entstehungsraum einer Idee“²⁸, der Idee der Toleranz oder der Humanität. So gilt Wentzlaff-Eggeberts Interesse mehr den mit dieser Idee verbundenen Menschheitswerten als der Kreuzzugsdichtung, denn nach seiner eigenen Aussage ist das Buch entstanden, um den Anteil der Kreuzzugsdichtung „an der Bewahrung und Sicherung von Menschheitswerten genauer er-

²¹ Ebd. S. 44-66.

²² Ebd. S. 44.

²³ Ebd. S. 67-85.

²⁴ Ein Hinweis auf Schmucks Dissertation fehlt auch in dem 1964-65 erschienenen Handbuch von Szövérfy, *Annalen*, 2, S. 144-147, wo auf lateinische Kreuzzugsdichtungen hingewiesen wird.

²⁵ Wentzlaff-Eggebert, *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters. Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit*. Wentzlaff-Eggebert interpretiert: KL 7 — S. 53 bis 57; KL 9 — S. 57f.; KL 5 — S. 58f.; KL 12 — S. 161 bis 163; KL 13 — S. 163-165; KL 22 — S. 165-168; KL 15 — S. 168; KL 14 — S. 168-172; KL 10 — S. 173f.; KL 16 — S. 174-178. Vgl. auch die Anmerkungen ebd. S. 341f., 355-357.

²⁶ Wentzlaff-Eggebert, *Kreuzzugsdichtung*, S. III.

²⁷ Zur Erläuterung des Untertitels s. bes. das „Vorwort. Zur Begriffsbestimmung und Methode“, ebd. S. III-V; vgl. den s., *Geschichtliche und dichterische Wirklichkeit in der deutschen Kreuzzugslyrik*, bes. S. 273.

²⁸ Wentzlaff-Eggebert, *Kreuzzugsdichtung*, S. IV.

kennbar werden zu lassen²⁹. Da in diesem Sinne seine auf die Kreuzzugs-idee bezogenen und „geschichtlich gebundenen“³⁰ Interpretationen eher auf das „innere Menschenbild“³¹ des Kreuzzugszeitalters als auf die Dichtungen selbst ausgerichtet sind, obwohl auch von der „Differenziertheit des dichterischen Aussagestils“ und der „Aussagekraft der dichterischen Formen“ die Rede ist³², sind seine Studien letztlich geistesgeschichtlicher Art; der Kunstcharakter der Dichtungen wird mit dieser Methode verfehlt³³.

Im Jahre 1968 hat Maria Böhmer ihre „Untersuchungen zur mittelhochdeutschen Kreuzzugslyrik“ veröffentlicht, die vor allem wegen ihres methodischen Ansatzes Beachtung verdienen³⁴. Sie geht von der geschichtlichen Situation der Jahre 1180 bis 1250 als der Umwelt der Dichtung aus, durch welche die Dichtungen selbst bedingt sind. Von diesem Ansatz aus versucht sie, „das historisch bedingte Bewußtsein der Gemeinschaft von Sänger und Publikum in seiner ständigen Umformung als den Entstehungsraum der Dichtung anzudeuten.“³⁵ Bei den insgesamt vier Einzelinterpretationen von Kreuzzugsliedern³⁶, deren Auswahl sie nicht begründet, geht es ihr vor allem um die „Aussage der Lieder“³⁷. Sie versucht außerdem „Zweifel an dem gängigen Hauptkriterium

²⁹ Ebd. S. IV. Diesem Anliegen sind vier im engeren Sinne literaturwissenschaftliche Ziele vorangestellt; s. ebd. S. IV: „Ich möchte mit diesen Forschungen den Lernenden und vielleicht auch den Lehrenden die Kontinuität einer Idee und die engen Zusammenhänge zwischen geschichtlicher Situation und dichterischer Aussage soweit erschließen, daß vom Kreuzzugsgedanken her die Dichtung des Mittelalters mit der damaligen Zeit- und Geistesgeschichte als unauflöslich verknüpft erscheint und dadurch Idee und Wirklichkeit einer großen Bewegung spiegelbildlich gesehen werden können.“

³⁰ Ebd. S. V.

³¹ Ebd. S. IV.

³² Ebd. S. IV.

³³ Diese Kritik wird unmittelbar bestätigt durch die Inhalte der zwölf „thesenartig formulierten Ergebnisse“, ebd. S. 325. Zu dieser Kritik vgl. auch die Rezensionen dieses Buches von Werner Schröder (AfdA 73, 1961/62, S. 6-13) bes. S. 11f.: „Vielleicht ist das ‚Willehalm‘-Kapitel besonders geeignet, die Grenzen einer der Interpretation von Dichtung nicht ganz angemessenen Betrachtungsweise zu zeigen. (...) Das Fahnden nach ‚Kreuzzugsthematik‘ hat, hier wie anderwärts, den Blick für das eigentliche Wollen des Dichters verstellt (...)“; und Gerhard Meissburger (Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 198, 1962, S. 398-402) bes. S. 401f.: „Thema des Buches ist nicht die Kreuzzugsdichtung; es handelt vielmehr von der Aufnahme der Kreuzzugs-idee in der abendländischen Dichtung des Mittelalters.“

³⁴ Böhmer, Untersuchungen zur mittelhochdeutschen Kreuzzugslyrik. Vgl. die Rezension von Ulrich Müller (AfdA 80, 1969, S. 148-151).

³⁵ Böhmer, Untersuchungen, S. 10; vgl. „Teil I: Skizze der historischen und soziologischen Bedingungen der Kreuzzugslyrik. Ein Versuch“, ebd. S. 11-23.

³⁶ Folgende Lieder werden interpretiert: Albrecht von Johansdorf MF 87,5 (ebd. S. 39-52); Neidharts Sommerlieder Nr. 11 und 12 (ebd. S. 53-75); Tannhäusers Lied Nr. XIII (ebd. S. 76-94).

³⁷ Böhmer, Untersuchungen, S. 10.

der ‚religiösen Anteilnahme‘³⁸ zu wecken, indem sie statt dessen eine Beurteilung entsprechend der jeweiligen „Intention der Lieder“³⁹ fordert und selbst auch durchführt.

2. Dichtung und Wirklichkeit

In der vorliegenden Untersuchung wird nach den Antworten gefragt, die in der mittellateinischen Lyrik auf eine ganz bestimmte historische Situation gegeben worden sind, das heißt, wie die Kreuzzüge in bezug auf ihre Idee und als Wirklichkeit in die Lieddichtung hineingenommen worden sind. Diese Frage nach der Wirkung einer neu gegebenen und aufgegebenen Wirklichkeit auf die Formen und das Wort der Dichtung führt innerhalb der mittellateinischen Lyrik zu einer Auswahl unter stofflichen Gesichtspunkten, wodurch eine Gruppe von Liedern unter der Bezeichnung Kreuzzugslieder zusammengefaßt wird⁴⁰. Der Kreuzzug als Stoff oder Motiv ist es, auf den allein bei einer historischen oder geistesgeschichtlichen Auswertung dieser Lyrik geachtet wird. Dadurch wird das Kunstwerk zur historischen Quelle. Was aber bedeutet der Stoff bei einer Fragestellung, die Dichtung als Dichtung betrachtet und zu erfassen versucht?

Stoff ist zunächst all das, „was an Inhaltlichem an den Dichter herangetragen oder von ihm gefunden, auch erfunden wird.“⁴¹ Dies kann zum Beispiel eine rein persönliche Begebenheit oder ein Ereignis von allgemein geschichtlicher Bedeutung sein. Der Stoff liegt also zunächst außerhalb der Dichtung, doch kann er für den Dichter zu einer Aufforderung zur Gestaltung werden. Sobald der Dichter diese Möglichkeit der Gestaltung ergriffen hat, „ist sie sein Erlebnis geworden, und er spiegelt sich selbst in ihr; nun beginnt die persönliche Formung, und damit ist die Eigenexistenz des Stoffes vorbei.“⁴² Anhand dieses Zitates von Petersen läßt sich zweierlei verdeutlichen. Erstens sind die Kreuzzüge den Dichtern des Mittelalters zum Erlebnis geworden. Dies bedeutet nicht, daß die so entstandene Dichtung Erlebnislyrik im modernen Sinne ist oder sein muß; nicht auf ihre Eigenart, sondern nur auf den Anlaß ihrer Entstehung ist damit verwiesen. Der Kreuzzug wurde als religiös erlebte Wirklichkeit für die mittelalterlichen Dichter zu einer Begebenheit, die alle Gebiete des Seins und

³⁸ Ebd. S. 97. Diese Beurteilung ist allerdings zu pauschal und wird der bisherigen Forschung nicht gerecht.

³⁹ Ebd. S. 96.

⁴⁰ Die Bezeichnung „Kreuzlied“, die in der Literatur auch zur Bezeichnung von Kreuzzugsliedern verwendet wird, so z. B. besonders von Schmu ck, Kreuzlieder, wird in dieser Arbeit vermieden, da sie nicht eindeutig ist.

⁴¹ Frenzel, Stoff- und Motivgeschichte, Sp. 281.

⁴² Petersen, Wissenschaft von der Dichtung, S. 118.

Daseins betraf und die somit zur Deutung aufforderte. Dies führt bereits zum zweiten Punkt hin. Die dichterische Deutung und Formung nimmt dem Stoff seine Eigenexistenz. Und wer die Dichtung als Dichtung ernst nimmt, der darf dem Stoff nicht wieder eine Eigenexistenz zuerteilen, um dann das Kunstwerk als historische oder geistesgeschichtliche Quelle zu benutzen. In dieser Arbeit wird umgekehrt nach der „poetischen Valenz“⁴³ des Kreuzzugs gefragt; die Beantwortung dieser Frage ist auf die Interpretation des jeweils ganzen Liedes angewiesen, bei welcher der geschichtliche Stoff und die dichterische Deutung und Formung in ihrem Zusammenspiel beachtet werden.

Eine vom Stoff her motivierte Zusammenstellung von Gedichten konstituiert nicht notwendig eine eigene Gattung. Doch kann die Frage nach der Sonderstellung der mittellateinischen Kreuzzuglieder als eigener Gattung bejaht werden⁴⁴. Dies liegt vor allem in der Einmaligkeit der Kreuzzüge begründet, wodurch diese Art der Lyrik auch von aller reinen Kriegslyrik getrennt ist. Charakteristisch für diese Gattung ist die Hineinnahme des Kreuzzugs nach Idee und Wirklichkeit in das Gedicht. Das Kreuzzuglied ist als Lyrik des Kreuzzuges — dieser Genitiv ist sowohl genitivus obiectivus als subiectivus — eine Dichtung, die als lyrisches Erzeugnis des Zeitalters der Kreuzzüge in Versen über und für die Kreuzzüge spricht; der werbende Bezug auf die Hörer sei bereits an dieser Stelle besonders hervorgehoben. Die Gattung des Kreuzzugliedes ist also gekennzeichnet durch ein formales, ein inhaltliches und ein zeitliches

⁴³ Dieser Terminus ist übernommen aus von Ertzdorff, Studien, S. 13.

⁴⁴ Da im Rahmen dieser Arbeit für die Gattungsproblematik eine praktische Lösung — selbstverständlich eingedenk des hermeneutischen Zirkels — wichtiger ist als eine theoretische, wird hier auf eine ausführliche Darlegung der methodischen Begründung der folgenden Ergebnisse verzichtet; auch die Interpretationen der Kreuzzuglieder und ihre Gruppierung sind in diesem Sinne als Ergebnis zu werten. Folgende Literatur wurde berücksichtigt: Kuhn, Gattungsprobleme; s. ebd. S. 48 besonders seinen im Zusammenhang mit dem Typenproblem gegebenen Hinweis auf „strukturelle Gebrauchstypen innerhalb des einheitlichen Ganzen Minnesang“. Vgl. auch die Fortführung des Kuhnschen Ansatzes von Griminger, Poetik, bes. S. 1-10; Griminger versucht den Begriff der Gattung mit dem der Situation, die er allerdings anthropologisch versteht, zu verbinden; s. ebd. S. 5, 9. Zum dialektischen Prozeß der Konstituierung einer Gattung s. Jauss, Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft, S. 175: „Ein (...) Prozeß fortgesetzter Horizontstiftung und Horizontveränderung bestimmt auch das Verhältnis vom einzelnen Text zur gattungsbildenden Textreihe. (...) Variation und Korrektur bestimmen den Spielraum, Abänderung und Reproduktion die Grenzen einer Gattungsstruktur.“ Vgl. Jauss, Littérature médiévale et théorie des genres (mit Bibliographie); zur Entstehung einer neuen Gattung und ihren geschichtlichen Bedingtheiten und Möglichkeiten s. ebd. S. 89f. In diesem Zusammenhang verdient auch der Versuch Ruttkowskis Beachtung, neben den Gattungen Lyrik, Epik und Dramatik eine vierte, artistische Gattung zu konstituieren, die sich durch eine publikumsbezogene Grundhaltung (Sprechhaltung) auszeichnet; s. den s., Die literarischen Gattungen, bes. S. 86-102. Dieser vierten Gattung wäre dann auch das Kreuzzuglied zuzuzählen.

Moment⁴⁵. Diese eher äußerliche Bestimmung diene als Maßstab bei der Auswahl und Zuweisung eines Textes zur Gattung des Kreuzzugsliedes. Aussagen über das Wesen des mittellateinischen Kreuzzugsliedes werden am Ende dieser Untersuchung stehen.

Im Zusammenhang mit der Zuordnung einer historischen Realität zu Dichtungen stellt sich die Frage nach der Seinsweise von Dichtung⁴⁶. Dichtung ist ein „satzgemäß getragenes Bedeutungsgefüge“⁴⁷. Dies bedingt zunächst eine völlige Dichtungsimmanenz. Dichtung ist eine „Welt eigener Gegenständlichkeit“⁴⁸, die mit Hilfe der Sprache erschaffen und gestaltet wird. Wie aber nimmt die so verstandene Dichtung Wirklichkeit in sich auf?⁴⁹ In der Dichtung als sprachgetragener Wirklichkeit erscheinen historische Fakten nur als Bedeutungen⁵⁰. Es geht in der Dichtung also nicht primär um Realitäten, sondern um Sinn. Auch im Gedicht verliert die Sprache zwar nicht ihren Verweisungscharakter, und deshalb kann auch das Gedicht Rückschlüsse auf den Dichter und die Historie gestatten, doch das Sein der Dichtung erfüllt sich vor allem darin, Bedeutungsgefüge zu sein.

In der Kreuzzugsdichtung, soweit sie Aufforderungsdichtung ist, greifen allerdings die Bedeutungen aus diesem Gefügeraum hinaus in die Realität. Zur Dichtungsimmanenz kommt eine Dichtungstranszendenz hinzu. Dies ist auch bei den Kreuzzugsliedern der Fall, die sich in der Form des Gebetes an Gott wenden, weil in der Gebetsdichtung durch die Eigenart der religiösen Sprache das Bedeutungsgefüge transzendiert wird. Es handelt sich in diesen beiden Fällen aber nicht um ein Mehr an Realität, sondern um eine Andersartigkeit des Bedeutungsgefüges⁵¹.

Die entscheidende Frage dieser Arbeit ist also, wie der Kreuzzug, wie Gott und Welt hineingenommen worden sind in die sprachliche Wirklichkeit der Dichtung und wie sie im Bedeutungsgefüge des einzelnen Gedichts erscheinen. Der einzig mögliche Weg zur Beantwortung dieser Frage ist die strukturanaly-

⁴⁵ Zur Bestimmung des Begriffes ‚Kreuzzugslied‘ s. S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 1-5; ebd. S. 1: „Die Welt der Kreuzzüge (...) löste auch ihr thematisch einzig und allein gewidmete Poesie aus. Das literarische Genos der ‚Kreuzlieder‘ entstand.“ Ebd. auf S. 3 schließt er sich der Kreuzzugslieddefinition von L e w e n t an, der „die poetische Aufforderung zur Fahrt als alleiniges Kriterium zur Definition des Ausdrucks ‚Kreuzlied‘ gelten ließ“. Vgl. L e w e n t, Kreuzlied, S. 332: „Es bleibt demnach für das Kreuzlied nur dasjenige Lied, welches zur Kreuzfahrt aufruft.“ S. ebd. S. 335: „Nach dem bisher Gesagten kann man das Wesen des Kreuzliedes am besten in der Weise kennzeichnen, daß man es betrachtet als eine Predigt in Liedform, deren Zweck es ist, zur Beteiligung am Kreuzzuge aufzurufen.“ Vgl. auch die Definition des mittelhochdeutschen Kreuzzugsliedes in: C o l l e v i l l e, Chansons, S. 4, 129.

⁴⁶ Zu dieser Fragestellung s. M ü l l e r, Seinsweise.

⁴⁷ Ebd. S. 142.

⁴⁸ B r i n k m a n n, Daseinsweise von Dichtung, S. 218.

⁴⁹ Zu dieser Fragestellung s. M o s e r, Dichtung und Wirklichkeit.

⁵⁰ Vgl. M ü l l e r, Seinsweise, S. 151.

⁵¹ Zu diesem Abschnitt vgl. ebd. S. 151.

tische Interpretation der vorhandenen Lieder⁵². Trotz der Untersuchungen von Schmuck und Wentzlaff-Eggebert besteht für die Erforschung des mittellateinischen Kreuzzugsliedes noch die Aufgabe, diese Lieder als Dichtungen in allen Einzelheiten und als Ganzes wieder Sprache gewinnen zu lassen, sie so in ihrer Wirklichkeit wiederherzustellen und in ihrer besonderen Weise des Sagens zu erfassen.

Da der Begriff der Struktur zu einem Modewort und damit vieldeutig geworden ist, ist es nötig zu sagen, was in dieser Arbeit unter der Struktur eines Gedichts verstanden und welche Leistung der Strukturanalyse zuerkannt wird.

3. Zur Strukturanalyse

In seinen „Vorlesungen über die Ästhetik“ schreibt Hegel über den Sinn der Kunst: „In dieser ihrer Freiheit nun ist die schöne Kunst erst wahrhafte Kunst, und löst dann erst ihre höchste Aufgabe, wenn sie sich in den gemeinschaftlichen Kreis mit der Religion und Philosophie gestellt hat, und nur eine Art und Weise ist, das Göttliche, die tiefsten Interessen des Menschen, die umfassendsten Wahrheiten des Geistes zum Bewußtsein zu bringen und auszusprechen.“⁵³ Doch bereits für seine eigene Zeit muß Hegel feststellen, daß die schöne Kunst von der Reflexion überflügelt worden ist. „In allen diesen Beziehungen ist und bleibt die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes. Damit hat sie für uns auch die ächte Wahrheit und Lebendigkeit verloren, und ist mehr in unsere Vorstellung verlegt, als daß sie in der Wirklichkeit ihre frühere Notwendigkeit behauptete und ihren höheren Platz einnähme. Was durch Kunstwerke jetzt in uns erregt wird, ist außer dem unmittelbaren Genuß zugleich unser Urtheil, indem wir den Inhalt, die Darstellungsmittel des Kunstwerks und die Angemessenheit oder Unangemessenheit beider unserer denkenden Betrachtung unterwerfen.“⁵⁴

⁵² Der Verf. hat sich in diesem Punkte um Vollständigkeit bemüht und ist auch Hinweisen auf noch unveröffentlichte handschriftliche Überlieferung nachgegangen. Insgesamt sind dem Verf. 29 Kreuzzugslieder bekannt geworden, die der oben gegebenen Bestimmung der Gattung entsprechen; sie sind alle in dieser Arbeit berücksichtigt; s. die Aufstellung S. 296ff. Rein erzählende metrische Einlagen in Kreuzzugsgeschichten, wie sie sich z. B. bei Guibert von Nogent (MPL 156, Sp. 679-838), Robertus Monachus (MPL 155, Sp. 667-758) und Radulf von Caen (MPL 155, Sp. 489-590) finden, werden deshalb nicht berücksichtigt. Zu Guibert von Nogent s. B o e h m, Studien, S. 81-91a, bes. S. 90f.; zu den poetischen Partien bei Radulf von Caen s. B o e h m, *Gesta Tancredi*, S. 53f. Auch die Totenklage auf Friedrich Barbarossa ist kein Kreuzzugslied; Text in: We i l a n d, Verse, S. 394. — Daß es mehr Kreuzzugslieder gegeben hat, ist wahrscheinlich; daß weitere Kreuzzugslieder bekannt werden, ist möglich. Vgl. S. 29 mit Anm. 16.

⁵³ H e g e l, Vorlesungen, S. 27.

⁵⁴ Ebd. S. 32; vgl. ebd. S. 30f.

Diese Beurteilung der geistigen Situation durch Hegel ist auch für die heutige Zeit noch gültig. Endgültig sind „die schönen Tage der griechischen Kunst wie die goldene Zeit des späteren Mittelalters (. . .) vorüber“⁵⁵, doch wenn man sich der Kunst des Mittelalters heute wieder zuwendet, dann muß beachtet werden, daß die Kunst damals in der Wirklichkeit einen hohen Platz eingenommen und ihre Notwendigkeit behauptet hat. Es gilt aufzuzeigen, in welcher Weise das Kunstwerk damals echte Wahrheit und Lebendigkeit besessen hat. Weil aber im Mittelalter die Kunst noch mit der Philosophie und der Theologie verbunden war, erschließt sie sich heute nicht mehr dem unmittelbaren Genuß, sondern sie muß der denkenden Betrachtung unterworfen werden, die den Inhalt und die Darstellungsmittel des Kunstwerks erst aufzeigen muß, bevor ein Urteil über die Angemessenheit oder Unangemessenheit beider gefällt werden kann. Die wissenschaftliche Betrachtung tritt also in diesem Fall nicht zum Genuß hinzu, sondern sie ist Voraussetzung für den ästhetischen ‚Genuß‘, unter dem hier ein reflektiertes Eindringen in die Welt der mittelalterlichen Vorstellungen, Bedeutungen und Formen verstanden sei. In bezug auf die eigene Zeit stellte Hegel der Wissenschaft von der Kunst die Aufgabe, „was Kunst sey wissenschaftlich zu erkennen“⁵⁶. Für die Kunst des Mittelalters aber hat die denkende Betrachtung den Zweck, „Kunst wieder hervorzurufen“⁵⁷ und zu verstehen und zu zeigen, in welcher Art und Weise sie „das Göttliche, die tiefsten Interessen des Menschen, die umfassendsten Wahrheiten des Geistes zum Bewußtsein“ gebracht hat⁵⁸.

Die Methode, die angewendet werden muß, um Kunst wieder hervorzurufen, ist als wissenschaftlicher Weg zur Aufdeckung des jeweiligen Eigenseins vom Gegenstand selbst abhängig. Es muß also zunächst allgemein nach dem Wesen des Kunstwerks, speziell der Dichtung gefragt werden.

Die Dichtung ist als Sprachkunstwerk ein „satzmäßig getragenes Bedeutungsgefüge“⁵⁹. Die als Gefüge verstandene Einheit des Gedichtes muß näher erkannt werden.

Das Gedicht realisiert sich in seiner Einheit, insofern ein Nacheinander als Miteinander gestaltet worden ist. Dies meint zunächst eine Gliederung in Anfang, Mitte und Ende, bedeutet also zugleich eine Auflösung der Einheit in Teile. So verlangt Plato von der Rede: » Ἄλλὰ τόδε γε οἶμαί σε φάναι ἄν, δεῖν πάντα λόγον ὡσπερ ζῶον συνεστάναι σώμα τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα πρόποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα. »⁶⁰ Plato fordert also von der Rede, daß sie ein in sich gegliedertes Ganzes sei, in dessen Abfolge und Gliederung eine »ἀνάγκη λογογραφική«⁶¹ erkennbar wird. Zugleich gibt er aber auch an, wie

⁵⁵ Ebd. S. 31.

⁵⁶ Ebd. S. 32.

⁵⁷ Ebd. S. 32.

⁵⁸ Ebd. S. 27.

⁵⁹ Müller, Seinsweise, S. 142.

⁶⁰ Platon, Phaidros, Kap. 47 = 264c, hg. von Buchwald, S. 110.

⁶¹ Ebd. 264b.

er sich das Verhältnis zwischen den Teilen und dem durch sie konstituierten Ganzen denkt. Dazu vergleicht er die Rede mit einem Lebewesen (*ὡςπερ ζῶον συνεστάναι*) und spricht ihr einen Leib zu (*σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ*). Auf Grund dieser Auffassung kann er eine Rede dann «ἀκέφαλος» und «ἄπους» nennen. So erfaßt er die Ganzheit einer Rede im Vergleich mit dem Verhältnis zwischen dem Leib und seinen Gliedern, wo alle Glieder zueinander und wiederum zum Ganzen passend gebildet sind (*πρόεποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ*).⁶²

So ist in gültiger Weise eine Ganzheit als Struktur erfaßt, indem die multilaterale Relation der Teile erkannt und zugleich gesehen wird, daß das Ganze (Leib) mehr ist als die Summe seiner Teile (Glieder)⁶³.

Hiermit ist auch die Struktur umschrieben, die einem Gedicht als gestalteter Ganzheit zugrunde liegt. Der Begriff der Struktur meint einen ganzheitlichen Sinnzusammenhang, er ist bezogen auf Ganzheit und Gliederung. Beim Gedicht kommt der Bezug auf die Schönheit hinzu. Nach der Ansicht Thomas' von Aquin wird die Schönheit durch dreierlei konstituiert: 1. *integritas sive perfectio*, 2. *debita proportio sive consonantia*, 3. *claritas*. Zentral ist hier der Begriff der Proportion, den Albertus Magnus erläutert als *debita proportio partis cum parte et partis ad totum*⁶⁴. Die Schönheit gründet also unmittelbar in der Struktur des Kunstwerks. Diese Auffassung ist jedoch rein formal und bleibt damit für die Interpretation der Dichtung zunächst unfruchtbar, weil das Kunstwerk immer im Zusammenspiel von Form und Inhalt gesehen werden muß. Der Begriff der Struktur muß deshalb aus seiner reinen Abstraktheit befreit und inhaltlich ergänzt werden, denn der Teil erschöpft sich nicht in seinem Teil-Sein, sondern er ist immer als ein Etwas Teil.

Als ein Versuch, den Strukturbegriff inhaltlich zu füllen, kann die folgende Überlegung des Matthäus von Vendôme verstanden werden. Er geht aus vom *exercitium poeticae facultatis* und unterscheidet im Schaffensprozeß drei aufeinander folgende Stufen:

1. *conceptio sententiae*
2. *excogitatio verborum*
3. *ordinatio (dispositio)*

Entsprechend sind dann auch beim Kunstwerk drei Schichten zu unterscheiden:

⁶² Vgl. auch die Übernahme dieses Strukturmodells durch Paulus bei der beschreibenden Deutung der Gemeinschaft der Gläubigen in: 1 Cor 12,12-26; vgl. Eph 4,15f. und Rom 12,4-8.

⁶³ Es wird hier darauf verzichtet, auf die Kontroverse um den Strukturalismus einzugehen; statt dessen sei verwiesen auf die skeptische Skizze von Friedrich, Strukturalismus und Struktur in literaturwissenschaftlicher Hinsicht, bes. S. 79f.; zum literaturwissenschaftlichen Terminus ‚Struktur‘ s. ebd. S. 82. Zur Kennzeichnung des Diskussionsstandes sei hingewiesen auf Schiwy, Der französische Strukturalismus; Schiwy, Neue Aspekte des Strukturalismus; Blumensath, Strukturalismus in der Literaturwissenschaft.

⁶⁴ Thomas von Aquin, Summa Theologica, I, qu. 39, a. 8; vgl. Assunto, Theorie des Schönen, S. 102-108. — Albertus Magnus, S. Th. qu. 26, membr. 1, a. 2, hier zitiert nach Gramann, Ulrich Engelberti, S. 18.

1. *interior sententia*
2. *verba*
3. *qualitas dicendi (modus dicendi)*⁶⁵.

Der an dieser Stelle vorgenommene Rückgriff auf den schöpferischen Vorgang ist auch für die moderne Hermeneutik grundlegend geblieben. Dilthey hat ihn bei Schleiermacher beobachtet, der von der Anschauung des schöpferischen Vorgangs zur Erkenntnis des Ganzen eines Werkes vordrang und aus diesem dann Absicht und Geistesart seines Urhebers verstand⁶⁶. Dieses Vorgehen hat Dilthey in seiner psychologischen Auslegung, welche die grammatische Auslegung ergänzt, zur Methode erhoben⁶⁷.

Die Struktur eines Gedichts ist also nie etwas rein Abstraktes, sondern sie muß in ihrer inhaltlichen Erfülltheit gesehen werden. Eine solche Auffassung der Ganzheit hat Husserl folgendermaßen definiert: „Unter einem Ganzen verstehen wir einen Inbegriff von Inhalten, welche durch eine einheitliche Fundierung, und zwar ohne Sukkurs weiterer Inhalte, umspannt werden. Die Inhalte eines solchen Inbegriffs nennen wir Teile. Die Rede von der Einheitlichkeit der Fundierung soll besagen, daß jeder Inhalt mit jedem, sei es direkt oder indirekt, durch Fundierung zusammenhängt.“⁶⁸ Wird in solcher Weise das Verhältnis zwischen dem Ganzen und seinen Teilen nicht rein abstrakt betrachtet, sondern in seiner inhaltlichen Fundierung gesehen, dann ergibt sich damit zugleich, daß die Struktur vom Inhalt abhängig ist. So ist der Begriff der Struktur darauf gerichtet, die alte Trennung von Form und Inhalt zu überwinden. In diesem Sinne ist die von Heselhaus vorgelegte Definition zu verstehen: „Struktur im literarischen Sinne bedeutet also wesentlich das Formgesetz, durch das der Inhalt zu der bestimmten Aussage wird, in der er allein und ganz da ist. Struktur im literarischen Sinne bedeutet demnach eine Objektivierung und Konkretisierung des jeweiligen Verhältnisses zur Welt, zur Gesellschaft, zum Geistigen, zum Unvergänglichen.“⁶⁹

Auf Grund ihres aussagebestimmenden Charakters kann mit der Struktur die Dichtung als Dichtung erfaßt werden; die Dichtung spricht durch ihre Struktur. Dieses Sprechen geht über die unmittelbaren Satzaussagen hinaus, es ist die Artikulation eines Beziehungsgeflechtes von Hauptbedeutungen und Nebenbedeutungen.

Was das Gedicht als Struktur übermittelt, will die Strukturanalyse in möglichst umfassender Weise erkennen und mitteilen. Brooks hat darauf hingewiesen, daß durch die Eigenart der Struktur für die Strukturanalyse unüberwindbare Grenzen gesetzt sind. „Das Gedicht übermittelt so viel und übermit-

⁶⁵ Matthäus von Vendôme, *Ars versificatoria*, II 9 und III 51-52; Text in: F a r a l, *Arts poétiques*, S. 153, 179f.

⁶⁶ D i l t h e y, *Schriften*, 5, S. 327.

⁶⁷ Ebd. S. 330f.

⁶⁸ H u s s e r l, *Logische Untersuchungen*, 2, 1, S. 275f.

⁶⁹ H e s e l h a u s, *Auslegung*, S. 263. Vgl. Friedrich, *Struktur der modernen Lyrik*, bes. S. 9f., 12f.

telt es so vielfältig, mit so feinen Abstufungen, daß das Übermittelte herabgesetzt und entstellt würde, wenn wir anfangen, es durch ein minder subtiles Medium auszudrücken als das Gedicht selbst.⁷⁰ Auf der anderen Seite ist aber zu bedenken, daß viele Gedichte sich nicht dem unmittelbaren Zugang erschließen und daß vor allem Gedichte aus vergangenen Epochen auf wissenschaftliche Bearbeitung angewiesen sind, weil ihr Sprechen nur innerhalb ihres angestammten Daseinshorizontes voll verständlich ist. Die Strukturanalyse ist also notwendig, jedoch kann sie immer nur dienend sein, sie kann nie das Kunstwerk selbst ersetzen⁷¹.

Die Strukturanalyse ist in ihrer Methode abhängig vom Wesen der Struktur. Dabei ergibt sich aus dem abstrakt verstehbaren Relationsgefüge von Teil und Ganzem für das Verstehen einer realen Struktur das erkenntnistheoretisch bedeutsame Problem des hermeneutischen Zirkels, welches damit gegeben ist, daß „aus dem Einzelnen das Ganze, aus dem Ganzen doch wieder das Einzelne“ verstanden werden muß⁷². Durch Heidegger hat diese wissenschaftliche Verlegenheit eine positive Deutung erfahren. Er hat gezeigt, daß der hermeneutische Zirkel „Ausdruck der existenzialen Vorstruktur des Daseins selbst“ ist⁷³. Diese hat ihren Grund in der Vorstruktur des Verstehens, das immer schon im Vorhinein durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff bestimmt ist. Der Bezug auf eine schon verstandene Bewandnisanzheit, die Voraussetzung einer bestimmten Auslegbarkeit und die Vorentscheidung der Auslegung für eine bestimmte Begrifflichkeit sind dem Verstehen vorgegeben. In der Auslegung gelangt dann das Verstandene in der Form des „Etwas als Etwas“ zur Ausdrücklichkeit. Wird in solcher Weise das Verstehen als Entwurf des Daseins hin auf Möglichkeiten verstanden, dann verbirgt sich im hermeneutischen Zirkel eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens. Das Entscheidende ist dann nicht mehr, „aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen.“⁷⁴ Die geforderte rechte Weise aber besteht darin, daß durch die Ausarbeitung von Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff aus den Sachen selbst die Wissenschaftlichkeit gesichert wird⁷⁵. Das Hineinkommen in den Zirkel, noch mehr aber das Verweilen im Zirkel bedarf also der dauernden Überprüfung.

Auf Grund der Eigenart der Gedichtstruktur und auf Grund der von Heidegger erkannten Struktur des Verstehens ist also bei der Strukturanalyse der Übergang vom Teil zum Ganzen und wiederum vom Ganzen zum Teil angemessen und legitim. Der Weg des Erkennens, wie ihn der hermeneutische Zirkel beschreibt, hat seine genaue Entsprechung in der Struktur des Gedichts, die Methode ist in ihrem Gegenstand fundiert.

⁷⁰ Brooks, Paradoxie, S. 34.

⁷¹ Vgl. Lausberg, Hymnus, S. 7f.

⁷² Dilthey, Schriften, Bd. 5, S. 334; vgl. ebd. S. 330. Vgl. auch Schleiermacher, Hermeneutik, S. 46.

⁷³ Heidegger, Sein und Zeit, S. 153.

⁷⁴ Ebd. S. 153.

⁷⁵ Zu diesem Abschnitt s. Heidegger, Sein und Zeit, § 32, S. 148-153: „Verstehen und Auslegung“.

Die Überlegungen zur Strukturanalyse sind aber noch um einen Aspekt zu erweitern. Auch die Geschichtlichkeit des Kunstwerks muß beachtet werden.

Schon durch ihre Bindung an die Sprache ist jede Dichtung der Geschichtlichkeit unterworfen, sie vermittelt also selbst ihre gültigen Aussagen immer in einer zeitgebundenen Form und Redeweise. Bei mittelalterlichen Texten sind hier vor allem die verschiedenen Stufen des geistigen Sinns des Wortes zu beachten⁷⁶. So kann ein Sprachkunstwerk seine Unmittelbarkeit verlieren. Dann ist es die Aufgabe der Strukturanalyse, das wieder bekannt zu machen, was das Gedicht in seiner Sprache und in seinem Sprechen als bekannt voraussetzt. Weil aber die jeweilige Welt als Raum der Verwirklichung zum Kunstwerk gehört, deshalb darf der historische Kommentar, der einen ersten Aufschluß über die Bedeutung des Gesagten gibt, nicht von der Auslegung getrennt werden. Da die Geschichtlichkeit ein Wesensmerkmal des Sprachkunstwerks ist, müssen bei der Strukturanalyse die geschichtliche Betrachtung und die Interpretation, die in dialektischer Weise einander zugeordnet sind, miteinander verbunden werden. Erst auf dieser Grundlage kann eine adäquate neuerliche Aktualisierung des Sprachkunstwerks gelingen. Dabei macht die Strukturanalyse die Schönheit des Sprachkunstwerks jedoch nicht unmittelbar sagbar, sondern sie muß verstanden werden als ein Weg zur Erfahrung des Schönen, als Methode der Annäherung, die aber nur asymptotisch sein kann. In diesem Sinne werden also Hinweise gegeben und Wege gebahnt, die zum Kreuzzugslied des lateinischen Mittelalters führen, das als eine gültige Form künstlerischer Gestaltung verstanden wird.

Diese theoretischen Ausführungen seien sofort durch eine in ihrer Ausführlichkeit und Eindringlichkeit exemplarische Strukturanalyse eines Kreuzzugsliedes ergänzt.

4. Exemplarische Strukturanalyse von KL 22: *Quod spiritu David precinuit*

1,1 *Quod spiritu David precinuit,
nunc exposuit
nobis Deus, et sic innotuit.*

Mit diesen Versen beginnt ein Kreuzzugslied, das in der Handschrift der „Carmina Burana“ überliefert ist. Dieses Gedicht ist auf jeden Fall nach der Eroberung Jerusalems durch Saladin am 2. Oktober 1187 entstanden. Es ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen, auf welchen Kreuzzug sich das Gedicht bezieht, es ist

⁷⁶ Zur Methodologie einer mittelalterlichen Bedeutungskunde s. Ohly, Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter.

jedoch zu vermuten, daß es sich um den dritten Kreuzzug (1189-1192) handelt. Der Name des Dichters ist nicht bekannt⁷⁷.

Das Lied besteht aus 5 Strophen zu je 10 Versen. Hinzu kommt jeweils der einzeilige Refrain. Eine Überschrift des Liedes ist nicht überliefert. Wohl ist in der Handschrift für eine Überschrift Platz gelassen, doch ist die Zeile nicht ausgefüllt worden⁷⁸. Das Lied gehört jedoch zu der Gruppe von Gedichten, die in der Handschrift die Überschrift trägt: *De cruce signatis*⁷⁹.

Der Einsatz des Gedichtes mit einem Relativum (s. V. 1,1 *Quod*) wirkt sehr unvermittelt, da es auf nichts Voraufgegangenes bezogen werden kann. Dem Dichter gelingt auf diese Weise jedoch eine unmittelbare Kontaktaufnahme mit dem Hörer, in dessen Wissen der Bezugspunkt des *Quod* (V. 1,1) vorausgesetzt ist. Durch dieses Mittel wird der Hörer ganz direkt als Wissender angesprochen, und der Dichter schafft durch die scheinbar problemlose Voraussetzung einer Gesprächsebene erst diese Gesprächsebene, auf der er dann seine Rede entfalten kann.

In der 1. Strophe ist das Thema die Erfüllung einer davidischen Prophezeiung, die sich zu Lebzeiten des Dichters und seiner Hörer ereignet hat und die dem Dichter zum Erlebnis geworden ist. Dabei wird völlig im Sinne des Bekanntheit voraussetzenden *Quod* (V. 1,1) nicht ausgeführt, was David prophezeit hat, sondern es wird nur festgestellt, daß das, was David im Geist geweissagt hat⁸⁰, Gott jetzt dem Dichter und seinen Hörern (s. V. 1,3 *nobis*) vor Augen gestellt hat. Durch dieses unmittelbare Vor-Augen-Haben wird eine Bekanntheit vorausgesetzt und zugleich begründet, die nachträglich auch das einleitende *Quod* (V. 1,1) rechtfertigt. Deshalb verzichtet der Dichter auch in den folgenden Versen auf eine direkte inhaltliche Füllung des Pronomens. Der Dichter teilt die Prophezeiung nicht mit, sondern er nennt unmittelbar das Ereignis, durch das in seiner eigenen Zeit Gott die Weissagung Davids erfüllt hat. Hierzu leitet der zweite Teil des 3. Verses über:

1,3 (...) *et sic innotuit.*

Sic (V. 1,3) hat hier modalen und epideiktischen Charakter, weshalb am Ende

⁷⁷ KL 22. Text in: CB 1,1, Nr. 48, S. 95f.; Kommentar in: CB 2,1, S. 100-102. Text nach der Ausgabe der CB auch in: Schmuck, Kreuzlieder, Nr. 22, S. 148-150. Interpretation in: Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, S. 165 bis 168. Zur Datierung s. CB 2,1, S. 102.

⁷⁸ Zu diesen Angaben über die Handschrift s. CB 1,1, S. 96.

⁷⁹ S. CB 1,1, S. 91; vgl. dazu und zur Gruppe der Kreuzzugsgedichte innerhalb der Carmina Burana Schumann in: CB 2,1, S. 44*.

⁸⁰ *David* wird als Nominativ aufgefaßt; diese Form kann an dieser Stelle auch als Genitiv verstanden werden, doch hält der Verf. von der gesamten Konstruktion des Satzes her hier den Nominativ für wahrscheinlicher. Vgl. Venantius Fortunatus, *Vexilla regis prodeunt*, Str. 4: *Impleta sunt quae concinit David fideli carmine, dicendo nationibus: regnavit a ligno Deus*. Text in: Venanti Fortunati opera poetica, Nr. 6, S. 34.

der 3. Zeile statt des Punktes ein Doppelpunkt zu setzen wäre. Nach dieser sorgfältigen Vorbereitung gibt der 4. Vers inhaltlichen Aufschluß:

1,4 *Sarracenus sepulcrum polluit.*

Erst von hierher wird es möglich, rückschauend über Davids Rolle als Prophet und seine Weissagung, auf die in diesem Gedicht angespielt wird, Klarheit zu gewinnen⁸¹.

David gehört nicht zu den sogenannten kleinen und großen Propheten des Alten Bundes. Zum Beispiel erwähnt ihn Isidor nicht in seiner sehr sorgfältigen Aufzählung aller Propheten⁸². Doch bereits der Apostel Petrus soll David als Propheten bezeichnet haben, und in einer seiner Reden heißt es: (...) *praedixit Spiritus sanctus per os David* (Act 1,16). Auf Grund dieser Bibelstelle wird man beim vorliegenden Gedicht in V. 1,1 *spiritu* direkt als Nennung des Spiritus sanctus verstehen dürfen⁸³. In der 1. Strophe begegnen somit folgende Nennungen der Gottheit, die wahrscheinlich als Entfaltung der Trinität zu deuten sind: *spiritus* (s. V. 1,1), *Deus* (V. 1,3), *crucifixus* (V. 1,6).

Der Auffassung, daß David ein Prophet sei, liegt unmittelbar 1 Sam 16,13 zugrunde, wo es im Zusammenhang mit der Salbung Davids durch Samuel heißt: *Et directus est Spiritus Domini a die illa in David, et deinceps*. So kann David von sich selbst sagen: *Spiritus Domini locutus est per me, et sermo eius per linguam meam*. (2 Sam 23,2)⁸⁴.

Für das Mittelalter galt David als „Rex et Propheta“. Auf Darstellungen wird er mit dem Gewand der Priesterkönige und Propheten des Alten Bundes abgebildet⁸⁵. Bruno von Würzburg schreibt am Anfang seiner „Expositio Psalmorum“: *Origo prophetiae David regis psalmorum numerum centum quinquaginta*⁸⁶. Die Psalmen galten seit Beginn des Christentums als das prophetische Buch Davids, und so wurden sie nicht *secundum historiam, sed secundum prophetias*⁸⁷ gelesen.

Sucht man in den Psalmen nach einer Weissagung, auf die das Gedicht anspielen könnte, so verdient der 73. Psalm besondere Beachtung: *Incenderunt (sc. qui oderunt te Ps 73,4) igni sanctuarium tuum, in terra polluerunt tabernaculum nominis tui*. (Ps 73,7). Dieser Psalm ist ein Gebet um Hilfe bei Verwüstung des Heiligtums. Für das Verständnis des Gedichts ist es wichtig, daß in diesem Psalm Gott als der eigentliche Urheber des Unheils

⁸¹ Vgl. auch die Nennungen Davids in KL 5,2,3; KL 15,1,13; KL 17,4a,5.

⁸² Isidori Hispalensis etymologiae, VII 8.

⁸³ Vgl. die Erwähnung des Heiligen Geistes in KL 5,3,4 und in KL 11, Refr. V. 4.

⁸⁴ Auf diese Stelle bezieht sich Act 1,16.

⁸⁵ Vgl. Steger, David, S. 30-34.

⁸⁶ MPL 142, Sp. 49. Zur Entstehungsgeschichte der Psalmen s. ebd. Sp. 46D-48A. Diese Ausführungen beruhen auf Ps.-Beda, Enarratio, qualiter Spiritus Sanctus psalterium dictaverit, in: MPL 93, Sp. 477D-480A; dasselbe mit anderen Lesarten und vollständiger nochmals abgedruckt in: MPL 142, Sp. 46D-48C, Anm. 118. Vgl. MPL 93, Sp. 482D-484B.

⁸⁷ MPL 142, Sp. 48C (Ps.-Beda).

erscheint: *Ut quid, Deus, repulisti in finem, iratus est furor tuus super oves pascuae tuae?* (Ps 73,1)⁸⁸. Aufschlußreich ist auch der 78. Psalm: *Deus, venerunt gentes in haereditatem tuam, polluerunt templum sanctum tuum, posuerunt Ierusalem in pomorum custodiam.* (Ps 78,1)⁸⁹.

In den Psalmen wird also von einer Entheiligung und Zerstörung des Tempels berichtet. In der Kreuzzugszeit bezog man diese Berichte auf die Eroberung Jerusalems durch die Mohammedaner. Daß die Psalmen in den Tempora der Vergangenheit einen Bericht geben, stand dabei einer prophetischen Interpretation nicht entgegen. Bereits Tertullian hat dieses Problem durch den Hinweis zu lösen versucht, daß die Gottheit keine Unterschiede der Zeit kennt⁹⁰. Augustinus gelingt es dann, durch Psychologisierung, indem er die Zeiterfahrung des Menschen mit dem Verhältnis Gottes oder des Propheten zur Zeit vergleicht, die Wahl der Vergangenheitsformen nicht nur zu verstehen, sondern als die für Prophezeiungen in besonderer Weise angemessene zu begründen, insofern durch sie die Sicherheit des Wissens ausgedrückt wird. *Omnia ista tamquam praeterita dicuntur, cum futura sint; quia Deo et futura tam certa sunt, tamquam praeterita sint. Nobis enim ea quae praeterierunt, certa sunt; quae futura, incerta sunt. Nouimus enim aliquid accidisse, et non potest fieri ut non acciderit quod accidit. Da prophetam cui tam certum sit futurum quam tibi praeteritum; et quam tibi quod meministi factum, non potest fieri ut non sit factum, tam illi quod nouit futurum, non potest fieri ut non fiat. Ideo de securitate dicuntur tamquam praeterita, quae adhuc futura sunt*⁹¹.

Durch den Hinweis auf Davids Prophezeiung gibt der Dichter der eigenen Zeit Tiefe, ohne daß die Ereignisse der Gegenwart an Bedeutung verlieren. Das *nunc* (V. 1,2) ist als Signal für Aktualität zu verstehen. Noch an zwei weiteren Stellen erklingt dieses Wort im Gedicht (s. V. 3,7; 4,7), unterstützt durch ein zweimaliges *iam* (V. 4,4; 5,3). Nur in der 2. Strophe fehlt also dies Mittel der Aktualisierung, das kennzeichnend ist für zeitgeschichtlich engagierte Lyrik, die nicht im Bereich poetischer Fiktion verharren kann⁹². Denn das *nunc* ist hier

⁸⁸ Vgl. Lam 2,2: (...) *polluit* (sc. *Dominus*) *regnum et principes eius*. Lam 2,1: *Quomodo obtexit caligine in furore suo Dominus filiam Sion*. Lam 2,7: *Repulit Dominus altare suum, maledixit sanctificationi suae, tradidit in manu inimici muros turrium eius; vocem dederunt in domo Domini sicut in die solemni*. Vgl. Ez 25,3f.

⁸⁹ Hinzuweisen ist ferner auf Ps 88,40, wo der Psalmist zu Gott sagt: *Evertisti testamentum serui tui, profanasti in terra sanctuarium eius*. Der 88. Psalm geht aus von Nathans Weissagung (s. 2 Sam 7,8-16), die im Psalm als wörtliche Rede Gottes zitiert wird. Zu *custodia pomorum* (s. Ps 78,1) vgl. KL 20,10 und dazu die Interpretation auf S. 266f.

⁹⁰ MPL 2, Sp. 326; CC 1, S. 513.

⁹¹ CC 38, S. 485.

⁹² In den Kreuzzugsliedern kommt *nunc* an folgenden Stellen vor: KL 6,8; KL 7,2, 6; KL 7,9,4; KL 11,2a,4; KL 12,18,4; KL 12,19,4; KL 16,6,2; KL 18,53; KL 18,57; KL 18,72; KL 19,13; KL 19,20; KL 19,39; KL 19,62; KL 19,64; KL 19,138; KL 22, 1,2; KL 22,3,7; KL 22,4,7; KL 24,13,1; KL 25,3,10; KL 30,1,5; KL 33,9,4; KL 33,

nicht auf die eigene Zeitebene des Gedichts bezogen, wie dies zum Beispiel in einem anderen Carmen Buranum der Fall ist⁹³, sondern es bezieht sich unmittelbar auf die Zeitsituation, in der sich Dichter und Hörer begegnen. Auch das häufig verwandte *nobis* und die zahlreichen Wir-Formen dienen der Betonung und Steigerung der Aktualität des Gesagten.

Der Handlungsträger im ersten Stollen des Aufgesangs ist Gott. Im Gegenstollen tritt an seine Stelle der *Sarracenus* (V. 1,4), der das Grab geschändet hat. Mit diesem Namen bezeichnete man im Mittelalter die Araber und Türken und alle Ungläubigen des Morgenlandes⁹⁴. Die Verwendung des singularis pro plurali macht deutlich, daß es dem Dichter mehr auf die kollektive Kategorie als auf die individuelle Variante ankommt. Auf diese Weise gelingt es ihm, die umfassende Vielheit der Sarazenen sprachlich als Einheit zu fassen. Zugleich wird dadurch dem gehobenen Tonfall des Gedichts entsprochen, denn die kollektive Formulierung wirkt bedrängender als der Plural *Sarraceni*, der eine Vielheit faßt, die aber in ihrem Umfang nicht näher zu bestimmen ist und eher als Menge denn als Ganzheit zu verstehen ist.

Der Sarazene wird charakterisiert und zugleich verurteilt durch sein Handeln:

1,4 *Sarracenus sepulcrum polluit*⁹⁵.

Der Gegenstand dieses Handelns wird in den folgenden Versen näher bestimmt:

1,5 *quo recubuit,*
qui pro nobis crucifixus fuit.

Auf diese Weise wird das Urteil über den Sarazenen begründet, denn das Grab ist in besonderer Weise durch den Toten, der in ihm gelegen hat, geheiligt worden. Dieser Tote wird nicht namentlich genannt, sondern in der Form der Pro-nominatio vorgestellt: *pro nobis crucifixus* (V. 1,6)⁹⁶. Damit ist eindeutig Christus umschrieben, zugleich aber hat der Dichter den Aspekt hervorgehoben, unter dem er an dieser Stelle Christus gesehen haben möchte. Es geht also nicht nur um den Tod Christi, auf den das Grab hinweist, sondern der Dichter betont die Schmach dieses Todes und verdeutlicht, daß dieser Tod in seiner Bedeutung fort dauert und unmittelbar auf die eigene Gegenwart bezogen werden

10,4; KL 33,12,1. In diesem Zusammenhang vgl. auch Schmu ck, Kreuzlieder, Nr. 27, V. 9,4, S. 158. Zu dieser Betonung der Gegenwart vgl. Bernhard von Clairvaux: *Ecce nunc, fratres, acceptabile tempus, ecce nunc dies copiose salutis.* (MPL 182, Sp. 565A); vgl. 2 Cor 6,2.

⁹³ CB 1,2, Nr. 56, V. 5,9, S. 1. *Nunc* scheint in der Liebeslyrik sehr selten zu sein. In den Liedern der Carmina Burana Nr. 56 bis 70 kommt es nur an dieser einen Stelle vor, s. CB 1,2, S. 1-39.

⁹⁴ Zu *Sarracenus* vgl. KL 2,7,4; KL 4,2b,4; KL 19,31; KL 22,2,3.

⁹⁵ Zu der Verwendung von *polluere* vgl. KL 14,2; KL 16,1,7; KL 16a,1,7; KL 17,1b, 2-4; KL 19,33; KL 23,2,4.

⁹⁶ Zur Sprechweise vgl. V. 1,1. S. auch KL 11,5a,3f.: *Si, peccator, non uis mori propter pro te mortuum.*

muß (s. V. 1,6 *pro nobis*)⁹⁷. Der Dichter erreicht so durch eine Form der Circumlocutio eine Verfremdung, durch die er große Zeiträume zu überbrücken und längst Vergangenes zu aktualisieren vermag.

Die Aussagen dieser Verse werden in ihrer vollen Bedeutung erst dann verständlich, wenn man beachtet, was das Grab des Herrn⁹⁸ für den mittelalterlichen Menschen bedeutete.

Jerusalem und besonders das Grab des Herrn galten als der Mittelpunkt der Erde⁹⁹. So schreibt zum Beispiel Beda Venerabilis: *In medio autem Jerusalem, ubi cruce Domini superposita mortuus revixit, columna celsa stat, quae aestivo solstitio umbram non facit, unde putant ibi mediam esse terram, et historice dictum: „Deus autem ante saecula operatus est salutem in medio terrae.“*¹⁰⁰ An dieser Stelle zitiert Beda auch zwei Verse, die er dem Victorinus von Pettau zuschreibt:

*Est locus, ex omni medium quem credimus orbe,
Golgatha Judaei patrio cognomine dicunt*¹⁰¹.

Petrus Venerabilis hat eine umfangreiche Predigt über das Heilige Grab gehalten: „Sermo in laudem sepulcri Domini.“¹⁰² Die rein geographischen und astronomischen Überlegungen sind bei ihm durch religiöse Innerlichkeit erweitert und vertieft worden. So ist für ihn das Grab nicht nur der Mittelpunkt, sondern das Herz der Erde: *Illud certe, illud Redemptoris sepulcrum pro prie cor terrae, id est medius mundi locus vocatur, licet et ipse urbs Jerusalem, immo tota illa quae promissionis terra dicebatur, intelligi congruenter isto cordis nomine possit.*¹⁰³ Diese Bedeutung kann das Grab erlangen, weil es nicht als Zeichen des Todes, sondern als Zeichen des Lebens verstanden wird: *Non enim (...) signum fuit, quia Christus mortuus est, sed quia in ejus morte mors omnium extincta est*¹⁰⁴. Aus diesem Grunde übertrifft das Grab des Herrn

⁹⁷ Vgl. auch *nobis* in V. 1,7; 1,8.

⁹⁸ Das *sepulcrum Domini* wird erwähnt in: KL 2,6,1; KL 7,13,1; KL 11,1a,4; KL 15, 1,5; KL 17,2b,7; KL 18,13; KL 20,13; KL 22,1,4; s. auch KL 3,35,1: *spelaeo*. Vgl. auch Schmu ck, Kreuzlieder, Nr. 28, V. 17, S. 162; Nr. 29, V. 9, S. 163.

⁹⁹ Vgl. KL 19,1: *Jerusalem, luge, medio dolor orbis in orbe*. Zur Darstellung Jerusalems als Mittelpunkt der Erde auf mittelalterlichen Weltkarten s. von den Brincken, *Mappa mundi*, bes. S. 139, 146, 173, 175.

¹⁰⁰ Beda Venerabilis, *De locis sanctis libellus*, in: MPL 94, Sp. 1182. Zitiert ist an dieser Stelle Ps 73,12. Diese Psalmstelle verwendet in ähnlichem Zusammenhang auch Petrus Venerabilis, der außerdem auf Ez 5,5 hinweist: *Haec dicit Dominus Deus: Ista est Ierusalem, in medio gentium posui eam, et in circuito eius terras*. Text in: MPL 189, Sp. 979.

¹⁰¹ MPL 94, Sp. 1182. Zu diesen Versen und zur zweifelhaften Verfasserschaft des Victorinus von Pettau s. MPL 5, Sp. 293f.

¹⁰² MPL 189, Sp. 973-992.

¹⁰³ MPL 189, Sp. 978f. Vgl. ebd. Sp. 979A: *Unde universabiliter tota illa terra patrum sanctorum, specialiter ipsa urbs Jerosolyma, in qua sunt sancta sanctorum, specialiter vero sepulcrum Domini cordis terrae nomine designatur, in quo requievit Sanctus sanctorum*.

¹⁰⁴ MPL 189, Sp. 978A.

alle anderen loca sancta: *Ea igitur causa est laudandi sepulcrum Domini, ut quidquid de eo dicitur, solum referatur ad honorem sepulti Domini: unde non solum templo, non solum arcae, non solum praesepe Dominico sepulcrum Domini praepositur, verum etiam absque ulla exceptione sacris omnibus locis antefertur.*¹⁰⁵

Am Grabe suchte also der Kreuzfahrer die Begegnung mit dem leidenden und dem auferstandenen Christus. Nicht das Kreuz, sondern das leere Grab ist für ihn das eigentliche Unterpfeiler der Erlösung¹⁰⁶, worauf schon Paulus mit aller Entschiedenheit hingewiesen hat: *Quod si Christus non resurrexit, vana est fides vestra, adhuc enim estis in peccatis vestris.* (1 Cor 15,17). Das Grab verbindet Karfreitag und Ostern, in der Betrachtung des Geheimnisses dieses Grabes begegnet der Mensch sowohl dem Christus patiens als auch dem Christus Rex. Von daher erklärt sich die Anziehungskraft des Grabes für alle Schichten des Volkes mit ihrer verschieden ausgeprägten Religiosität: der Ritter diente als Lehnsmann dem Christus Rex, und der Bürger folgte im Sinne der compassio dem Christus patiens auf seinem Leidenswege¹⁰⁷. So ist es zu verstehen, daß das Grab im Mittelpunkt aller Werbung steht; nennt doch schon Gregor VII. in seinem Kreuzzugsaufruf als Marschziel das *sepulcrum Domini*¹⁰⁸.

In den Versen des Abgesangs (s. V. 1,7-10) führt der Dichter das vorher schon angeklungene Thema der Kreuzigung weiter aus. Christi Leiden erhält Sinn, weil es auf die Menschheit (s. V. 1,7 *nobis*) bezogen ist. Im folgenden Vers wird die Beziehung zwischen Christus und der *nobis*-Gemeinde inhaltlich gefüllt:

1,8 *quantum nobis propitius fuit.*

Damit wird die Eigenschaft genannt, auf der Christi Verhaltensweise beruht. Denn nur scheinbar ist er passiv, in Wirklichkeit ist das Geschehen der passio in seinem Willen begründet:

1,9 *dum sic voluit
mortem pati cruce, nec meruit*¹⁰⁹!

Diese Interpretation des Leidens geht zurück auf Isaias, der vom Knecht Gottes sagt: *Oblatus est, quia ipse voluit.* (Is 53,7). Auf *propitius* (V. 1,8) ist auch das folgende *nec meruit* (V. 1,10) erläuternd zurückbezogen.

Auf diese Weise wird hier das Paradox des Kreuzestodes Christi umschrieben, wo in scheinbar tiefster Niederlage der Sieg errungen wird. Hier zeigt sich

¹⁰⁵ MPL 189, Sp. 975f.

¹⁰⁶ Dem entspricht die Bedeutung des Grabes im Osterspiel; s. Brinkmann, Drama, S. 272, 274, 280f.

¹⁰⁷ Vgl. Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsidee und mittelalterliches Weltbild, S. 76f.; Schmuck, Kreuzlieder, S. 64, 89f. Zum *Christus rex*-Gedanken im Zeitalter der Kreuzzüge s. auch Leclercq, L'idée de la royauté du Christ, S. 58-64; vgl. KL 3, bes. die Strophen 3, 15, 16, 20; KL 5,2,2.

¹⁰⁸ Gregor VII., Register, ep. II 31 vom 7. 12. 1074, ein *Dictatus papae*, S. 166.

¹⁰⁹ Vgl. KL 5,3,3: *in hac propter hominem crucifigi voluit.*

deutlich, daß man das Verhältnis zwischen Christus patiens und Christus Rex als dialektischen Bezug verstehen muß. Die Auflösung des Paradoxons klingt bereits in der Verbindung von *crucifixus est* (V. 1,6) und *pro nobis* (V. 1,6) an, weil dadurch dem Kreuzestod ein Sinn über ihn selbst hinaus zuerkannt wird. In den folgenden Versen wird dann noch deutlicher das Erleiden als positive Handlung (s. V. 1,8 *propitius*) herausgestellt, und durch *voluit* (V. 1,9) bekommt *pati* (V. 1,10) einen aktiven und zielgerichteten Charakter.

Der Dichter beschreibt also nicht einfach die Ereignisse, an deren Abschluß das vorhergenannte Grab steht, sondern er interpretiert sie in vielfacher Weise. Er nennt für das Geschehen ein sinngebendes Ziel: *pro nobis* (V. 1,6), *nobis* (V. 1,7). Der Verhaltensweise des Handlungsträgers wird eine moralische Qualität zugesprochen: *propitius* (V. 1,8). Ferner deutet der Dichter das Erleiden als Wollen (s. V. 1,9f. *voluit mortem pati*) und spricht über das Verhältnis zwischen dem Geschehen und der Person ein Urteil aus: *nec meruit* (V. 1,10).

Eine Mittelstellung zwischen Bericht und Interpretation nimmt *condoluit* (V. 1,7) ein; in der Form des Ausrufs, der mit *quantum* (V. 1,7) eröffnet und durch die anaphorische Wiederholung dieses Wortes (s. V. 1,8) in seiner Eindringlichkeit gesteigert wird¹¹⁰, zeigt sich aber auch hier die unmittelbare Anteilnahme des Dichters.

Der Abgesang, der von einem Satz gefüllt wird, sieht völlig von der Kreuzzugsthematik ab. Die Absetzung vom Aufgesang wird durch den Parallelismus der Verse 1,7 und 1,8 unterstrichen, die zudem anaphorisch miteinander verknüpft sind. Doch entsteht hierdurch kein Bruch in der Strophe, da der Abgesang durchaus mit dem zweiten Stollen des Aufgesangs verbunden ist, schwach durch die Iteratio von *nobis* (V. 1,6.7.8) und stärker durch die Adnominatio *cruci-fixus* (V. 1,6) – *cruce* (V. 1,10).

Die 1. Strophe erweist sich also als erstaunlich inhaltsreich. Der Dichter beginnt nicht mit einer Narratio, die in der 1. Strophe nur einen Vers umfaßt (s. V. 1,4), sondern er setzt ein mit dem Hinweis auf die Zeit als Heilszeit. Dem zeithaften Geschehen wird durch die vorangestellte Bezugnahme auf Davids Prophezeiung und Gottes Handeln in der Zeit (s. V. 1,2f. *nunc exposuit nobis Deus*) ein durch Gott selbst garantierter Sinn zuerkannt. Diese Auffassung schließt natürlich eine Klage nicht grundsätzlich aus, gibt ihr jedoch eine ganz andere Bedeutung. Denn es ist immer zu beachten, daß Ereignisse, durch die eine göttliche Prophezeiung erfüllt wird, in sich gerechtfertigt sind, selbst dann, wenn sie für den Menschen beklagenswert sind.

Die eigene Zeit wird also als Heilszeit erfahren. Hinzu kommt, daß die *loci sancti* den Menschen unmittelbar an seine Erlösung durch Christus erinnern. Das zeigt sich deutlich in dieser Strophe, wo vom Grab des Herrn ausgehend über Christi Kreuzestod und seine Gnade gesprochen wird. Die Heilsgewißheit ist also eine doppelte:

¹¹⁰ Zu dieser Verwendung von *quantum* vgl. KL 12,18,4: *heu, quantum impia te nunc cingit zona!* S. auch KL 33,3,1f.: *Quantus dolor, quanta calamitas, O quis pudor, qualis anxietas!*

1. Alles zeithafte Geschehen unterliegt der Leitung Gottes.

2. Die eigene Zeit ist durch die Erlösung eine Zeit *sub gratia* (Rom 6,14).

Schon bei der Betrachtung der 1. Strophe wird deutlich ein ganz bestimmtes Verhältnis zur Wirklichkeit erkennbar, das nicht allein für dieses Gedicht gilt und das folgendermaßen zu charakterisieren ist: Der Dichter gelangt erst über das Wort Gottes in der Heiligen Schrift zur Wirklichkeit und erfährt dann das Wirkliche von dort aus. Er bedient sich nicht nur der Sprache der Heiligen Schrift, sondern seine Auffassung und Interpretation der Welt haben ihre Grundlage in ihr. Die vorgefundenen Bibelzitate sind also niemals nur als gelehrte Anspielungen zu verstehen, sondern sie sind als Wort Gottes bedeutsam für die Struktur des Weltverständnisses und damit auch für das adäquate Erfassen der Struktur des Gedichts.

Der Refrain, der mit diesem Lied fünfmal erklingt und durch den alle Strophen miteinander verbunden und auf eine bestimmte Aussageebene bezogen werden, lautet:

*Exurgat Deus*¹¹¹!

Dieser Aufruf ist ein Zitat aus dem 67. Psalm: *Exurgat Deus, et dissipentur inimici eius, et fugiant qui oderunt eum a facie eius.* (Ps 67,2)¹¹². Für die Auffassung dieses Verses hat Augustinus eine wichtige Interpretation gegeben: *Facies quippe eius appellata est praesentia eius per Ecclesiam eius*¹¹³. Beim Zitieren dieser Psalmstelle, die durchaus von der Gemeinde der Hörer gesungen worden sein kann, wendet sich also die bedrängte Kirche um Hilfe an Gott. Die Exhortatio richtet sich hier also zunächst nicht an den Menschen, sondern an Gott. Dies ist begründet in der Auffassung von Gott und seinem Verhältnis zum zeithaften Geschehen, wie sie in der 1. Strophe entfaltet worden sind. Gott lenkt, indem er die vom Heiligen Geist vermittelten Prophezeiungen erfüllt, die Geschehnisse in der Welt.

Die Aufforderung an Gott erfolgt jedoch nicht im Imperativ, sondern im Jussiv. Durch diese Form werden Wunsch und Aufforderung miteinander verbunden. Es ist eine intensive Art des Bittens, jedoch wird nicht eine unmittelbare Erfüllung des Wunsches erwartet, wie dies beim Imperativ der Fall ist, der auf direkte Beantwortung durch die geforderte Tat abzielt. Der Jussiv hat also sowohl zur Person, an welche die Bitte gerichtet wird, als auch zur Zeit, auf die das erwartete Handeln notwendig bezogen ist, ein distanzierteres Verhältnis als der Imperativ. So kann durch die Form des Jussivs die Distanz, welche Frömmigkeit und Demut im Verhältnis zu Gott vom Bittenden fordern, gewahrt bleiben und zugleich ein eindringliches Sprechen ermöglicht werden.

¹¹¹ Vgl. KL 8,1,1f.: *Exurgat gens Christiana Exurgat et romphea.* Über den Bezug dieses Refrains auf die Auferstehung Jesu s. zu V. 5,1 auf S. 56f.

¹¹² Vgl. Ps 73,22 und Num 10,35f.

¹¹³ MPL 36, Sp. 814.

In derselben Sprechhaltung setzt die 2. Strophe ein. Sie ist mit der ersten eng verbunden, weil sie unmittelbar den Refrain fortführt und weiterhin, wenn auch nicht ganz wörtlich, aus Psalm 67,2 zitiert:

2,1 *Et dissipet hostes, quos habuit.*

Gott soll also unmittelbar in das welthafte Geschehen eingreifen und die Feinde zerstreuen. Auf diese Weise wird zugleich der Sarazene zum Feind Gottes erklärt. Jedoch die folgenden Verse weisen darauf hin, daß Gott sich selbst diese Feinde geschaffen hat, indem er ihnen das Grab überließ:

2,2 *postquam prebuit
Sarracenis locum, quo iacuit*¹¹⁴.

Es stehen sich also unmittelbar Gott und die Sarazenen gegenüber. Der Begegnungspunkt, der sie zu Gegnern werden läßt, ist ein locus sanctus, den Christus durch seine Anwesenheit geheiligt hat. In der Formulierung wird jedoch, um die direkte Betroffenheit Gottes deutlich zu machen, auf eine trinitarische Aufgliederung Gottes verzichtet; *Deus* (Refr.) ist das regierende Subjekt zu *locum, quo iacuit* (V. 2,3)¹¹⁵.

Bereits die Spitzenstellung des *Et* (V. 2,1) zeigt die enge Verbindung der ersten beiden Strophen. Dieser Zusammenhang wird noch unterstrichen durch die Wiederholung der Verse 1,8-10 in der 2. Strophe (s. V. 2,4-6)¹¹⁶. Bis auf eine Abweichung, durch die der Ausruf zu einer Begründung wird (s. V. 1,8 *quantum nobis*; V. 2,4 *quia nobis*), handelt es sich um eine wörtliche Wiederholung, wodurch das Thema dieser Verse, die Gnade Gottes, ein besonderes Gewicht erhält. Dabei wird zugleich auf Grund der bereits erfahrenen Gnade ein aus der Hoffnung erwachsener Anspruch auf neuerliche Gnadengewährung geltend gemacht. Diese Stelle ist wohl nicht überinterpretiert, wenn man in diesem Sinne den *quia*-Satz (s. V. 2,4-6) nicht nur auf *iacuit* (V. 2,3) bezieht, sondern als Begründung für die ganze, an Gott gerichtete Aufforderung versteht (s. V. 2,1-3; der Refrain kann noch hinzugenommen werden). Es handelt sich bei diesen Versen um eine Wiederholung, doch wird mit ihnen nicht dasselbe ausgesagt wie in der 1. Strophe. Dort waren sie bezogen auf die Bedeutung der Passion Christi für den Menschen. Hier aber stehen sie im Zusammenhang mit dem locus passionis und verdeutlichen so vor allem die Heiligkeit des umkämpften Landes.

¹¹⁴ In Ps 67,2 heißt es: *Exurgat Deus, et dissipentur inimici eius*. Dieser Plural kehrt in V. 2,1 wieder: *hostes*. In Verbindung mit dieser Form steht dann im Gegensatz zu V. 1,4 in V. 2,3 der Plural: *Sarracenis*.

¹¹⁵ Vgl. V. 1,4f.: *sepulcrum* (...), *quo recubuit*.

¹¹⁶ Da die Verswiederholung in dieser Form nicht eindeutig überliefert ist, s. die wichtigen Hinweise zur handschriftlichen Überlieferung und die Begründung dieser Textherstellung in: CB 1,1, S. 96, zu Str. 2; CB 2,1, S. 101, zu V. 2,4-6.

Der Abgesang scheint recht unvermittelt zu einem ganz neuen Thema überzugehen, zu der Erzählung von den *duo ligna* (V. 2,7) der Frau aus Sarephta.

2,7 *duo ligna diu non habuit*
Sarreptina, quibus ut caruit,
semper doluit
*et dolebit, dum rehabuerit*¹¹⁷.

Zugrunde liegt hier der Bericht über den Aufenthalt des Propheten Elias bei einer Witwe, die er für ihre selbstlose Hilfsbereitschaft reichlich belohnt (s. 3 Reg 17,9-24). Mit Hilfe von zwei Holzscheiten hat sie aus ihrem letzten Öl und Mehl für Elias ein Essen gekocht. Wie sich aus der Redeweise der 3. Strophe ergibt, ist auch der Abgesang der 2. Strophe typologisch zu verstehen¹¹⁸.

In einem ps.-augustinischen Sermo heißt es: *Elias Salvatoris typus. (...) Vidua quae Eliam suscipit, Ecclesia figura. (...) Venit ergo Elias ad viduam, quia Christus venturus erat ad Ecclesiam. (...) Duo ligna volebat colligere quia crucis mysterium desiderabat agnoscere. Crux enim Domini Salvatoris duobus lignis aptata est. Ideo duo ligna colligebat vidua illa, quia in illum qui in duobus lignis pependit, creditura erat Ecclesia. Duo ligna, quae colligebat, crucis mysterium figurabant*¹¹⁹. Rupert von Deutz sagt bei der Auslegung von 3 Reg 17 mit Bezug auf die Kreuzigung ganz bildlich: (...) *panem vitae in sancto altari duobus lignis excoctum*¹²⁰.

Auf dieser Grundlage erschließt sich das volle Verständnis der Verse 2,7-10. Seit langer Zeit besitzt die Kirche das Kreuz des Erlösers nicht mehr, und sie empfindet deshalb Schmerz. Hiermit ist auf den Verlust des Kreuzes während der Schlacht von Hattin am 4. Juli 1187 angespielt. Aufgesang und Abgesang der 2. Strophe sind also doch eng miteinander verbunden (s. V. 2,6 *cruce*; V. 2,7 *duo ligna*); zur Schändung des Grabes kommt der Verlust des Kreuzes hinzu.

Doch ist die halbbiblische Typologie in diesem Fall nicht ganz stimmig¹²¹. Die einzelnen Glieder dieser typologischen Interpretation sind zwar richtig eingesetzt, doch die beschriebene Handlung stammt nicht aus der Bibel, denn die Witwe aus Sarephta litt keinen Mangel an Brennholz, sondern an Lebensmitteln, und sie erhält zur Belohnung ihrer guten Tat nicht Holz, sondern Öl und Mehl. Der Dichter hat die Handlung erfunden, um die Ereignisse der eigenen Zeit in einem typologischen Rückblick darstellen zu können. In diesem Fall war

¹¹⁷ Vgl. Gottschalk von Aachen, In exaltatione s. Crucis sequentia, Versikel 7a-8; Text in: AH 50, Nr. 276, S. 357f.; vgl. ferner Hugo von Orléans, *Laudes crucis attollamus*, Versikel 8a; Text in: Weisbein, *Laudes*, S. 23-26; Raby, Oxford Book, Nr. 147, S. 204-208.

¹¹⁸ Zur Typologie s. Ohly, Synagoge und Ecclesia. Typologisches in mittelalterlicher Dichtung.

¹¹⁹ MPL 39, Sp. 1823-1826.

¹²⁰ MPL 167, Sp. 1241D. Vgl. Walter von Chatillon, Moralisch-satirische Gedichte, Nr. 1, Str. 21, V. 1-3, S. 11: *Duo ligna Sareptena spiritalis escam cene coquant in ecclesia*.

¹²¹ Zur halbbiblischen Typologie s. Ohly, Synagoge und Ecclesia, S. 353, 360.

entgegen der eigentlich erforderlichen Reihenfolge der Antitypus vor dem Typus¹²². Darin kommt aber besonders klar die Macht des typologischen Denkens zum Ausdruck, durch das ein Ordnen der Zeit im heilsgeschichtlichen Sinne versucht wird. Der davidischen Verbalprophezeiung der 1. Strophe entspricht somit die Typologie als Realprophezeiung in der 2. Strophe.

Nach der Darstellung in diesem Gedicht hat die Frau aus Sarephta über das lange Entbehren der zwei Hölzer Schmerz empfunden, und sie wird darüber weiterhin Schmerz empfinden. Durch eine Adnominatio (s. V. 2,9 *doluit*; V. 2, 10 *dolebit*) wird diese Tatsache besonders betont. Zugleich aber wird darauf hingewiesen, daß dieser Schmerz durch das Wiedererlangen der beiden Hölzer behoben werden kann (s. V. 2,10 *dum rehabuerit*). Der Hinweis auf die Möglichkeit der Wiedergewinnung bedeutet hier im Sinne der Typologie für den Kreuzfahrer die Verheißung, daß er das Kreuz zurückerobert wird. Es folgt also in dieser Strophe auf die bittende Hinwendung zu Gott eine sehr verhaltene Aufforderung zur Kreuznahme an die Zuhörer, indem auf den Schmerz der *Sarreptina-Ecclesia* und auf die Möglichkeit seiner Beseitigung hingewiesen wird. Dabei wird die Wirklichkeit durch die Typologie verfremdet. Durch diese Verfremdung gelingt bei der halbbiblischen Typologie eine Sinnggebung und Poetisierung der Wirklichkeit.

In der 3. Strophe geht es um das Schicksal der Sunamitin, das hier im Zusammenhang mit dem Kreuzzug erneut aktualisiert wird; bezeichnenderweise steht die Nennung der Frau am Anfang der Strophe.

3,1 *Sunamitis clamat pro filio,*
qui occubuit,
nec Giezi sanare potuit;
Heliseus nisi met venerit,
non surrexerit,
et os ori recte coniunxerit.

Beachtet man allein den *sensus litteralis*, dann steht in diesen Versen folgendes: Die sunamitische Frau klagt um ihren Sohn, der gestorben ist und den auch Giezi, obwohl er im Auftrage des Propheten Elisäus handelte, nicht wieder zum Leben erwecken konnte. Der Sohn wäre also nicht wieder lebendig geworden, wenn nicht Elisäus selbst¹²³ gekommen wäre und seinen Mund mit dem Munde des Kindes in der rechten Weise vereinigt hätte¹²⁴. Dreierlei wird also im Aufgesang betont: die Klage der Sunamitin, das Unvermögen Giezis und die Wunderkraft des Elisäus. Die Handlungen aller drei sind bezogen auf den toten

¹²² Die Unstimmigkeit dieser Typologie zeigt sich auch darin, daß bei der Schilderung des Typus Formen des Futurs verwendet werden (s. V. 2,10 *dolebit*, *dum rehabuerit*). Es ist aber ein Wesensmerkmal des Typus, daß er der Vergangenheit angehört.

¹²³ Zu dieser Übersetzung von *met* (V. 3,4) und zu Emendationsversuchen dieser wahrscheinlich verderbten Stelle s. CB 2,1, S. 101.

¹²⁴ Nach Schumann, s. CB 2,1, S. 101, steht in V. 3,5 dem Reim zuliebe Futur II für Futur I. Diese Interpretation ist nicht erforderlich. Es handelt sich um einen potentialen Bedingungssatz, und *surrexerit* (V. 3,5) ist Konjunktiv Perfekt.

Sohn. Dabei ist es beachtenswert, daß die Klage der Frau schließlich doch zur Erweckung des Sohnes führt.

Dieses Geschehen, das im 4. Buch der Könige berichtet wird¹²⁵, wird in Vers 3,7 durch ein aktualisierendes *nunc* (V. 3,7; vgl. V. 1,2) auf die Situation der Kreuzzugszeit bezogen:

3,7 *Heliseus nisi nunc venerit,
ni peccata compassus tulerit,
non habuerit
ecclesia crucem, qua caruit*¹²⁶.

Elisäus soll neuerlich kommen und als Retter in das Geschehen eingreifen. Jetzt aber wird sein mögliches Handeln auf die *peccata* (V. 3,8) der Menschen bezogen. Seine in Vers 3,6 (*et os ori recte coniunxerit*; vgl. 4 Reg 4,34) beschriebene Handlungsweise wird in Vers 3,8 beurteilt: durch die innere Haltung der *compassio* (vgl. V. 3,8) erhalten seine Handlungen Wunderkraft. Jetzt soll seine Hilfe der *ecclesia* zuteil werden, die das Kreuz nicht mehr besitzt¹²⁷.

Stand am Anfang des 1. Verses die Sunamitin, so steht am Anfang des letzten Verses dieser Strophe die *ecclesia* (V. 3,10)¹²⁸. Auf diese beiden sind die Handlungen des Elisäus bezogen, dessen Nennungen in symmetrischer Weise den beiden genannten Versen zugeordnet sind, und zwar jeweils am Anfang des 4. und des 7. Verses. Wie Elisäus der Sunamitin geholfen hat, indem er ihren Sohn wieder ins Leben zurückrief, so soll er jetzt für die *ecclesia* das Kreuz zurückgewinnen. Dieser Vorgang wird spiritualisiert, indem das geforderte Handeln nicht auf die Heiden bezogen wird, in deren Besitz das Kreuz ist, sondern auf die Sünden der Christen. Entsprechend werden nicht wunderbare Kriegstaten erbeten, sondern es wird die seelische Haltung der *compassio* (vgl. V. 3,8) betont.

Mit dem Übergang von *Sunamitis* (V. 3,1) zu *ecclesia* (V. 3,10), beide in Beziehung gesetzt zu Elisäus, gibt der Dichter selbst den Anstoß zu einer typologischen Interpretation.

Gregor der Große schreibt über die Sunamitin: *Quae videlicet mulier quam aliam nisi sanctam Ecclesiam signat*¹²⁹. Elisäus ist ein Typus Christi: *Elisaeus eundem Redemptorem Dominum figuravit, qui de montis altitudine, id est coelorum descendens sublimitate, humiliavit seipsum a forma Dei usque ad formam hominis, ac mortuis membris sua membra composuit, et nostram mortalitatem sui corporis medicina sanavit*¹³⁰. Über den Sohn der Sunamitin heißt es bei Isidor: *Sunamitis*

¹²⁵ 4 Reg 4,18-37.

¹²⁶ In V. 3,10 dem Reim zuliebe Perfekt statt Präsens.

¹²⁷ Zu V. 3,9f.: *non habuerit ecclesia crucem, qua caruit* vgl. V. 2,7f.: *duo ligna diu non habuit Sarreptina, quibus ut caruit*.

¹²⁸ Die *ecclesia* wird in den Kreuzzugsliedern an folgenden Stellen genannt: KL 17, 1b,1; KL 18,2; KL 22,3,10; KL 25,2,5; KL 33,12,1.

¹²⁹ MPL 76, Sp. 808C.

¹³⁰ MPL 83, Sp. 113B-C; vgl. ebd. 419C (Isidor von Sevilla).

*filius mortuus humani generis figuram tenet, super quod Christus septies oscitans Spiritum septiformis gratiae spiritualiter aspirat, per quem a morte peccati reviviscit*¹³¹. Giezi steht für den Alten Bund: *Puer Elisaei cum baculo ad resuscitandum mulieris filium missus typum priscæ legis ostendit, quæ generi humano transmissa nihil præstitit, nisi quod in virga solam auctoritatem severitatis monstravit*¹³². Zu dem ganzen Geschehen heißt es in einem ps.-augustinischen Sermo: *Quod enim Elisaeus in puero præfiguravit, hoc in toto genere humano Christus implevit*¹³³.

Es ist also in dieser Strophe nicht allein von der Sunamitin und Elisäus die Rede, sondern zugleich von Christus und der Kirche. Die Formulierung des Verses 3,8 ist ursprünglich auf Christus bezogen, von dem Petrus sagt: *qui peccata nostra ipse pertulit* (2 Petr 2,24); und bei Isaias heißt es vom *ius-tus servus meus* (Is 53,11): *peccata multorum tulit* (Is 53,12). Im Abgesang wird also Christus, der sich erneut der sündigen Menschheit erbarmen soll, zum Eingreifen aufgefordert; es soll im Sinne von Vers 3,6 zu einer neuen Vereinigung zwischen Christus und der Kirche kommen, wodurch ihr neues Leben geschenkt werden soll. Dem fügt sich dann gut der Aufruf des Refrains an.

Zugleich kann aber auch der lebenbringende und zur *compassio* bereite Elisäus¹³⁴ als Vorbild für den Kreuzfahrer verstanden werden. Weil die Sünden die Ursache für den Verlust des Kreuzes sind, deshalb bedarf es zu seiner Wiedereroberung heiligmäßiger Männer, auf deren Hilfe die Kirche angewiesen ist¹³⁵. Als vorbildliche Helferfigur wird Elisäus genannt. Dies ist als eine an die Zuhörer gerichtete verhaltene Aufforderung zur Nachahmung zu verstehen.

Nach dieser sorgfältigen Vorbereitung wird in der 4. Strophe der Kreuzfahrer der eigenen Zeit zum Thema. Diese Strophe ist sehr eng mit der 3. Strophe verbunden, weil hier wie bei der Verbindung zwischen der 1. und 2. Strophe der Refrain durch den Strophenanfang weitergeführt wird. Wiederum (vgl. V. 2,1) setzt die Strophe mit *Et* (V. 4,1) ein, und wie der Refrain an Gott gerichtet

¹³¹ MPL 83, Sp. 113D-114A.

¹³² MPL 83, 113C. Vgl. ebd. Sp. 420B: *Mittit Elisaeus per servum baculum super mortuum, et non reviviscit: venit ipse, conjugit, et captat se mortuo, et reviviscit. Misit sermo Dei legem per servum suum, et non profuit in peccatis mortuo generi humano.*

¹³³ MPL 39, Sp. 1830.

¹³⁴ Siehe V. 3,7f. Zum Motiv der *Compassio* im Zusammenhang mit Elisäus vgl. Rupert von Deutz: (...) *et in more mortui septies aspirans, hunc ad redivivam lucem protinus per ministerium compassionis animavit.* (MPL 167, Sp. 1261D); (...) *per amoris spiritum puer ad vitam redit.* (MPL 167, Sp. 1262B). Zur *Compassio* in den Kreuzzugliedern vgl. KL 14,26-29; KL 18,69f.; KL 18,75f. und KL 30,2,7. S. auch S. 17.

¹³⁵ Vgl. Jakob von Vitry, ep. V. 26-33, S. 113: *Hiis vocibus vidua paupercula tempestate divulsa non cessat clamare et coram domino genua flectere et ad ostium misericordie eius indesinenter pulsare, cuius afflictionem dominus respiciens in diebus nostris multis eiusdem ecclesie filiis inspiravit ut matris sue compaterentur doloribus; qui relictis uxoribus et filiis et venditis terrenis hereditatibus, ut meliorem et eternam in celis consequerentur hereditatem exierunt (...).*

ist, so wendet sich auch in den folgenden Versen der Dichter mit einer Bitte in der Form des Jussivs an Gott. Dabei nimmt die 4. Strophe wieder die *hostes*-Thematik der 1. und 2. Strophe auf. Der Dichter spricht nun von dem Heer der Kreuzfahrer.

4,1 *Et adiuvet in hoc exercitu*
quos signaverit
signo crucis, qua nos redemerit!

Gott möge denen im Heere helfen, die er mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnet hat. Durch die *Figura etymologica* wird besonders deutlich darauf hingewiesen, daß die Kreuzfahrer von Gott Bezeichnete sind. Ihr Kennzeichen ist das Kreuz, durch das Gott die Menschen erlöst hat. An dieser Stelle verweist der Dichter durch die Verwendung von *nos* (V. 4,3) wieder auf die Gemeinschaft von Sprecher und Hörer, wie er es bereits in der 1. und 2. Strophe häufig getan hat. Das Kreuz, das in den ersten beiden Strophen vor allem als Ort des Todes Christi genannt wurde, erscheint hier nun als Zeichen der Erlösung für die Menschen.

Bisher war alles Handeln unmittelbar von Gott gefordert worden, jetzt aber wird ein kriegerisches Heer genannt, durch das Gott handeln will. Dabei hat das Demonstrativum *hoc* (V. 4,1) dieselbe Kraft der Aktualisierung wie das vorher verwendete *nunc* (V. 1,2; 3,7). Da es im vorausgehenden Text kein Bezugswort für dieses *hoc* (V. 4,1) gibt, wird man es auf die Sprechsituation zu beziehen haben. Dieser Bezug auf das Zeigfeld legt die Vermutung nahe, daß der Dichter dieses Lied vor einem Kreuzfahrerheer vorgetragen hat, das dann möglicherweise den Refrain gesungen hat. Die zahlreichen *Wir*-Formen lassen sogar vermuten, daß der Dichter selbst an einem Kreuzzug teilgenommen hat. Jedoch können die *Wir*-Formen auch als rhetorisches Mittel zur Intensivierung des Aufrufs verstanden werden.

In der 2. Strophe wurde das Handeln Gottes auf die Feinde bezogen, in dieser Strophe dagegen wird sein Handeln im Verhältnis zu den Kreuzfahrern als Hilfe beurteilt. Denn da die Kreuzfahrer von Gott selbst mit dem Kreuze bezeichnet worden sind, stehen sie in einer unmittelbaren Beziehung zu Gott. Dieser Bezug zur Gottheit wird nun, nach dem Hinweis auf die Erlösung, zur Werbung benutzt.

4,4 *iam venie tempus advenerit,*
quo potuerit
se salvare, qui crucem ceperit.

Der Dichter weist hier auf eine besondere Qualität der eigenen Zeit hin, die er zuvor durch *nunc* in ihrer bedrängenden Aktualität gekennzeichnet hat, dem sich hier das *iam* (V. 4,4) anschließt. Die eigene Gegenwart ist ein *venie tempus* (V. 4,4)¹³⁶.

¹³⁶ Vgl. KL 18,117f.: *Spes venia e, fructus vitae, diadema perenne Reddent totius suave laboris onus.*

Die Formel *tempus veniae* kommt in der Vulgata nicht vor. Das hier benutzte Wortspiel *venia — venire* (s. V. 4,4) ist jedoch bereits in der Antike verwendet worden und ist auch in der mittelalterlichen Literatur häufig anzutreffen¹³⁷. Der Formulierung in diesem Gedicht liegt das *tempus acceptabile*-Motiv zugrunde, wie es besonders Bernhard von Clairvaux auf die Kreuzzugszeit angewandt hat. So heißt es in seinem Brief „Ad Peregrinantes Jerusalem“: *Ecce nunc tempus acceptabile et ecce copiose salutis*¹³⁸. Und in demselben Schreiben sagt er: *Beatam dixerim generationem, quam apprehendit tam uberis indulgentiae tempus, quam superstitem invenit, ille iubileus hic annus, placabilis Deo*¹³⁹.

Das *tempus venie* ist aber nur für diejenigen gekommen, die das Kreuz genommen haben (s. V. 4,6). Das ist das entscheidende Merkmal des Kreuzfahrers, daß er sich unter das Kreuz stellt, daß er um das Kreuz des Herrn und seine Bedeutung weiß. Auf Grund dieser Spiritualisierung tritt der Kampf gegen die Heiden in den Hintergrund. So ist das Handeln des Kreuzritters stärker auf ihn selbst bezogen als auf die Feinde; er kann für sich das Heil erwerben (s. V. 4,5f. *potuerit se salvare*¹⁴⁰). Durch das Kreuz Christi und durch das Kreuz des Kreuzfahrers kann der Mensch zum Heil gelangen. Diese Möglichkeit versteht der Dichter zur Notwendigkeit zu steigern.

4,7 *nunc videat quisque, quid fecerit,
quibus et quot Deum offenderit!
quod si viderit
et se signet, his solutus erit.*

Der Dichter fordert einen jeden¹⁴¹ auf, jetzt sein Verhältnis zu Gott zu überprüfen und zu bedenken, wodurch und wie oft er Gott beleidigt hat. Was es aber bedeutete, den Herrn zu beleidigen, das war den Hörern aus dem Alten Testament bekannt: *Constat enim Deum nostrum sic peccatis offensum, ut mandaverit per prophetas suos ad populum, quod tradat eum pro peccatis suis.* (Judith 11,8).

Der Mensch wird hier also auf seinen eigenen Zustand verwiesen. Im Sinne des *tempus acceptabile*-Motivs geht es bei der Kreuzfahrt nicht allein um die Verhältnisse im Heiligen Land, sondern ebenso um die seelische Befindlichkeit des Menschen. Die Formel *quibus et quot* (V. 4,8) könnte in diesem Sinne inhaltlich durch die Aufzählungen eines mittelalterlichen Beichtspiegels gefüllt

¹³⁷ Vgl. die Belege in: CB 2,1, S. 46.

¹³⁸ Text in: Grill, Kreuzzugs-Epistel, S. 250-253, das Zitat ebd. S. 250. Vgl. 2 Cor 6,2. S. auch Heinrich von Albano, Tractatus de peregrinante civitate Dei, in: MPL 204, Sp. 251-402, ebd. Sp. 355B und 357A.

¹³⁹ Grill, Kreuzzugs-Epistel, S. 252. Vgl. Lev 25,10-13; Is 61,2.

¹⁴⁰ Dem Reim zuliebe Futur II für Futur I; s. CB 2,1, S. 101. Vgl. KL 9, Refr. V. 5: *salva tuos famulos*; KL 13,1,4: *et a malis omnibus animam salvabit*.

¹⁴¹ Zur Anrede mit *quisque* (V. 4,7) vgl. die Verwendung von *quisquis* in KL 15,3, 1f.; KL 30,2,7; KL 31,1,1.

werden. Der Mensch soll einen Blick auf die Taten seiner eigenen Vergangenheit werfen. Zugleich aber wird durch das *tempus acceptabile*-Motiv sein Blick in die Zukunft gelenkt, auf das zwar ferne, aber doch drohende Jüngste Gericht. Denn allein in bezug auf die Zeit des Jüngsten Gerichtes haben die einzelnen Zeitabschnitte ihre besonderen Qualitäten, nur im Hinblick auf den richtenden Gott kann eine Zeit in besondere Weise *acceptabilis* sein. Denn über allen Zeiten steht das Wort: *Num accepero tempus, ego iustitias iudicabo.* (Ps 74,3). Unter diesem Aspekt erhält die scheinbar schlichte Aussage, daß der Mensch durch die Kreuzfahrt von seinen Sünden befreit werden kann (s. V. 4,10) die Bedeutung einer großartigen Versprechung.

Das Sündenbewußtsein dient hier also als Grundlage für die Exhortatio, weil es die notwendige Voraussetzung für die werbende Kraft der Privilegia ist¹⁴². Doch zugleich scheint an dieser Stelle auch die mittelalterliche Ablaßlehre einen Einfluß ausgeübt zu haben. Der Dichter verspricht nicht einfach für die Fahrt ins Heilige Land die Befreiung von allen Sünden, sondern er fordert vom Kreuzfahrer, daß er zuvor sein Gewissen erforsche und so seine Sündhaftigkeit genau erkenne. Aus dieser Erkenntnis soll der Entschluß zur Kreuznahme hervorgehen, nicht aus dem Wissen um die Zustände im Heiligen Land. So erklärt sich auch die Kürze der Narratio in diesem Gedicht; der Kreuzzug wird als ein Ereignis des seelischen Lebens aufgefaßt.

Nur der Refrain behält weiterhin die Kriegsthematik bei. Zwischen Gott, dem eigentlich Handelnden, und den Ereignissen in Jerusalem besteht eine unmittelbare Beziehung, während die Beziehungen des Kreuzritters zu Jerusalem nur sehr mittelbar sind; sie gehen über Gott und seinen Willen.

Die 4. Strophe zeigt deutlich, daß der Kreuzzug nicht auf die Veränderungen im Heiligen Land, sondern auf die seelische Besinnung und die innere Umkehr des einzelnen Menschen (s. V. 4,7 *quisque*) bezogen wird. Erst unter Berücksichtigung dieser Auffassung sind die Aussagen der 5. Strophe ganz zu verstehen.

Auf den Refrain nach der 4. Strophe — *Exsurgat Deus!* — antwortet der Einsatz der 5. und letzten Strophe mit einem jubelnden *Exsurrexit!* (V. 5,1). Somit wird im Gedicht selbst noch die Antwort auf die beschwörenden Anrufe gegeben, die in den ersten vier Strophen und im Refrain an Gott gerichtet waren.

Dieses *Exsurrexit!* (V. 5,1) hat zwei Bedeutungen. Zunächst ist es ein Zitat aus dem biblischen Bericht über die Auferstehung Christi, in dem der Engel zu den Frauen sagt: *Non est hic; surrexit enim sicut dixit: venite, et videte locum ubi positus erat Dominus.* (Mt 28,6)¹⁴³. Wichtig sind hier der Bezug auf das Grab und die Aufforderung, zum Grab zu kommen und das leere Grab an-

¹⁴² Zu den Privilegia s. Schmu ck, Kreuzlieder, S. 34-37; Br und a g e, Medieval Canon Law, S. 139-190.

¹⁴³ Vgl. Mc 16,6: *surrexit non est hic*; Lc 24,6: *et crucifigi, et die tertia resurgere*; Io 20,9: *quia oportet eum a mortuis resurgere*. Auf die Bezüge der 5. Strophe zum Ostergeschehen und zur Osterliturgie weist besonders Green, Milstätter Exodus, S. 411-413, hin.

zuschauen. Denn Christus hat Ostern durch seine Abwesenheit, durch das leere Grab seine Gottheit bewiesen¹⁴⁴. So erfolgt in diesem Lied der Übergang vom leidenden zum auferstandenen Christus.

Zugleich aber ist das *Exsurrexit!* (V. 5,1) als Antwort auf den Refrain zu verstehen. Gott hat sich bereits erhoben, um die Feinde zu zerstreuen und um dem christlichen Heer zu helfen (s. V. 2,1; 4,1). Aus dem Verhalten Gottes aber erwächst eine Verpflichtung für die Christen, die der Dichter wiederum in der Wir-Form auffordert, sich ebenfalls zu erheben und ihrerseits Gott schnell zu Hilfe zu eilen¹⁴⁵. Dabei wird durch die Adnominatio (s. V. 5,1 *Exsurrexit—assurgere*) das Verhalten der Menschen unmittelbar dem Handeln Gottes zugeordnet und so auf die Ebene hohen religiösen Wertes erhoben.

Damit ergeben sich die Fragen, in welcher Weise der Mensch Gott helfen kann und wieso Gott auf menschliche Hilfe angewiesen ist. Zur Antwort auf diese Fragen führt der Dichter breit das *tempus acceptabile*-Motiv aus, das er bereits in der 4. Strophe verwandte. Jedoch erfolgt hier keine Wiederholung, denn das *tempus acceptabile*-Motiv hat zwei Seiten. Zunächst geht es um die Bedeutung des *venie tempus* (V. 4,4) für den Menschen. Das ist das Thema der 4. Strophe. Zweitens ist mit der Feststellung eines *tempus venie* auch eine Aussage über Gott gemacht, der dieser Zeit ihre besondere Qualität verleiht. In der 5. Strophe wird abschließend dargelegt, auf welche Weise Gott eine bestimmte Zeit mit einem besonderen Heilscharakter auszeichnet, und es wird auch gesagt, was Gott durch die Gewährung eines *tempus venie* erreichen will.

5,1 *Exsurrexit! et nos assurgere*
ei propere
iam tenemur atque succurrere.
Ierusalem voluit perdere,
ut hoc opere
sic possemus culpas diluere.
nam si vellet, hostes destruere
absque nobis et terram solvere
posset propere,
cum sibi nil possit resistere.

Der erste Stollen des Aufgesangs betont die Verpflichtung des Christen (s. V. 5,3 *tenemur*) zu Handlungen (s. V. 5,1 *assurgere*; V. 5,3 *succurrere*), die er jetzt (s. V. 5,3 *iam*) schnell (s. V. 5,3 *propere*) vollziehen soll und die auf Gott (s. V. 5,2 *ei*) bezogen sind. Dabei ist *ei* (V. 5,2) in genauer Entsprechung zu *nobis*¹⁴⁶ gesetzt. Der Handlungsrichtung Gott—Mensch entspricht eine zweite sinngebende Beziehung des Tuns: Mensch—Gott. Jedoch wird in beiden Fällen der Sinn von Gott garantiert. Dies wird deutlich im zweiten Stollen des Aufge-

¹⁴⁴ Vgl. auch 1 Cor 15,17: *Quod si Christus non resurrexit, vana est fides vestra, adhuc enim estis in peccatis vestris.*

¹⁴⁵ Zu V. 5,1-3 vgl. KL 15,2,11f.: *homo, Dei miserere! fili, patris ius tuere!*

¹⁴⁶ V. 1,3: *nobis*; V. 1,6: *pro nobis*; V. 1,7: *nobis*; V. 1,8: *nobis*; V. 2,4: *nobis*. Vgl. auch V. 4,3: *nos*. Wichtig dann in V. 5,8: *absque nobis*.

sangs. Denn Gott hat absichtlich Jerusalem erobert werden lassen¹⁴⁷, um dadurch den Christen eine Möglichkeit zu geben, ihre Schuld zu tilgen¹⁴⁸. Die scheinbare Schwäche Gottes gegenüber den Heiden ist also in Wirklichkeit Barmherzigkeit gegenüber den Christen¹⁴⁹. Deshalb schließt diese Strophe im Abgesang und damit das ganze Gedicht mit einem Hinweis auf Gottes Allmacht. Gott könnte ohne die Hilfe der Kreuzfahrer (s. V. 5,8 *absque nobis*) schnell die Feinde zunichte machen und das Heilige Land befreien. Doch zu ihrem eigenen Heil sollen die Menschen für Gott das verwirklichen, was er wohl tun könnte, aber nicht tun will: *hostes destruere* (V. 5,7) und *terram solvere* (V. 5,8). In diesem Zusammenhang wird auch die zeitbezogene Qualifizierung von Vers 5,2 wiederholt: *propere* (V. 5,9). Gottes Allmacht steht dabei außer Zweifel: *cum sibi nil possit resistere* (V. 5,10; vgl. Deut 7,24). Doch die Aktualisierung seiner Potentialität hängt allein von seinem Willen ab. Auf diese Bedingung weist der vorangestellte Satz hin: *nam si vellet* (V. 5,7). Da jeder Zweifel an Gottes Allmacht unberechtigt ist, kommt es also allein auf das rechte Verhältnis des göttlichen Wollens an. Dem dient dieses Gedicht. Diese dienende Funktion des Gedichts, das Welt deutend gestaltet, um Welt zu verändern, ist kennzeichnend für die Struktur dieses Liedes.

Aus dem Wissen um Gottes Allmacht erwächst die Zuversicht auf den schließlich glücklichen Ausgang der Kämpfe um Jerusalem. Diese Hoffnung aber verißt nicht ihre Abhängigkeit von Gott, und so bleibt am Schluß die Bitte des Refrains um Gottes Beistand bestehen:

Exsurgat Deus!

Jerusalem, das namentlich erst in der 5. Strophe genannt wird (s. V. 5,4), ist der Ort, an dem sich in ganz einmaliger Weise auf der einen Seite Gottes Wille und auf der anderen Seite die Verpflichtungen und das Heilsstreben des Menschen begegnen.

In diesem Gedicht ist das von der Exhortatio genannte Ziel die Gnade Gottes. Deshalb versucht der Dichter auch nicht, den Krieger anzusprechen, sondern den Menschen, der sich selbst als zwischen Sünde und Gnade stehend begreift. Der so verstandene Mensch kann nicht so sehr durch die Not des Heiligen Lan-

¹⁴⁷ V. 5,4: *Ierusalem voluit perdere*; vgl. V. 2,2f.; s. ferner Bernhard von Clairvaux: *Commota est siquidem et contremuit terra, quia celi dominus cepit perdere terram suam*. Text in: Rasso, Kanzlei, S. 291. Vgl. auch die Aussage des Kreuzes in KL 14,10: *Rapta ravi volui*.

¹⁴⁸ Siehe V. 5,4-6, vgl. V. 4,4-10.

¹⁴⁹ Vgl. Bernhard von Clairvaux: *Quid tamen arbitramur, fratres? Numquid abbreviata est manus domini et facta impotens ad salvandum, quod exiguos terre vermiculos vocat ad tuendam et restituendam sibi hereditatem suam? Numquid non mittere potest angelorum plusquam duodecim legiones, aut certe tantum dicere verbo et liberabitur terra? Omnino subest ei, cum voluerit, posse. Sed dico vobis: temptat vos dominus deus vester. (...) Miseratur enim populum suum deus, et lapsis graviter providet remedium salutare*. Text in: Rasso, Kanzlei, S. 291f.

des, als vielmehr durch die Passion Christi zum Handeln aufgefordert werden. Als Antwort auf Christi Leiden und die von Gott gewährte Zeit der Vergebung soll der Mensch sich zum Kreuzzug bereit erklären. Entsprechend tritt die Kreuzzugwirklichkeit hinter der Kreuzzugs-idee völlig zurück.

Der Dichter geht aus von der Wirklichkeit, die Situation im Heiligen Land und der Verlust des Kreuzes sind für ihn der Anstoß zum Dichten. Doch zwischen dem Dichter und der Wirklichkeit steht die Heilige Schrift, sie vermittelt zwischen seiner Weltzugewandtheit und seiner Innerlichkeit. Die Bibel ist für ihn das Buch, das als Wort Gottes in jedem Falle Sinn verbürgt und das auf Grund seiner Prophezeiungen und der typologischen Interpretation die Möglichkeit bietet, die je eigene Zeit zu erreichen. Durch den Akt der Sinngebung ergänzt und erweitert das Gedicht die Welt und zielt als gestaltete Wirklichkeit auf Veränderung der Wirklichkeit. Bei diesem Gedicht als Kreuzzugslied kommt hinzu, daß es explizit auf die Hörer eine Wirkung ausüben will, die auf Beeinflussung der Verhältnisse im Heiligen Land und vor allem im Sinne einer Spiritualisierung auf innere Umkehr der Menschen abzielt. Die Religion wird dadurch jedoch nicht zu politisch-ideologischen Zwecken mißbraucht, denn die christliche Religion ist als solche auf eine Wandlung und Vervollkommnung des Menschen gerichtet und damit auf eine Umgestaltung der Welt, insofern sie die Umwelt des Menschen ist. Es liegt also in der Religion selbst, daß sie Welt gestaltet und dadurch die jeweilige Wirklichkeit verändert. Deshalb ist dieses Gedicht religiöse Dichtung, ein aus der Religiosität hervorgegangenes Gestalten von Welt.

Das Gestalten der Wirklichkeit, das als Aufruf an die Hörer gerichtet ist, gelingt dem Dichter in einem fünffachen strophischen Zugriff. Die Strophen sind auf Grund der Integration durch den Reim und durch den fünfmal erklingenden Kehrreim zu einer Einheit verbunden.

Jede Strophe ist allein durch einen Reim (aaaa . . .) integriert, der im allgemeinen zweisilbig und rein ist, in den überwiegenden Fällen sogar als Gleichformreim die höchste Stufe der Entsprechung verwirklicht. Nur die Verse 3,1 und 4,1 stehen außerhalb der vom Reim geschaffenen Ordnung. Die strenge Regelmäßigkeit wird ferner dadurch durchbrochen, daß einmal in der 2. Strophe auf sonst durchgehendes *-uit* die Endung (*rehabu*)-*erit* (V. 2,10) reimt und dreimal in der 3. Strophe Verse mit *-uit* (V. 3,2.8.9) enden, während sonst in dieser Strophe *-erit* vorherrscht. Die vom Reim geforderte Einordnung und Integration ist in ihrem Anspruch ansonsten so zwingend, daß zweimal dem Reim zuliebe das Futur II für das Futur I steht (s. V. 3,9; 4,5), dreimal das Futur II für das Perfekt (s. V. 4,2-4) und einmal das Perfekt für das Präsens (s. V. 3,10). Nur der Refrain ist in diese strenge Reimordnung nicht einbezogen.

Doch der Reim faßt bei diesem Gedicht nicht nur zusammen, er gliedert auch. Zunächst werden durch den Reim die ersten vier Strophen, in denen durchgehend die Verse auf *-it* enden, der 5. Strophe gegenübergestellt. Die ersten vier Strophen sind aber wiederum deutlich in sich gegliedert durch den *-uit*-Reim in der 1. und 2. Strophe und durch den *-erit*-Reim in der 3. und 4. Strophe. Diese enge Verbindung der 1. mit der 2. und der 3. mit der 4. Strophe ist auch bei der

inhaltlichen Analyse zu erkennen gewesen¹⁵⁰. Es handelt sich also um einen sequenzartigen Aufbau. Auf den ersten Doppelversikel der Strophen eins und zwei folgen die Strophen drei und vier als zweiter Doppelversikel. Die 5. Strophe bildet in der üblichen Weise ohne Gegenstrophe den Schlußversikel.

Damit ergibt sich innerhalb der Strophenfolge eine Dreigliedrigkeit, die auch jeder einzelnen Strophe zugrunde liegt. Auf die beiden je dreizeiligen Stollen des Aufgesangs folgt der vierzeilige Abgesang. Jeder Stollen besteht aus zwei Zehnsilbern, die einen Fünfsilber einschließen. Diese Versanordnung liegt auch jeweils in den Versen acht bis zehn im Abgesang vor. Dadurch wird der 7. Vers jeder Strophe deutlich hervorgehoben, er ist der zentrale Vers einer jeden Strophe. Dem entspricht auch jeweils seine inhaltliche Füllung. In der 1. Strophe wird auf Christi schmerzvollen Kreuzestod für die Menschen hingewiesen: *quantam nobis in hoc condoluit* (V. 1,7). In der 2. Strophe geht es um den Verlust des Kreuzes: *duo ligna diu non habuit* (V. 2,7). In der 3. Strophe wird auf Elisäus hingewiesen: *Heliseus nisi nunc venerit* (V. 3,7). Die 4. Strophe wendet sich auffordernd an den einzelnen Kreuzfahrer: *nunc videat quisque, quid fecerit* (V. 4,7), und in der 5. Strophe wird Gottes Allmacht betont: *nam si vellet, hostes destruere* (V. 5,7).

Der klare Aufbau des ganzen Liedes und der einzelnen Strophen soll eine unbehinderte Aufnahme des Aufrufs, der durch das Beharren der Reime in seiner Wirkung verstärkt wird, ermöglichen. Dem dient auch die glatte sprachliche Fügung, die bei einer Untersuchung von Wortwahl, Wortstellung und Satzbildung zu erkennen ist.

Seltene und ausgefallene Wörter kommen nicht vor. Die substantivischen Benennungen sind genau und erstaunlicherweise ohne jede Ergänzung durch ein Adjektiv. Nur an zwei Stellen (s. V. 4,3 *signo crucis*; V. 4,4 *venie tempus*) findet sich ein attributiver Genitiv. Die Welt erschließt sich also der einfachen Benennung und bedarf nicht der eingehenden Charakteristik durch das adjektivische Attribut. Dem entspricht das große Vertrauen, das der Dichter in die Nennung von Namen setzt, um auf diese Weise neben der heilsgeschichtlichen Komponente die Bezogenheit der geschichtlichen Ereignisse auf den einzelnen Menschen deutlich zu machen: *David* (V. 1,1); *Sarracenus* (V. 1,4; 2,3); *Sarrep-tina* (V. 2,8); *Sunamitis* (V. 3,1); *Giezi* (V. 3,3), *Heliseus* (V. 3,4,7).

Das Adjektiv begegnet dagegen wohl als Prädikatsnomen (s. V. 1,8 und 2,4 *propitius fuit*), als Adverb (s. V. 3,6 *recte*; V. 5,2,9 *propere*) und in prädikativer Verwendung (s. V. 3,8 *compassus tulerit*). Es dient also allein der Ergänzung des Verbs, das in diesem Gedicht als Wortart die zentrale Stelle einnimmt. Der verbale Stil wird vor allem dadurch unterstrichen, daß von den fünfzig Reimwörtern fünfundvierzig Verben sind¹⁵¹. Auch im ungereimten Refrain findet sich ein Verb; hier steht es aber an erster Stelle, weil beim Refrain in der Regel die stärkste Betonung auf dem Einsatzwort liegt.

¹⁵⁰ Siehe S. 49, 53f.

¹⁵¹ Ausnahmen: V. 3,1 — Substantiv; V. 4,1 — Substantiv; V. 5,2 — Adverb; V. 5,5 — Substantiv; V. 5,9 — Adverb.

Doch die Verbformen im Reim sind nicht von derselben Art. In den Strophen eins bis vier stehen die Verben in der dritten Person des Singulars, während in der fünften Strophe die Reimwörter die Form des Infinitivs haben. Die ersten vier Strophen geben einen Bericht, der die Formen der dritten Person verwendet, wobei überwiegend das Perfekt als Zeitform aktualisierender Berichterstattung gebraucht wird. So wird in der 4. Strophe auch die Aufforderung als Mitteilung einer Möglichkeit, die für alle besteht, in der dritten Person des Singulars formuliert. Im Gegensatz zu diesen Wirklichkeiten, die in den ersten vier Strophen sprachlich gefaßt werden, handelt es sich in der 5. Strophe um die Darlegung von Möglichkeiten, die durch Handlung aktualisiert sein wollen. Der Potentialität, die durch die Infinitive gekennzeichnet wird, sind aber Modi der Aktualisierung zugeordnet, über welche die mit den Infinitiven verbundenen Modalverben Aufschluß geben. Auch das passivisch verwandte *tenere* (s. V. 5,3) hat hier in der Verbindung mit *assurgere* (V. 5,1) und *succurrere* (V. 5,3) den Charakter eines Modalverbs.

Der Satzbau ist klar und in seiner Gliederung leicht durchschaubar. Auffällig ist jedoch die Stellung des Hauptsatzes zwischen zwei Bedingungssätzen in der 3. Strophe (s. V. 3,4-6). Ähnlich, aber nicht so auffallend, ist die Stellung von *absque nobis* (V. 5,8), das so einen besonderen Akzent bekommt. Erwähnenswert ist ferner die Verzögerung von *succurrere* (V. 5,3), das grammatisch parallel zu *assurgere* (V. 5,1) gehört und so auf Grund der Nachstellung als Reimwort auch in eine klangliche Parallelität zu *assurgere* (V. 5,1) kommt. Außerdem sind beide Wörter durch das Adverb *propere* (V. 5,2), das als Reimwort im zweiten Vers steht, zugleich getrennt und verbunden, denn dieses Adverb bezieht sich auf beide Infinitive.

Die syntaktischen Glieder sind sorgfältig der rhythmischen Gliederung eingefügt. Jeder Stollen des Aufgesangs und der Abgesang bilden jeweils auch eine syntaktische Einheit, meist in der Form eines abgeschlossenen Satzes. Diese Gliederung wird dadurch besonders deutlich, daß innerhalb dieser Einheiten Zeilensprung nicht selten ist.

Das Ziel des Liedes ist Verkündigung und Aufruf. Es wird erreicht durch glatte Fügung, welche die Aufnahme des Verkündeten gewährleistet, und durch die Stellung der Verben im Reim, wodurch eindringliches Sprechen ermöglicht wird. Der Refrain erklingt dann wie eine Antwort, die das Gelingen von Verkündigung und Aufruf von seiten der Hörer bestätigt.

5. Zur Gliederung

Die im folgenden vorliegende Zusammenstellung der Lieder zu Gruppen ist nicht deduktiv vorgenommen, sondern sie ist ein Ergebnis der Strukturanalysen, das diesen aber jetzt zur Erläuterung der durchgeführten Ordnung vorangestellt werden soll. Die Untersuchung hat gezeigt, daß sich bestimmte Typen

des Kreuzzugsliedes nicht herausgebildet haben. Auch eine Entwicklungsgeschichte, die durch den Nachweis charakteristischer Wandlungen zugleich Aufschluß über das Wesen der Gattung geben könnte, zeichnet sich bei dieser Gattung, deren Zeugnisse in einem Zeitraum von etwas mehr als einem Jahrhundert entstanden sind, nicht ab. Da es sich um Gedichte handelt, die als Antwort auf bestimmte, sich während der Kreuzzugszeit wiederholende Situationen entstanden sind, erfolgt die Zusammenstellung von Liedern zu Gruppen nicht nach typologischen oder chronologischen Gesichtspunkten, sondern nach der jeweiligen Situationsbezogenheit der Lieder. Bei einer solchen Betrachtungsweise erlangen Kategorien der Rhetorik Gültigkeit¹⁵².

In allen Liedern tritt der Dichter als Situationsinteressierter auf, der sich in einer Parteidrede an den Situationsmächtigen wendet und zugleich versucht, seine Zuhörer zu Situationsinteressierten zu machen. Der Dichter will durch Reden eine Situationsänderung erreichen, indem er durch seine Worte andere zum Handeln zu veranlassen sucht. Dabei dient die Narratio der Darstellung der Situation und die Exhortatio der Darstellung der gewünschten Änderung. Wegen der Angewiesenheit auf Handlung tritt so im Raum der Geschichte an die Stelle der Entscheidungsrede der Kreuzzug. Die Wirklichkeit wird dargestellt als Schicksal und als Aufgabe, als Vergangenheit und als Zukunft. Die Gegenwart ist immer auf mindestens eine dieser Zeitstufen bezogen, als erfüllte oder enttäuschte Erwartung auf die Vergangenheit und als Ausgangspunkt neuer Hoffnung auf die Zukunft.

Die erste Gruppe ist dem Genus deliberativum zuzuordnen¹⁵³. In ihr geht es um eine Aufforderung zu einer angestrebten Situationsänderung. Die zweite und dritte Gruppe sind dem Genus demonstrativum zuzuordnen¹⁵⁴. In der zweiten Gruppe wird die Freude über eine erreichte Änderung gestaltet und dem, der die Wendung zum Besseren bewirkte, Lob erteilt. Die dritte Gruppe umfaßt die Lieder, die von der Klage über eine erlittene Änderung der Situation erfüllt sind. In ihnen wird derjenige getadelt, der für die Wendung zum Schlechteren verantwortlich ist. Die weitere Unterteilung dieser drei Hauptgruppen erfolgt nach dem jeweils angesprochenen Situationsmächtigen, der diese seine Stellung entweder schon durch den Sieg erwiesen hat oder aber als der eigentlich Berechtigte durch den Kreuzzug noch erlangen muß oder auch durch eine Niederlage verloren hat. Die Anordnung innerhalb der Untergruppen erfolgt nach Ähnlichkeiten und Unterschieden.

Im Einzelfall mag man über die Einordnung in eine bestimmte Gruppe streiten können. Im ganzen aber scheint diese Ordnung möglich und sinnvoll zu sein. Mit dem Aspekt der Situation wird das Moment der Wirklichkeit betont,

¹⁵² Zur „Rede überhaupt“ s. L a u s b e r g, Elemente, §§ 3-19, S. 17f.; d e r s., Rhetorik und Dichtung, §§ 1-17, S. 48-53.

¹⁵³ Zum Genus deliberativum s. L a u s b e r g, Handbuch, § 61,2, S. 54f.; §§ 224-238, S. 123-129.

¹⁵⁴ Zum Genus demonstrativum s. L a u s b e r g, Handbuch, § 61,3, S. 55; §§ 239-254, S. 129-138.

das für die Kreuzzuglieder wichtig ist, da in ihnen Lyrik und Geschichte miteinander verbunden sind. Von der Intention her geschichtsmächtige Lyrik ist aber nicht von der Chronologie zu begreifen, sondern von bestimmten Situationen.

III. DIE MITTELLATEINISCHEN KREUZZUGSLIEDER

1. Aufforderung zu einer angestrebten Änderung der Situation, gerichtet an:

a) Kaiser, Könige, Völker

a) KL 8: *Exsurgat gens Christiana*

Das Kreuzzugslied *Exsurgat gens Christiana* ist im Zusammenhang mit dem zweiten Kreuzzug in Frankreich gedichtet worden¹. Es fällt durch einen ausgeprägt kriegerischen Ton und das Überwiegen der Exhortationes auf. Das Lied, das aus 6 Strophen zu je 10 Versen besteht, ist anonym überliefert.

In der 1. Strophe wird ganz allgemein die Christenheit (s. V. 1,1 *gens Christiana*) zu kriegerischen Handlungen gegen die Heiden (s. V. 1,8 *gens pagana*) aufgerufen. Diese Aufforderung wird durch die anaphorische Verwendung von *Exsurgat* in den Versen 1,1 und 1,2 verstärkt. In den Versen 1,2-7 werden im Sinne der kämpferischen Auseinandersetzung die Waffen als Attribute des Krieges aufgezählt: *romphea* (V. 1,2), *Tuba* (V. 1,3), *lancea* (V. 1,4), *galea* (V. 1,5), *framea* (V. 1,6) und – als abschließende Zusammenfassung – *arma ferrea* (V. 1,7). Es werden also nicht nur die Waffen des Angriffs, sondern auch die der Verteidigung genannt, wobei selbst die *tuba* als ein Mittel zur Schlachtenlenkung und zur Einschüchterung des Gegners nicht vergessen wird. Zugleich aber bedeutet die Verwendung von *tubae* im Sinne des Alten Testaments eine Bitte um Gottes Hilfe². Entsprechend ist auch das Ziel des Waffeneinsatzes in der 1. Strophe durchaus religiös formuliert:

1,8 *Dissipetur gens pagana*
Et propellatur profana
Lex ab orbis area.

In diesen Versen wird zugleich die Beziehung der geforderten Taten auf die Welt festgestellt, auf die sie insofern beschränkt sind, als das Heidentum eine rein innerweltliche Gegebenheit ist. So gilt es, *ab orbis area* (V. 1,10) den Unglauben der Heiden (s. V. 1,10f. *profana Lex*) zu vertreiben. Aus dieser Sicht erklärt sich die Weltlichkeit der folgenden Verse, in denen der Kreuzzug als innerweltlicher Kampf gegen die Heiden und nicht als sittlich-religiöse Leistung

¹ KL 8. Text in: AH 10, S. 7f. Text und Kommentar in: Schmu ck, Kreuzlieder, Nr. 8, S. 107-109. Zur Herkunft und Datierung des Liedes s. Schmu ck, Kreuzlieder, S. 109; vgl. Man it i u s, Lateinische Literatur, 3, S. 997.

² Vgl. Num 10,1-12, bes. Num 10,9.

des Kreuzfahrers dargestellt wird. Dabei gewinnt der Aufruf zur Tat in dieser Strophe besondere Intensität durch die Spitzenstellung des Verbs in fast allen Versen und durch den Einsatz des Jussivs.

Die 2. Strophe wendet sich an die *gens Gallicana* (V. 2,1). Dem *Exsurgat* der 1. Strophe (V. 1,1.2) entspricht hier das *Assurgat* (V. 2,1) an der Spitze des ersten Verses. Dann erfolgt eine Werbung in der Form des Lobes, indem die hervorragende Waffentüchtigkeit der Franken gepriesen wird. Dieses Lob ist verbunden mit einem Hinweis auf die vorbildlichen Heldentaten der Vorfahren, womit vor allem die Leistungen und Erfolge auf dem ersten Kreuzzug gemeint sind. Das Erinnern wird hier (s. V. 2,3 *Gesta legat veterana*) wie auch in der 3. Strophe (s. V. 3,8 *Gesta legens Titiana*) in der Form des Lesens gefordert, worin sich ein großes Vertrauen auch auf die Wirksamkeit des geschriebenen Wortes ausspricht. Wie das Hören des Kreuzzugliedes, so soll auch das Lesen vergangener Heldentaten zu neuen kriegerischen Leistungen anspornen (s. V. 2,5-6). Als Ziel für die geforderten Taten wird die *Terra sancta* (V. 2,8) genannt. Die *gens Gallicana* (V. 2,1) soll bedenken, daß das Heilige Land erreichbar und der Glaube heilbringend ist, während die *Doctrina foetens vesana* (V. 2,9) dem Volk in keiner Weise dienlich ist. Die Motivierung ist hier also wie in der 1. Strophe durchaus religiös, noch akzentuiert durch die vermittels einer etymologischen Spielerei verbundene Gegenüberstellung von *fides sana* (V. 2,9) und *Doctrina foetens vesana* (V. 2,10).

Die 2. Strophe entfaltet also das, was in der 1. Strophe angedeutet wurde. Das durch *legat* (V. 2,3) vorbereitete *penset* (V. 2,7) macht deutlich, daß nicht eine blinde kriegerische Aktivität verlangt wird, sondern vielmehr ein Wille zur Tat aus dem Bewußtsein des Glaubens, für den nicht die Heiden, sondern das Heidentum als Lehre der eigentliche Gegner ist, die *profana Lex* (V. 1,9f.) oder die *Doctrina foetens vesana* (V. 2,9).

In der 3. Strophe, in der die Italiener (s. V. 3,1f. *gens ultramontana De tota Italia*) gelobt und aufgerufen werden, wird die Aufforderung durch den Einsatz von Imperativen gesteigert. Die Italiener sollen gegen die Heiligtümer der Heiden ziehen (s. V. 3,3 *Adversus Maurorum fana*). Die Nennung der Mauren wird man hier ähnlich wie in KL 12,5,2 nicht als konkrete Bezeichnung des aus Berbern und Arabern entstandenen islamischen Mischvolkes im nordwestlichen Afrika und in Spanien auffassen dürfen, sondern als einen Namen von vielen, mit denen man im Mittelalter ganz allgemein die Heiden bezeichnete.

Was aber ist gemeint, wenn der geforderte Kampf *pro patria* (V. 3,7) geschehen soll? Man wird *patria* an dieser Stelle durchaus mit ‚Italien‘ übersetzen dürfen, das die Beherrschung des Mittelmeeres an die Mohammedaner hatte abtreten müssen und für das durch die Kreuzzüge neue Handelsmöglichkeiten erschlossen wurden. Diese Interpretation wird auch gestützt durch die folgende Nennung von Titus und Vespasian als beispielhaften Helden, denn sie führten ihre Kriege für Italien und nicht etwa für die ‚*patria coelestis*‘. Mit der Erwähnung von Titus und Vespasian (s. V. 3,8f.) wird an eine Verbindung zwischen Italien und Jerusalem erinnert, die von weltgeschichtlicher Bedeutung gewesen ist. Sie werden hier als die Eroberer Jerusalems genannt, dessen Belagerung

Vespasian im Jahre 68 begann und dessen Eroberung im Jahre 70 unter Titus gelang³. Doch ist bei ihrer Nennung in einem Kreuzzugslied auch auf eine mittelalterliche Sage hinzuweisen, die in dem gefälschten Kreuzzugsaufruf Sergius' IV. mit folgenden Worten erwähnt wird: *Venite, Filii, defendite Deum et regnum acquirite aeternum. Spero, credo et certissimo teneo qui, per virtutem Domini nostri Ihesu-Christi, nostra erit victoriam, sicut fuit in diebus Titi et Vespasiani, qui Dei Filii morte vindicaverunt et adhuc baptismum non receperunt, sed, post victoriam, ad imperialis honorem Romanorum pervenerunt et de suis peccatis indulgentiam receperunt*⁴. In der apokryphen römischen Sagenwelt des Mittelalters werden Vespasian und Titus als Rächer des Gottessohnes verstanden, die für die Zerstörung Jerusalems Kaiserkrone und Sündenvergebung erlangten, obwohl sie nicht getauft waren⁵. Vor dem Hintergrund dieser Sage erhält die Nennung der beiden römischen Helden in dem Gedicht auch eine geistliche Bedeutung, denn an ihrem Beispiel war zu erkennen, daß durch einen Zug nach Jerusalem nicht nur weltliche Gewalt, sondern auch Sündenvergebung zu gewinnen war. In diesem umfassenden Sinn werden die Taten der römischen Kaiser als beispielhafte Leistungen in Erinnerung gerufen.

In der 4. Strophe fordert der Dichter die tüchtige und wehrhafte *gens Germana* (V. 4,1) und die *gens Anglicana* (V. 4,8) zum Kampf auf⁶. Die *gens Germana* (V. 4,1) wird durch Adjektive näher bestimmt: *Robusta, belligera* (V. 4,2). Ein ähnliches Lob ihrer Kriegstüchtigkeit findet sich auch in dem Itinerarium peregrinorum: *Felix imperium, felix Germanie sinus, que tanto germine, tot fecunda populis, tot Christo strenuos peperit bellatores, sibi ad gloriam, hostibus ad ruinam*⁷.

Die Deutschen werden also in dieser Strophe nicht auf ihre Geschichte hingewiesen, sondern der Aufruf zum Kampf richtet sich an ihre kriegerischen Qualitäten. Imperativische Wendungen fordern in aller Deutlichkeit zum blutigen Krieg auf, eindringlich verstärkt durch die Wiederholung von *viscera*:

4,4 *Ad certamen propera;*
Viscera lacera,
Verbera vulnera
Discerpendo viscera.

Darauf folgt ein Aufruf an die *gens Anglicana* (V. 4,8), die mit ihren Schiffen das trennende Meer überwinden und nach Bethel eilen soll. Bethel, ein kleiner Ort in der Nähe Jerusalems, wird in den Kreuzzugsliedern sonst nicht ge-

³ In diesem Sinne werden Vespasian und Titus bei Fulcher von Chartres erwähnt; s. Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana, III 30,7, S. 713.

⁴ Text in: Lair, Encyclique, S. 51; Mayer, Idee, S. 12. Zur Fälschung s. Giesztor, Genesis of the Crusades; Text ebd. 6, S. 33f.

⁵ Vgl. Erdmann, Kreuzzugsgedanke, S. 104f.

⁶ Der Vers 4,3 ist unverständlich und wohl verderbt; vgl. Drees in: AH 10, S. 8. Die Verse 4,4-7 können deshalb nicht mehr mit völliger Bestimmtheit auf die *gens Germana* bezogen werden.

⁷ Itinerarium peregrinorum, S. 296.

nannt. Dieser Ort ist nach der Heiligen Stadt der in der Bibel am häufigsten erwähnte Platz. In Bethel hat Jakob die Engel auf der Himmelsleiter erblickt und von diesem Ort gesagt: *Vere Dominus est in loco isto* (. . .). *Quam terribilis est* (. . .) *locus iste! Non est hic aliud nisi domus Dei, et porta caeli.* (Gen 28, 16f.). Den Stein, den Jakob dann als Malstein dort salbte und aufstellte, zeigte man zur Zeit der Kreuzzüge neben dem Chor des Felsendoms⁸. Bethel wird also in dem Gedicht als der Ort genannt, an dem die unmittelbare Verbindung der Erde mit dem Himmel und Gottes mit den Menschen offenbar geworden ist. Die *gens Anglicana* (V. 4,8) soll also im Sinne der Wallfahrt an einen heiligen Ort eilen.

Die 5. Strophe ruft die *gens Hispana* (V. 5,1), die als besonders gewandt und unerschrocken gekennzeichnet wird, zum Kampf gegen den Unglauben (s. V. 5,5 *perfida*⁹) auf. Das spanische Volk ist in besonderer Weise zu diesem Kampf verpflichtet, weil die Ungläubigen direkt in seiner Nachbarschaft, z. B. in Granada¹⁰, wohnen. Hier tritt also neben den Terra sancta-Gedanken (vgl. V. 2,8 u. 4,10) die Idee des reinen Heidenkampfes, des Kampfes gegen die *secta tam foetida* (V. 5,10; vgl. V. 2,9 *Doctrina foetens vesana*) mit dem Ziel der Vertreibung der Heiden aus Spanien. Nur diese allgemeine Auffassung des Kreuzzuges als Kampf gegen das Heidentum, die bereits in der 1. Strophe zu erkennen war, macht an dieser Stelle in einem Kreuzzugslied die Erwähnung der Heidenkriege in Spanien möglich. Der Kreuzzug gewinnt so den Charakter einer Reinigung (s. V. 5,7 *mundentur*) der Erde vom Heidentum. Die Verse 5,7-10 entfalten konkret für Spanien, was in den Versen 1,9f. für die ganze *area orbis* gefordert worden ist. Dieses Ziel soll mit kriegerischer Härte erreicht werden:

5,5 *Percute perfida,
Perime morbida,*

einer Härte, die, gegen die Kreuzfahrer angewandt, in anderen Liedern beklagt wird: *Morbidus in gladio corruit atque senex* (KL 19,108). Diese Verse der 5. Strophe sind in ihrem Ton und Aufbau den Versen 4,5f. zu vergleichen; auch die jeweils ersten beiden Verse dieser Strophen sind ähnlich gebaut.

Wie die 4. Strophe nennt auch die 6. Strophe mehrere Völker, die Ungarn, Slawen und Alanen. Diese Völker, die alle drei nur in diesem Kreuzzugslied erwähnt sind, werden zu den Waffen gerufen, wobei die Ungarn als Anführer der Slawen und Alanen vorgestellt werden. Hier wird wie in der 1. Strophe wieder eine Waffe genannt, der Bogen:

6,4 *Tuos arcus explica.*

Die Feinde werden als Schismatiker, Häretiker und Heiden bezeichnet, zu deren Vernichtung mit Imperativen aufgerufen wird, die jeweils am Anfang eines Verses stehen, wie es für dies Gedicht charakteristisch ist.

⁸ Vgl. Gen 28,11,22; s. Volz, Jerusalem, S. 66.

⁹ Bei Schmu ck, Kreuzlieder, S. 108 ist *perfidia* in *perfida* zu korrigieren.

¹⁰ Zur Erklärung von Vers 5,3 s. Schmu ck, Kreuzlieder, S. 109.

In Vers 6,8 werden Mohammed und Diana genannt. Nach der im Mittelalter gültigen populären Ansicht handelte es sich beim Islam um Götzendienst, und man hielt auch Mohammed für einen von zahlreichen Göttern, deren Götzenbilder die Mohammedaner in Tempeln verehrten¹¹. Auf Grund dieses Zusammenhangs kann als Emendation für den bisher unverständlichen Vers 6,9 vorgeschlagen werden:

Sua prava falsa fana.

Die Verbesserung von *lana* in *fana* wird noch unterstützt durch Vers 3,3: *Adversus Maurorum fana*.

Es wird also die Zerstörung der heidnischen Tempel und der in ihnen stehenden Götzenbilder¹², von denen stellvertretend Mohammed und Diana erwähnt werden, gefordert.

Der letzte Vers dieses Liedes führt über die kriegerische Tat hinaus und leistet eine religiöse Sinngebung:

6,10 *Quaere tibi coelica.*

Jede der 6 Strophen wirkt wie ein Trompetenstoß, der zum Kampf aufruft und anfeuert. Die verwendete Strophenform besteht aus einer wirkungsvollen Verbindung von Sechssilbern, Siebensilbern und Achtsilbern, wie sie ähnlich in KL 28 vorliegt. Doch hier ist die Strophe durch eine strengere Ordnung der Reime und durch den Ausgang aller Reimwörter auf *,-a'* fester in sich verbunden. Durch diesen gleichen Ausklang aller Verse und durch die Verwendung des Reimes *,-ana'* in allen Strophen wird formal die Einheit des Liedes, das sich auch inhaltlich durch einen einheitlichen Ton auszeichnet, betont. Der durchgehende „militante Rhythmus“¹³ wird unterstützt durch die asyndetische Reihung kurzer Sätze, die meist jeweils einen Vers füllen. Dieselbe Funktion hat die Häufung von Imperativen und adhortativen Konjunktiven, die auf eine Beantwortung durch die im Verb genannte Tat zielen. Die Dynamik wird noch dadurch gesteigert, daß das Verb sehr häufig an den Anfang des Verses gestellt ist, wobei diese Spitzenstellung in einigen Fällen noch durch das Spiel mit folgenden Verben akzentuiert wird: *Exsurgat* (V. 1,1), *Exsurgat* (V. 1,2), *Assurgat* (V. 2,1), *Consurge* (V. 4,1), . . . *surge* (V. 6,2). Von Verben wird also die Struktur dieses Liedes bestimmt.

Daneben fallen die zahlreichen Bezeichnungen für den Unglauben und das Heidentum auf. Alle Handlungen der Christen sind auf das Heidentum bezogen; so wird das innerweltliche Geschehen des Heidenkampfes herausgestellt, ohne daß die geistliche Seite des Kreuzzuges dabei völlig vergessen wird. Gott wird zwar nicht genannt, jedoch besteht insofern eine Beziehung aller Aussa-

¹¹ Vgl. die im Literaturverzeichnis genannten Arbeiten von Daniel, Munro und Southern.

¹² Vgl. MPL 23, Sp. 234B (Hieronymus): *non templa Dei viventis, sed fana et idola mortuorum*; vgl. MPL 156, Sp. 693D.

¹³ Schmuck, Kreuzlieder, S. 73.

gen des Gedichts auf Gott, als der geforderte Krieg als Kampf zwischen dem Christentum und dem Heidentum verstanden wird, also ein heiliger Krieg ist. Dies zeigen deutlich die beiden Anfangsverse: *Exsurgat gens Christiana Exsurgat et romphea* (V. 1,1f.)¹⁴. Die Menschen werden als Christen zu den Waffen gerufen, und der Parallelismus von *gens Christiana* (V. 1,1) und *romphea* (V. 1,2) entspricht genau der Idee der *sancta militia*.

Nach der Aufforderung der ganzen christlichen Welt in der 1. Strophe wenden sich die weiteren Strophen an einzelne Völker der Christenheit. Wegen dieser Hinwendung zu bestimmten Völkern ist vom Papst und der Kirche keine Rede. Da der einzelne Mensch nicht angesprochen wird, werden auch keine sittlichen Forderungen aufgestellt. Anstatt an Gesinnungen wendet sich die Exhortatio an die bewährten kriegerischen Eigenschaften der verschiedenen Völker. Damit ist eine geschichtliche Vertiefung verbunden, denn die Taten der Vergangenheit werden als Argument für die Teilnahme am Kampf benutzt. Ansonsten bestimmt die Gegenwart mit ihrer Forderung nach kriegerischem Einsatz völlig das Gedicht. Der Glaubenskampf wird also nicht heilsgeschichtlich begründet. Nur die Nennung der *Terra sancta* (V. 2,8) spielt auf Ereignisse der Heilsgeschichte an.

Auf Grund der festgestellten Gegenwartsbezogenheit ist es erstaunlich, daß eine Narratio der jüngsten Vergangenheit fehlt. Es wird nicht für notwendig gehalten, den Kampf gegen die Heiden durch deren Untaten zu legitimieren, sondern als Begründung für die geforderte Vernichtung des Heidentums reichen die Hinweise auf das Wesen und die bloße Existenz des Heidentums völlig aus.

Sehr umfassend wird der Raum des Abendlandes durch die Nennung der Völkernamen entworfen. Auch die geforderten Handlungen werden zum Teil räumlich eingeordnet durch die Nennung des Heiligen Landes, Bethels und der spanischen Gebirgslandschaft. Doch dieser Bezug auf den Raum ist sekundär, denn das eigentliche Ziel der Handlungen ist das räumlich nicht näher umschriebene Heidentum. Überhaupt verhindert die durchgehende Forderung nach Taten eine Entfaltung der Wirklichkeit. Die sprachliche Gestaltung der spanischen Gebirgslandschaft in der 5. Strophe ist rein schematisch. Sehr gekonnt ist dagegen die Verbindung von Realismus und bildhaftem Ausdruck in der Aufforderung an die Engländer: *Freta carinis complana* (V. 4,9).

Nur im letzten Vers wird der Blick zum Himmel emporgerichtet: *Quaere tibi coelica!* (V. 6,10). So gewinnt auch hier das Lohnversprechen den Charakter einer Aufforderung.

β) KL 21: *Graves nobis admodum dies effluxere*

Das eben besprochene Gedicht ist ein ausgeprägtes Lied der Exhortatio, in dem die Vernichtung der Heiden gefordert wird, ohne daß ihre Untaten dargestellt

¹⁴ Vgl. Ps 67,2: *Exsurgat Deus*; s. KL 22, Refr.

werden. Dies ist anders in KL 21, das mit einem Bericht über die Entweihung des Heiligen Landes eröffnet wird.

Das Lied *Graves nobis admodum dies effluxere* überliefert Roger von Hoveden in seiner Chronik zum Jahre 1190¹⁵. Schon diese Art der Überlieferung deutet hin auf den engen Zusammenhang des Kreuzzugsliedes mit der historischen Situation.

Das Gedicht setzt mit einer Klage ein, die als Zeitklage formuliert wird:

1,1 *Graves nobis admodum dies effluxere.*

Hier weist *nobis* (V. 1,1) auf die gemeinsame Betroffenheit von Sprecher und Hörer hin und schafft so eine Gemeinschaft der Betroffenen, die letztlich die ganze Christenheit umfaßt.

In Vers 1,2 wird die Nennung *Graves (...) dies* (V. 1,1) noch einmal in poetischer Umschreibung wiederholt:

1,2 *qui lapillis candidis digni non fuere.*

Damit wird auf die thrakische Sitte, die guten und schlechten Tage des Lebens mit Hilfe von weißen und schwarzen Steinen zu zählen, angespielt¹⁶. Nachdem so in allgemeiner Weise die Qualität der Zeit bezeichnet worden ist, folgt in den Versen 1,3f. die Angabe der *luctus materia* (s. V. 1,3), welche das Urteil über die eigene Zeit begründet. Jerusalem, das ausdrücklich als *sancta* (s. V. 1,4) vorgestellt wird, erleidet Übeltaten (s. V. 1,3 *mala*). Hiermit ist das Thema des Liedes genannt, das sich auf Grund des schmerzlich erlittenen Gegensatzes von *mala* (V. 1,3) und *sanctam Jerusalem* (V. 1,4) zunächst als Klage verwirklicht. Jerusalem erscheint in der Rolle des Leidenden, wobei noch offen bleibt, welche Leiden es erduldet. Doch muß das Wort *mala* (V. 1,3) hier in seiner ganzen Bedeutungsschwere gesehen werden, die es im Mittelalter hatte und die zum Beispiel aus dem folgenden Teil eines Berichtes über die Niederlage bei Hattin zu erkennen ist. *Super hiis itaque tam gravissimis et inopinatis malis, que peccatis exigentibus iusto Dei iudicio emergerunt (...)*¹⁷.

In der 2. Strophe werden die in Vers 1,3 genannten *mala* entfaltet. Die Aufzählung erfolgt in der Form der rhetorischen Frage, durch die bei den Hörern Anteilnahme erweckt werden soll.

2,1 *Quis enim non doleat (...)*

Zu beklagen ist die Niedermetzlung der Christen, die hier als *sancti* (s. V. 2,1) bezeichnet werden, da ihr Sterben auf dem Kreuzzug als Märtyrertod verstanden wird. Aber nicht nur die Menschen leiden, auch die Gott geweihten Heiligtümer werden geschändet. Die Wiederholung des Wortes *tot* (V. 2,1.2) soll das Ausmaß der Leiden verdeutlichen. Nach dem Vorwurf der Kirchenschändung,

¹⁵ KL 21. Text in: Roger von Hoveden, *Chronica*, 3, S. 37f. Text und Kommentar in: S c h m u c k, *Kreuzlieder*, Nr. 21, S. 146-148.

¹⁶ Vgl. S c h m u c k, *Kreuzlieder*, S. 147.

¹⁷ H a m p e, *Reise*, S. 280.

der während der Kreuzzugszeit den Mohammedanern immer wieder gemacht wurde¹⁸, kommt der Dichter auf das Schicksal der Menschen zurück. Wie in KL 16 wird auch hier die Gefangennahme der Fürsten beklagt¹⁹, die zugleich eine Erschütterung der christlichen Herrschaft im Heiligen Land bedeutet (s. V. 2,3 *subversas sedes*). Doch in dieser Strophe wird stärker das Leiden der Menschen betont:

2,4 *devolutos nobiles ad servorum pedes*²⁰.

Die edlen Ritter werden hier in einer Geste der bittenden Verzweiflung und Unterwerfung dargestellt. Dabei werden die Heiden als *servi* (s. V. 2,4) bezeichnet, um so durch die Betonung des Gegensatzes (vgl. V. 2,4 *nobiles*) die Entehrung der Edlen durch die Niederlage zu verdeutlichen. Es geht dem Dichter in dieser Strophe weniger um die Untaten der Heiden als um die Leiden der Christen und des Heiligen Landes.

Die 3. Strophe verweilt bei der Leidensthematik, bringt jedoch als neuen Aspekt (vgl. V. 3,1 *sed*) die Erwartung göttlicher Hilfe, die durch den Einsatz des Futurs in Vers 3,1 (*effugient*) akzentuiert wird und die sich im Verlauf der Strophe bis zur Gewißheit steigert.

Die *mala sanctae Jerusalem* (s. V. 1,3f.) werden jetzt im Anschluß an die Darstellung der 2. Strophe als *nostrae mala gentis* (V. 3,2) begriffen. Das eigene Volk wird als unschuldig verstanden (s. V. 3,3 *plebis innocentis*), und wie in KL 18 Friedrich Barbarossa als *innocui sanguinis ultor* (KL 18,106) aufgefaßt wird, so erscheint hier Gott als rächender Helfer, der als *videns* (...) *Dominus* (V. 3,2)²¹ die erlittenen Übeltaten und die Klagen der Christen bemerkt und helfend eingreift (vgl. V. 3,4 *descendit*). Es ist der Gott des Alten Bundes, den der Dichter hier gestaltet: *Videns vidi afflictionem populi mei, qui est in Aegypto, et gemitum eorum audivi, et descendi liberare eos*²². Auch der Vers 3,4 spielt auf eine Stelle aus dem Alten Testament an: *Ipsa* (sc. *mulier*) *conteret caput tuum* (sc. *serpentem*). (Gen 3,15). Diese Worte, von Gott im Paradies zur Schlange gesprochen, werden jetzt in einen ganz neuen Zusammenhang gestellt. Gott selbst wird den Kopf der Schlange zertreten, mit der an dieser Stelle die Heidenschaft gemeint ist. Sie wird durch die Verwendung des Bibelzitats als Werkzeug des Teufels charakterisiert. Die Christen erscheinen dagegen durch die Rückbezüge auf das Alte Testament als das auserwählte Volk Gottes. Auf Grund dieses Selbstverständnisses weiß es durch die geschilderten *mala* (V. 1,3) und die Klagen des Volkes auch Gott betroffen und rechnet deshalb mit Gewißheit auf seine Hilfe. Beachtenswert ist, daß infolge dieses Gottesverständnisses die Hilfe Gottes nicht mehr erbeten wird, sondern

¹⁸ Vgl. KL 25,3,1f.; Histoire anonyme, S. 230: *loca sancta prophanari*. Vgl. Schmu ck, Kreuzlieder, S. 24f.

¹⁹ KL 16,8,6: *Captivatis ducibus*; vgl. KL 16a,4,6.

²⁰ Bei Schmu ck, Kreuzlieder, S. 146 ist *nobilis* in *nobiles* zu korrigieren.

²¹ Vgl. Eccli 15,19f. Zu beachten ist auch das voraufgehende *oculos videntis* (V. 3,1).

²² Act 7,34; vgl. Ex 3,7f.; 2,24; V. 4,1: *Deus Hebraeorum*.

als Bestandteil der Narratio auftritt. Damit mag es auch zusammenhängen, daß die Auffassung der *mala* (V. 1,3) als Bestrafung für die eigene Sündenschuld fehlt und die Christen als *plebs innocens* (s. V. 3,3) bezeichnet werden.

Die 3. Strophe berichtete, daß durch die Ereignisse im Heiligen Land Gott zur Hilfe veranlaßt wurde. Die Strophen 4-7 sprechen über Gottes Wirkungen und Absichten in dieser Welt, in der er jedoch nicht selbst unmittelbar handelt, sondern sich vielmehr der Menschen bedient, indem er sie zur Verwirklichung seiner Pläne antreibt (s. V. 4,1 *Suscitavit*). Daß diese Strophen wirklich als Entfaltung des in Vers 3,4 Gesagten aufgefaßt werden müssen, zeigt deutlich das folgernde *igitur* (V. 4,1).

Gott selber hat sich auffordernd an die christlichen Fürsten und ihre politische Macht (s. V. 4,2 *robur*) gewandt. War schon in der vorausgehenden Strophe zu erkennen, daß der Dichter in diesem Lied den Gott des Alten Bundes vor Augen hat, der in die Ereignisse der Politik und des Krieges eingreift, so wird das nun ganz deutlich durch die Bezeichnung Gottes als *Deus Hebraeorum* (V. 4,1)²³. Er schreibt den Fürsten die Aufgaben vor, die er durch sie verwirklichen will: Rache für das Blut der Heiligen (s. V. 4,3; vgl. V. 2,1) und Hilfe für die im Heiligen Land noch Lebenden (s. V. 4,4). Die Christen sind also nur Vollstrecker der göttlichen Rache, zu der in KL 33 Christus selbst ermahnt wird: *Tuam ergo causam ut vindices Te nos, Christe, precamur supplices.* (KL 33,15,3f.). Der Rachedanke, der auch sonst in den Kreuzzugsliedern begegnet²⁴, muß immer in dieser Rückbeziehung auf Gott gesehen werden.

Der Kreuzzug ist nicht nur ein Kampf gegen die Heiden, er ist zugleich eine Hilfsaktion für die Christen, was sehr deutlich in einem anderen Lied ausgesprochen wird: *cupientes populo subvenire presso* (KL 12,8,4). Den *filii mortificatorum* (s. V. 4,4) soll Hilfe gebracht werden, womit wohl nicht nur die leiblichen Söhne gemeint sind, sondern ganz allgemein die Kampfgefährten und die Christen im Heiligen Land, die durch die gemeinsame Situation eng miteinander verbunden sind.

Im Zusammenhang mit den genannten Aufgaben wendet sich Gott direkt an das *robur* der Fürsten (s. V. 4,2); es ist die Voraussetzung zur Durchführung der Rache und Hilfe, in denen es aktualisiert werden soll. Diese ausgeprägt militärische Auffassung des Kreuzzuges wird noch deutlicher in den folgenden Strophen dargelegt.

Berichtete die 4. Strophe von einer göttlichen *suscitatio* (vgl. V. 4,1), so führen die Strophen 5-7 unmittelbar im Präsens vor Augen, wie diese Aufforderung Wirklichkeit zu werden beginnt, wie die Menschen die Anrufe Gottes durch die Tat beantworten.

Die 5. Strophe bekommt durch die Eröffnung mit *Procedunt* (V. 5,1) einen Akzent vorwärtsschreitender Aktivität, der verstärkt wird durch den zweimaligen Hinweis auf ein bewaffnetes Vorgehen, der für diese Strophe den Rahmen

²³ Vgl. Ex 3,18. Im Gedicht wird mit dieser Bezeichnung eine typologische Sehweise begründet; vgl. V. 8,2f.

²⁴ Vgl. Schmu ck, Kreuzlieder, S. 59f.

bildet (s. V. 5,1 *armatorum*; V. 5,4 *armis*). *Procedunt* (V. 5,1) nimmt dieselbe Stelle in der Strophe ein wie *Suscitavit* (V. 4,1), auf das es antwortet. Auch sonst sind die Verbindungen zur 4. Strophe eng: *cum millibus multis armatorum* (V. 5,1) ist als Konkretisierung von *robur* (V. 4,2) zu verstehen, dem als individualisierende Ausführung zu *Christiani principes* (s. V. 4,2) die Nennung der *rex Angliae atque rex Francorum* (V. 5,2) entspricht.

Nach dem Erlebnis der *Graves* (. . .) *dies* (V. 1,1) bedeutet schon allein der Anblick des Heeres der Adligen (s. V. 5,3 *agmen senatorum*) Freude, da es sich durch militärische Stärke (s. V. 5,4 *armis*) und durch die Ausübung der Gerechtigkeit (s. V. 5,4 *justitiae cultibus*) auszeichnet.

In der 6. Strophe kann der Dichter die freudigen Botschaften noch steigern: *Est audire gratius* (V. 6,1). Auch Kaiser Friedrich nimmt an dem Kreuzzug teil, er kämpft bereits mit Eifer gegen die Feinde des Kreuzes. Während in der voraufgehenden Strophe die Könige von England und Frankreich nur durch ihre Titel gekennzeichnet werden, wird der Kaiser namentlich genannt. Ihm wird eine ganze Strophe gewidmet, in der er ausdrücklich als Herrscher vorgestellt wird:

6,2 *Romani imperii caput Fredericum.*

Dieser Hinweis auf seine Machtstellung wird ergänzt durch die Charakterisierung als *amicus fidei* (s. V. 6,1), dem die Bezeichnung des Gegners als *crucis inimicus* (s. V. 6,3)²⁵ entspricht. Im Sinne der folgenden Strophe wird der Kaiser als *fide fervens* (s. V. 7,4) aufgefaßt, der aus Glaubenseifer die Feinde des Kreuzes bekämpft. Die militärische Aktion bekommt so den Charakter eines Glaubenskampfes, dessen Ziel die Wiederherstellung des Heiligen Landes ist (vgl. V. 6,4). Die Bezeichnung des Heiligen Landes als *patria* (s. V. 6,4) dient als Hinweis auf die Rechtllichkeit des Unternehmens, wobei unter *status antiquus* (s. V. 6,4) wohl die Verhältnisse nach den Erfolgen des ersten Kreuzzuges zu verstehen sind. Auf diese Weise wird hier erinnerte Wirklichkeit als Argument benutzt, um neben den Aufgaben der Rache und der Hilfe als weiteres Ziel die Wiederherstellung des Heiligen Landes zu nennen, die zum Beispiel in einer neuerlichen Heiligung der *profanatae aedes* (s. V. 2,2) bestehen würde. Von einer solchen ‚*reformatio terrae sanctae*‘ (vgl. V. 6,4) ist nur in diesem Lied die Rede²⁶.

Die Darstellung des Kampfes als Glaubenskrieg wird durch den chiasmischen Aufbau der Strophe unterstützt. Im 1. Vers wird Friedrich als Glaubensfreund vorgestellt und im 2. auf seine Stellung als Herrscher hingewiesen. Der 3. Vers verdeutlicht den Kriegseifer des Kaisers (s. V. 6,3 *debellantem jugiter*), worauf abschließend der 4. Vers das Ziel des Kampfes nennt, das der Glaube gewiesen hat.

²⁵ Vgl. KL 19,32: *gens inimica crucis*.

²⁶ Zu einer *reformatio* durch Friedrich Barbarossa (s. V. 6,4) vgl. Archipoeta, Gedichte, Nr. 9, V. 8,3f., S. 69; V. 17,3, S. 70; V. 30,1f., S. 71; Kommentar ebd. S. 127-138.

Die 7. Strophe verdeutlicht die Größe des Kampfes. Die genannten Könige und der Kaiser führen den gesamten Okzident gegen den Orient. Ähnlich heißt es in einer Kreuzzugspredigt: *Insurrexit enim Occidens contra Orientem, popellus contra gentem multam, Europa contra Asiam, immo Africam, sed fides contra perfidiam*²⁷. Bei diesem Kriegszug, der bereits begonnen hat, weist das Kreuz den Weg (s. V. 7,1 *cruce praeuia*²⁸). So erscheinen auch die Könige und der Kaiser als Geführte, wobei das Kreuz als Zeichen des Glaubens zugleich die Einheit der Führer und der Geführten verbürgt. Durch den Glauben sind alle Unterschiede zwar nicht beseitigt, aber bedeutungslos geworden. Der *totus Occidens* (s. V. 7,2) tritt als ein Heer auf. In diesem Lob des Kreuzzugesheeres wird das Erlebnis des Abendlandes als Einheit faßbar.

In der letzten Strophe wendet sich der Dichter in Gemeinschaft mit den Hörern bittend an Gott (s. V. 8,1 *imploremus Deum*). Schon in der 4. Strophe war das Wissen um Gottes Hilfe ausgesprochen worden; nun wird genauer angegeben, in welcher Richtung die göttliche Hilfe wirken soll. Die Hoffnungen richten sich auf den Sieg und die Rückkehr des Kreuzfahrerheeres.

8,1 *Ut victores redeant imploremus Deum,
ut tollant de medio terrae Cananaeum,
ingressi Jerusalem pellant Jebusaeum.*

Die Kreuzfahrer sollen den Kanaaniter vom Mittelpunkt der Erde vertreiben. Hier liegt die Anschauung von dem Grab des Herrn als dem Zentrum der Erde zugrunde, durch die Jerusalem zur Hauptstadt der Welt wird, weshalb es in KL 19 treffend heißt: *Jerusalem, luge, medio dolor orbis in orbe*²⁹. Mit der Nennung des Kanaaniters erhält der Kreuzzug in typologischer Weise ein alttestamentliches Gewand, denn dieses Volk beherrschte Palästina, bis es von den Israeliten unterworfen wurde³⁰. In dieselbe Richtung weist auch die Erwähnung der Jebusiter, die von David aus ihrer Hauptstadt Jerusalem vertrieben wurden³¹. Der Dichter erhofft also, indem er hier den Feind des Kreuzes (s. V. 6,3) als *Cananaeus* und *Jebusaeus* (s. V. 8,2f.) bezeichnet, im typologischen Sinne eine neuerliche Aktualisierung der Geschehnisse aus der Zeit des Alten Bundes, die so zugleich der Hoffnung auf Sieg als Fundament dienen.

Der Vers 8,4 bezieht sich noch auf die Situation des Kampfes:

8,4 *Christianae gloriae portantes trophaeum*³².

Mit *trophaeum* (V. 8,4) ist das Kreuz gemeint, das selbst den Weg gegen seinen Feind weist und den Sieg verbürgt als Zeichen des Triumphes, den Chri-

²⁷ Sermon commémoratif, S. 162.

²⁸ Vgl. Petrus Venerabilis, Rhythmus in laude Salvatoris, *A patre mittitur*, V. 93,1; Text in: AH 48, Nr. 262, S. 244-254.

²⁹ KL 19,1, Vgl. die Ausführungen zu diesem Motiv bei der Interpretation von KL 22, Str. 1 auf S. 45f.

³⁰ Vgl. KL 16,1,9; KL 16a,1,9 und KL 17,3b,7; s. auch V. 4,1: *Deus Hebraeorum*.

³¹ Vgl. Gen 10,16; Ios 15,63; 2 Sam 5,7; Schmuck, Kreuzlieder, S. 147.

³² Vgl. KL 17,3a,8 und KL 18,109.

stus über den Tod errungen hat³³. Jetzt sollen sich die Christen durch die Befreiung Jerusalems als Sieger erweisen. Hierzu bedürfen sie der göttlichen Hilfe, und sie stellen sich deshalb unter den Schutz des Kreuzes. Auch der Krieg wird als Kampf für das Kreuz und das Heilige Land verstanden, weshalb schon die Vertreibung der Heiden als Sieg bezeichnet wird. Eine Vernichtung der Ungläubigen wird nicht gefordert, denn im Mittelpunkt dieses Liedes steht Jerusalem, das in der ersten und letzten Strophe namentlich genannt wird (s. V. 1,4 u. 8,3).

Das Gedicht schwankt zwischen Klage und neuer Hoffnung. Auf die Klagen über die Siege der Feinde im Heiligen Land folgt der hoffnungsfrohe Bericht über den Auszug eines neuen Kreuzzugsheeres, welcher die Trauer verdrängt und Siegeserwartung aufkommen läßt. Der klagende Einsatz des Liedes dient so mehr der Begründung für den Aufbruch des Heeres als dem Ausdruck einer noch vorwaltenden Erschütterung. Da das Heer bereits auf dem Weg ins Heilige Land ist, entfällt die Exhortatio, und fehlen die Privilegia. An ihre Stelle tritt hier ganz allgemein das Wissen um Gottes Hilfe, die er den Christen gewährt, da er sie in der Welt bedrängt sieht. Er greift in das Weltgeschehen ein, indem er durch die Hand des Kaisers und der Könige Krieg gegen die Heiden führt. Und von Gott, das bezeugen die Bitten in der letzten Strophe, hängt letztlich auch der Sieg ab. Auf Grund dieses Wissens wird der Kreuzzug als eine Tat des Glaubens verstanden, in der das Kreuz seine die Geschichte formende Macht erweist. Wegen ihres Glaubens und ihrer Treue zum Kreuz kämpfen die Kreuzfahrer im Gehorsam gegen eine göttliche Aufforderung. Die geforderte Handlung ist innerweltlich gesehen ein militärischer Kampf gegen die Heiden mit dem Ziel ihrer Vertreibung aus dem Heiligen Land. Die besondere Bedeutung Jerusalems für die Christen läßt die Trennung von Orient und Okzident hinfällig werden, denn die in Jerusalem verübten *mala* (V. 1,3) der Heiden betreffen auch die Christen des Abendlandes und lassen sie gegen das Morgenland ziehen. Dabei wird der heilsgeschichtliche Charakter der Ereignisse durch die typologische Stilisierung Gottes (s. V. 4,1) und des Feindes (s. V. 8,2f.) betont.

Das Gedicht nimmt die Wirklichkeit sehr ernst und führt sie in der Klage und im Bericht eindringlich vor Augen. Doch diese Wirklichkeit wird in enger Abhängigkeit von der Macht Gottes gesehen, der als Schauender und als Handelnder der Welt zugewandt ist. Das Ziel, das dem Menschen gewiesen wird, ist innerweltlich. Aber der Dichter weiß diesem innerweltlichen Handeln auf Grund der göttlichen Aufforderung eine transzendente Bedeutung zu verleihen und so auch der Zukunft etwas von ihrer Dunkelheit zu nehmen. So wird die Klage überwunden und ein neues Kreuzzugsunternehmen mit zukunftsfrohen, gottvertrauenden Versen begleitet.

³³ Vgl. Venanti Fortunati *opera poetica*, *carm.* II 2, V. 1-3, S. 27 und ebd. *carm.* XI 1, S. 256, Z. 3f.: *crux species tropaei est quod devictis hostibus solet fieri triumphanti.*

Das Gedicht besteht aus 8 sorgfältig gebauten Vagantenstrophen. Jede Strophe ist durch einen zweisilbigen reinen Reim integriert und deutlich gegen die Nachbarstrophen abgesetzt. Der Satzbau ist einfach, und die syntaktische Gliederung stimmt in der Regel³⁴ mit der Versabfolge überein. So ist hier ein reichender Stil charakteristisch, ein ruhiges Fortschreiten von Vers zu Vers; die Verständlichkeit ist wichtiger als der Ausdruck der Klage, mit der das Gedicht einsetzt.

γ) KL 9: *Imperator rex Grecorum*

Nicht nur der Kaiser des Abendlandes, der in KL 21 gelobte Friedrich Barbarossa, sondern auch der Kaiser der Griechen bemühte sich um eine Situationsänderung im Heiligen Land. Er und Amalrich, der König von Jerusalem, werden in KL 9 als vorbildliche Kreuzzugsführer herausgestellt.

Das Lied *Imperator rex Grecorum*, überliefert in der Handschrift der *Carmina Burana*, ist auf Grund historischer Anspielungen recht genau auf den Zeitraum vom Ende des Jahres 1168 bis etwa Juli 1169 zu datieren³⁵. Der Name des Verfassers ist nicht bekannt. Dieses Lied spricht in 3 Strophen von je 4 Versen über den Kreuzzug, der vor allem als militärische Operation vorgestellt wird. Der Refrain weist dagegen als hymnische Hinwendung zu Gott auf den heilsgeschichtlichen Rang der Unternehmung hin.

Die 1. Strophe berichtet vom griechischen Kaiser und seinen Kreuzzugsvorbereitungen. Der 1. Vers setzt bedeutungsvoll mit der Angabe des Titels ein:

1,1 *Imperator rex Grecorum.*

Auf Grund seines Ranges ist eine namentliche Nennung nicht erforderlich, und zugleich wird so betont, daß in dieser Situation der Kaiser als Repräsentant seines Amtes wichtiger ist denn als Person. Aus der 2. Strophe ergibt sich, daß hier Kaiser Manuel I. Komnenos (1143-1180) gemeint ist³⁶. Die Bezeichnung *Imperator* (V. 1,1), die hier als Eröffnungswort eines Liedes besonderes Gewicht hat, findet sich nur an dieser Stelle der Kreuzzugslieder, wie überhaupt der byzantinische Kaiser nur hier genannt wird. Der abendländische Kaiser erhält nie diesen Titel, obwohl gerade er als Kreuzzugsführer eine kaiserliche Rolle gespielt hat. Sehr nahe kommt dem jedoch die Bezeichnung Friedrich Barbarossas als *Romani imperii caput* (KL 21,6,2).

Auf die Nennung folgt eine Charakterisierung Manuels I., die zugleich zum Thema des Gedichtes, dem Heidenkampf, hinführt:

³⁴ Enjambement nur in V. 4,1/2 und V. 5,1/2.

³⁵ KL 9. Text in: CB 1,1, Nr. 51a, S. 104. Kommentar in: CB 2,1, S. 111f. Text und Kommentar in: Schmu ck, *Kreuzlieder*, Nr. 9, S. 110f. Zur Datierung s. CB 2,1, S. 112. Interpretation in: Wentz la f - E g g e b e r t, *Kreuzzugsdichtung*, S. 57f.

³⁶ Vgl. CB 2,1, S. 112.

1,2 *minas spernens paganorum.*

Hiermit wird auf die den Heiden gegenüber zugleich feindliche und unerschrockene Haltung des Kaisers hingewiesen, die durch die Verwendung des Partizips des Präsens (s. V. 1,2 *spernens*) als gültiges Charakteristikum dieses Herrschers erscheint.

Aus der so bezeichneten Haltung des Kaisers erwächst sein Handeln, über das in den Versen 1,3f. berichtet wird, die durch das Wortspiel *sumpto* (V. 1,3) – *sumptus* (V. 1,4) eng miteinander verbunden sind. Der Kaiser bereitet mit seinem Geld alles für den Bedarf der Bewaffneten vor, er rüstet zum Kampf gegen die Heiden. Mit der Nennung der *armati* (s. V. 1,4) ist der Kreuzzug als kriegerischer Kampf gegen die Heiden gekennzeichnet.

Die 1. Strophe spricht noch nicht vom Kampf selbst, sondern nur von den Rüstungen des Kaisers, der zur Vorbereitung des Feldzuges seine Schätze aufwendet. Ähnliches wird auch von Friedrich Barbarossa in KL 18,103f. berichtet.

Die Strophe besteht aus nur einem Satz und wird integriert durch nur einen Reim, dessen einheitsschaffende Kraft hier noch gesteigert wird durch den Einsatz der für die Strophe entscheidenden Wörter in den Reim. Den Griechen (s. V. 1,1 *Grecorum*) stehen die Heiden (s. V. 1,2 *paganorum*) gegenüber, gegen die der Kaiser mit Hilfe seiner Reichtümer (s. V. 1,3 *thesaurorum*) Krieger (s. V. 1,4 *armatorum*) schicken wird.

Auf die berichtende 1. Strophe antwortet der Refrain mit einer bittenden Hinwendung zu Gott. Der Dichter benutzt hier das griechische Trishagion: «*Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος Ἰσχυρός, ἅγιος Ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς.*» Doch das Trishagion wird nicht einfach zitiert, sondern es wird abgewandelt und erscheint in einer griechisch-lateinischen Mischform, wie sie auch in der Karfreitagsliturgie üblich war³⁷. Die bedeutungsvollen Abwandlungen seien kurz angeführt. Es erfolgt eine Umstellung in der Reihenfolge der Prädikationen; versteht man diese als Klimax, so wird hier in dem Anruf um Schutz und Hilfe der «*Ἰσχυρός*» wichtiger als der «*Ἀθάνατος*». Verstärkt wird *yskyros* (Refr. V. 3) durch den Zusatz *ysma sather* (Refr. V. 3), das dessen Aktualisierung in bezug auf den Menschen bezeichnet, indem es Gott als ‚salvator‘ begreift und zugleich zu dessen neuerlicher Aktualisierung aufruft in dem hinzugefügten Vers:

Refr. 5 *salva tuos famulos!*

Die Bezeichnung *tuos famulos* (Refr. V. 5) kann verstanden werden als Übersetzung des «*ἡμᾶς*» aus dem Trishagion, wobei *famulus* seinerseits wieder mit dem Zusatz *kyrios* (Refr. V. 4) korrespondiert. Die Hörer sehen sich selbst im Sinne des Alten Testaments als *famuli*, die als Diener und Knechte von Gott abhängig sind. Die Bedeutung dieses Wortes wird deutlich erkennbar in KL 13: *Ecce cum fiducia venit regnum Dei illud primum quaerite vos, qui estis rei. carnem crucifigite famulantes ei et in psalmis dicite: „miserere mei!“*

³⁷ Vgl. CB 2,1, S. 112.

(KL 13, Str. 4). Ein Diener Gottes zu sein erfordert also, das Reich Gottes zu suchen, sich als Sünder zu erkennen, das eigene Fleisch zu kreuzigen und sich bittend an Gott zu wenden, wobei hier dieselbe Bitte vorgetragen wird wie im Trishagion und wie im 4. Vers des Refrains: *miserere mei!* (KL 13,4,4).

Auf den Gottespreis und die Bitten des Refrains folgt in der 2. Strophe eine Fortführung der Narratio, die sich nun dem König von Jerusalem, Amalrich I. (1162-1174), zuwendet. Parallel zu Vers 1,1 steht hier der Name am Anfang der Strophe, jedoch fehlt zunächst eine Angabe des Titels. Amalrich wird als *miles fortis* (V. 2,1) vorgestellt, da es um seine Qualitäten als Ritter und Heerführer geht. Erst der 2. Vers weist auf sein Königtum hin:

2,2 *rex communis nostre sortis.*

Das Wort *sors* ist an dieser Stelle in Anlehnung an den biblischen Sprachgebrauch mit ‚Erbteil‘ zu übersetzen³⁸. Es ist hier also im Sinne des *hereditas*-Gedankens Jerusalem gemeint. Unter *nostrae* (V. 2,2) ist die Gemeinschaft der Christen der lateinischen und der griechischen Kirche zu verstehen, was durch *communis* (V. 2,2) zum Ausdruck kommt.

Als König von Jerusalem hat Amalrich sich also bewährt, indem er die Türken in Ägypten zu Boden geworfen hat (vgl. V. 2,3f.). Hiermit wird auf Amalrichs militärische Erfolge in den Jahren 1164 und 1167 angespielt, durch die es ihm gelang, Ägypten tributpflichtig zu machen³⁹. Es wird hier somit an vergangene Ereignisse erinnert, welche Amalrichs Charakterisierung als *miles fortis* (V. 2,1) illustrieren und als berechtigt ausweisen. Dieser Bericht zeichnet sich durch genaue Angaben aus. Anstatt von den Heiden (vgl. V. 1,2) wird nun von den Türken in Ägypten (vgl. V. 2,3f.) gesprochen. Diese historisch genauen Angaben sind verbunden mit dem biblischen Bild von den *portae mortis* (s. V. 2,3f.)⁴⁰. Selbst beim historischen Bericht bestimmen Wendungen der Heiligen Schrift die Sprechweise.

Der sich anschließende Refrain leitet mit seinem Preis Gottes und seinen Bitten zur 3. Strophe über, die auffordernd an alle Christen gerichtet ist. Der Dichter zieht nun Folgerungen aus dem Bericht der ersten beiden Strophen (vgl. V. 3,1 *ergo*). Auf Grund dieser engen Verbindung mit den vorausgehenden Strophen ist die Schlußstrophe nicht als Aufruf zum Gebet zu verstehen, wie Schumann meint⁴¹, sondern als eine Aufforderung zur kriegerischen Tat.

Der Dichter wendet sich an jeden Christen (s. V. 3,1 *Omnis* [. . .] *Christianus*) und mahnt ihn, in der Nachfolge des griechischen Kaisers und Amalrichs als Bewaffneter (vgl. V. 1,4) die Hände nach Ägypten auszustrecken, d. h. bewaffnet nach Ägypten zu ziehen. Die biblische Formel *tendere manum ad Domi-*

³⁸ Vgl. Iud 1,3; Ios 14,2; 15,1; 18,1.

³⁹ Vgl. CB 2,1, S. 112.

⁴⁰ Zu *fractis portis* (. . .) *dire mortis* (V. 2,3f.) vgl. Iob 38,17: *Numquid apertae sunt tibi portae mortis, et ostia tenebrosa vidisti?*

⁴¹ CB 2,1, S. 111. Dieser Auffassung folgen Schmu ck, Kreuzlieder, S. 53 und Wentz laff - Egge bert, Kreuzzugsdichtung, S. 57.

num⁴² ist hier durch den Einsatz von *ad Egyptum* (V. 3,2) ganz konkret auf weltlich-militärische Sachverhalte angewandt⁴³. Diese Interpretation macht es unnötig, mit Schumann innerhalb der Verse 3,1-3 einen Subjektwechsel anzunehmen, in der Weise, daß zu *degat* (V. 3,3) als Subjekt aus der 2. Strophe *Almaricus* (V. 2,1) zu ergänzen wäre⁴⁴. Subjekt bleibt vielmehr *Omnis* (...) *Christianus* (V. 3,1). Jeder Christ, der nach Ägypten zieht, möge dort unversehrt bleiben (s. V. 3,3). Hier wird als Wunsch ausgesprochen, was in KL 12 in einer Klage als unerfüllt bedauert wird: *vix ex nostris aliqui evaserunt sani* (KL 12,11,4).

Ein zweiter Wunsch nennt das Ziel der Rüstungen des Kaisers (vgl. Str. 1) und der Taten Amalrichs (vgl. Str. 2): die Vernichtung des heidnischen Königs (s. V. 3,4). Ob mit *rex paganus* (V. 3,4) nun Schirkuh oder Saladin gemeint ist⁴⁵, hat für das Gedicht keine besondere Bedeutung. Wichtiger ist es, daß in jeder Strophe ein *rex* (V. 1,1; 2,2; 3,4) genannt ist, der Kreuzzug also vorzüglich als militärische Auseinandersetzung zwischen Königen verstanden wird, bei der alle Christen zur Unterstützung der christlichen Könige aufgerufen sind. Dieser Aufruf erfolgt durch drei Verben im Konjunktiv, da der Dichter in der 3. Strophe auf Möglichkeiten hinweisen will, denen er Verwirklichung wünscht.

Wentzlaff-Eggebert hat das Lied als „uneinheitlich“ bezeichnet⁴⁶. Doch dieses Urteil scheint unberechtigt. Die 1. Strophe berichtet Gegenwärtiges, die 2. gestaltet Vergangenes als Begründung für die Hoffnung auf einen zukünftigen Erfolg, und die 3. Strophe entwirft ein Wunschbild der Zukunft. Dabei stehen die berichtenden ersten beiden Strophen parallel nebeneinander. Jeweils im 1. Vers steht das Subjekt (s. V. 1,1 *Imperator* – V. 2,1 *Almaricus*) und im 4. Vers das zugehörige Prädikat (s. V. 1,4 *parat* – V. 2,4 *stravit*). Auf diese Weise werden die beiden königlichen Führer der Unternehmungen gegen Ägypten gleichberechtigt nebeneinander gestellt. Die 3. Strophe legt die Konsequenzen dar, die sich aus den Plänen der Könige für jeden Christen ergeben, wobei die Anforderung zur Teilnahme am Kampf mit guten Wünschen verbunden ist. Der letzte Vers weist noch einmal auf das Ziel der Kämpfe hin.

Da königliche Unternehmungen besungen werden, wird auch der Feind als *rex paganus* (V. 3,4) vorgestellt. Diese Benennung macht auch deutlich, daß es sich nicht nur um einen einfachen Krieg zwischen Königen handelt, sondern das Geschehen bekommt durch die Gegenüberstellung von *paganus* (V. 3,4; vgl. V. 1,2) und *Christianus* (V. 3,1) einen religiösen Akzent. Beachtet man dann noch die enge Verbindung der Strophen mit dem dreimal erklingenden Refrain, so ist der religiöse Charakter dieses Liedes nicht mehr zu verkennen; denn im Refrain wendet sich die antwortende Gemeinde der Hörer an den heiligen, un-

⁴² Vgl. Ex 9,33.

⁴³ Vgl. dagegen CB 2,1, S. 111, wo es als Inhaltsangabe der 3. Strophe heißt: „Jeder Christ bete für glücklichen Fortgang der Unternehmungen in Ägypten!“

⁴⁴ CB 2,1, S. 112.

⁴⁵ Ebd. S. 112.

⁴⁶ Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, S. 57.

sterblichen und starken Gott mit der Bitte um Erbarmen und Hilfe. Dieser Anruf, der aus der Situation des Kreuzzugs hervorgeht, muß hier auf den Kreuzzug bezogen werden. Auch als Kreuzfahrer versteht sich der Christ als *famulus Domini*⁴⁷. Er sieht sich auch dann in enger Abhängigkeit von Gott, wenn von Waffen, Tod und Vernichtung die Rede ist.

Zugleich wird auch die Beziehung auf die irdische Welt betont. Durch die Nennung mehrerer Namen der Gegenwart bezieht der Dichter die Aufforderung ganz konkret auf die erfahrbare Wirklichkeit der eigenen Zeit. Der Raum wird dabei in seiner Gliederung bestimmt von Ägypten als dem Kriegsschauplatz. Diesem Land stehen als gegnerische Mächte Griechenland und Jerusalem gegenüber, und zugleich ist ihm jeder Christ als Gegner zugeordnet. Die Christen verstehen sich als Kämpfer gegen die Heiden, die es zu vernichten gilt. Dabei fehlt, abgesehen von der Benennung *paganus* (V. 3,4; vgl. V. 1,2), jegliche Begründung für den Kampf gegen die Heiden in Ägypten. Auch die *locus sanctus* werden in diesem Zusammenhang nicht genannt.

In diesem Lied ist der Kampf gegen die Heiden wichtiger als der Kampf für Gott. Der Kreuzfahrer wird vor allem als Waffenträger gesehen, dem für seine Taten kein geistlicher Lohn versprochen wird. Zwar erscheint der Christ auch als Krieger in seiner Abhängigkeit von Gott (s. Refr.), doch eine Verinnerlichung und Spiritualisierung des Kreuzzugs erfolgt nicht, da er hier vor allem als Kampf der Könige vor Augen geführt wird.

Schon bei der Interpretation der 1. Strophe konnte auf die formale Kunst des Dichters hingewiesen werden, der Satz, Reim und Vers zu einer wirkungsvollen Strophe vereinigt hat⁴⁸. Auch die anderen Strophen und vor allem der Refrain zeigen das Können dieses Dichters, der einer einfachen Form Ausdruck und Wirkung zu verleihen vermochte. Die fallenden Achtsilber der Strophen und die steigenden Siebensilber des Refrains geben dem Rhythmus Feierlichkeit und den Aussagen Bedeutungsschwere. Sehr wirkungsvoll ist die Eröffnung des Refrains mit einem reimlosen steigenden Dreisilber, der jeweils Abstand von der vorausgegangenen Strophe schafft und zugleich zu den steigenden Siebensilbern der weiteren Verse, die alle durch einen einsilbigen Reim miteinander verbunden sind, überleitet. Eine einfache und korrekte Form, ein schlichter Stil und ein klarer Gedankengang verbinden sich zu einer wirkungsvollen Einheit.

δ) KL 26: *Homo, cur properas*

Während KL 9 in seiner Bewegung vom griechischen Kaiser zum einzelnen Christen führt, so geht in dem Kreuzzugslied *Homo, cur properas*⁴⁹ die Bewe-

⁴⁷ Vgl. Refr. V. 4f.: (...) *kyrios, salva tuos famulos!*

⁴⁸ Zu Form und Stil s. CB 2,1, S. 111f. und Schmu ck, Kreuzlieder, S. 73.

⁴⁹ KL 26. Text in: AH 21, Nr. 232, S. 162f. Text und Kommentar in: Schmu ck, Kreuzlieder, S. 155-157.

gung umgekehrt vom einzelnen Menschen zur *Gallia*, die zu einem Kreuzzug aufgerufen wird.

Dieses Lied ist nicht genau zu datieren, da es nicht auf bestimmte Ereignisse anspielt. Schmuck vermutet auf Grund inhaltlicher und stilistischer Kriterien, daß Philipp der Kanzler der Verfasser ist⁵⁰. Philipp wurde in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts geboren und starb 1236 oder 1237⁵¹. Selbst wenn die Verfasserschaft Philipps gesichert wäre, könnte das Lied also nicht einem bestimmten Kreuzzug zugeordnet werden.

Die 1. Strophe ist in zwei Teile zu je 4 Versen gegliedert. Fragend wendet sich der Sprecher an den Hörer. Seine Anrede *Homo* (V. 1,1) an der Spitze der Strophe umfaßt in ihrer Allgemeinheit alle Menschen. Von derselben Allgemeingültigkeit ist der Gegenstand der Frage, der Tod, dem der Mensch so schnell entgegeneilt. Hiermit will der Dichter zur Besinnung über das Leben anregen, wobei durch die Betonung der Eile (s. V. 1,1 *properas*; V. 1,2 *tam prope*) die Forderung nach betrachtender Überlegung (s. V. 1,3 *consideras*) durch den Gegensatz noch unterstrichen wird. Außerdem bedeutet der Hinweis auf den Tod im Mittelalter auch immer eine Aufforderung zu bewußtem und tätigem Leben, wie es deutlich im Buch *Ecclesiastes* ausgesprochen ist, worauf auch diese Verse anspielen: *Quodcumque facere potest manus tua instanter operare, quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos, quo tu properas* (Eccl 9,10). Ferner ist zu beachten, daß an dieser Stelle *mori* in seiner Doppelbedeutung vom Tod des Leibes und von dem der Seele durch die Sünde verwendet wird. Ausgehend von der Sorge um das Seelenheil wird der Mensch auf das Schicksal der Kirche als seiner Mutter hingewiesen (s. V. 1,4 *Quid matris sidere*).

Die zweite Hälfte der Strophe enthält eine weitere Frage, die ebenfalls mit *cur* (V. 1,5) eröffnet wird, das so durch seine dreimalige Verwendung (s. V. 1,1; 1,3; 1,5) den insistierenden Fragecharakter dieser Strophe betont. Dem Dichter geht es jetzt um das Leben. Er macht es dem Menschen zum Vorwurf, daß er es unterläßt, in der Sorge für sich selbst zu leben:

1,5 *Cur aufers tibi vivere?*

Ähnlich heißt es in einem *Carmen buranum*: *homo! Cur spernis vivere?*⁵² In einer Negation wird dann die Bedingung für ein erfülltes Leben genannt:

1,6 (...) *spreto crucis ubere*.

Auf das *crucis uber* (s. V. 1,6) sind in dieser Strophe also *mori* (V. 1,2) und *tibi vivere* (V. 1,5) zu beziehen. Die Verachtung der mit der Gnadenfülle des

⁵⁰ Schmuck, Kreuzlieder, S. 157.

⁵¹ Vgl. Raby, *Christian-Latin Poetry*, S. 395f.

⁵² CB 1,1, Nr. 26, V. 1,3, S. 45.

Kreuzes gegebenen Heilmöglichkeit bedeutet sinnloses Leben und Tod. Durch diese Haltung verbittert der Mensch sein Schicksal und verursacht eine Wendung vom Guten zum Schlechten (s. V. 1,7 *casus*)⁵³. Er hat seinem Streben eine falsche Richtung gegeben, indem er durch Verbrechen und Sünde Vorteil und Erfüllung des Lebens zu finden glaubt:

1,8 *Et quaeris lac in scelere?*

Die *lac*-Metaphorik, die auch in den Versen 2,4 und 2,10 wieder begegnet, ist abhängig von *crucis uber* (s. V. 1,6). Auf Grund dieser Abhängigkeit gewinnt *lac* hier die Bedeutung von ‚Heil‘.

Dem Menschen wird also vorgeworfen, daß er die lebenspendende Kraft des Kreuzes verachtet und in der Sünde Stärkung und Heil sucht. Doch die Vorwürfe sind in dieser Strophe der Fragen zugleich als Aufforderung des Menschen zur Besinnung und zu einem wahrhaften Leben gemeint.

Mit zwei neuen Fragen von je 2 Versen setzt die 2. Strophe ein. Es wird weiterhin nach einer geistigen Grundlage des Lebens gesucht, doch jetzt zielen die Fragen auf die positive Seite, auf Gott, bleiben aber zunächst noch inhaltsleer, denn was darf der Mensch überhaupt erhoffen? (s. V. 2,1). Diese Fragwürdigkeit der Beziehung hat ihren Grund nicht im Sein Gottes, sondern in der Beschaffenheit des Menschen, der als *vas totius miseriae* (V. 2,2) aufgefaßt wird. Hierin liegt ein vorbereitender Hinweis darauf, daß der Mensch auf die Gnade angewiesen ist und von sich aus keinen Grund zur Hoffnung hat. So wird die etwas dunkle Rede von dem *crucis uber* (s. V. 1,6) hier deutlicher wiederaufgenommen durch die Nennung des *lac gratiae* (s. V. 2,4), das dem Menschen durch das Kreuz, d. h. durch die Kreuzigung Christi, gewährt worden ist. Damit stellt sich aber auch sofort die Frage nach einer *retributio* (vgl. V. 2,3 *Quid cruci retribuitur*), die der Mensch nun Gott leisten muß. Die Gnade gewährt *merita immerita* (s. V. 2,5), ruft dadurch aber zugleich zu einer angemessenen Gegenleistung auf. Zu *retribuere* (s. V. 2,3) tritt dreimal *rependere* (s. V. 2,6; 3,10; 3,11). Doch bisher dankt der Mensch für die unverdient empfangenen Wohltaten nur mit Seufzern (s. V. 2,6 *Solas rependis gemitus*), er verwirklicht sich nur als *Vox humanae caliginis* (V. 2,8) und begehrt als Unwürdiger die süße Milch der Gnade (s. V. 2,10 *lac dulcedinis*; vgl. V. 2,4). Das Motiv der unverdienten Gnade ist so verbunden mit dem Vorwurf der mangelhaften Bemühung um eine angemessene Vergeltung. Im Gegensatz zur 1. Strophe hat die *quaestio*⁵⁴ in der 2. wohl schon die rechte Richtung, aber sie wird noch nicht in der richtigen Weise vollzogen. Die bisher geleistete *tributio* (vgl. V. 2,7 *tribuit*) entspricht noch nicht der geforderten *retributio* (vgl. V. 2,3 *retribuitur*).

Der Mensch wird hier vom Dichter vor das Kreuz gestellt, das eine neue Verbindung zwischen Gott und dem erlösten Menschen geschaffen hat. Das Kreuz

⁵³ Vgl. Alanus in: MPL 210, Sp. 734A.

⁵⁴ Vgl. V. 1,9: *quaeris* und V. 2,9: *quaeritur*.

ist der Gnadenquell, doch die Passion Christi am Kreuz fordert auch sichtbaren Dank.

In der 3. Strophe wird diese geforderte Verhaltensweise näher beschrieben. Bisher hat der Mensch nur seine *humana caligo* (s. V. 2,8) artikuliert, jetzt aber wird darauf hingewiesen, daß auf die Tatsache der Gnade durch die Kreuznahme in der rechten Weise geantwortet werden kann. Der Sprecher wendet sich in imperativischer Redeweise an die *Gallia* (V. 3,2), die rühmend als *flos mundi* (V. 3,2) angesprochen wird. Diese Metapher, wohl in Anlehnung an *flos campi* (Cant 2,1) gebildet, soll auf die hervorragende Stellung Galliens in der Welt hinweisen. Zunächst wird die Aufforderung negativ formuliert: Gallien soll sich aus den Schmutzfluten der Sünde erheben (s. V. 1-3). Im Sinne dieser Übersetzung wird *fluctibus* (V. 3,1) durch *in sordibus* (V. 3,3) erläutert, das wiederum im Zusammenhang mit *peccas* (V. 3,7) gesehen werden muß. Diese Auffassung wird auch unterstützt durch KL 12,2,3: *quo respexit Dominus mundum sordibus pleno*. Gallien droht also der Verlust des Ruhmes, seiner Stellung als *flos mundi* (V. 3,2), die es durch die *crucis gloria* (V. 3,4) erlangt hat, d. h. durch einen siegreichen Kampf für das Kreuz, wie es ihn zum Beispiel im ersten Kreuzzug geleistet hat. Das Motiv des schwindenden Ruhmes wird verstärkt durch einen Hinweis auf die Sündhaftigkeit:

3,7 *Si peccas inscia.*

Bereits mit dieser Formulierung ist auf die Möglichkeit einer Rettung hingewiesen, heißt es doch im Buch Numeri, worauf hier angespielt wird: *Quod si anima una nesciens peccaverit, offeret capram anniculam pro peccato suo: et deprecabitur pro ea sacerdos, quod inscia peccaverit coram Domino: impetrabitque ei veniam, et dimittetur illi.* (Num 15,27f.). So schließt sich gut die positive Fassung der Aufforderung an:

3,8 *Prima crucis insignia Transfer extollens altius, Rependis crucis debitum, Rependas tibi gratius.*

Gallia soll als erste durch ihre Kreuzfahrer die Zeichen des Kreuzes über das Meer hinübertragen ins Heilige Land und sich so hoch über die anderen Völker erheben. Zugleich erfüllt sie dadurch eine dem Kreuz geschuldete Pflicht, die nur als selbstloser Dienst verwirklicht werden kann (s. V. 3,11). Das Motiv einer angemessenen Vergeltung, das bereits in der 2. Strophe begegnete (s. V. 2,6 *rependis*), wird hier wiederaufgenommen und durch die Anapher am Schluß des Gedichtes als entscheidend betont (s. V. 3,10/11 *Rependis / Rependas*). Dadurch wird aber auch die Abwendung vom Menschen, an den die ersten beiden Strophen gerichtet sind, und die Hinwendung zur *Gallia* (V. 3,2), an die sich die letzte Strophe wendet, besonders auffällig, da die moralisch-religiöse Argumentation auch in der 3. Strophe beibehalten wird. Der Vers *Si peccas inscia*

(V. 3,7), gerichtet an die *Gallia*, zeigt deutlich, wie stark ein Volk als Gemeinschaft einzelner Menschen gesehen wurde. Nur diese Auffassung eines staatlichen Gebildes als Personenverband auch in moralisch-religiöser Hinsicht macht verständlich, warum Gallien in derselben Weise angesprochen werden kann wie ein einzelner Mensch.

In diesem Lied wird die Kreuzzugssituation als Gelegenheit für seelsorgliche Predigt benutzt. Es geht um den Menschen und seine sittlich-religiöse Bewährung in dieser Welt, wobei das Kreuz als Quell der Gnade für den einzelnen wichtiger ist als der Kreuzzug. Das Kreuz bedeutet eine Aufforderung zum wahrhaften Leben, das als ein Streben nach der Gnade verstanden wird, durch die der Mensch seine Armseligkeit überwinden kann. Die Bedrängnis der Kirche ist so ein Hinweis auf die Heilsmöglichkeit, die mit der liebenden Hinwendung zum Kreuz ergriffen werden soll. Die gestellten Fragen, die ein Aufruf zur Besinnung inmitten eines sündigen Lebens sind, haben imperativischen Charakter, sie sollen durch eine Änderung der Gesinnung und des Lebenswandels beantwortet werden. Deshalb treten in diesem Gedicht an die Stelle der Narratio theologische Überlegungen über das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Vergeltung, in denen das Kreuz nur als Zeichen der Passion, nicht als Beutestück der Heiden von Bedeutung ist. So ist von den Heiden, der Entweihung des Heiligen Landes und dem heiligen Krieg keine Rede. Wichtiger als die irdischen Ereignisse ist die Gnade. Die Welt wird so in ein Feld der religiösen Bewährung zwischen den beiden Polen *scelus* (s. V. 1,8) und *gratia* (s. V. 2,4) verstanden. Der Mensch und auch die Völker stehen dabei in Abhängigkeit von der *gloria crucis* (s. V. 3,4) und werden beurteilt nach der Erfüllung des *crucis debitum* (V. 3,10), d. h. der Teilnahme am Kreuzzug, der hier als Weg der religiösen Vervollkommnung und nicht als Kampf gegen die Heiden dargestellt wird. Es wird also nur das Ziel des Kämpfers aufgewiesen, nicht das Ziel des Kampfes. Da es also um die Beziehung des Menschen zu Gott geht, betreffen die Klagen des Dichters dieses Verhältnis zur Gottheit, nicht aber die Verhältnisse im Heiligen Land.

Der Dichter trägt seine Fragen und Aufforderungen in einer angemessenen Form⁵⁵ vor. Die Verbindung von drei Strophen wachsender Verszahl gibt der letzten Strophe auch formal das größere Gewicht und spiegelt zugleich die sich steigernde Erregung wieder, die von Strophe zu Strophe mehr Raum zu ihrem Ausdruck verlangt. Auch die einzelnen Strophen, die in unterschiedlicher Weise aus Viersilbern, Sechssilbern und Achtsilbern gebaut sind, stimmen mit der bewegten Sprache überein, die oft zum Enjambement führt. Innere Bindung gewinnen die Strophen vor allem durch den Reim, der immer zweisilbig und rein ist. Doch im Wechsel der Reime wirkt kein strenges Gesetz; zwei Verse stehen außerhalb der Reimordnung (s. V. 2,6; 3,10). Auch die syntaktische Gliederung ist nicht durch Gleichlauf und Parallelität, sondern durch Wechsel und harte Fügungen gekennzeichnet.

⁵⁵ Zur Form vgl. S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 156f.

1. Aufforderung zu einer angestrebten Änderung der Situation, gerichtet an:

b) das Volk (nos, vos, tu)

a) KL 2: *Jerusalem mirabilis*

Bereits im Zusammenhang mit dem ersten Kreuzzug, in der Zeit zwischen 1096 und 1099, ist das Kreuzzugslied *Jerusalem mirabilis*⁵⁶ gedichtet worden, das von Chailley im Hinblick auf die volkssprachlichen Kreuzzugslieder Frankreichs als „ancêtre des chansons de Croisade“⁵⁷ bezeichnet wird. In der Pariser Handschrift B. N. 1139 f. 50 wird es ausdrücklich *versus* genannt⁵⁸, und wie die syllabisch angelegte Melodie zeigt, war es wohl geeignet, bei kirchlichen Umzügen gesungen zu werden⁵⁹. Daß es von den Kreuzfahrern unmittelbar auf dem Kreuzzug beim Marschieren gesungen wurde, ist damit jedoch nicht erwiesen. Auch für die Annahme Havards, daß es im Zusammenhang mit der Eroberung Jerusalems am 15. Juli 1099 gedichtet und gesungen worden ist, gibt es keine Belege⁶⁰.

Das Lied, das aus 9 Strophen zu je 4 Versen besteht, beginnt mit einem Lob der Stadt Jerusalem, das in der Form der Apostrophe unmittelbar an die Stadt gerichtet ist. Bezeichnenderweise nennt das erste Wort das Marschziel der Kreuzfahrer: *Jerusalem* (V. 1,1)⁶¹. In Vers 1,4 wird eine direkte Beziehung zwischen Jerusalem und den himmlischen Mächten (s. V. 1,4 *angelis*) hergestellt. Doch schon vorher ist aus den wertenden Adjektiven klar ersichtlich, daß hier Jerusalem als Stätte der Heilsgeschichte gemeint ist. Das Adjektiv *mirabilis* (V. 1,1) dient im Mittelalter vor allem zur Kennzeichnung Gottes und seiner Werke. So heißt es zum Beispiel bei Richard von St. Viktor über die *divina natura*: *Sed quid mirum, qui mirabilis est in tam multis operibus suis, quid, inquam, mirum, si super omnia est in semetipso mirabilis?*⁶² In Vers 1,2

⁵⁶ KL 2. Text in: AH 45b, Nr. 96, S. 78; du Ménil, *Poésies populaires latines antérieures au XII^e siècle*, S. 297f; Röhrich, *Deutsche Pilgerreisen*, Anhang Nr. I, S. 310. Text und Kommentar in: Schmu ck, *Kreuzlieder*, S. 94f. Zur Datierung vgl. Chailley, *École musicale*, S. 109-111. Auf Berührungen zwischen diesem Lied und dem „Palästinalied“ Walthers von der Vogelweide (Lachmann 14,38; Maurer, Nr. 2) hat von Kraus, *Walther von der Vogelweide. Untersuchungen*, S. 42f. hingewiesen.

⁵⁷ Chailley, *École musicale*, S. 342.

⁵⁸ Vgl. Spanke, *St. Martial-Studien I*, S. 296, 389.

⁵⁹ Ebd. S. 389. Die Melodie ist abgedruckt in: Chailley, *École musicale*, S. 342; AH 45b, S. 78; Havar d, *Chant des croisés*, S. 58; Röhrich, *Deutsche Pilgerreisen*, S. 310.

⁶⁰ Havar d, *Chant des croisés*, S. 58.

⁶¹ Noch drei weitere Kreuzzugslieder nennen Jerusalem an der Spitze des ersten Verses: KL 3: *Jherusalem laetare*; KL 10: *Jerusalem, civitas inclita*; KL 19: *Jerusalem, luge, medio dolor orbis in orbe*.

⁶² MPL 196, Sp. 921A.

wird die Vorrangstellung Jerusalems vor anderen Städten durch den Komparativ von *beatus* bezeichnet; dieses Adjektiv kommt sonst den Heiligen zu und dient zum Ausdruck einer Qualität, die das Irdische überschreitet durch Teilhabe am Göttlichen. Auf Grund dieser Wertungen kann Jerusalem *optabilis* (V. 1,3) genannt werden. Damit wird von dem Sein der Stadt auf ihre Bedeutung für den Menschen geschlossen, und gleichzeitig dem Hörer ein Ziel für seine Wünsche gewiesen. Jerusalem ist aber auch die Freude der Engel (s. V. 1,4). Dieser Hinweis auf die metaphysische Dignität der Stadt begründet noch einmal ihre Vorrangstellung und gibt zugleich eine Begründung dafür, daß sie für den Menschen immer erstrebenswert bleibt.

Nach dieser einleitenden Strophe wird in einem ersten Teil (Str. 2-6) erläutert, warum Jerusalem *mirabilis* (V. 1,1), und in einem zweiten (Str. 7-9), warum es *optabilis* (V. 1,3) ist.

Im ersten Teil wird eine Schilderung der Leidensgeschichte Christi gegeben, die von seinem festlichen Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung von den Toten die einzelnen Situationen des Leidensweges nennt. Diese Strophen sind dem Palästinalied Walthers von der Vogelweide vergleichbar⁶³.

In der 2. Strophe ist die Apostrophe beibehalten: *in te* (V. 2,1). Die Erzählung von Christi Einzug in Jerusalem am Palmsonntag und der weiteren Ereignisse soll ausführlich die zu Anfang gegebene Charakterisierung Jerusalems begründen (s. V. 2,1 *Nam*).

Im ersten Vers des ersten Hauptteils wird die handelnde und erleidende Hauptfigur der geschichtlichen Ereignisse genannt: *Christus* (V. 2,1). Er ist nach Jerusalem gezogen und hat dort Wunder (s. V. 2,2 *aperta bona*) gewirkt⁶⁴. Die Verse 2,1f. könnten ganz allgemein auf Jesu Wirken in Jerusalem bezogen werden. Doch wahrscheinlich sind auch bereits hier die Ereignisse des Palmsonntags gemeint, der in den folgenden Versen geschildert wird. Über die Wunder Jesu am Palmsonntag berichtet Matthäus: *Et accesserunt ad eum caeci, et claudi in templo: et sanavit eos.* (Mt 21,14). Er bezeichnet diese Heilungen als *mirabilia* (Mt 21,15). Für diese Annahme spricht auch, daß diese Wunder zusammen mit der Tempelreinigung der letzte Anlaß für das Vorgehen der Pharisäer gegen Jesus wurden. Daß es sich um *aperta bona* (V. 2,2) handelte, betont auch Johannes, der im Anschluß an seinen Bericht über die Ereignisse des Palmsonntags den Juden folgenden Vorwurf macht: *Cum autem tanta signa fecisset coram eis, non credebant in eum.* (Io 12,37).

Die folgenden Verse (V. 2,3f.) geben in enger Anlehnung an die Vulgata ein Bild des Palmsonntags:

2,3 *super asellum residens;*
*gens flores terrae consternens*⁶⁵.

⁶³ Walther von der Vogelweide, Lieder, 1, Nr. 2, S. 7-10.

⁶⁴ Zu V. 2,2 vgl. Ps 12,6: *Cantabo Domino qui bona tribuit mihi.*

⁶⁵ Vgl. Mt 21,1-9; Mc 11,1-10; Lc 19,29-40; Io 12,12-19. Bei Schmu ck, Kreuzlieder, S. 94 ist in V. 2,4 *terra in terrae* zu korrigieren; vgl. AH 45b, S. 78.

Christus ritt auf einem Esel, und das Volk streute Blumen auf seinen Weg. Auffällig ist, daß alle Handlungen in der 2. Strophe durch Verben im Partizip des Präsens angegeben werden. Dadurch wird die Darstellung sehr eindringlich und die noch andauernde Bedeutsamkeit des damals Geschehenen für die Hörer unterstrichen. Zudem harmonisieren hier die Partizipien mit der Form der Apostrophe, die einer pathetischen Steigerung dient.

In der 3. Strophe wird die Form der Apostrophe aufgegeben⁶⁶, und der Bericht erfolgt nun im Plusquamperfekt. Christus erscheint in der ersten Hälfte noch als Handelnder:

3,1 *Et ibi coenam fecerat,
cum discipulis manderat*⁶⁷.

Das letzte Abendmahl ist sein Werk, in dem er seine Liebe und Zuneigung zu den Menschen offenbart. Dann aber wird aus den gerade genannten Aposteln (s. V. 3,2 *cum discipulis*) ein neuer Handlungsträger ausgesondert; Judas löst sich aus der Schar der mit Christus beim Abendmahl Versammelten, und Christus wird jetzt Objekt für die Handlungen der Menschen:

3,3 *Judas illum prodiderat,
triginta nummis venderat*⁶⁸.

Der Umschlag erfolgt sehr wirkungsvoll in der Mitte einer Strophe, wodurch die Plötzlichkeit und das Überraschende betont werden. Daß Christus hier in Relation zu einer Geldsumme gesetzt wird, weist deutlich auf die Entmenschlichung sogar des Gottmenschen hin, der zum Objekt eines Geschäfts geworden ist.

Die 4. Strophe zeigt Christus in der Gewalt der Juden, er ist als Erleidender Gegenstand ihrer Handlungen. Die Juden kaufen ihn (s. V. 4,1), sie geben ihm Backenstreiche (s. V. 4,2), sie spucken ihm ins Gesicht (s. V. 4,3) und hängen ihn ans Kreuz (s. V. 4,4). So wird in enger Anlehnung an die Vulgata von der Gefangennahme, dem Verhör bei Kaiphas⁶⁹ und von der Kreuzigung kurz berichtet. Vier verbale Gefüge tragen diese Strophe, wobei das Verb jeweils durch die Stellung im Reim betont wird, eine formale Möglichkeit, die auch in der 5. Strophe angewandt ist.

Die 5. Strophe verweilt beim Gekreuzigten und formuliert im Perfekt Urteile über das Geschehene. Dabei nimmt Vers 5,1 mit der Synekdoche *in ligno* (V. 5,1) das *in cruce* (V. 4,4) wieder auf. Am Kreuz hat Christus Schmerzen erlitten, seine Seite wurde durchbohrt und an Händen und Füßen wurde er ange-

⁶⁶ V. 3,1 ist bei Schmu ck, Kreuzlieder, S. 94 zu korrigieren: *Et ibi* statt *Et tibi*; vgl. H a v a r d, Chant des croisés, S. 58; d u M é r i l, Poésies populaires latines antérieures au XII^e siècle, S. 298. S. auch AH 45b, Nr. 96, V. 3,1, S. 78: *Qui i b i*.

⁶⁷ Vgl. Mt 26,18; Mc 14,14; Lc 22,11; Io 13,2.

⁶⁸ Zu V. 3,3 vgl. Mc 14,10; zu V. 3,4 vgl. Mt 27,3.

⁶⁹ Zu V. 4,2f. vgl. Mt 26,67f. und Mc 14,65.

nagelt. So wird das Bild des leidenden Christus gegeben. In Vers 5,4 aber wird all dies Erleiden als die entscheidende Tat Christi hingestellt, die in ihrem Bezug auf den Menschen gesehen wird:

5,4 *ibique nos redemptus est*⁷⁰.

Ibi (V. 5,4) meint das Kreuz und zugleich auch Jerusalem (vgl. V. 3,1), *nos* (V. 5,4) faßt Sprecher und Hörer als noch im Moment des Sagens vom damals Geschehenen Betroffene zusammen: Christus hat sie erlöst. So wird die Kreuzigung in ihrer Bedeutung für die Menschen aktualisiert. Der einzelne Mensch ist durch Christi Leiden erlöst worden, Christus ist auch als Erleidender letztlich Handelnder.

Die Erlösung durch den Kreuzestod Christi erfährt ihre göttliche Bestätigung durch die Auferstehung, die das Thema der 6. Strophe ist. Damit ist ein Hinweis auf das Grab des Herrn (s. V. 6,1 *in sepulcro*) verbunden, das in der Kreuzzugspropaganda immer wieder als das eigentliche Ziel der Kreuzfahrer genannt wird⁷¹. Christus wurde ins Grab gelegt und von Soldaten bewacht⁷²; doch er erstand vor ihren Augen von den Toten. Hier ist Christus wieder wie beim Einsatz der Leidensgeschichte mit der 2. Strophe Träger der Handlung (s. V. 6,3 *surrexit*)⁷³, durch die er sich als *dominus* (V. 6,3) erweist. Den Wächtern bleibt angesichts der Überwindung von Grab und Tod nur noch das wahrnehmende Schauen:

6,4 *illis aspicientibus*.

Mit der Auferstehung sind die Geschichte der Erlösung und in dem Lied der erste Teil abgeschlossen. Im zweiten Teil (Str. 7-9) folgen Aufruf und Lohnversprechen zur Verdeutlichung des *optabilis* (V. 1,3).

Die 7. Strophe zählt auf, was der Sprecher und die Zuhörer tun müssen. Dabei faßt das eröffnende *Illuc* (V. 7,1)⁷⁴ den ersten Teil noch einmal zusammen und verleiht so Jerusalem als dem Marschziel ein neues Gewicht. Diese größere Bedeutung kommt dann in dem *debemus* (V. 7,1) zum Ausdruck, das als Umschreibung des Imperativs für die vier Verben dieser Strophe gilt; es bezeichnet nicht so sehr äußere Notwendigkeit als vielmehr eine innere Verpflichtung im ethisch-religiösen Sinn. Zugleich wird durch die erste Person des Plurals der Hörer wieder unmittelbar in die Rede hineingezogen, denn wie bereits der Vers 5,4 zeigte, ist er ein unmittelbar Betroffener. An ihn ergeht der Aufruf zum Aufbruch nach Jerusalem (s. V. 7,1) und die Aufforderung zum Verkauf des eigenen Besitzes (s. V. 7,2), wohl um so die Kosten der Fahrt bestreiten zu kön-

⁷⁰ Vgl. Tit 2,14.

⁷¹ Vgl. Schmu ck, Kreuzlieder, S. 18. In diesen Zusammenhang gehört auch die Bezeichnung der Kreuzfahrt als *via sancti sepulcri*.

⁷² Vgl. Mt 27,64-66.

⁷³ Vgl. Mt 28,6; Mc 16,6; Lc 24,6; Io 20,9.

⁷⁴ Text nach AH 45b, S. 78; vgl. V. 9,1: *Illuc*.

nen. Doch dies sind nur Vorbereitungen zur eigentlichen Tat, der Wiedergewinnung des Tempels (s. V. 7,3) und der Vernichtung der Heiden (s. V. 7,4). Erst hier begegnet also unmittelbar die Kreuzzugsthematik.

Obwohl die geforderten Taten letztlich für einen Christen selbstverständlich sind, ist für den einzelnen Kreuzfahrer doch noch eine Begründung seiner eigenen Teilnahme erforderlich. Dabei wendet sich der Dichter mit einer rhetorischen Frage an die Affekte des Hörers und versucht so durch Steigerung der Anteilnahme seinem Aufruf größere Wirkung zu geben.

8,1 *Quid prodest nobis omnibus
honestos adquirentibus,
animam dare penitus
infernus tribulantibus?*

Der Hinweis auf eine Beziehung zwischen den irdischen Bemühungen der Menschen und der Hölle erfolgt hier in enger Anlehnung an Matthäus: *Quid enim prodest homini, si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur? Aut quam dabit homo commutationem pro anima sua?* (Mt 16,26)⁷⁵. Der Dichter fand also die Form der rhetorischen Frage bereits in der Vulgata vor. Doch er bezieht die in der Bibel allgemein gehaltene Frage (*homo*) auf die eigene Situation (s. V. 8,1 *nobis*) und erzielt durch diese Umformung eine für die Kreuzzugslyrik typische Aktualisierung der Heiligen Schrift.

Die Furcht vor der Hölle wird hier zum Motiv für die Teilnahme am Kreuzzug als einer Form der Weltüberwindung. Die *honestos* (V. 8,2) entsprechen dabei dem biblischen *mundum universum* (Mt 16,26); das Wort *honor* ist hier in seiner ganzen Bedeutungsbreite von ‚Würde‘ bis ‚Besitz‘ zu verstehen⁷⁶, während es in Vers 7,2 nur den Besitz meinte.

In der 8. Strophe wird der Mensch durch die Erwähnung der Höllenqualen auf die Frage nach dem Heil der Seele verwiesen, während in der 9. Strophe der Bezug der erdgebundenen Tat zum Himmel als positiver Grund für eine Teilnahme am Kreuzzug herausgestellt wird, weil damit eine Möglichkeit der Heilsgewinnung gegeben ist. Den Qualen der Hölle (s. V. 8,4 *infernus tribulantibus*) treten jetzt die *coeli bona* (V. 9,3) gegenüber. Doch wird jetzt auch mehr gefordert als in der 7. Strophe, auf welche die 9. Strophe durch das gleiche Eröffnungswort (s. V. 7,1 u. 9,1 *Illuc*) zurückverweist. Als letzte Konsequenz des Verzichtes wird der Tod auf dem Kreuzzug verlangt. Hier ist die eschatologische Auffassung des Kreuzzuges zu erkennen, der dann als Wallfahrt ohne Rückkehr verstanden wird⁷⁷. Wer auch immer nach Jerusalem wallfahrtet und dort⁷⁸ den Tod erleidet, der wird die Güter des Himmels erwerben und in die Gemein-

⁷⁵ Es ist zu beachten, daß dieser Vers in unmittelbarer Nähe des für alle Kreuzzugsliteratur wichtigen Herrenwortes steht: *Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me.* (Mt 16,24); vgl. S. 13f.

⁷⁶ Vgl. von den Steinen, Kosmos, S. 122f.

⁷⁷ Vgl. Dupront, Spiritualité, S. 472, 483.

⁷⁸ V. 9,2 ist bei Schmu ck, Kreuzlieder, S. 95 zu korrigieren: richtig *ibi* statt *ubi*.

schaft der Heiligen aufgenommen. Was in KL 8 als Aufforderung erklingt — *Quaere tibi coelica!* (KL 8,6,10) —, wird hier als Lohnversprechen formuliert:

9,3 *coeli bona decerpserit.*

Diese Gewißheit himmlischer Belohnung ist biblisch und findet sich zum Beispiel in den Worten des Tobias: *Noli timere fili mi: pauperem vitam gerimus, sed multa bona habebimus si timuerimus Deum, et recesserimus ab omni peccato, et fecerimus bene.* (Tob 4,23). Ähnlich heißt es in der Proverbia: *Pecatores persequitur malum, et iustis retribuentur bona.* (Prov 13,21). Im Gedicht wird die spruchhafte Allgemeingültigkeit der Aussage durch *quicumque* (V. 9,1) betont, und so die Allgemeinheit des Aufrufs und die Gültigkeit der Privilegia für jeden, der die aufgestellten Forderungen erfüllt, unterstrichen. Dabei scheint die Bedingung des Todes beiläufig hinzugesetzt zu sein:

9,2 *mortuus ibi fuerit.*

Sie macht aber deutlich, daß hier weniger an die noch in der Entwicklung begriffene Ablaßlehre als an die Möglichkeit des Märtyrertums gedacht ist.

In diesem Lied wird offenbar, daß für den Christen das Lebensziel außerhalb des Lebens liegt. Da die irdische Wirklichkeit für ihn keinen Eigenwert besitzt, werden auch nur die Bereiche der Wirklichkeit in das Gedicht hineingenommen, die für den Menschen auf seinem Weg durch diese Welt zu Gott wichtig sind. Von dieser Beziehung erhalten sie ihre Bedeutung. Der Tod für Christus zur Erlangung des Seelenheils übertrifft an Bedeutsamkeit die Befreiung des Tempels. Deshalb tritt das geschichtliche Jerusalem der eigenen Zeit völlig zurück; nur die Verse 7,3f. enthalten im Rahmen der Exhortatio Anspielungen auf die eigene Gegenwart. Ansonsten geht es um Jerusalem als Ort der Erlösung (s. Str. 2-6). Dem entspricht im zweiten Teil (Str. 7-9) die individuell-seelsorgliche Tendenz, welche von der Stellung des Menschen zwischen Himmel und Hölle ausgeht. Auf Grund dieser Struktur steht dieses Kreuzzugslied ganz im Bereich des Religiösen, in dem alle Bedeutungen und Gründe wurzeln. Um so bemerkenswerter ist es, daß sich in diesem Lied ebenso wie in KL 8 der Sprecher nie unmittelbar an Gott wendet.

Jerusalem steht im Mittelpunkt dieses Gedichts. Im Anfangsvers wird es namentlich genannt, und dann verweisen immer wieder Adverbien und einmal ein Pronomen auf diese Stadt⁷⁹. Die Christen werden so auf ihre Beziehung zu Jerusalem hingewiesen, wo sie durch Christi Leiden erlöst wurden.

Strukturbestimmend sind in dem Lied die Verben, die oft in einer Strophe alle Reimwörter stellen⁸⁰. Dabei fallen die Verben aus dem Wortfeld des Kaufens auf: *venderat* (V. 3,4), *emerant* (V. 4,1), *redemptus est* (V. 5,4) und *vendere* (V. 7,2).

⁷⁹ V. 2,1: *in te*; V. 3,1: *ibi*; V. 5,4: *ibique*; V. 7,1: *Illuc*; V. 9,1: *Illuc*; V. 9,2: *ibi*.

⁸⁰ So in den Strophen 2; 3; 4; 5; 7 und 9.

Es handelt sich nach Form und Stil um ein recht schlichtes Gedicht. Die 9 Strophen sind formal gleichgebaut und weisen auch in der syntaktischen Füllung und in ihrem Ton Gleichartigkeit auf. Mit Ausnahme der 6. Strophe gipfelt jede Strophe im letzten Vers, der eine Art Zusammenfassung gibt. So zeigt dies Lied sehr gut, daß formale Einfachheit und ein schlichter Stil einem Kreuzzugslied sehr wohl angemessen sind und einem inhaltlichen Reichtum nicht widersprechen⁸¹.

β) KL 10: *Ierusalem, civitas inclita*

In KL 2 wird vor allem das Jerusalem der Leidensgeschichte Christi gestaltet. Ähnlich setzt KL 10 mit der Nennung dieser Stadt als dem Hauptort der Juden ein, doch dann führt es über das Jerusalem der eigenen Zeit hin zum himmlischen Jerusalem. Dieses Kreuzzugslied – *Ierusalem, civitas inclita* –, das in einer französischen Handschrift aus dem 12. Jahrhundert überliefert ist, entstand im Sommer des Jahres 1187, als Saladin in Syrien eindrang⁸². In einer Rundzahlenkomposition von 100 Versen bei 25 Strophen sucht der unbekannte Dichter die Lage darzustellen und eine Änderung zu bewirken.

In der Handschrift trägt das Gedicht die Überschrift *De nova via nove civitatis*⁸³. Hagenmeyer nimmt an, daß diese Überschrift auf die Notwendigkeit eines neuen Kreuzzuges, wie er *nova via* übersetzt, hinweisen soll⁸⁴. Doch ist bei der programmatischen Verwendung von *novus* in der Überschrift zu vermuten, daß eine typologische Bedeutung mit eschatologischer Tendenz vorliegt. Mit der *nova civitas* ist dann das himmlische Jerusalem gemeint. So heißt es zum Beispiel in der Apokalypse: (...) *et scribam (...) nomen civitatis Dei mei novae Ierusalem, quae descendit de caelo a Deo meo* (Apc 3,12), und an einer anderen Stelle: *Et ego Iohannes vidi sanctam civitatem Ierusalem novam descendentem de caelo a Deo* (Apc 21,2). Diese eschatologische Verwendung von *novus* ist begründet in dem Wort Gottes: *Ecce nova facio omnia*. (Apc 21,5). Auch das Gedicht selbst rechtfertigt diese Interpretation der Überschrift, heißt es doch in der 24. Strophe:

24,1 *Hanc terrenam civitatem
Armis accinctus adeat,
Ut celestem Ierusalem
Bonis adscitus habeat.*

⁸¹ Zu Form und Stil vgl. Schmu ck, Kreuzlieder, S. 68, 95.

⁸² KL 10. Text in: Deux poésies, S. 582-585; zur Datierung s. ebd. S. 580. Text und Kommentar in: Schmu ck, Kreuzlieder, S. 111-114. Interpretation in: Wenz-
laff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, S. 173f.

⁸³ Deux poésies, S. 582.

⁸⁴ Ebd. S. 580.

Die Überschrift besagt also: Ein neuer Weg, d. h. eine neue Möglichkeit, das himmlische Jerusalem zu erreichen⁸⁵.

Das Gedicht setzt ein mit der Nennung Jerusalems, das als *civitas inclita* (V. 1,1) gerühmt wird. Auf dem Boden Jerusalems aber begegnen sich Juden und Christen (s. V. 1,2; 1,4). Damit sind in der 1. Strophe die Kontrahenten und der Streitgegenstand genannt. Der Gegensatz zwischen Juden und Christen wird als zeitliches Problem der Nachfolge verstanden, die durch das Weiterleben des Vorgängers erschwert wird. Der Wendepunkt wurde nach Ansicht der Christen durch Christus gesetzt. Er nahm den Juden, die früher Jerusalem durchaus zu Recht besessen hatten, jeden Anspruch auf diese Stadt und übertrug sie den Christen, denen also nicht durch Zufall – *non iam casu* (V. 1,3)⁸⁶ – diese Stadt gehört. Ihr Besitzanspruch beruht vielmehr auf göttlichem Willen, denn *sors* (s. V. 1,3) meint hier die *voluntas Dei* und die *gratia Dei*⁸⁷. Auf diese Weise wird in der Eröffnungstrophe einleitend auf die Bedeutung und die Geschichte Jerusalems verwiesen.

Mit der 2. Strophe beginnt der Bericht über die Juden, der insgesamt 5 Strophen umfaßt (Str. 2-6). Zu Anfang wird der für dieses Lied entscheidende Aspekt genannt: *Sunt expulsi* (V. 2,1). Durch die Macht Gottes sind die Juden aus dieser Stadt vertrieben worden. Die Wendung *Dei potentia* (V. 2,1) kann als erläuternde Wiederaufnahme von *sorte debita* (V. 1,3) verstanden werden.

Die folgenden Verse (V. 2,3f.) nennen bei charakteristischer Stellung der Verben im Reim die Handlungen, auf Grund deren Gott die Juden vertrieben hat. Sie haben die Lehren des Alten Testaments verdreht⁸⁸ und so durch ihren religiösen Ungehorsam die Zerstörung der Stadt und ihrer Heiligtümer heraufbeschworen. Diese Zerstörung wird durch ein Zeugma (s. V. 2,4 *Aras, muros, templa prosternere*) besonders eindringlich vor Augen geführt. Die Zerstörung Jerusalems durch Titus, die hier gemeint ist, wird so in der Nachfolge des Neuen Testaments den Juden selbst angelastet⁸⁹. Dieser Vorwurf wiegt aus christlicher Sicht besonders schwer, da die Juden wider besseres Wissen handelten:

2,2 *Quibus erat certa sententia
Sacre legis scripta pervertere.*

Die 3. Strophe greift zurück in die Geschichte der Juden und preist Salomon, den Erbauer des Tempels, als den *princeps* (. . .) *eximius* (V. 3,3). Doch wird hier das Argument einer hohen Herkunft gegen die Juden gewandt (s. V. 3,1

⁸⁵ Zur Deutung und Bedeutung Jerusalems s. M ä h l, Jerusalem; K o n r a d, Jerusalem; C h y d e n i u s, Medieval Institutions, S. 80-83.

⁸⁶ Vgl. Augustinus in: MPL 40, Sp. 17: *Nihil igitur casu fit in mundo*. Der Gegenbegriff zu *casus* ist in diesem Abschnitt *providentia*. Vgl. Augustinus in: MPL 32, Sp. 585.

⁸⁷ Vgl. Augustinus in: CC 38, S. 211.

⁸⁸ V. 2,3: *Sacre legis scripta pervertere*; vgl. V. 15,4: *Dignitate lex sacra viguit*.

⁸⁹ Vgl. die Prophezeiung dieser Zerstörung durch Christus bei Mt 23,34-39; 24,1f.; Lc 13,34f.; 21,5-7; 19,41-44. Vgl. KL 8,3,8 und s. dazu S. 65f.

tamen). Es wird anerkannt, daß sie aus berühmten Geschlecht geboren sind und ihre Abstammung auf eine königliche Familie⁹⁰ zurückführen. Gerade deshalb entspricht ihr Verhalten gegenüber Christus und seiner Lehre (vgl. Str. 6) in keiner Weise der Erwartung und ist doppelt verwerflich. Dabei weist *tamen* (V. 3,1) auf diesen Bruch hin, der sich vom Standpunkt des Christentums aus in der Geschichte der Juden findet.

Die 4. Strophe berichtet sachlich und durchaus anerkennend aus der Geschichte der Juden, die in Vers 4,1 namentlich genannt werden. Die Juden beherzigen die Weisheitslehren und die Weissagungen der Propheten; sie haben sich also von Gott nicht abgewandt, sondern beweisen ihre Religiosität auch durch eine ausgeprägte Liturgie. So haben sie besondere liturgische Gewänder (s. V. 4,3 *ephod et vestes plurimas*)⁹¹, Priester, Tempel und Opfertiere.

Die 5. Strophe führt diese Thematik weiter. Die Juden feiern Gottesdienste und beachten den Neumond (s. V. 5,1 *neomenias*), einen wichtigen jüdischen Festtag, an dem Gott zahlreiche Opfer dargebracht werden mußten⁹². Sie besitzen auch kostbare liturgische Geräte (s. V. 5,2 *multas divicias*). Der Dichter faßt das bisher lobend Erwähnte zusammen:

5,3 *Gens, que tantis bonis effloruit*⁹³,

um dann sofort die Wende in der Geschichte der Juden aufzuzeigen, auf die schon das *tamen* in Vers 3,1 hinwies:

5,4 *Scire partum Virginis noluit.*

Die Geburt Christi, der in Vers 6,2 ausdrücklich genannt wird, bezeichnet also die Wende in der jüdischen Geschichte und zugleich die Ablösung des Judentums durch das Christentum. Dabei wird hier aber nicht die Ankunft des erwarteten Messias in den Vordergrund gestellt, sondern die Jungfrauengeburt, die ein wichtiger Streitpunkt im Dialog der Juden und Christen während des Mittelalters gewesen ist⁹⁴. Der Dichter verurteilt durch den Einsatz von *noluit* (V. 5,4) das Verhalten der Juden und macht so schon hier den Vorwurf der Verstocktheit, den er in der 6. Strophe ganz deutlich ausspricht:

6,1 *Aures claudit, cum ei dicitur*⁹⁵.

⁹⁰ Adnominatio: V. 3,2: *a stirpe regia*

V. 3,4: *rex et regis filius.*

⁹¹ Zum Ephod oder Superhumerales s. Braun, Liturgische Gewandung, S. 653, 695, 766; ebd. S. 653 Hinweis auf Ex 28,6ff.; 39,2ff.; Chydenius, Medieval Institutions, S. 58-61, 91-93.

⁹² Vgl. bes. Num 28,11-15.

⁹³ Vgl. V. 15,1: *Sic nimirum gens ista floruit* im Zusammenhang mit dem folgenden Baumgleichnis.

⁹⁴ Zu der theologischen Auseinandersetzung zwischen Christentum und Judentum im Mittelalter s. Blumenkranz, Auteurs chrétiens. Besonders wichtig ist aus der Zeit der Kreuzzüge: Guibert von Nogent, Tractatus de incarnatione contra Iudaeos, in: MPL 156, Sp. 489-528.

⁹⁵ Schmuck, Kreuzlieder, S. 112 ist *claudunt* in *claudit* zu korrigieren.

Das jüdische Volk will also ganz bewußt die Botschaft von der Menschwerdung Christi nicht hören, die der Dichter gleichsam vorwurfsvoll noch einmal verkündet:

6,2 *Ad nos Christus a Patre mittitur,
Nobis sacra natus de Virgine,
Non admixto virili semine.*

Die 6. Strophe ist eine Amplificatio von Vers 5,4: Vers 6,1 erläutert das *scire* (. . .) *noluit* (V. 5,4), und die Verse 6,2 bis 4 sind eine ausführliche Darlegung des *partus Virginis* (s. V. 5,4). Die Betonung der Jungfrauengeburt soll hier gegen die Ansicht der Juden die Göttlichkeit Christi sichern. Das Judentum verschließt sich also der Botschaft des Neuen Testaments, obwohl sie gerade an die Juden gerichtet ist. Die erste Person des Plurals in den Versen 6,2f. ist also inklusiv gemeint, sie bezieht sich auf das Christentum und das Judentum.

Diese Strophengruppe über die Juden (Str. 2-6) ist also nicht eigentlich jüdenfeindlich. Es wird vielmehr sehr gekonnt das Staunen der Christen über die Juden gestaltet, die es einfach nicht verstehen konnten, daß das auserwählte Volk sich der Frohen Botschaft verschloß, obwohl es die Lehren des Alten Testaments kannte und seine Gesetze beachtete. Dies Staunen führt zum Vorwurf der Verstocktheit, der *inveterata durities*, wie es bei Petrus Venerabilis heißt⁹⁶. An dieser Haltung der Juden hat schon Paulus verwundert Anstoß genommen: (. . .) *qui sunt Israelitae, quorum adoptio est filiorum, et gloria, et testamentum, et legislatio, et obsequium, et promissa. (. . .) Quid ergo dicemus? Quod gentes quae non sectabantur iustitiam, apprehenderunt iustitiam: iustitiam autem, quae ex fide est. Israel vero sectando legem iustitiae, in legem iustitiae non pervenit*⁹⁷.

Mit der 7. Strophe beginnt der zweite Abschnitt, der ebenfalls in 5 Strophen (Str. 7-11) über die Christen und ihr Verhältnis zu Jerusalem berichtet.

Die 7. Strophe knüpft wieder an die Stadtthematik der 1. Strophe an und erläutert den Vers 1,4. Die Stadt, aus der die Juden vertrieben worden sind (s. Str. 2-6), gehört nun den Christen (s. Str. 7f.) und ist für sie wichtig als ein Ort der Verzeihung (s. V. 7,2). Dabei ist sehr geschickt im Reim das materielle Substrat (s. V. 7,1 *menia*) auf seine geistliche Wirkung (s. V. 7,2 *venia*) bezogen. Zugleich ist jetzt im Gegensatz zur 6. Strophe die erste Person des Plurals in exklusiver Bedeutung eingesetzt, sie hebt die Trennung zwischen Christen und Juden hervor.

Doch die Christen verstehen sich selbst nicht nur als Empfangende, sondern sie sind auch Verkündende (s. V. 7,3 *Predicamus*). Dabei wird durch die Wortwahl eine neue Beziehung zwischen dem Judentum und dem Christentum hergestellt: *Prophetarum Iudei mystica Recordantur, tenent oracula* (V. 4,1f.) — *Predicamus Eius* (sc. *Christi*) *miracula* (V. 7,3). Es handelt sich hier um den typologischen Bezug von Ankündigung und Erfül-

⁹⁶ Petrus Venerabilis, *Tractatus adversus Judaeorum inveteratam duritiam*, in: MPL 189, Sp. 507-650.

⁹⁷ Rom 9,4.30f. Vgl. auch Rom 10,1-4.

lung. Die Christen also verkünden die Wunder Christi, der durch die Pronominatio in Vers 7,4 in eine enge Beziehung zu Gottvater gesetzt (vgl. V. 6,2) und wohl auf Grund dieser Nähe hier als Weltenherrscher (Christus regnans; s. V. 7,4) verstanden wird.

Die 8. Strophe ist durch Anapher eng mit der vorausgehenden verbunden (V. 7,1 *Huius urbis*; V. 8,1 *Huius urbis*)⁹⁸. Die Christen sind nun Einwohner dieser Stadt, die als ein Ort der Verzeihung (s. V. 7,2) ausgezeichnet und so ein Ziel für alle Christen ist, die sich durch die Wallfahrt⁹⁹ zu dieser Stadt als *petentes venie* (s. V. 7,2) erweisen. Das Sündenbewußtsein ist hier also durchaus der Antrieb. Der Dichter macht in der Gemeinschaft der Christen Repräsentanten (z. B. V. 8,2 *pater cum sobole*) namhaft, die zur Wallfahrt nach Jerusalem aufgerufen sind. Es handelt sich dabei jedoch nur um eine Aufgliederung der Gesamtheit der Christen, nicht um eine Ausgliederung von Gruppen aus der Gemeinschaft, denn Jerusalem ist als Ort der Verzeihung für alle Christen erstrebenswert.

Nachdem so der Wert dieser Stadt deutlich vor Augen geführt worden ist, weisen die 9. und 10. Strophe auf ihre Bedrohung durch die Barbaren hin.

Die 9. Strophe gibt im Präsens einen Bericht über die Bedrohung Jerusalems, die so im Moment des Sagens als aktuelle militärische Gefahr dargestellt wird. Eine Schar von unzähligen Heiden dringt über die Grenzen des Königreichs vor und greift die Stadt an. Der Vers 9,4 nennt ihre Absicht:

9,4 *Gentis nostre querunt excidia.*

Die 10. Strophe entfaltet die genannten *excidia* (V. 9,4). Vers 10,1 wiederholt fast wörtlich den Vers 9,4, bringt aber in der Umformung von *gens nostra* (s. V. 9,4) in *gens Dei* (s. V. 10,1) das hohe Selbstbewußtsein der Christen zum Ausdruck, das diesem Selbstverständnis zugrunde liegt. Diese Wendung ist zugleich als Vorwurf gegen die Heiden gemeint, welche die *gens Dei* (s. V. 10,1) und auch die *loca sancta* (V. 10,2) zerstören wollen. Doch in dieser Strophe hat das Schicksal der Menschen mehr Gewicht als das der Heiligen Stätten, denn den Männern und Frauen im Heiligen Land drohen Tod, Gefangenschaft und Sklaverei. In diesem Zusammenhang zeigt sich auch deutlich, daß von den Heiden hier nur in bezug auf die Christen die Rede ist, während die Juden in den vorausgegangenen Strophen unmittelbar in ihrem Verhältnis zu Gott gesehen wurden.

Nachdem der Dichter so die Pläne der Heiden geschildert hat, folgt nun in der 11. Strophe in Reaktion auf diese Situation der Bedrohung eine aufrüttelnde Frage an die Hörer. Es geht um das Verhältnis der Christen in der Heimat zu ihren Glaubensbrüdern, die im Heiligen Land leben. Die *longinqua patria* (V. 11,1)¹⁰⁰ meint die jeweilige Heimat im Abendland und nicht wie in der 25. Stro-

⁹⁸ Vgl. V. 9,1: *Civitatis huius*.

⁹⁹ Vgl. V. 8,2: *migrat* und V. 22,4: *migranti*.

¹⁰⁰ S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 112 ist *longinque* in *longinqua* zu korrigieren.

phe die himmlische Heimat. Gerade wegen der räumlichen Trennung wird die geistige Verbindung betont, die Bruderschaft in der Gnade Gottes (s. V. 11,2 *fratres Dei potentia*), welche den Raum überwindet. Deshalb betreffen die Schandtaten der Heiden im Heiligen Land (s. V. 11,3 *tanta opprobria*) auch die Christen im Abendland. Es geht also um eine Bewährung der christlichen Gemeinschaft, die durch die *gens impia* (s. V. 11,4) bedroht ist, wie jetzt die Heiden als Gegner der *gens Dei* (s. V. 10,1) genannt werden.

Im Anschluß an die rhetorische Frage stellt der Dichter in einer Parabel (Str. 12-17) den Übergang des Glaubens und der Gnade von den Juden auf die Christen dar¹⁰¹, um so das Selbstverständnis der Christen als *gens Dei* (s. V. 10,1) und ihre Verpflichtung gegenüber Jerusalem zu begründen. So wird den Äußerungen der 11. Strophe eigentlich erst die Selbstverständlichkeit gegeben, die der Dichter dort durch die Form der rhetorischen Frage bereits beansprucht hat. Er selbst nennt seine Erzählung vom ehemals grünenden Baum, der durch ein neues Reis wieder fruchtbar wird, eine *parabola* (V. 12,1)¹⁰²; von dieser Form verspricht er sich eine besondere Überzeugungskraft. Durch die ausführliche Gestaltung eines Naturvorgangs will er ein religiöses Geschehen veranschaulichen und es so in seiner Wahrheit unmittelbar einleuchtend machen. Um dabei die Aufnahme des eigenen Gedankens zu sichern, gibt der Dichter in strenger Parallelität in der 12. bis 14. Strophe das Bild aus der Natur und die entscheidende Erklärung in den folgenden 3 Strophen (Str. 15-17).

Diese Parabel ist aus dem Brief an die Römer übernommen, in dem der *gentium apostolus* (Rom 11,13) über das Verhältnis zwischen dem Judentum und der *ecclesia e gentibus* sagt: *Sed illorum (sc. Iudaeorum) delicto, salus est gentibus ut illos aemulentur. (. . .) Quod si delibatio sancta est, et massa: et si radix sancta, et rami. Quod si aliqui ex ramis fracti sunt, tu autem cum oleaster esses, insertus es in illis, et socius radicis, et pinguedinis olivae factus es, noli gloriari adversus ramos. Quod si gloriaris: non tu radicem portas, sed radix te. Dices ergo: Fracti sunt rami ut ego inserar. Bene: propter incredulitatem fracti sunt. Tu autem fide stas: noli altum sapere, sed time.* (Rom 11,11.16-20)¹⁰³.

In Anlehnung an dieses Zitat berichten die Strophen 12 bis 14 über ein Geschehen aus dem bäuerlichen Leben. Ein Landmann pflanzt einen Olivenbaum, den er sorgfältig pflegt und hegt (s. Str. 12). Der Baum antwortet auf die liebevolle Pflege durch schnelles Wachstum und durch das Hervorbringen von Zweigen, Blättern und Früchten; schließlich liefert er Öl (s. Str. 13). Der Baum entspricht so seiner Behandlung und erfüllt die Erwartung des Landmanns. Diese Entsprechung wird formal betont durch die chiasmatische Verbindung der Strophen 12 und 13:

12,4 *Diligenter excolit arborem.*

13,1 *Arbor ista, que sic diligitur.*

¹⁰¹ Vgl. V. 17,2: *Ad nos transit fides et gratia.*

¹⁰² Vgl. Mt 24,32.

¹⁰³ Vgl. Rom 9,1-11,36; Ier 2,21.

Wenn der Baum dann aber verwelkt und keine Früchte mehr trägt, wird er unter der Krone abgeschnitten, und dem alten Stamm wird ein neues Reis aufgepfropft (s. Str. 14).

Die 3 folgenden Strophen bringen die heilsgeschichtliche Auslegung, deren Einsatz durch das folgernde *Sic* (V. 15,1) deutlich gekennzeichnet ist.

Mit *Arbor ista* (V. 13,1) ist die *gens ista* (V. 15,1), das Judentum gemeint¹⁰⁴. Der Pflege des Baumes entspricht die göttliche Lenkung des Volkes Israel, als deren Frucht die *lex sacra* (V. 15,4; vgl. V. 2,3) sich machtvoll ausbreitete. Das jüdische Volk hat also zunächst durchaus die göttliche Erwartung erfüllt¹⁰⁵, hat dann aber zu Lebzeiten Jesu (s. Str. 16) keine religiöse Lebendigkeit mehr besessen (s. V. 15,3 *arbor sicca*) und als Glaubensträger versagt.

Die 16. Strophe führt das *Inutilis facta* (V. 14,3) näher aus. Die Juden haben sich dem Sohn Gottes nicht glaubend zugewandt, obwohl seine Geburt durch die Propheten und die heiligen Schriften vorher verkündet worden war. Weil sie sich hierdurch dem göttlichen Heilsplan entgegengesetzten, wurden sie von Gott zu Recht verurteilt. Der Dichter steht hier wieder staunend vor der Verhaltensweise und dem Schicksal der Juden (s. V. 16,1 *tamen*; vgl. V. 3,1).

Da Gottes Urteil nicht ungerecht sein kann, gibt der Dichter in der 17. Strophe als Ursache für die Verwerfung der Juden ihre Schlechtigkeit an, durch die sie Gott gegenüber blind geworden sind:

17,1 *Hos execat sua malicia*¹⁰⁶.

In ähnlicher Weise schreibt Paulus über die Verblendung des Volkes Israel: *Quid ergo? quod quaerebat Israel, hoc non est consecutus: electio autem consecuta est: caeteri vero excaecati sunt.* (Rom 11,7)¹⁰⁷.

Die folgenden Verse geben dann den positiven Inhalt des *Dei iudicium* (s. V. 16,1) an:

17,2 *Ad nos transit fides et gracia;
Nos vocamur Christi discipuli,
Fide fortes et corde creduli*¹⁰⁸.

Das Bild der Veredelung wird hier also nicht wieder aufgegriffen, sondern außerhalb dieses Bildbereichs stärker der Neuanfang betont. Es bleibt jedoch die typologische Verbindung zwischen Judentum und Christentum bestehen: der Glaube und die Gnade waren früher bei den Juden und sind jetzt auf die Christen (s. V. 17,2 *Ad nos*) übergegangen. *Transire* (s. V. 17,2) leistet hier eine

¹⁰⁴ Zu V. 15,1: *Sic nimirum gens ista floruit* vgl. V. 5,3, in dem es in bezug auf die Juden (vgl. V. 4,1) heißt: *Gens, que tantis bonis effloruit*.

¹⁰⁵ Vgl. V. 14,1: *prius virens* und V. 15,2: *Arbor (...) viruit*.

¹⁰⁶ Vgl. V. 6,1: *Aures claudit, cum ei dicitur* und dazu Rom 11,8: *aves ut non audiant*.

¹⁰⁷ Vgl. Rom 11,8: *oculos ut non videant* und Rom 11,10: *Obscurentur oculi eorum ne videant*.

¹⁰⁸ In V. 17,4 ist bei *Schmuck*, Kreuzlieder, S. 113 *fortis* in *fortes* zu korrigieren.

typologische Interpretation, die durch *Alter (...) ramus* (V. 14,4) vorbereitet worden ist.

Die Christen verstehen sich, da sie gerade im Gegensatz zu den Juden an Gottes Sohn glauben, als *Christi discipuli* (V. 17,3; vgl. V. 16,2) und sind auf Grund dieser Schülerschaft gläubig im Herzen und stark durch den Glauben. Der Glaube ist für sie die Grundlage der Tapferkeit.

In der 18. Strophe folgt auf die Parabel, die mit einer aktuellen Selbstbeurteilung abschloß, ein imperativischer Aufruf an die *Viri fortes* (V. 18,1). Bei dieser Anrede ist zu beachten, daß im vorausgegangenen Vers alle Christen als *Fide fortes* (V. 17,4) gekennzeichnet worden sind. In dem Aufruf stehen vier Imperative wirkungsvoll jeweils am Ende des Verses und fordern zu Waffentaten auf; dreimal werden die *arma* (V. 18,2f.) genannt, wobei dieses Wort in den Versen 18,2 und 18,3 anaphorisch eingesetzt ist. Die verlangte Handlung wird außerdem durch Adverbien näher gekennzeichnet: *audacter* (V. 18,1) und *potenter* (V. 18,3). Die Aufforderung zur eigenen Tat und zur Werbung für die Teilnahme wird mit Hilfe einer Alliteration und einer Adnominatio besonders eindringlich vorgetragen:

18,3 *Arma ferte et ferri facite!*

Der folgende Vers nennt das Ziel der Taten:

18,4 *Hos a vestris regnis depellite!*

Da mit *Hos* (V. 18,4) hier nur die Juden gemeint sein können¹⁰⁹, ergeht in diesem Vers ein Aufruf zu einer allgemeinen Judenverfolgung.

Auf diese einstrophige Exhortatio folgt wieder eine umfangreichere Strophen-Gruppe (Str. 19-22), in der von Gottes Hilfe die Rede ist. So wird in der 19. Strophe darauf hingewiesen, daß Christus bei den geforderten Waffentaten Rat und Hilfe gewähren wird. Die Gewißheit seiner Unterstützung ergibt sich dabei aus der Tatsache, daß Gott früher auch den Israeliten geholfen hat¹¹⁰. Das vorher aufgewiesene typologische Verhältnis zwischen Juden und Christen wird hier als Grundlage für die Zusage göttlicher Hilfe benutzt.

In der 20. Strophe wird dieser Gedanke fortgeführt durch die Darlegung eines Beispiels aus der Geschichte des Volkes Israel, das damals noch als *Dei populus* (V. 20,1) aus der Knechtschaft befreit worden ist. Doch sofort folgt der Hinweis, daß der göttliche Beistand die eigenen Waffen nicht überflüssig macht:

20,3 *Arma ferunt in manibus,
Ut sic resistant hostibus¹¹¹.*

Die eigene Waffentat als Bedingung göttlicher Hilfe ist dem Dichter so wichtig, daß er diesen Gedanken in der 21. Strophe weiterführt. Durch die Anspielung

¹⁰⁹ Vgl. V. 15,2f. und V. 17,1.

¹¹⁰ In V. 19,3 ist bei Schmu ck, Kreuzlieder, S. 113 *salvabit in salvavit* zu korrigieren.

¹¹¹ Zu V. 20,3 vgl. V. 18,3: *Arma ferte*.

auf eine Bibelstelle wird deutlich, daß er den Auszug der Juden aus Ägypten meint: *Haec dicit Dominus Deus Israel: Ego vos feci conscendere de Aegypto, et eduxi vos de domo servitutis.* (Iud 6,8; vgl. V. 20,2 u. 21,2). Es geht hier in Vers 21,2 also nicht, wie Schmuck meint, um den Aufstieg in den Himmel¹¹².

In der 21. Strophe wird als notwendige Bedingung formuliert, was in der 20. Strophe einfach als Bericht gegeben wird. Dabei wird der Gedanke über das Verhältnis von Eigenleistung und Hilfe fast wörtlich wiederholt (s. V. 20,3f. u. 21,3f.).

In der 22. Strophe faßt der 1. Vers noch einmal das in den Versen 19,3 bis 21,4 Gesagte zusammen: Die starke Rechte Gottes hat die Juden geführt.

Das *Sic* (V. 22,2) hat hier dieselbe Funktion wie in Vers 15,1, wo es den Einsatz des zweiten Teils in einem Vergleich anzeigt. Wie Gott die Juden geführt hat, so wird er auch die Christen führen, welche diese Versprechung hören (s. V. 22,2 *vos*). Durch den parallelen Bau der Verse 22,1 und 22,2 soll der Vergleich überzeugende Kraft gewinnen, die Vergangenheit der Juden auf Grund typologischer Parallelität als aufschlußreich für die Zukunft der Christen erfahren werden. Dabei begegnet in den Versen 22,2f. wieder das Futur der Verheißung, das bereits in den Versen 19,1f. zur Geltung kam.

22,1 *Illos duxit et reduxit fortis Dei dextera:
Sic vos ducet et reducet regnans super ethera.
Dabit victum, dabit vestes, dabit vobis omnia,
Que migranti et pugnanti novit necessaria.*

Diese Strophe tritt auch formal im rhythmischen Gefüge des Gedichts hervor. Nach Zehnsilbern und Achtsilbern wird in wichtigen Fünfzehnsilbern die sorgsam vorbereitete Versprechung göttlicher Hilfe programmatisch ausgesprochen und näher umrissen. Der Mensch wird verwiesen auf die gewaltige Rechte Gottes (s. V. 22,1) und auf Gottes himmlische Herrschaft. Doch dieser Gott kennt auch die Nöte des Wallfahrers und Kriegers, die er in angemessener Weise beheben wird. Dabei beruft sich der Dichter auf das Herrenwort über die Vorsorge für Nahrung und Kleidung: *Quaerite ergo primum regnum Dei, et iustitiam eius: et haec omnia adiicientur vobis.* (Mt 6,33)¹¹³. Hier erwächst also aus dem Wissen um die Richtigkeit der Tat ein Gottvertrauen, das sich in der Form militärischer Sorglosigkeit begeistert über die irdischen Notwendigkeiten einer planenden Vorsorge erhebt.

Nach dieser sehr breiten Darstellung der göttlichen Hilfe folgen in den Strophen 23 und 24 noch Ergänzungen zur Exhortatio und das Lohnversprechen.

In der 23. Strophe wird ähnlich wie in der 8. Strophe die Christenheit in ihrer Ganzheit gegliedert: Kleriker und Laie, jedes Alter und jeder Stand werden

¹¹² Schmuck, Kreuzlieder, S. 111: „Wer in den Himmel aufsteigen will, der muß die Waffen ergreifen und den Feinden entgegen gehen.“

¹¹³ Vgl. Mt 6,25-34; s. auch Lc 12,22-31.

zum Kriegsdienst aufgerufen. War der Kreuzfahrer in Vers 22,4 als *migrans et pugnans* bezeichnet worden, so wird in dieser Strophe vor allem das Motiv des Kampfes herausgestellt. Ziel der geforderten Aktivität ist die Vernichtung der *perfidorum* (. . .) *malicia* (V. 23,4)¹¹⁴. In Vers 17,1 war von der *malicia* der Juden die Rede. Doch hier sind mit den *perfidis* (s. V. 23,4) die Heiden gemeint, die gegen Jerusalem vordringen (s. Str. 11). Auch in anderen Kreuzzugsliedern dient *perfidus* zur Bezeichnung der Heiden¹¹⁵. Für diese Interpretation spricht ferner, daß in der folgenden Strophe wieder Jerusalem als Ziel genannt wird und nicht von den Königreichen die Rede ist, aus denen die Juden vertrieben werden sollen (s. V. 18,4).

Die 24. Strophe lenkt also wieder zur Jerusalemthematik des Anfangs zurück und verbindet jetzt mit der Nennung dieser Stadt den Hinweis auf die Möglichkeit, dort ewigen Lohn zu erwerben. Dabei wird Jerusalem, bisher als *terrena civitas* (s. V. 24,1) die Stadt im Heiligen Land, welche die Christen von den Juden übernommen haben und die sie gegen die Heiden verteidigen, nun anagogisch verstanden als die *celestis Ierusalem* (s. V. 24,3), wie sie als Ort der ewigen Seligkeit in der Apokalypse geschildert ist und auf die auch die Überschrift dieses Liedes anspielt. Der Kreuzfahrer eilt also in Waffenrüstung¹¹⁶ nach dem irdischen Jerusalem, dem er Hilfe bringen will, doch für ihn selbst geht es dabei um das himmlische Jerusalem, das er nur durch den Tod erwerben kann, durch den er sich den Guten zugesellt (s. V. 24,4 *Bonis adscitus*), wie es ähnlich in KL 2, Str. 9 dargestellt ist¹¹⁷.

Die letzte Strophe gibt in der ersten Person des Plurals eine Antwort auf die Exhortatio in der Form einer bejahenden Selbstaufforderung. Jubelnd wird der Kampf auf dieser Erde für Gott begrüßt:

25,1 *Prelimur hic Dei prelia*¹¹⁸!

Der Gott dieses Krieges ist zugleich ein schenkender Gott, der als Belohnung für den Kampf in dieser Welt (s. V. 25,1 *hic*) seine Krieger mit dem himmli-

¹¹⁴ Zu dem beliebten Wortspiel *militia* / *malitia* (s. V. 23,3f.) vgl. Schmuck, Kreuzlieder, S. 115.

¹¹⁵ KL 8,5,5; KL 19,22,33; KL 33,12,4. Vgl. Lubac, *Exégèse médiévale*, 2,1, S. 153-181, bes. S. 156f., 159.

¹¹⁶ Vgl. V. 24,2: *Armis accinctus*; s. dazu V. 23,3: *accingantur militia*.

¹¹⁷ Vgl. Gilo, *Historia gestorum viae nostri temporis Hierosolymitanae*, VI 281f.: *Pugnat pro duplici regno, quia quaerit utramque Jerusalem, decertat in hac ut vivat in illa*. Text in: MPL 155, Sp. 991C; dazu s. Rousselet, *Première croisade*, S. 78-80, bes. S. 79 mit Anm. 12.

¹¹⁸ Die Wendung *proelium Dei* kommt sonst in den Kreuzzugsliedern nicht vor. Sie ist gebildet in Anlehnung an das *praelium Domini* (1 Sam 25,28), das auch in der gefälschten Kreuzzugszyklika Sergius' IV. verwendet wird. Zur Fälschung s. Gieysztor, *Genesis of the Crusades*; Text ebd. 6 (1950) S. 33f., hier S. 34, Z. 31. Vor Gieysztor war Erdmann, *Aufrufe*, S. 11-21 für die Echtheit dieser Enzyklika eingetreten.

schen Jerusalem (s. V. 25,2 *illic*) als dem wahren Vaterland belohnt¹¹⁹. Dort erhalten seine Krieger *bona stipendia* (V. 25,3)¹²⁰, dort finden sie *vera gaudia* (V. 25,4). Mit diesen jubelnden und hoffnungsfrohen Worten schließt der letzte Vers. In der Handschrift ist noch ein *Amen* hinzugefügt¹²¹, welches zeigt, daß das Lied durchaus religiös als Gebet verstanden worden ist.

Hagenmeyer, Schmuck und Wentzlaff-Eggebert weisen bei ihren Interpretationen vor allem auf den Kampf gegen die Juden und den Judenhaß hin, da dieses Motiv sonst in den Kreuzzugliedern nicht vorkommt¹²². Doch scheint diese Akzentsetzung verfehlt zu sein. Auch dieses Gedicht ist vor allem ein Aufruf zum Kampf gegen die ‚heidnischen Barbaren‘. Jerusalem, das zur Zeit des Mittelalters keineswegs eine jüdische Stadt war, kann nicht als Ziel eines Kampfes gegen die Juden genannt werden. Die Frage nach den Juden wird hier allein auf Grund der Frage nach dem Verhältnis der Christen zu Jerusalem aufgegriffen, denn der Zug nach Jerusalem bedarf einer legitimierenden Begründung. Dabei zeigt die Beurteilung der Juden dieselbe Ambivalenz, die schon bei Paulus zu erkennen ist, der von ihnen sagt: *Secundum Evangelium quidem, inimici propter vos: secundum electionem autem, charissimi propter patres.* (Rom 11,28).

Das Lied entwirft im Zusammenhang mit dem Kreuzzug ein religiös begründetes Bild der Welt. Die Christen sehen sich in einem besonders engen Verhältnis zu Gott, der als Lenker der Geschichte verstanden wird. So hat die *Dei potentia* (V. 2,1) die Juden aus Jerusalem vertrieben, das Christus dann den Christen gab, die sich so als Nachfolger des *Dei populus* (V. 20,1) selbst als *gens Dei* (s. V. 10,1) begreifen. Ausgehend von diesem religiösen Selbstverständnis können sie ihre Feinde als *gens impia* (s. V. 11,4) verdammen. Die Geschichte des Judentums dient vor allem als ein Beispiel göttlicher Gerechtigkeit und göttlicher Hilfsbereitschaft. Dabei wird in angemessener Weise für die Zeit des neuen Bundes eine personale Entfaltung der Gottheit vorgenommen, ist vom Vater und vom Sohn die Rede, während im Zusammenhang mit Ereignissen aus der Geschichte des alttestamentlichen Judentums nur von *Deus* und *Dominus* gesprochen wird. In beiden Fällen aber wird die enge Beziehung zwischen Gott und seinem jeweils auserwählten Volk betont. Zugleich kommt in diesem Zusammenhang Christus besondere Bedeutung zu, bezeichnet doch seine historische Existenz den Wendepunkt in der Geschichte des Judentums und den Be-

¹¹⁹ V. 25,2: *Muneremur illic in patria*; vgl. Thomas von Aquin: *Qui vitam sine termino Nobis donet in patria*; Text in: AH 50, Nr. 388, V. 6,3f., S. 588. Dazu: Kantorowicz, *Pro patria mori*, bes. S. 315f.

¹²⁰ Vgl. den Kreuzzugauftrag Bernhards von Clairvaux (ep. 363): *Teneri vult debitor, ut militantibus sibi stipendia reddat, indulgentiam delictorum et gloriam sempiternam.* Text in: Mayer, *Idee*, S. 17; MPL 182, Sp. 566B.

¹²¹ *Deux poésies*, S. 585. Schmuck, *Kreuzlieder*, S. 114 hat dieses Wort ohne Begründung weggelassen.

¹²² *Deux poésies*, S. 581; Schmuck, *Kreuzlieder*, S. 54f.; Wentzlaff-Eggebert, *Kreuzzugsdichtung*, S. 173f.

ginn des Christentums. Deshalb wird auch seine Geburt aus einer Jungfrau, Zeichen zugleich seiner Göttlichkeit und seiner Menschlichkeit, besonders hervorgehoben. Auf Grund der Verkennung dieses Ereignisses haben die Juden ihren heilsgeschichtlichen Vorrang an die Christen abtreten müssen, die nun ihrerseits durch den Kreuzzug ihre Auserwähltheit im Dienst ihres Gottes bezeugen sollen. Das Verhältnis zwischen den Juden und den Christen ist durchaus typologisch gesehen, auch wenn in diesem Lied nicht die üblichen Typologien aus der Heiligen Schrift verwendet werden.

Der von Gott geforderte Dienst ist Waffendienst, ist ein *Dei prelium* (s. V. 25,1), denn durch die feindlichen Absichten der Heiden ist der Wallfahrtsort Jerusalem zugleich eine Stätte des Krieges geworden. Ziel des Kampfes ist die Rettung der Christen im Heiligen Land vor dem Ansturm der Barbaren und der Schutz der Heiligen Stätten. Doch werden die *loca sancta* nur einmal genannt (s. V. 10,2), und von Christi Taten, seiner Passion und Auferstehung ist keine Rede, da hier wegen der Auseinandersetzung mit dem Judentum die Jungfrauengeburt das entscheidende Ereignis ist.

Trotz der häufigen Erwähnung der Waffen ist Jerusalem für den einzelnen Kämpfer doch vor allem ein religiöses Ziel, die Stufe zum himmlischen Jerusalem¹²³. Da jeder Christ das himmlische Jerusalem erreichen muß, wird ausdrücklich jeder zur Teilnahme am Kreuzzug nach Jerusalem aufgerufen, der auf Grund dieser Betrachtungsweise für den einzelnen eine Pilgerfahrt zu seiner himmlischen Heimat ist. So gibt das Gedicht völlig im Sinne der Überschrift einen Hinweis auf eine neue Möglichkeit, wie man als Christ das himmlische Jerusalem erreichen kann.

Das Gedicht ist von einem sehr formbewußten Dichter geschaffen worden. 25 Strophen zu je 4 Versen bilden eine im Mittelalter beliebte Rundzahlenkomposition. Die 100 Verse ergeben so einen festen formalen Rahmen, der in der inneren Gestaltung neue Freiheiten ermöglicht. So bestehen nur die ersten 19 Strophen und die 25. Strophe aus steigenden Zehnsilbern, während sich dazwischen Strophen von unterschiedlicher Bauweise finden. Die 20. und 21. Strophe sind aus steigenden Achtsilbern gebaut, zu deren schnellerem Tempo in der 22. Strophe schwere steigende Fünfzehnsilber einen Gegenhalt bilden. Dieselbe Spannung wiederholt sich in der 23. Strophe, in der auf 2 steigende Achtsilber 2 steigende Sechzehnsilber folgen. Die 24. Strophe¹²⁴ besteht wieder aus steigenden Achtsilbern, die zu den für das Lied charakteristischen Zehnsilbern in der letzten Strophe hinüberleiten. Das Gedicht gewinnt so zum Ende hin eine größere Beweglichkeit und eine sich steigernde Eindringlichkeit, welche die mit der Länge gegebene Gefahr der Eintönigkeit überspielt und der Exhortatio dient.

¹²³ Zu den sehr konkreten eschatologischen Vorstellungen, die man im Mittelalter mit Jerusalem verband, s. M ä h l, Jerusalem, S. 20-26.

¹²⁴ Die Angaben zur 24. Strophe bei S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 114 sind nicht richtig. Es handelt sich um steigende Achtsilber, und die Reimfolge ist a b a b. Die 25. Strophe hat S c h m u c k in seiner Aufstellung ebd. vergessen.

Die syntaktische Gliederung betont den einzelnen Vers und vor allem die einzelne Strophe. Dem dienen auch die Endreime, die fast immer zweisilbig und rein sind¹²⁵; in den Strophen 13, 15 und 19 ist der Reim sogar durchgehend dreisilbig. In 24 Strophen handelt es sich um einen Paarreim, der in den Strophen 1, 9, 10, 11, 18 und 25 zur Reimhäufung gesteigert ist. Nur in der 24. Strophe, die zum Schluß überleitet, liegt ein Kreuzreim vor, der in Verbindung mit dem Lohnversprechen (s. Str. 24 und 25) am Ende des Liedes noch einmal die Aufmerksamkeit wecken soll.

So sind in dem Gedicht formgewandte Abwechslung und innere Bindung in gelungener Weise miteinander verbunden.

γ) KL 11: *Iuxta trenos Ieremie*

Jerusalem ist nicht nur der Ort, der den Aufstieg zum himmlischen Jerusalem ermöglicht, sondern diese Stadt ist zugleich die Stätte des Jüngsten Gerichts. So führt in KL 11 die Klage über die vereinsamte Sionsstadt zu einem mahnenden Hinweis auf das Jüngste Gericht. Dieses Lied überliefert Roger von Hoveden in seiner Chronik. Er schreibt dort: *Eratque quidam clericus dictus Berterus Aurelianensis qui ad crucem accipiendam multorum animos excitavit, dicens*¹²⁶; — und dann folgt das Kreuzzugslied *Iuxta trenos Ieremie*¹²⁷, das nach der Einnahme Jerusalems am 2. Oktober 1187 durch Saladin und vor dem dritten Kreuzzug gedichtet worden ist¹²⁸. Roger teilt das Gedicht nach dem Bericht über die Kreuznahme Friedrich Barbarossas, die im März 1188 erfolgte, mit. Dieses Lied verbindet in 11 Versikeln zu je 6 Versen und einem fünfmal wiederholten vierzeiligen Refrain die Klage mit einer eindringlichen Aufforderung.

Der Versikel 1a schließt ausdrücklich an die „*Lamentationes Ieremiae*“ an: *Viae Sion lugent, eo quod non sint qui veniant ad solemnitatem.* (Lam 1,4)¹²⁹. Doch während diese sich auf die Einsamkeit der Stadt beziehen, aus der die

¹²⁵ Unreiner Reim in V. 12,3f.

¹²⁶ Roger von Hoveden, *Chronica*, 2, S. 330.

¹²⁷ KL 11. Text in: Roger von Hoveden, *Chronica*, 2, S. 330 bis 332. Der Verf. legt die neue Ausgabe von Wilmarth, *Florilège*, S. 81f. zugrunde. Bei den Angaben zur Wiederholung des Refrains folgt der Verf. jedoch im Gegensatz zu Wilmarth der Hs. O (s. Wilmarth, *Florilège*, S. 81 mit der Anm. zu Nr. XXIV). Das Lied hat also sequenzartigen Aufbau, wobei nach jedem Doppelversikel der Refrain wiederholt wird, ebenso nach dem Schlußversikel, der in der üblichen Weise ohne paarige Entsprechung ist. Die Feststellung der Unvollständigkeit (s. Szövérfy, *Annalen*, 2, S. 146f.) ist also unbegründet. In V. 2b,5 ist *curant* in *curat* zu korrigieren; vgl. den Text in: Rabby, *Oxford Book*, Nr. 201, S. 297-300. Text und Kommentar in: Schmuck, *Kreuzlieder*, Nr. 11, S. 115-118, der allerdings die Edition von Wilmarth nicht berücksichtigt; s. auch die Hinweise bei Kingford, *Political Poems*, S. 325f. Wentzlauff-Eggebert, *Kreuzzugsdichtung*, erwähnt KL 11 nicht.

¹²⁸ Zur Datierung vgl. Schmuck, *Kreuzlieder*, S. 118.

¹²⁹ Jeremias wird namentlich auch in KL 17,3a,1f. genannt.

Einwohner vertrieben worden sind¹³⁰, wird hier die alte Klage in zeitbezogener Interpretation mit der Verlassenheit des heiligen Grabes in Verbindung gebracht:

1a,3 *quod sollempni non sit die
qui sepulcrum uisitet.*

Die Trennung des Grabes von den gläubigen Christen erscheint hier als das Beklagenswerte. Dabei werden die Worte des Jeremias als Prophezeiung der eigenen Situation verstanden (s. V. 1a,6)¹³¹.

Das Lied will nun selbst leisten, was es als Mangel beklagt: es will an die unglücklichen Ereignisse im Heiligen Land erinnern, um dann zu einer Änderung der Situation aufzurufen.

Der Versikel 1b, der eng mit dem Versikel 1a verbunden ist¹³², weist auf eine andere Prophezeiung hin: *Et ibunt populi multi et dicent: Venite, et ascenda-
mus ad montem Domini, et ad domum Dei Iacob; et docebit nos vias suas, et
ambulabimus in semitis eius, quia de Sion exhibit lex, et verbum Do-
mini de Ierusalem.* (Is 2,3)¹³³. Diese Worte, die bei Isaias über die Zeit des Jüng-
sten Gerichts gesagt sind, werden hier auf die eigene Zeit bezogen. Der Dichter
stellt die Frage, ob etwa entgegen der Prophezeiung, das Gesetz werde von Sion
seinen Ausgang nehmen und alle Völker würden nach Jerusalem strömen, die
Lehre des Gesetzes dort zugrunde gehen wird, d. h. alle Gläubigen aus Jerusa-
lem vertrieben werden. Der Dichter weist mit dieser Frage auf eine Bedrohung
des Glaubens hin und ruft dann zur Rache auf. Ähnlich wie in Vers 1b,4 fragt
das Kreuz selbst in einem anderen Lied: *Sicne rapi merui, sine vindice? sicne
perire?* (KL 14,7).

Die Rache für die bedrängte christliche Lehre ist räumlich auf Sion bezogen
und zugleich von Sion selbst als Ort der Leiden Christi gefordert¹³⁴. Dieser Hin-
weis auf die Passion Christi, der durch die Nennung des Grabes in Versikel 1a
vorbereitet ist, soll die Zuhörer bereitwilliger zur rächenden Tat machen, zumal
diese Strophe durch die Form der rhetorischen Frage sich an die Affekte der
Hörer wendet. Diese Frage ging aus der Schilderung des Zustandes von Jerusa-
lem (s. Versikel 1a) hervor, und da die dort aufgezeigte Situation eine Antwort
verlangt, wird mit Blickrichtung in die Zukunft eine noch bedenklichere Lage
als Frage formuliert (s. Versikel 1b), wobei zugleich durch den Hinweis auf
Prophezeiungen die eigene Zeit Tiefe und Bedeutsamkeit erhält.

¹³⁰ Vgl. Lam 1,1 und Hieronymus in: MPL 25, Sp. 789.

¹³¹ Green, Milstätter Exodus, S. 409-411 betont die Beziehungen zwischen dem Versikel 1a und der Karsamstags- und Osterliturgie und weist auch auf den Gang der drei Marien zum Grabe hin.

¹³² V. 1a,6: *prophetie* — V. 1b,1: *propheta*

V. 1a,2: *Syon* — V. 1b,2: *Syon*

V. 1a,1: *iuxta trenos Ieremie* — V. 1b,1: *Contra quod propheta scribit.*

¹³³ Vgl. Is 2,2: *et fluent ad eum* (sc. *montem domum Domini*) *omnes gentes.*

¹³⁴ V. 1b,5f: *ubi Christus calicem passionis bibit?* Vgl. Mt 20,22f.; 26,39; Io 18,11.

Hierauf erklingt dann zum erstenmal der Refrain, der Kreuz- und Kriegsthematik miteinander verbindet:

*Lignum crucis signum ducis
sequitur exercitus;
quod non cessit, sed precessit
in ui sancti spiritus.*

Das Kreuzesholz ist das Zeichen des Führers, dem das Heer folgt. Letztlich ist so Christus der Führer des Heeres, und von seinem Kreuz, das außerhalb des Refrains neunmal erwähnt wird¹³⁵, verspricht sich der Dichter mehr werbende Kraft als vom heiligen Grab. Das Kreuz als Heereszeichen¹³⁶ läßt das Heer in der Kraft des Heiligen Geistes voranstürmen. Beachtenswert ist hier die Nennung des Heiligen Geistes, der sonst nur noch zweimal in den Kreuzzugsliedern erwähnt wird¹³⁷. Hier vermittelt die dritte Person der Gottheit Kraft im Kampf und verbürgt so den religiösen Charakter des Kreuzzugs, in dem das Kreuz Christi, das Zeichen seiner Passion, seines Sieges und der Erlösung, den Weg weist.

Der Versikel 2a spielt auf die heldenhafte Verteidigung von Tyrus an, das unter der Führung Konrads von Montferrat einer zweimaligen Belagerung durch Saladin standhielt¹³⁸. Das Ertragen dieser Belagerung, die als noch andauernd dargestellt wird, ist mit der Wendung

2a,1 *Ad portandum honus Tyri*

gemeint¹³⁹. Hierzu werden tapfere Männer aufgefordert, deren Hilfe im Sinn der ritterlichen Ethik als Erprobung der eigenen Kraft und als Selbstbewährung hingestellt wird, wirkungsvoll unterstrichen durch eine Adnominatio:

2a,2 *nunc deberent fortes uiri
uiri suas experiri.*

Im zweiten Teil des Versikels werden die vorher genannten *fortes uiri* (V. 2a,2) näher gekennzeichnet. Es sind die Ritter, die allein um des Kriegsruhms willen täglich kämpfen. Gemeint sind damit die streitlustigen Ritter in der Heimat, die in diesem Gedicht auf eine Möglichkeit hingewiesen werden, über den Kriegsruhm hinaus göttliche Belohnung zu erlangen.

Tyrus steht hier als *pars pro toto* für das Heilige Land. Diese Stadt ist treffend gewählt, da Tyrus neben Tripolis und Antiochia einer der letzten Stütz-

¹³⁵ V. 3a,2: *cruce rapta, crucis rei*; V. 3a,4: *archam noui federis*; V. 4a,1: *Crucis spretor crucem premit*; V. 4a,5: *crucem*; V. 4a,6: *crux*; V. 5b,3: *in crucis torculari*; V. 6,2: *crucem*.

¹³⁶ Zum Kreuz als Heereszeichen s. Erdmann, Kreuzzugsgedanke, S. 30-50, 317-320.

¹³⁷ Erwähnung des Hl. Geistes im Zusammenhang mit dem Pfingstwunder in KL 5, 3,4 und als inspirierender Kraft des Propheten in KL 22,1,1.

¹³⁸ Vgl. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, S. 129.

¹³⁹ Zu *honus Tyri* vgl. Is 23,1.

punkte im Heiligen Land war, das nach der Katastrophe von 1187 fast vollständig unter die Herrschaft der Mohammedaner kam. Auf Grund der Belagerung fordert Tyrus zudem unmittelbar zur Tat auf (s. V. 2a,2 *nunc*).

Dieser Versikel, der die Aufgabe nennt und auch die bezeichnet, welche sie erfüllen sollen, beantwortet damit zugleich die Frage nach dem Rächer (s. Versikel 1b) und weist der Rache ein erstes Ziel. Dabei wendet sich der Dichter sehr geschickt an das Selbstbewußtsein der Hörer, die sich bereitwillig mit den *fortes uiri* (V. 2a,2) identifizieren werden.

Im Versikel 2b wird noch deutlicher bestimmt, wer zu dem genannten Werk aufgerufen ist. Der Kampf erfordert gestählte Athleten, er ist nichts für verweichlichte Epikureer, die nur für sich selbst sorgen:

2b,1 *Set ad pugnam congressuris
est athleticis opus duris,
non mollibus Epicuris;
non enim qui pluribus
cutem curat sumptibus
emit deum pluris.*

In dieser Weise wird hier dem Kämpfer der Epikureer gegenübergestellt, der entsprechend der römischen Auffassung und mit direkter Anspielung auf Horaz¹⁴⁰ als verweichlichter Mensch hingestellt wird. Mit den Athleten sind zunächst die *fortes uiri* (V. 2a,2) gemeint. Doch ist zu beachten, daß *athleta* seit der Zeit des frühen Christentums zur Bezeichnung des Märtyrers verwendet wird¹⁴¹. Dem Egoismus des Epikureers wird somit die Opferbereitschaft des Kreuzfahrers gegenübergestellt, der sich, in der Sprache dieses Gedichts, Gott mehr kosten läßt. Denn der Kampf wird hier in Anlehnung an das *mercator prudens*-Motiv als eine Möglichkeit aufgefaßt, Gott zu kaufen (s. V. 2b,6 *emit deum*¹⁴²).

Nachdem der Dichter so vom Positiven und vom Negativen her dargestellt hat, wer zu dem Kampf aufgerufen ist, folgt im Refrain wieder der Hinweis auf das Kreuz, das die tapferen Männer anführen wird.

Im dritten Doppelversikel schließt sich der Aufforderung ein Bericht an, der nun genauer die Ursache der Klage darstellt.

Der Versikel 3a berichtet in typologischer Redeweise vom Verlust des Kreuzes, das von Saladin in der Schlacht bei Hattin erobert wurde.

3a,1 *Noui rursum Philistei,
cruce capta, crucis rei
repperunt archam dei,
archam noui federis,
rem figure ueteris
post figuram rei.*

¹⁴⁰ Horaz, ep. I 4,15f.: *Me pinguem et nitidum bene curata cute vises, cum ridere voles Epicuri de grege porcum*. Horaz, ep. I 2,29: *in cute curanda plus aequo operata iuuentus*.

¹⁴¹ Vgl. s. v. „athleta“ in: Dictionnaire latin-français.

¹⁴² Vgl. KL 7,11,5: *qui vitam velit emere*.

Die Philister des Alten Bundes, die die Bundeslade raubten (s. 1 Sam 5,1), haben jetzt ihre typologische Erfüllung in den Mohammedanern gefunden, die die Bundeslade des Neuen Bundes, wie um der typologischen Entsprechung willen das Kreuz genannt wird¹⁴³, in ihren Besitz gebracht haben¹⁴⁴. Dadurch sind sie zu *crucis rei* (V. 3a,2) geworden, eine Bezeichnung, die in Anlehnung an ein Pauluswort verstanden werden muß: *Itaque quicumque manducaverit panem hunc, vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini*. (1 Cor 11,27).

Die typologische Sprechweise wird durch den 1. Vers (V. 3a,1 *Noui rursusum Philistei*) bereits signalisiert und in den beiden abschließenden Versen (V. 3a,5f.) sogar als Prinzip formuliert. Auffällig ist hier die Verbindung der typologischen Sprechweise mit zahlreichen Wortwiederholungen und Wortspielen, die zunächst etwas verwirren, denen aber wohl die Aufgabe zugeordnet ist, Typus und Antitypus in ihrer Entsprechung möglichst eng aneinander zu rücken.

Das Kreuz wird hier somit als Zeichen des Neuen Bundes zwischen Gott und den Menschen verstanden, und sein Verlust übertrifft im Sinne der typologischen Denkweise an Unheil weit den Verlust der Bundeslade zur Zeit des Alten Bundes¹⁴⁵. Daß hierin eine allgemeine Aufforderung zur Tat liegt, spricht der Gegenversikel (3b) deutlich aus.

In ihm werden die Räuber des Kreuzes als Vorläufer des Antichrist (s. V. 3b, 2 *precursores Antichristi*¹⁴⁶) bezeichnet, denen Christus Widerstand leisten will. Nur an dieser Stelle wird in den Kreuzzugsliedern der Antichrist erwähnt und werden die Mohammedaner als seine Vorläufer verstanden¹⁴⁷. Ihr eigentlicher Gegner ist somit Christus, der in diesem Versikel zweimal genannt wird (V. 3b,3.6). Zugleich erhebt sich aber auf Grund der eschatologischen Deutung der eigenen Zeit für den einzelnen Hörer die Frage nach dem Bestehen vor dem jüngsten Gericht. Ähnlich wie in Versikel 1b fragt ihn der Dichter:

3b,4 *quid qui non resisterit
respondere poterit
in aduentu Christi?*¹⁴⁸

¹⁴³ Vgl. Heinrich von Albano: *Ecce arca foederis Domini, arca testamenti novi, crux scilicet Christi* (. . .) *captiva ducta est in Damascum. Arca, inquam, nostra* (. . .). Text in: MPL 204, Sp. 353D.

¹⁴⁴ Zu V. 3a,2: *cruce capta* vgl. 1 Sam 4,11: *Et arca Dei capta est*.

¹⁴⁵ Das Motiv vom Raub der Bundeslade begegnet auch in: KL 16,2,7; KL 16a,2,7; KL 17,3b,6; vgl. KL 12,23,1-24,4.

¹⁴⁶ Vgl. Walter von Chatillon, *Moralisch-satirische Gedichte*, Nr. 16, V. 24,4, S. 144 und ebd. Nr. 17, V. 6,6f., S. 151; vgl. ferner Walter von Chatillon, *Lieder der Handschrift 351 von St. Omer*, Nr. 12, V. 2,3, S. 18.

¹⁴⁷ Zur Lehre vom Antichrist im 12. Jahrhundert s. Classen, Gerhoch von Reichersberg, S. 193-272, bes. S. 215-234. Über die Verbindung der Lehre vom Antichrist mit dem Kreuzzugsgedanken s. Erdmann, *Endkaiserglaube*, bes. S. 408, 413.

¹⁴⁸ Vgl. KL 13,11,1: *Quid erit, cum stabimus ante tribunal Christi?*

Durch die Wiederholung von *resistere* (s. V. 3b,4.5) wird der Mensch als Kämpfer so in die endzeitliche Auseinandersetzung zwischen Christus und dem Antichrist einbezogen, und sein Kampf gegen die Vorläufer des Antichrist wird als rechtfertigende Antwort beim Jüngsten Gericht verstanden, das entsprechend der Thematik dieser Strophe als Ankunft Christi bezeichnet wird.

Der Refrain führt dann wieder zur Kreuzthematik zurück, die den Versikel 4a bestimmt. Der Verächter des Kreuzes (s. V. 4a,1 *Crucis spreter*) bedrängt das Kreuz, mit dem nun nicht nur das *lignum crucis* (Refr. V. 1) gemeint ist, sondern zugleich die *fides* (V. 4a,2). Und wie im Versikel 1b nach einem Rächer des Heiligen Landes gefragt wurde, so wird jetzt angesichts des unterdrückten Glaubens erneut die Frage nach der Rache gestellt und durch die Formulierung jeder Hörer als Rächer angesprochen:

4a,3 *In uindictam qui non fremit?*

Es wird ihm in den folgenden Versen ein Maßstab für sein Verhalten gegeben:

4a,4 *Quanti fidem estimat,
tanti crucem redimat,
si quem crux redemit.*

Die Einsatzbereitschaft für das Kreuz, das als Zeichen der Erlösung genannt wird, soll der Hochschätzung des Glaubens entsprechen. Nach dem Verlust des Kreuzes steht der Mensch in einer zweifachen Beziehung zum Kreuz: er ist durch das Kreuz erlöst worden (s. V. 4a,6) und soll es aus diesem Grunde jetzt seinerseits befreien (s. V. 4a,5). Auf diesen doppelten Aspekt soll das Wortspiel *crucem redimat* (V. 4a,5) – *crux redemit* (V. 4a,6) aufmerksam machen¹⁴⁹.

Gerade das Wissen um die Erlösung und die Hochschätzung des Glaubens werden hier zur Grundlage der Rache, der Kreuzzug wird somit wie in KL 7 als Kampf zwischen Glauben und Unglauben verstanden. Deshalb kann im Gegenversikel 4b der Kreuzfahrer als *fidem defendens* (s. V. 4b,6) bezeichnet werden, wodurch *pugna* (s. V. 2b,1) näher bestimmt wird. Für alle diejenigen, die arm, aber gläubigen Herzens sind, genügt als *viaticum* (V. 4b,5) die Eucharistie. Der Gläubige ist also bei seinem Kampf für das Kreuz und den Glauben nicht unbedingt auf irdische Mittel angewiesen, denn auf Grund einer gottvertrauenden Spiritualisierung wird hier von den irdischen Bedingungen abgesehen und der Glaube als das Entscheidende betont (s. V. 4b,3 *pura fide*).

Nachdem der Refrain abermals auf das Kreuz hingewiesen hat, wird im fünften Doppelpersikel das Leiden Christi als Aufforderung zur Teilnahme am Kreuzzug vor Augen geführt. Dabei geht es im Versikel 5a um die Beziehungen zwischen Christus, der an der Spitze des 1. Verses genannt wird, und dem Menschen, der als Sünder (s. V. 5a,2 *peccatori*; V. 5a,3 *peccator*) der Erlösungstat

¹⁴⁹ Eine ähnliche Verwendung von *redimere* liegt vor in KL 14,3-24, bes. V. 22-24: (...) *Si te crux sancta redemit, Ense crucem redimas, et fias inde redemptor Unde redemptus eras!* (...).

Christi gegenübersteht. Indem Christus sich dem Folterknecht übergeben hat (s. V. 5a,1) und für jeden einzelnen (s. V. 5a,4 *pro te*) gestorben ist, ist er zum Gläubiger eines jeden Menschen geworden (s. V. 5a,6 *tuo creditori*), dem der Mensch nun seinerseits durch die Bereitschaft zum Tode und vielleicht durch den Tod selbst seine Schuld zurückzahlen soll. Dem wechselnd eingesetzten *redimere* in Versikel 4a entspricht hier die Verwendung von *mori* (s. V. 5a,3.4), das auf Grund der christlichen Dialektik als Weg zum Heil begriffen wird: *Quicumque quaesierit animam suam salvam facere, perdet illam; et quicumque perdidit illam, vivificabit eam.* (Lc 17,33)¹⁵⁰. Erst in diesem Versikel wird also in vollem Umfang deutlich, mit welchem Preis das *emere Deum* (s. V. 2b,6) verbunden ist. Durch die Erfüllung dieser Schuld soll sich der Mensch der von Christus gewährten Gnade würdig erweisen. So wird der Kreuzzug zur religiösen Pflicht für den Hörer, der als Sünder angesprochen wird (s. V. 5a,3), wobei ihm Christus eindringlich als *pro te mortuus* (s. V. 5a,4) vor Augen gestellt wird. Der so durch seine Tat der Erlösung bezeichnete Christus soll einen bestimmenden Einfluß auf das Verhalten des Hörers ausüben; die Pronominatio dient der Exhortatio.

Der Gegenversikel 5b sucht die Anteilnahme am Leiden Christi noch zu steigern, indem nun von dem Kreuz als der Kelter die Rede ist, in der Christus gelitten hat. Im Mittelalter betonte man mit dem Bild von Christus in der Kelter die leidvolle und blutige Seite seines Opfertodes¹⁵¹. Zugleich wird mit diesem Bild aber auch auf die Einsamkeit des leidenden Christus hingedeutet, heißt es doch bei Isaias, auf den das Motiv zurückgeht: *Torcular calcavi solus, et de gentibus non est vir mecum.* (Is 63,3). Dazu schreibt Hrabanus Maurus erläuternd: *Torcular est crux Christi, ut in Isaia: ‚Torcular calcavi solus‘, id est, discipulis meis fugientibus solus pertuli cruce[m]*¹⁵². Hierin liegt eine Aufforderung, sich Christus zuzuwenden, der in einem Akt der liebevollen Hinwendung zu den Menschen sich geopfert hat:

5b,4 *pro te factus hostia
tibi tendit brachia*¹⁵³.

Hierdurch aber ist der Mensch verpflichtet, sich seinerseits Gott hinzugeben, wenn er nicht dessen Unwillen erregen will (s. V. 5b,1f.6). Das Lied setzt eine negative Haltung bei den Hörern voraus, die es als völlig unverantwortlich hinstellt, um so die Notwendigkeit der Anteilnahme am Leiden und der Hinwendung zu Gott noch deutlicher zu machen, zumal diese Verse direkt an den einzelnen Hörer gerichtet sind, dem so eine Haltung unterstellt wird, die er lebhaft bestreiten wird.

Nach dem Refrain, der sich mit seiner Kreuzthematik diesem Doppelversikel gut anschließt, wird im Schlußversikel die Mahnung noch dringlicher:

¹⁵⁰ Vgl. Mt 10,38; Mc 8,35; Lc 9,24; Io 12,25; Phil 1,21; Gal 2,20.

¹⁵¹ Vgl. Forstner, Symbole, S. 554-557 und Thomas, Christus.

¹⁵² MPL 112, Sp. 168.

¹⁵³ Zu V. 5b,4 vgl. V. 5a,4: *pro te mortuum* und Eph 5,1f.

6,1 *Cum attendas ad quid tendo
 crucem tollas, et uouendo
 dicas: „Illi me commendo
 qui corpus et animam
 expendit in uictimam
 pro me moriendo.“*

Hier tritt der Dichter selbst als vorbildlich hervor und spricht für den Hörer ein Kreuzzugsgelöbniß, nachdem er ganz deutlich in Anspielung auf das zur Kreuzzugszeit sehr beliebte Herrenwort vom Kreuztragen¹⁵⁴ zur Kreuznahme aufgefordert hat: *crucem tollas* (V. 6,2). Durch die Eidesformel begibt sich der Hörer im Sinne des Lehnswesens, dessen Terminologie hier verwendet wird (s. V. 6,3 *illi me commendo*)¹⁵⁵, zugleich unter die Gewalt und den Schutz Christi. Doch Christus wird hier nicht namentlich genannt, sondern wie schon in dem fünften Doppelversikel wird er in einer Pronominatio durch sein Opfer und sein Sterben für den, der diese Eidesformel spricht (s. V. 6,6 *pro me moriendo*), gekennzeichnet. Dabei wird vorausgesetzt, daß aus der rechten Beziehung zu Christus die Kreuzzugsbereitschaft unmittelbar hervorgeht¹⁵⁶.

Der Dichter formuliert hier selbst den Entschluß, den er sich als Wirkung seines Liedes erhofft, und läßt, indem er eine Gelöbnißformel vorspricht, den Hörer gewissermaßen selbst zu Wort kommen.

Das Gedicht schließt dann mit dem Refrain ab, in dem nun die Nennung des Kreuzes als Heereszeichen ein ganz anderes Gewicht hat als nach dem ersten Doppelversikel; der Refrain gewinnt mit der Entfaltung des Gedichts an Bedeutung.

Das Lied beginnt als *Lamentatio de terra sancta Ierusalem*, wie es in einer Handschrift überschrieben ist¹⁵⁷, doch eigentlich geht es in ihm um die Beziehungen des Menschen zu Christus, der als der Christus des Leidens und des Kreuzes, aber auch als der Christus des Jüngsten Gerichts dem Sünder vor Augen gestellt wird. Zu ihm als dem Gott der Gnade soll der Mensch sich hinwenden, indem er hier auf dieser Erde gegen die neuen Philister, die Vorläufer des Antichrist sind, kämpft, weil sie das Kreuz geraubt haben. Die nichtchristlichen Feinde werden also sowohl in bezug auf die Vergangenheit als auch in bezug auf die Zukunft in treffender Weise heilsgeschichtlich interpretiert; damit wird zugleich der geforderte Kampf heilsgeschichtlich eingeordnet. So ist auch die Rache für das Heilige Land und den Glauben religiös gerechtfertigt. Die Christen verstehen sich selbst bei diesem Werk der Rache als Ausführer gött-

¹⁵⁴ Mt 16,24: *Tunc Iesus dixit discipulis suis: Si quis uult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me.* Vgl. S. 13f.

¹⁵⁵ Vgl. G a n s h o f, Lehnswesen, S. 4-8, 26f.

¹⁵⁶ Zu den Versikeln 5b und 6 vgl. die Sequenz *Planctus ante nescia*, bes. Versikel 13b: *In amplexu ruite, Dum pendet in stipite, Mutuis amplexibus Parat se amantibus Manibus extensis.* Text in: AH 20, Nr. 199, S. 156-158.

¹⁵⁷ So beim scriptor Gestorum Henrici secundi; s. W i l m a r t, *Florilège*, S. 81. In einer anderen Handschrift trägt dies Gedicht die Überschrift: *Lamentacio quod sepulcrum Christi deseritur*; s. K i n g s f o r d, *Political Poems*, S. 325.

licher Prophezeiungen; sie erfüllen so eine Aufgabe dankbarer Hilfe, zu der sie durch die Erlösung verpflichtet sind. Christi Opfer verlangt jetzt vom Menschen Opferbereitschaft.

Aus dieser Gesinnung heraus wird den Hörern der Kreuzzug nicht nur als militärische Aufgabe, sondern auch als religiös-geistliche Pflicht dargestellt. Der Dichter fordert in seinem Aufruf nicht nur Tapferkeit, sondern auch aus dem Sündenbewußtsein hervorgehende religiöse Dienstbereitschaft, ja Todesbereitschaft. So wird für den Kreuzfahrer die völlige Hingabe im Glauben wichtiger als eine militärische Vorbereitung der Fahrt. Zu dieser geistlichen Auffassung paßt die Darstellung der Wirklichkeit, die durch Typologien und Prophezeiungen verfremdet ist. Auch der eschatologische Aspekt ist hier einzuordnen. In diesem Zusammenhang ist es beachtenswert, daß keine Lohnversprechungen gemacht werden, sondern das Jüngste Gericht nur in seiner bedrohlichen Ungewißheit gesehen wird. Das Geschehen und Handeln bekommt durch seine enge Beziehung zum Kreuz eine transzendente Dignität, auf Grund derer es auch über die Gesetzmäßigkeiten und Maßstäbe dieser Welt erhoben ist. Der Kreuzzug wird zu einem Vorspiel der eschatologischen Kämpfe; diese Beurteilung der Gegenwart von einer religiös erfüllten Zukunft her ist auf den Hörer bezogen, in dem sie Begeisterung wecken soll, da aus dieser Sicht die Bedenklichkeiten der Gegenwart unwesentlich werden. Der kämpferische Einsatz für Jerusalem und Tyrus gegen die Feinde des Kreuzes, mit dem Ziel, diese zu vertreiben und das Kreuz wiederzuerobern, gewinnt so aus religiöser Sicht den Charakter der Selbstverständlichkeit.

Doch diese Selbstverständlichkeit ist erst ein Ergebnis des Gedichts, das durch den wirkungsvollen Bau der sich wechselseitig erhellenden Versikel und durch den eindringlich-optimistischen Refrain die Hörer zu dieser Auffassung führt, wobei die rhetorischen Mittel der Wiederholung, der Adnominatio und der Frage geschickt eingesetzt sind. Auch der Bau der einzelnen Strophe mit dem Übergang von drei Achtsilbern über zwei Siebensilber zu einem abschließenden Sechssilber unterstützt durch diese systematische Verknappung die Eindringlichkeit des Sprechens.

δ) KL 13: *Tonat evangelica clara vox in mundo*

Wie in KL 11 so ist auch in KL 13 die Kreuzthematik mit dem Motiv des Jüngsten Gerichts verbunden, das hier aber weiter ausgestaltet ist. Dieses Kreuzzugslied – *Tonat evangelica clara vox in mundo* –, das in der Handschrift der Carmina Burana überliefert ist und aus 12 Vagantenstrophen besteht, ist in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts vermutlich von einem deutschen Kleriker gedichtet worden¹⁵⁸.

¹⁵⁸ KL 13. Text in: CB 1,1, Nr. 49, S. 98f. Kommentar in: CB 2,1, S. 102-104. Text nach der Ausgabe der CB auch in: Schmu ck, Kreuzlieder, Nr. 13, S. 123-125. Interpretation in: Wentz laff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, S. 163 bis 165. Zur Verfasserschaft s. Schre i ber, Vagantenstrophe, S. 63.

Die *evangelica clara vox* (V. 1,1) wird als die Sprecherin des Gedichts vorgestellt, das demgemäß stark mit biblischen Zitaten und Anspielungen auf Bibelstellen durchsetzt ist. Die Form der Prosopopoeia findet sich auch in KL 14, in dem das Kreuz sich an die Hörer wendet.

Die wohltonende Stimme des Evangeliums erschallt laut durch die Welt:

1,2 „*qui dormis in pulvere, surge de profundo*
luce sua Dominus te illuminabit
et a malis omnibus animam salvabit.“

Die Hörer werden hier in der zweiten Person des Singulars angesprochen, da jeder einzelne um sein Seelenheil besorgt sein soll¹⁵⁹. Zugleich spielt der Dichter auf die *filii lucis* (Eph 5,8) an, welche die Aufforderung des Paulus erfüllt haben: *Surge, qui dormis, et exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus.* (Eph 5,14)¹⁶⁰. Auch der Ausruf Hiobs ist hier mitgemeint: *Ecce nunc in pulvere dormiam.* (Iob 7,21). Mit *pulvis* werden die *fragilitas hominis*¹⁶¹ und der *peccator*¹⁶² bezeichnet. Der sündige Mensch wird also aufgerufen, aus der Tiefe der Sünde zum Lichte des Herrn emporzusteigen, der selber Licht genannt wird: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* (Io 1,9).

In Vers 5,1 heißt es: *O peccatrix anima*; doch bereits in der 1. Strophe wird das Heilsversprechen gegeben, daß der Mensch seine Seele von allen Übeln erretten kann (s. V. 1,3f.). Denn indem er sich zu Gott erhebt und sich von seinem Licht erleuchten läßt, erlangt er die Verzeihung der Sünden.

Nach diesem grundsätzlichen Aufruf zur Sorge um das Seelenheil wird in der 2. Strophe ähnlich wie in KL 18¹⁶³ der junge Mensch (s. V. 2,1 *iuvenis*) angesprochen und auf seinen Schöpfer hingewiesen. Er soll in der Kraft seiner Jugend nicht seine Abhängigkeit vergessen, ein Gedanke, der aus Ecclesiastes übernommen ist: *Memento Creatoris tui in diebus iuventutis tuae.* (Eccl 12,1).

Auch die *crux Christi* (V. 2,1) soll dem Jüngling jederzeit ein mahnendes Zeichen sein, wobei jedoch zunächst noch offenbleibt, wozu das Kreuz ermahnt. Er soll mit dem Verstand und dem Herzen die zukünftigen Dinge zu erfassen versuchen und erwägen, daß ‚das Beil schon an die Wurzel des Baumes gelegt ist‘ (s. V. 2,4). Dies Bild ist in Anlehnung an die Predigt Johannes des Täufers eine Aufforderung, gute Frucht zu bringen: *Iam enim securis ad radicem arborum posita est. Omnis ergo arbor, quae non facit fructum bonum, excidetur, et in ignem mittetur.* (Mt 3,10). Unter der geforderten Frucht versteht Johannes die Buße: *Facite ergo fructum poenitentiae.* (Mt 3,8).

Doch nicht nur an die Jugend, auch an die *Senes et decrepiti* (V. 3,1) wendet sich der Dichter. Sie sind durch das Kreuz Christi zu einer *vera penitentia* (V.

¹⁵⁹ Zu V. 1,2 vgl. V. 7,1 und Ps 129,1.

¹⁶⁰ Vgl. Is 26,19. Zu *filii lucis* vgl. Io 12,36.

¹⁶¹ MPL 112, Sp. 1034 (Ps.-Hrabanus Maurus).

¹⁶² MPL 210, Sp. 916 (Alanus ab Insulis); vgl. Ps 1,4.

¹⁶³ KL 18,113-118.

3,2) aufgerufen. In Vers 11,4 wird dann der Kreuzzug als eine günstige Gelegenheit zur Verwirklichung der Bußgesinnung bezeichnet.

Für die Greise ist ihr nahes Ende eine dringliche Aufforderung, Buße für die Taten der Vergangenheit zu tun, denn ihre Zukunft bedeutet nur noch eine *finis desperata* (s. V. 3,4), während der Jugend noch die Möglichkeit bleibt, die Zukunft positiv zu gestalten.

Die 4. Strophe wendet sich dann wieder an alle Hörer, die als Sünder (s. V. 4,2 rei) bezeichnet werden. Mit eindringlichem *Ecce* (V. 4,1), das diese Strophe eröffnet, werden sie an das Kommen des Gottesreiches erinnert und ermahnt, dieses Reich zuerst zu suchen, in Anspielung auf das Herrenwort: *Quaerite ergo primum regnum Dei, et iustitiam eius: et haec omnia adiicientur vobis.* (Mt 6,33). Die zweite Hälfte der Strophe erläutert dann, wie das Reich Gottes gefunden werden kann:

4,3 *carnem crucifigite famulantes ei
et in psalmis dicite: „miserere mei!“*

So wird an das Sündenbewußtsein mit einem Hinweis auf die *vita spiritualis* appelliert, wie Paulus sie von den Anhängern Christi gefordert hat: *Qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitis et concupiscentiis.* (Gal 5,24). Der Dienst für Gott wird hier also vor allem als eine moralisch-asketische Leistung dargestellt, die den Menschen aber dennoch auf die Gnade angewiesen sein läßt, die er von Gott erbitten soll mit den Worten des Psalms: *Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam; et secundum multitudinem miserationum tuarum, dele iniquitatem meam.* (Ps 50,3)¹⁶⁴. So soll sich der Mensch als Sünder auf das Kommen des Gottesreiches vorbereiten. Er soll von der Zukunft her Konsequenzen für die Gegenwart ziehen und versuchen, sich durch moralische Läuterung als *famulus Dei* (s. V. 4,3)¹⁶⁵ zu erweisen, um so schließlich Gottes Erbarmen zu erlangen.

In der 5. Strophe wird nach den vorausgegangenen allgemeinen Ermahnungen ganz konkret ein Weg gewiesen, wie der Mensch sich von seiner Schuld befreien kann. Das Kreuz ist die Möglichkeit des Heils.

Da es um das Heil der Seele geht, wird in dieser Strophe die *peccatrix anima* (V. 5,1) angesprochen. Wenn die Seele völlig von allen Sünden¹⁶⁶ gereinigt werden will (s. V. 5,1f. *si vis dealbari et ab omni crimine penitus mundari*), dann muß sie Ruhm gewinnen durch das Kreuz und muß durch den Herrn selbst völlig vom Feinde befreit werden:

5,3 *te in cruce Domini oportet gloriari
et in ipso penitus ab hoste liberari*¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Vgl. Walter von Chatillon, *Moralisch-satirische Gedichte*, Nr. 18, S. 152-160, bes. Str. 2-6. Vgl. Ps 4,2.

¹⁶⁵ Vgl. KL 9, Refr. V. 5: *salva tuos famulos!*

¹⁶⁶ Zu V. 5,2: *ab omni crimine* vgl. KL 19,128: *Ablue nostra Deus, et munda crimina, Christe.*

¹⁶⁷ Zu V. 5,3 vgl. Gal 6,14: *Mihi autem absit gloriari, nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi: per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo.*

Mit *hostis* (s. V. 5,4) ist hier, wie aus dem Zusammenhang der Strophe und aus der 9. Strophe deutlich wird¹⁶⁸, der Teufel als der Widersacher der Seele gemeint.

Dann wird in der 6. Strophe gezeigt, daß dem Kreuz der Passion Christi¹⁶⁹ nicht die geforderte Verehrung zuteil wird. Das Kreuz wird in typologischer Redeweise als eine zweite Jakobsleiter bezeichnet (s. V. 6,1f.)¹⁷⁰. Auf Grund dieser Typologie sprach man auch vom Kreuz als der *scala peccatorum*¹⁷¹, und Bernhard von Clairvaux nannte es die *sola via ad coelum*¹⁷², eine Auffassung, von der auch das Gedicht geprägt ist.

Die Verse 6,3f. sind nicht ganz verständlich. Es wird Tyrus genannt, das seinem Ende entgegenseht, wie es Ezechiel in seiner *Laudatio super Tyrum* vorausgesagt hat: *Ad nihilum deducta es, et non eris usque in perpetuum.* (Ez 27, 36). Vielleicht soll mit Vers 6,3 auf die Belagerung von Tyrus hingewiesen werden, das sich im Jahre 1187 zweimal gegen Saladin verteidigen mußte¹⁷³; auch zwei andere Kreuzzugslieder spielen auf diese Ereignisse an¹⁷⁴.

In Vers 6,4 wird mit dem *Domini mons uber* (V. 6,4) der Sionsberg gemeint sein, von dem es in einem Psalm heißt: *Mons Dei, mons pinguis. Mons coagulatus, mons pinguis: Ut quid suspicamini montes coagulatos? Mons in quo beneplacitum est Deo habitare in eo; etenim Dominus habitabit in finem.* (Ps 67, 16f.).

Damit steht zumindest fest, daß in diesen Versen ein Hinweis auf das Heilige Land liegt.

Mit der Anrede *O peccatrix anima* (V. 5,1) wurde die 5. Strophe eröffnet. Ähnlich wendet sich die 7. Strophe wieder an die Seele:

7,1 *O fidelis anima, clama de profundis,
de terrenis fugito rebus et immundis.*

Die Aufforderung *surge de profundo* (V. 1,2) wird hier ergänzt durch eine Anspielung auf den 129. Psalm, in dem der Mensch bittend sein Schuldbewußtsein zum Ausdruck bringt: *De profundis clamavi ad te, Domine.* (Ps 129,1).

¹⁶⁸ V. 5,4: *et in ipso penitus ab hoste liberari*; vgl. V. 9,4: *sed ab hoste crucifer tunc omnis liberatur.*

¹⁶⁹ Schmu ck, Kreuzlieder, S. 124 ist in V. 6,2 *Christo in Christi* zu korrigieren.

¹⁷⁰ Zur Jakobsleiter s. Gen 28,10-15. Zu der Wendung in V. 6,1: *scale summitas* vgl. Gen 28,12: *et cacumen illius (sc. scalae) tangens caelum.* Philipp der Kanzler bezeichnet das Kreuz als *scala novae legis*; Text in: AH 50, Nr. 366, V. 2b,2, S. 534. Vgl. Grippus, *Scala Caeli*, bes. S. 368.

¹⁷¹ *Scala* (...). *Dicitur crux Christi, unde in prosa: Haec est scala peccatorum*; Alanus ab Insulis in: MPL 210, Sp. 935. Alanus zitiert hier V. 5a,1 der Sequenz *Laudes crucis attollamus* des Hugo von Orléans; s. Weisbein, *Laudes*, S. 24. Vgl. MPL 11, Sp. 433 (Zeno).

¹⁷² MPL 184, Sp. 740.

¹⁷³ Vgl. Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge*, S. 129.

¹⁷⁴ KL 11,2a,1; KL 12,14,1-4.

Dann erfolgt eine Aufforderung zur Weltflucht, da die Welt als unrein aufgefaßt wird, die Seele aber zu völliger Reinheit verpflichtet ist (vgl. Str. 5). Bei dieser Flucht soll das Lebensschiff mit dem Kreuz als Mastbaum glücklich alle gefährlichen Wogen und Winde überwinden:

7,3 *cruce Christi naviga velis in secundis,
ne te ventus turbinis suffocet in undis*¹⁷⁵.

Das Kreuz Christi bedeutet also nicht nur eine Mahnung (vgl. Str. 2 u. 3), sondern auch Schutz und Hilfe, da es in den Gefahren der Welt Sicherheit gewährt.

Schon in der 2. und 4. Strophe war auf die Zukunft und das kommende Reich Gottes hingewiesen worden. Die 8. Strophe führt eindringlich den richtenden Gott vor Augen, der im Feuer kommen wird, um hart und schonungslos Gericht zu halten, wie es Isaias prophezeit hat: *Quia ecce Dominus in igne veniet, et quasi turbo quadrigae eius, reddere in indignatione furorem suum, et increpationem suam in flamma ignis.* (Is 66,15). Jeder Kreuzträger aber wird die Sicherheit der Erwählung haben¹⁷⁶. Die Bezeichnung *crucifer* kommt nur in diesem Kreuzzuglied vor (s. V. 8,3 u. 9,4). Es handelt sich bei diesem Wort um eine nominale Abbreviatio von Mt 16,24, das in der Kreuzzugszeit immer wieder zur Werbung benutzt wurde. Mit *crucifer* ist in diesem Gedicht also nicht nur die religiöse Wendung zum Kreuz Christi, sondern ganz konkret der Kreuzzugsteilnehmer gemeint. Er braucht den *homo Dei filius* (V. 8,2)¹⁷⁷ nicht zu fürchten, da er das Herrenwort befolgt hat, indem er sein Kreuz auf sich genommen und Christus nachgefolgt ist. Da er so die Verzeihung seiner Sünden erlangt hat (vgl. Str. 5), kann er beim Jüngsten Gericht in strahlender Reinheit (s. V. 8,4 *candidus et purus*) mit den Engeln frohlocken¹⁷⁸.

Die 9. Strophe ist inhaltlich eine Wiederholung der 8. Strophe. Nur wird jetzt dem *crucifer* (V. 9,4) ausdrücklich der *peccator* (s. V. 9,3) gegenübergestellt, der beim Jüngsten Gericht völlig der Herrschaft des Teufels verfallen wird. Dagegen wird jeder Kreuzfahrer an jenem Tage, wenn die Sonne sich verfinstert¹⁷⁹ und allein den Gläubigen das Licht des Kreuzes Christi¹⁸⁰ zuteil wird, vom Teufel befreit werden. Was in Vers 5,4 als religiöse Notwendigkeit bezeichnet wurde, wird in Vers 9,4 mit fast denselben Worten als erfüllte Wirk-

¹⁷⁵ Vgl. R a h n e r, Symbole der Kirche, S. 239-564, bes. S. 361 bis 405; ebd. S. 392f. Hinweis auf Parallelen bei Ambrosius (CSEL 64, S. 355), Syncletica (MPL 73, Sp. 896D) und Venantius Fortunatus (MPL 88, Sp. 267C). S. auch Honorius Augustodunensis zu Mt 8,23-27: *Navicula est sanctae crucis vexillum, qua de salo hujus saeculi per Christi passionem vehimur ad tutae stationis tranquillum.* Text in: MPL 172, Sp. 912B-C; s. auch R a h n e r, Symbole der Kirche, bes. S. 339-360.

¹⁷⁶ V. 8,3: *erit tunc securus*; vgl. KL 3,9,2: *militet securus*.

¹⁷⁷ Diese eigentümliche Pronominatio für Christus geht auf eine eigenwillige Zitierung von Mc 15,39 zurück: *Vere hic homo Filius Dei erat.*

¹⁷⁸ V. 8,4: *gratulans cum angelis*; vgl. CB 1,1, Nr. 24, V. 11-13, S. 44.

¹⁷⁹ V. 9,1: *cum sol obscuratur*; vgl. Mt 24,29; Lc 23,45; Apoc 9,2.

¹⁸⁰ V. 9,2: *lumen (...) crucis Christi*; vgl. V. 1,3.

lichkeit hingestellt, allerdings in der Form des Lohnversprechens, das als Leistung die durch die Kreuzfahrt erlangte Reinheit voraussetzt. Diese Zusammenhänge gestaltet der Dichter sehr eindringlich, indem die Strophe bedrohlich einsetzt: *In die iudicii* (V. 9,1)¹⁸¹ und hoffnungsvoll schließt: *liberatur* (V. 9,4).

Die 10. Strophe zieht aus den moralisch-eschatologischen Ausführungen Folgerungen (s. V. 10,1 *Ergo*) für die Gegenwart und fordert durch die imperativische Anrede (s. V. 10,1 *fugite*) unmittelbare Beantwortung durch die Tat. Die Kreuzfahrer, die vorher als Kreuzträger (s. V. 8,3; 9,4 *crucifer*) bezeichnet worden waren, werden jetzt wie in KL 7,8,2 als *Christi milites* (V. 10,1) angesprochen. Da sie schon das Kreuz genommen und also das Kreuzzugsgelübde abgelegt haben, können sie bereits als *beati* (V. 10,1) gerühmt werden. Sie sollen den Ruhm der Welt fliehen, da er eine Versuchung bedeutet¹⁸². An die Stelle der *gloria mundi* (s. V. 10,2) tritt das Kreuz als das Zeichen für Christi Sterben, durch das er den Tod überwand und so durch sein Blut die Menschen von ihren Sünden reinwusch. Der Dichter bedient sich hier, um das religiöse Geheimnis sagbar zu machen, der paradoxen Redeweise, die durch eine Adnominatio unterstrichen wird:

10,3 *in qua (sc. cruce) Christus moriens mortem superavit
atque suo sanguine peccata nostra lavit.*

In Vers 10,4 wird also in enger Anlehnung an die Apokalypse die Reinigungs-metaphorik wieder aufgenommen: (...) *a Iesu Christo, qui est testis fidelis, primogenitus mortuorum (...), qui dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* (Apoc 1,5).

Da das Kreuz somit als ein Zeichen des Lebens, der Gnade und des Heils verstanden wird, kann auch die Kreuzfahrt hier moralisch-religiös als Weltflucht dargestellt werden. Deshalb steht die seelische Wandlung der Kreuzfahrer im Mittelpunkt. Die moralische Besserung ist hier wichtiger als eine Änderung der Situation im Heiligen Land. Damit hängt es zusammen, daß in dieser Strophe die Kreuznahme bereits vorausgesetzt wird und nun der religiöse Sinn der gelobten Fahrt erläutert wird.

So ruft dann die 11. Strophe noch einmal angesichts des Jüngsten Gerichts (vgl. Str. 8 u. 9) zur Besinnung auf. In der ersten Person des Plurals¹⁸³ werden die Hörer mit der Frage konfrontiert:

¹⁸¹ Vgl. Iudith 16,20; Mt 10,15; 1 Io 4,17.

¹⁸² Zum Verständnis der *gloria mundi* (s. V. 10,2) als Versuchung vgl. in dem Bericht über die Versuchung Jesu: *Iterum assumpsit eum diabolus in montem excelsum valde: et ostendit ei omnia regna mundi, et gloriam eorum, et dixit ei: Haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me.* (Mt 4,8f.). Mit der Nennung der *gloria mundi* ist also nicht nur ein Hinweis auf die Vergänglichkeit im Sinne des *Sic transit gloria mundi* verbunden.

¹⁸³ Dieser Übergang vom Imperativ (s. V. 10,1) zur ersten Person des Plurals ist wohl hervorgerufen durch die Wendung *peccata nostra* (V. 10,4), die wörtlich mit dem Zitat aus Apoc 1,5 übernommen worden ist.

11,1 *Quid erit, cum stabimus ante tribunal Christi?*¹⁸⁴

Doch der Dichter weiß diese Situation noch bedrängender zu gestalten, indem er Christus, der auf die Wunden seiner Passion weist, zum Hörer sagen läßt:

11,2 (. . .) „*quid fecisti?*
pro te crucem subii; quare non subisti
hanc loco penitentiae? vade, iam peristi!“

Christus fragt also nach Taten. Es geht also nicht allein um die rechte Gesinnung, sondern auch um ihre Verwirklichung durch die Tat. Da Christus für den einzelnen (s. V. 11,3 *pro te*) das Kreuz auf sich genommen hat, fordert er nun in genauer Entsprechung, daß jeder dasselbe tut (s. V. 11,3f. *crucem subii; [. . .] subisti hanc*). Wenn der Christ aber diese Gelegenheit zur Buße (s. V. 11,4 *loco penitentiae*¹⁸⁵), nicht wahrnimmt, dann wird Christus ihn von sich weisen und verdammen. Gegen diesen Urteilsspruch steht aber als Werbung die Heilsgewißheit, die in den Strophen 8 und 9 dem Kreuzfahrer zugesichert wurde.

Die letzte Strophe gibt eine Zusammenfassung der Hauptgedanken des Gedichts, ausgehend von der Erweckung des Lazarus:

12,1 *Ergo fetens Lazarus ducatur in exemplum*
digne penitentibus, ut sint eius templum,
in quo virtus habitat sue passionis;
hanc impleat et muniat ipse suis donis!

Lazarus ist ein angemessenes Beispiel für die Büßenden, weil er wider alle menschliche Erwartung von den Toten erweckt wurde, nachdem er bereits vier Tage im Grab gelegen hatte (vgl. V. 12,1 *fetens*; s. Io 11,39). So wollte Martha in der Annahme, daß Jesus zu spät gekommen sei, diesen von einer Öffnung des Grabes zurückhalten (s. Io 11,17-45). Ebenso wird die Gnade für den Büßenden nie zu spät kommen¹⁸⁶. Durch die *vera penitentia* (V. 3,2), wie sie in diesem Gedicht gefordert wird, verwirklicht sich der Mensch als *templum Christi*

¹⁸⁴ Vgl. Rom 14,10: *Omnes enim stabimus ante tribunal Christi*. Vgl. 2 Cor 5,10. Zur Gestaltung der Situation vgl. *Dies irae, dies illa*, V. 19-21: *Quid sum miser tunc dicturus, quem patronum rogaturus, dum vix iustus sit securus?* Text in: R a b y, Oxford Book, Nr. 259, S. 392-394. Zu der Verwendung von *securus* vgl. im Kreuzzuglied V. 8,3: *eius omnis crucifer erit tunc securus*. — Vgl. KL 11,3b,4-6. Zu V. 11,1 s. N o r b e r g, Introduction, S. 23.

¹⁸⁵ Vgl. Sap 12,10: *Sed partibus iudicans, dabis locum poenitentiae* (. . .); vgl. Iob 24,23.

¹⁸⁶ Vgl. KL 12,22,4: *recipit ut filios digne penitentes*. Vgl. V. 12,2: *digne penitentibus*. Zum Verhältnis zwischen der Erweckung des Lazarus und dem Nachlaß der Sünden s. MPL 112, Sp. 1453A-1455B (Hrabanus Maurus) und MPL 177, Sp. 825C-826C (Hugo von St. Viktor). S. ferner: S z ö v é r f f y, Typology, S. 41-45.

(s. V. 12,2)¹⁸⁷, so daß dann in ihm die Kraft der Passion Christi wohnt, die Gnade der Erlösung. Am Ende steht die Bitte, daß Gott diesen durch Buße erreichten neuen Zustand des Menschen durch seine Gnadengaben bewahren möge.

In diesem Gedicht verkündet die *evangelica clara vox* (V. 1,1) eine Heilsbotschaft für den einzelnen Menschen. Es ist deshalb nicht ein Lied des Krieges, sondern ein Lied der moralischen Aufforderung. Der Kreuzzug wird als eine Möglichkeit der sittlichen Bewährung und der Buße vor Augen gestellt und gewinnt als Dankbarkeit gegenüber der göttlichen Erlösungstat Selbstverständlichkeit. Deshalb treten das Heilige Land und das Kreuz zurück hinter der Frage nach dem Urteil beim Jüngsten Gericht.

Der Mensch lebt im Hinblick auf das kommende Reich Gottes (s. V. 4,6). Da er um seine Sündhaftigkeit weiß, ist sein Verhältnis zur Gottheit von der *penitentia* (s. V. 3,2; 11,4; 12,2) Entscheidend ist dabei die Beziehung zu Christus, der durch sein Sterben am Kreuz den Menschen erlöst hat. Das Kreuz ist so in diesem Lied Zeichen der Passion und der Gnade. Auf Grund der engen Beziehung zum Kreuz wird der Kreuzfahrer nicht nur *Christi miles* (s. V. 10,1), sondern auch *crucifer* (V. 8,3; 9,4) genannt. So kommt es in diesem Lied zu einer Gegenüberstellung von *peccator* und *crucifer* (s. V. 9,3f.), die durch die Betonung des Jüngsten Gerichts motiviert ist. Entsprechend wird der Kampf gegen die Heiden nicht erwähnt, denn der Feind ist der Teufel, und die Aufgabe ist Reue und Buße. Auf Grund der moralisch-theologischen Deutung der Situation und dem Verständnis der eigenen Zeit als Heilszeit, die eine besondere Möglichkeit der religiösen Vervollkommnung bietet, wird der Mensch nicht im Kampf mit äußeren Feinden dargestellt, sondern er wird im Zusammenhang mit der Frage nach der Heilsgewißheit zum Krieg gegen sich selbst aufgefordert. Er soll sich durch die Buße zum Tempel Christi umgestalten. Der Hörer soll sich also von allem Irdischen abwenden (s. V. 7,2; 10,1f.), er soll auf das Kreuz und das Jüngste Gericht blicken, um dann von dieser Vergangenheit und dieser Zukunft her sich in der Gegenwart als *anima*, wie zweimal die Anrede lautet (s. V. 5,1; 7,1), um Reinigung von allen Sünden zu bemühen.

Das Lied ist in Vagantenstrophen gedichtet. Die einzelne Strophe bildet immer eine in sich abgeschlossene syntaktische Einheit; auch fast jedes Versende deckt sich mit einem Satzeinschnitt. Die Sprache ist stark von der Bibel geprägt, und es bedarf einer genauen Kenntnis der zitierten oder sonst angesprochenen Bibelstellen, um den vollen Sinn der Verse zu erfassen. Ansonsten ist die Sprechweise klar und eindringlich.

Durch die ausgeprägte Eigenstellung der einzelnen Strophe, wie sie auch bei den Vagantenstrophen in KL 24 vorliegt, ist der Ablauf des Gedichts retardierend. Die zahlreichen inhaltlichen Wiederholungen und Neuansätze unter Beibehaltung desselben Themas verstärken noch diesen Eindruck. So kann in der Abfolge der Strophen keine Notwendigkeit erkannt werden, wohl aber Sinn:

¹⁸⁷ Vgl. 1 Cor 3,16.

die allmähliche Überzeugung des Hörers, die nicht durch eine konsequente Argumentationsfolge, sondern durch die Aneinanderreihung und Wiederholung von Einzelargumenten erreicht werden soll.

ε) KL 7: *Fides cum Ydolatria*

Ähnlich wie in KL 13 erfolgt auch in KL 7 eine Spiritualisierung des Kreuzzugs, der als Missionierung der Heiden und für den Kreuzfahrer als Weg zum himmlischen Glück gedeutet wird. Jedoch werden hier auch die irdische Seite der Kreuzfahrt und die Situation im Heiligen Land berücksichtigt. Dieses Lied – *Fides cum Ydolatria*¹⁸⁸ – das kurz vor dem zweiten Kreuzzug in Deutschland gedichtet worden ist, ruft in enger Anlehnung an die Kreuzzugswerbung Bernhards von Clairvaux zur Fahrt nach Jerusalem auf. Es umfaßt 16 Strophen von je 6 Versen.

In der 1. Strophe wird wie in der „*Psychomachia*“ des Prudentius der Kampf zwischen *Fides* und *Ydolatria*, die als allegorische Figuren auftreten, geschildert.

1,1 *Fides cum Ydolatria*
pugnavit, teste gratia,
agresti vultu turbida,
mundi non querit tegmina,
sed forti fidens pectore,
dives una cum paupere.

Es ist lohnend, den Beziehungen zwischen dieser Strophe und der „*Psychomachia*“ näher nachzugehen und die Übernahmen und Umformungen genau zu untersuchen.

Bei Prudentius heißt es:

21 *Prima petit campum dubia sub sorte duelli*
pugnatura Fides agresti turbida cultu
nuda umeros intonsa comas exerta lacertos.
Namque repentinus laudis calor ad noua feruens
proelia nec telis meminit nec tegmine cingi;
pectore sed fidens ualido membrisque relectis
prouocat insani frangenda pericula belli.
Ecce lacessentem conlatis uiribus audet
*prima ferire Fidem ueterum Cultura deorum*¹⁸⁹.

In beiden Fällen wird allein die *Fides* vorgestellt, wobei das Kreuzzugslied die entscheidenden Züge, die Kampfbegier der *Fides* und ihre gläubige Sieges-

¹⁸⁸ KL 7. Text in: CB 1,1, Nr. 46, S. 90f. Kommentar in: CB 2,1, S. 93-97. Text nach der Ausgabe der CB auch in: Schmu ck, Kreuzlieder, Nr. 7, S. 105-107. — Zur Datierung und Herkunft s. CB 2,1, S. 97. S. auch die Interpretation in: Wenzlaff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, S. 53-57.

¹⁸⁹ Text in: Prudentius, Carmina, S. 152. Zur Bedeutung der *Fides* vgl. ebd. auch die folgenden Verse der „*Psychomachia*“: V. 30-39, S. 152f.; V. 715-718, S. 175; V. 726-748, S. 175f.; V. 799-874, S. 179f.

zuversicht, fast wörtlich übernimmt¹⁹⁰. Der Kampf wird allerdings in der „Psychomachia“ als zukünftiger bezeichnet (s. Psychom., V. 22 *pugnatura*), während er im Kreuzzugslied als bereits geschehen dargestellt wird (s. V. 1,2 *pugnavit*). Zugleich wird in dem Lied eine Straffung der epischen Breite vorgenommen. Unter den Änderungen fällt vor allem der Einsatz von *Ydolatria* (V. 1,1) für *veterum Cultura deorum* (Psychom., V. 29) auf¹⁹¹. Doch auch diese Änderung erfolgt noch in Anlehnung an die Überlieferung der „Psychomachia“, denn in den Überschriften und in den Beischriften zu bildlichen Darstellungen, welche in einigen Handschriften der „Psychomachia“ überliefert sind, heißt es wiederholt *Idolatria* statt *veterum Cultura deorum*, so zum Beispiel in der Überschrift: *Fidei et idolatriae pugna*¹⁹². Auch Iso schreibt in seinen Glossen zum 27. Vers der „Psychomachia“: *Frangenda, ne idolatria atque cultura deorum ulterius coleretur*; und zu Vers 28 heißt es bei ihm: *Lacessentem, provocantem fidem prima fecit idolatria, cum fidei praedicatorum insequitur*¹⁹³.

Der Dichter gestaltet hier also die *Fides* als allegorische Gestalt in der Nachfolge des Prudentius und gibt dadurch zugleich eine Interpretation der Kreuzzugszeit, welche die Kreuzzüge in die weltgeschichtliche Auseinandersetzung zwischen *Fides* und *Ydolatria*, zwischen Christentum und Heidentum einordnet¹⁹⁴. Ganz ähnlich spricht eine anonyme Kreuzzugspredigt vom Kampf *fides contra perfidiam* und fährt dann fort: *Nos muniti fide, illi velantur errore*¹⁹⁵.

Ferner ist bei der Verwendung von *Ydolatria* (V. 1,1) zu beachten, daß man im Mittelalter den Mohammedanern Götzendienst vorwarf: (...) *cum Saraceni legem suam idolatriae superstitioso ritu exercerent*¹⁹⁶.

Dieser Kampf zwischen dem Glauben und dem Götzendienst¹⁹⁷ geschah *teste gratia* (V. 2,1), wodurch wohl auf die enge Verbindung zwischen dem Glauben

190 Vgl.	KL 7	Psychom.
V. 1,1: <i>Fides</i>		V. 22.29
V. 1,2: <i>pugnavit</i>		V. 22: <i>pugnatura</i>
V. 1,3: <i>agresti vultu turbida</i>		V. 22: <i>agresti turbida cultu</i>
		Hier ist zu beachten, daß eine Hs. auch die Lesart <i>vultu</i> statt <i>cultu</i> überliefert; s. MPL 60, 23D, ad V. 22.
V. 1,4: <i>mundi non querit tegmina</i>		V. 25: <i>proelia nec telis meminit nec tegmina cingi</i>
V. 1,5: <i>sed forti fidens pectore</i>		V. 26: <i>pectore sed fidens ualido</i>

¹⁹¹ Vgl. Helfenberger, Gedichte, S. 243, Str. 4, V. 1: *Sordet idolatria, vernat fides recta*.

¹⁹² CB 2,1, S. 94.

¹⁹³ MPL 60, Sp. 23B.

¹⁹⁴ Jauss, Form, S. 188 und Gnilká, Studien, S. 31-46.

¹⁹⁵ Sermon commémoratif, S. 162.

¹⁹⁶ Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana, I 28,3, S. 303.

¹⁹⁷ Es handelt sich nicht um die allegorisierten Gestalten der Ecclesia und der Synagoga, wie Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, S. 53 meint. Nicht das Judentum, sondern das Heidentum (vgl. V. 2,2 *Babylonis filia*) ist der Gegner der *Fides*, die hier nur mittelbar als Ecclesia verstanden werden kann; sie ist die personifizierte Tugend, die jeder Kreuzfahrer aktualisiert.

und der Gnade hingewiesen werden soll, die als Zeugin an dem Kampf teilnahm. Die Nennung der *gratia* (V. 2,1) ist also zugleich eine Begründung für die siegbewußte Aggressivität der *Fides*, die auf die Rüstungen der Welt verzichtet und allein auf ihr tapferes Herz vertraut (s. V. 1,3-5). Auf Grund dieser Haltung kann die *Fides*, deren Nennung diese Strophe eröffnet, im letzten Vers reich und zugleich arm genannt werden:

1,6 *dives una cum paupere.*

Arm ist sie in bezug auf weltliche Waffen (s. V. 1,4), reich aber ist sie auf Grund ihres glaubensstarken Herzens (s. V. 1,5)¹⁹⁸.

In der 2. Strophe wendet sich der Dichter direkt an die *Babylonis filia* (V. 2,2) und weist sie ausdrücklich (s. V. 2,1 *Propheta teste*¹⁹⁹) auf eine Aussage der Psalmen hin: *Filia Babylonis misera! Beatus qui retribuet tibi retributionem tuam quam retribuisti nobis. Beatus qui tenebit et allidet parvulos tuos ad petram.* (Ps. 136,8f.)²⁰⁰. Mit *Babylonis filia* (V. 2,2) ist im Sinne der Apokalypse Babylon als die Hauptstadt des antichristlichen Weltregierers gemeint²⁰¹, über die Rupert von Deutz sagt: *Babylon civitas diaboli, civitas confusionis, sanguine sanctorum ebria meretrix*²⁰². Auf Grund dieser Stellung in der Heilsgeschichte wird sie *miseria* (V. 2,1) genannt und als glücklich der gepriesen, der ihre Kinder tötet (s. V. 2,3f.). So ist für diese Stadt jetzt (s. V. 2,6 *nunc*) die Zeit der Bestrafung gekommen, die sie für das *priscum scelus* (s. V. 2,5) verdient hat. Die folgende geographische Paraphrase *Chaldaea* (...) *metropolis* (V. 2,6) paßt gut zu dieser Anspielung auf Ereignisse aus der Zeit des Alten Bundes, denn mit der Nennung der alten Schuld wird auf die Verantwortung Babylons für die Vertreibung der Juden aus Israel und ihre babylonische Gefangenschaft hingewiesen.

Auch in dieser Strophe wird also ein kriegerischer Ton angeschlagen, der auf einem Psalmenszitat beruht, durch das zugleich die geforderte Grausamkeit heilsgeschichtlich gerechtfertigt wird. Die Zusicherung der Glückseligkeit (s. V. 2,3 *beatus est*) ist somit ein Lohnversprechen für die Kreuzfahrer, die auf diese Weise indirekt zur Vernichtung der Heiden, der Kinder Babylons, aufgefordert werden.

Während in der 2. Strophe aus dem Alten Testament zitiert wird, wird in der 3. Strophe die Babylon-Thematik in enger Anlehnung an das Neue Testament fortgeführt; hieß das erste Wort der 2. Strophe *Propheta* (V. 2,1), so wird die 3. Strophe mit der Nennung von Johannes als dem Verfasser der Apokalypse eröffnet:

¹⁹⁸ Vgl. Ps 48,3 und dazu die wichtige Interpretation von Alanus ab Insulis in: MPL 210, Sp. 945B-C, s. v. *simul*.

¹⁹⁹ Zu einem Psalmzitat mit der Angabe *Propheta* s. S. 42.

²⁰⁰ Vgl. Is 13,16: *Infantes eorum allidentur in oculis eorum.*

²⁰¹ Vgl. Apoc 14,8; 16,9; 17,1-18,24. Zur Bezeichnung *Babylonis filia* (V. 2,2) s. Augustinus: *Civitas ipsa dicitur Babylon et filia Babylonis.* CC 40, S. 1977.

²⁰² MPL 167, Sp. 1510.

3,1 *Iohannes super bestiam
sedere vidit feminam
ornatam, ut est meretrix
in forma Babylonis.*

Bei diesen Versen handelt es sich um ein stark gekürztes Zitat aus der Apokalypse: *Et abstulit me in spiritu in desertum. Et vidi mulierem sedentem super bestiam coccineam, plenam nominibus blasphemiae, habentem capita septem, et cornua decem. Et mulier erat circumdata purpura, et cocino, et inaurata auro, et lapide pretioso, et margaritis, habens poculum aureum in manu sua, plenum abominatione, et immunditia fornicationis eius. Et in fronte eius nomen scriptum: Mysterium: Babylon magna, mater fornicationum, et abominationum terrae.* (Apoc 17,3-5)²⁰³. Die breit angelegte Beschreibung des Aussehens der Frau ist im Gedicht zusammengefaßt in dem einen Wort *ornata* (s. V. 3,3). Dies Verfahren der *Abbreviatio* war auch schon in den vorausgegangenen Strophen zu beobachten.

Die *femina super bestiam*, die von Johannes als *meretrix magna*²⁰⁴ bezeichnet wird, ist eine allegorische Verkörperung Babylons²⁰⁵, das wiederum für alle widergöttlichen Mächte dieser Welt steht, als deren Repräsentant in diesem Gedicht das Heidentum auftritt. Diesem gilt somit die Drohung der folgenden Verse:

3,5 *sed tempus adest calicis
ad feces usque sceleris.*

Damit ist in biblischer Sprache an das vorher genannte *priscum scelus* (s. V. 2,5) und seine Bestrafung erinnert²⁰⁶.

Die ersten 3 Strophen gehören also eng zusammen. Die 1. Strophe nennt das Thema des Kampfes zwischen *Fides* und *Ydolatria*, das dann in den beiden folgenden Strophen in enger Anlehnung an das Alte Testament (s. Str. 2) und an das Neue Testament (s. Str. 3) entfaltet wird. Die beiden nun folgenden Strophen (Str. 4 u. 5) beziehen sich dagegen auf ein „Vaticinium Sybillae“, das an König Ludwig von Frankreich gerichtet war, im Gedicht aber ohne Nennung eines Namens in verheißungsvoller Allgemeingültigkeit vorgetragen wird. In dieser Prophezeiung heißt es: *Cum ascenderis ad costam tetragonis sedentis aeterni et ad costam tetragonorum stantium aeternorum, pones vexilla tua rosea usque ad extremos labores Herculis, quia erexit te Christus in artemonem navis, in capite eius est velum triangulatum*²⁰⁷.

²⁰³ Vgl. Apoc 17,18.

²⁰⁴ Vgl. Apoc 17,1; 19,1f.

²⁰⁵ Vgl. Apoc 17,18: *Et mulier quam vidisti, est civitas magna, quae habet regnum super reges terrae.*

²⁰⁶ Vgl. V. 2,5: *prisci das penas sceleris* mit V. 3,6: *ad feces usque sceleris*. Vgl. V. 2,6: *nunc* mit V. 3,5: *sed tempus adest*. Zur Ausdrucksweise vgl. Ez 23, 33f.; Is 51,17; Apoc 18,6, das durch Apoc 17,4 erläutert wird. Zu *tempus* (...) *calicis* (V. 3,5) vgl. Ier 25,15-38; 51,6f.; ferner Apoc 14,7-10.

²⁰⁷ CB 2,1, S. 95.

Im Zusammenhang dieses Kreuzzugsliedes wird die Verheißung so eingesetzt, daß dem Führer des Kreuzzuges ein Zuwachs an Ehre und irdischer Macht versprochen wird. Ihm wird der Titel *princeps principum* (s. V. 4,1) und das byzantinische Kaisertum zuteil werden, denn mit *tetragonus sedens aeternus* (s. V. 4,3f.) ist der griechische Kaiser und mit *costa* (s. V. 4,3) Konstantinopel gemeint²⁰⁸. Dafür werden von dem Anführer des Kreuzzuges die Unterwerfung der Heiden und die Ausbreitung seiner Herrschaft bis an die Grenzen der Erde gefordert:

4,5 *sub Herculis memoria*
vexilla ponens rosea.

Nach antiker Anschauung, die im Mittelalter fortlebte, hatte Herkules im Zusammenhang mit seinen Arbeiten an verschiedenen Randpunkten des Erdkreises Säulen als Denkmäler (s. V. 4,5 *memoria*) aufgerichtet²⁰⁹, bis zu denen der erhoffte Kreuzzugsführer seine Fahnen tragen soll.

Die 5. Strophe fragt dann auffordernd: Wer wird es sein, den Gott in Erfüllung der Prophezeiung unter das Marssegel des Schiffes stellen und dessen sehr schönes dreieckiges Segel er lenken möge? Über diesen Mann möge sich dann auch mit dem Jubel der Ritter Jerusalem freuen, das hier feierlich mit etymologischer Pronominatio als *Pacis Visio* (V. 5,6)²¹⁰ bezeichnet wird.

Der Führer des Kreuzzuges wird also in unmittelbarer Beziehung zu Gott gesehen, der ihm die Weltherrschaft vermitteln wird. Daß dieser *princeps principum* (s. V. 4,1) noch unbekannt ist, ist als Aufforderung zum Kreuzzug an die Fürsten zu verstehen, ihrerseits durch Taten ihre Erwähltheit zu beweisen. Der Spruch der Sibylle hat diese Wirkung nicht, da in ihm König Ludwig von Frankreich als der Erwählte genannt ist.

Der Dichter übernimmt in diesen beiden Strophen durchgehend die dunkle Redeweise des Orakels, denn die Rede darf hier geheimnisvoll sein, da sie eigentlich nur von dem Berufenen verstanden werden muß. Zugleich verbürgt die Dunkelheit des Sinnes eine allgemein werbende Wirkung, kann so doch jeder die vorhandenen Aussagen auf sich selbst beziehen.

Die 5. Strophe endete mit einer etymologischen Pronominatio für Jerusalem. Mit demselben rhetorischen Mittel wird die 6. Strophe eröffnet: der *Pacis Visio* (V. 5,6) wird die *Confusionis civitas* (V. 6,1) gegenübergestellt. Hiermit ist das schon vorher zweimal genannte Babylon (s. V. 2,2; 3,4) gemeint²¹¹.

Auf diese Weise hat der Dichter eine rhetorische Continuatio geschaffen, die in einer fruchtbaren Spannung zu einem inhaltlichen Neuansatz steht. Der Dich-

²⁰⁸ CB 2,1, S. 95.

²⁰⁹ Vgl. N i n c k, Entdeckung von Europa, S. 39, 42f., 122, 168; H e y d e n r e i c h, Seefahrt, S. 22-23, 54, 139f. mit Anm. 435.

²¹⁰ Vgl. MPL 22, Sp. 485 (Hieronymus); MPL 76, Sp. 857A (Gregor der Große): *Quia enim Ierusalem pacis visio interpretatur, cuius nomine patria coelestis exprimitur.*

²¹¹ MPL 24, Sp. 135A (Hieronymus): *Babylon, quae ex confusione linguarum nomen accepit.* Vgl. MPL 167, Sp. 1510B (Rupert von Deutz).

ter warnt die *Gentilitas* (V. 6,2) vor einer Verführung durch Babylon. Diese Wendung ist wohl nur aus der Bildersprache der Apokalypse zu verstehen, in der Babylon als verführerische Frau beschrieben wird²¹², als die es auch in der 3. Strophe dieses Gedichts bezeichnet wurde. Dabei klingt in der Unterscheidung von Verführer und Verführten der Missionsgedanke an, der in diesem Lied später noch deutlicher formuliert wird. Aber schon hier wird die Heiden-schaft ausdrücklich vor Babylon gewarnt:

6,3 *inniteris harundini
cladem lature manui.*

Diese Verse, die eine *Amplificatio des decepit te* (V. 6,2) sind, sind nur als Zitat aus Isaias zu verstehen: *Ecce confidis super baculum arundineum, con fractum istum, super Aegyptum; cui si innixus fuerit homo, intrabit in manum eius, et perforabit eam; sic Pharaon, rex Aegypti, omnibus, qui confidunt in eo.* (Is 36,6).

Nach dieser aufklärenden Warnung vor Babylon ergeht eine mahnende Aufforderung zur Umkehr und Hinwendung zu Gott:

6,5 *revertere, revertere,
factoris opus respice!*

Das durch die Wiederholung verstärkte *revertere* (V. 6,5), das auf Cant 6,12 zurückgeht, war im Mittelalter sehr beliebt²¹³. Hier ist es mit einem Hinweis auf die Natur als das Werk des Schöpfergottes verbunden. Diese Aufforderung geht zwar zurück auf ein Wort aus der Bibel²¹⁴, ist hier aber primär ein Hinweis auf das Buch der Natur, das auch den Heiden zugänglich ist, denen gegenüber sich der Dichter nicht auf die Heilige Schrift berufen kann. Der Hinweis auf die sichtbare Wahrheit, die Gott unmittelbar durch seine Werke vor Augen geführt hat, ist ein Appell an die Vernunft diesseits aller Offenbarung durch das Wort. Dem liegt letztlich eine Theologie des Sichtbaren zugrunde, die Paulus gerade im Hinblick auf die Heiden entworfen hat: *Revelatur enim ira Dei de caelo super omnes impietatem, et iniustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in iniustitia detinent: quia quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur: sempiterna quoque eius virtus, et divinitas: ita ut sint inexcusabiles.* (Rom 1,18-20). In anderen Kreuzzugsliedern ist ähnlich von Gott als dem *celi fabricator* (KL 12,15,4), dem *fabricator siderum* (KL 16,7,6) und dem *omnium creator* (KL 12,15,3) die Rede²¹⁵.

²¹² Apoc 17,1-18,24.

²¹³ Vgl. CB 2,1, S. 88. Zur Verwendung von *reverti* im geistlichen Sinn in der Kreuzzugslyrik s. KL 14,18; KL 14,20 und KL 17,4b,1.

²¹⁴ Eccl 7,14: *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.*

²¹⁵ Auch den Mohammedanern dient die Schöpfung zum Beweis für den Schöpfer; s. z. B. Koran, Sure 14, V. 11 und dazu G a u s s, Toleranz, S. 384 mit Anm. 115.

Die 6. Strophe schließt so mit einer imperativischen Aufforderung zur Umkehr ab. Doch die geforderte Hinwendung zu Gott und seinen Werken bedeutet zugleich eine Abkehr. *Revertere ad Dominum, et avertere ab iniustitia*. (Eccli 17,23). Die 7. Strophe spricht in einer argumentierenden Frage von dem Gegenstand dieser *iniustitia*, von dem die Heidenschaft, die als *Ydolatria* (V. 1,1) verstanden wird, sich abwenden soll.

Nicht ohne Hohn werden die Heiden, die in einer Umschreibung als *Qui colunt cacodemonas* (V. 7,1) bezeichnet werden, auf die Schwachheit ihrer Götzen hingewiesen, die weder eine Stimme, noch Vernunft oder Macht besitzen. Zugleich verwendet der Dichter hier ein heidnisch-magisches Motiv: Wer schwache Götter verehrt, wird der nicht diesen Göttern in ihrer Schwachheit gleichen?

Diese Strophe über den Götzendienst, die vom Dichter zugleich vorwurfsvoll und werbend an die Mohammedaner gerichtet ist, erklärt sich aus der im Mittelalter allgemein verbreiteten Ansicht, daß im Islam Mohammed göttlich verehrt werde²¹⁶. Der Götzendienst wird auf Grund eines vernichtenden Urteils über die Götterbilder abgelehnt, das durch ein dreifaches *nec*, das zweimal anaphorisch eingesetzt ist, an Überzeugungskraft gewinnt:

7,5 *nec vox inest nec ratio
nec locus in arbitrio?*

Die Strophe, die als rhetorische Frage gestaltet ist, wendet sich aber zugleich an die Affekte, da nach der Ansicht des Sprechers nicht fragwürdig ist, was er als Frage vorträgt. Auf diese Weise erreicht er einen engen Kontakt mit seinen Hörern, zumal das Urteil über die *cacodemonas* (V. 7,1) zugleich auch auf Grund der unterstellten Ähnlichkeit (s. V. 7,2 *similes*) die heidnischen Götzendiener verurteilt.

Hierauf folgt dann als Gegenstrophe ein Lob der Kreuzfahrer, das auch unmittelbar an die *Gentilitas* (V. 8,6) gerichtet ist.

Die Kreuzfahrer werden in zeittypischer Weise als *Christi milites* (V. 8,2)²¹⁷ gepriesen. Wurden in der 2. Strophe die Menschen glücklich genannt (s. V. 2,2 *beatus est*), die die Kinder Babylons zerschmettern, so werden jetzt in ähnlicher Weise die Waffen der Christen als gesegnete besungen:

8,1 *Beati sunt mucrones.*

Es ist hier also nicht mehr von Mission die Rede, sondern von einem Kampf mit der Waffe gegen die Heiden. Die Christen werden dabei in geistlicher Weise durch den Schutz des Kreuzes gestärkt und erlangen so eine *felix atrocitas* (V.

²¹⁶ Vgl. M u n r o, *Western Attitude*, S. 329ff. Das Mittelalter verfügte jedoch auch über bessere Informationen: *nam Saraceni et Turchi Deum Creatorem colunt, Mahumet non Deum sed ejus (v. l. Dei) prophetam aestimantes*. Text in: *Willelmus Malmesbiriensis de gestis regum Anglorum*, 1, S. 230. Vgl. *Southern, Western Views*, S. 34.

²¹⁷ Vgl. 2 Tim 2,3: *Labora sicut bonus miles Christi Iesu*. Vgl. KL 13,10,1: *Ergo Christi milites fugite beati*.

8,5), die der Heidenschaft zum Untergang gereicht. Diese Strophe ist also nicht mehr wie die vorausgegangenen aufklärend und mahnend, sondern drohend und schließt eindrucksvoll mit der abermaligen Nennung des Gegners: *Gentilitas* (V. 8,6; vgl. V. 6,2). Der Drohende weiß sich unter dem Schutz des Kreuzes, dem er die Kraft (s. V. 8,4 *robore*) zuspricht, die er vorher den heidnischen Göttern aberkannt hat.

In bezug auf den christlichen Hörer ist diese Strophe eine Aufforderung zur Vernichtung der Heiden und eine Versicherung göttlichen Schutzes, kämpft er doch mit gesegneten Waffen²¹⁸.

Die 9. Strophe ist als eine Aufforderung an die ganze Menschheit zu verstehen, die in Anlehnung an Lc 14,23²¹⁹ von überall her zum Mahl des Herrn eingeladen wird. Alle Menschen, Heiden und Christen, sollen von den Freuden der Welt (s. V. 9,2 *mundi voluptatibus*) sich abwenden und in einem geistlichen Mahl erfahren, wie süß der Herr sei (s. V. 9,6 *quam suavis sit Dominus*)²²⁰.

Die 10. Strophe führt diese allgemeine Einladung als unmittelbare Verheißung an die *Syrophenissa* (V. 10,5) fort. Markus nennt eine *mulier gentilis, Syrophenissa genere* (Mc 7,26), die auf Grund ihrer demütigen und beständigen Bitte von Jesus die Heilung ihrer Tochter von einem bösen Dämon erlangte. Im Zusammenhang mit dieser Begebenheit heißt es in der Heiligen Schrift: *Qui (sc. Iesus) respondens ait: Non est bonum sumere panem filiorum, et mittere canibus. At illa dixit: Etiam Domine: nam et catelli edunt de micis quae cadunt de mensa dominorum suorum. Tunc respondens Iesus, ait illi: O mulier, magna est fides tua: fiat tibi sicut vis. Et sanata est filia eius ex illa hora.* (Mt 15,26-28; vgl. Mc 7,27-30). Auf dieses Gespräch bezieht sich die Aussage der 10. Strophe, daß das Brot der Söhne zur Speise der jungen Hunde unter dem Tisch des gnädigen Herrn wird (s. V. 10,1-3)²²¹. Zugleich aber ergibt sich von dieser Begebenheit ein Rückbezug auf die 7. Strophe. So wie die Tochter von ihrem *spiritus immundus* (Mc 7,25), ihrem *daemonium* (Mt 15,22; Mc 7,26.29.30) befreit wurde, so muß auch die *Gentilitas* von ihren *cacodemones* (V. 7,1) befreit werden. Noch deutlicher aber wird die Aussage, wenn man den mystischen Sinn beachtet, den das Mittelalter in dieser Geschichte erkannte. Nach einer Auslegung durch Beda Venerabilis bezeichnet die *Syrophenissa* die *ecclesia de gentibus*, die jungen Hunde die Heiden, der Tisch die

²¹⁸ Zu V. 8,3: *suffulti crucis tegmine* vgl. V. 1,4: *mundi non querit tegmina*. Zu V. 8,1 vgl. die mittelalterlichen Waffensegen; s. Erdmann, Kreuzzugsgedanke, S. 326-335; vgl. ebd. S. 330: *eminenti mucrone*.

²¹⁹ Lc 14,23: *Et ait Dominus servo: Exi in vias, et sepes: et compelle intrare, ut impleatur domus mea.*

²²⁰ Vgl. Ps 33,9: *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus; beatus vir qui sperat in eo.* Zu *suavis* s. Lausberg, Hymnus, bes. § 249, S. 177f., § 495, S. 314-317.

²²¹ Vgl. KL 12,19,3: *ecce canes comedunt panes filiorum*. S. ferner Thomas von Aquin, *Lauda, Sion, salvatorem*, Versikel 10a: *Ecce, panis angelorum, Factus cibus viatorum, Vere panis filiorum, Non mittendus canibus*. Text in: AH 50, Nr. 385, S. 584f.; vgl. Mt 7,6.

Heilige Schrift, die als Brot des Lebens dient, und die Wendung *sub mensa* bekommt so die Bedeutung: *verbo sacri eloquii humiliter subditi*²²². Auf Grund dieser Interpretation ist die Strophe an die Heidenschaft gerichtet, der im Sinne der Missionsidee das Christentum und seine Freude verheißen werden:

10,5 *gaude, Syrophenissa!*
iam venit tua filia.

Der Vers 10,6 ist wohl im Sinne der Heilung der Tochter als ein Hinweis auf schon erzielte Erfolge bei der Missionierung der Mohammedaner zu verstehen, die zu dieser Zeit allerdings mehr Wunsch als Wirklichkeit waren.

Hiermit schließt der Dichter seine Auseinandersetzung mit dem Heidentum ab, die er teils im Sinne der Idee des Heiligen Krieges, teils im Sinne des Missionsgedankens führt, ohne sich hierbei der Widersprüchlichkeit bewußt zu werden. Er wendet sich im folgenden nur noch an die Christen. Für sie ist vom König der Könige in Jerusalem ein *forum libertatis* (s. V. 11,1f.) errichtet worden. Dorthin soll der *mercator prudens* (V. 11,4) eilen, um das Leben zu kaufen. Das Motiv des *mercator prudens* hat Bernhard von Clairvaux geprägt, der so eine kurze Formel für das mit den Kreuzzügen sich entwickelnde Ablaßwesen fand: *Habes nunc, fortis miles, habes, vir bellicose, ubi dimices absque periculo; ubi et vincere gloria et mori lucrum. Si prudens mercator es, si conquistator huius saeculi, magnas quasdam tibi nundinas indico; vide ne pereant. Suscipe crucis signum et omnium pariter, de quibus corde contrito confessionem feceris, indulgentiam obtinebis. Materia ipsa, si emittur, parvi constat: si devoto assumitur humero, valet sine dubio regnum Dei*²²³.

Zu diesem vorteilhaften Geschäft ruft Gott auf, der hier in biblischer Sprache als *Rex regum* (V. 11,3)²²⁴ bezeichnet wird. Appelliert wird jedoch nicht an selbstlose Begeisterung im Dienste des göttlichen Königs, sondern an einen frommen Egoismus, der das eigentliche Motiv der Kreuzfahrt ist. Es ist die Sorge um das eigene Seelenheil, das die Angesprochenen nach Jerusalem eilen lassen soll, weil dort das ewige Leben unmittelbar erlangt werden kann. Diese Heilsmöglichkeit ist ausdrücklich ortsgebunden und verlangt vom Menschen Überwindung des Raumes: *illuc currere* (V. 11,6).

Im Zusammenhang mit dem Appell an den frommen Egoismus mahnte der Dichter in der 11. Strophe auch zur Eile, die dann in der 12. Strophe auf Grund der irdisch-sozialen Verantwortlichkeit des Menschen aber sehr realistisch eingeschränkt wird. Der Kreuzfahrer muß zunächst für seine Familie sorgen. Dies Anliegen ist dem Dichter so wichtig, daß er selbst hervortritt mit dem Einwand:

12,5 *quod quidem nisi faciat*
ignoro quid proficiat.

²²² MPL 92, Sp. 202f.

²²³ Text in: Greven, Kölnfahrt, S. 46; vgl. MPL 182, Sp. 564-568 (ep. 363). Der Text dieses Briefes ist besonders wichtig, da er eine große Verbreitung gefunden hat; s. Grill, Kreuzzugs-Epistel, Raso, Kanzlei.

²²⁴ Vgl. 1 Tim 6,15; Apoc 17,14; 19,16.

So schränkt er seine eigene Werbung ein; seine Mahnung, über den Himmel nicht die Erde zu vergessen, ist in dieser Weise einmalig in der Kreuzzugslyrik.

Nach diesem in die Werbung eingeschobenen Rat weist der Dichter in der 13. Strophe auf das Ziel der Kreuzfahrt hin, das er sofort im ersten Vers nennt:

13,1 *Sepulcrum gloriosum.*

Im nächsten Vers wird daran erinnert, daß schon von den Propheten dieses Grab so gekennzeichnet worden ist, eine Anspielung auf das Wort des Isaias: *Et erit sepulcrum eius (sc. radice Iesse) gloriosum.* (Is 11,10).

Die folgenden Verse sind in Anlehnung an Matthäus formuliert: *Nolite dare sanctum canibus: neque mittatis margaritas vestras ante porcas, ne forte conculcent eas pedibus suis, et conversi dirumpant vos.* (Mt 7,6). Diese Stelle hat auch Bernhard von Clairvaux in seinem oben erwähnten Schreiben historisch aktualisiert, als er in bezug auf das Heilige Land und sein Schicksal fragte: *Quid facitis, viri fortes? quid facitis, servi crucis? Itane dabitur sanctum canibus et margaritas porcis?*²²⁵ Wie eine Antwort auf diese Frage klingen die Verse:

13,4 *quibus (sc. canibus) sanctum non dabimus,
nec porcis margarite
mittuntur deridende*²²⁶.

Die feindlichen Heiden werden so in der Übernahme eines biblischen Bildes als Schweine und Hunde bezeichnet. *Porcus* kommt in den Kreuzzugsliedern nur an dieser Stelle vor, während *canis* sechsmal begegnet²²⁷; dies ist nicht erstaunlich, da *canis* eine geläufige Bezeichnung für den *populus gentilis* war²²⁸.

So wird in dieser Strophe in einer ausgeprägt biblischen Sprechweise das Ziel des Unternehmens genannt, der Schutz des Heiligen Grabes vor den Heiden, das nach der glücklichen Eroberung im Jahre 1099 nicht wieder unter die Herrschaft der Ungläubigen kommen darf (s. V. 13,4 *non dabimus*).

Von einer Belohnung für die Teilnahme am Kreuzzug war schon in der 11. Strophe die Rede. Diese Thematik führen die letzten 3 Strophen (Str. 14-16) fort, wobei an das Bild vom Markt (vgl. Str. 11) angeknüpft wird. Die Teilnahme am Kreuzzug erfolgt im Sinne der Abblähre auf Grund einer vertraglichen Regelung (s. V. 14,3 *conventio*) mit Gott. In Anlehnung an ein Herrenwort²²⁹ wird auf die vielen Wohnungen im Hause des Vaters als Belohnung

²²⁵ Text in: Greven, Kölnfahrt, S. 45; MPL 182, Sp. 565B.

²²⁶ Vgl. CB 2,1, S. 96f.

²²⁷ KL 7,13,3; KL 12,19,3; KL 14,1: *manuque canina*; KL 14,2 und KL 19,48.56.

²²⁸ Vgl. MPL 111, Sp. 224A (Hrabanus Maurus): *Canis autem diversas significatio- nes habet. Nam aut diabolus vel Judaeum, sive gentilem populum signifi- cat.* Vgl. Histoire anonyme, S. 228f.

²²⁹ Io 14,2: *In domo Patris mei mansiones multae sunt; si quo minus dixissem vobis: Quia vado parare vobis locum.* Diese Bibelstelle verwendet auch Alanus ab Insulis in seiner Predigt an die Soldaten, in: MPL 210, Sp. 186D.

hingewiesen, die in der 16. Strophe näher gekennzeichnet werden. Wegen der himmlischen Belohnung soll die Mühsal der Fahrt ihren Schrecken verlieren, denn:

14,5 *pondus diei preterit,
merces perennis aderit.*

Aus der hier sehr gekonnt formulierten Gegenüberstellung von Zeitlichkeit (s. V. 14,5) und Ewigkeit (s. V. 14,6) bezieht die Werbung ihre eigentliche Kraft. Da das zukünftige Sein in der Ewigkeit zur bestimmenden Macht wird, verliert alle gegenwärtige Bedrängnis für den einzelnen an Gewicht.

Schon hier spielt der Dichter mit der Wendung *pondus diei* (V. 14,5) auf die Parabel von den Arbeitern im Weinberg an, die er den Versprechungen der 15. Strophe zugrunde legt²³⁰.

In dieser Strophe wiederholt er in der Form einer chiasmatischen Iteratio das Wort Jesu, daß die Ersten die Letzten und die Letzten die Ersten sein werden (s. Mt 20,16), jedoch hier im Lied in singularischer Ausdrucksweise, da jeder einzelne angesprochen werden soll. Unterschiedlich sind nur die Form und der Zeitpunkt der Berufung, während die Entlohnung für alle gleich ist²³¹, denn alle werden für die geleistete Arbeit den *denarius vite* (s. V. 15,6) erhalten. Durch diese Genitivmetapher wird die geistliche Deutung gegeben, die schon im vorangegangenen *merces perennis* (V. 14,6) anklang. Ganz ähnlich ist von der Belohnung in einem anderen Kreuzzugslied die Rede: *Spes veniae, fructus vitae, diadema perenne reddent totius suave laboris onus.* (KL 18, 117f.).

Die Parabel von den Arbeitern im Weinberg, die im Neuen Testament zur Verdeutlichung des Himmelreiches (s. Mt 20,1) erzählt wird, wird in diesem Lied mit der gleichen Sinndeutung eingesetzt, jedoch aktualisierend auf die mit der Kreuzzugszeit gegebene Heilsmöglichkeit bezogen.

Die letzte Strophe entwirft dann abschließend ein Bild des als Lohn versprochenen ewigen Lebens in den himmlischen Wohnungen.

16,1 *Non hic mutatur sedes,
non corrumpuntur edes,
non maior hic minori,
non pauper ditiori,
non obstat alter alteri,
nec locus est opprobrii.*

Weil die im Himmel herrschende Sicherheit und Gerechtigkeit und der dort waltende Friede unvorstellbar sind, greift der Dichter hier zur Methode der negativen Beschreibung, eindrucksvoll gesteigert durch fünfmaliges anaphorisches

²³⁰ Mt 20,1-16. Zu *pondus diei* (V. 14,5) vgl. Mt 20,12: *qui portavimus pondus diei, et aestus.*

²³¹ V. 15,4: *sed par remuneratio.* In der Kreuzzugszyklika Eugens III. wird Gott als der *omnium bonorum remunerator* bezeichnet; Text hg. von R a s s o w bei C a s p a r, Kreuzzugsbullen, S. 305; Text auch in: M a y e r, Idee, S. 16.

non, dem sich im letzten Vers *nec* durchaus anpaßt, aber zugleich auch den Abschluß markiert. Auf diese Weise wird hier ein Bild des himmlischen Jerusalem im Sinne der *Pacis Visio* (V. 5,6) gegeben, bei der ganz in Anlehnung an die vorausgegangene Parabel von den Arbeitern im Weinberg der soziale Friede betont wird, in dem alle Unterschiede (s. V. 15,3 *dispar*) durch die Gleichheit der Belohnung (s. V. 15,4 *par remuneratio*) aufgehoben sind.

Dies Lied ist das Werk eines gelehrten Mannes, wie die zahlreichen Zitate und Anspielungen deutlich zeigen. Es ist ein inhaltsreiches Lied, das die irdische Wirklichkeit schildert, zugleich aber auch die geistliche Begründung des Unternehmens seelsorglich und heilsgeschichtlich darlegt. So führt das Gedicht den Hörer vom Kampf zwischen *Fides* und *Ydolatria* über Stellung und Aufgabe des Kreuzzugsritters hin zum himmlischen Jerusalem. Dabei wird die Struktur vom Missionsgedanken bestimmt. Die Mission wird durchaus kämpferisch aufgefaßt, sie wird eingeordnet in den großen Kampf zwischen Glauben und Unglauben. So sind die Strophen 1 bis 3 im Sinne des Prudentius und auch der Apokalypse durchaus allegorisch zu verstehen. Dieses Verständnis wird gestützt durch die häufigen Personifikationen, die sich dem Stil der Allegorie gut einfügen.

Aus dem Willen zur Mission geht die Anrede an die *Gentilitas* hervor, indem so fiktiv eine Einwirkung durch das Wort versucht wird. Im Sinne der kämpferisch verstandenen Mission ist die Predigt an die *Gentilitas* gemischt aus kriegsrischer Drohung und rational-theologischer Beweisführung.

Zugleich richtet der Dichter an die Christenheit eine Aufforderung zur Fahrt nach Jerusalem. Der Kreuzzug wird dabei in Anlehnung an den Missionsgedanken spiritualisiert und als Gnadenerwerb und Weg zu den himmlischen Wohnungen gedeutet. Entsprechend dieser geistlichen Interpretation des Geschehens tritt die Schilderung der Kämpfe fast völlig zurück. Wohl ist in biblisch sublimierter Sprache von der Vernichtung des Heidentums die Rede, doch die Greuelthaten der Heiden im Heiligen Land werden nicht aufgezählt, wie in anderen Kreuzzugsliedern²³², um die Zuhörer zur Rache anzufeuern. Völlig im Sinne der Spiritualisierung ist auch das Lohnversprechen, das in der Verheißung himmlischer Güter besteht. Vom irdischen Reichtum ist keine Rede, doch bei der Schilderung der himmlischen Wohnungen wird lange verweilt. So ist in diesem Lied der Kreuzzug für den Christen auf die ganz persönliche Sorge für die eigene Seele bezogen. Für die Abwehr der Heiden vom Heiligen Grab als Bewährung seines Glaubens wird ihm eine Veränderung im Sinne des ewigen Heils versprochen. Die Heidenschaft dagegen wird zu einer Änderung ihrer Glaubenshaltung, zur Bekehrung zum Christentum aufgefordert. Eine solche Exhortatio an die Heiden ist in einem Kreuzzugslied etwas Einmaliges, und wohl deshalb ist dem Dichter die Verbindung von Missionsgedanken und Kreuzzugsaufforderung nicht ohne Härten gelungen. Hierin wird die von Schumann festgestellte Unklarheit im Aufbau ihren Grund haben²³³.

²³² Vgl. z. B. KL 11,3a; KL 12 und KL 15.

²³³ CB 2,1, S. 94. Vgl. Moser, „Lied“ und „Spruch“, S. 88.

Außerdem ist ein im modernen Sinne folgerichtiger Aufbau auch nicht zu fordern, da jede Strophe eine ausgeprägte Eigenständigkeit besitzt. Nie sind zwei Strophen durch Enjambement miteinander verbunden, sondern jede Strophe bildet für sich eine Sinneinheit, die oft bei einfachem Satzbau in nur einem Satz entfaltet wird, wobei in der Regel die letzten beiden Verse den Inhalt noch einmal pointierend formulieren. Das Thema wird so in immer neuen Schritten wieder angegangen. Diese Weise des Aufbaus schließt jedoch eine Gliederung des Ganzen nicht aus. Die Abfolge der Strophen ist einer durchaus sinnvollen Konzeption eingeordnet, die von der Schilderung des Kampfes zwischen *Fides* und *Ydolatria* über den Missionsgedanken und die Kreuzzugswerbung zur Schilderung der himmlischen Belohnung führt.

ζ) KL 14: *Crux ego rapta queror, vi rapta manuque canina*

Eine Spiritualisierung des Kreuzzugs wie in KL 7 erfolgt auch in KL 14; doch geht hier die Spiritualisierung nicht von der Begegnung mit dem Heidentum aus, sondern von der Beziehung des Menschen zum Kreuz. Dieses Lied ist zu Beginn des 13. Jahrhunderts entstanden; es besteht aus 39 Hexametern, und der 1. Vers lautet:

*Crux ego rapta queror, vi rapta manuque canina*²³⁴.

Den Schluß, insgesamt 18 Verse, veröffentlichte im Jahre 1881 Hagenmeyer als „Carmen Sangallense“ aus der Handschrift St. Gallen Nr. 1385, wo auf Folio 71^r auch nur diese Verse überliefert sind²³⁵. In der Nachfolge von Hagenmeyer beschränkten sich auch Schmuck²³⁶, Wentzlaff-Eggebert²³⁷, H. E. Mayer²³⁸ und U. Müller²³⁹ in ihren Publikationen auf diese 18. Verse. Daß es sich bei den Versen der Handschrift von St. Gallen nur um ein Fragment handelt, zeigen die Handschriften der „Poetria nova“ des Galfredus von Vinosalvo, in denen das ganze Gedicht als Beispiel für eine *Prosopopoeia* überliefert ist²⁴⁰.

Hagenmeyer datierte die von ihm veröffentlichten Verse auf die Jahre 1188 oder 1189²⁴¹. Faral hat unter Berücksichtigung aller Verse als Entstehungszeit des Gedichts die Jahre 1199-1201 oder 1205-1216 angegeben, wobei er den späteren Zeitraum für wahrscheinlicher hält. Nach seiner Ansicht ist die „Poetria nova“ zwischen den Jahren 1208 und 1213 geschrieben worden, doch

²³⁴ KL 14. Text in: Faral, *Arts poétiques*, S. 211f., V. 469-507.

²³⁵ *Deux poésies*, S. 585; zur Handschrift ebd. S. 581.

²³⁶ Schmuck, *Kreuzlieder*, Nr. 14, S. 125f.

²³⁷ Wentzlaff-Eggebert, *Kreuzzugsdichtung*, S. 168-172.

²³⁸ Mayer, *Idee*, S. 25f.

²³⁹ U. Müller, *Kreuzzugsdichtung*, Nr. 19, S. 32f.

²⁴⁰ Faral, *Arts poétiques*, S. 211f., V. 469-507.

²⁴¹ *Deux poésies*, S. 581.

schließt diese Datierung eine frühere Entstehung dieses einzelnen Liedes, das als Beispiel eingefügt ist, nicht aus²⁴².

Wentzlaff-Eggebert weist zwar auf Faral hin, beschränkt sich in seiner Interpretation aber auf die von Hagenmeyer veröffentlichten Verse²⁴³. Dabei geht aber das Einmalige dieses Gedichts verloren, daß nämlich das Kreuz unmittelbar zum Hörer spricht. Wegen der Beschränkung auf die Schlußverse kommt dagegen Schmuck zu der Auffassung, daß der Text „Christus in den Mund gelegt“ sei²⁴⁴.

Galfredus bringt in seiner Poetik dieses Gedicht als Beispiel für eine Prosopeoia; dem Kreuz wird in der Dichtung die Fähigkeit des Sprechens verliehen: (. . .) *Cui nulla potentia fandi, Da licite fari donetque licentia linguam*²⁴⁵. Der Dichter ist sich der Neuartigkeit seines Beispiels bewußt und gibt auch eine Überschrift für das Gedicht: *Si placet exempli novitas, hanc accipe formam; Vocis in hac forma sanctae Crucis ecce querela*²⁴⁶.

Crux ego rapta queror, so lauten die Anfangsworte der 1. Gedichtszeile, die den Inhalt der ersten Verse angeben²⁴⁷. Es geht um das Kreuz, das durch *ego* sich selbst als Sprecher ausweist; es ist geraubt worden und klagt über sein Schicksal.

In einer Handschriftengruppe stellt sich das Kreuz nicht nur selbst vor, sondern es gibt auch von sich selbst eine theologische Deutung, indem es sich als heilig bezeichnet und sich ‚das Heil des Volkes‘, ‚die Wiederherstellung der Welt‘ und ‚die Erlösung der Welt‘ nennt:

*Crux ego rapta queror. ego crux, ego crux (Christi A) crucifixi,
Crux ego sancta, salus populi, reparatio (redemptio C) mundi.
Crux ego rapta queror, vi rapta manuque canina*²⁴⁸.

Beim Kreuz als dem Zeichen der Erlösung geht es immer um die Beziehung zwischen Gott und der Welt, zwischen Christus und dem Menschen²⁴⁹. Daß

²⁴² Faral, Arts poétiques, S. 29f., 33. S. auch die Kritik an dieser Datierung und den neuen Datierungsvorschlag (1200-1202) für die Entstehung der „Poetria nova“ von Wilmar, Art poétique, bes. S. 273.

²⁴³ Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, S. 355, Anm. 6, 7; S. 356, Anm. 8. Ebd. S. 168 ist „Gerardus de Vino Salvo“ in „Galfredus de Vinosalvo“ zu korrigieren. Vgl. dens., Hoftag Jesu Christi, S. 21-23.

²⁴⁴ Schmuck, Kreuzlieder, S. 126.

²⁴⁵ Faral, Arts poétiques, S. 211, V. 462f.

²⁴⁶ Ebd. S. 211, V. 467f.

²⁴⁷ Damit die Stellung des jeweiligen Verses im Gedicht durch die Nennung der Verszahl erkennbar wird, wird für die Interpretation von der durchlaufenden Verszählung der „Poetria nova“ abgesehen und eine Verszählung von Vers 1 = Vers 469 der „Poetria nova“ bis Vers 39 = Vers 507 benutzt.

²⁴⁸ Es handelt sich um die Wolfenbütteler Handschriftengruppe, bei Faral, Arts poétiques die Siglen A, B, C, D; s. ebd. S. 197. Zu den zitierten Varianten s. ebd. S. 211 und Rab, Christian-Latin Poetry, S. 342.

²⁴⁹ Vgl. ein weiteres Gedicht in der „Poetria nova“, V. 1098-1217, das über den Sündenfall und die Erlösung handelt; Text in: Faral, Arts poétiques, S. 231-234.

aber das Kreuz selbst sich hierzu äußert, ist so neu, daß der Dichter in der gerade zitierten Fassung das Kreuz sich fünfmal vorstellen läßt durch die Worte *ego* oder *Crux ego*, wobei die letztere Form durch dreimaligen anaphorischen Einsatz noch besonders herausgestellt wird.

In der von Faral hergestellten ursprünglichen Fassung betonen die ersten beiden Verse vor allem die Tatsache des Geraubtseins durch dreimaliges *rapta* (V. 1.2). Da das Kreuz mit Gewalt von den Heiden, die hier wie auch sonst in den Kreuzzugsliedern als Hunde bezeichnet werden²⁵⁰, geraubt worden ist, bedeutet dieser Raub zugleich auch Schändung (s. V. 2 *polluta*).

Das Kreuz klagt, weil es bereits vor langer Zeit (s. V. 3 *A veteri*) geraubt worden und bis jetzt (s. V. 3 *adhuc*) noch nicht wieder befreit worden ist. Es wendet sich also mit seiner Klage an die Hörer der Gegenwart, von denen es eine Änderung erhofft, indem es durch die Verneinung einer erhofften Möglichkeit einen Wunsch ausspricht: *nec ense redempta* (V. 3). Das Kreuz selbst fordert also seine Befreiung mit Waffen. So wird schon ganz zu Beginn dieses Gedichts deutlich, daß das Kreuz nicht nur eine sittlich-religiöse Forderung stellt, sondern auch kriegerischen Einsatz von den Hörern verlangt.

Diese ersten 3 Verse sind also die eindringliche Eröffnung eines Gedichts, das sich als ganzes durch eine fortreibende Dynamik auszeichnet.

In der nächsten Versgruppe (V. 4-7) spricht das Kreuz unmittelbar den Menschen an (s. V. 4 *Dic, homo*) und fordert von ihm in einer Reihe von Fragen Antwort und Rechenschaft über sein Verhalten zur Tatsache des Kreuzraubes. Das Kreuz legt seine Bedeutung für den Menschen und seine Verdienste dar, um dann seinerseits nach der Verpflichtung des Menschen dem Kreuz gegenüber zu fragen. Dabei wird die im Zusammenhang mit dem Kreuz in der religiösen Rede so beliebte Baummetaphorik verwandt, auf Grund deren Christus als *dulcem* (...) *fructum* (V. 5)²⁵¹ bezeichnet werden kann. Am Ende von Vers 5 wird dann die reine Bildlichkeit verlassen und der theologische Hintergrund deutlicher aufgezeigt:

5 *Nonne tuli dulcem tibi fructum, nonne salutem?*

Die dreimalige Anrede an den *homo* (s. V. 4-6), die auch sonst in den Kreuzzugsliedern vorkommt²⁵², macht deutlich, daß es bei den Aussagen und Fragen des Kreuzes nicht nur um den Ritter geht, sondern ganz allgemein um den Menschen, der auf seinen Zustand als gefallener (s. V. 6 *homo perdit*) und er-

²⁵⁰ V. 1: *manuce canina*; V. 2: *tactu* (...) *canum*. Durch diese Adnominatio wird eine enge Verbindung von V. 1 und V. 2 erreicht. Zu *canis* vgl. KL 7,13,3; KL 12,19,3; KL 19,48,56. Zu dieser Verwendung von *canis* vgl. Mt 7,6; 15,26; Mc 7,27; Phil 3,2. Zu *manus canina* (s. V. 1) vgl. auch Ps 21,21: *Erue a frumea, Deus, animam meam, et de manu canis unicum meum*.

²⁵¹ Vgl. Philipp der Kanzler, *Crux, de te volo conqueri*; dort antwortet das Kreuz der Mutter Maria: *Dulce pondus sustineo, Dulcem fructum possideo, Mundo, non tibi genitum*. Str. 5, V. 7-9; Text in: AH 21, Nr. 14, S. 20-22.

²⁵² Vgl. KL 15,2,11; KL 18,46 und KL 26,1,1.

löster Mensch (s. V. 5 *salutem*; V. 6 *reparavi*²⁵³) verwiesen wird. Die mit dem Kreuz gemeinte Passion Christi erscheint hier also völlig unter dem Aspekt der *restauratio humana*. Für das Kreuz ergibt sich aus den Verdiensten um die Menschen die Berechtigung, Forderungen zu stellen und zur Rache aufzurufen. Gerade die Frage nach dem Rächer (s. V. 7 *sine vindice*) macht deutlich, daß das Kreuz weniger den Raub als vielmehr die mangelnden Bemühungen um seine Befreiung beklagt. Letztlich zielen die Fragen also darauf, ob der Mensch sein bisheriges Verhalten rechtfertigen kann. Durch die viermalige imperativische Aufforderung zur Antwort (s. V. 4.6) gewinnt diese Versgruppe zugleich Gliederung und Dynamik.

Auf die zahlreichen Fragen folgt im nächsten Abschnitt (V. 8-15) eine Erklärung des Kreuzes, in der es die wahren Ursachen seines Raubes darlegt und so eine geistliche Begründung für das Geschehene gibt, die zugleich eine sehr harte Anklage gegen die Menschen ist. Denn nicht die Kraft des Feindes vermochte das Kreuz zu rauben, sondern die Ursache hierfür ist vielmehr die Sündhaftigkeit des Hörers:

8 *Me tibi posse rapi non vis effecerat hostis,
Immo tuum vitium. (. . .)*

Zugleich wird hier auch ausgesagt, daß das Kreuz dem Hörer selbst (s. V. 8 *tibi*) geraubt worden ist, der also nicht nur die Ursache, sondern auch der Leidtragende des Verlustes ist. Da das Kreuz die zahlreichen Vergehen (s. V. 9 *tot tua crimina*) der Menschen gesehen hat, wollte es geraubt werden: *Rapta rapi volui* (V. 10). In dieser Aussage liegt die Pointe des Gedichts, das so mit der Klage die Bitterkeit des Vorwurfs gegen die Christen verbindet, denn das Kreuz wollte lieber Mißachtung durch seine Feinde ertragen, als bei den Christen mißachtet werden.

Diese Interpretation, die nicht nur die Sünden der Christen als Ursache für den Verlust des Kreuzes nennt, sondern geradezu das Geschehen als Flucht des Kreuzes zu den Heiden auffaßt, findet sich auch im „Itinerarium peregrinorum“, in dem es im Anschluß an die Schilderung des Kreuzverlustes in der Schlacht von Hattin heißt: *Hanc alteram post Cosdroen regem Persarum crux sancta propter scelera nostra contumeliam pertulit, et que nos a veteri captivitatis iugo absolvit, propter nos captiva ducitur et prophanis gentilium manibus contrectatur. Videat, si est intelligens, que sit ira domini immo quanta servorum iniquitas, cum ad crucis custodiam gentiles quam christiani minus reputentur indigni*²⁵⁴.

Im Gedicht wird Gott selbst als der eigentliche Täter genannt, durch den so auch noch in diesem Geschehen Sinn garantiert wird. Bezogen auf die innere

²⁵³ Vgl. Galfredus, *Poetria nova*, V. 1194; *Reparatus homo*; in: F a r a l, *Arts poétiques*, S. 234.

²⁵⁴ *Itinerarium peregrinorum*, S. 258. Vgl. Innozenz III., Reg. X 214 (Id. Februarii 1207): (. . .) *quod forte sceleratius ab aliquibus falsis fidelibus idem adhuc locus incolitur quam a viris infidelibus occupetur*. Text in: MPL 215, Sp. 1321D.

Verderbtheit des Menschen wird Gott zunächst in einer Pronominatio als *qui videt omnia* (V. 12) vorgestellt, der den Menschen völlig durchschaut und auch das sieht, was vor der Welt verborgen bleiben konnte. Da Gott so den in diesem Gedicht angesprochenen Christen in seiner Unwürdigkeit erkannt hat, hat er ihm das Kreuz weggenommen. Der Wille des Kreuzes (vgl. V. 10) erweist sich so als mit dem Willen Gottes identisch.

In diesen Versen (V. 11-13) wird ganz deutlich, daß in bezug auf das Kreuz die Gesinnung des Menschen und sein inneres Sein zur Frage stehen. Dabei verdeutlicht der Dichter auch sprachlich durch eine Adnominatio die enge Beziehung zwischen der Sündhaftigkeit und der Verachtung des Kreuzes (s. V. 11 *sordere* [. . .] *sordibus*).

Mit der Bezeichnung Gottes als des eigentlichen Täters wird die Grundlage für einen Vorwurf, wie er in einem anderen Kreuzzugslied erhoben wird (s. KL 18,19-44), wohl gesehen, doch wird hier sofort den Sünden der Menschen die Schuld zugesprochen, die sich so des Kreuzes unwürdig erwiesen haben. Der Tatbestand erfordert deshalb eigentlich entsprechend der Härte des Rechts eine schwere Bestrafung, *mors sine fine* (V. 15). Das Kreuz bezeichnet also in Darlegung des reinen Rechtsstandpunkts als angemessene Bestrafung die ewige Verdammnis.

In einer solchen Weise wird das Ziel der Rache in diesem Gedicht verschoben, denn die Christen — das ist die Summe der einzelnen Hörer, an die das Kreuz sich wendet — als die eigentlichen Urheber des Unrechts müssen bestraft werden. Doch nun erfolgt in einem neuen Abschnitt (V. 16-24) durch den barmherzigen Christus, dem das Kreuz seine Stimme leiht (s. V. 16 *miserator ait*), eine neue Darlegung vom Standpunkt der Barmherzigkeit aus:

16 *Sed veni, miserator ait, miseris misereri,
Non de iudicio contendere. Parcere veni,
Non punire. (. . .)*²⁵⁵

Die Bezeichnung Gottes als *miserator* ist vor allem im Alten Testament gebräuchlich²⁵⁶. Hier wird Christus so genannt, denn von ihm sind die folgenden Worte überliefert, auf welche die zitierten Verse anspielen: *Non enim veni ut iudicem mundum, sed ut salvificem mundum* (Io 12,47) und *Miserericordiam volo, et non sacrificium. Non enim veni vocare iustos, sed peccatores* (Mt 9,13; vgl. Mc 2,17; Lc 5,32). Es geht Christus also nicht um das Gericht, sondern um Erbarmung und Gnade, wie durch die Adnominatio in Vers 16 fast überdeutlich betont wird. Auf Grund dieses personalen Bezugs der Gnade, der die Erlösung kennzeichnet und der die Kreuzfahrt bestimmen soll, sind diese Verse als Worte des Herrn fast wörtlich aus dem Neuen Testament übernommen.

Christus tritt hier also nicht wie in KL 12 als *Dominus iudicans* (vgl. KL 12, 23,1f.) auf, sondern als verzeihender Erbarmer, als der er sich durch sein Opfer

²⁵⁵ Zu V. 16 vgl. KL 13,4,4: *miserere mei!*

²⁵⁶ Ps 85,15; 102,8; 110,4; 111,4; 144,8; Is 54,10; im Neuen Testament nur Iac 5,11.

am Kreuz erwiesen hat. Doch auch er verzeiht nicht bedingungslos, sondern es besteht eine lebendige Wechselwirkung zwischen menschlichem und göttlichem Tun. Der Mensch kann zwar auf die göttliche Gnade vertrauen, doch muß er seinerseits mitwirken²⁵⁷. Aus diesem Grund erfolgt auf die Zusicherung der Gnade unmittelbar der Befehl zur inneren Umkehr:

18 (. . .) *Cave! Respice! Revertere tandem*²⁵⁸,
Ne pereas, Sunamitis! Ego, si verteris, ad te
Vertar et instanter ad corda reversa revertar.

Die Wechselseitigkeit der Gnade wird in diesen Versen durch das Spiel mit den Formen von *verti* und *reverti* unterstrichen. Was an dieser Stelle mit *reverti* gemeint ist, zeigen deutlicher folgende Verse aus einem anderen Kreuzzugslied: *Revertamur ad Dominum In saccis et cineribus* (KL 17,4b,1f.).

Hierbei geht es um die Existenz des Menschen angesichts der drohenden Verdammnis (s. V. 19 *Ne pereas*) und nicht mehr um den Verlust des Kreuzes (s. V. 7 *sicne perire*). In dieser Situation fordert Christus in drängenden Imperativen innere Umkehr (s. V. 20 *ad corda reversa*) als Vorbedingung für die göttliche Zuwendung.

Was aber bedeutet in diesem Zusammenhang die Nennung der *Sunamitis* (V. 19)? Die *Sunamitin* wird auch in KL 22,3,1 in der üblichen Weise als Typus der Kirche genannt²⁵⁹. Die Aufforderungen in diesem Lied sind aber so ausgesprochen individuell-moralisch, daß sie nicht auf die Kirche, sondern nur auf den einzelnen Christen bezogen werden können. Es ist deshalb anzunehmen, daß an dieser Stelle *Sulamith* gemeint ist, zu der im Hohen Lied gesagt wird: *Revertere, revertere, Sulamitis!* (Cant 6,12). Für diese Annahme spricht auch der Textzusammenhang, da auch im Gedicht die Nennung mit dem Imperativ *revertere* (V. 18) verbunden ist²⁶⁰. In der Nachfolge der Hohelied-Interpreta-

²⁵⁷ Vgl. den Dialogus inter Deum et peccatorem von Innozenz III., dem Galfredus seine *Poetria nova* gewidmet hat; Text in: MPL 217, Sp. 691-702; s. bes. ebd. Sp. 694C, 696C-D, 699C.

²⁵⁸ *Revertere* als Aufruf an die *Gentilitas* in KL 7,6,5f.

²⁵⁹ Vgl. S. 51-53.

²⁶⁰ *Sulamitis*, in der Vulgata nur an zwei Stellen genannt (Cant 6,12; 7,1), begegnet im Mittelalter wohl auf Grund einer Verwechslung auch unter dem Namen *Sunamitis*. Hier sei auf folgende Stellen hingewiesen:

1. Epistola Gerhohi ad quasdam sanctimoniales: *Admirabilem quoque illam, que in canticis canticorum sponsa, columba, formosa et Sunamitis appellatur* (. . .). Text in: Gerhohi Praepositi Reichersbergensis opera inedita, I, Tractatus et libelli, S. 370, Z. 3f.; vgl. ebd. S. 370, Z. 9, 13, 17. — Zum Grund dieser Namensvertauschung, der Beziehung von Cant 6,12 und 7,1 auf 3 Reg 1,1-4 s. ebd. II 1, S. 3, Z. 14-20; vgl. auch MPL 168, Sp. 939C (Rupert von Deutz).

2. Das sogenannte Sutralied, V. 5-9: *Papa sedet super papam Contra legem sacram Nupta est tribus maritis Unica Sunamitis* (Hs. *Cunamitis*). *Sponsa Dei violatur* (. . .). Text in: Grauert, Rom, S. 254; s. dazu Benzinger, *Invec-tiva*, S. 50-52 mit Anm. 10.

3. Petrus Damiani in einem Brief an die Kaiserin Agnes vom Frühjahr 1067: *Reuertere iam, domina mi, reuertere* (. . .). *Dicam etiam tibi ex uoce Romane ecclesie quod in Canticis noua uniuersalis ecclesia clamat ueteri synagoge: REVER-*

tionen des Mittelalters ist dann in Vers 19 mit *Sunamitis* = *Sulamitis* die Seele des Menschen gemeint²⁶¹, die im Sinne der paulinischen *Metanoia* zur inneren Umkehr aufgerufen wird. Diese Umkehr ist die Vorbedingung für die Hinwendung Gottes zum Menschen (s. V. 19f. *ad te Vertar*).

Nach diesem Versprechen der göttlichen Zuwendung wird die Dringlichkeit des Aufrufs noch gesteigert durch die Betonung der Gegenwart als Zeit der Entscheidung, die keinen Aufschub gestattet.

21 *Surge cito, propera, te citat et excitat hora.*
Quid dormis? Vigila! (..)

Auf diesen allgemeinen Aufruf zur Wachsamkeit und zur Tat, der in enger Anlehnung an biblische Ermahnungen formuliert ist und vielleicht auch auf die Ölbergzene anspielt²⁶², folgt eine inhaltliche Bestimmung der geforderten Aktivität. Aus Dankbarkeit für seine Erlösung durch das Kreuz soll der Hörer mit dem Schwert, auf das schon im 3. Vers verwiesen wurde, das Kreuz befreien. Als Erlöster soll er nun selbst Erlöser (s. V. 23 *redemptor*) werden. Der Dichter hebt auch in diesen Versen (V. 22-24) die Wechselseitigkeit durch Adnominationen hervor (s. V. 22 *redemit* — V. 23 *redimas* — *redemptor* — V. 24 *redemptus*). Ganz ähnlich hat Berterus von Orléans diesen Gedanken gestaltet: *Quanti fidem estimat, tanti crucem redimat, si quem crux redemit.* (KL 11,4a,3-6).

In diesem Lied wird also ganz eindeutig die kriegerische Fahrt (s. V. 3.23) nach Jerusalem gefordert, denn das Ziel ist: *inde (..)* *Unde redemptus eras* (V. 23f.). Das Heilige Land wird hier als das Land der Erlösung des einzelnen Menschen angesprochen, es ist das Land seines Heils, wo er sich durch den Kampf für das Kreuz seiner Erlösung würdig erweisen soll. Zugleich ist dieses Handeln klug, worauf der *miserator* (V. 16) abschließend in einer rhetorischen Frage hinweist: *Quis sanus ad utile torpet?* (V. 24)²⁶³. Diese Frage ist im Sinne des *mercator prudens*-Motivs so zu verstehen, daß die geforderte Leistung im Verhältnis zur versprochenen Gnadengewährung gering ist.

TERE REVERTERE SVNAMITIS, REVERTERE VT INTVEAMVR TE. Sunamitis plane uertitur in captiuam uel despectam. Text in: Wilmar, Une lettre de S. Pierre Damien, S. 141, Z. 51f., 60-62, S. 142, Z. 63; vgl. ebd. S. 143, Z. 128-130. 4. Eine Sequenz Gottschalks von Limburg: *A solis ortu*, Text in: AH 50, Nr. 264, S. 340f., hier Versikel 6a-6b; s. auch AH 8, Nr. 20, S. 25-26. Vgl. dazu R. Herde, Hoheslied, S. 1042.

²⁶¹ Siehe z. B. Rupert von Deutz in: MPL 168, Sp. 940D; vgl. ebd. Sp. 939C. — Zur Deutung der *sponsa* des Hohenliedes als *anima* s. O h l y, Hohelied-Studien, S. 326 s. v. Braut = *anima*; R. Herde, Hoheslied, bes. S. 981, 987, 1017-1025, 1051, 1072f. Für die frühchristliche Interpretation des Hohenliedes sei hingewiesen auf D a s s m a n n, *Ecclesia vel anima*. Die Kirche und ihre Glieder in der Hohelied-erklärung bei Hippolyt, Origines und Ambrosius von Mailand.

²⁶² Vgl. Rom 13,11; Mc 14,37; 13,33ff.; Eph 5,14; Lc 22,46; 1 Thess 5,6. Zu V. 22 vgl. KL 13,1,2: *qui dormis in pulvere, surge de profundo!*

²⁶³ Zu der Tatsache, daß nach der Darstellung dieses Liedes Gott selbst auf ein *utile* hinweist, vgl. Is 48,17: *Haec dicit Dominus Deus tuus, docens te utilia, gubernans te in via qua ambulas.*

Ab Vers 25 spricht das Kreuz wieder im eigenen Namen²⁶⁴ und stellt den leidenden Christus vor Augen. Ging es bisher um die Wechselbeziehung zwischen dem Kreuz und dem Menschen, so wird jetzt auf Grund des Verhältnisses zwischen *Dominus* (V. 25) und *servus* (V. 25) vom Hörer Nachfolge in der Form konkreter *Compassio* gefordert. Das Kreuz verweist auf die Qualen des gekreuzigten Herrn und fragt vorwurfsvoll, ob der Knecht angesichts der Leiden seines Herrn untätig bleiben darf. Daß diese Frage nur rhetorisch gemeint ist, zeigen die folgenden Imperative. Der Hörer, der als *servus* bezeichnet wird, soll nun seinerseits in der Nachahmung der Passion des Herrn sein Kreuz tragen (vgl. Mt 16,24) und wie Christus leiden²⁶⁵. Diese Nachfolge im Leid ist angemessen, da der Knecht für sich nicht mehr Achtung fordern darf, als seinem Herrn zuteil geworden ist. Ausdrücklich wird die vollständige Nachahmung im Leid verlangt:

28 (...) *Si vis suus esse secutor, oportet
Tormentis tormenta sequi.* (...)

Hier wird faßbar, wie konkret man den Kreuzzug im Anschluß an Mt 16,24 als Nachfolge Christi verstand, so daß die *Compassio* nicht nur als seelischer Akt, sondern auch als körperlicher Nachvollzug begriffen werden muß. Daß im Heiligen Land die genannten Leiden Wirklichkeit waren, sagt klar ein anderes Kreuzzugslied: *Evanescit in tormentis Multitudo nostrae gentis* (KL 16,5,1f.)²⁶⁶.

Unter Verwendung der von Vergil geprägten Formel *sic itur ad astra*²⁶⁷, die hier wie bei Prudentius²⁶⁸ und Benedikt von Nursia²⁶⁹ ins Christliche gewendet wird, wird dann der Kreuzzug als ein beschwerlicher Weg zum Himmel dargestellt, an dessen Ende also eigentlich der Tod stehen muß. Durch eine theologische Begründung erhält angesichts der Vergänglichkeit aller irdischen Freuden das Todesmotiv werbende Funktion²⁷⁰. Der Mensch soll dem Tod, diesem Gesetz der Natur, eine moralisch-religiöse Qualität geben, so daß der Tod nicht mehr Verlust, sondern Gewinn bedeutet, wie auch Bernhard von Clairvaux es dargelegt hat: *Nec vero mortem formidat, qui mori desiderat. Quid enim vel*

²⁶⁴ Das Gedicht kennzeichnet eindeutig nur den Beginn der Rede des *miserator* in V. 16. Der Verf. nimmt jedoch auf Grund der Darstellung des leidenden Herrn am Kreuz in V. 25 an, daß nun wieder das Kreuz spricht. Zu beachten ist auch in den folgenden Versen *ipse* (V. 26) für Christus und *suus* (...) *secutor* (V. 28) für den Menschen als Nachfolger Christi.

²⁶⁵ Zu *acetum* (V. 26) vgl. Mc 15,36; Lc 23,36; Io 12,29f.

²⁶⁶ Vgl. KL 19,41: *Hos tormenta pati compellis, vincla, labores*. Vgl. Reginald von Canterbury, Tristichon ad sanctam Crucem, V. 6,1f.; Text in: AH 50, Nr. 290, S. 376f.

²⁶⁷ Vergil, Aeneis 9, 641. Vgl. Otto, Sprichwörter, S. 43. Vgl. V. 29f.

²⁶⁸ Prudentius, Carmina, S. 56 = Cathemerinon 10,91f.: *uia panditur ardua iustis et ad astra doloribus itur*.

²⁶⁹ Benedicti regula 58,8, S. 134: *Praedicerentur ei omnia dura et aspera, per quae itur ad deum*.

²⁷⁰ Zu V. 30-36 vgl. KL 3, Str. 20 u. 21.

*vivens, vel moriens metuat, cui vivere Christus est, et mori lucrum. (...) Gaude, fortis athleta, si vivis et vincis in Domino; sed magis exulta et gloriare, si moreris et iungeris Domino. Vita quidem fructuosa, et victoria gloriosa; sed utrique mors sacra iure praeponitur*²⁷¹. Gerade durch das Sterben werden sich also der Kreuzfahrer als *sanus* (V. 24) und der Kreuzzug als ein *utile* (V. 24) erweisen.

Da der Mensch die Naturnotwendigkeit des Todes nicht überwinden kann, ist das geforderte Opfer nur scheinbar groß; er kann durch seine Opfergesinnung dem Notwendigen einen sittlichen Sinn verleihen. Durch ein *mori in Deo* (vgl. V. 31) überwindet der Mensch zwar nicht die Ordnung der Natur, doch übersteigt er sie insofern, als er sie für seine geistliche Existenz fruchtbar macht:

32 *Quandoquidem mortem non est vitare, necesse
Transeat in formam virtutis: Sim tibi causa
Martis, adhuc etiam mortis. (...)* ²⁷².

In diesem Zusammenhang spricht das Kreuz wieder von sich selbst und entfaltet die Dialektik, die es in der Kreuzzugszeit für den Menschen hatte: einerseits ist es Ursprung des Heils und jetzt besondere Möglichkeit der Heilserwerbung, andererseits zugleich Aufforderung zu Leid und Tod. Auf dieser Dialektik beruht dann die paradoxe Formulierung: *sed vinci plus est quam vincere* (V. 35). Wenn das Kreuz für den Menschen Ursache des Krieges ist, dann schenkt es ihm auch den militärischen Sieg, doch wenn das Kreuz auch zur Ursache des Todes wird, dann wird das Sterben als der wahre Sieg verstanden. Der Kreuzfahrer, der den Kreuzzug überlebt, hat die Hoffnung auf eine himmlische Belohnung, der während des Kreuzzugs Getötete aber genießt unmittelbar die Belohnung, den Kranz des Martyriums²⁷³. Auf Grund der durch das Kreuz gegebenen Heilsgewißheit ist das Sterben besser als das Siegen; und so treten die militärischen Notwendigkeiten des Kreuzzugs völlig hinter der Möglichkeit der Heilsgewinnung zurück. Das Sterben in und für Gott ist das eigentliche Ziel des Kreuzzugs²⁷⁴.

Nach dieser theologischen Darlegung der Notwendigkeit des Kreuzzugs und seines Sinns in bezug auf den einzelnen Teilnehmer, der hier angesprochen wird, erfolgt in den drei letzten Versen (V. 37-39) eine abermalige Mahnung zur Umkehr und zum Aufbruch, die ausdrücklich als Folgerung der vorausgegangenen Kreuzzugstheologie ausgesprochen wird (s. V. 37 *igitur*).

²⁷¹ Bernardi opera, 3, S. 214f.

²⁷² F a r a l, Arts poétiques, S. 212, V. 500 setzt erst nach *necesse* (V. 32) ein Komma. Der Verf. folgt in diesem Vers der sinnvolleren Zeichensetzung in der Edition von H a g e n m e y e r, s. Deux poésies, S. 585, V. 11.

²⁷³ Zu V. 35f.: *victor Sola spe, victus fruitur mercede corone* vgl. KL 15,3, 11f.: *suda martyr in agone spe mercedis et corone* und KL 12,12,4: *Sed a Christo anime celo coronantur*.

²⁷⁴ Vgl. V. 31: *moriaris in illo (sc. Deo)*; s. dazu Bernhard von Clairvaux in: Bernardi opera, 3, S. 215: *Nam si „beati qui in Domino moriuntur“ (Apoc 14,13), non multo magis qui pro Domino moriuntur?*

- 37 *Rumpe moras igitur; impone silentia carni;
Delicias suspende tuas; et currat ad arma
Prompta manus, plangatque moras alata voluntas*²⁷⁵.

Ohne Zögern soll der Mensch sich von den irdischen Freuden abwenden, denn der Mensch gelangt, wie es schon vorher hieß (s. V. 29f.), nicht durch ein Leben des Genusses (s. V. 30 *Deliciis*; V. 38 *Delicias*) in den Himmel. Statt dessen soll er zu den Waffen eilen; die *Denominatio Prompta manus* (V. 39) für den Kreuzfahrer betont abschließend wieder den kriegerischen Einsatz, in dem er die vorher geforderte Gesinnung verwirklichen soll. Das ‚geflügelte Verlangen‘ (s. V. 39) nach dieser Tat soll kein Verweilen dulden. So schließen drei fordernde Imperative und zwei drängende Adhortative diesen Aufruf des Kreuzes eindrucksvoll ab.

Das Besondere dieses Gedichts ist nicht darin zu sehen, daß es in Hexametern gedichtet ist, wie Wentzlaff-Eggebert meint²⁷⁶, da auch ein anderes Kreuzzuglied in dieser Versform vorliegt²⁷⁷ und zwei weitere, sehr umfangreiche Gedichte zum Kreuzzug in Distichen abgefaßt sind²⁷⁸. Die Eigentümlichkeit liegt in der Anwendung der Prosopopoeia auf das Kreuz; es selbst spricht zu den Hörern und ruft zur Kreuzfahrt auf. Es stellt sich auch selbst den Hörern vor und wird nicht, wie es in KL 13 mit der *vox evangelica* geschieht, erst vom Dichter vorgestellt²⁷⁹.

Das Kreuz erhebt gegen den Hörer den Vorwurf, daß er am Verlust des Kreuzes die Schuld trägt. Auf den Vorwurf erfolgt dann das Versprechen, dem Gnade zu gewähren, der durch die Teilnahme am Kreuzzug seine Reue beweist. Die Kreuzfahrt wird entsprechend als Leidensnachfolge verstanden, bei der durch christliche Todesbereitschaft der Tod überwunden wird.

Der Tod wird so zu einer besonderen Möglichkeit der Heilserwerbung, die Gott in der Situation der Kreuzzugszeit den Menschen bietet. Da er den Menschen in seiner Sündhaftigkeit erkannte, hat er ihm selbst das Kreuz geraubt, um ihm so eine besondere Gelegenheit zu geben, seine Gnade zu erwerben. Da der Tod auf der Kreuzfahrt als Märtyrertum aufgefaßt wird, entsteht so eine neue Todessehnsucht und Todesbejahung, die im Sterben eine persönliche Leistung für Gott sieht.

Entsprechend ist für die geforderte Todesbereitschaft und für den Einsatz zur Befreiung des Kreuzes mit der Waffe die gläubige Gesinnung des Menschen, seine durch die Reue bewirkte neuerliche liebevolle Hinwendung zu Gott eine notwendige Voraussetzung. Diese innere Umkehr soll in einer konkreten

²⁷⁵ Zu *Rumpe moras* (V. 37) vgl. Vergil, *Aeneis* 4,569; 9,13 und Vergil, *Georgica* 3,43.

²⁷⁶ Wentzlaff-Eggebert, *Kreuzzugsdichtung*, S. 168.

²⁷⁷ KL 6; zu beachten sind auch die 26 abschließenden Hexameter in KL 19, die auf 60 Distichen folgen.

²⁷⁸ KL 18 und KL 19; zu KL 19 vgl. die vorausgehende Anmerkung.

²⁷⁹ Vgl. auch den „*Dialogus Virginis cum cruce*“ von Philipp dem Kanzler: *Crux, de te volo conqueri*; Text in: AH 21, Nr. 14, S. 20-22; R a b y, *Oxford Book*, Nr. 256, S. 385-388.

Nachfolge des Herrn und Nachahmung seiner Leiden verwirklicht werden. Das Kreuz fordert also die *Compassio* in der Form einer konkreten *Imitatio Domini* (vgl. V. 28 *Fac et idem!*). Da der Kreuzfahrer in einer solchen Weise als *secutor Domini* (s. V. 28) angesprochen wird, sind die genannten geistlichen Forderungen das Kernstück dieses Liedes. Der Kampf mit der Waffe, der dreimal erwähnt wird (s. V. 3.23.38), tritt deshalb an Bedeutung zurück. Wohl gilt es die Befreiung des Kreuzes mit Waffengewalt, doch da nicht die Macht der Feinde das Kreuz geraubt hat, sondern die Sünden der Christen die Hauptursache sind, ist die innere Umkehr die erste Forderung. Es geht dem Dichter nicht schlechthin um eine Rückeroberung des Kreuzes, sondern vor allem um eine Besserung der Christen in sittlicher und religiöser Hinsicht. Die hier erfolgte Spiritualisierung des Kreuzzugs betrifft also nur die Motivierung für die Teilnahme des einzelnen.

Auf Grund dieser Spiritualisierung ist vom Heidenkampf nicht ausdrücklich die Rede, der Heide wird nur als der Räuber des Kreuzes erwähnt. Entsprechend wird auch die Situation im Heiligen Land nicht dargestellt, sondern es wird nur als das Land der Erlösung genannt. Da es hier um den einzelnen und seine Seligkeit geht, ist der militärische Sieg unwichtig, ein Gedanke, den Schmuck als „ungeschickt“ mißversteh²⁸⁰. Die Struktur dieses Gedichts ist dadurch bestimmt, daß das Kreuz den einzelnen Hörer anspricht und, indem es sich an sein Sündenbewußtsein und sein Heilsbedürfnis wendet, ihm einen Weg zur persönlichen Erlösung zeigen will. Der Dichter versteht das Schicksal des Kreuzes mehr als Ansporn zur religiösen Tat denn als Problem militärischer Auseinandersetzungen.

So ist auch die Zeitstruktur des Gedichts nicht durch Kreuzzugsereignisse bestimmt, sondern durch den Kreuzestod Christi. Auf dieses Geschehen, durch das der Mensch erlöst wurde, sind alle Vorwürfe und Versprechungen bezogen, und nur in bezug auf dieses Ereignis kann die eigene Zeit dann zur Zeit der *crux rapta* (s. V. 1-3) werden, die auf Grund dieser Qualität eine Stunde der Aufforderung (s. V. 21 *hora*) ist. Auch nur wegen der durch das Kreuz erfolgten Erlösung ist es möglich, die mit der Zeit gegebene Vergänglichkeit und den Tod als unwesentlich erscheinen zu lassen. Die in diesem Gedicht gestaltete Zeit ist eine geistliche Zeit, ist Heilszeit, die als solche auf eine sorgfältige Raumstrukturierung nicht angewiesen ist. Die Taten des Menschen sind hier nicht auf einen bestimmten Raum bezogen, sondern auf das Kreuz als Zeichen der Erlösung. Sogar der Imperativ *propera* (V. 21) bleibt ohne Angabe eines Ziels. Nur an einer Stelle begegnen Ortsadverbien (s. V. 23f. *inde – unde*), mit deren Hilfe unter Hinweis auf Christi Erlösungswerk angegeben wird, wo das Kreuz zu befreien ist. Es wird also nicht in erster Linie ein irdischer Raum entworfen, sondern es wird durchgehend das Innere des Menschen (s. V. 13 *intus et in cute*; V. 20 *corda*) als eigentlicher Raum des Heils in Entsprechung zur Darstellung der Zeit als Heilszeit gestaltet.

²⁸⁰ Schmu ck, Kreuzlieder, S. 126.

Da in dieser Weise ganz auf die geistliche Existenz des Menschen abgestellt ist, verzichtet das Gedicht auf eine narrative Vorführung der Wirklichkeit, die nur durch den Raub des Kreuzes bezeichnet wird. Doch auch dieses Kreuz, obwohl es mit dem Schwert befreit werden soll, ist eigentlich ein transzendenter Gegenstand, der als solcher Belehrung und Mahnung ist, die in diesem Gedicht entsprechend als Rede des Kreuzes gefaßt sind. Die rein religiöse Redeweise ist hier also konsequent durchgeführt; es wird nicht die Welt gestaltet, sondern die Seele, die geistliche Existenz des Menschen in ihrer Schwachheit und in ihrer Fähigkeit, die Erlösung für sich zu verwirklichen.

Die Mahnungen des Liedes werden unterstützt durch eine sprachliche Gestaltung, die alle Mittel zur Steigerung der Eindringlichkeit nutzt. Rhetorische Fragen appellieren an die Gefühle des Hörers, und Imperative treffen ihn unmittelbar. Durch kurze Sätze, geschickt eingesetzte Wiederholungen und „geistreiches Spiel mit den Verben“²⁸¹ erhalten die vorgetragenen Gedanken Überzeugungskraft. Die Stauung, die durch die kurzen syntaktischen Einheiten hervorgerufen wird, steht in fruchtbarer Spannung zu der mitreißenden Bewegung, die durch die zahlreichen Enjambements entsteht. Die genannten Mittel und Wirkungen sind zum Beispiel deutlich an folgenden Versen zu erkennen:

17 (...) *Parcere veni,
Non punire. Cave! Respice! Revertere tandem,
Ne pereas, Sulamitis! Ego, si verteris, ad te
Vertar et instanter ad corda reversa revertar.*

Der Hexameter ist hier also sehr geschickt für ein mahnendes und werbendes Sprechen benutzt.

7) KL 18: *Indue cilicium, sedas in pulvere, mater*

Wie in KL 14 wird auch in KL 18 in der Verderbnis der Menschen die Ursache für den Verlust des Kreuzes und die Niederlagen der Christen gesehen. Sprach in KL 14 das Kreuz, so gibt in KL 18 Gott selbst eine Antwort auf die Vorwürfe, die der Mensch gegen ihn erhebt. So findet das Lied von fragenden Klagen zur Klarheit des Aufrufs, in dem die geforderte Änderung der Situation im Heiligen Land als Pflicht und Erprobung der Liebe zu Gott erscheint.

In diesem Gedicht — *Indue cilicium, sedas in pulvere, mater*²⁸² —, das aus 60 Distichen besteht, versucht der Dichter Erbo über die Situation vor dem dritten Kreuzzug Klarheit zu gewinnen und das Geschehene in seiner Vielschichtigkeit zu erfassen. Er gelangt über Klage und Zweifel zu einem siegesgewissen Aufruf an die ganze Christenheit. Auf Grund der sehr konkreten Aussagen, die

²⁸¹ Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, S. 169.

²⁸² KL 18. Text in: AH 33, Nr. 266, S. 316-319; Röhrich, Amalrich I., S. 485-488; Text und Kommentar in: Schmuck, Kreuzlieder, Nr. 18, S. 134-139. Der Interpretation liegt der Text der AH zugrunde. Zur Datierung s. Schmuck, Kreuzlieder, S. 139 und Szövérfy, Annalen, 2, S. 146.

in diesen Versen zu finden sind, kann die Entstehungszeit des Gedichts sehr genau angegeben werden: nach dem März des Jahres 1188, als Friedrich I. das Kreuz nahm, und vor dem Monat Mai des Jahres 1189, als das deutsche Kreuzfahrerheer aufbrach.

In der Wiener Handschrift Nr. 984 trägt das Gedicht mit einer Anspielung auf die Klagelieder des Jeremias die Überschrift: *Erbonis carmen vel threni capitibus Hierosolimis*²⁸³. Es beginnt als Aufruf zur Klage:

- 1 *Indue cilicium, sedas in pulvere, mater*
Orba, replens orbem fletibus ecclesia,
Dic vae, dic vae, vae, nec enim tibi talis ab Evae
Est data temporibus materies gemitus.

An die Kirche ergeht hier die Aufforderung zur Wehklage und Trauer, da es seit der Zeit Evas, d. h. seit dem Sündenfall, nicht einen so schweren Anlaß zur Klage gegeben hat. Die Trauer soll in biblischen Formen vollzogen werden; das *cilicium* (V. 1) ist ein Gewand der Trauer, der Buße und damit auch der Bitte²⁸⁴. Auch das ‚Sitzen im Staube‘ (s. V. 1) ist eine biblische Geste der Unterwerfung und der Trauer²⁸⁵. Auf diese biblische Form des Trauerns bezieht sich auch ein anderes Kreuzzugslied: *Sede, Sion, in pulvere, Caput adspere cinere, Induere cilicio* (KL 23,1,1-3).

Die Kirche, die in Anlehnung an die Darstellung Jerusalems in den *Lamentationes Ieremiae* als *mater Orba* (V. 1f.) bezeichnet wird²⁸⁶, soll mit ihren Klagen, die ihr als dreimaliges *vae* (s. V. 3) mit imperativischer Eindringlichkeit vorgesprochen werden, den Erdkreis erfüllen²⁸⁷, wobei das Wortspiel *orba – orbem* (V. 2) wie ein Argument eingesetzt ist. Ganz ähnlich heißt es in einem zeitgenössischen Gedicht auf die Belagerung von Accon: *Lugeat, ecce, Syon, fidei quae mater et orbis Natis orba dolet barbara jura sequi*²⁸⁸.

Der Dichter setzt also mit einem drängenden Aufruf zur Klage ein, ohne jedoch den Grund der Klage zu nennen. Auch die folgenden Verse bezeichnen die *materies gemitus* (V. 4) noch nicht genau, doch liegt in der Erwähnung Jerusalems, das zur Klage über sich selbst ermahnt wird, ein erster Hinweis, der durch das vorwurfsvolle *te cecidisse* (V. 6) unterstützt wird. Hiermit ist die Eroberung Jerusalems gemeint, die Saladin am 2. Oktober 1187 gelang. In bewußtem Kontrast zu dieser Situation wird Jerusalem *virgo decora Sion* (V. 6)²⁸⁹ ge-

²⁸³ R ö h r i c h t, Amalrich I., S. 482.

²⁸⁴ Vgl. Gen 37,34; Iudith 4,9; 9,1; 1 Mach 3,47. An all diesen Stellen ist *cilicium* mit dem Verb *induere* verbunden; vgl. V. 1.

²⁸⁵ Vgl. Is 47,1.

²⁸⁶ Lam 1,1: *Quomodo sedet sola civitas plena populo! Facta est quasi vidua Domina gentium.* Vgl. Lam 1,16.18.

²⁸⁷ V. 2: *replens orbem fletibus*; vgl. Ier 46,12: *Audierunt gentes ignominiam tuam et ululatus tuus replevit terram.*

²⁸⁸ P r u t z, Gedicht, V. 219f.

²⁸⁹ Vgl. 4 Reg 19,21; Is 23,12.22.37; Lam 2,13. Zu *Filia Ierusalem* (V. 5) vgl. Is 37,22: *Despexit te et subsannavit te, virgo filia Sion; post te caput movit, filia Ierusalem.*

nannt, ein schmerzvoller Blick in die Vergangenheit und zugleich eine Aufforderung, durch Änderung der Situation im Heiligen Land diesen Namen wieder wahr zu machen.

Dann werden die Bischöfe (s. V. 7 *rectores ecclesiarum*) wegen dieser traurigen Nachricht zur Klage aufgefordert, und abschließend heißt es unter Anrufung weiterer Personengruppen der Christenheit:

9 *Clerus, plebs, monachi, nuptae, viduae, moniales,
Flete gravem Domini vos tetigisse manum.*

Bereits hier gibt der Dichter also eine heilsgeschichtliche Deutung des Geschehens; in dem unheilvollen Ereignis offenbart sich die strafende Hand Gottes²⁹⁰. Jedoch gerade wegen dieser Deutung wird er sich in den folgenden Versen mit vorwurfsvollen Zweifeln an Gott wenden, da er in den Niederlagen der Christen keinen Sinn zu erblicken vermag.

Die ersten 5 Distichen bilden als Aufforderung zur Klage mit der Bezeichnung der Hörer, an die das Gedicht sich wendet, eine Einheit. In einer folgenden Versgruppe von 3 Distichen (V. 11-16) werden Hinweise auf das Geschehen im Heiligen Land gegeben; zugleich wird die Bedeutung dieses Landes für die Christen klar herausgestellt.

Mit einem demonstrativ-eindringlichen *Ecce* (V. 11) wird diese Gruppe eröffnet, eine sehr gelungene Überleitung von der Exhortatio lamenti zur Narratio, die in einer emphatischen Sprechweise vorgetragen wird. Zugleich ist zu bedenken, daß bei einem solchen Einsatz von *ecce* in der christlichen Dichtung wohl immer das *Ecce homo* (Io 19,5) der Passion Christi mitklingt. Hier geht es um die *terra redemptrix* (V. 11), die mit ihren Heiligtümern und Einwohnern der Zerstörung und Vernichtung durch die Heiden preisgegeben ist. Die folgenden Verse begründen die Heiligkeit dieses Landes durch die Nennung des Kreuzes, des historischen Jesu (s. V. 13 *corpore*), seines Grabes und des Ölberges, wo er den Leidenskelch annahm und wo die Himmelfahrt sich ereignete.

13 *Terra salutari cruce, corpore, sede sepulcri,
Montis Oliveti dote beata fuit.*

Wegen dieser Vergangenheit ist das Land voll von Zeichen²⁹¹, Wundern und Beweisstücken für den christlichen Glauben. Da es so eine religiös-mystische Qualität besitzt, kann es bereits durch die Anwesenheit einer *gens ignota* (s. V. 16), wie hier die Mohammedaner genannt werden, in seiner Würde verletzt werden.

Nach der Feststellung dieser traurigen Tatsache wendet sich der Dichter direkt an Christus und trägt ihm ein Streitgespräch zwischen dem Menschen und Gott vor.

²⁹⁰ Vgl. Iob 19,21: *Miseremini mei, (...) quia manus Domini tetigit me.*
Vgl. KL 16,8,3: *Si sit manus adhuc dira.*

²⁹¹ V. 15: *sacramentis*; vgl. Alanus ab Insulis: *Sacramentum dicitur sacrae rei signum unde Augustinus: „Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma.“*

17 *Humanum si iudicium, rex Christe, subires,
Causari de te plurima posset homo.*

Im Anschluß an diese Einleitung kann der Dichter in den folgenden Distichen (V. 19-44) eine Beurteilung der Kreuzzugszeit vom Standpunkt des *humanum iudicium* (s. V. 17) geben, die als vorwurfsvolle Kritik der vorausgesetzten göttlichen Lenkung der Ereignisse vorgetragen wird. Doch der Dichter ist nicht bereit, diese Kritik selbst zu verantworten, sondern er leiht hier dem *homo* (V. 18) seine Stimme, um durch ihn in der Bedrängnis durch vielfache Not nach der Gnade zu fragen.

Der Mensch versteht Christus nicht mehr (s. V. 19 *Mirror*), weil er die *barbara nequities* (V. 20) das durch sein Blut geheiligte Land entweihen läßt. In diesem Verhalten wird ein Widerspruch gesehen, der Verwunderung hervorruft und der in den folgenden Versen noch grundsätzlicher herausgestellt wird. Christus hat dem *princeps tenebrarum* (V. 21) das Feld geräumt und läßt ihn nun mit allen Mitteln gegen seine Heiligen wirken, wobei das göttliche Gewährenlassen betont wird: *Teque sinente* (V. 21). So konnte der Teufel bereits Gewalt über die Seelen gewinnen und sie dem wahren Glauben entfremden:

25 *Fertur enim fidei prolapsus vulgus ab arce
Te repulisse Deum, conciliasse deos.*

Wegen der Niederlage wird der Kreuzzug, da er als Glaubenskrieg verstanden wird, zu einem Sieg des Unglaubens, Gott muß den Göttern weichen. Diese Hingabe an die Götter ist es an erster Stelle, die dem Sprecher Schmerz bereitet (s. V. 28 *Est dolor, est miserum*).

Dann wird, wieder mit *Ecce* (V. 29) am Versanfang, der Verlust des Kreuzes beklagt:

29 *Ecce, decus ligni, nostrae quo viva salutis
Hostia pendebas, barbarus hostis²⁹² habet.*

Der Mensch hält also Christus für so uninteressiert am Schicksal des Heiligen Landes, daß er ihn auf die Kreuzigung Christi und die Erlösung des Menschen glaubt hinweisen zu müssen, um so den Verlust des Kreuzes in seiner vollen Bedeutungsschwere deutlich zu machen.

Aber nicht nur das Kreuz ist verlorengegangen, sondern im Heiligen Land ist auch das geistliche Leben in den Klöstern erloschen (s. V. 31f.).

Diesem Bericht über das Beklagenswerte folgt ein Ausruf der Verzweiflung, wobei zum erstenmal der Hexameter syntaktisch für sich allein steht:

33 *Quid iuga tantorum memorem decursa laborum?²⁹³*

Der Mensch trägt Gott hier wohl seine Verzweiflung und seine Enttäuschung vor, doch er hat kein richtiges Vertrauen mehr in Gottes Hilfe, faßt er doch in folgenden Pentameter als Vorwurf noch einmal zusammen:

²⁹² Vgl. V. 20: *barbara nequities*.

²⁹³ Die Sonderstellung dieses Verses wird noch unterstrichen durch die Form des Leoninus; durch den Reim ist der Vers in sich geschlossen. Vgl. V. 41.

34 *Nocte dieque tuae vim patiuntur oves.*

Zugleich wird hier jedoch mit diesem Vers eine neue Verbindung zu Christus hergestellt, da die leidenden Menschen in Anspielung auf das Gleichnis von Christus als dem guten Hirten als *tuae* (...) *oves* (V. 34) bezeichnet werden. Vom guten Hirten aber sagt Christus: *Ego sum pastor bonus. Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis.* (Io 10,11). An dieser Stelle dient also die Anspielung auf ein Herrenwort zur Aufforderung an den Herrn. Die folgenden Verse sprechen dann deutlich aus, was erhofft und erbeten wird, wobei jetzt die Anrede nicht mehr *rex Christe* (V. 17), sondern in Anlehnung an das *pastor bonus*-Gleichnis *Iesu bone* (V. 35) lautet. Jesus wird gefragt, wie er diese Niederlagen einst beenden will. Der Mensch bittet also nicht unmittelbar um den Sieg, doch er fleht zu Jesus, der auf Grund seiner Göttlichkeit nicht nur als *pious* (V. 35), sondern als die *pietas* (V. 35) selbst hervortreten möge, von der Alanus sagt: *Pietas est virtus qua aliquis misericordia movetur erga aliquem*²⁹⁴. An diese *pietas-misericordia* wendet sich der Mensch in den folgenden Versen (V. 37-41), in denen er durch Fragen Jesus darauf aufmerksam zu machen versucht, daß er zur Hilfe (s. V. 38 *Ad pietatis opem*) für seine Braut, die Kirche, verpflichtet ist und daß er sich dem Flehen der ganzen Welt (s. V. 40 *Totus opem mundus flagitat*) nicht verschließen darf. Aus tiefer Verzweiflung, welche dann die Wörter *stupor*, *pudor*, *dolor* und *timor* (s. V. 42) zu kennzeichnen versuchen, wird die letzte anklagende Frage gestellt:

41 *Haec modo non audis, sed et orbi viscera claudis?*

Der Mensch sieht also die Schuld bei Christus, während nach seiner Ansicht die Christen als *sancti* (s. V. 23) alle Pflichten erfüllt haben, die Christus ihnen auferlegt hat²⁹⁵. Er aber scheint sich vom Schicksal der Welt, der Kirche und ihrer Gläubigen abgewandt zu haben. So erlebt der gläubige Mensch durch Gott betroffenes Staunen und Schmach (s. V. 42 *hinc stupor, [. . .] hinc pudor*), von seiten der Heiden aber Schmerz und Furcht (s. V. 42 *inde dolor, [. . .] inde timor*). Deshalb steht am Ende dieser Rede des Menschen nicht eine hoffnungsfrohe Erwartung, sondern ein Blick auf die traurige Wirklichkeit der Gegenwart, die mit einem Feindespaar aus der Zeit des Alten Bundes beschrieben wird: Der König von Babylon hat alles unterworfen, und Israel wird unterdrückt²⁹⁶.

Alles Geschehene aber war nur möglich, weil Christus es zugelassen hat, obwohl er der *Christus rex* (s. V. 17) ist. Doch zu diesem Vorwurf tritt bereits in dieser Anklagerede die Bitte, denn der Mensch weiß, daß nur Christus eine Änderung der Situation bewirken kann. So ist diese Rede vor allem eine Selbstrechtfertigung des gläubigen Menschen, der seinerseits alles Notwendige getan zu haben meint.

²⁹⁴ MPL 210, Sp. 900D-901A.

²⁹⁵ Vgl. V. 39: *Ipse iubet tibi vota dari, tua dona precari.*

²⁹⁶ Warum allerdings in V. 44 Salathiel als ein Unterdrücker Israels genannt wird ist unklar; vgl. Agg 1,1; 2,2; Esdr 3,2; Mt 1,12.

So stellen sich die Verhältnisse dem *humanum iudicium* (s. V. 17) dar, und auf diese Darstellung antwortet nun die *ratio*, *Deus in ratione* (V. 45). Diesen überleitenden Vers mit der scholastisch-optimistischen Auffassung von der Vernunft als der Stimme Gottes spricht der Dichter, der eine vermittelnde Stellung zwischen dem Menschen und Gott einnimmt, zugleich aber auf Grund dieser Rollenverteilung die Wirklichkeit in ihrem doppelten Aspekt zeigen kann. An dieser Stelle vollzieht sich der Übergang von der Klage zur rechtfertigenden Argumentation.

Die *ratio* spricht den *fidelis homo* (V. 46) an, geht aber nicht direkt auf die erhobenen Vorwürfe ein, sondern versucht vielmehr, den Menschen wieder in die Rolle des Schuldners zu drängen, mit der Begründung, daß Gott freiwillig für die Erlösung der Menschen den Tod erlitten hat. Auf Grund dieser Sachlage wird Gott trotz allem Dank und allem pflichtgemäßen Lob der Gläubiger bleiben, während für den Menschen als gültige Aufforderung gilt:

50 *Munere pro grandi grandia debueras.*

Dies kann der Mensch durch Selbsthingabe an Gott erfüllen, und so ist es nur ein *breve mandatum* (V. 52), das er zu erfüllen hat: *Dilige, salvus eris.* (V. 52).

Daß gerade diese Liebe als Grundlage des Heils in der Welt nicht anzutreffen ist, stellen die nächsten Verse dar, die diesen Zustand durch ausführliche Aufzählungen (s. V. 55)²⁹⁷, durch die Technik des *Versus rapportatus* (s. V. 57f.) und durch eine rhetorische Frage (s. V. 59) in feierlicher Ausführlichkeit beschreiben. Die gegenwärtige Zeit (s. V. 53.57 *nunc*) erfüllt also nicht die göttliche Anforderung, und hierin hat alles vorher beklagte Unheil seine Ursache. Der Zustand der Welt spricht daher gegen den Menschen selbst, denn der Mensch hat alle Werte umgewertet und lebt moralisch in einer ‚verkehrten Welt‘.

60 *Esse malum decus est, dedecus esse bonum.*

Die Macht der *barbara nequities* (V. 20) wird so erst als Folge der allgemeinen moralischen *nequitia* (s. V. 54) begriffen. Die Tatsache, daß Recht, Gesetz und Friede auf der Welt nicht mehr zu finden sind, gereicht auch dem gläubigen Menschen zum Vorwurf. Die *ratio* beantwortet so die vorwurfsvolle Darstellung der kriegerischen Ereignisse mit einer Schilderung der moralischen Verkommenheit, von der auch die Mönche und Kleriker betroffen sind, da sie nicht in der rechten Weise für Christus kämpfen. Aus dieser Sicht ergibt sich dann eine andere Beurteilung:

63 *Talibus, heu, studiis hominum quod vita rotatur,
Nos pater in virga visitat, ut revocet.*

²⁹⁷ Zu V. 55: *Viribus, arte, minis, incestu, caede, rapinis* vgl. den Anfang des Trojagedichtes von Petrus Sanctonensis: *Viribus, arte, minis Danaum data Troia ruinis*; Text in: MPL 171, Sp. 1451A-1453A.

Im 88. Psalm heißt es: *Visitabo in virga iniquitates eorum; et in verberibus peccata eorum.* (Ps 88,33). Es ist die Auffassung des Alten Bundes vom strafenden Gott, die hier im Gedicht anklingt. Von der Heimsuchung durch diesen Gott haben die Verse 19-44 ein Bild entworfen. Doch es ist eine väterliche Heimsuchung, die den Menschen aus dem Dienst der Sünde zurückrufen will. Der Verlust Jerusalems kann so zu einem sinnvollen *opus pietatis* (V. 65) erklärt werden. Hiermit ist auch unmittelbar auf die Fragen in der Rede des Menschen Bezug genommen, in denen von Christus *pietas* (s. V. 36.38) gefordert worden war²⁹⁸. Zugleich weist die *ratio* auch auf die durch die göttliche Lenkung verbürgte Rationalität der Ereignisse hin: *nec ratione vacat* (V. 66).

Das Heilige Land, hier als *Terra nostrae salutis* (s. V. 67) bezeichnet, wird so zu einer Aufforderung zur allgemeinen Umkehr benutzt, die zunächst als Widerstand gegen die Schlechten und als mitleidvolle Anteilnahme am Schicksal der Guten verwirklicht werden soll (s. V. 67-70). Aus der Situation der Kreuzzüge geht so die Idee einer sittlich-religiös fundierten *compassio* (s. V. 70 *compatiendo*) im mitmenschlichen Bereich hervor. Auch Trauer und Klage sind voll berechtigt, kann doch Jerusalem mit Konstantinopel und Rom verglichen werden, wodurch die Größe des Verlustes durch die Eroberung deutlich wird.

Diese Trauer und dieses Mitleiden sind von Gott selbst gewollt, sie sollen vom Menschen als Akte der Liebe zum erlösenden Gott geleistet werden; dies wird ausdrücklich als Ziel bezeichnet:

73 *Ergo solum natale suum, loca sancta profanis
Tradita praedari seque secundo pati
Maluit in membris, ut amore Dei redimentis
Viscera cunctorum compatiuntur eis.*

Das Mitleiden mit den Menschen ist so letztlich eine *Compassio* mit Christus, der im Land seiner Geburt in seinen Gläubigen ein zweites Mal leidet. Eine zweite *Passio Christi*²⁹⁹ scheint notwendig geworden zu sein, um die Menschen aus der Sünde wieder zur Gottesliebe zu führen. Das vorher genannte *opus pietatis* (V. 65) wird so näher bestimmt als die innere Haltung der *Compassio* und der *amor Dei redimentis* (s. V. 75)³⁰⁰.

Doch das fromme Wollen darf nicht im Dunkeln bleiben, denn erst durch die *lux operis* (s. V. 78) wird es zum strahlenden Verdienst. So werden die Verse über die Gesinnung wirkungsvoll abgeschlossen durch den Hinweis auf ihre Bewährung in der Öffentlichkeit:

79 *Luceat ergo foris interni robur amoris,
Splendeat officium, prodeat in medium.*

²⁹⁸ Zu V. 66: *ab arce Sion* vgl. V. 25: *ab arce*; was in V. 25 als Werk des Menschen dargestellt wird, erscheint in V. 66 als Werk Gottes.

²⁹⁹ Vgl. die Idee einer abermaligen Kreuzigung Christi in KL 15,1,1-3 und in KL 16,4,5-8. Zu dieser Idee s. Heinrich von Albano in: MPL 204, Sp. 250A, 354C; Innozenz III. in: MPL 215, Sp. 1500D, 1503B und Bernhard von Clairvaux in: MPL 182, Sp. 463D-464A.

³⁰⁰ Zur Idee der *Compassio* vgl. KL 14,25-30; s. S. 138.

Nach dieser sehr eingehenden Darstellung des Sinns der Kreuzzugszeit und der in ihr zu fordernden religiösen Haltung folgt dann der Aufruf zur Tat in imperativischer Unmittelbarkeit.

81 *Evigilate, viri, consurgite, state virili
Pectore pro Domino proque ruente domo!*³⁰¹

Durch die Adnominatio *viri* (...) *virili pectore* (V. 81f.) wird deutlich unterstrichen, daß die Männer zu mannhafter Tat im Einsatz für ihren Herrn und sein „einstürzendes Haus“ gerufen sind.

Darauf ergeht im Jussiv eine Anrede an den Papst als das *caput urbis et orbis* (V. 85), der auf das Heilige Land als die Stätte verwiesen wird, von wo der Welt das Heil entstanden und von wo der Glaube auch jetzt noch seine Kräfte nimmt. Seine Aufgabe ist es, durch Ratschläge und Gebete die Männer zu unterstützen. Doch durch die Kreuzzugsaufrufe ist auch seine Tätigkeit direkt auf die bewaffnete Auseinandersetzung bezogen:

87 *Non armis pugnando quidem, sed in arma citando,
Hortatu, monitis eliciendo viros.*

Dann folgt ein Lob auf Friedrich Barbarossa und seine Kreuzzugsvorbereitungen. Er ist das *Orbis et imperii decus augustum* (V. 89)³⁰² und wird in hymnischem Aufschwung als Licht, Weg und Führer des Volkes (s. V. 90) gepriesen. In kunstvoller chiasmischer Verschränkung werden in zwei Versen seine Vorzüge genannt, die sein Leben als ein Geschenk des Himmels erscheinen lassen:

91 *Armis, ingenio, titulo virtutis, honore
Inclitus, excelsus, clarus, ubique potens.*

Auf Grund dieser Eigenschaften schafft er mit herrscherlicher Gebärde Ordnung im Reich und gewinnt jetzt, als *Maiestatis apex* (V. 97) eigentlich schon ermüdet durch Alter und Kämpfe, neue Lebenskraft, da er aus Liebe zu Christus unter dem Einsatz all seiner Mittel den Kreuzzug vorbereitet. Diese Verjüngung des Greises³⁰³ wird staunend als *Res miranda* (V. 101)³⁰⁴ bezeichnet, wobei die-

³⁰¹ Zu V. 81 vgl. KL 14,22: *Quid dormis? Vigila!*

³⁰² Zu *imperii decus* (V. 89) vgl. Schramm, Bügelkrone, bes. S. 573-575.

³⁰³ V. 101: *senex* (...) *iuvenescit*. Betonung des Alters und seiner konzessiven Bedeutung bei der Kreuznahme Friedrich Barbarossas auch bei Richard von London, s. MGH SS 27, S. 196; vgl. Böhm, Friedrich Barbarossa, S. 109. Auch in dem fiktiven Brief Friedrichs an Saladin findet sich ein Hinweis auf das Alter des Kaisers; s. MGH SS 27, S. 197. Zu diesem Brief s. Mayer, Brief Kaiser Friedrichs I. Friedrich I. war 1189 etwa 65 Jahre alt; s. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, S. 133. Vgl. auch die Verse auf Kaiser Friedrich I. von einem Anonymus aus dem 12. Jahrhundert: *Hunc deus elegit, per eum miranda peregit. Ut dicam breviter, summum vite subit iter: Signum namque crucis tollendo fit assecula lucis. Bellator fortis adiit Christi loca mortis, Barbaricam gentem iam dudum cuncta tenentem Exstirpare volens; sed summa potentia nolens Id per*

se Entdeckung des Wunderbaren schon im Zusammenhang der Kreuzzugsvorbereitungen als göttliche Beglaubigung des Unternehmens verstanden werden soll. Der Kreuzzug wird ganz konkret als Krieg bezeichnet (s. V. 102 *ora ferens aquilae*) und ohne jede Beschönigung als *mortis iter* (V. 104) erkannt, eine Wendung, die in den Kreuzzugsliedern nur an dieser Stelle vorkommt. Hiermit stimmt die *responsio* (vgl. V. 45) zwar den vorher vom Menschen gemachten Vorwürfen sachlich zu, jedoch wird der Tod nun anders interpretiert. Der Tod auf der Kreuzfahrt wird als Märtyrertod freudig begrüßt, und nur deshalb kann gesagt werden, daß der Kaiser in Freude den ‚Weg des Todes‘ einschlägt (s. V. 104). An die Stelle der Klage tritt hier die Erwartung, daß der Kaiser mit seinem Heer in die Gebiete des Feindes als *innocui sanguinis ultor* (V. 106) eindringen wird. Auf Grund der bis zur Gewißheit gesteigerten Hoffnung auf die Unterwerfung des Feindes schließt der Bericht über Kaiser Friedrich mit einem Ausblick auf seinen Triumph und die himmlische Belohnung:

109 *Signifer ipse Dei cum stabit in arce tropaei,
Luminis aetherei porta patebit ei.*

Mit *arx tropaei* (s. V. 109)³⁰⁵ ist Jerusalem als Stätte des Kreuzes gemeint. Wenn der Kaiser als Bannerträger Gottes in Jerusalem sein wird, dann wird für ihn als Belohnung die Pforte des himmlischen Lichts offen stehen, d. h. er wird des Himmels und seiner strahlenden Herrlichkeit teilhaftig werden.

Hiermit ist der Bericht über Kaiser Friedrich abgeschlossen. Das nächste Distichon wendet sich an Christus:

111 *Quae poterit vox, Christe, tuas recitare cohortes,
Reges, pontifices, cum ducibus comites?*

Christus sind also alle Kriegsscharen untergeordnet, die in ihrer Größe hier durch den Unsagbarkeitstopos bei gleichzeitiger Differenzierung von Gruppen gestaltet werden.

In den folgenden Versen (V. 113-118) werden die Jünglinge durch Imperative zur Tat ermuntert. Wurde in dem Aufruf an die Männer ein *virile pectus* (s. V. 81f.) gefordert, so wird jetzt den Jünglingen ein *robustum cor* (s. V. 113) zuerkannt. Sie sollen aus allen Gegenden der Welt kommen und furchtlos die Heiden, die hier anklagend als *rei* (s. V. 114) bezeichnet werden, töten. Ihr Lebensalter, die Machtmittel, ihre Ehegattin und ihre Nachkommenschaft werden als verpflichtende Gründe zur Teilnahme genannt, wobei das Ziel des Unternehmens sehr eindringlich formuliert wird:

116 *Ite, subite crucem restituendo crucem.*

eum fieri nec nomen tale mereri, Hunc rapit ut stultum, quod mirandum puto multum. Milleno cum centeno novies quoque deno Anno migravit, animam deus ipse beavit. Text in: Weiland, Verse, S. 394, V. 12-21.

³⁰⁴ Vgl. KL 19,123f.: *Res miranda fuit, cum gloria culmen honoris Parturiendo ruit, fit gloria causa doloris.*

³⁰⁵ Zu *tropaeum* vgl. KL 17,3a,8 und KL 21,8,4.

In den Versen 29 und 30 war der Verlust des Kreuzes beklagt und Christus zum Vorwurf gemacht worden. Die Wiedergewinnung des Kreuzes wird hier als das eigentliche Ziel herausgestellt, und durch die Adnominatio wird der enge Zusammenhang zwischen dem Kreuz des Kreuzfahrers und dem Kreuz des Herrn betont. Ähnlich fragt in einem anderen Kreuzzugslied Christus beim Jüngsten Gericht: *pro te crucem subii; quare non subisti hanc loco penitentie?* (KL 13, 11,3-4)³⁰⁶.

Das Gedicht schließt dann mit einem Hinweis auf die göttliche Belohnung, welche alle Mühen schon jetzt zu einer angenehmen Last (s. V. 118 *suave* [. . .] *onus*) werden läßt, da auf diese Weise Verzeihung und das ewige Leben erworben werden. Auf Grund dieser mit dem Kreuzzug verbundenen Gottesgaben kann der Kampf gegen die Heiden eine *felix militia* (V. 119) genannt werden, die auch Bernhard von Clairvaux pries als *vere sancta et tuta militia*³⁰⁷, weil hier das Töten der Heiden einen Gewinn für Christus und der eigene Tod als Märtyrertum einen Vorteil für den Christen bedeutet. Aus dieser Sicht der Dinge gebührt Gott jetzt nicht mehr Anklage, sondern *laus, honor, hymnus* (V. 120).

Der Dichter hat sein Lied selbst als einen solchen Hymnus zur Ehre Gottes verstanden, denn er erhofft sich, wie aus einem Nachtrag von 2 Hexametern hervorgeht, als Autor dieser Verse Gottes Segen³⁰⁸.

Dieses umfang- und inhaltsreiche Gedicht versucht eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Kreuzzüge zu geben. So führt sein Gang von klagender Trauer und anklagender Verzweiflung über eine antwortende Belehrung zu einer erneuten Hoffnung auf Gottes Hilfe und Sieg, die auch persönliches Heil bedeuten.

Zunächst erhebt der Mensch Anklage gegen Christus, dessen Handeln in der Geschichte er nicht mehr versteht, da Christus das Heilige Land den heidnischen Göttern preisgegeben hat. Die folgende Erklärung zeigt jedoch, daß auch in diesem Geschehen göttlicher Sinn vorhanden ist, denn die Antwort der *ratio* (V. 45) ist zugleich Antwort Gottes. Auf Grund von Christi Erlösungstat ist dem Menschen jeglicher berechtigter Zweifel an Gott und seiner lenkenden Gnade verwehrt, und es ist ihm unmöglich, Gott gegenüber Forderungen zu erheben, da dieser immer der Gläubiger des Menschen bleibt. Seine Forderung aber — *Dilige, salvus eris* (V. 52) — ist zugleich wieder Fürsorge für den Menschen. Die in der Zeitlichkeit immer wieder zu bewährende Liebe zu Gott wird als die richtige Antwort auf jegliche Situation der Geschichte herausgestellt und als Beweis des Gottvertrauens gefordert. Aus diesem Geist der Liebe handelt der Mensch in der geschichtlichen Situation als *signifer Dei* (V. 109), wie es hier beispielhaft vom Kaiser gesagt ist. Die Erlangung dieser inneren Haltung ist dem Menschen erleichtert durch die Heilsgewißheit, welche der *verax sermo Dei* (V. 120) dem Menschen vermittelt.

³⁰⁶ Vgl. KL 32,2,3: *Si tu crucem vis subire.*

³⁰⁷ Bernardi opera, 3, S. 215; vgl. ebd. S. 217.

³⁰⁸ *Obsecro lectorem, cum legerit haec mea, dicat: Carminis auctorem Deus Erbonem benedicat.* AH 33, S. 319. Zur Selbstnennung des Autors s. Klopsch, Anonymität, bes. S. 20-25.

Da Gott als in der Geschichte Handelnder begriffen wird und die Kreuzzüge als Gottesurteil aufgefaßt werden, müssen die Niederlagen ein Anlaß zum Zweifel werden, der hier eindringlich gestaltet wird, wobei aber dem *Deus vult* noch nicht ein *Deus non vult* entgegengesetzt wird. Vielmehr wird in den Ereignissen im Heiligen Land der strafende Gott erkannt, der zugleich den Christen eine neue Möglichkeit des Heils bietet. Deshalb wird er *pater* (V. 64) genannt, und der *Rex Christus* (s. V. 17) wird auch als *Iesu bone* (V. 35) angeredet.

Zunächst aber verliert der Mensch in der Darstellung dieses Liedes die Sicherheit des Glaubens. Doch er bleibt der *fidelis homo* (V. 46), und die Klagen und Anklagen sprechen zugleich für seine gläubige Haltung. Der Mensch sieht vor allem den Glauben gefährdet, und der kämpferische Einsatz für das Heilige Land soll zu einer neuen Quelle des Glaubens werden.

Hinter diesem unmittelbaren Glaubenseifer tritt die Kirche zurück. Sie wird gesehen als verwitwete und verlassene Mutter, und ihre Lenker werden zur Klage aufgerufen. Die Kirche bedarf selbst der Hilfe, zu welcher der Papst nur aufrufen kann. Der einzelne Christ aber, der nun in einer bedrohlichen Situation seine Liebe zu Gott offenbaren kann (s. V. 79), wird in unmittelbarer Beziehung zu Christus gesehen. Er soll sich bei seinen Taten von der *compassio* (s. V. 70.76) leiten lassen, die in bezug auf das Schicksal des Heiligen Landes und seiner Bewohner von ihm gefordert wird. Durch diese innere Haltung kann der Mensch die Situation wenden und für sich im Sinne des göttlichen Plans zu einem *opus pietatis* (V. 65) nutzen.

So werden die Hörer nicht nur zur Klage ermahnt, sondern auch zum Waffendienst gerufen. Sie sollen die Heiden töten und das Kreuz wiedergewinnen. In diesem Zusammenhang treten der Papst als *hortator* (s. V. 87f.) und der Kaiser als *ultor* (V. 106) auf.

Als Lohn für den geleisteten Einsatz wird das ewige Leben versprochen, das als vorausgewußte Belohnung den Kriegsdienst zu einem *suave* (. . .) *onus* (V. 118) und zu einer *Felix militia* (V. 119) werden läßt.

Die Feinde der Christen sind die Heiden, die das Heilige Land durch Verwüstung entweihen und die das Kreuz geraubt haben. Ihre Untaten werden in der Anklage im Vollzug und im Ergebnis eindringlich geschildert. Ihrem kriegesischen Angriff kann nur mit Waffen begegnet werden.

Die Schrecken der jüngsten Vergangenheit und die bedrängende Gegenwart sind der Anlaß des Aufrufs. Jedoch wird der zeitliche Bogen in diesem Gedicht viel weiter gespannt, um die eigene Zeit in ihrer Bedeutung zu bezeichnen, und zwar vom *tempus Evae* (s. V. 3f.) bis zur Ewigkeit (s. V. 117 *diadema perenne*). Auch die Einbeziehung des ganzen Erdkreises in die Klage und in den Aufruf unterstreicht die hervorragende Stellung des Heiligen Landes, in dem das Heil und der Glaube ihren Ursprung haben (s. V. 83f.).

Zugleich gibt der Dichter auch ein genaues Bild von der Wirklichkeit im Heiligen Land, von seiner Eroberung und Entweihung, und auch den Zustand der Welt in ihrer Verderbnis weiß er eindrucksvoll zu schildern. Doch diese Wirklichkeit ist transparent, hinter ihr stehen als transzendente Mächte Gott und der Teufel (s. V. 21 *princeps tenebrarum*), die in dieser Welt ihr Wirken entfalten.

Dabei kümmert sich Gott mehr um die Seelen der Menschen als um das Heilige Land. Er opfert sich ein zweites Mal (s. V. 74), um Gelegenheit zum *opus pietatis* (V. 65) zu geben. Er bietet so zugleich mit deutlichem Hinweis auf die Heilsnotwendigkeit auch eine einfache und einleuchtende Heilmöglichkeit. Deshalb tritt am Schluß des Gedichts an die Stelle der Vorwürfe die Aufforderung zum Lob und Preis Gottes.

Dieser Inhalt ist geformt in Distichen, die im Regelfall auch als syntaktische Einheiten gestaltet sind. Durch den Abbruch nach jedem Distichon gewinnt das Lied im ganzen eine stauend-hemmende Sprechweise, während die Distichen in sich selbst, unterstützt durch kunstvolle Wort- und Sinnfiguren, oft äußerst bewegt und fortreißen gebaut sind. Es zeigt sich hier die Spannung zwischen nachdenklicher Rationalität und vorwärtsdrängender Exhortatio, die für dieses Lied strukturbildend ist.

ð) KL 24: *Christiani nominis corruiit insigne*

Wie in KL 18 so sind auch in KL 24 Klage und Aufforderung miteinander verbunden, und der Aufbruch angesichts einer bedrängenden Situation wird betont. Doch nimmt in diesem Kreuzzugslied – *Christiani nominis corruiit insigne*³⁰⁹ – das Lohnversprechen einen größeren Raum ein. Das anonym überlieferte Lied, das aus 13 Vagantenstrophen besteht, ist vermutlich zur Zeit des dritten Kreuzzugs gedichtet worden³¹⁰.

In der 1. Strophe werden der Verlust des Kreuzes und die Herrschaft der Heiden in Jerusalem beklagt. Das Wahrzeichen des Christentums ist verlorengegangen; mit der Nennung des *Christiani nominis* (...) *insigne* (V. 1,1) ist das Kreuz gemeint³¹¹, das als Siegeszeichen Christi für den christlichen Glauben zum Zeichen des Ruhmes³¹² geworden ist, so daß Hrabanus Maurus das Kreuz als *insigne victoriae nostrae*³¹³ bezeichnen kann.

Mit *nomen Christianum* (s. V. 1,1) ist ganz allgemein das Christentum oder die Christenheit gemeint; so wird im *Itinerarium peregrinorum* Saladin als *tan-*

³⁰⁹ KL 24. Text in: AH 15, Nr. 228, S. 258f. Text und Kommentar in: Schmu ck, Kreuzlieder, Nr. 24, S. 152-154. Schmu ck folgt der Ausgabe von P. E. D. Ri a n t, De Haymaro Monacho, Paris 1865, S. 125ff.; es ist jedoch durchgehend die Textfassung der AH vorzuziehen. Die von Schmu ck, Kreuzlieder, S. 154 vorgeschlagene Besserung von V. 12,4 ist dann unnötig.

³¹⁰ Vgl. Schmu ck, Kreuzlieder, S. 154.

³¹¹ Vgl. KL 21,8,4: *Christianae gloriae portantes trophaeum*. Vgl. auch KL 18,109: *in arce tropaei* als Pronominatio für Jerusalem.

³¹² Venantius Fortunatus bezeichnet das Kreuz als *decus fidei*; Text in: Venanti Fortunati opera poetica, carm. II 5, S. 32f.

³¹³ MPL 107, Sp. 269C. Dies ist eine Erläuterung zur Bezeichnung des Kreuzes als *insigne decorum* (MPL 107, Sp. 163), ein Zitat aus Vergil, Aeneis 2, 392. In der „Psychomachia“ wird die *Crux Domini* (s. V. 407) als *belli insigne* (V. 420) bezeichnet; Text in: Prudentius, Carmina, S. 164.

*tus christiani nominis persecutor*³¹⁴ bezeichnet. Durch die Pronominatio im Eröffnungsvers wird deutlich gemacht, daß der Verlust des Kreuzes einen jeden, der sich zum Christentum bekennt, angeht; an die durch dieses Ereignis Betroffenen wendet sich das Lied.

Die folgenden Verse (s. V. 1,2-2,1) schildern klagend die Lage in Jerusalem. In dieser Stadt herrscht das Treiben eines unreinen Stammes und eines unwürdigen Volkes. Dem Christentum, das sich selbst als *germen divinum* verstand, wird hier das Heidentum als *germen spurcum* (s. V. 1,2) gegenübergestellt. Auch *pompa* (V. 1,2) ist in diesem Zusammenhang abwertend gemeint im Sinne von ‚heidnisches Treiben‘³¹⁵.

Nachdem so festgestellt wurde, daß in Jerusalem jetzt die Heiden herrschen, die moralisch-religiös als minderwertig dargestellt werden, wird bereits in der 1. Strophe die Frage nach dem Retter erhoben, dem vom Dichter der Weg zur Errettung aus der beklagenswerten Lage gewiesen wird. Der Retter muß mit Feuer und Schwert ein Werk der Vernichtung vollbringen (s. V. 1,3f. *Quis ferro vel igne delet*). Der Feind wird nun bezeichnet als *propago sobolis malignae* (s. V. 1,4), als ‚Nachkommenschaft des teuflischen Sprößlings‘. Mit *soboles maligna* (s. V. 1,4) könnte Mohammed gemeint sein, von dem es in einer anonymen Geschichte der Könige von Jerusalem aus der Zeit des ausgehenden 12. Jahrhunderts heißt: *Mahometus (. . .) primogenitus Sathane filius*³¹⁶. Liegt hier wirklich eine Pronominatio für Mohammed vor, so wären an dieser Stelle ganz konkret die Mohammedaner als die Gegner bezeichnet, während sonst nur allgemein von den Heiden und Ungläubigen die Rede ist.

Der Retter soll mit Waffengewalt gegen die Mohammedaner vorgehen und ihre Herrschaft in Jerusalem beseitigen. Die Form der Frage hat dabei an dieser Stelle die Funktion eines allgemeinen Aufrufs, denn mit *Quis* (V. 1,3) ist jeder Hörer gemeint.

Die 2. Strophe führt zunächst die Thematik der 1. Strophe fort. Der Vers 2,1 bezeichnet dieselbe Wirklichkeit wie die Verse 1,2f., da er auf das Kreuz und den Gekreuzigten verweist:

2,1 *Capta est haereditas pendentis in ligno.*

Hier liegt eine doppelte Pronominatio vor. Der *pendens in ligno* (s. V. 2,1) ist Christus³¹⁷, die *haereditas pendentis in ligno* (V. 2,1) ist Jerusalem und das um-

³¹⁴ *Itinerarium peregrinorum*, S. 249. Zu *nomen christianum* s. *Novum Glossarium Mediae Latinitatis* s. v. *nomen*, Sp. 1336, Z. 10-17 (i. S. v. Christenheit) und Sp. 1336, Z. 17-32 (i. S. v. Christentum).

³¹⁵ Vgl. Tertullian, *De corona*, cap. 13 = CSEL 70, S. 183; vgl. ebd. cap. 3, S. 157. Tertullian weist auf den Taufritus hin, in dem der Gläubige der *saeculi pompa* und den *omnes pompae Satanae* entsagt. Vgl. MPL 40, Sp. 652f. (Augustinus).

³¹⁶ *Histoire anonyme*, S. 249.

³¹⁷ Vgl. KL 3,28,2: *Christus in cruce pendet* und KL 16,4,5f.: *Pendet in patibulo Iesus sine titulo*. Vgl. ferner KL 18,29f.; KL 2,5,1 und KL 11, Refr. V. 1.

liegende Heilige Land. Durch diese Sprechweise wird begründet, warum Jerusalem in seiner jetzigen Lage ein Aufruf für jeden bedeutet, der sich zum Kreuz und zum Gekreuzigten bekennt, zumal die folgenden Verse zeigen, daß der Kampf für Jerusalem als Bekenntnis zum Kreuz verstanden wird, dessen Verlust der Vers 1,1 beklagte.

Jeder, der sich der Herrschaft der göttlichen Gnade unterworfen hat, wird zur Kreuznahme aufgefordert. Mit *veritas* (V. 2,2) ist Christus gemeint³¹⁸, der durch gütig gewährte Gnade (s. V. 2,2 *munere benigno*) die Menschen zu leiten versucht. In der bewußten Anerkennung Christi als der Wahrheit soll der Mensch sich durch die Kreuznahme zur Fahrt nach Jerusalem verpflichten.

2,2 *Si quos regit veritas munere benigno,*
 | *Horum crucis pectora consignantur signo.*

In Vers 2,3 ist die äußerliche Kreuznahme gemeint, das Aufnähen eines Stoffkreuzes auf die Schulter oder die Brust³¹⁹, nicht das hieraus durch Spiritualisierung entwickelte Motiv vom Kreuz im Herzen³²⁰. Mit werbender Absicht wird so das Kreuzzugsgelübde, das mit der Kreuznahme verbunden ist, als die rechte Antwort des Christen auf den Verlust des Kreuzes und die Lage in Jerusalem herausgestellt. Der folgende Vers (V. 2,4) nennt noch einmal das Ziel (vgl. V. 1,4): dem teuflischen Volk soll jede Kraft genommen werden³²¹.

Im Anschluß an *robora* (V. 2,4) wird in der 3. Strophe ganz konkret vom Krieg gesprochen, der als Aufgabe der Christen gesehen wird. Jetzt wird der *gens indigna* (s. V. 1,2) die *gens christiana* (s. V. 3,1) gegenübergestellt. Der unmittelbare Aufruf erfolgt aber nicht an die ganze Christenheit, sondern wegen der ausgesprochenen Kriegsthematik an die *florens militia christiana gentis* (V. 3,1)³²². An die blühende Ritterschaft des christlichen Volkes richtet der Dichter die Frage³²³, wer die Beschimpfungen, die dem Herrscher der Welten zugefügt werden, ertragen mag. Diese rhetorische Frage ist wie die Frage in den Versen 1,3f. ein Aufruf zur Tat. Die folgenden Verse (V. 3,3f.) führen die geforderten Taten näher aus: die Heere des gläubigen Volkes sollen aufgestellt, Sturmböcke angefertigt und die Segel gesetzt werden.

Dem *populus malignus* (s. V. 2,4) soll also der *populus credens* (s. V. 3,3) gegenübertreten, der hier zur Rüstung und zum Aufbruch aufgefordert wird; Anstoß für die geforderte Aktivität bilden in dieser Strophe die *opprobria saecula regentis* (V. 3,2), als welche hier die Ereignisse im Heiligen Land interpretiert werden.

Auf diese Werbung durch Lob folgt in der 4. Strophe eine ermunternde Ermahnung, die mit der geistlichen Anrede *fratres* (V. 4,1) eingeleitet wird. Mit

³¹⁸ Vgl. Io 14,6.

³¹⁹ Vgl. Brundage, *Cruce signari*.

³²⁰ Vgl. KL 31,2,2.

³²¹ Zu V. 2,4: *populo maligno* vgl. V. 1,4: *propaginem sobolis malignae*.

³²² Vgl. Petrus Venerabilis, ep. 163, S. 395: *immo pene totius Galliae et Germaniae miserabili fraude extinctum florem*.

³²³ Zeichensetzung für V. 3,1f. im Anschluß an Schmuck, *Kreuzlieder*, S. 152.

der Aufforderung zur *disciplina* (s. V. 4,1) ist eine Mahnung zur Wahrung des inneren Friedens verbunden; innerhalb der Christenheit soll auf Haß und Rache verzichtet werden:

4,1 *Nostrae, fratres, vigeat disciplinae cultus,
Pax inter nos maneat, sit rancor indultus.*

In ähnlicher Weise werden auch in einem anderen Kreuzzugslied im Sinne der Gottesfriedensbewegung die *bella domestica* (KL 6,25) mit folgender Begründung verboten: *Illicitus Mars est, ubi non contraria pars est, Unius sectae nequeunt confligere recte.* (KL 6,26f.).

Dann werden der kriegerischen Aktivität der Christen die Heiden in Jerusalem als Gegner gewiesen. Im Kampf gegen die Heiden soll das *Christianum robur* (s. V. 4,4) sich bewähren.

Nachdem so zum kriegerischen Vorgehen gegen die Heiden aufgefordert worden ist, wendet sich die 5. Strophe in propagandistisch geschickter Weise wieder mit einer Frage an die Hörer, deren Kampfbereitschaft angestachelt werden soll.

Die Frage nach dem Grund (s. V. 5,1 *Cur*), warum die *gens* (...) *vitae bestialis* (V. 5,1) nicht unterdrückt wird, die doch ihrerseits die *Christi sedes principalis* (s. V. 5,2) bedrückt (s. V. 5,1 *non opprimitur*; V. 5,2 *premitur*), soll durch ihren rhetorischen Charakter deutlich zeigen, wie wohlbegründet der geforderte Kampf gegen die Heiden ist, die auch in einem anderen Lied als *malae bestiae* (KL 12,9,3) bezeichnet werden. Es ist eine Werbung mit dem Argument der Eindeutigkeit des Gefühls, an das sich auch die Pronominatio für Jerusalem mit ihrem Hinweis auf Christus wendet. Für das so geweckte Haßgefühl wider die Heiden sollen dann die Verse 5,3f. Nahrung geben, die als Beispiele für deren *vita bestialis* (s. V. 5,1) anführen, daß die Heiden die königliche Stadt zu einem Bordell und die Grabeskirche (s. V. 5,4 *domus specialis*) zu einem Stall gemacht haben. Der erste Vorwurf wird in Anlehnung an Isaias formuliert: *Quomodo facta est meretrix Civitas fidelis, plena iudicii? Iustitia habitavit in ea, nunc autem homicidiae.* (Is 1,21).

Nach diesem Aufruf, der durch die Betonung des beklagenswerten Umschwungs (s. V. 5,4 *Versa est*) im Heiligen Land seine Überzeugungskraft gewinnt, folgt in der 6. und 7. Strophe ein ausführliches Lohnversprechen.

In KL 18,85-88 wird allgemein von der päpstlichen Kreuzzugswerbung gesprochen, hier aber gibt der Dichter die Verse 6,2-4 als Zitat aus einem päpstlichen Schreiben aus. Auch wenn es sich nicht um ein wörtliches Zitat aus einem bestimmten Edikt handelt, so belegt doch die Form des Zitierens das Selbstverständnis dieser Dichtung als Sprachrohr der päpstlichen Kreuzzugspropaganda.

6,1 *A summo pontifice exiit edictum:
Neminem detineat scelus vel delictum,
Indulgetur penitus culpae maledictum,
Si quis occubuerit per iter indictum*³²⁴.

³²⁴ Zu V. 6,1 vgl. Lc 2,1: *Factum est autem in diebus illis, exiit edictum a Caesare Augusto ut describeretur universus orbis.*

Gerade der Sünder ist also zur Teilnahme aufgerufen, die eigene Schuld wird wegen der Möglichkeit des Ablasses zum Motiv für die Kreuzfahrt. Auf diese Weise hat auch Bernhard von Clairvaux für den Kreuzzug geworben: *Quid est enim nisi exquisita prorsus et inventibilis soli Deo occasio salvationis, quod homicidas, raptos, adulteros, periuros caeteris obligatos criminibus, quasi gentem, quae iustitiam fecerit, de servitio suo submovere dignatur Omnipotens?*³²⁵ Dabei wird im Gedicht ganz offensichtlich (s. V. 6,3) der vollkommene Ablass als völlige Befreiung von der Sündenschuld und nicht nur von der Sündenstrafe zugesichert, der allerdings nicht allein von der Teilnahme, sondern im Sinne des Kriegermartyriums von dem Tod auf dem Kreuzweg abhängig gemacht wird.

Auf diese abstrakte negative Formulierung der Gnade als Befreiung von der Sündenschuld folgt in der 7. Strophe, in der wieder der Dichter selbst spricht, ein Bild von werbender Kraft, das die zu erwerbende Belohnung darstellt. Dabei schließt der Vers 7,1 an Vers 6,2 an. Gerade die Sünder, die *sceleribus* (...) *involuti* (V. 7,1), sind aufgerufen zum heilbringenden Bad, in dem die Reinigung durch Blut erfolgt; nach dieser Reinigung werden unmittelbar die Freuden des Himmels erlangt.

7,1 *Vestris qui sceleribus estis involuti,
Piscina comparuit congrua saluti,
In qua quotquot sanguine fuerint abluti,
Laetabuntur illico coelum consecuti.*

Hier begegnet also dasselbe Motiv, das Marcabrus Lied vom *Lavador* aus dem Jahre 1137 berühmt gemacht hat:

*Cum nos a fait per sa doussor
Lo seingnorius celestiaus
probet de nos un lavador,
C'anc fors outra mar non fon taus
En de lai erves Josaphas*³²⁶.

Das Motiv des die Seele reinigenden Bades dürfte in beiden Fällen aus der Bibel übernommen worden sein³²⁷.

Die 7. Strophe verheißt also eine Möglichkeit des Heils, doch bezeichnet sie eine Heilsgewinnung durch den Tod, denn mit *sanguis* (s. V. 7,3) ist das Blut dessen gemeint, der im Heiligen Land stirbt, eine Forderung, die schon in Vers

³²⁵ Mayer, Idee, S. 17 = ep. 363 in: MPL 182, Sp. 564-568.

³²⁶ Text in: Lommatsch, Leben und Lieder, 2, S. 8f.; s. auch den Text in: U. Müller, Kreuzzugsdichtung, Nr. 10, S. 12-15. Die Melodie zu diesem Lied nach Gennrich in: Lommatsch, Leben und Lieder, 2, S. 162. Zitiert sind hier die Verse 4-8 der 1. Strophe. Zur Datierung vgl. Appel, Zu Marcabru, S. 409. S. auch Spänke, Marcabrustudien, S. 63; zur Gattung des Kreuzzugsliedes ebd. S. 43.

³²⁷ Tit 3,5: (...) *salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti*. Eph 5,26: (...) *mundans lavacro aquae in verbo vitae*.

6,4 ganz deutlich ausgesprochen worden ist. Dieses Blut-Bad aber bringt Freude, weil es unmittelbar durch die so erworbene Reinheit (s. V. 7,3 *abluti*)³²⁸ den Menschen in den Himmel gelangen läßt.

Damit sind die Lohnversprechungen abgeschlossen. Die nächsten Strophen (Str. 8-10) schließen folgernd (s. V. 8,1 *Ergo*) eine neuerliche Exhortatio an. Der Aufbruch nach Jerusalem soll erfolgen aus Eifer für das Haus Gottes (s. V. 8,1 *zelus domus Dei*), womit die Grabeskirche gemeint ist³²⁹. Auf Grund der voraufgegangenen Werbung setzt der Dichter diesen Eifer für Gott und sein ‚Haus‘ bei seinen Zuhörern schon voraus und will nun für die Durchführung der geforderten Taten auf das ermunternde Beispiel des Judas Makkabäus hinweisen, unter dessen Führung oft nur wenige Juden eine große Übermacht besiegten. Ein solcher Sieg wird zum Beispiel in 1 Mach 4 geschildert. Diesem Kampf sind die anfeuernden Worte des Judas Makkabäus vorangestellt: *Facile est concludi multos in manus paucorum; et non est differentia in conspectu Dei caeli liberare in multis et in paucis, quoniam non in multitudine exercitus victoria belli, sed de caelo fortitudo est.* (1 Mach 3,18f.).

Dieser Hinweis auf die bekannten Taten des Judas Makkabäus, der typologisch gemeint ist (s. V. 8,4 *tanta forma rei*)³³⁰, soll den Geist der Zuhörer anregen und auf Grund der so vollzogenen typologischen Entsprechung über die Siegeszuversicht hinaus dem Geplanten konkrete Züge verleihen. Die Typologie wird hier als Aufforderung zur Gestaltung der eigenen Zeit eingesetzt.

Der Dichter vergißt somit über der Thematik des Heils durch den Tod (s. Str. 6-7), die den einzelnen betrifft, nicht die Notwendigkeit des Sieges, die für das ganze Unternehmen besteht. Der typologische Verweis auf Judas Makkabäus soll Siegeszuversicht, ja Siegesgewißheit vermitteln.

Auf die Kampfthematik der 8. folgt in der 9. Strophe die Thematik des Aufbruchs und der Fahrt:

9,1 *Constipetur classibus maris latitudo.*

In dieser Formulierung wird die in diesem Zusammenhang entscheidende Eigenschaft des Meeres betont, seine Weite, deren trennende Kraft es zu überwinden gilt, um Jerusalem, den schon vorher genannten Ort des Kampfes, zu erreichen.

Eine Aufzählung in der Form einer Klimax nennt in sozialer Gliederung alle, die zu der Fahrt aufgerufen sind: das einfache Volk, die jungen Ritter, die Adligen und die Könige. Durch den dann folgenden Hinweis auf die Macht der Feinde (s. V. 9,3 *hostium* [. . .] *multitudo*) ist diese Strophe eng mit der 8. Strophe verbunden, denn hier wird noch einmal ausgesprochen, daß alle Furcht vor

³²⁸ Vgl. KL 19,128: *Ab l u e nostra Deus, et munda crimina, Christe.* Anders als in V. 7,3, wo das Blut des Märtyrers die Reinigung bewirkt, heißt es in KL 13,10,4: *atque suo sanguine peccata nostra lavit.* Vgl. auch KL 18,83.

³²⁹ Vgl. V. 5,4: *domus specialis.* Zu V. 8,1: *zelus domus Dei* vgl. Walter von Châtillon, Moralisch-satirische Gedichte, Nr. 9, V. 14,2, S. 107 und Ps 68,10.

³³⁰ Vgl. KL 17,3a,7: *novum Maccabaeum.*

der großen Zahl der Feinde unbegründet ist, da die *fortitudo* (V. 9,4) von oben, von Gott gegeben wird³³¹. Das Unternehmen hat also eine göttliche Absicherung, da Gott als der *saecula regens* (s. V. 3,2) verstanden wird. Der Dichter hält somit das Lohnversprechen noch nicht für ausreichend, er will noch zusätzlich Mut zusprechen, obwohl dies bei der geforderten Todesbereitschaft widersprüchlich ist.

In der 10. Strophe wird die Aufforderung zum Aufbruch nach der Nennung des Kaisers als *invincibilis pastor Romanorum* (V. 10,1)³³² in einer Aufgliederung nach Völkern fortgeführt. Die Bezeichnung des Kaisers als *invincibilis* (V. 10,1) dient hier nicht nur dem Lob, sondern soll im Sinne der 9. Strophe den Hörern Mut machen.

Mit konjunktivischen Aufforderungen wendet sich der Dichter an die Tüchtigkeit der Franken (s. V. 10,2 *nobilis probitas Francorum*), an das schnelle Volk der Angeln und an die schreckenerregende Schar der Böhmen. Von der *probitas* der Franken ist ebenfalls in KL 4,3a,1-6 die Rede; auch die *gens Anglica*³³³ und der *rex Angliae*³³⁴ werden in anderen Kreuzzugsliedern genannt, während die Böhmen nur hier erwähnt werden. Bei allen Völkern verbindet der Dichter geschickt mit dem Aufruf ein Lob, das die Völker bei charakteristischen Eigenschaften zu fassen versucht.

Die beiden folgenden Strophen (Str. 11 u. 12) sind in der Form der Apostrophe an Jerusalem gerichtet, das als *civitas dispersa* (V. 11,2)³³⁵ bezeichnet wird, als zerstörte und entvölkerte Stadt, in der nur noch Feinde wohnen. Deshalb wird sie zum Zeichen ihrer Trauer und ihres Schmerzes als *cinere conspersa* (V. 11,1) geschildert³³⁶. Doch zugleich wird der Stadt neue Hoffnung gegeben, denn ihre Zeit der Leiden wird nicht mehr lange dauern (s. V. 11,1 *adhuc modicum*). Die Hoffnung wird sogar so zur Siegesgewißheit gesteigert, daß die Stadt ihren Retter schon vor der Tat loben soll, der hier in einer Heilungsmetapher als *tuus (...) medicus* (s. V. 11,2) bezeichnet wird. Dieser Arzt wird im folgenden Vers näher bestimmt als die *nostra (...) gens bene conversa* (V. 11, 3). Hiermit ist im Sinne von Vers 3,1 die *christiana gens* gemeint, so daß hier also über die Gemeinschaft der in der 10. Strophe aufgezählten Völker hinausgegangen wird im Sinne der mittelalterlichen Auffassung von der Christianitas³³⁷, die gerade in der Kreuzzugszeit lebensvolle Gestalt gewinnt. In diese

³³¹ V. 9,4: *Noverit, quod desuper datur fortitudo* ist sinngemäßes Zitat von 1 Mach 3,19: (...) *sed de caelo fortitudo est*.

³³² Zur Bezeichnung des Kaisers als *pastor* vgl. z. B. Alkuin, der Karl den Großen *pastor amabilis* nennt; s. *Poetae Latini aevi Carolini*, 1, Nr. 27, S. 246f. Auch Theodulf nennt Karl den Großen *pastor*; s. ebd. 1, Nr. 25, S. 483.

³³³ KL 8,4,8.

³³⁴ KL 21,5,2.

³³⁵ Vgl. Gen 11,9; Ier 31,10.

³³⁶ Vgl. KL 23,1,2. Zur Bedeutung s. 2 Sam 13,19; Iudith 7,4; Esth 14,2; Ier 6,26; Mt 11,21.

³³⁷ Vgl. Kempf, *Problem der Christianitas*, bes. S. 116, 120; Roscher, *Innocenz III.*, S. 20-27.

Richtung weist auch der Zusatz *bene conversa* (V. 11,3), der moralisch-religiös zu verstehen ist, wie es besonders deutlich in KL 12,25,1 zum Ausdruck kommt: *Convertamur igitur et peniteamus*³³⁸. Dieser Zusatz in Vers 11,3 ist vor allem deshalb berechtigt, weil der Dichter hier den Aufbruch der Christen bereits als vollzogen hinstellt (s. V. 11,3 *convolat*).

Der Vers 11,4 nennt dann die Feinde beim Namen, Meder und Perser, und gibt als Ziel für die herbeieilenden Christen die Vertreibung dieser Feinde aus Jerusalem an.

Die 12. Strophe führt aus, daß die Christen sich zu diesem Zweck bereits auf hoher See befinden. Was in der 9. Strophe noch als auffordernder Wunsch formuliert war (s. V. 9,1 *constipetur*), wird hier als sich ereignende Wirklichkeit der bedrängten Stadt mitgeteilt:

12,1 *Ad hoc sulcant aequora plus quam rates mille.*

Die Schiffe tragen ein freies, nicht kleinmütiges Volk, und nur noch die Gefahren der See, Skylla und Charybdis, können ihre Fahrt verzögern. Die Siegeszuversicht aber ist so groß, daß der Stadt verkündet werden kann:

12,4 *Tutum est, ut fugiat filius ancillae.*

Wie in Vers 11,4 geht es also nur um eine Vertreibung, nicht um eine Vernichtung des Feindes. Mit *filius ancillae* (V. 12,4) ist das Heidentum gemeint, so wie Paulus das Verhältnis zwischen Isaac und Ismael typologisch in bezug auf die Zeit nach Christus interpretierte: *Eiice ancillam, et filium eius: non enim haeres erit filius ancillae cum filio liberae. Itaque, fratres, non sumus ancillae filii, sed liberae: qua libertate Christus nos liberavit.* (Gal 4,30f.)³³⁹. Von diesem Verständnis von *liber* ist auch die Bezeichnung *gens libera* in Vers 12,2 erst voll zu verstehen. Zugleich ist zu beachten, daß mit der Nennung des *filius ancillae* (V. 12,4) im Zusammenhang mit der zitierten Stelle aus dem Galaterbrief auch der *hereditas*-Gedanke ins Spiel kommt: (. . .) *non enim haeres erit filius ancillae cum filio liberae* (Gal 4,30; vgl. V. 2,1).

Diese beiden Strophen (Str. 11 u. 12), die als Versprechungen an Jerusalem gerichtet sind, haben zugleich für die Hörer verpflichtenden Charakter, sie sind eine sehr geschickte Form der mittelbaren Aufforderung. Daß die Apostrophe so gemeint ist, zeigt besonders klar der Einsatz der letzten Strophe, die wie die 8. Strophe mit einem folgernd-zusammenfassenden *Ergo* (V. 13,1) eröffnet wird³⁴⁰ und sich im Jussiv an die *fortes regionum* (V. 13,1) wendet, wobei in diesem Lied zum erstenmal das aktualisierende *nunc* (V. 13,1) begegnet, das hier mit einer Aufforderung zur Eile und einem neuerlichen Hinweis auf Got-

³³⁸ Zu dieser Bedeutung von *convertere* vgl. 3 Reg 8,47; 2 Par 7,14; Tob 13,8; Eccli 17,21-24; Is 55,7; Ez 33,11; Os 14,2; Mt 4,17; Lc 24,47; Act 3,19.

³³⁹ Vgl. Gen 21,10; Io 8,35.52; Gal 5,1.13. Vgl. KL 33,8,3.

³⁴⁰ *Ergo* als Eröffnungswort der Schlußstrophe auch in KL 9 und KL 13.

tes Hilfe verbunden ist. In diesem Zusammenhang ist *nunc* (V. 13,1) besonders eindrucksvoll gesetzt, da vorher in den Strophen die Wirklichkeit und die Möglichkeiten der eigenen Zeit dargestellt sind.

Der Aufbruch bedeutet zugleich Abschied und schmerzvolle Trennung. Die Kreuzfahrer sollen auf ihre Liebe zu Kindern und Verwandten (s. V. 13,2) verzichten, an deren Stelle der *zelus domus Dei* (V. 8,1) getreten ist. Hierin wird die Radikalität des Aufbruchs faßbar.

Die letzten beiden Verse (V. 13,3f.) richten den Blick wieder in die Zukunft. Gott wird in alttestamentlicher Weise als *Deus ultionum* (V. 13,3), wie er auch in einem anderen Kreuzzugslied genannt wird³⁴¹, beim Kampf zugegen sein; durch seinen Arm wird die Macht der heidnischen Völker zerschlagen werden. Gott gewährt also denen, die für ihn im Dienste seiner Rache kämpfen. Schutz und Hilfe bei der Erreichung des gesetzten Zieles, auf das noch einmal der letzte Vers verweist, die Zerschlagung des *robur nationum* (V. 13,4). *Nationes* (s. V. 13,4) als Bezeichnung der Heiden ist in Anlehnung an das gebräuchlichere *gentes* durchaus üblich. In ganz ähnlicher Weise heißt es in Vers 2,4:

Publicentur robora populo maligno,

während in Vers 4,4 das *Christianum robur* genannt wurde. Es geht also nach der Darstellung dieses Gedichts um ein ganz konkretes Kräftemessen zwischen den Heiden und den Christen, bei dem jedoch der Christ aus dem Wissen um Gottes Hilfe die Gewißheit des eigenen Sieges bezieht. So kann das Kreuzfahrerheer selbst als *brachium Dei* (vgl. V. 13,4)³⁴² verstanden werden, das so vom Dichter mit der Verheißung des Sieges verabschiedet wird.

Dieses Gedicht zielt also in aller Klarheit auf eine Änderung der Situation in Jerusalem, aus dem die Heiden vertrieben werden sollen, damit diese Stadt wieder in angemessener Weise *Christi* (. . .) *sedes principalis* (V. 5,2) ist. Wie Jerusalem, so wird auch das ganze Unternehmen zu seiner Befreiung in enger Beziehung zu Gott gesehen, der als ein Gott der Rache (s. V. 13,3) den Kreuzfahrern Schutz und Hilfe gewährt, da auch er durch die Greuelthaten der Heiden (s. V. 3,2 *opprobria*) unmittelbar betroffen ist. Zugleich wird Gott als der Herr der Zeiten und Welten gesehen (s. V. 3,2 *saecula regentis*), während auf der anderen Seite durch die Nennung des Gekreuzigten (s. V. 2,1) auf die enge Verbindung zwischen Gott und den Christen hingewiesen wird, die durch ihre Erlösung Gott gegenüber verpflichtet sind. Deshalb soll sich die Christenheit als *populus credens* (s. V. 3,3) durch die Gott zugefügten Schmähungen von seiten der Heiden zum Kampf gegen diese aufgerufen fühlen. Der Glaube ist also letztlich der Beweggrund zum Kampf, weshalb dann die Teilnahme am Kreuzzug als ebenso selbstverständlich hingestellt werden kann, wie der Glaube es für den angesprochenen Christen ist.

³⁴¹ KL 25,1,14. Vgl. Ps 93,1: *Deus ultionum Dominus*; Jer 51,11: *Quoniam ultio Domini est, ultio templi sui*.

³⁴² S. Is 51,9 und Ps 43,4.

Zwischen Gott und dem einzelnen steht die Kirche, die hier in der Gestalt des Papstes auftritt, der durch ein Edikt den Kreuzzug mit einem vollkommenen Ablass ausgestattet hat und so dem einzelnen als Sünder auf Grund seines Heilsverlangens einen Anreiz zur Teilnahme am Kreuzzug gibt. Neben dem Glauben wird so das Sündenbewußtsein der Werbung dienstbar gemacht.

Das Sündenbewußtsein muß jedoch positiv durch die Liebe zum Hause Gottes (s. V. 8,1) ergänzt werden, aus der die Bereitschaft zum Gehorsam Christus gegenüber (s. V. 2,2) hervorgehen soll. Es wird eine bedingungslose Hingabe für das von Gott geforderte Werk verlangt, die sich auch im Verzicht auf selbstsüchtige Streitereien (s. V. 4,2) und in der Zurückstellung der Liebe zur eigenen Familie (s. V. 13,2) erweisen muß. Mit dieser Hingabe ist ein Vertrauen auf Gott und die von ihm gewährte *fortitudo* (V. 9,4) verbunden, das sich auf die Erfolge des Judas Makkabäus stützt. In dieser Akzentuierung der göttlichen Hilfe zeigt sich aber auch, daß die Christen wegen der voraufgegangenen Niederlagen eigentlich ihr Vertrauen in Gottes Hilfe verloren haben und der Dichter auf Grund dieser Tatsache wieder versuchen muß, die Überzeugung vom *Deus vult* neu durchzusetzen.

Bei den Forderungen werden das militärische Engagement und der kriegerische Einsatz betont, durch die Jerusalem von den Heiden befreit werden soll. Für diese selbstlose Hilfe, die allerdings schnell erfolgen muß, werden die Befreiung vom *culpa maledictum* (V. 6,3) und die Freuden des Himmels versprochen, sofern der Kreuzfahrer den Tod findet; entsprechend der Betonung des Krieges wird so die vollkommene Bewährung im Kampf für Gott gefordert. Dieses Lied läßt also keinen Zweifel darüber, daß die Kreuznahme weniger zu einer Wallfahrt als vielmehr zu einem *proelium* (s. V. 13,3) verpflichtet, das möglichst schnell als Kampf für Gott und gegen die Heiden in Jerusalem zu verwirklichen ist.

Ausgehend von der beklagenswerten Gegenwart richtet der Dichter die Augen der Hörer auf die Zukunft, die er als Plan und als Aufgabe entwirft. Auch die verwendeten Typologien (s. V. 8,2-4; 12,4) meinen diese Zukunft und nicht die Vergangenheit, die sie *proprie* bezeichnen. Zugleich werden der einzelne und alle christlichen Völker auf Jerusalem hingeordnet. Der Raum, der sie jetzt noch von Jerusalem trennt, soll überwunden werden (s. V. 3,4; 9,1; 12,1) und erhält so auf Grund der zentralen Stellung Jerusalems die dem Kreuzzug angemessene Funktion eines *iter* (V. 6,4), an dessen Ziel für den einzelnen jedoch weniger Jerusalem, als vielmehr der durch den Tod zu erlangende Himmel steht.

Auf diese Weise verbindet das Lied Realismus und Spiritualisierung. Es zeigt die Herrschaft der Heiden in Jerusalem, es nennt Kriegsvorbereitungen, die Schwere des Abschieds und die kriegerische Vertreibung der Heiden. Zugleich aber spricht es ausführlich vom Ablass und der himmlischen Belohnung, ohne auf die Betonung der geforderten religiösen Gesinnung zu verzichten. Auf diese Ambiguität mag es zurückzuführen sein, daß der Dichter häufiger wieder von neuem ansetzt, um durch mehrfaches Angehen seines Themas die zahlreichen Aspekte des Kreuzzuges zu erfassen. Dem entspricht auch, daß das Lied kaum erzählende Teile enthält, sondern fast durchgehend Anrede und Aufforderung

ist, und so durch die Gestaltung mehrerer Aspekte die werbende Kraft zu steigern versucht.

Das Gedicht will somit als ganzes, was in der 8. Strophe von der Typologie gesagt ist: *mentes acuere* (s. V. 8,4). Dem dient ebenfalls die Vagantenstrophe, welche die inhaltlich-syntaktische Einheit formal unterstreicht. Der gleiche Reim bindet jeweils streng die vier Vagantenzeilen zur Einheit, die durch die häufigen Reime in der Zäsur zugleich Schmuck und innere Gliederung erhält. Auf dieser natürlichen Abgeschlossenheit einer jeden Strophe mag die disparate Struktur des Liedes beruhen. Jede Strophe bringt nicht so sehr eine Weiterführung des Voraufgegangenen als vielmehr einen Neuansatz; dies führt zu dem aufgezeigten inhaltlichen Reichtum, den vielfältigen Aspekten.

1) KL 15: *Crucifigat omnes*

Auch in KL 15 wird wie in KL 24 die himmlische Belohnung für den auf der Kreuzfahrt erlittenen Märtyrertod besonders herausgestellt. Die Lohnversprechungen erhalten hier aber einen besonderen Charakter auf Grund der Verbindung der vorausgegangenen Aufforderungen mit dem Motiv einer abermaligen Kreuzigung Christi. Dieses anonym überlieferte Lied – *Crucifigat omnes*³⁴³ – ist nach der Einnahme Jerusalems durch Saladin (2. Okt. 1187), aber noch vor dem dritten Kreuzzug entstanden, also spätestens wohl zu Anfang des Jahres 1189³⁴⁴. Schmuck hält es für das kunstvollste und verstechnisch sorgfältigste Lied dieser Gattung³⁴⁵. Auch der Verfasser ist der Ansicht, daß es sich hier um eine bedeutende Leistung handelt, er möchte jedoch von den Superlativen absehen und es vielmehr auf eine Stufe mit dem Lied *Quod spiritu David precinuit* (KL 22) stellen.

Das Lied besteht aus 3 Strophen zu je 17 Versen. Trotz der Dreistrophigkeit können in der inhaltlichen Gliederung deutlich zwei Teile unterschieden werden; der Einschnitt liegt nach Vers 2,10 mitten in der 2. Strophe.

Das Thema des ersten Teils (V. 1,1-2,10) ist der Verlust des Heiligen Grabes. Mit zahlreichen Bildern, die der Bibel entnommen sind, wird diese Tatsache dem Hörer deutlich vor Augen geführt.

³⁴³ KL 15. Text in: CB 1,1, Nr. 47, S. 92-94; Kommentar in: CB 2,1, S. 97-99. Der Text nach der Ausgabe der CB wieder abgedruckt in: Schmu ck, Kreuzlieder, Nr. 15, S. 127f. Vgl. die Ausgabe in: AH 21, Nr. 231, S. 161f. Wentz laff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, S. 168 erwähnt dieses Lied nur kurz und faßt erstaunlicherweise die Carmina Burana Nr. 47 und Nr. 47a als ein Lied auf. Beim Carmen Buranum Nr. 47a, aus dem Wentz laff-Eggebert auf S. 168 zitiert, handelt es sich jedoch um ein Lied über das gottlose Treiben der Kleiner, das in ironischem Stil abgefaßt ist; s. CB 1,1, S. 94 und CB 2,1, S. 99f.

³⁴⁴ Zur Datierung s. CB 2,1, S. 99.

³⁴⁵ Schmu ck, Kreuzlieder, S. 76f.

Am Anfang steht das Bild einer abermaligen Kreuzigung Christi:

1,1 *Crucifigat omnes
Domini crux altera,
nova Christi vulnera!*

Mit Bezug auf diese Idee einer abermaligen Kreuzigung trägt das Lied in einem Manuskript die Überschrift: *De effectu crucifixionis Iesu Christi*³⁴⁶.

Die Niederlagen im Heiligen Land erscheinen als „symbolhafte Wiederholung der Kreuzigung Christi“³⁴⁷, dem so neue Wunden zugefügt werden. Dieses Motiv hat im Jahre 1187 Heinrich von Albano verwandt: *Quomodo namque asportari permetteret lignum Crucis ab ethnicis, nisi iterum crucifigendus ab eis? Ecce videmus iteratum Redemptionis nostrae mysterium (...)*³⁴⁸. Auch Innozenz III. benutzte im Jahre 1208 in zwei Kreuzzugsbriefen dieses Motiv und verband es mit der Aufforderung zur *compassio crudelitatis tantae*³⁴⁹.

Dieses zweite Kreuz des Herrn soll alle in Leid versetzen, sie sollen über den Verlust der Terra sancta Schmerz empfinden, denn die Ereignisse im Heiligen Land kommen an Schmach und Leid einer zweiten Kreuzigung gleich. Christus leidet in seinen Gläubigen und um des Heiligen Landes willen. Ganz ähnlich heißt es bei Heinrich von Albano in seiner „Disgressio, qua lamentatur auctor Jerusalem ab infidelibus captam“: *O terque quaterque beati, qui te (sc. crucem) sequendo, te tuendo, maluerunt succumbere, quam sine te in bonis ducere dies suos! Nunquid non in his (sc. novis martyribus) videtur venisse Christus iterum crucifigi? venit plane denuo crucifigendus ab ethnicis, qui semel crucifixus fuerat a Judaeis*³⁵⁰.

Auch in anderen Kreuzzugsliedern ist dieses Motiv zu finden, so in KL 18, 74f. und weiterhin in KL 16, wo es sehr verhüllt gestaltet ist: *Pendet in patibulo Iesus sine titulo, Ab ignavo populo Item sauciatur. (KL 16,4,5-8)*³⁵¹.

In dem hier besprochenen Lied wird in den ersten Versen durch die Spitzenstellung von *Crucifigat* (V. 1,1) und durch die Adnominatio *Crucifigat – crux* (V. 1,1f.) das Kreuz betont. Doch schon der nächste Vers zeigt, daß es in diesem Lied nicht allein um das Kreuz geht, sondern umfassender um die *nova Christi vulnera* (V. 1,3)³⁵². In den folgenden Versen wird dann entfaltet, was hier mit den neuen Wunden, die Christus zugefügt werden, gemeint ist.

³⁴⁶ S. die Angaben zur Hs. R in CB 1,1, S. 93.

³⁴⁷ Sch w e r i n, Aufrufe, S. 62.

³⁴⁸ MPL 204, Sp. 250A; vgl. ebd. Sp. 354C. Vgl. C r a m e r, Kreuzpredigt und Kreuzzugsgedanke von Bernhard von Clairvaux bis Humbert von Romans, S. 75 und W e n t z l a f f - E g g e b e r t, Kreuzzugsdichtung, S. 142-144.

³⁴⁹ Epp. 185 und 186 = MPL 215, Sp. 1500D und 1503B.

³⁵⁰ MPL 204, Sp. 354C; Vgl. Bernhard von Clairvaux, ep. 256 = MPL 182, Sp. 464A: *Venio Ierosolymam, iterum crucifigi.*

³⁵¹ Vgl. auch KL 19,116 und KL 21,3,4.

³⁵² Vgl. KL 13,11,2, wo es von Christus beim Jüngsten Gericht heißt: *pandens sua vulnera.*

Das Kreuz der Passion Christi, das hier in der Tradition von Iuvencus und Venantius Fortunatus als *arbor salutifera* (V. 1,4) bezeichnet wird³⁵³, ist verlorengegangen. Diese Symbolik begegnet innerhalb der Kreuzzugslyrik nur an dieser Stelle. Mit *salutifera* (V. 1,4)³⁵⁴ als beurteilendem Adjektiv wird zugleich auf die Bedeutsamkeit des Geschehens hingewiesen. Der Verlust des Kreuzes wird an erster Stelle als die schlimmste Wunde genannt.

Die Schändung des Grabes, das ein fremdes Volk mit Gewalt zerstört, wird als zweite Wunde genannt. Die Heiden werden hier als *gens externa* (V. 1,6) bezeichnet, da sie als Ausländer in das Heilige Land eindringen. Zugleich ist an dieser Stelle gemeint, daß sie gerade in bezug auf das Grab sich als ein fremdes Volk erweisen, das außerhalb der Heilsgemeinschaft der Christen steht.

Die dritte Wunde ist die Eroberung Jerusalems, die im Anschluß an Jeremias (s. Lam 1,1) formuliert wird:

1,7 (...) *plena gente
sola sedet civitas.*

In welcher Weise man in der Kreuzzugszeit diese Worte verstand, zeigt deutlich folgendes Zitat aus einer anonymen Geschichte der Könige von Jerusalem: (...) *cum ergo non sine cordis amaritudine revolvere aut fari potero illud lamentabile dictum propheticum Trenis I^o: „Quomodo sedet sola civitas“, videlicet nostre redemptionis, „plena populo“, orbata propriis liberis, fecundata spuriiis, alienata suis filiis, collocata servis, spoliata heredibus, occupata intrusoribus, privataque Christi fidelibus et conculcata a canibus; ymmo, heu! ut amplius dicam, Jerusalem, mater nostra, sic jam servit cum liberis suis, quod „facta est“ nobis „quasi vidua domina gentium“, inimicis crucis Christi sponsa, quoad libitum, sicque universis Christi fidelibus „facta est sub tributo“³⁵⁵. Durch diese Personifizierung Jerusalems in der Nachfolge des Jeremias wird das Schicksal der Stadt auf eine menschliche Ebene gehoben und so dem Mitgefühl der Menschen nahe gebracht.*

Dann wird das Geschehen mit ungewöhnlicher Bildlichkeit, die in ihren Elementen der Bibel entnommen ist, umschrieben. Der Bock hat den Bund des Lammes geraubt (s. V. 1,9). Das Heidentum hat das Kreuz, das Zeichen des Neuen Bundes, den Christus in Jerusalem mit der Menschheit geschlossen hat, in seine Gewalt gebracht. Dabei ist die Bezeichnung *hedus* (V. 1,9) der eschatologischen Terminologie für die Verworfenen entnommen³⁵⁶. Der Vers 1,9 erweist sich somit inhaltlich als Wiederholung der Verse 1,4f., spricht aber durch die biblisch vorgeprägte Bildlichkeit zugleich eine Verurteilung aus. Außerdem wird der Bericht durch die gewählten Bilder mit religiös-eschatologischer Bedeutung erfüllt. Dieses stilistische Mittel begegnet auch in den folgenden Versen.

³⁵³ Vgl. die Angaben in: CB 2,1, S. 98. Für die Entwicklungsgeschichte dieser Symbolik ist auch Ambrosius wichtig; s. Forstner, Symbole, S. 206.

³⁵⁴ Vgl. auch die Bezeichnung des Kreuzes als *vivificum salutifere crucis lignum* bei der Beschreibung der Schlacht von Hattin im Itinerarium peregrinorum, S. 258.

³⁵⁵ Histoire anonyme, S. 228f.

³⁵⁶ Vgl. Mt 25,32f.

Sion weint als Braut Christi über ihre verlorenen Gaben (s. V. 1,10f.). Mit *sponsa Sion* (V. 1,11)³⁵⁷ ist die Kirche gemeint³⁵⁸, die um den Verlust ihrer Morgengaben, mit denen hier das vorher genannte Kreuz und das ebenfalls erwähnte Grab des Herrn gemeint sind, trauert, denn das Kreuz und das Grab sind die Morgengaben der Kirche, sie stehen als Zeichen am Anfang des Neuen Bundes. Zugleich wird in diesem Zusammenhang mit *dotēs* (V. 1,10) wie auch vorher mit *agni fedus* (V. 1,9) auf die Rechtsgrundlage des Anspruchs hingewiesen, den die Christenheit auf das Kreuz, das Grab und Jerusalem erhebt. Der Besitzanspruch bekommt so den Charakter eines göttlichen Auftrags.

Die Bedeutung des folgenden Satzes ist dunkel.

1,11 (...) *immolatur*
Ananias; (...).

Schumann weist zwar auf den Lügenpropheten Hananias³⁵⁹ hin, der von Gott wegen einer falschen Prophezeiung getötet wurde, hält diesen Hinweis aber selbst nicht für eine Erklärung³⁶⁰. Wahrscheinlich ist hier einer der Gefährten Daniels (s. Dan 1,6) gemeint, von denen Mathathias sagt: *Ananias et Azarias et Misael credentes, liberati sunt de flamma.* (1 Mach 2,59). Wegen ihres Glaubens sind diese drei jungen Männer also vom Tode im Feuerofen wunderbar errettet worden³⁶¹. Das gilt nach der Ansicht des Dichters jetzt nicht mehr, denn mit dem Glauben ist auch Gottes schützende Hilfe³⁶² geschwunden. Deshalb wird in einer typologischen Umkehrung für die eigene Zeit das Sterben des Ananias festgestellt. Jetzt haben folgende Worte des Mathathias neue Gültigkeit erlangt: *Nunc confortata est superbia, et castigatio, et tempus eversionis, et ira indignationis.* (1 Mach 2,49).

Auch die folgende Aussage erschließt sich nicht sofort.

1,12 (...) *incurvatur*
cornu David; (...).

Aufschluß gibt hier nicht so sehr Lc 1,69, wie Schumann meint³⁶³, sondern vor allem Eccli 47,6-13, wo es in bezug auf David heißt: (...) *et exaltare cornu gentis suae* (Eccli 47,6), und (...) *et exaltavit in aeternum cornu eius* (Eccli 47,13). Ferner steht in diesem Kapitel eine Formulierung, die inhaltlich den zitierten Versen des Gedichts entspricht: *contrivit cornu ipsorum*(...)(Eccli

³⁵⁷ Vgl. KL 18,6: *virgo decora Sion.*

³⁵⁸ Zu *sponsa* für *ecclesia* vgl. Ohly, Hohelied-Studien, S. 64-70, 115f. Zu *Sion* für *ecclesia* vgl. Isidori Hispalensis etymologiae, VIII 1,4-5.

³⁵⁹ Ier 28; hier lautet der Name immer *Hananias*. Sonst wird der Lügenprophet auch *Ananias* genannt, so z. B. in: CC 72, S. 125 (Hieronymus), CC 74, S. 269-274 (Hieronymus) und MPL 111, Sp. 1013-1016 (Hrabanus Maurus).

³⁶⁰ CB 2,1, S. 98, zu V. 1,11f.

³⁶¹ Vgl. Dan 3,8-97. Zum Wechsel der Namen in diesem Abschnitt s. Dan 1,7.

³⁶² Vgl. bes. Dan 3,88.

³⁶³ CB 2,1, S. 98, zu V. 1,12f.

47,8). Mit *cornu* wird die sieghafte Stärke und Wehrhaftigkeit bezeichnet³⁶⁴, deren Fehlen für die eigene Zeit hier festgestellt wird. Zugleich wird auf David als vorbildlichen Helden hingewiesen. Das Volk Gottes soll sich auf seine alte Stärke besinnen. An dieser Stelle ist auch zu beachten, daß die Kirchenväter in den Hörnern des Stieres ein Symbol des Kreuzes sahen³⁶⁵.

In den letzten Versen kehrt diese Strophe zum Thema der abermaligen Passion zurück. Christus, der hier als *mundus* (V. 1,14) bezeichnet wird und so durch das beliebte Wortspiel der Welt (V. 1,17 *mundus*) gegenübergestellt wird, wird geißelt (s. V. 1,13 *flagellatur*)³⁶⁶. Dies ist im Sinne des Motivs der wiederholten Passion gemeint, wie die folgenden Verse in antithetischer Pointierung zeigen³⁶⁷:

1,15 *ab iniustis abdicatur,
per quem iuste iudicatur
mundus.*

Durch die Pronominatio wird Christus als der gerechte Weltenrichter herausgestellt. In bezug auf diese seine Stellung werden die vorher genannten Ereignisse tiefer gedeutet. Der Herrschaftsanspruch wird Christus von den Heiden streitig gemacht. Christus wird von den Gottlosen (s. V. 1,15 *ab iniustis*) aus dieser Welt vertrieben, da sie ihm gewissermaßen mit dem Heiligen Land seinen Platz in dieser Welt nehmen.

Angesichts dieser Situation, wie die 1. Strophe sie in biblischer Sprache entwirft, bleibt dem Menschen nur die Klage, mit der im hymnischen Aufruf die 2. Strophe einsetzt:

2,1 *O quam dignos luctus!*³⁶⁸

Es folgen weitere Umschreibungen für die schon in der 1. Strophe genannten Gründe der Trauer. Christus, der König aller, weilt in der Fremde. Damit ist zugleich gesagt, daß das Heilige Land Christus gehört, aus dem er nun durch die Heiden vertrieben worden ist. Sein Anspruch wird hier durch die Pronominatio *rex omnium* (V. 2,2) ausgesprochen, wodurch zugleich die Ungeheuerlichkeit des Geschehens betont wird. Die Bezeichnung *rex omnium* (V. 2,2) kommt in

³⁶⁴ Vgl. Forstner, Symbole, S. 434f.

³⁶⁵ Ebd. S. 418, 436. S. vor allem Augustinus in: CC 23, S. 311.

³⁶⁶ Daß hier mit *mundus* (V. 1,14) Christus gemeint ist, zeigt der Zusammenhang des ganzen Gedichts. In V. 1,3 ist von den *nova Christi vulnera* die Rede, und in V. 1,15-17 wird Christus als der Weltenrichter genannt. Zum Hinweis auf die Geißelung vgl. die Verwendung von *flagellare* bei Mt 20,19; 27,26; Mc 10,34; Lc 18,32f.; Io 19,1.

³⁶⁷ Die Antithese wird durch Adnominationen verstärkt:

V. 1,15: *ab iniustis* — V. 1,16: *iuste*
V. 1,15: *abdicatur* — V. 1,16: *iudicatur*

³⁶⁸ Vgl. den Aufruf zur Trauer in KL 12,20,2: *graves luctus facite planctum et amarum* und in KL 17,2a,7: *fluat luctus fortiter*.

den Kreuzzugsliedern nur einmal vor, obwohl der *Christus rex*-Gedanke häufiger begegnet³⁶⁹. In diesem Lied ist mit dem *Christus rex*-Gedanken unmittelbar die Kreuzthematik verbunden.

2,3 *baculus fidelium*
sustinet opprobrium
gentis infidelis.

Mit *baculus fidelium* (V. 2,3)³⁷⁰ ist in allegorischer Redeweise das Kreuz gemeint: *Baculus, crux Christi, ut in libris Regum David venit contra Goliath sub baculo, quod Christus de diabolo triumphavit in ligno*³⁷¹. Das Kreuz also erleidet Schmach durch die Heiden, die hier als *gens infidelis* (s. V. 2,5)³⁷² den *fideles* (s. V. 2,3) gegenübergestellt werden. Das Schicksal des Kreuzes wird hier also in einer Weise vor Augen geführt, die deutlich werden läßt, daß durch das Kreuz auch alle Gläubigen betroffen sind und Schmach erleiden. Noch aber weicht Christus, der Allumfassende (s. V. 2,7 *pars totalis*), vor einem Teil der Heiden (s. V. 2,6 *parti gentium*) zurück. Diese Adnominatio in der Verbindung mit der paradoxen Benennung Christi soll hier das Widersinnige des Geschehens deutlich machen.

In den Versen 2,7-10 wird dann unmittelbar vom Heiligen Land und seinen Leiden gesprochen. Im Anschluß an *rex omnium* (V. 2,2) wird es als *regalis* (. . .) *tellus* (V. 2,7-9) bezeichnet. Das Land müht sich ab in harter Fron, die ihm die Heiden auferlegen³⁷³, und es weint über die Saumseligkeit der Kreuzfahrer, die sich wie Moses gegen ihre Berufung sträuben, in das gelobte Land zu ziehen. In knapper, biblisch-typologischer Verkürzung wird dieser Gedanke vorgetragen:

2,9 (. . .) *plorat*
*Moysen fatiscere*³⁷⁴.

Moses, dessen Name sich nur hier findet, wird vor allem als mahnendes Beispiel für die Fürsten und Könige, vielleicht auch für den Papst erwähnt. Sie sollen, so ist die Klage des Heiligen Landes positiv zu wenden, der göttlichen Berufung Folge leisten und ihr Volk ins Heilige Land führen. So leiten die letzten Verse des klagenden Berichts schon über zu den folgenden Aufforderungen.

2,11 *homo, Dei miserere!*

³⁶⁹ Zum *Christus rex*-Gedanken in der Kreuzzugslyrik vgl. Schmu ck, Kreuzlieder, S. 48-50, 64.

³⁷⁰ Vgl. Is 14,5: *baculum impiorum*; s. Alanus ab Insulis in: MPL 210, Sp. 717. Vgl. auch Walter von Chatillon, Moralisch-satirische Gedichte, Nr. 12, S. 115-122, ein Lied zum Bakelfest.

³⁷¹ MPL 112, Sp. 873A (Ps.-Hrabanus).

³⁷² Diese Benennung auch in KL 16,2,1; vgl. Lc 9,41: *o generatio infidelis*.

³⁷³ Zu der Formulierung *in luto et latere elaborat* (V. 2, 8f.) vgl. Ex 1,14 und Iudith 5,10.

³⁷⁴ Zur Interpretation dieser Verse vgl. CB 2,1, S. 98; ebd. der Hinweis auf Ex 3,1ff.

Mit dieser eindrucksvollen Ermahnung beginnt der zweite Teil des Liedes. Wie in KL 14,4-7, so wird auch hier jeder einzelne Mensch angesprochen. Hieß es aber in anderen Kreuzzugsliedern in Anlehnung an die gebräuchliche Bitte *Domine, miserere nobis!* etwa *miserere, kyrios* (KL 9, Refr. V. 4) oder *miserere mei!* (KL 13,4,4), so heißt es hier in einer „kühnen Umkehrung“³⁷⁵, daß der Mensch sich Gottes erbarmen soll. Es geht also nicht allein um das Heilige Land, sondern unmittelbar um Gott, wobei die gewagte Formulierung auf das Ungeöhnliche der Situation hinweisen und die Aufmerksamkeit des Hörers wecken soll.

Die Bedeutung dieser Aufforderung erschließt sich erst ganz, wenn sie im Zusammenhang mit dem Motiv der abermaligen Kreuzigung gesehen wird. Auf die eindringliche Darstellung der *nova Christi vulnera* (V. 1,3) in den vorausgegangenen Versen erfolgt nun wohlbegründet die Ermahnung zur *Dei miseratio* (vgl. V. 2,11), wie sie auch schon ganz zu Beginn ausgesprochen wurde:

1,1 *Crucifigat omnes*
Domini crux altera.

Dann wird der Hörer als der Sohn des himmlischen Vaters³⁷⁶ angesprochen, der das Recht des Vaters schützen soll, das, wie in der 1. Strophe dargelegt wurde, von den Gottlosen nicht beachtet wird. Der Kreuzzug ist also nicht nur rechtmäßig, wie schon die 1. Strophe zeigte, sondern er wird in bezug auf Gottvater als eine Kindespflicht eines jeden Menschen beurteilt. Indem der Mensch diese religiöse Pflicht erfüllt, kann er in dieser unsicheren Welt Sicherheit finden:

2,13 *in incerto certum quere.*

Ähnlich heißt es in KL 8,6,10: *quaere tibi coelica*. Hier aber wird durch das Oxymoron noch die Besonderheit der mit dem Kreuzzug gegebenen Heilsmöglichkeit betont. Hiermit ist bereits ein indirektes Lohnversprechen gegeben, das in den folgenden Versen noch deutlicher ausgesprochen wird, denn hier wird der Hörer auf die *ducis ducum dona* (V. 2,14f.) verwiesen, die er erwerben kann. Und dann heißt es noch deutlicher:

2,16 *et lucrare lucem vere*
lucis!

Mit *vera lux* (s. V. 2,15) ist in Anlehnung an das Johannesevangelium Christus gemeint; es heißt dort vom *Verbum*: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* (Io 1,9). Das Licht aber, das der Mensch von Christus als Belohnung erwerben kann (s. V. 2,16), ist die ewige Seligkeit: *Lux (...)* *Dicitur vita aeterna, unde: „Lux aeterna luceat eis“*³⁷⁷.

³⁷⁵ Schumann in: CB 2,1, S. 98.

³⁷⁶ Der Mensch als *filius Dei* bei Paulus in: Rom 8,14ff.

³⁷⁷ MPL 210, Sp. 844D (Alanus ab Insulis).

Der geforderte Einsatz für Gott wird also göttlich belohnt. Der Mensch sorgt für sich selbst, indem er sich seines Gottes erbarmt und Christus als dem *dux ducum* (s. V. 2,14f.) folgt.

In der 3. Strophe wird der Aufruf fortgeführt. Nun aber wendet sich der Dichter unmittelbar an den Hörer, der schon das Kreuz genommen hat, an den *crucesignatus* also, wie er in der Kreuzzugszeit genannt wurde³⁷⁸, hier aber poetischer an den *signatus fidei caractere* (V. 3,1f.). Ganz ähnlich und diese Stelle erläuternd heißt es in einer Kreuzzugspredigt: *Nos crucis Christi caractere insignimur fronte et mente*³⁷⁹.

Nachdem der Hörer also das Kreuz genommen und so seinen Glauben bewiesen hat, fordern ihn mahnende Imperative auf, die rechte Gesinnung durch eine entsprechende *vita activa* zu zeigen:

3,3 *fidem factis assere.*

Hier ist in einer dem Aufruf angemessenen Kürze das gesagt, was vor allem Jakobus in seinem Brief entwickelt hat: *Vis autem scire, o homo inanis, quoniam fides sine operibus mortua est?* (Iac 2,20).

Auf diese allgemeine Forderung der Tat aus dem Glauben folgt eine nähere Bestimmung des Geforderten.

3,4 *rugientes contere catulos leonum.*

Im Ps 103,21 werden die *catuli leonum rugientes* genannt, und im Buch Job heißt es: *Rugitus leonis et vox leaenae et dentes catulorum leonum contriti sunt.* (Iob 4,10)³⁸⁰. Da auf Grund der allegorischen Interpretation mit *leo* der Teufel bezeichnet werden kann³⁸¹, sind in diesem Gedicht mit den Jungen der Löwen die Heiden als Abkömmlinge teuflischer Mächte genannt. Zur Interpretation von *rugientes* (V. 3,4) ist Isaias heranzuziehen. *Quomodo si rugiat leo et catulus leonis super praedam suam.* (Is 41,4). Die Heiden, die sich noch über ihre Beute, das Heilige Land, freuen, gilt es zu vernichten³⁸². Ähnlich heißt es in einer Anrede an Babylon in einem anderen Kreuzzugslied: *beatus est, qui parvulos petre collidit tuos.* (KL 7,2,3f.).

Die geforderte Tat der Heidenvernichtung ist letztlich ein Akt des Mitleids mit Gott (s. V. 3,6 *miserans*; vgl. V. 2,11 *homo, Dei miserere!*), das entstehen

³⁷⁸ S. z. B. Jakob von Vitry, ep. I 82.85.96; ep. II 220.400. Vgl. KL 19,36: *cruce signatos.*

³⁷⁹ Sermon commémoratif, S. 162.

³⁸⁰ Vgl. Iudic 14,5; Is 5,29; 31,4; 1 Mach 3,4.

³⁸¹ Vgl. MPL 210, Sp. 835A (Alanus ab Insulis).

³⁸² Bei Is 31,4f. ist auch unmittelbar der Bezug auf Sion gegeben: *Quia haec dicit Dominus ad me: Quomodo si rugiat leo et catulus leonis super praedam suam; et cum occurrerit ei multitudo pastorum, a voce eorum non formidabit, et a multitudine eorum non pavebit; sic descendet Dominus exercituum et praelietur super montem Sion et super collem eius. Sicut aves volantes, sic proteget Dominus exercituum Ierusalem, protegens et liberans, transiens et salvans.*

soll, wenn der Hörer mit traurigem Herzen auf den Schaden blickt, der Christus zugefügt worden ist. Mit *damnum Christi* (V. 3,7) sind die in den ersten beiden Strophen dargestellten Niederlagen und Verluste der Christen im Heiligen Land gemeint, die wie eine abermalige Kreuzigung auch Christus unmittelbar betreffen; deshalb hier der knappe genitivus obiectivus.

Dann wendet sich der Sprecher an den, der lange in Cedar gewohnt hat (s. V. 3,8 *longus Cedar incola*). Cedar kann hier zunächst für alle möglichen Städtenamen stehen und so den Begriff der Heimat angeben. Dieser Name kommt jedoch auch in Ps 119,5, Is 42,11 und Jer 49,28 vor und wurde hier von den Kirchenvätern mit *obscuratio*, *obscuritas* oder *tenebrae* übersetzt³⁸³. Wenn man diese Interpretation berücksichtigt, erhält dieser Vers eine geistliche Bedeutung, die durch die folgenden Verse, vor allem durch die Nennung Babylons (s. V. 3, 13) noch unterstützt wird. Denn derjenige, der lange in Cedar, d. h. in der Dunkelheit der Sünde gelebt hat, soll sich erheben und dafür sorgen, daß er nicht infolge schwächlichen Glaubens verworfen wird.

3,8 *Longus Cedar incola,
surge, vide, ne de fide
reproberis frivola!*

Hier wird also wieder das Glaubensmotiv vom Anfang der Strophe aufgenommen. Neu ist hier das Moment der Zeit: die Vollendung des Glaubens durch die Tat duldet keinen Aufschub (s. V. 3,9 *surge*).

Als Gegenstück eines schwächlichen Glaubens wird die Bereitschaft zum Märtyrertum gefordert. In KL 14,2 wird die Frage gestellt: *In cruce sudavit Dominus: servusne quiescit?* Wie eine Antwort auf diese Frage heißt es in diesem Lied:

3,11 *suda martyr in agone
spe mercedis et corone!*

Diese paulinische Kampfmetaphorik, die fast mit denselben Worten auch als Sequenzanfang bekannt ist³⁸⁴, ist in der Kreuzzugszeit beliebt. So heißt es zum Beispiel im „Itinerarium peregrinorum“: *Sudant igitur in agone iam probati Christi martyres*³⁸⁵.

Mit dem Aufruf zum Märtyrertum ist zugleich das Versprechen himmlischer Belohnung verbunden, denn die Krone bezeichnet die Belohnung mit dem ewigen Leben³⁸⁶. Der Krieg gegen die Heiden ist also zugleich ein Kampf für den Himmel.

³⁸³ Vgl. CB 2,1, S. 98. S. auch MPL 111, Sp. 336B (Hrabanus Maurus).

³⁸⁴ 1 Cor 9,25; 2 Tim 2,5. Zur Sequenz *Spe mercedis et coronae stetit martyr in agone* s. CB 2,1, S. 99.

³⁸⁵ *Itinerarium peregrinorum*, S. 55.

³⁸⁶ *Corona significat praemium vitae aeternae*. Clavis Melitonis in: *Spicilegium Solesmense*, 3, S. 461. Vgl. Alanus ab Insulis in: MPL 210, Sp. 752D; vgl. KL 14, 36: *victus fruitur mercede corone*; KL 12,12,4: *celo coronantur*; *Traité du recouvrement de la Terre-Sainte*, S. 365: (...) *cum non inchoantibus set perseverantibus corone premium promittatur*. S. auch Apoc 2,10: *Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitae*; vgl. Iac 1,12.

3,13 *derelicta Babylone*
pugna
pro celesti regione,
aqua vite! te compone
pugna!

So wird in den letzten Versen noch einmal der Kampf betont. Dieser Kampf setzt voraus, daß der Mensch die Welt und ihre irdischen Freuden überwindet, die hier mit Babylon gemeint sind: *Babylon dicitur (. . .) mundus, in quo multiplex confusio (. . .) Dicitur terrena delectatio*³⁸⁷. Auf diese Weise übersteigt der Mensch also die Welt, denn sein Kampf ist in zweifacher Hinsicht auf den Himmel bezogen, das *pro* (V. 3,15) ist doppeldeutig. Es ist ein Kampf im Dienst und zum Nutzen des Himmels im Sinne von Vers 2,11f. (*homo, Dei miserere! fili, patris ius tuere!*), und es ist ein Kampf, den der einzelne im eigenen Interesse „um des Himmels willen“ unternimmt. Dieser zweite Aspekt wird noch deutlicher in dem folgenden (*pro*) *aqua vite* (V. 3,16f.). Hiermit ist zugleich ein Hinweis auf das himmlische Jerusalem gegeben, in dem der Strom des Lebenswassers fließt, und das hier als Gegenstück zu Babylon genannt wird³⁸⁸.

Auf Grund der so hergestellten engen Verbindung vom Kampf für Gott und der Fürsorge für die eigene Seligkeit kann abschließend, ähnlich wie in der 1. Strophe durch ein Oxymoron (s. V. 3,16f. *te compone pugna*) noch einmal wirkungsvoll an den religiösen Egoismus appelliert werden. Diese Möglichkeit, durch Kampf zur Ruhe zu gelangen, beruht auf dem christlichen Paradox vom Leben durch den Tod³⁸⁹, das auch der Formulierung *in incerto certum quere* (V. 2,13) zugrunde liegt. Wegen dieser Auffassung von Welt und Leben können Kampf und Tod als Wege zum Heil verstanden werden.

Dieses Gedicht will also eigentlich den Menschen, der hier als Hörer angesprochen wird, zu Gott führen. Ausschlaggebend für den Menschen ist dabei seine Beziehung zu Christus, der durch die Ereignisse im Heiligen Land, die als eine Wiederholung der Kreuzigung verstanden werden, unmittelbar betroffen ist. Nur in bezug auf Christus wird für den Menschen dies Geschehen zum Anruf und Aufruf.

Entsprechend wendet sich die Aufforderung vor allem an den Glauben des Menschen. Der Kreuzfahrer kann deshalb durch die Pronominatio *signatus fidei caractere* (V. 3,1f.) bezeichnet werden, da er durch die Teilnahme am Kreuzzug mit dem Ziel der Heidenvernichtung seinen Glauben beweist. Auf Grund der so aufgewiesenen Gläubigkeit steht der Mensch unmittelbar in Beziehung zur Gottheit. Die Kirche wird nur als Trauernde erwähnt (s. V. 1,10f.), sie tritt nicht als Aufrufende hervor. Der Mensch soll vielmehr unmittelbar aus Erbarmen mit Gott (s. V. 2,11) handeln. Diese Forderung nach Erbarmung, die sogar die Bereitschaft zum Märtyrertum verlangt, soll erwachsen aus der Betrachtung der *nova Christi vulnera* (V. 1,3; vgl. V. 3,6f.), die in zahlreichen Wiederholun-

³⁸⁷ MPL 210, Sp. 717A-B (Alanus ab Insulis). Zu Babylon vgl. KL 7,2,1-3,3.

³⁸⁸ S. Apoc 22,1.17. Vgl. Io 4,14; 6,35; 7,37.

³⁸⁹ Vgl. Mt 10,38; Mc 8,35; Lc 9,24; 17,33; Io 12,25; Phil 1,21; Gal 2,20.

gen mit immer neuen Bildern vor Augen geführt werden. Letztlich ist es eine Gesinnung der Weltverachtung aus dem Wissen um himmlische Belohnung. In diese Richtung zielen auch die Lohnversprechungen, die im zweiten Teil des Liedes gemacht werden. Der Mensch kann für sich die ewige Seligkeit gewinnen, ein Leben im Lichte Gottes (s. V. 2,16f.) an dem Wasser des Lebens (s. V. 3,16).

Ebenso konkret wie diese Versprechungen sind auch die Forderungen, die aufgestellt werden: schneller Aufbruch zum Kampf mit dem Ziel der Heidenvernichtung, um so das Recht des göttlichen Vaters zu wahren. Mit der Vernichtung der Heiden ist zugleich eine Veränderung der Gesamtsituation im Heiligen Land gemeint, da so auch die vorher beklagten Zustände geändert werden; also Wiedergewinnung des Kreuzes, Befreiung des Grabes und Eroberung Jerusalems (s. V. 1,4-8). Dabei wird durchaus gesehen, daß diese Ziele nur mit kriegerischen Mitteln zu erreichen sind (s. V. 3,4 *contere*; V. 3,14 *pugna*; V. 3,17 *pugna*). Da es sich aber um einen Kampf für Gott handelt, wird hier nicht der Krieg betont, sondern werden der Glaube und die Gesinnung der Barmherzigkeit (s. V. 2,11 *miserere*; V. 3,7 *corde tristi*) herausgestellt. Entsprechend werden die Heiden auch nicht als siegreiche Krieger, sondern als Beleidiger Gottes (s. V. 1,15; 2,4-5) dargestellt.

Wegen dieser Beziehung zu Gott wird auch das in der Narratio Berichtete nicht als Vergangenheit, sondern als bedrängende Gegenwart dargestellt, denn als Beleidigung Gottes bleiben die Schandtaten der Heiden gültig bis zu einer Änderung der Situation durch die Christen. Die weit zurückliegende Vergangenheit, die in der Heiligen Schrift überliefert ist, wird benutzt zur Interpretation der Gegenwart, zur typologischen Vertiefung und Verdeutlichung des Gegenwartigen³⁹⁰. Der häufige Anklang an Sprache und Motive der Vulgata ist als ein Element der Interpretation der eigenen Zeit zu verstehen. Die Ereignisse der Gegenwart werden in enger Verbindung mit Ereignissen aus der Heiligen Schrift gesehen und so zugleich als sinnvoll begriffen. Für den einzelnen aber ist die Gegenwart vor allem zur Zukunft hin geöffnet, für ihn geht es um die Erlangung der ewigen Seligkeit. So ist für den Menschen die *celestis regio* (s. V. 3,15) wichtiger als das Heilige Land. Deshalb ist in diesem Lied auch auf eine Entfaltung der Wirklichkeit verzichtet. Das Heilige Land (s. V. 2,7-9 *regalis [. . .] tellus*) und auch Jerusalem (s. V. 1,8) werden genannt, doch schon die Bezeichnungen *Cedar* (V. 3,8) und *Babylon* (s. V. 3,13) sind nicht geographisch, sondern vielmehr allegorisch verwendet. Entsprechend sind die geforderten Handlungen kaum auf den Raum bezogen, sondern vor allem auf den Glauben. In dieser Weise ist also die Wirklichkeit nicht als ein Kampffeld kriegerischer Auseinandersetzungen gestaltet, sondern als eine religiös gesehene Welt der Glaubensbewährung, letztlich als eine Welt der Weltüberwindung. Die Wirklichkeit wird von der Transzendenz her gestaltet.

Auf Grund dieser ausgeprägt religiösen Geistigkeit appelliert das Lied an das Heilsverlangen des Menschen, ohne jedoch wie in KL 14 vom Sündenbewußt-

³⁹⁰ Vgl. V. 1,2: *crux altera*; V. 1,3: *nova Christi vulnera*; V. 1,12: *Ananias*; V. 1,13: *cornu David*; V. 2,10: *Moysen*.

sein des Menschen auszugehen. Der Dichter setzt statt dessen sehr geschickt alle Mittel der Gliederung und der Sprache zur Weckung der Anteilnahme und Förderung der Entschlußbereitschaft ein. Dem dient zunächst die deutliche Gliederung in zwei Teile, wobei jeder Teil nur ein Thema behandelt: im ersten Teil (V. 1,1-2,10) den Verlust des Heiligen Landes und im zweiten Teil (V. 2,11-3,17) als Konsequenz dieser Tatsache die Aufforderung zum Kreuzzug. Durch zahlreiche Wiederholungen, die in der Wortwahl und den Bildern von der Vulgata bestimmt sind, werden immer neue Aspekte dieser beiden Grundgedanken verdeutlicht und die Eindringlichkeit der Darstellung und der Aufforderung gesteigert. Diesem Wechsel der Aspekte entspricht im Satzbau die Abfolge kurzer Sätze, in denen oft das Verb am Anfang steht, und in der Füllung der Verse ein häufiges Enjambement, durch das die rhythmische Bewegung über das Versende fortgeführt und so eine Dynamisierung erreicht wird, die durch die Stauung durch Satzeinschnitte mitten im Vers nicht aufgehoben, sondern nur in ihrer Wirkung noch deutlicher wird. Ein Beispiel für die Anwendung und Wirkung der aufgezeigten Stilmittel sind folgende Verse:

3,8 *longus Cedar incola,
surge, vide, ne de fide
reproberis frivola!
suda martyr in agone
spe mercedis et corone!*

Auch die Imperative dienen der Dynamisierung und Affektsteigerung, die durch Antithesen, die bis zum Oxymoron verschärft sind, Adnominationen und Alliterationen unterstützt werden³⁹¹.

Alle diese Mittel sind sehr gekonnt in einer Strophenform eingesetzt, die von Schumann als „kunstvoll, sorgfältig und eigenartig“³⁹² bewertet wird. Auffällig sind in ihr vor allem die nur zweisilbigen und die reimlosen Verse. Auf jeden Fall ist dem Dichter hier eine Schöpfung gelungen, die alle Achtung und alle interpretatorische Bemühung verdient.

κ) KL 30: *Tolle sarcinulas*

Das Kreuzzugslied *Tolle sarcinulas*³⁹³ hat in der Forschung bisher kaum Beachtung gefunden. Brinkmann führt es 1926 in seiner „Entstehungsgeschichte des Minnesangs“ an³⁹⁴, während Schmuck und Wentzlaff-Eggebert dieses Lied nicht erwähnen.

Das Lied, das aus 3 Strophen zu je 7 Versen besteht, ist in einer Handschrift des 14. Jahrhunderts anonym überliefert³⁹⁵. Eine genaue Datierung ist nicht

³⁹¹ Vgl. die Angaben zu Stil und Form in: CB 2,1, S. 97.

³⁹² CB 2,1, S. 97. Vgl. Norberg, Introduction, S. 176f.

³⁹³ KL 30. Text in: AH 46, Nr. 330, S. 384.

³⁹⁴ Brinkmann, Entstehungsgeschichte des Minnesangs, S. 74.

³⁹⁵ S. die Angaben zur Hs. in: AH 46, S. 384.

möglich, da in den Versen nicht auf ein bestimmtes Ereignis der Kreuzzugszeit Bezug genommen wird. Geistig steht es in naher Beziehung zu KL 15, das mit ähnlichen Argumenten zum Kreuzzug aufruft.

Die 1. Strophe setzt direkt mit einem Imperativ ein:

1,1 *Tolle sarcinulas,
Qui crucem baiulas*³⁹⁶.

Das Kreuz wird als leichtes Gepäck bezeichnet. Dies ist, bezogen auf die Kreuzfahrt, eine angemessene Umformung von Mt 11,29f.: *Tollite iugum meum super vos* (. . .). *Iugum enim meum suave est, et onus meum leve*. Mit dieser Erläuterung wendet sich der Dichter wie in KL 15,3,1 an den Hörer, der bereits das Kreuz genommen hat. Ihm wird in den folgenden Versen eine Begründung und Vertiefung seines Entschlusses gegeben, die die Kreuznahme auch im geistlichen Bereich nur als den Anfang der eigentlichen Leistung erscheinen lassen.

Daß mit der Formel *crucem baiulare* (s. V. 1,2) hier nicht wie in KL 31,2,1f. eine allgemeine Askese gemeint ist³⁹⁷, zeigen die folgenden Verse, in denen auch das Wort *crux* wiederholt wird:

1,3 *Ad crucis proelium
Pes currat fortium.*

Die Tapferen werden hier zur Eile und zur Tat, zum Kampf für das Kreuz aufgefordert. Mit *Pes currat* (V. 1,4) ist das Motiv der Fahrt gegeben. Diese Konkretisierung begegnet auch in einer Kreuzzugspredigt: *Beati pedes, qui illuc bona emulatione cucurrerent, beata brachia, quorum robore tam dignum opus perfectum est*³⁹⁸. Die ersten Verse verdeutlichen also bereits die beiden entscheidenden Aspekte des Kreuzzugs, den heiligen Kampf und die Wallfahrt, die beide unter das Kreuz gestellt sind.

Im zweiten Teil der 1. Strophe (V. 1,5-7) wird dargelegt, was das *crucis proelium* (V. 1,3) für den einzelnen bedeutet.

1,5 *Nunc sponsi filii
Palnam martyrii
Tollunt per gladium.*

Jesus selbst hat seine Jünger als *filii sponsi* (Mt 9,15) bezeichnet. Diese Jüngerschaft kann jetzt in der eigenen Zeit (s. V. 1,5 *nunc*) durch das Schwert verwirklicht werden. Der Waffendienst aber wird im Sinne des heiligen Krieges als Weg zum Märtyrertum dargestellt. Die hier verwendete knappe Siegesformel kann erläutert werden durch eine Stelle aus dem „Itinerarium peregrinorum“: (. . .) *vix tandem occumbens ad celos feliciter cum palma martyrii triumphator migravit*³⁹⁹.

³⁹⁶ Einsatz mit einem Imperativ auch in drei weiteren Kreuzzugsliedern: KL 16: *Plange, Sion et Iudaea*; KL 18: *Indue cilicium, sedes in pulvere, mater*; KL 23: *Sede, Sion, in pulvere*.

³⁹⁷ Zu dieser Verwendung s. von Moos, Hildebert von Lavardin, S. 146, 289.

³⁹⁸ Sermon commémoratif, S. 162.

³⁹⁹ Itinerarium peregrinorum, S. 248f. Vgl. auch KL 15,3,11f.

Die Situation, die den Kreuzzug notwendig erscheinen läßt, bedeutet eine Gefahr für die Kirche. Dies ist das Thema der 2. Strophe.

2,1 *Transit pericula*
Petri navicula
Nec tota mergitur,
Sed ventis quatitur.

Die Kirche, die hier in beliebter Metaphorik als ‚Schiff Petri‘ bezeichnet wird⁴⁰⁰, ist in einer Gefahr, die in Fortführung der Schiffsmetapher als Seesturm und Versinken dargestellt wird⁴⁰¹. Durch den Kreuzzug wird der drohende Untergang abgewendet, doch die Kirche bleibt auch weiterhin den Stürmen der Zeit ausgesetzt. Diese Gefährdung der Kirche ist aber als Aufruf an die Menschen sinnvoll. Aus mitleidender Anteilnahme am Schicksal der Kirche soll der Mensch die Welt im Stich lassen und ‚Frucht bringen‘ (s. V. 2,5-7). Mit *fructum* (V. 2,6) wird zurückverwiesen auf die *palma martyrii* (s. V. 1,6). Diese Interpretation des Todes beruht auf dem Gleichnis vom Samenkorn: *Amen, amen dico vobis, nisi granum frumenti cadens in terram, mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert.* (Io 12,24f.)⁴⁰². Dabei ist die hier geforderte *compassio* (vgl. V. 2,7) jedoch nicht direkt auf Christus, sondern auf die Kirche und ihre Gläubigen bezogen. Das Handeln soll also aus der Sorge um das Schicksal der Kirche in dieser Welt erwachsen, wobei jedoch der Kreuzzug im Sinne des Martyriums als Abwendung von der Welt dargestellt wird. Schon mit dieser Deutung zielt der Dichter letztlich auf den Hörer (s. V. 2,7 *Quisquis*), der die geforderte Haltung verwirklichen soll.

In der 3. Strophe wird der Hörer direkt angesprochen, den der Dichter durch eine Frage zur Besinnung aufrufen will. Der geforderten religiösen Besinnung stehen die menschlichen Begierden entgegen; diese Spannung ist hier in den durch Reim verbundenen Wörtern *consideras — desideras* (V. 3,1f.)⁴⁰³ dargestellt. Der leichten Last des Kreuzes (s. V. 1,1f.) werden jetzt die *Honorum onera* (V. 3,3)⁴⁰⁴ gegenübergestellt. Es wird also durchaus beachtet, daß der Mensch der Welt und ihren Gütern (s. V. 3,4 *Lucra vel munera*) zugewandt ist und erst auf Grund einer religiösen Besinnung zur Weltabkehr gelangen kann. Auf diese Besinnung aber muß unmittelbar die Tat folgen:

3,5 *Exi iam propere,*
Exuto vetere
Prima fac opera.

⁴⁰⁰ Diese Metaphorik beruht auf Lc 5,1-11. Zu V. 2,2f. vgl. Lc 5,7: (...) *et impleverunt ambas naviculas, ita ut pene mergerentur.* Vgl. Walter von Chatillon, *Moralisch-satirische Gedichte*, Nr. 2, V. 19,1, S. 26: *Tales regunt Petri navem.* Vgl. auch Mt 14,24.29 und R a h n e r, *Symbole*, bes. S. 472-503.

⁴⁰¹ Zur Beurteilung und Metaphorik der Seefahrt im Mittelalter s. H e y d e n - r e i c h, *Seefahrt*, S. 64-95.

⁴⁰² Vgl. Mt 3,8; 13,23; Io 15,5.8.

⁴⁰³ Vgl. den Aufruf zur Besinnung in KL 26,1,3: *Cur non consideras.*

⁴⁰⁴ Zum Wortspiel *honor — onus* und zu *onus honoris* s. F e c h t e r, *Lateinische Dichtkunst*, S. 45-48.

Geschickt setzt der Dichter, der mit einem Imperativ das Lied begann, auch hier in den letzten Versen wieder Imperative ein. Schnell soll der Kreuzfahrer jetzt die Heimat verlassen; *iam* (V. 3,5) korrespondiert mit *Nunc* (V. 1,5). Dieser Aufbruch ist Zeichen einer religiösen Erneuerung, die in Vers 3,6 sehr verknüpft formuliert ist. Die Bedeutung dieses Verses ergibt sich aus dem Brief an die Epheser: *Deponere vos secundum pristinam conversationem veterem hominem, qui corrumpitur secundum desideria erroris. Renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatum est in iustitia, et sanctitate veritatis.* (Eph 4,22-24). Diese Erneuerung ist die Voraussetzung zur Tat, und da sie einen Neubeginn setzt, heißt es im letzten Vers: *prima* (...) *opera* (V. 3,7). Diese Werke sind die vorhergenannte Teilnahme am Kreuzzug und das Martyrium.

In diesem Gedicht wird das Handeln des Menschen direkt auf das Kreuz bezogen, das hier für Gott steht und mit dem zugleich auch Christi Tod und seine Gnade mitgenannt sind. In der Begegnung mit dem Kreuz und der rechten Antwort auf die mit dem Kreuz gegebene Wirklichkeit der Gnade soll sich der Mensch als *sponsi filius* (s. V. 1,5) erweisen. Deshalb wird der Hörer wie in KL 15 zur Bewährung des Glaubens durch das Martyrium aufgerufen, das so zur eigentlichen Frucht (s. V. 2,6) des Glaubens wird. Nur so kann der Mensch beweisen, daß er sich von der Welt abgewandt (s. V. 2,5) und ein neuer Mensch geworden ist (s. V. 3,6).

Auf Grund dieser Zielvorstellung, die die Struktur des Gedichts bestimmt, wendet sich das Lied an den einzelnen Menschen. Es geht um ihn und nicht etwa um die Vernichtung der Heiden, die nicht erwähnt werden. Auch die Gefährdung der Kirche wird nur als Anstoß für den einzelnen Hörer dargestellt, dessen religiöse Aktivität so belebt werden soll. Deshalb wird auch auf eine nähere Kennzeichnung der Gefahren, die die Kirche bedrohen, verzichtet. Die durchgeführte Metapher vom Schiffelein Petri, das durch Sturm und Wellen bedroht ist, ist ohne konkrete Information, doch von werbender Eindringlichkeit, die auf innere Anteilnahme und Mitleid abzielt. Aus diesem Mitgefühl soll der Mensch zu einer neuen Beurteilung der Werte gelangen. Er soll sich von der Welt abwenden, und seine Bereitschaft zur helfenden Tat soll bis zum Martyrium reichen, das als Forderung und als Belohnung gilt (s. V. 1,6 *palمام martyrii*).

Der Weg zu diesem Ziel führt über das *crucis proelium* (V. 1,3), das mit dem Schwerte geführt werden wird. Mit diesem Kampf für das Kreuz werden zwei Ziele verfolgt: Hilfe für die Kirche und Erlangung des Heils für den einzelnen Kämpfer. Dabei betont der Dichter in diesem Aufforderungslied, in dem Ereignisse der Vergangenheit nicht erwähnt werden, die eigene Gegenwart als die Zeit der Entscheidung (s. V. 1,5 *Nunc*; V. 3,5 *iam*).

In bezug auf diese Entscheidung wird eine religiöse Welt entworfen, in der eine Gestaltung des Raumes nicht notwendig ist. Der Raum erscheint nur in der Form der mit jedem Kreuzzug gegebenen Raumbewältigung (s. V. 1,4 *Pes currat*; V. 3,5 *Exi*).

Das Gedicht hat mit der aufgezeigten Vergeistigung selbst schon das erreicht, was es fordert:

2,5 *Ut mundum deserat.*

Auch das Schwert wird hier zu einem Mittel der Abwendung von der Wirklichkeit und der Weltüberwindung:

1,6 *Palmam martyrii*
Tollunt per gladium.

Die geforderten Taten, die in der Welt zu vollbringen sind, dienen so der Verwirklichung moralisch-religiöser Werte. Vom vorletzten Vers — *Exuto vetere sc. homine*) (V. 3,6) — ist das ganze Lied zu erschließen. Das *crucem baiulare* (s. V. 1,2) erweist sich so als ein Akt, der die Wirklichkeit der irdischen Welt bereits übersteigt.

Diese Vergeistigung ist in 3 kunstvoll gebauten Strophen zu je 7 sechssilbigen Versen durchgeführt. Die zweisilbigen reinen Reime in der Folge a b b c c b unterstreichen die Einheit der Strophe, die auch jeweils syntaktisch in sich abgeschlossen ist. Die sprachliche Füllung der Verse ist ausgewogen und betont jeweils nach dem 4. Vers den Einschnitt, welcher Aufgesang und Abgesang trennt. Auch die Sprache ist klar, und die syntaktische Gliederung ist in einer der Aufforderung angemessenen Weise sofort überschaubar. Ebenso sind die verwandten Metaphern nicht kühn, sondern gehören zu den im Mittelalter durchaus geläufigen Übertragungen (z. B. V. 1,5 *Palmam martyrii*; V. 2,2 *Petri navicula*).

Der Dichter war also sowohl bei der Gestaltung des Inhalts wie auch der Form und deren Vereinigung zum Kunstwerk auf Wirkung bedacht. Er hat diese Absicht in einer Struktur verwirklicht, die in gelungener Weise ihrem Zweck entspricht.

λ) KL 31: *Quisquis gerit ita crucem*

Dieser Gruppe der reinen Aufforderungslieder ist wahrscheinlich auch ein Lied zuzuordnen, das in einer Handschrift des 13. Jahrhunderts fragmentarisch überliefert ist. Wie aus dem Befund der Handschrift und des Textes hervorgeht, handelt es sich um die letzten 3 Strophen eines wohl längeren Liedes, in dem ein unbekannter Dichter über das durch die Kreuzfahrt zu erlangende Heil spricht. Die 1. der überlieferten Strophen beginnt mit dem Vers:

x,1 *Quisquis gerit ita crucem*⁴⁰⁵.

Da nur erkennbar ist, daß die überlieferten 3 Strophen zu je 4 Versen den Schluß des Liedes bilden, seien sie hier mit x, y, und z bezeichnet.

⁴⁰⁵ KL 31. Text in: Pflaum, *Crusaders' Song*, S. 337f.; ebd. auch die Angaben zur handschriftlichen Überlieferung.

Auf Grund des fragmentarischen Charakters ist eine Strukturanalyse, die immer die Kenntnis des Ganzen voraussetzt, nicht möglich. Dennoch soll das Lied, das weder von Schmuck noch von Wentzlaff-Eggebert erwähnt wird, hier nicht übergangen werden, da bei der schmalen Überlieferung auch das Fragment eines Kreuzzugsliedes Beachtung verdient, zumal dann, wenn es wie im vorliegenden Fall dichterisches Können und motivische Eigenart beweist.

In der Strophe x ist deutlich ein Rückbezug auf die vorausgegangene Strophe zu erkennen:

x,1 *Quisquis gerit ita crucem.*

Es ist also dargelegt worden, in welcher Weise das Kreuz getragen werden soll. Aufschluß über die Tendenz dieser nicht überlieferten Verse gibt Vers y,2, in dem es heißt, daß das Kreuz im Herzen getragen werden soll.

Mit *Quisquis* (V. x,1) ist eine Kategorie genannt, die letztlich den Hörer meint. Er soll die im Zusammenhang mit dem Pronomen angegebene Rolle des Kreuztragens aktualisieren.

Das Kreuz wird als Führer bezeichnet, dem der Kreuzträger zu jeder Zeit gegen den grimmigen Feind folgen soll. Der Dichter verwendet hier die poetische Zeitbestimmung

x,2 *Vel per noctem vel per lucem,*

die vielleicht auch im Sinne der mittelalterlichen Allegorese als Angabe über den Gnadenzustand, den Zustand der Sünde oder der Reinheit, verstanden werden darf. Die Vorstellung vom Kreuz als Führer geht zurück auf die alttestamentliche Vorstellung von Gott, der als Führer seinem Volk Schutz und Hilfe bringt: *Ne timeatis nec haesitetis, quoniam Deus dux vester est.* (4 Esdr 16, 76)⁴⁰⁶.

Aus dieser Strophe, die das Kreuz als Führer gegen die Feinde vorstellt, werden in der nächsten Strophe Folgerungen gezogen, die als für den Sprecher und die Hörer gültig dargestellt werden.

y,1 *Ergo crucem adoremus
Et in corde baiulemus
Atque Deo laudem demus
Cui per ipsam correplemus.*

Die im Hortativ vorgetragene Mahnung zur Anbetung des Kreuzes, welche jeweils durch die Endstellung der Verben im Vers unterstrichen wird, ist hier mit dem Motiv vom Kreuz im Herzen verbunden⁴⁰⁷, das auch Bernhard von Clairvaux verwandte, als er im Auftrag des Apostolischen Stuhles den Mönchen des Zisterzienserordens die Teilnahme am zweiten Kreuzzug verbot: *Quid*

⁴⁰⁶ Vgl. auch KL 21,7,1: *Tendant, cruce praevia, versus Orientem.*

⁴⁰⁷ Zur Bedeutung des Herzens im lateinischen Mittelalter s. von Ertzdorff, Das „Herz“, bes. S. 257-277.

*crucem vestibus assuis, qui hanc corde tuo baiulare non cessas, si religionem conservas?*⁴⁰⁸. Das ist die spiritualistisch-mönchische Auffassung von Lc 14,27: *Et qui non baiulat crucem suam, et venit post me, non potest meus esse discipulus*. Das so verstandene Kreuztragen bedeutet dann zugleich Gotteslob und Teilnahme an der Herrschaft Gottes, eine Gedankenverbindung, die in dieser Weise sonst in der Kreuzzugslyrik nicht vorkommt. Da mit *corregnare* (s. V. y,4) aber letztlich das Leben in der ewigen Seligkeit gemeint ist, bleibt der Dichter hier durchaus im Bereich dessen, was sonst in der Kreuzzugslyrik als Hoffnung und Versprechen begegnet.

Die Strophe z beschließt das Gedicht mit einer Bitte, die an Gott gerichtet ist. Für die sündigen Menschen hat Gott mit dem Kreuzzug ein Mittel zur Reinigung der Seele (s. V. z,1 *purgamen*) bereitgestellt und gewährt so den Sündern Zuflucht. Deshalb erhoffen sich Sprecher und Hörer (s. V. z,3 *nos*) Heilung, die durch die Metaphorik stark betont wird:

z,3 *Ipsa nos per medicamen
Sancte crucis sanet. Amen.*

Im Kreuz wird hier also ein Heilmittel für den Sünder gesehen, es ist ein Gegenstand des geistlichen Lebens⁴⁰⁹. Entsprechend dieser geistlichen Interpretation schließt das Lied wie ein Gebet mit *Amen* (V. z,4).

Auf Grund dieser Spiritualisierung wäre es möglich, diese Strophen als zeitloses Gebet zu interpretieren, das allgemein den Menschen zu religiösem Dienst auf Grund seiner Erlösung durch das Kreuz aufruft. Daß es dennoch berechtigt ist, hier im angesprochenen Hörer den Kreuzfahrer zu sehen, macht vor allem der Überlieferungszusammenhang wahrscheinlich. Denn in der Handschrift folgt auf die hier besprochenen Strophen ohne Trennung das Fragment eines Liedes, das vor der Teilnahme am Kreuzzug warnt (KL 32).

In diesem Lied kommt aber eine bedingungslose Zustimmung zum Ausdruck, die als Aufforderung zum Kreuztragen Nachahmung verlangt. Durch das Kreuz soll der Mensch Gott begegnen, von dem er als Sünder abhängig ist. Indem sich der Mensch durch die Verehrung des Kreuzes, das ihm zum Führer werden soll, Gott lobend zuwendet, bemüht er sich um die Verzeihung seiner Sünden und um eine Teilnahme an der Herrschaft Gottes (s. V. y,4 *corregnemus*). Das Kreuz wird hier also zum Zeichen des Glaubens und der rechten Gesinnung (s. V. y,2 *in corde*). So wird für den Kreuzfahrer das Tragen des Kreuzes ein Ausdruck seiner gläubigen Hinwendung zu Gott. Ähnlich trägt er das Kreuz wider den Feind; da er es aber auch im Herzen trägt, ist seine Tat zugleich ein Lob Gottes, das Gott durch Erhebung in sein Reich belohnen wird. Zunächst aber ist unmittelbarer und dauernder Dienst für das Kreuz zu leisten. Worin dieser Einsatz konkret zu bestehen hat, dürfte in den verlorengegangenen Strophen ausgesprochen worden sein, worauf *ita* (V. x,1) zusammenfassend zurückweist. Die durchgehende Spiritualisierung der überlieferten Strophen läßt hier keine Aus-

⁴⁰⁸ Grill, Unbekannter Brief, S. 384.

⁴⁰⁹ Vgl. auch das *medicus*-Motiv in KL 24,11,2.

sagen zu. Nach ihrer Darstellung begegnet der Mensch im Kreuz einem Heilsgegenstand, der ihn als Sünder um der Überwindung der Sünde und der Verwirklichung des Heils willen zur Transzendierung der irdischen Wirklichkeit auffordert. Auf Grund seiner Begegnung mit dem Kreuz soll sich der Mensch verändern. Der Kampf gegen den Feind ist nur als ein Zeichen der Hinwendung zum Kreuz gemeint.

Diese Spiritualisierung verdankt ihre Klarheit und Eindringlichkeit einer einfachen Sprache, die ohne rhetorischen Schmuck jeweils die vier akatalektischen trochäischen Dimeter einer Strophe füllt. Die syntaktische Einheit der Strophe, die jeweils aus einem Satz besteht, wird auch durch den zweisilbigen Reim in der Folge a a a a betont. Auf Grund der Strophenform und des Sprachbaus darf man vermuten, daß es sich hier um ein Lied handelt, daß wirklich von Kreuzfahrern gemeinsam gesungen worden ist.

11) KL 32: *Ire si vis ad sermonem*

Da die Lieder, die zum Kreuzzug aufrufen, im Sinne des Genus deliberativum als ein Zuraten zu verstehen sind, so kann dieser Gruppe auch ein Lied zugeordnet werden, das von einer Teilnahme am Kreuzzug abrät: *Ire si vis ad sermonem*⁴¹⁰. Von diesem Lied sind in einer Handschrift des 13. Jahrhunderts die ersten 3 Strophen zu je 4 Versen und von der 4. Strophe noch die ersten beiden Verse überliefert. Es handelt sich also wie bei KL 31, das in der Handschrift diesem Lied voraufgeht, um ein Fragment, und somit gilt hier in bezug auf eine Strukturanalyse dieselbe methodische Überlegung, die bei KL 31 angestellt wurde⁴¹¹.

In der 1. Strophe warnt der Dichter vor den Kreuzzugspredigern:

1,1 *Ire si vis ad sermonem,
Cave, precor, Ciceronem,
Ne per verbi rationem
Reddat crucis te prisonem.*

Der Dichter tritt hier geschickt als Bittender auf, mildert seine Warnung so stilistisch ab und steigert zugleich ihre rhetorische Wirkung. Dient der Ausruf *Cave!* in KL 14,18 als Einleitung zu einer Forderung des *miserator* nach religiöser Umkehr, so wird hier mit diesem scharfen Imperativ vor den Kreuzzugspredigern gewarnt. Auch die Bezeichnung des Predigers als *Cicero* (s. V. 1,2) dient als Warnung vor der Überredungskunst⁴¹², die durch die *verbi ratio* (s. V. 1,3)

⁴¹⁰ KL 32. Text in: Pflaum, *Crusaders' Song*, S. 338. *Constable*, *Second Crusade*, S. 269, Anm. 288 hat dieses Lied deshalb zu Recht einen „anti-crusading song“ genannt. S. auch die Berücksichtigung der 1. Strophe dieses Liedes in: *John, Climat de croisade*, S. 281.

⁴¹¹ Vgl. S. 179.

⁴¹² Zu einer solchen Verwendung des Namens Cicero vgl. Pflaum, *Sortes*, S. 503f., 509-511.

den Hörer zu umgarnen vermag. Deshalb ist nach Ansicht des Dichters ein jeder, der zu einer Kreuzzugspredigt geht, schon dadurch gefährdet, daß er sich von der Beredsamkeit des Predigers beeindrucken läßt und sich dann zur Kreuzfahrt verpflichtet. Das berühmteste Beispiel einer solchen Kreuznahme ist Konrad III., der unter dem Eindruck einer Predigt des wortgewaltigen Bernhard von Clairvaux entgegen seinen früheren Bedenken das Kreuz nahm. Die Kreuznahme aber bezeichnet der Dichter als *crucis* (...) *priso* (s. V. 1,4), denn durch das Gelübde wurde der Mensch unfrei.

Er warnt so vor einem unüberlegten Entschluß aus allgemeiner religiöser Begeisterung, welche die Gefahren und Beschwerden nicht bedenkt, welche notwendig einer Kreuznahme folgten.

Doch der Dichter drängt sich nicht auf, wie es nach seiner Darstellung die Kreuzzugsprediger tun. Nachdem er in der 1. Strophe vor diesen Meistern der Überredungskunst gewarnt hat, bittet er in der 2. Strophe für sich um Gehör:

2,1 *Si me modo vis audire,
Unam rem te volo scire.*

Auch hier begegnet wieder wie in Vers 1,1 ein mildernd-distanzierendes *si* (V. 2,1; vgl. V. 2,3) bei gleichzeitiger Betonung der Freiwilligkeit des Hörers (s. V. 1,1; 2,1; vgl. 2,3). Im Gegensatz zu dem Kreuzzugsprediger, der durch die Kraft der Beredsamkeit (s. V. 1,3 *per verbi rationem*) wirken will, vertraut der Dichter auf die einfache Mitteilung einer Tatsache (s. V. 2,2 *unam rem*), die in den folgenden Versen dargestellt wird. Wenn der Hörer das Kreuz auf sich nehmen⁴¹³ und das *crucis iter* (V. 2,4) gehen will, dann soll er zuvor darnach fragen, wie unheilvoll und beschwerlich die bei der Kreuzfahrt zu bewältigenden Wege sind (s. V. 3,2 *ille vie dire*). Angesichts dieser Situation hat der Kreuzfahrer nur beim Aufbruch Entscheidungsfreiheit, die Rückkehr ist seiner Macht entzogen und völlig ungewiß. Das Motiv der Rückkehr findet sich sonst nur noch in einem Kreuzzugslied, wo es allerdings besonders den erhofften Sieg betont: *Ut victores redeant imploremus Deum* (KL 21,8,1). Dieses Motiv paßt auch nicht zur geistigen Haltung des Kreuzfahrers, der den Kreuzzug als Wallfahrt ohne Rückkehr verstand⁴¹⁴. In diesem Lied aber, das vor dem Kreuzzug warnt und damit der Kreuzzugsfrömmigkeit völlig entgegengesetzt ist, wird in angemessener Weise gerade das Motiv der Rückkehr herausgestellt. Auch die Betonung der *vie dire* (V. 3,2), die sonst in den Kreuzzugsliedern als Motiv der Warnung nicht zu finden ist, ergibt sich aus dieser Auffassung. Die letzten Verse des Fragments setzen zu einer vermutlich umfangreichen Schilderung dieser Schwierigkeiten des Marsches an:

4,1 *Tam per rupes quam per rura
Sunt impedimenta plura*⁴¹⁵.

⁴¹³ Zu V. 2,3: *crucem* (...) *subire* vgl. KL 13,11,3 und KL 18,116.

⁴¹⁴ Vgl. Dupront, *Spiritualité*, S. 472, 483.

⁴¹⁵ Gemeint ist hier der Landweg, der durch gebirgiges und ebenes Land führt; Pflaum, *Crusaders' Song*, S. 338 übersetzt falsch: „By land and by sea (...)“.

Der Dichter hat mit diesem Hinweis durchaus recht, wie aus den zahlreichen Kreuzzugsberichten ersichtlich ist. So heißt es zum Beispiel in einer anonymen Kreuzzugs geschichte über den Zug unter der Leitung des Eremiten Peter: *Inventus erat numerus cruce signatorum vj^o milia pugnatorum. De quibus tamen quibusdam aspicientibus retro (vel) revertentibus, quibusdam interfectis ab hostibus, aliisque morientibus diversis infirmitatibus per viam, residuisque in itinere passis caloribus ac frigoribus, barbarorum et Bulgarorum variis resistenciis, fame et siti, innumeris aliis infortuniis, multi perierunt*⁴¹⁶. Auch in den Kreuzzugsliedern, in denen klagend die Niederlagen der Christen im Heiligen Land gestaltet werden, werden die Strapazen der Kreuzfahrt, werden Hunger, Durst und Tod nicht verschwiegen, jedoch werden sie dargestellt als göttliche Prüfung und Bestrafung für die Sünden, nicht aber als Warnung vor einer Teilnahme; in ihnen wird das Beklagenswerte vielmehr als Aufruf zur Hilfeleistung mitgeteilt⁴¹⁷.

In diesem Gedicht aber fordert der Dichter zum Zögern und Nachdenken auf und warnt wegen der Mühen und Gefahren, die mit einer Kreuzfahrt verbunden sind, vor einer übereilten und unbesonnenen Kreuznahme. Er will auf die mit einem Kreuzzug gegebenen Wirklichkeiten verweisen und berücksichtigt deshalb die geistliche Seite eines solchen Unternehmens überhaupt nicht. Wohl nennt er zweimal das Kreuz; einmal zur Bezeichnung des Kreuzzugs (s. V. 2,4 *crucis iter*), und dann bereits mit negativem Akzent bei der Umschreibung der Kreuznahme als *crucis (. . .) priso* (s. V. 1,4). Doch von Gott ist in den überlieferten Zeilen keine Rede, und auch der Glaube und seine Forderungen werden nicht erwähnt. Dagegen wird angesichts der Wirklichkeit eine kritische Haltung gefordert, die vor übereilten Entschlüssen schützen soll. Die Kreuznahme wird als eine solche bedenkliche Entschlußfreude dargestellt, da sie nicht die Wirklichkeit des Kreuzzugs beachtet, der nur als beschwerlicher Weg vor Augen geführt wird. Ohne Nennung des Zieles wird im Weg nur die Gefahr, in der Raumüberwindung nur die Beschwernis gesehen. Auf diese Weise kann die Wirklichkeit als Argument gegen die Kreuznahme eingesetzt werden.

Damit verfolgt der Dichter eine Absicht, die natürlich den Bestrebungen der anderen Kreuzzugslieder genau entgegengesetzt ist. Doch handelt es sich nicht um eine „real parody“, wie Pflaum meint⁴¹⁸. Vielmehr liegt hier eine durchaus ernstgemeinte Kritik vor, wie sie zum Beispiel im Sinne eines *Deus non vult* auch von Radulf Niger geübt worden ist⁴¹⁹. Der Dichter warnt durchaus in Anteilnahme am Schicksal der Kreuzfahrer und aus der Einsicht, daß das Ziel vielleicht unerreichbar ist und auf jeden Fall aber den zu leistenden Einsatz nicht lohnt.

⁴¹⁶ Histoire anonyme, S. 231. Vgl. Sermon commémoratif, S. 161f.

⁴¹⁷ Vgl. z. B. KL 12, KL 17 und KL 19.

⁴¹⁸ Pflaum, Crusaders' Song, S. 338.

⁴¹⁹ Zu Radulf Niger, *De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitanae* s. Fla h i f f, *Deus non vult*; ein Auszug des von Fla h i f f edierten Textes von Radulf Niger ist auch gedruckt in: M a y e r, *Idee*, S. 26 bis 31. C o n s t a b l e, *Second Crusade*, S. 269 spricht treffend von „secular scepticism“.

Die Warnung wird mit beständiger Eindringlichkeit vorgetragen. Die Sprache ist klar und mit der Form der Strophe – 4 akatalektische trochäische Dimeter und zweisilbig reiner Reim bei Reimhäufung – gut verbunden. Auffällig ist vor allem die Verbindung der 2. und 3. Strophe durch Enjambement, das durch den gemeinsamen Reim in diesen beiden Stropfen noch betont wird. Doch wird auch hier der Stropfenanfang durch die verzögernde Wirkung des eingeschobenen *precor* (V. 3,1) deutlich gekennzeichnet.

In Sprache, Versform und Motivik wird hier eine dichterische Leistung erkennbar, die es schmerzlich empfinden läßt, daß dieses Lied nur als Fragment überliefert ist.

2. Freude über eine erreichte Änderung der Situation und Lob, gerichtet an:

a) Gott

α) KL 5: *Nomen a solemnibus trahit Solemniacum*

Das Gedicht *Nomen a solemnibus trahit Solemniacum* ist ein Festlied, das zur Feier des Jahrestages der Eroberung von Jerusalem gedichtet worden ist⁴²⁰. In 3 Doppelstropfen mit Refrain hat der Dichter, dessen Name nicht bekannt ist, in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts⁴²¹ den Aufruf zur Festfreude mit dem Preis Jerusalems als der Stadt des Heils verbunden. Chailley nimmt an, daß dieses Lied im Kloster Solignac (vgl. V. 1,1 *Solemniacum*), das in der Nachbarschaft des Klosters St. Martial lag und mit diesem verbunden war, entstanden ist⁴²². Das Lied ist vermutlich als Conductus bei der Feier des Jahrestages von den Mönchen dieses Klosters gesungen worden⁴²³. Das Gedicht ist somit zugleich ein Beispiel für das Eindringen aktueller Themen in die Tropendichtung⁴²⁴.

In der 1. Strophe wird dieser Festhymnus den Mönchen des Klosters Solignac zugeordnet, dessen Name in bezug auf die Feiern, die es im Laufe des Kirchenjahres begeht, gedeutet wird⁴²⁵.

⁴²⁰ KL 5. Text in: CB 1,1, Nr. 52, S. 104-106; Kommentar in: CB 2,1, S. 113f. Text nach der Ausgabe der CB wieder abgedruckt in: Schmuck, Kreuzlieder, Nr. 5, S. 101-103. Interpretation in: Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, S. 58f.

⁴²¹ Zur Datierung s. CB 2,1, S. 114.

⁴²² Chailley, *École musicale*, S. 111, 343.

⁴²³ Spanke, *St. Martial-Studien*, S. 307.

⁴²⁴ Vgl. Gautier, *Poésie liturgique*, 1, S. 189.

⁴²⁵ Vgl. Chailley, *École musicale*, S. 343. Schumann versteht dagegen *Solemniacum* (V. 1,1) als etymologisierende Umbildung des Namens Jerusalem, s. CB 2,1, S. 113. Zu der Beziehung auf Solignac paßt die handschriftliche Überlieferung und auch die folgende persönliche Digressio; der Angriff gegen einen namentlich genannten Mönch stimmt mit einer solchen Individualisierung des Liedes überein.

1,1 *Nomen a solemnibus trahit Solemniacum.*

Die etymologisierende Adnominatio im 1. Vers wird in dem folgenden Aufruf zur Feier als Begründung verwendet und zugleich weitergeführt:

1,2 *solemnizent igitur omnes preter monachum,
qui sibi virilia resecauit, Serracum.*

Es wird hier also die Gemeinde eines ganz bestimmten Klosters zur Festtagsfreude aufgerufen, wobei die Gemeinschaft der Mönche besonders durch den Ausschluß eines Mitgliedes dieses Konvents betont wird. Dieser Mönch Serracus aber, von dem sonst nichts bekannt ist, wird wegen des sündhaften Vergehens der Kastration von der Feier ausgeschlossen. Die namentliche Nennung und die genaue Bezeichnung des Vergehens im Zusammenhang dieses Liedes ist erstaunlich, hat jedoch in der Struktur des Liedes eine sinnvolle Funktion, auf die schon verwiesen wurde, und ist auch in der allgemeinen Aussage, die mit der beispielhaften Nennung letztlich gemeint ist, nicht einzigartig. So heißt es in einem anderen Kreuzzugslied: *Voce celsa, mente simul defaecata recolamus gaudia* (KL 4,2a,1-3). Zur Feier gehört also ein reines Herz, das frei von schwerer Schuld ist. Der Dichter nähert sich in dieser Strophe vom Negativen ausgehend dem Thema der Festfreude, das er in den ersten beiden Versen durch die Adnominatio in aller Deutlichkeit herausstellt. Bezogen auf diese Aufforderung zur Freude bleibt die Verurteilung des Serracus zwar ein ungewohnter Klang, der aber nicht so befremdlich ist, wie er beim ersten Hören zu sein scheint. Es bleibt die Ablehnung jeder sündhaften Verfallenheit an den Teufel (vgl. V. 1,4 *quasi demoniacum*), die den Sünder notwendig aus der Festgemeinde ausgliedert und in die Hölle verweist; insofern kommt hier der Nennung des Serracus eine nicht nur rein individuelle Geltung zu. Die Gemeinde selbst wird zu dieser Verurteilung und Verfluchung des sündigen Serracus ermahnt, indem der Dichter nun den Hortativ einsetzt und so darlegt, daß es ihm nicht um das Austragen einer persönlichen Feindschaft geht⁴²⁶:

1,4 *illum hinc excipimus quasi demoniacum;
ipse solus lugeat reus apud Eacum!*

Mit dem Totenrichter Aeacus wird auf das antike Schattenreich der Toten verwiesen, von dem es bei Ovid heißt: *Aeacus huic pater est, qui iura silentibus illic reddit, ubi Aeoliden saxum grave Sisyphon urget*⁴²⁷. Die Welt des Sisy-

⁴²⁶ Möglicherweise handelt es sich bei diesen dem Serracus gewidmeten Versen auch um eine sehr bewußte Stilmischung im Sinne des mittelalterlichen Mönchshumors; s. dazu Leclercq, *Grammaire et humour dans les textes du moyen âge*; ders., *De l'humour à l'amour à l'école de saint Bernard*; (freundlicher Hinweis von Herrn Prof. von Moos, Münster/Westf.).

⁴²⁷ Ovid, *Metamorphoses*, 13,25f.

phus aber ist für den christlichen Sünder (s. V. 1,5 *reus*) die Hölle⁴²⁸. Da diesem Bereich ein *lugeat* (V. 1,5) zugeordnet ist, gewinnt so nachträglich aus der Gegenüberstellung das *solemnizent* (V. 1,2) eine vollere und gewichtigere Bedeutung, die in der 2. Strophe aufgenommen und voll entfaltet wird.

2,1 *Exultemus et cantemus canticum victoriae,
et clamemus quas debemus laudes regi glorie,
qui salvavit urbem David a paganis hodie!*

Diese Strophe ist durch eine besonders reiche Innengliederung ausgezeichnet. Durch die Binnenreime werden in den ersten zwei Versen die vier Verben, in denen dazu aufgefordert wird, seiner Freude Ausdruck durch Sieges- und Lobgesänge zu verleihen, stark herausgestellt⁴²⁹. Der Dichter versteht sein Lied selbst als ein *canticum victoriae* (V. 2,1), das aber zugleich ein Loblied für Gott ist, welches die Gemeinde ihm zu leisten verpflichtet ist. Der Mensch wendet sich in seiner Freude an den *rex glorie* (s. V. 2,2), von dem es in den Psalmen heißt: *Quis est iste rex gloriae? Dominus fortis et potens, Dominus potens in proelio. (...) Dominus virtutum ipse rex gloriae.* (Ps 23,8-10). Dem König der Herrlichkeit aber gebührt jetzt besonderes Lob, weil er am heutigen Tage die Stadt Davids von den Heiden befreit hat. Durch die Verbindung von *hodie* (V. 2,3) mit einem Verb in der Zeitform des Perfekts gelingt hier in überzeugender Weise die Aktualisierung eines vergangenen Ereignisses, wie sie der liturgischen Erneuerung von Vergangenen im Ablauf des Kirchenjahres eigentümlich ist. In der liturgischen Jahresfeier gewinnt das Erinnernte den Charakter gültiger Gegenwart. In dieser liturgischen Funktion einer totalen Vergegenwärtigung begegnet ‚hodie‘ in den Kreuzzugsliedern nur an dieser Stelle⁴³⁰.

In Vers 2,3 sind also zugleich der Urheber des Sieges und der Grund der Freude genannt, auf den die Hörer mit Lob und Jubel antworten sollen.

Mit der Pronominatio *urbs David* (s. V. 2,3) für Jerusalem, die auch einmal in der Vulgata vorkommt⁴³¹, führt der Dichter bereits zurück in die Zeit des Alten Testaments, die in typologischer Redeweise im Refrain aktualisiert wird, in dem durch mehrfache Umschreibungen des einen Ereignisses die Freude der Gemeinde sich wortreich kundtut.

⁴²⁸ Vgl. CB 2,1, S. 114.

⁴²⁹ Zu *Exultemus* (V. 2,1) vgl. die Ausführungen zu KL 4,1,1 auf S. 214f. Für KL 5, 2,1 ist ferner zu beachten: Ps 94,1; 117,24; Apoc 19,7. Vgl. auch AH 21, Nr. 28: *Exultemus et laetetur hodie, Dies ista dies est laetitiae, Alleluja, resurrexit Dominus.* (V. 1,1-6, S. 29). S. auch den *Conductus* im Daniel-Spiel, besonders den Refrain; Fassung des Hilarius, V. 179f.; 185f.; 190f.; 196f.; Fassung aus der Kathedralschule von Beauvais, V. 198f.; 204f.; 209f.: *gaudeamus; laudes tibi (sibi) debitas referamus!* Texte in: Young, Drama, 2, S. 281f., 295f., vgl. ebd. S. 277, V. 19-22; S. 291, V. 40f.; 54f.; 58f.; S. 296, V. 214f.; 243; S. 297 V. 270f. Zur musikalischen Gestaltung s. den Editionsversuch von Greenberg, Play of Daniel; der *Conductus* ebd. S. 54-60.

⁴³⁰ *Hodie* kommt sonst noch einmal in KL 23,3,2 vor, ist hier aber als einfache Bestimmung der eigenen Zeit eingesetzt.

⁴³¹ 2 Par 32,30; diese Stelle hat Schumann übersehen, s. CB 2,1, S. 114.

Refr. *Festum agitur,
dies recolitur,
in qua Dagon frangitur,
et Amalec vincitur,
natus Agar pellitur,
Ierusalem eripitur
et Christianis redditur;
diem colamus igitur!*

Auch der Refrain betont also den Festtag und gibt in vielfältiger Weise den Inhalt der Feier an.

Die Statue Dagon's (s. Refr. V. 3), des obersten Gottes der Philister, stürzte zweimal zu Boden, wobei Kopf und Hände abbrachen, als die Philister die geraubte Bundeslade in den Tempel ihres Gottes stellten⁴³². In dem Gedicht soll hiermit auf die überlegene Macht des Christengottes über die Götzen der Heiden verwiesen werden, worin sich zugleich die Beurteilung des Kreuzzugs als Gottesurteil ausspricht.

Amalec (s. Refr. V. 4) wurde von Josue besiegt, während Moses zu Gott bittend die Hände emporhielt⁴³³. Bezogen auf die Eroberung Jerusalems durch die Christen bedeutet dies, daß der Sieg über die Heiden mit Gottes Hilfe erfolgte. Als Feind Jerusalems wird Amalec auch in KL 16,1,5 (vgl. KL 16a,1,5) genannt; in KL 12,5,4 erscheinen die Amalechiter im Gefolge Saladins.

Mit dem Kinde Agars (s. Refr. V. 5) ist Ismael gemeint, der mit seiner Mutter aus dem Hause Abrahams vertrieben wurde, nachdem Sara Isaak geboren hatte⁴³⁴. Als die *Agar filii* (s. KL 33,8,3) aber galten die Sarazenen schon seit Hieronymus für die Christen, die sie deshalb auch lieber *Agar eni* nannten⁴³⁵. So ist zum Beispiel in einem Kreuzzugslied von den *Agareni populi* (s. KL 12, 4,3) die Rede. Im Refrain erfolgt also an dieser Stelle ein Übergang von den rein biblisch-typologischen Nennungen zu den wirklichen Feinden in der eigenen Zeit, auf die der Dichter in den folgenden Versen direkt eingeht. Jerusalem, das erst jetzt namentlich genannt wird, wird befreit und den Christen zurückgegeben. Hiermit ist ohne jede Verhüllung der Inhalt des Festtages angegeben, so daß nun abschließend der letzte Vers als Konsequenz (s. Refr. V. 8 *igitur*) zur Feier des Tages auffordert.

Es fällt auf, daß alle Verbformen dieses ausgeprägt narrativen Refrains im Präsens stehen. Das ist aus der liturgisch-zyklischen Auffassung des Festtages zu verstehen. Als Ursache der gegenwärtigen Freude wird das vergangene Geschehen neue Gegenwart.

Die folgenden Strophen begründen diese Freude noch tiefer, indem sie die Bedeutung Jerusalems für den Christen herausstellen.

⁴³² 1 Sam 5,1-5.

⁴³³ Ex 17,8-16.

⁴³⁴ Gen 21,9-21.

⁴³⁵ Hieronymus in: MPL 22, Sp. 1104 und MPL 24, Sp. 193D. Vgl. auch MPL 111, Sp. 437f. (Hrabanus Maurus).

Jerusalem ist die *urbs nobilissima* (V. 3,1), die als erste einen König gehabt hat. Hiermit ist wahrscheinlich Melchisedech gemeint, der in der Genesis als *rex Salem* bezeichnet wird und den Paulus mit den beiden etymologischen Übersetzungen als *rex iustitiae* und *rex pacis* vorstellt⁴³⁶. Da Melchisedech die Stadt Salem gegründet haben soll, die dann später den Namen Jerusalem erhielt⁴³⁷, kann er als der erste König Jerusalems angesehen werden, womit jedoch noch nicht geklärt ist, warum Jerusalem als erste Stadt einen König hatte.

Entscheidend für die Nennung des Königtums des Melchisedech ist an dieser Stelle wohl seine typologische Beziehung zu Christus und dessen Königtum. *Ergo illum Melchisedech in Christo typo, hunc in veritate: typus autem umbra est veritatis; illum in nomine unius civitatis, hunc regem in reconciliatione totius mundi*⁴³⁸. Die folgenden Verse der 3. Strophe sprechen dann auch vom Kreuzestod Christi.

In dieser Stadt hat es dem Herrn besonders gut gefallen, und in ihr wollte er um des Menschen willen gekreuzigt werden:

3,2 *in hac urbe maxima Domino complacuit,
in hac propter hominem crucifigi voluit*⁴³⁹.

In diesen Versen greift der Dichter zurück aus des Isaias Lobpreis *Propter Sion non tacebo*, in dem es von Jerusalem heißt: *Sed vocaberis Voluntas mea in ea, et terra tua Inhabitata, quia complacuit Domino in te; et terra tua inhabitabitur.* (Is 62,4).

Die Kreuzigung des Herrn ist aber nicht allein auf die Stadt, sondern auf jeden einzelnen Menschen bezogen, während das in Vers 3,4 noch erwähnte Pfingstwunder in seiner besonderen Beziehung zu den Aposteln aufgezeigt wird, über die der Heilige Geist mit gewaltigem Rauschen kam⁴⁴⁰.

Die 3. Strophe nennt also vier Gründe, warum Jerusalem als *urbs nobilissima* (V. 3,1) bezeichnet werden kann, von denen zwei auf die Zeit des alten Testaments (s. V. 3,1f.) zu beziehen sind und zwei auf die Zeit des Neuen Testaments (s. V. 3,3f.). Es ist hier also das irdische Jerusalem der Heilsgeschichte gemeint, zu dem ein jeder Mensch auf Grund seiner Erlösung in besonderer Beziehung steht.

In der 4. Strophe wird das Lob der Stadt fortgeführt, indem nun auf den jährlich erscheinenden *sacer ignis* angespielt wird, der als eine besondere göttliche Auszeichnung der Stadt interpretiert wird.

4,1 *Urbs insignis, ad quam ignis venit annis singulis,
quo monstratur, quod amatur omnibus in seculis,
honoranda, frequentanda regibus et populis!*

⁴³⁶ Gen 14,18; Hebr 7,1f.

⁴³⁷ Isidori Hispalensis etymologiae, XV 1,5.

⁴³⁸ Ambrosius in: MPL 16, Sp. 607f. Vgl. MPL 35, Sp. 2327 (Augustinus).

⁴³⁹ Zu der Formulierung *propter hominem* (V. 3,3) vgl. 1 Cor 8,11 und Rom 14,15.

⁴⁴⁰ Vgl. Act 2,2f. Die Beziehungen zwischen Gott und Jerusalem werden hier in bezug auf die Trinität entfaltet; s. V. 3,2-4: *Domino* (...) *crucifigi* (...) *Spiritus*.

In dieser Strophe ist mit *ignis* (V. 4,1) nicht der Heilige Geist gemeint, wie Schumann vermutet⁴⁴¹, sondern ein Feuerwunder, das sich am Karsamstag jährlich am Grab des Herrn ereignet haben soll. Über dieses Wunder heißt es in einem Bericht aus der Kreuzzugszeit: *Consuetudo est autem propter ignem caelestem, qui ad Sepulcrum dominicum uno quoque anno descendibilis caelitus nutu divino in lampadibus in vigilia Paschae solet accendi, ut quicumque intra monasterium illud sanctissimum inesse possint, die illo toto ipsius vigiliae, supplicationi et orationi vacantes, lumen illud a Deo mittendum devoti cuncti expectent*⁴⁴². Die Stadt ist also durch ein besonderes Wunder, das sich in jedem Jahr zur selben Zeit wiederholt, ausgezeichnet. Zugleich aber wird durch dieses in seiner beständigen Wiederkehr erst recht erstaunliche Wunder und die in der 3. Strophe erwähnten Auszeichnungen bewiesen, daß die Stadt zu allen Zeiten geliebt wird. Der Dichter nennt hier nicht den Träger dieser Liebe, doch es sind hier sicherlich Gott und seine himmlischen Mächte gemeint, heißt es doch in Vers 5,1:

Urbs sacrata celitus, adamata superis.

Diese göttliche Liebe zu der Stadt wird aber zugleich als Aufforderung an das Volk und die Könige verstanden, Jerusalem ihrerseits durch einen Besuch zu ehren.

Es sind also Handlungen Gottes, die von der frühen Zeit des Alten Bundes bis in die eigene Gegenwart führen, durch die die besondere Qualität dieser Stadt begründet ist, aus der sich für den Menschen die Forderung ergibt, Jerusalem zu ehren. Der im Anschluß an die 4. Strophe wieder erklingende Refrain kann dann bereits als ein solcher Akt des *honoranda* (V. 4,3) aufgefaßt werden, mit dem die Gemeinde auf den Preis Jerusalems antwortet.

Die 4. und die 5. Strophe werden zwar durch den Refrain unterbrochen, sind aber dadurch miteinander verbunden, daß sie beide mit der Nennung der *Urbs* (V. 4,1; 5,1) einsetzen. So wird denn auch in der 5. Strophe das Lob der Stadt weitergeführt.

Jerusalem ist eine Stadt, die vom Himmel her geheiligt ist und die von den himmlischen Mächten geliebt wird. Sie ist die Stadt der Stiftshütte und des Tempels mit der Bundeslade. Da Jerusalem in einer solchen Weise ausgestattet und ausgezeichnet ist, hat es auch für die Menschen eine besondere Bedeutung; es ist Herberge der Armen und für die Schwachen eine Zuflucht. Hier ist der

⁴⁴¹ Schumann in: CB 2,1, S. 114. Schmuck, Kreuzlieder, S. 103 folgt dieser Interpretation.

⁴⁴² Angeblich von Fulcher von Chartres abhängiger Bericht vom Verfasser des Codex L (13. Jh.) in: Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana, S. 831; zum Codex L s. ebd. S. 75ff. Zusammenstellung der „angeblich von Fulcher abhängigen Berichte über das sacer ignis“ ebd. S. 831-837; vgl. ebd. S. 395f., Anm. 5. Vgl. Meinarus, Ceremony of the Holy Fire, S. 243-249; s. dazu die kritische Anmerkung in: Mayer, Literaturbericht, S. 698. Vgl. ferner: Canard, La destruction de l'Église de la Résurrection par le calife Hakim et l'histoire de la descente du feu sacré; Tritton, The Easter Fire at Jerusalem.

Gegensatz der Siegeslieder zu den eigentlichen Aufforderungsliedern besonders deutlich zu fassen. Die Stadt fordert nicht Unterstützung, sondern sie bietet ihrerseits Schutz und Hilfe. So ist die folgende Anrede an den Hörer nicht ein Aufruf, sondern ein Versprechen:

5,4 *non timebis aliquod, dum in ea manseris.*

Durch die Verneinung der Furcht erfolgt die Verheißung eines glücklichen Zustandes. Hinter dieser Auffassung steht die Idee, daß Jerusalem der Ort des jüngsten Gerichts und Abbild des himmlischen Jerusalem ist, so daß man durch den Tod in dieser Stadt sich einen Platz im himmlischen Jerusalem sichern zu können glaubte⁴⁴³. Die Bezeichnungen *hospitale* (V. 5,3) und *asylum* (V. 5,3) sind also im geistlichen Sinne gemeint. Deshalb erscheint als eigentliche Aufgabe in diesem Gedicht ein schlichtes Verweilen in der heiligen Stadt (s. V. 5,4 *manseris*; vgl. V. 4,3 *frequentanda*), durch das Heilsgewißheit erlangt wird. Die Stadt bekommt in dieser geistlichen Interpretation etwas von der Bedeutung, die Christus sich selbst zugesprochen hat: *Venite ad me omnes qui laboratis, et onerati estis, et ego reficiam vos.* (Mt 11,28).

Diese Strophe erhält durch Reihungstechnik, bei der jeweils durch die Zäsur in der Mitte des Verses eine Gliederung erfolgt, litaneiartigen Charakter⁴⁴⁴; das Stadtlob gewinnt so auch formal liturgische Feierlichkeit, die bei der heiligen Stadt angemessen ist.

Das Lob wird in der letzten Strophe noch einmal gesteigert:

6,1 *Tanta lucis claritate superatur sol et luna,
tanta vicit sanctitate omnes urbes hec urbs una;
non elegit frustra locum Gebuseus Areuna.*

Bei Isaias heißt es in seiner Darstellung des Weltgerichts: *Et erubescet luna, et confundetur sol, cum regnaverit Dominus exercituum in monte Sion et in Ierusalem et in conspectu senum suorum fuerit glorificatus.* (Is 24,23).

Auf Grund seiner geistlichen Bedeutung also und seiner hervorragenden Rolle beim Weltgericht übertrifft Jerusalem durch sein strahlendes Licht sogar Sonne und Mond. Diese anagogische Qualität, verbunden mit den in der vorangegangenen Narratio angegebenen Auszeichnungen in der Vergangenheit, führt zu dem Urteil, daß diese eine Stadt an Heiligkeit alle anderen Städte übertrifft. Hiermit ist der Höhepunkt des Preises erreicht, doch der Dichter denkt im letzten Vers noch des Jebusiters Areuna, dessen Tenne David kaufte, um an dieser Stelle, wo ihm der Engel des Herrn begegnet war, einen Tempel zu errichten⁴⁴⁵. Areuna wird hier also genannt, um die besondere Nähe Jeru-

⁴⁴³ Vgl. M ä h l, Jerusalem, S. 12, 21, 24.

⁴⁴⁴ Dieses Stilmittel entspricht der Form des Conductus. W e n t z l a f f - E g g e - b e r t, Kreuzzugsdichtung, S. 58 spricht von der „mystischen Terminologie der lauretanischen Litanei“. Ein Zitat aus dieser Litanei liegt jedoch nicht vor; vgl. die Texte in: M e e r s s e m a n, Hymnos, 2, S. 222-227.

⁴⁴⁵ Vgl. 2 Sam 24,16-25.

salems zu Gott zu verdeutlichen, wodurch für den Menschen das Leben in dieser Stadt auch immer von Vorteil (s. V. 6,3 *non [. . .] frustra*) sein wird. In dieser beispielhaften Nennung des Areuna liegt also abschließend noch einmal ein Appell an die Hörer, um ihres eigenen Heils willen Jerusalem zu besuchen und dort vielleicht für immer zu bleiben.

Es geht in diesem Lied um die Stadt Jerusalem, ihre Geschichte und ihre gegenwärtige Stellung und Bedeutung für den Menschen. Dreimal wird ihr Name durch den wiederholten Refrain (V. 6) genannt, und einmal begegnet die Pronominatio *urbs David* (V. 2,3). Zusätzlich wird sie noch fünfmal einfach als *urbs* (s. V. 3,1,2; 4,1; 5,1; 6,2) bezeichnet. Die namentliche Nennung kommt hier also allein der im Refrain antwortenden Gemeinde zu, welche die Trägerin der Freude ist, die an diesem Festtag der heiligen Stadt durch die Erinnerung an ihre Befreiung erneuert wird. Auf Grund dieser Freude wird Jerusalem selbst zum Gegenstand des Lobes, da es durch die Änderung der politisch-militärischen Situation wieder die seiner Geschichte und auch zukünftigen Rolle angemessene Stellung erlangt hat. Seine Sonderstellung aber beruht auf einer besonderen Beziehung zu den himmlischen Mächten, die an Ereignissen der Vergangenheit erkennbar ist und die ihr in noch glänzenderer Weise für die Zukunft vorausgesagt ist. Die lobende Erzählung nennt direkt diese Ereignisse und betont so den historischen Ablauf. Auf diesen *res gestae* beruhen dann die Qualitäten, die der Stadt zuerkannt werden: *nobilissima* (V. 3,1), *insignis* (V. 4,1), *sacrata* (V. 5,1), *claritas* (s. V. 6,1), *sanctitas* (s. V. 6,2).

Diese heilige Stadt ist den Christen zurückgegeben worden. Die Situationsänderung zugunsten der Christen ist ein Werk Gottes, der als der *rex glorie* (s. V. 2,2) den Heiden die Stadt genommen hat. Im Rahmen der liturgischen Jahresfeier wird Gott als der allein Situationsmächtige genannt, eine Mithilfe christlicher Völker wie in KL 4 wird nicht erwähnt. Gott allein gilt also das schuldige Lob, das in diesem Lied gesungen wird. Daß dieser Dank dann umschlägt in ein Lob der Stadt, widerspricht dem nicht, da in seiner Gestaltung die besondere Liebe Gottes zu dieser Stadt herausgestellt wird. So dient das Lob Jerusalems letztlich dem Preis Gottes. Zugleich liegt hierin aber auch ein wichtiger Hinweis für die Hörer, denn durch die Sorge, die Gott der Stadt erweist, wird zugleich ihre Bedeutung für den Menschen deutlich. Die besungene Wirklichkeit wird so durch ihre biblische Umformung als Preis Gottes ein Appell an den Glauben, gerade mit der Stadt Davids seine Hoffnung auf ein zukünftiges Heil zu verbinden.

Die Vergestaltung dieses Liedes ist formenreich und kunstvoll. Lange Zeilen von unterschiedlicher Taktzahl begegnen in den verschiedenen Strophen, wobei der einzelne Vers teils eine, teils zwei Zäsuren aufweist. So entsteht ein ausgeprägter Rhythmus, wobei der einzelne Vers jedoch nicht aufgelöst wird, da er immer als syntaktische Einheit gebaut ist und so das Versende jeweils durch den Satzeinschnitt und den zweisilbigen reinen Reim deutlich akzentuiert ist. Diese Verbindung von syntaktischer und versmäßiger Gliederung erlaubt dann der rhythmischen Gestaltung die größere Freiheit zur angemessenen Formung des Jubels. Durch die Zerschneidung der langen Verse, die si-

cherlich im Zusammenhang mit der musikalischen Gestaltung zu sehen ist, paßt sich die rhythmische Form der drängenden Atemlosigkeit des Jubels an, welche syntaktisch wiederum von Reihungen und Parallelisierungen ihr Tempo gewinnt. Dies ist besonders deutlich an den letzten beiden Strophen zu erkennen.

Der Refrain ist zwar in kurzen Zeilen von unterschiedlicher Länge gedichtet, zeigt aber ansonsten dieselben Stilmerkmale wie die Strophen.

So erweist sich dieses Lied, zu dem in zwei Pariser Handschriften auch Neumen überliefert sind⁴⁴⁶, als gelungene Gestaltung eines *canticum victorie* (V. 2,1).

2. Freude über eine erreichte Änderung der Situation und Lob, gerichtet an:

b) einzelne Heerführer

a) KL 6: *In toto mundo non est homo par Boemundo*

In einer Aufzählung der berühmtesten Teilnehmer am ersten Kreuzzug, die zu Beginn des 12. Jahrhunderts entstanden ist, heißt es:

*Boiamundum dux Robertus Wiscardi Apulie
Genuit potentem ducem urbis Antiochie*⁴⁴⁷.

Dieser mächtige Fürst von Antiochia, Boemund I., ist der einzige der Kreuzzugsführer, dem ein ganzes Kreuzzugslied gewidmet ist. In 30 leoninischen Hexametern hat kurz nach 1105 Marbod von Rennes das Lob dieses bedeutenden Heerführers des ersten Kreuzzugs gesungen:

*In toto mundo non est homo par Boemundo*⁴⁴⁸.

Marbod steht mit diesem Lob nicht allein; so läßt zum Beispiel in den „Gesta Francorum“ der anonyme Verfasser einen Ritter zu dem *fortissimus Christi athleta*⁴⁴⁹ Boemund sagen: *Tu sapiens et prudens, tu magnus et magnificus, tu fortis et victor, tu bellorum arbiter et certaminum iudex . . .*⁴⁵⁰ Auch Anna Komnena hat sich lobend über diesen Fürsten geäußert⁴⁵¹.

⁴⁴⁶ Hss. Paris B. N. lat. 3549 s. 12 und lat. 3719 s. 12; s. die Angaben in: CB 1,1, S. 105.

⁴⁴⁷ Schmu ck, Kreuzlieder, Nr. 28, V. 3f., S. 162.

⁴⁴⁸ KL 6. Text in: MPL 171, Sp. 1672. Text und Kommentar in: Schmu ck, Kreuzlieder, Nr. 6, S. 103-105. Über Boemund als Führerpersönlichkeit s. Hagspiel, Führerpersönlichkeit, S. 139-141. Zur Datierung des Liedes s. Schmu ck, Kreuzlieder, S. 105.

⁴⁴⁹ Gesta Francorum, V 12, S. 29.

⁴⁵⁰ Ebd. VI 17, S. 36. Zu dem Verständnis der „Gesta Francorum“ als einer Propagandaschrift für Boemund s. Oehler, Studien, S. 76, 81, 83-91.

⁴⁵¹ Vgl. Hagspiel, Führerpersönlichkeit, S. 54f.

Dieses Gedicht ist von Vers 1 bis 22 ein reines Herrscherlob⁴⁵². Im 1. Vers. der wirkungsvoll mit der Nennung des Namens schließt, wird Boemund über alle Männer der Welt erhoben. Marbod verwendet hier die im Herrscherlob beliebte Form der Hyperoché, welche die Unvergleichlichkeit (s. V. 1 *non* [...] *par*) betont, wie man es aus Iudith 11,19 kannte: *Non est talis mulier super terram in aspectu, in pulchritudine, et in sensu verborum*⁴⁵³.

Dieser panegyrische Superlativ muß durch die Nennung der Taten belegt werden. In Vers 2 wendet sich der Dichter deshalb an die Hörer, denen er nur von einigen Taten berichten will, die aber auf Grund ihrer hervorragenden Bedeutung doppelt zu würdigen sind.

- 1 *In toto mundo non est homo par Boemundo*
De cuius gestis cognoscere pauca potestis,
Multiplicem numerum superantia pondere rerum.

Der Dichter hat hier also nicht den sonst in der Exordialtopik häufig gebrauchten Gemeinplatz „Wissen verpflichtet zur Mitteilung“, wie Schmuck meint⁴⁵⁴, sondern vielmehr den Topos „ex pluribus pauca“⁴⁵⁵, der allerdings an dieser Stelle nicht als Brevitas-Formel, sondern in Verbindung mit der Hyperoché im Sinne des Unsagbarkeitstopos zum Lob Boemunds verwandt ist. Es können nicht alle Taten aufgezählt werden, aber schon die Erwähnung der größten Leistungen wird ausreichen, um das hohe Lob des 1. Verses zu rechtfertigen.

Mit Vers 4 setzt die so vorbereitete Narratio ein, die mit einem Wahrheits-topos verbunden ist, der hier jedoch völlig dem Lob dient; der Dichter müßte lügen, wenn er seinem Helden nicht den ersten Platz zuwies.

- 4 *Ille ducum primus, nisi falsa referre velimus,*
Commovit gentes in Turcos omnipotentes.

Boemund soll als erster der Herzöge die Völker gegen die Türken geführt haben. Schmuck hat sicher Recht, wenn er hierin eine Anspielung auf Robert Guiscards Zug nach Konstantinopel sieht, der im Jahre 1081 stattfand und an dem auch Boemund teilnahm⁴⁵⁶. Die Eroberungspolitik der unteritalienischen Normannen gegen Byzanz wird so in die Vorgeschichte der Kreuzzüge eingeordnet, und die Wiederaufnahme der Eroberungspläne Robert Guiscards durch seinen Sohn kann dann direkt als ein Kreuzzug verstanden werden, so daß jetzt der Kampf gegen die Türken in einer engen Verbindung mit dem alten Kampf gegen Konstantinopel gesehen wird. Für die Strukturanalyse des Liedes ist diese aufgezeigte Verbindung das Entscheidende. Dagegen ist es uner-

⁴⁵² Zur Gattung des Herrscherlobs s. Bittner, Studien zum Herrscherlob; Georgi, Preisgedicht, bes. S. 88-98; vgl. Curtius, Europäische Literatur, S. 184-186, 423-425.

⁴⁵³ Vgl. Arbusow, Colores rhetorici, S. 89f.

⁴⁵⁴ Schmuck, Kreuzlieder, S. 71, Anm. 364.

⁴⁵⁵ Vgl. Arbusow, Colores rhetorici, S. 102, 119.

⁴⁵⁶ Schmuck, Kreuzlieder, S. 104. Vgl. Ostrogorsky, Geschichte des Byzantinischen Staates, S. 284 und Kindlimann, Eroberung von Konstantinopel, S. 31-55.

hehlich, ob das, was der Dichter an Taten und Beurteilungen vorträgt, mit der historischen Wirklichkeit übereinstimmt, denn das Herrscherlob ist als literarisches Phänomen nicht ein Problem der Wahrheit, sondern ein Problem der künstlerischen Gestaltung. Die Beteuerung der Wahrhaftigkeit (s. V. 4) ist nur als schmückendes Gewand des Lobes gemeint und darf nicht als Aufforderung zu historisch-kritischer Überprüfung mißverstanden werden. Deshalb wird im folgenden auch darauf verzichtet, den Tatsachen nachzugehen, die vielleicht den Übersteigerungen des Lobes zugrunde liegen⁴⁵⁷.

Boemund hat schon früher durch seinen Sieg über Konstantinopel ein Beispiel gegeben, wie man mit Gewalt den Tempel zurückerobern kann. Diesem Blick in die siegreiche Vergangenheit (s. V. 7 *olim*) folgt die Erwähnung einer Niederlage in der Gegenwart (s. V. 8 *Nunc*). Der nicht errungene Sieg aber wird der mangelnden Standhaftigkeit des Heeres zugeschrieben, so daß der Ruhm des Gelobten hierdurch keinen Schaden leidet. Die Verdeutlichung dieses Sachverhalts ist die Aufgabe des nächsten Verses, der Boemund als Tributempfänger ausweist, auf dessen Wink sogar ein König gehorcht:

9 *Rex tamen ad nutum pendit sibi grande tributum.*

Die Boemund so zuerkannte Machtstellung wird durch *ad nutum* (V. 9) sichtbar gemacht.

Ab Vers 10 geht es dann um die unmittelbare Begegnung mit den wilden Feinden (s. V. 10 *Hostes* [...] *feros*), denen Boemund als *martius heros* (V. 10) gegenübergestellt wird. Er wird ausdrücklich als Angreifer dargestellt (s. V. 10 *aggressus*), der Nicäa überwältigte und im Krieg die Türken unterwarf. Schon in Vers 5 waren die Türken als *omnipotentes* (V. 5) charakterisiert worden, ein Lob, das letztlich dem Preis des Siegers über den vorher gelobten Gegner dient.

Boemund führte seine tapferen Kohorten in die Stadt Antiochia, wobei er sich selbst als der *fortissimus* (V. 13) erwiesen hat. Genauso eindrucksvoll wie seine Taten als Ritter und Heerführer sind auch ihre Folgen, bei deren Schilderung Boemund in seiner gegenwärtigen Rolle als Herrscher vorgeführt wird. Syrien dient ihm, und die Sabäer schicken ihm neue Geschenke. Diese *nova dona* (V. 14) sind typologisch zu verstehen, denn Boemund wird hier in biblischer Stilisierung als die Verwirklichung des Königsideals dargestellt, von dem es in dem als Königslob gestalteten Psalm 71 heißt: *Reges Tharsis et insulae munera offerent; reges Arabum et Saba dona adducent; et adorabunt eum omnes reges terrae, omnes gentes servient ei.* (Ps 71,10f.).

Seine Machtstellung wird auch dadurch verdeutlicht, daß der Parther, der Araber und der Meder ein Bündnis mit Boemund anstreben; auch der *rex magnificus Babylonis* (V. 16)⁴⁵⁸, wie hier der Sultan genannt wird, und Afrika

⁴⁵⁷ Zu den geschichtlichen Ereignissen s. Kindlmann, Eroberung von Konstantinopel, Kap. II 3, S. 109-134: „Bohemund“. Ebd. S. 132, Anm. 298 kurzer Hinweis auf Kl 6.

⁴⁵⁸ Zu *Babylon* als Name für Kairo im Mittelalter s. von den Brincken, *Mappa mundi*, S. 169 und Tafel II auf S. 162.

suchen ihn durch Geschenke zu beschwichtigen. Wird Boemund also in der Welt des Orients und Afrikas gefürchtet (V. 14-18), so ist er in den Städten Italiens und den Ländern des Abendlandes beliebt. Der Dichter erwähnt nur Bari⁴⁵⁹ und Tarent, welche die Ankunft des Fürsten von Antiochia feiern, und beendet seine Aufzählung geschickt mit einer Fastidiumsformel:

19 *Ipsius adventum Barus colit atque Tarentum
Et quantum terrae nimis est mora longa referre.*

Boemunds Rückkehr nach Italien bedeutet aber nicht ein ‚Verlassen‘ des Heiligen Landes, sondern es dient dem Kampf um die heiligen Stätten, denn auch im Abendland führt er seine tapferen Vorhaben weiter, indem er hier für die *iustissima bella* (V. 22) wirbt⁴⁶⁰.

Nach diesem Vers erfolgt ein Einschnitt im Gedicht. An das Lob Boemunds schließt sich nun eine Aufforderung zu dem überaus gerechten Krieg an, für den Boemund wirbt. Die folgenden Verse (V. 23-27) können als Wiedergabe der von Boemund vorgetragenen Exhortatio verstanden werden und fügen sich so dem Herrscherlob gut ein. Auf diese Weise wird der Bericht über seine Taten durch die Darlegung seiner Gesinnung ergänzt.

23 *Debet enim plane, nisi nomen gestat inane,
Contra gentiles pugnare deicola miles,
Hunc Deus invitat qui bella domestica vitat,
Illicitus Mars est, ubi non contraria pars est,
Unius sectae nequeunt confligere recte.*

Die Problematik des bellum iustum⁴⁶¹ wird nur an dieser Stelle in den Kreuzzugliedern erörtert. Dabei ist es auch hier nicht fraglich, daß die mit einem Kreuzzug verbundenen Kämpfe gegen die Heiden als *iustissima bella* (V. 22) zu bewerten sind, sondern entscheidend ist als Argument der Werbung zum Heidenkampf die Ablehnung von kriegerischen Auseinandersetzungen innerhalb der Christenheit, die in Beziehung auf die Ereignisse im Heiligen Land als *bella domestica* (V. 25) bezeichnet werden. Diese Verurteilung von Kriegen zwischen den Christen hat auch Urban II. in seiner Rede zu Clermont, wie sie Robertus Monachus überliefert hat, ausgesprochen: *Cessant igitur inter vos odia, conticescant iurgia, bella quiescant et totius controversiae dissensiones sopiantur. Viam sancti sepulcri incipite, terram illam nefariae genti auferte, eamque vobis subjicite!*⁴⁶² Diese Auffassung des

⁴⁵⁹ Zu Bari = Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana, S. 167.

⁴⁶⁰ Vgl. Kindlimann, Eroberung von Konstantinopel, S. 119-121.

⁴⁶¹ Zur Lehre von bellum iustum s. Regout, Guerre juste; bes. S. 49, Anm. 1, S. 51-93; Sicard, Paix et guerre dans le droit canon du XII^e siècle.

⁴⁶² MPL 155, Sp. 672. Vgl. auch Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana, I 3,7, S. 136f. Vgl. Munro, Speech of Urban II; s. auch im 10. Jahrhundert die Mahnung Abbos von Fleury, nur gegen die Feinde der Kirche Gottes zu kämpfen, in: MPL 139, Sp. 464. Vgl. ferner Erdmann, Kreuzzugsgedanke, S. 51-85 und Conrad, Gottesfrieden, bes. S. 77-113.

Krieges geht auf Augustinus zurück, der im „Gottesstaat“ schreibt: *Pugnant ergo inter se mali et mali, item pugnant inter se boni et mali, boni vero et boni si perfecti sunt inter se pugnare non possunt*⁴⁶³. Im Gedicht wird die Beurteilung der Kriegsarten direkt auf Gott zurückgeführt, der seinerseits unmittelbar den Ritter einlädt, gegen die Heiden zu kämpfen. Diese Aufforderung hat jedoch verpflichtenden Charakter (s. V. 23 *Debet*) für den, der sich als *deicola miles* (V. 24) versteht. Der Ritter wird hier also in seinem christlichen Ehrgefühl angesprochen, auf das zugleich die durch Reim verbundene Adnominatio *invitat – vitat* (V. 25) bezogen ist. Für ihn darf es also nur die *iustissima bella* (V. 22) geben, d. h. *Contra gentiles pugnare* (V. 24).

Diese Wertungen und Ermahnungen der Exhortatio, die ganz im Präsens abgefaßt ist, hat Boemund bereits verwirklicht. Daß in dieser Weise die Beurteilungen der Exhortatio positiv auf Boemund zu beziehen sind, der in umfassender Weise als ein *exemplum* (vgl. V. 6) für den gottesfürchtigen Ritter hingestellt wird, zeigen deutlich die letzten Verse, in denen wieder das Lob Boemunds gesungen wird.

28 *Istis de causis pro tot vel talibus ausis*
Per totum mundum fert fama boans Boemundum,
Et reboet mundus, quia tanta facit Boemundus.

Der Vers 28 faßt alle im Gedicht genannten Taten noch einmal zusammen und benutzt die in der Werbung dargelegte Argumentation zur Rechtfertigung und Erhöhung des Geleisteten. Die letzten beiden Verse knüpfen an Vers 1 wieder an, übersteigern diesen noch und geben durch die Satzendiadys der Aussage noch mehr Gewicht. Boemund ist nicht nur der erste Mann in der Welt, sondern die Welt hat auch seine Größe erkannt und weiß sie zu würdigen, denn in der ganzen Welt ertönt laut sein Name, weil er so viele Taten vollbracht hat. Nachdem die *fama* (V. 29) den Namen Boemunds überall bekannt gemacht hat, möge jetzt die Welt selbst in den Ruhm dieses Mannes einstimmen. Bezeichnenderweise schließen die beiden Schlußverse wie der 1. Vers mit der Nennung des Helden. Mit seinem Namen klingt das Gedicht aus.

Zugleich aber hat der Dichter in diesen beiden Versen durch eine etymologische Spielerei im Sinne der Notatio sein Lob Boemunds noch unterstrichen und auch vom Namen her gerechtfertigt.

29 *Per totum mundum fert fama boans Boemundum,*
*Et reboet mundus, quia tanta facit Boemundus*⁴⁶⁴.

In der Welt ertönt also zu recht laut der Name dieses Mannes. Der Topos „der ganze Erdkreis besingt ihn“⁴⁶⁵, der am Schlusse dieses Fürstenlobes begegnet, ist also schon im Namen des Besungenen begründet.

⁴⁶³ Augustinus, De civitate Dei, XV 5 = CC 48, S. 458. Vgl. Gesta Francorum, II 6, S. 13: (...) iniustum fore, contra Christianos pugnare.

⁴⁶⁴ Vgl. V. 1: *In toto mundo non est homo par Boemundo.*

⁴⁶⁵ Vgl. Curtius, Europäische Literatur, S. 170.

In diesem Lied ist das Heilige Land nicht das Land der *loca sancta*, sondern das Land der Taten Boemunds. Ihn nennt das übersteigerte Lob am Beginn des Liedes, wo der Dichter die Aufmerksamkeit und vielleicht auch den Widerspruch seiner Hörer weckt, auf jeden Fall aber den Kontakt herstellt, auf den er für die *Narratio* und die *Exhortatio* angewiesen ist.

Hinter Boemund tritt selbst Gott zurück, der hier nur einmal als Bürge für die Gerechtigkeit der Kreuzzüge genannt wird (s. V. 25). Unter Berufung auf Gott wird der heilige Krieg zur einzig erlaubten Form des Krieges erklärt. Im Zusammenhang mit den verbotenen *domestica bella* (V. 25) wird der Krieg passend in heidnisch-antiker Weise *Mars* (V. 26) genannt.

Jedoch wird Boemund in der *Narratio* auch als *martius heros* (V. 10) gepriesen. Schon hier zeigt sich deutlich, was auch sonst bestätigt wird, daß der *Narratio* und der *Exhortatio* ein unterschiedliches Ethos zugrunde liegt. Der erzählende Teil des Liedes ist rein kriegerisch gestimmt, während die Aufforderung religiös motiviert wird.

Das Hauptthema ist der Kreuzzug als Krieg, über den ausführlich berichtet wird. Dabei werden auf Boemund alle Handlungen bezogen, deren Folgen ihn dann in der Rolle des Völkerbeherrschers auftreten lassen. Der Kreuzzug als Kampf gegen die Heiden führt zur Herrschaft über die Heiden.

Wegen dieser ausgeprägten Kriegsthematik fehlt auch das Sündenmotiv; die Teilnahme am Kreuzzug wird rein ritterlich als Gehorsam gegen Gott verstanden, der von den Rittern ganz konkret den Kampf gegen die Heiden fordert. Eine Belohnung wird dagegen nur sehr indirekt versprochen: innerweltlicher Ruhm, wie auch Boemund ihn durch seine Kreuzzugstaten erworben hat.

Da es sich um ein Fürstenlob handelt, sind in diesem Kreuzzugslied alle Raum- und Zeitangaben auf Boemund bezogen, die Reihenfolge seiner Taten bestimmt die Raum- und Zeitstruktur. Der Raum bleibt innerweltlich und umfaßt Morgen- und Abendland, die im einzelnen durch die Nennung von Städten, Ländern und Völkern konstituiert werden. Die Zeitstruktur wird auf Grund des Fehlens einer konkreten Zeitangabe allein durch die Verbformen, Adverbien und Konjunktionen bestimmt. Das Gedicht setzt mit einem aktualisierenden Präsens ein, das auf die Zeitebene der Begegnung zwischen Sprecher und Hörer bezogen ist. Dann erfolgt die *Narratio* zunächst in Formen des Perfekts und Plusquamperfekts, während die Darstellung der Herrscherstellung Boemunds im Präsens gegeben ist. Diese Zeitform wird dann beibehalten bei der Erwähnung von Boemunds Kreuzzugswerbung, bei der *Exhortatio* selbst, die als zeitlos gültige Wahrheit vorgetragen wird, und auch bei der Wiederholung von Boemunds Ruhm, den das Lied selbst als *fama boans* (s. V. 29) im Augenblick seines Vollzugs verwirklicht.

Boemund steht im Zentrum der Welt dieses Gedichts als Handelnder und als Empfangender. In der Darstellung seiner Taten tritt er als handelndes Subjekt auf, das sich einen Teil der Welt unterwirft. Seine Herrschaft erscheint dann angemessen als Reaktion der Unterworfenen auf seine Taten. Es ist eine Form des Lobes, die Herrschaft in solcher Weise als tatenlos empfangend darzustellen.

Die Gestaltung der Wirklichkeit erfolgt vor allem in der Form der Nennung von konkret Vorhandenem. Die Wirklichkeit wird in diesem Gedicht mit einer Fülle von Namen evoziert. Beginnend mit der für das Herrscherlob notwendigen Nennung des zu Lobenden, folgen zahlreiche Namen von Städten, Ländern und Völkern. Andere Herrscher werden nur durch ihren Titel bezeichnet, denn als einzigem bleibt Boemund die namentliche Nennung vorbehalten. Auf diese Weise wird hier die Wirklichkeit namhaft gemacht.

Da das Gedicht ganz auf Handlung und weltlichen Ruhm abgestellt ist, fehlt jede Gestaltung der transzendenten Gegebenheiten. Auch Gott ist als Garant der ethischen Werte völlig in das irdische Geschehen eingeordnet. In dieser Weise ist das Gedicht zwar zum transzendenten Bereich hin geöffnet, nimmt ihn aber nicht hinein ins Wort, denn es geht hier um den *mundus*, als dessen Mittelpunkt Boemund erscheint.

Diese Darstellungsweise ist dem Lob eines berühmten Heerführers und Fürsten angemessen, wobei es jedoch bemerkenswert ist, daß an keiner Stelle der Gelobte unmittelbar angesprochen wird. Diese Ausformung des Herrscherlobes ist wohl durch seine Gestaltung als Kreuzzugslied, in dem das Lob des einen nicht nur an diesen, sondern als Aufforderung zur Nachahmung auch an viele andere gerichtet ist, bedingt. In diesem Sinne ist es zu verstehen, daß dieser Fürstenpreis die Überschrift trägt: *Commendatio Jerosolymitanae expeditionis*⁴⁶⁶.

Das Gedicht ist wie KL 14 in Hexametern abgefaßt, die hier allerdings in der leoninischen Form mit zweisilbigem Reim vorliegen⁴⁶⁷. Die Sprache ist entsprechend dem freudigen Lob sehr bewegt. Die syntaktische Gliederung unterstreicht den einzelnen Vers, der durch den Binnenreim in sich gebunden ist. So ist die rhythmische Bewegung nicht ruhig fließend, sondern stoßweise vorwärtsdrängend. In Verbindung mit einer ausgeprägten Gliederung des einzelnen Verses ergibt sich der Eindruck eines vor Freude außer Atem geratenen Lobens. Diese erzielte Wirkung steht in gelungenem Gegensatz zu der Bewußtheit der verwendeten rhetorischen Mittel und der sorgfältigen Gliederung des Ganzen.

β) KL 23: *Sede, Sion, in pulvere*

Das Kreuzzugslied *Sede, Sion, in pulvere*⁴⁶⁸ ist zum Lob Heinrichs von der Champagne gedichtet. Es ist zwar nicht wie KL 6 als ein ausgeprägtes Herrscherlob zu bezeichnen, doch wird nach voraufgegangener Klage über die Verhältnisse im Heiligen Land der *comes Campaniae* (V. 5,2) lobend hervorgehoben, weil er durch sein Verhalten eine Situationsänderung für die heilige

⁴⁶⁶ MPL 171, Sp. 1672.

⁴⁶⁷ Zur Form vgl. S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 70f.

⁴⁶⁸ KL 23. Text in: AH 21, Nr. 234, S. 164; K i n g s f o r d, Political Poems, Nr. III, S. 319f.; Text und Kommentar in: S c h m u c k, Kreuzlieder, Nr. 23, S. 150f.

Stadt eingeleitet hat. Dieses anonym überlieferte Lied, das aus 6 Strophen zu je 6 Versen besteht, ist bald nach 1192 gedichtet worden⁴⁶⁹.

In der 1. Strophe wird Sion zur Trauer und Buße aufgerufen.

1,1 *Sede, Sion, in pulvere,
Caput adsperge cinere,
Induere cilicio.*

Es ist dies eine von der Bibel geprägte Sprechweise⁴⁷⁰ der Mahnung zu klagernder Trauer, wie sie auch in einem anderen Kreuzzugslied vorliegt: *Indue cilicium, sedes in pulvere, mater* (KL 18,1). Wird dort die Kirche angesprochen, so ist es hier Jerusalem, das Grund zur Klage hat. Die Begründung wird in der zweiten Hälfte der 1. Strophe gegeben, doch sind diese und auch weitere Verse des Liedes nur schwer zu verstehen und zu deuten.

1,4 *Quo stetit spei firmitas,
Caret vexillo caritas
Et fides privilegio.*

Mit Vers 1,4 wird die Wende in der Situation betont. Für Jerusalem bestand Hoffnung, die nun nicht mehr gegeben ist. In der 5. Strophe heißt es dann, daß der Graf von Champagne die Glut der Hoffnung wieder angefacht hat. Zunächst aber hat sich die Hoffnung als trügerisch erwiesen, denn jetzt entbehrt die Liebe zu Gott ihres Unterpandes, des Kreuzes. Dieses führte als Heerzeichen (s. V. 1,5 *vexillo*) die Kreuzfahrer in der Schlacht von Hattin an, wurde dann aber von Saladin erobert. Der Glaube hat seine Vorrangstellung im Heiligen Land verloren.

Auch so ist die Bedeutung dieser Verse wohl nicht völlig geklärt, doch scheint in ihnen eine Störung der Heilsordnung dargestellt zu werden, da Glaube, Hoffnung und Liebe als die drei göttlichen Tugenden in einer Schwächung aufgewiesen werden⁴⁷¹. Die Klage, zu der Sion mit drängenden Imperativen gemahnt wird, ist also durchaus religiös bedingt.

In der 2. Strophe⁴⁷² wird auf die äußere Lage der heiligen Stadt näher eingegangen und eine Möglichkeit zur Hilfe aufgewiesen.

Zunächst ist von den Kriegerern im Heiligen Land die Rede, die für die von ihnen geforderte Aufgabe ein Herz aus Eisen (s. V. 2,1 *Cordis potentes ferrei*) haben müssen. Sie vereinigen bei der Rache des Glaubens (s. V. 2,2 *in vindic-*

⁴⁶⁹ Zur Datierung vgl. Schmu ck, Kreuzlieder, S. 151 und Brinkmann, Entstehungsgeschichte des Minnesangs, S. 73. Bettin, Heinrich II. von Champagne, S. 100, Anm. 3 datiert das Gedicht auf die Zeit zwischen 1192 und 1197; s. auch King sford, Political Poems, S. 319.

⁴⁷⁰ Vgl. Gen 34,37; Iudith 4,9; 9,1.

⁴⁷¹ Vgl. 1 Cor 13,13: *Nunc autem manent fides, spes, caritas: tria haec maior autem horum est caritas.*

⁴⁷² Zu korrigieren ist nach dem Text der AH bei Schmu ck, Kreuzlieder, S. 150, V. 2,3 richtig *continent* statt *continet* und V. 2,6 richtig *sustinent* statt *sustinet*; vgl. auch King sford, Political Poems, S. 319.

tam fidei) ihren inneren Mut und ihre äußere Kraft (s. V. 2,3 *Mentes et manus*). In diesem Sinne ist in Vers 6,2 von dem *Mentis robur* die Rede. Die zweite Hälfte der Strophe, in der in eigenartiger Weise die Konstruktion des a.c.i. mit einem quod-Satz vermischt ist, nennt die Ursache der geforderten Rache. Die *urbs sancta* (V. 2,4) und die *loca sancta* (V. 2,5) sind geschändet worden. Der Dichter gebraucht hier die auch sonst in den Kreuzzugsliedern verwendeten Verben *polluere* und *conspuere*⁴⁷³, mit denen auf Grund ihres Gegensatzes zur Heiligkeit der Stadt an das Gefühl der Hörer appelliert werden soll. Die Eroberung Jerusalems durch die Heiden bekommt so den Charakter einer Schmähung und Beleidigung. Der Dichter muß jedoch gleichzeitig feststellen, daß zur Zeit die Kraft der Kreuzfahrer im Schwinden ist und daß sie den augenblicklichen Zustand, obwohl er Rache verlangt, hinnehmen (s. V. 2,6 *Pari defectu sustinent*).

Um so eindringlicher aber wird den Hörern in der folgenden Strophe diese Situation vor Augen geführt.

3,1 *Sion in sinu lamiae*
Catulos lactant hodie,
Lapides sanctuarii
Per plateas dejiciunt
Et labores diripiunt
Hebraeorum Aegyptii.

Der Dichter greift hier zurück auf die Schilderung Edoms am Tage des göttlichen Gerichtes, die Isaias gegeben hat: *Et occurrent daemonia onocentauris, et pilosus clamabit alter ad alterum; ibi cubavit lamia, et invenit sibi requiem. Ibi habuit foveam ericius, et enutrivit catulos, et circumfodit, et fovit in umbra eius.* (Is 34,14f.). Ähnlich heißt es auch in den „Lamentationes Ieremiae“ bei der Darstellung von Sions Schuld und Strafe: *Sed et lamiae nudaverunt mammam, lactaverunt catulos suos: Filia populi mei crudelis quasi struthio in deserto.* (Lam 4,3).

Es ist also eine biblische Stilisierung, wenn der Dichter sagt, daß mitten in Sion Schakale ihre Jungen säugen. Zugleich aber gibt er so eine Deutung dieser Situation der eigenen Zeit (s. V. 3,2 *hodie*), die auf Grund der durch die Anspielungen erfolgten Einordnung in biblische Zusammenhänge als göttliche Strafe erkannt wird. In diesen Deutungszusammenhang sind auch noch die folgenden Verse dieser Strophe einzubeziehen, denn ebenfalls in der vierten Klage des Jeremias heißt es: *Dispersi sunt lapides sanctuarii in capite omnium platearum.* (Lam 4,1). In eben dieser Weise zerstören jetzt die Ägypter das Heiligtum und rauben die Werke der Christen, die in typologischer Sprechweise mit dem Namen des Typus als *Hebraei* (s. V. 3,6) bezeichnet sind⁴⁷⁴.

⁴⁷³ Zu *polluere* vgl. KL 14,2; KL 16,1,7; KL 16a,1,7; KL 17,1b,4; KL 19,33. Zu *conspuere* vgl. KL 2,4,3.

⁴⁷⁴ Vgl. KL 21,4,1f.: *Suscitavit igitur Deus Hebraeorum Christianos principes* (. . .).

Die Vereinsamung und Zerstörung Sions, gesehen im Zusammenhang mit den prophetischen Klagen des Jeremias, führen zu einer Beziehung der Gegenwart auf das Weltgericht.

4,1 *Forsan scrutator cordium*
Generali iudicium
Particulare praetulit,
Spem multi fructus area
Multa dedit in palea,
Sed vix paucillum retulit.

Gott, der die Herzen der Menschen erforscht, hat es vielleicht vorgezogen, das jüngste Gericht aufzuteilen und so in den geschilderten Ereignissen bereits einen Teil des Gerichts⁴⁷⁵ vorweggenommen. Diese Deutung der bei den Kreuzzügen erlittenen Niederlagen findet sich zum Beispiel auch bei Bernhard von Clairvaux, der nach dem Scheitern des zweiten Kreuzzugs zu seiner Rechtfertigung schrieb: *cum Dominus scilicet provocatus peccatis nostris, ante tempus quodammodo visus sit iudicasse orbem terrae, in aequitate quidem, sed misericordiae suae oblitus*⁴⁷⁶. Was bei Bernhard in aller Deutlichkeit als die Schuld der Menschen herausgestellt wird (*Dominus provocatus peccatis nostris*), sagt der Dichter indirekter, wenn er in diesem Zusammenhang Gott durch die biblische Pronominatio *scrutator cordium* (V. 4,1)⁴⁷⁷ nennt. Die Deutung des Geschehens, die dem Menschen die Schuld zuerkennt, wird noch deutlicher in der zweiten Hälfte der Strophe dargelegt, in der das Bild von der Spreu und dem Weizen gebraucht wird. Johannes der Täufer hatte Christi Kommen mit den Worten verkündet: *ipse vos baptizabit in Spiritu sancto, et igni. Cuius ventilabrum in manu sua: et permundabit aream suam: et congregabit triticum suum in horreum, paleas autem comburet igni inextinguibili.* (Mt 3,11f.; vgl. Lc 3,17). Jetzt aber fand Gott, da er die Herzen der Menschen durchforschte, kaum ‚Getreide‘, sondern fast nur ‚Spreu‘, und deshalb hat er vielleicht einen Teil des jüngsten Gerichtes vorweggenommen.

In diesen 4 Strophen (Str. 1-4) hat der Dichter die traurige Lage im Heiligen Land gekennzeichnet und sie heilsgeschichtlich interpretiert. Doch das Gedicht schließt nicht mit dieser Situation der Hoffnungslosigkeit, sondern es

⁴⁷⁵ Vgl. V. 4,2f.: *iudicium Particulare*.

⁴⁷⁶ Bernardi opera, 3, S. 410 = De consideratione, II 1. Mit diesen Worten Bernhards von Clairvaux wird nach der Schlacht von Hattin (1187) in einem Brief der Consuln von Genua an Papst Urban III. diese Niederlage gedeutet; sie werden in dem Brief jedoch nicht als Zitat gekennzeichnet: *Ex celeris fame volatu, sanctissime pater, et lugubri civis nostri de transmarinis partibus redeuntis narratione didicimus iudicia, que operatus est Deus in partibus illis hiis diebus, et quomodo provocatus peccatis nostris, ante tempus quodammodo visus est iudicasse orbem terre in equitate quidem, sed misericordiae suae oblitus.* Text in: H a m p e, Reise, S. 278.

⁴⁷⁷ Vgl. Sap 1,6; 1 Par 28,9.

folgt noch ein Lob auf den Grafen der Champagne, der in vorbildlicher Weise eine Änderung der Situation zum Besseren hin eingeleitet hat.

5,1 *Divinae nutu gratiae*
Solus comes Campaniae
Spei favillam suscitavit,
Fidelis Sion filius
Velut alter Heraclius
Fide ferroque militat.

Hier wird Heinrich von der Champagne genannt, der seit dem 5. Mai 1192 auf Grund seiner Heirat mit der Königin Isabella von Jerusalem Herr dieses Königreichs war (1192-1197)⁴⁷⁸. Er wird als der getreue Sohn Sions gepriesen, der in der Befolgung eines göttlichen Gnadenwinks als einziger die Hoffnung für Jerusalem wieder belebt. So wird ihm dann auch auf Grund der Erwartungen eine besondere Rolle zugewiesen: *alter Heraclius* (V. 5,5). In Vers 1,5 war der Verlust des Kreuzes beklagt worden. Dies also soll der *comes Campaniae* (V. 5,2) zurückerobern, so wie der Kaiser Heraklius im Jahre 630 das Kreuz den Persern wieder abgewann und in Jerusalem neu errichtete⁴⁷⁹. Der neue Heraklius strebt dieses Ziel als Krieger *fide ferroque* (V. 5,6) an. Diese Formel, die inhaltlich die vorher verwendete Verbindung *Mentes et manus* (V. 2,3) präzisiert, kennzeichnet sehr gut den Kreuzritter, bei dem der Glaube und die Waffen eine folgen- und erfolgreiche Verbindung eingegangen sind⁴⁸⁰. Durch diesen kriegerischen Einsatz bewährt sich Heinrich von der Champagne als der gepriesene *fidelis Sion filius* (V. 5,4), den die Gnade selbst auf Sion verwiesen hat.

Dieses Verhalten wird als beispielhaft hingestellt, als Lehre für die anderen Könige, wie es in der Schlußstrophe deutlich ausgesprochen wird.

Auch in der letzten Strophe werden keine besonderen Taten des Grafen angeführt, sondern es heißt nur allgemein, daß er sich darum bemüht, seinem jugendlichen Alter die Kraft des Geistes einzuprägen, und daß er durch harte Mühen seinen Körper stählt⁴⁸¹. Er hat also das Heldenideal, in dem *sapientia* und *fortitudo* vereinigt sind⁴⁸², noch nicht verwirklicht, strebt es aber an. Auf jeden Fall aber ist seine *constantia* (V. 6,5) beispielhaft:

6,4 *Reges docet stirps regia,*
Quod victrix constantia
Coronanda sunt opera.

⁴⁷⁸ Den Königstitel hat Heinrich allerdings nie geführt; s. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, S. 141; Bettin, Heinrich II. von Champagne, S. 82f. — Zu diesen beiden Strophen über den *comes Campaniae* (V. 5,2) s. auch das Gedicht „De Obitu Henrici II, Campaniae Comitis et matris ejus“: *Jerusalem, Jerusalem*, bes. Str. 1; Text in: AH 21, Nr. 254, S. 181f.

⁴⁷⁹ Vgl. Schmuck, Kreuzlieder, S. 151 und Ohly, Kaiserchronik, S. 180-188.

⁴⁸⁰ Vgl. Gilo Parisiensis, *Historia gestorum viae nostri temporis Hierosolymitanae*, V. I 7 = MPL 155, Sp. 943A: *Christicolae gentes, gladioque fideque nitentes*.

⁴⁸¹ Schmuck, Kreuzlieder, S. 151 ist in V. 6,3 *indurat in indurant* zu korrigieren; vgl. AH 21, S. 164; Kingford, *Political Poems*, S. 320.

⁴⁸² Vgl. Curtius, *Europäische Literatur*, S. 176-190.

Heinrich, der als Enkel Ludwigs VII. von Frankreich und der Eleonore von Poitou⁴⁸³ hier als königliches Geblüt bezeichnet wird, gibt den Königen durch seine beständige Treue im Einsatz für Jerusalem ein belehrendes Beispiel, das zugleich auch Kritik an denen bedeutet, die nicht so handeln wie er. Es ist eine Beständigkeit um des Sieges willen, die hier als beispielhaft hingestellt wird, denn erst der Sieg bedeutet die Krönung der begonnenen Unternehmungen. Eine Vollendung in diesem Sinne und im Dienste der heiligen Stadt strebt also Heinrich von der Champagne an.

Dieses Lied kann also nur bedingt in die Gruppe der persönlichen Loblieder eingeordnet werden, da es zum großen Teil Klagelied ist. Aber auf Grund des Lobes, das in den letzten beiden Strophen Heinrich von der Champagne zuteil wird, da er durch seinen Einsatz die Hoffnung auf Sieg wiedererweckt hat, kann es doch neben das Herrscherlob Boemunds (KL 6) gestellt werden. Es ist hier auch zu beachten, daß in der Situation nach dem dritten Kreuzzug ein reines Lob wohl nicht möglich war, da auch der lobenswerteste Einsatz eines einzelnen immer vor dem Hintergrund der beklagenswerten Niederlagen gesehen werden mußte. So spiegelt sich in diesem Lied wegen seiner Verbindung von Klage und Lob genau die Situation seiner Entstehungszeit.

Als der eigentliche Herr der Geschichte erscheint Gott in diesem Gedicht. Er ist es, der sich als *scrutator cordium* (V. 4,1) veranlaßt sieht, der Geschichte eine Wendung zu geben, da er auf seiner Suche nach den *Cordis potentes ferrei* (V. 2,1) kaum jemanden findet, der seinen Anforderungen entspricht. So scheint (s. V. 4,1 *Forsan*) er jetzt in der geschichtlichen Zeit einen Teil des Jüngsten Gerichts vorwegzunehmen, um die Spreu vom Weizen zu sondern. Er bietet also eine Situation, die dem Menschen in besonderer Weise zum Heil und zur Verdammung gereichen kann. Den Weg zum Heil aber hat der *comes Campaniae* (V. 5,2) eingeschlagen, der in Befolgung der göttlichen Aufforderung sich im Kampf für die geschändete heilige Stadt einsetzt.

Dieser kämpferische Einsatz gilt nicht nur der Stadt, sondern er dient auch der Rache des Glaubens, der an Geltung verloren hat. *Fides* (s. V. 1,6; 2,2; 5,6) und *Sion* (s. V. 1,1; 3,1; 5,4) stehen miteinander in enger Verbindung. Mit Sion wird zugleich der Glaube bedroht, und der Glaube ist der Antrieb zum Kampf für die Stadt. Durch die Bedrohung der *Fides* wird der Glaube im einzelnen aktualisiert und zur Tat aufgerufen.

Hier ist auch noch zu erwägen, ob mit der Nennung Sions nicht zugleich die *Ecclesia* gemeint ist⁴⁸⁴. Eine solche Interpretation ist vor allem in den Versen 1,1 und 5,4 möglich. Dann würde Heinrich von der Champagne sich als treuer Sohn der Kirche erweisen, der eine Gefahr abwehrt, welche die Kirche bedroht. In der 3. Strophe dagegen kann mit Sion nur die Stadt Jerusalem gemeint sein.

⁴⁸³ Vgl. Schmu ck, Kreuzlieder, S. 151. Zur Verwandtschaft Heinrichs II. s. die genealogische Tafel in: Bettin, Heinrich II. von Champagne, zwischen S. 148/149.

⁴⁸⁴ Vgl. MPL 210, Sp. 947A (Alanus ab Insulis).

In der bezeichneten Situation werden Trauer und Buße gefordert, die jedoch vom einzelnen in Rache und Kampfbereitschaft umgeformt werden sollen. Diese Haltung wird in ihrer Verbindung mit der Beständigkeit als Voraussetzung des angestrebten Sieges dargestellt; sie hat in beispielhafter Weise der *comes Campaniae* (V. 5,2) verwirklicht, dem dafür Lob zuteil wird. Das Lob ersetzt in diesem Lied die Lohnversprechungen, die völlig fehlen, es sei denn, man sieht in dem drohenden Hinweis auf das *Generale [judicium]* (s. V. 4,2) auch eine Verheißung.

Zugleich gelingt so eine Deutung des kriegerischen Geschehens, das als Bedrückung und Aufforderung aufgefaßt wird. Die Heiden rufen durch ihre kriegerischen Taten der Zerstörung im Heiligen Land die Christen zu den Waffen, die im Kampf für Sion ihren Glauben beweisen. Dieser Glaube ist letztlich die Ursache für die Trauer über die gegenwärtige Situation und für die Hoffnung auf einen zukünftigen Sieg. Das Lob des Grafen ist vor allem in dieser erhofften Zukunft begründet. Dieser Optimismus ist es, der die Struktur des Liedes in seiner Verbindung von Klage und Lob bestimmt. Der Optimismus geht zwar von den Bemühungen Heinrichs von der Champagne aus, doch ist er eigentlich religiös bedingt. Mit der ausgeprägten biblischen Verfremdung der Wirklichkeit (s. bes. Str. 3) ist eine durchgehend religiöse Deutung aller Ereignisse verbunden, die sogar das Jüngste Gericht einbezieht. In ihr wird die transzendent begründete Wirklichkeit des Mittelalters faßbar, auf Grund deren die militärische Leistung in der Welt als eine religiöse Tat verstanden und gelobt werden kann.

Die 6 Strophen dieses Liedes sind alle gleich gebaut. Es liegt hier dieselbe Strophenform vor, die auch in KL 7 den Haupttyp bildet. Sechs steigende Achtsilber sind zu einer Strophe verbunden, die durch die zweisilbig reinen Reime in der Folge a a b a a b integriert werden. Jede Strophe ist auch syntaktisch und inhaltlich in sich geschlossen. Die starke Bewegtheit innerhalb der einzelnen Strophe wird dadurch aufgefangen, und das Gedicht gewinnt so, unterstützt durch seine oft biblisch verfremdete Aussageweise, eine ruhige Würde.

2. Freude über eine erreichte Änderung der Situation und Lob, gerichtet an:

c) die Kreuzfahrer

a) KL 3: *Ierusalem, laetare*

Ierusalem, laetare, mit diesem Aufruf zur Freude beginnt ein Kreuzzugslied, das zur ersten Jahresfeier der Eroberung Jerusalems durch die Christen,

die am 15. Juli 1099 gelang, gedichtet worden ist⁴⁸⁵. Der unbekannte Dichter berichtet sehr ausführlich in 35 Strophen zu je 4 Versen über die Ereignisse des ersten Kreuzzugs, wobei jede Strophe von der Freude über den schließlich erlangten Sieg erfüllt ist. In der Handschrift aus dem 13. Jahrhundert, in der dieses Lied überliefert ist, ist den Strophen ein feierlicher Prosatext vorangestellt, der wie der Beginn des Gedichtes als Apostrophe an Jerusalem gestaltet ist: *Laetare Ierusalem et diem festum age cum omni christiana plebe de tua liberatione et frequentatione qua deinceps frequentaberis, atque, ut mater caeterarum ecclesiarum, ab omnibus filiis tuis honoraberis. Quae enim dies celebrior est habenda quam ista tot annis desiderata, qua antiqua miracula sunt renovata et repromissionis terra per quinquenium expugnata? Tua maenia sunt Iudaeis veris, hoc est confessoribus veris, patefacta. Si enim falsi Iudaei de quibusdam successibus suis festa celebrant, quanto magis cultoribus verae confessionis solemnitas haec generalis victoriae est agenda? Sit laus aeterno regi Christo, ad quem spectat omnis nostra intentio, qua intendimus ut ad visionem pacis veniamus, ibique aspectu gloriae eius sine fine satiemus! Item itemque, etiam atque etiam laetando cum Ierusalem, cantemus in laude eius hoc cuiusdam philosophi descriptum carmen canorum⁴⁸⁶.*

Dieses ‚Lied der Klänge‘ beginnt mit einem Jubel über die Wende zum Guten:

1,1 *Ierusalem, laetare,
quae flebas tam amare,
dum serua tenebrare.
Ierusalem, exsulta.*

Diese Aufforderung zur Freude folgt dem Preislied des Isaias über das neue Jerusalem: *Laetamini cum Ierusalem, et exsultate in ea, omnes qui diligitis eam; gaudete cum ea gaudio, universi qui lugetis super eam.* (Is 66,10). Die Umformung zur Apostrophe an Jerusalem, die im Kreuzzugslied erfolgt ist und durch die eine Verlebendigung erreicht wird, begegnet auch im Introitus des vierten Fastensonntags: *Laetare, Jerusalem: et conventum facite, omnes qui diligitis eam: gaudete cum laetitia, qui in tristitia fuistis: ut exsultetis, et satiemini ab uberibus consolationis vestrae⁴⁸⁷.*

⁴⁸⁵ KL 3. Text in: AH 45b, Nr. 95, S. 76-78; du Mériel, *Poésies populaires latines du moyen âge*, S. 255-260. Text und Kommentar in: Schmuck, *Kreuzlieder*, Nr. 3, S. 95-99. Schmuck hat die Textausgabe in den AH nicht beachtet. — Zum Bezug auf die Jahresfeier im Jahre 1100 s. die Str. 22-29, bes. Str. 25-26; vgl. KL 4, das sich auf denselben Festtag bezieht.

⁴⁸⁶ Du Mériel, *Poésies populaires latines du moyen âge*, S. 255, Anm. 1.

⁴⁸⁷ Zur Verwendung dieses Introitus bei der Jahresfeier der Eroberung von Jerusalem in dieser Stadt s. Gerhoch von Reichersberg, *Commentarius in psalmum XXXIII: Capta est autem Hierusalem anno dominicae incarnationis MLXXXVIII. in Idibus Augusti. Quae dies adhuc Hierosolimae ita celebris habetur, ut in ea cum summa diligentia officium tantae victoriae congruum celebretur, cuius ad introitum canitur: „Laetare Hierusalem“.* Text in: Libelli de lite, 3, S. 431; zur falschen Datierung s. ebd. S. 431, Anm. 5; vgl. auch Claassen, Ger-

Durch die Apostrophe, welche zugleich eine Personifikation Jerusalems bedeutet, und die Nennung der Stadt an der Spitze des Gedichts, wie sie auch in drei weiteren Kreuzzugsliedern begegnet⁴⁸⁸, wird Jerusalem schon zu Anfang des Liedes besonders herausgestellt. Die Freude der Stadt wird noch gesteigert durch den Rückblick auf eine düstere Vergangenheit, in der Jerusalem bitterlich weinte und als Sklavin ein trauriges Dasein führte (s. V. 1,2f.). Der Vers 1,3 ist wahrscheinlich verderbt überliefert, doch als *serva* wird Jerusalem auch in einem zeitgenössischen Gedicht auf die Belagerung Akkons bezeichnet⁴⁸⁹. Daß diese Vergangenheit aber endgültig überwunden ist und sich zur Freude gewandelt hat, verdeutlicht noch einmal der Refrain:

Ierusalem, exsulta!

der durch seine dauernde Wiederholung den Tenor des Liedes angibt und auch in den erzählenden Strophen die Form der Apostrophe immer wieder erneuert.

In der 2. Strophe wird eine historische Begründung für die in der 1. Strophe bezeichnete Wende gegeben. Jerusalem, das in der zweiten Person angesprochen wird, hat lange Zeit den Türken gedient. Die *serva*-Thematik der 1. Strophe (s. V. 1,3) wird durch die Adnominatio *servisti* (V. 2,1) deutlich fortgeführt und so eine enge Verbindung zwischen der 1. und der 2. Strophe geschaffen. Eine zeitliche Präzisierung des *dñi* (V. 2,1) erfolgt durch die Nennung des Todes Jesu Christi als *terminus post quem*. Es geht hier also allein um das Jerusalem des Neuen Bundes, das so zugleich als Stadt des Todes Christi (vgl. V. 6,1 *locus suae mortis*) in Erinnerung gerufen wird.

Die folgende Strophengruppe (Str. 3-8) erinnert an die *lex regis* (s. Str. 3), wie hier der Kreuzzugsaufruf in der Verbindung mit dem Ablassversprechen genannt wird. Daß der Dichter hier aber mit *rex* (s. V. 3,1) Christus meint, ist deutlich aus Vers 6,1 zu ersehen, wo in bezug auf diesen König Jerusalem als *locus suae mortis* (V. 6,1) umschrieben wird.

Jerusalem hat durch seine Klagen (s. V. 3,1 *Fletu*; vgl. V. 1,2 *flebas*) den König so erschüttert, daß er ein Gesetz erlassen hat (vgl. Str. 3). Der Dichter betont ausdrücklich (s. V. 3,2 *ne nil veri negem*) diesen Gesetzgebungsakt, durch den alle Gläubigen (s. V. 4,1 *concio fidelis*) aufgefordert wurden, sich mit Waffen zu rüsten, falls sie den Himmel erlangen wollten (vgl. Str. 4). Die nächste Strophe weist den Waffen das Ziel:

5,1 *Ut perimat tyrannos,
qui per tam multos annos
vexarunt Christianos:
Ierusalem, exsulta!*

hoch von Reichersberg, S. 132. Zum Gedichtanfang vgl. auch den Beginn eines Liedes über Karl von Anjou, auf das Schmu ck, Kreuzlieder, S. 99 hinweist: *Letare Jerusalem; gaude plebs moderna Exultentque laudibus agmina superna.* Text in: Helfenberger, Gedichte, S. 242.

⁴⁸⁸ KL 2, KL 10 und KL 19.

⁴⁸⁹ P r u t z, Gedicht, V. 23-28.

Hier werden dem *rex* (s. V. 3,1) die Tyrannen gegenübergestellt⁴⁹⁰, welche die Christen gequält haben und die deshalb zu beseitigen sind. Auch hier wird wieder wie in den ersten beiden Strophen die lange Dauer der Unterdrückung betont.

Die 6. Strophe fügt dann noch eine Lokalisierung und Sinnggebung hinzu. Der *locus suae mortis* (V. 6,1), Jerusalem als die Stätte des Todes und des Grabes Christi des Königs soll wieder in den Besitz der Gläubigen übergehen⁴⁹¹. Schon durch die Wendung

6,2 *nobis per fidem ortis*

wird erkennbar, daß der Dichter die Apostrophe, wie sie im 4. Vers einer jeden Strophe wiederkehrt, sonst nicht durchhält, da er sich und die Hörer hier als die Gläubigen mit *nobis* (V. 6,2) anspricht, das als Personalpronomen der ersten Person des Plurals immer eine Gemeinschaft von Sprecher und Hörer voraussetzt oder schaffen soll. Zugleich wird an den Strophen 3 bis 6 auch deutlich, daß der 4. Vers einer jeden Strophe als Refrain dient, da der Aufruf dieses Verses den syntaktischen Ablauf, der hier 4 Strophen umfaßt, unmittelbar unterbricht. Die Strophen 4, 5 und 6 werden alle in der gleichen Weise mit finalem *Ut* eröffnet. Dadurch entsteht eine enge Verbindung zwischen diesen Strophen, die letztlich auf ihrer Abhängigkeit von Vers 3,3 beruht:

3,3 *proposuit hanc legem.*

Doch das von Christus erlassene Gesetz bezeichnet nicht nur die Aufgabe, sondern auch den Lohn. In der 7. Strophe wird eine negative Formulierung der Belohnung gegeben, die der Dichter als selbstverständlich kennzeichnet.

7,1 *Vera res est et nota:
non est Deo devota
gens non ad haec commota.
Ierusalem, exsulta!*

Das Volk also, das nicht zur Befolgung des göttlichen Gesetzes bereit ist, ist Gott nicht wohlgefällig. Dagegen nennt die 8. Strophe die Belohnung, die dem guten Kämpfer zuteil wird. Ihm wird der König sichtbarlich erscheinen, womit eine *manifestatio* (vgl. V. 8,2) im himmlischen Bereich gemeint ist (s. V. 4,2 *potiri coelis*). Angesichts eines solchen *praemium* (V. 8,1) kann dann in der 9. Strophe die ermunternde Frage gestellt werden:

9,1 *Cur ergo, creatura,
non militas segura
cum sis hoc adeptura?
Ierusalem, exsulta!*

⁴⁹⁰ Zu der augustiniischen Gegenüberstellung von *rex iustus* und *rex iniquus* oder *tyrannus* s. B e r n h e i m, *Zeitanschauungen*, S. 46-50, 101.

⁴⁹¹ Der Verf. liest mit S c h m u c k, *Kreuzlieder*, S. 96 in V. 6,3 *sortis* statt *fortis*, das in der Ausgabe der AH steht.

Daß diese Sicherheit aus dem Glauben hervorgeht, ist in einer Kreuzzugspredigt ausgesprochen: *Commovit fides gentem nostram, et secure inceperunt viam*⁴⁹². Am eindringlichsten aber hat den Gedanken der *militia secura* Bernhard von Clairvaux in seinem „Liber ad milites Templi de laude novae militiae“ entfaltet. Bei ihm findet sich das hymnische Lob auf das Kreuzzugsrittertum: *O (...) vita secura, ubi absque formidine mors expectatur, immo et exoptatur cum dulcedine, et excipitur cum devotione! O vere sancta et tuta militia (...)*⁴⁹³. Durch die göttliche Belohnung erlangt der Kriegsdienst auf dem Kreuzzug eine himmlische Sicherheit, die in der rhetorischen Frage als Argument der Werbung benutzt wird.

Als frommes Kind ist das ermahnte Geschöpf bereit, dem Vater, der Mutter und dem Bruder zu dienen (s. Str. 10). Die folgenden Strophen entfalten und erläutern dieses Bild der Familie. Christus ist der Vater, dem die Kinder gehorchen sollen; mit der Mutter ist die Kirche gemeint, der die Söhne helfen sollen. Die Christen aber sollen sich untereinander geschwisterlichen Dienst erweisen (s. Str. 11 u. 12)⁴⁹⁴. Der Kreuzzug wird so als eine Pflicht Christus, der Kirche und den Glaubensgenossen gegenüber hingestellt. Auf diese Aufforderung der Kreuzfahrer folgt ein neuerlicher Aufruf zur Freude, der an Jerusalem als die *Urbs regia* (V. 13,1) gerichtet ist. Die Stadt des Königs Christus soll frohen Mutes und ohne Angst die Zukunft erwarten. Denn auf Geheiß des Königs kommen jetzt die Völker mit glänzenden Waffen, um voll Freude Jerusalem zu besuchen (s. Str. 14). Da die Völker bei diesem Zug dem König des Himmels folgen und das Zeichen des Kreuzes angelegt haben, mögen sie ohne Gefährdung vorrücken.

In der nächsten Strophe (Str. 16) wird dann die *Lancea regis coeli* (V. 16,1) erwähnt, welche die Kreuzfahrer während der Belagerung in Antiochia am 14. Juni 1098 fanden.

16,1 *Lancea regis coeli
genti datur fideli,
ut sit mors infideli.
Ierusalem, exsulta!*

Hier ist die Lanze des römischen Soldaten gemeint, mit der Christus am Kreuz die Seite geöffnet wurde. Der Glaube, diese Lanze in der Peterskathedrale in Antiochia gefunden zu haben, versetzte die Christen in eine solche religiöse Begeisterung, daß sie wieder Mut faßten und die belagernden Feinde

⁴⁹² Sermon commémoratif, S. 162.

⁴⁹³ Bernardi opera, 3, S. 215.

⁴⁹⁴ In der 11. Strophe ist die Familienmetaphorik allerdings nicht recht durchschaubar; vgl. Mt 12,50: *Quicumque enim fecerit voluntatem Patris mei, qui in caelis est, ipse meus frater, et soror, et mater est*. Wieso Schmuck, Kreuzlieder, S. 99 in diesem Zusammenhang auf die *sponsa* des Hohen Liedes verweist, ist unverständlich.

vernichten konnten⁴⁹⁵. So wurde die Lanze mittelbar den Ungläubigen zum Verderben⁴⁹⁶.

Auf diese Darstellung eines zentralen Ereignisses aus der Geschichte des ersten Kreuzzugs folgt eine Ansprache an den *Coetus Christianorum* (V. 17,1), an die Gemeinschaft der Christen, welche auf die Hilfeleistung der himmlischen Heerscharen hingewiesen wird. Deshalb wird ähnlich wie in der 9. Strophe noch einmal gefragt:

18,1 *Quid igitur timetis?
Nonne plane videtis,
quae dona capietis?
Ierusalem, exsulta!*

Angesichts der himmlischen Hilfe und der zu erwartenden Belohnung wird jegliche Furcht als völlig unbegründet hingestellt. An die Stelle der Furcht tritt die Gewißheit des Sieges, denn die Befehle des Königs werden erfüllt, und seine Diener, welche die Feinde vernichten, werden frohlocken⁴⁹⁷. Die Kreuzfahrer werden hier im Verhältnis zu ihrem König Christus als *Servuli* (V. 19,2) bezeichnet; durch die Deminutivform wird aber nicht nur der Abstand betont, sondern zugleich auch eine vertrauliche Beziehung hergestellt. Diese enge Verbundenheit wird auch in der nächsten Strophe hervorgehoben, in der Christus als der königliche Vorkämpfer in der Schlacht bezeichnet wird. Weil er den Kampf anführt, kann der Tod niemanden, der ihm folgt, verletzen, selbst dann nicht, wenn er beim Töten selbst den Tod erleidet (s. Str. 20). Diesen Versen liegt eine Umwertung des Tötens und Getötetwerdens zugrunde, die mit der Entstehung der Idee des Heiligen Krieges erfolgt ist. Bernhard von Clairvaux, der den Kreuzfahrer als *Christi vindex* und *defensor Christianorum* schilderte, fand für die neue Wertung die kurze Formel: *Miles (. . .) Christi securus interimit, interit securior. (. . .) Mors ergo quam irrogat, Christi est lucrum; quam excipit, suum*⁴⁹⁸. Der Dichter faßt dieses Paradox des Sterbens für Christus in den Versen:

21,1 *O mira lex vivendi!
De casu moriendi
ius oritur nascendi.*

Der Kreuzfahrer erlangt durch den Tod einen Anspruch auf ein neues Leben. So wird für ihn das irdische Jerusalem zum Ausgangspunkt (s. V. 22,2 *principium*) für das himmlische Jerusalem.

Der eschatologische Aspekt wird zur Grundlage für eine abermalige Aufforderung zur Freude, die in neuen Feiern ihren Ausdruck finden soll (s. Str.

⁴⁹⁵ Vgl. R u n c i m a n, Holy Lance.

⁴⁹⁶ Vgl. *Epistulae et chartae*, S. 157-160. Zu V. 16,3 vgl. die Inschrift auf einem Anhängerkreuzchen aus dem 5. Jh.: *Crux est vita mihi, mors, inimice, tibi.* Text in: B i s c h o f f, Kreuz und Buch, S. 298, Anm. 74.

⁴⁹⁷ V. 19,2: *Servuli gratulentur*; Konjunktiv Praesens für Futur I.

⁴⁹⁸ Bernardi opera, 3, S. 217.

22). Diese Strophe leitet die Erzählung der Eroberung Jerusalems ein (Str. 23-34). Während in den vorausgegangenen Strophen erzählerische Einschübe im Präsens gegeben wurden, so als begleite die Rede unmittelbar das Ereignis⁴⁹⁹, setzt jetzt der Bericht im Perfekt ein.

In einer Apostrophe an Jerusalem wird jener Monat glücklich gepriesen, in dem die Stadt von den Feinden befreit wurde. Diese Befreiung vollbrachte *tuorum ensis* (V. 23,2). Diese Metonymie stellt die Waffentat als das Entscheidende heraus, betont an dem Ereignis der Eroberung Jerusalems die kriegerische Seite. Auch schon in den vorausgegangenen Strophen wurden Geschosse (s. V. 4,3 *telis*) und Schwerter (s. V. 14,2 *gladiis*) genannt.

Die folgende Strophe (Str. 24) gibt den Monat an, der das Recht zur Freude gab. Der Juni wird als der Monat der Belagerung bezeichnet, der Juli als der Monat der Einnahme. Der Dichter ist hier von einer seltenen Genauigkeit: die Belagerung begann am 7. Juni 1099, und die Eroberung gelang am 15. Juli desselben Jahres.

In den beiden folgenden Strophen (Str. 25 u. 26) gibt der Dichter das Jahr an, in dem diese Feier der Eroberung stattfand. Ausgehend von der Geburt des Erlösers⁵⁰⁰ bestimmt er die eigene Gegenwart, die auf Grund der Eroberung Jerusalems ein *tempus honoris* (V. 25,2) ist, in dem die Trauer keinen Platz mehr hat (s. V. 26,3).

Die Beziehung zu Christus wird noch deutlicher in den nächsten Strophen, in denen auch der Tag und die Stunde der Eroberung angegeben werden.

27,1 *Sexta die suspensus,
sexta fuit defensus
eius locus immensus.
Ierusalem, exsulta!*

Durch die Anapher wird die Parallelisierung zwischen der Kreuzigung Christi, die an einem Freitag erfolgte, und der Befreiung Jerusalems an demselben Wochentag hervorgehoben. Jerusalem wird hier in bezug auf Christus als *eius locus immensus* (V. 27,3) bezeichnet.

Doch diese Entsprechungen, die als Sinngebungen eingesetzt sind, werden noch weiter ausgeführt. Es war zur Mittagszeit, als Christus am Kreuz hing, um so die Seinen zu erlösen. Zur selben Stunde wurde Jerusalem erobert. Diese Stunde als der eigentliche Anlaß des festlichen Liedes ist in einem solchen Grade gegenwärtig, daß hier wieder im Präsens gesprochen wird (Str. 28 u. 29).

Die bemerkenswerte Parallelisierung von Kreuzestod Christi und siegreichem Eindringen der Christen in die heilige Stadt ist nicht nur in diesem Lied zu finden. So heißt es in den „Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum“ in dem Bericht über die Einnahme Jerusalems: *Appropinquante autem hora, scilicet in qua Dominus noster Iesus Christus dignatus est pro nobis suf-*

⁴⁹⁹ Vgl. z. B. Str. 16.

⁵⁰⁰ V. 25,1: *ab ortu redemptoris*; vgl. V. 2,3: *post mortem Iesu Christi*.

*ferre patibulum crucis, nostri milites fortiter pugnabant in castello (. . .). Tunc ascendit quidam miles ex nostris Laetholdus nomine super murum urbis*⁵⁰¹.

Der zeitlichen Übereinstimmung entspricht inhaltlich die Wechselseitigkeit des Einsatzes. Christus ist für die Seinen gekreuzigt worden, die nun seine Stadt für ihn zurückerobert haben. Aus dieser Bewertung der eigenen Leistung entspringt neuer Jubel:

29,2 *Nulla sit ergo mora,
nostra sit vox canora.
Ierusalem, exsulta!*

30,1 *Ut ipse dux laudetur,
qui facit, ut iuvetur
urbs eius et laetetur.
Ierusalem, exsulta!*

Der Bericht über diesen Sieg soll die Hörer sofort in Freude versetzen, die unmittelbar ihren Ausdruck in dem Refrain *Ierusalem, exsulta!* findet, der sich so als ein Aufruf zur Mitfreude zu erkennen gibt.

Diese Freude ist zugleich ein Lob für den Herzog (s. V. 30,1 *dux*); vermutlich ist hier Gottfried von Bouillon gemeint, der spätere *Advocatus sancti sepulchri*, der bei der Einnahme der Stadt besonders erfolgreich kämpfte⁵⁰². Er hat der Stadt Christi Rettung und Freude gebracht.

Der Dichter begnügt sich nicht mit der Tatsache der Eroberung, der vor allem die Freude gilt, sondern er schildert auch noch das Blutbad, das die Christen in der Stadt unter Heiden und Juden angerichtet haben (s. Str. 31 u. 32), die hier als *gens erroris* (V. 31,3)⁵⁰³ des Untergangs für würdig gehalten werden. Ströme von Blut fließen überall in der Stadt, und auch der Boden des Tempels ist bedeckt vom Blute der Sterbenden. Noch deutlicher heißt es in den „Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum“: *Mox vero ut ascendit, omnes defensores civitatis fugerunt per muros et per civitatem, nostrique subsequuti persequebantur eos occidendo et detruncando usque ad Templum Salomonis. Ibi que talis occisio fuit, ut nostri in sanguine illorum pedes usque ad cavillas mitterent*⁵⁰⁴.

Dieser Untergang der Heiden, die der Hölle verfallen sind⁵⁰⁵ und als *maligni* (V. 33,3) verurteilt werden, geschieht zur Freude der Christen, die sich selbst als *benigni* (V. 33,2) verstehen. Die Freude gipfelt in der triumphvollen Botschaft:

⁵⁰¹ Gesta Francorum, X 38, S. 90f.; vgl. bes. Wilhelm von Tyrus in: MPL 201, Sp. 427B und ferner Petrus Tudebodus in: MPL 155, Sp. 816B.

⁵⁰² Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, S. 66. Zu Gottfrieds Beurteilung durch seine Zeitgenossen s. Knoch, Albert von Aachen, S. 126-146; zu seiner Darstellung und Beurteilung in der wissenschaftlichen Literatur s. Waeger, Gottfried von Bouillon. Vgl. auch Hagspiel, Führerpersönlichkeit, S. 153-180.

⁵⁰³ Vgl. KL 17,1a,8, wo Babel als *faex errorum* bezeichnet wird.

⁵⁰⁴ Gesta Francorum, X 38, S. 91.

⁵⁰⁵ Vgl. V. 33,1: *Ipsi traduntur igni*. Zur Interpretation von *ignis* als Hölle vgl. Mt 13,31-43; zu Mt 13,42 vgl. Mt 8,12.

34,1 *Cessit invasor reus,
pulsus dolet iudaeus,
quod regnat Christus Deus.
Ierusalem, exsulta!*⁵⁰⁶

Der sündhafte Eindringling weicht also zurück, und der geschlagene Jude empfindet Schmerz, weil Christus als Gott herrscht. Hiermit ist die wichtigste Interpretation des Geschehens gegeben. In der Eroberung Jerusalems beweist Christus als Gott seine Herrschaft über diese Welt, ist er als *rex caeli* (vgl. V. 15,3 u. 16,1) zugleich auch der König der Völker (vgl. V. 14,1). Er ist es, der im Kampf voranschreitet und so die Kreuzfahrer zum Siege führt (s. Str. 20).

Das Lied schließt dann mit einem Hinweis auf Jerusalem als der Stadt der Auferstehung Christi.

35,1 *Sit gloria spelaeo,
unde surrexit leo
suscitatus a Deo.
Ierusalem, exsulta!*⁵⁰⁷

Mit *leo* (V. 35,2), das Isidor mit *rex* übersetzt⁵⁰⁸, ist Christus gemeint. So schreibt zum Beispiel Hrabanus Maurus: *Leo enim, qui rex est bestiarum, per fortitudinem tyrum tenet Christi, qui est rex regum et dominicus dominantium*⁵⁰⁹. Das Bild vom Löwen fügt sich also gut der *Christus rex*-Thematik dieses Liedes ein. Gott hat den Löwen in seiner Höhle geweckt, d. h. Christus wurde im Grabe von Gott auferweckt und erstand von den Toten⁵¹⁰. So verblieb den Menschen nur sein Grab, das hier nach der Eroberung Jerusalems als eine Stätte des Heils gepriesen wird.

Dieses Lied ist aus dem Erlebnis des Sieges entstanden, es ist ein von Freude erfüllter Bericht über die Eroberung der heiligen Stadt. Deshalb erstaunt es zunächst, daß sich auch hier Strophen der Aufforderung zum Kreuzzug finden und ebenfalls die Lohnversprechungen an die Kreuzfahrer nicht vergessen sind. Doch die *Exhortatio* ist hier ein Element der *Narratio*, und die Erwähnung der *Privilegia* dient hier nicht der Werbung, sondern der Sinngebung des Berichteten, weil der himmlische Lohn etwas über die Sinnerfülltheit der geleisteten Tat aussagt.

⁵⁰⁶ In V. 34,1 die Lesart *Cessit* nach S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 98.

⁵⁰⁷ V. 35,1 nach der Ausgabe von S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 98.

⁵⁰⁸ Isidori Hispalensis etymologiae, XII 2,3.

⁵⁰⁹ MPL 111, Sp. 217D; ebd. Hinweis auf Apoc 5,5: *Ne fleveris: ecce vicit leo de tribu Iuda, radix David, aperire librum, et solvere septem signacula eius*. Vgl. Gen 49,9.

⁵¹⁰ Vgl. im „Physiologus“ das Kapitel 1. (I) „De Leone“; s. ebd. bes. die Zitate aus Gen 49,9 und Apoc 5,5; Text in: M a u r e r, Physiologus, S. 75; vgl. auch den Kommentar in: S e e l, Physiologus, S. 73. Vgl. Abaelard, *Dormit hoc triduo*, bes. Str. 1, in: AH 48, Nr. 163, S. 176f.; vgl. ebd. Nr. 164-166, S. 177f. Vgl. auch die Darstellung der Auferstehung in KL 2, Str 6: *Et in sepulcro positus custoditur militibus; tamen surrexit Dominus illis aspicientibus*.

Der Sinn des Unternehmens ist nachträglich durch den Erfolg, während seiner Durchführung aber durch die göttliche Leitung verbürgt. Christus führt als König⁵¹¹ den Kreuzzug, zu dem er selbst aufgerufen hat. Jerusalem als das Ziel der bewaffneten Fahrt ist die Stätte des Todes und der Auferstehung Christi. Aus einem Motiv des Glaubens erfolgten also der Zug nach Jerusalem und die Eroberung der Stadt. Die Christen verstehen sich ausdrücklich als *fideles* (s. V. 4,1; 6,2; 16,2), welche die Ungläubigen bekämpfen und vernichten müssen. Aus dem Glauben erwächst so in diesem Lied eine Freude über den blutigen Untergang der Heiden nach der Eroberung der Stadt, welche wiederum auf Grund einer zeitlichen Entsprechung zu der Kreuzigung Christi in Beziehung gesetzt werden kann. Genauso wird auch mit der heiligen Lanze verfahren, die Christus am Kreuz durchbohrte. Auch sie ist eine Hilfe für die Gläubigen, den Ungläubigen aber bringt sie Vernichtung. Den Kreuzfahrern droht kein Untergang, da für sie, die unter dem Schutz des Kreuzes stehen, selbst der Tod nur den Beginn eines neuen und besseren Lebens in den Himmeln ihres Königs bedeuten würde, wo sie ihren König, Christus, von Angesicht schauen dürfen (s. Str. 8; 20 u. 21). Auf Grund dieser Glaubenshaltung, die in dem Lied als geforderte und zugleich als verwirklichte erscheint, ist der Einsatz für die Kirche und der Kampf zur Befreiung der Christen im Heiligen Land ein gefahrloser Kriegsdienst.

Im Jubel über den Sieg wird aber keineswegs vergessen, daß dieser Krieg mit viel Blutvergießen verbunden war. Häufig werden Waffen genannt, und die Niedermetzlung der Heiden und Juden in der eroberten Stadt zeigt die geleistete Tat durchaus als blutigen Krieg.

Am auffälligsten aber ist in diesem Lied die Betonung des Zeitpunktes, an dem die Eroberung Jerusalems erfolgte und der nun bei der Jahresfeier im Jahre 1100 neue Gegenwart gewinnt (s. Str. 23 bis 29). Hiermit bestimmt der Dichter zugleich den Beginn der von ihm gestalteten Freude, denn dieser Wendepunkt in der Geschichte Jerusalems ist das strukturbestimmende Moment des Liedes. Nur deshalb kann dieses Ereignis ausführlich parallelisiert werden mit einem anderen Wendepunkt der Heilsgeschichte, mit dem Tod und der Auferstehung Christi. So ist dieses Lied gerade in dem Überschwang seines Jubels nicht nur Ausdruck der Freude über eine militärisch erzielte Veränderung der Kräfteverhältnisse im Heiligen Land, sondern vor allem Ausdruck einer religiösen Interpretation der Wirklichkeit, Zeugnis einer heilsgeschichtlich begründeten und so gesteigerten Freude.

Der Dichter hat diesem Erlebnis der eigenen Gegenwart in einer klaren und knappen Strophenform und in einfacher Sprache Ausdruck verliehen. Das wirksamste Stilmittel des Liedes ist die insistierende Wiederholung, wobei der freudige Refrain, der mit den Strophen fünfunddreißigmal erklingt, bewirkt,

⁵¹¹ Zum *Christus rex*-Gedanken in diesem Lied s. Schmu ck, Kreuzlieder, S. 48. Schmu ck zitiert dort allerdings als 1. Vers von KL 3 den Anfangsvers von KL 2.

daß die Länge des Liedes im Vollzug nicht als solche erlebt wird. Auch eine gewisse inhaltliche Langatmigkeit wird durch diesen Vers als Antwort der Hörer überspielt:

Ierusalem, exsulta!

β) KL 4: *Exsultent agmina*

Das Kreuzzugslied *Exsultent agmina* ist in der Form der Sequenz gedichtet und umfaßt 11 Versikel mit insgesamt 43 Versen⁵¹². Es ist bald nach dem ersten Kreuzzug entstanden und fügt sich formal den Sequenzen des Übergangsstils ein⁵¹³. Auf Grund der Überlieferung in einem Prosar von Laon und wegen des Inhalts darf angenommen werden, daß es sich um das Werk eines französischen Dichters handelt⁵¹⁴, das vermutlich auch in die Liturgie Eingang gefunden hat⁵¹⁵. Die Form der Sequenz kommt sonst noch zweimal in der Kreuzzugslyrik vor⁵¹⁶.

Diese Sequenz war als Jubellied für den Gesang bei der Jahresfeier der Eroberung Jerusalems durch die Christen bestimmt. Sie beginnt mit einer Aufforderung an die Schar der Gläubigen, Gott Loblieder zu singen.

1a,1 *Exsultent agmina
fidelium cuncta
laudes Deo canentia.*

Das Lied setzt mit diesem Aufruf zum Jubel in einer Weise ein, wie sie aus den Psalmen geläufig war und wie sie auch in zahlreichen anderen Liedern begegnet⁵¹⁷. Ganz ähnlich heißt es auch in einem anderen Kreuzzugslied: *Exultemus et cantemus canticum victoriae, et clamemus quas debemus laudes*

⁵¹² KL 4. Text in: AH 10, Nr. 73, S. 59f. Text und Kommentar in: Schmuck, Kreuzlieder, Nr. 4, S. 99-101.

⁵¹³ Zur Datierung s. Schmuck, Kreuzlieder, S. 101. Da es sich ausdrücklich um die Feier des Jahrestages der Eroberung von Jerusalem handelt (s. Versikel 2a), kann das Lied frühestens am 15. Juli 1100 zum ersten Mal in einer Feier verwandt worden sein; vgl. KL 3. Zur Sequenz des Übergangsstils s. von den Steinen, Notker, Darstellungsband, S. 87f.

⁵¹⁴ Vgl. Brinkmann, Entstehungsgeschichte des Minnesangs, S. 71.

⁵¹⁵ Drees in: AH 10, S. 7. Es liegt dort jedoch ein irreführender Druckfehler vor: statt Nr. 65 muß es Nr. 73 heißen.

⁵¹⁶ KL 11 und KL 17.

⁵¹⁷ Vgl. Ps 34,27: *Exsultent et laetentur* (...); Ps 39,17: *Exsultent et laetentur* (...). Ps 39 ist ein Dankpsalm bei Rettung aus großer Gefahr. Vgl. Ps 69,5. Ps 47,12: *Laetetur mons Sion, et exsultent filiae Iudae, propter iudicia tua, Domine*. Beim Ps 47 handelt es sich um ein Preislied auf Jerusalem, das Gott vor den Feinden gerettet hat. Vgl. Ps 66,5; 67,4; 131,9; 149,2. Zu *Exsultent* als Hymnenanfang vgl. Schmuck, Kreuzlieder, S. 101. Zu beachten ist bei diesem Hymnen- und Sequenzeneinsatz vor allem das *Exsultet* der Osterliturgie; s. LThK s. v. *Exsultet iam angelica turba*. S. auch Franz, Benediktionen, 1, S. 535.

regi glorie, qui salvavit urbem David a paganis hodie! (KL 5, Str. 2). Das erste Wort gibt also bereits die Stimmung des Liedes an, das dann selbst den Lobgesang verwirklicht, zu dem es alle Scharen der Gläubigen aufruft, da die Eroberung Jerusalems die gesamte Christenheit angeht. Diese Ursache der Freude wird zwar im Versikel 1a noch nicht erwähnt, wohl aber wird Gott als der Empfänger des Lobes (s. V. 1a,3 *Deo*) genannt. Die Gegenwärtigkeit und Beständigkeit des Lobgesangs kommt durch die Verwendung des Partizip Präsens zum Ausdruck (s. V. 1a,3 *canentia*).

Der Versikel 1b nennt ganz allgemein den Grund für die Aufforderung zum Lob: Gottes Werke in den weiten Räumen der Welt sind allezeit großartig. Der Dichter betont also in bezug auf die Herrlichkeit Gottes, die in Zeit und Raum erfahrbar ist, sowohl ihre Dauer (s. V. 1b,2 *semper*) als auch ihre Ubiquität (s. V. 1b,3 *per ampla mundi spatia*). Da in den folgenden Versikeln ein Preislied auf die Befreiung Jerusalems gesungen wird, ist hier zugleich auch ausgesagt, daß diese Einnahme der Stadt zu den *opera magnifica* (vgl. V. 1b, 1f.) Gottes gehört, dessen zeitlose Herrlichkeit in dieser Aktualisierung für den Menschen erfahrbar geworden ist. Nach der Darstellung dieses Gedichts bedeutet der Kreuzzug also eine Begegnung mit Gott, aus der dann der religiöse Jubel hervorgeht, wie er zu Beginn des Liedes gestaltet worden ist.

Im Versikel 2a erfolgt ein Übergang vom Jussiv zum Hortativ:

2a,3 *recolamus gaudia.*

Im Jubel vereinigen sich Sänger und Hörer; bildet sich die Gemeinde, die sich selbst als *agmen fidelium* (vgl. V. 1a,1f.) versteht. Sie soll mit erhobener Stimme und mit gereinigtem Herzen (s. V. 2a,2 *mente [...] defaecata*) die Freude erneuern, die mit der Feier eines Jahrestages als durch die Erinnerung neuerliche Verwirklichung eines vergangenen Ereignisses gegeben ist. Der Jahresablauf bringt eigentlich nur den Tag, der erst durch die Erinnerung zum Freudentag wird. Der Dichter aber betont in diesem Versikel unmittelbar die Freude, die der Jahresablauf wiederbringt (s. V. 2a, 3-5). Die Erinnerung gewinnt so den Charakter der Selbstverständlichkeit.

Der Versikel 2b gibt den Anlaß des Festtages an:

2b,1 *Cum civitas
Jerusalem gloriosa
effecta est libera,
quae Sarracenis fuerat
tamdiu tributaria.*

Jerusalem, das hier als berühmte Stadt charakterisiert wird, ist aus der Gewalt der Sarazenen befreit worden. Der mittlere Vers, der mit Vers 2a,3 *recolamus gaudia* korrespondiert, nennt das eigentliche Ereignis:

2b,3 *effecta est libera*

Der folgende Relativsatz begründet durch den Hinweis auf die langandauernde Abhängigkeit von den Heiden erst die Möglichkeit einer Befreiung der

Stadt, die im Sinne des Liedes den *opera semper magnifica* (V. 1b,1f.) Gottes zuzuzählen ist. So wird die Freude über ein bestimmtes Ereignis auf den großen Heilsplan Gottes bezogen.

Die Narratio dieses Versikels hat begründenden Charakter. Durch die Bezeichnung der Wende in der Gegenüberstellung von *libera* (V. 2b,3) und *tributaria* (V. 2b,5) wird die eigentliche Ursache der Freude und dieses Freudenliedes angegeben.

Eine ähnliche Formulierung wie in diesem Versikel (V. 2b,4f.) findet sich in KL 3,2,1f.: *Namque diu servisti Turcis sub quis fuisti*. Noch auffälliger aber ist die Gestaltung der Versikel 2a und 2b im Verhältnis zu einer Predigt, die in der Überlieferung Fulcher von Chartres zugewiesen wird. Dort heißt es: *Celebremus ergo solemnitatem, anni orbita nobis reductam, de Jerusalem civitate sancta quomodo de manu nefande gentis divina ordinatione est eruta et christianis inopinabiliter sed misericorditer est reddita. O nova res! Nam que diuturno tempore sub tributo valde gravata et depressa tamquam ancilla et exlex habita, Domino permittente, lugubris elangueret, repropitiante Deo libera effecta, nunc imperat ut domina*⁵¹⁸.

Gott hat dieses Werk durch die Menschen verwirklichen lassen. Und so ruft der folgende Versikel 3a dazu auf, die tapferen Taten der Franken zu besingen⁵¹⁹. Doch es geht auch in diesem Lob der Franken die Beziehung zu Gott nicht verloren, da sie nur *sub Domini potentia* (V. 3a,5) ihre Heldentaten vollbracht haben. In der engen Verbindung der fränkischen *probitas* (s. V. 3a,3)⁵²⁰ mit der göttlichen Macht liegt Stolz, den am treffendsten Guibert von Nogent in dem Titel seiner Kreuzzugsgeschichte gefaßt hat: *Gesta Dei per Francos*⁵²¹. So bekommt hier die Interpretation der Geschichte als Heilsgeschichte einen nationalen Akzent.

Hier wird also der im Versikel 2b gegebene Bericht über die Befreiung durch die Nennung des Befreiers ergänzt. Durch ein Polyptoton wird diese Verbindung der Versikel auch mit sprachlichen Mitteln vollzogen: *effecta est libera* (V. 2b,3) – *sic est liberata* (V. 3a,4). Als Voraussetzungen für diese Tat werden den Franken Tapferkeit und Rechtschaffenheit nachgerühmt.

Wie im Versikel 2b so ist entsprechend im Versikel 3b das Thema wieder das zurückeroberte Jerusalem, das zur Freude ermuntert wird⁵²². Ging es im Versikel 2b um einen Bericht über das Erfreuliche, so erfolgt jetzt der Aufruf zur Freude über das Berichtete. So kann die Stadt auch hier in einer Circumlocutio als *Christianis reddita* (V. 3b,2) bezeichnet werden. Es geht also um die Beziehung Jerusalems zu den Christen im Sinne des Besitzes, die auf

⁵¹⁸ Sermon commémoratif, S. 160f. Vgl. auch V. 3b,5: *iam imperat ut domina*.

⁵¹⁹ V. 3a,2: *gesta fortia*; der Text bei S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 100 ist in diesem Vers nach der Ausgabe der AH zu korrigieren.

⁵²⁰ Vgl. KL 24,10,2: *Accingatur nobilis probitas Francorum* und KL 16,2, 5: *Probitas evanuit*.

⁵²¹ MPL 156, Sp. 679.

⁵²² V. 3b,1f.: *Laetetur ergo Christianis reddita*; vgl. KL 3,1,1: *Ierusalem, laetare* und ebd. V. 22,3 und V. 30,3. Vgl. KL 7,5,6: *letetur pacis visio*.

Grund der erfolgten Einnahme zu einem *congaudium* führt, das in diesem Jubellied der *compassio* in den Klage Liedern entspricht⁵²³.

Der Jubel aber übersteigt nun bereits die Tatsache der Befreiung und sieht Jerusalem im Glanze der Herrschaft:

3b,4 *residens sede sua
iam imperat ut domina.*

Mit *iam* (V. 3b,5) ist hier der Zeitpunkt der Jahresfeier als Vollzugsmoment des Liedes gemeint, wie er auch in den Versen 4a,2 und 4b,1 wieder gekennzeichnet wird. Wichtig ist hier die Parallelisierung von Jerusalem als *domina* (V. 3b,5) mit der *Domini potentia* (s. V. 3a,5), womit wohl auf die religiöse Fundierung der Herrschaft Jerusalems hingewiesen werden soll.

Die folgenden Versikel umreißen dann den Herrschaftsbereich Jerusalems, wobei der Dichter in seiner Darstellungsweise sich an die Psalmverse 67,30 und 71,10 anlehnt. Frankreich und Italien beugen vor der neuen Herrin als Zeichen der Ehrfurcht und Untertänigkeit die Knie (s. Versikel 4a), und Griechenland und auch Arabien bringen ihr Geschenke (s. Versikel 4b). Diese beiden Versikel sind sehr streng parallelisiert. Die Nennung des Landes erfolgt jeweils am Ende des ersten und dritten Verses, wobei der mittlere Vers aussagt, in welcher Weise die Länder ihre Anerkennung der Herrschaft Jerusalems bezeugen.

Im nächsten Doppelversikel wird die Aufzählung fortgeführt. Mesopotamien, Ägypten, Afrika und weitere Königtümer begeben sich unter die Herrschaft Jerusalems. Auf diese umfängliche Aufzählung von Ländern, in der fast alle mittelmeeerischen Gebiete erfaßt sind und auch der östliche Nachbar des Heiligen Landes genannt wird, erfolgt im Versikel 5b eine Zusammenstellung von wichtigen Städten im Heiligen Land, die durch die Übersendung von Geschenken an Jerusalem ihre Ergebenheit ausdrücken. Damaskus, Askalon, Joppe, Akkaron (d. i. Ekron), Tyrus⁵²⁴ und Sidon, also vor allem die in der Kreuzzugszeit wichtigen Hafenstädte, werden hier genannt.

Eine solche Aufzählung von untertanen Ländern und Städten ist für das Herrscherlob typisch⁵²⁵. Hier im Kreuzzugslied führt sie in ihrer Anwendung auf Jerusalem zu einer Personalisierung der Stadt, die nach ihrer Befreiung aus der Tributknechtschaft zur Herrscherin eines großen Teils der Welt geworden ist (vgl. V. 3b,5 *iam imperat ut domina*). Hiermit ist die Änderung der Situation in ihrem ganzen Umfang beschrieben und so die Ursache für den großen Jubel und für das Lob der Franken angegeben.

⁵²³ Vgl. V. 3b,3: *quibus congaudet*; s. auch V. 2a,3.

⁵²⁴ Tyrus kapitulierte am 7. Juli 1124; vgl. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, S. 85f. Damit ergibt sich jedoch nicht notwendig ein terminus post quem für die Datierung des Liedes, denn die Erwähnung von Ägypten und Afrika im Versikel 5a beruht auch nicht auf geschichtlicher Wirklichkeit.

⁵²⁵ Hierauf weist Schmuck, Kreuzlieder, S. 101 hin. Er führt ebd. Beispiele aus den Carmina Cantabrigiensia an.

Der Schlußversikel führt ohne Übergang von diesem in seiner irdischen Rolle dargestellten Jerusalem weg und spricht unmittelbar vom Jerusalem der Endzeit.

6,1 *Cujus agentes festa
Jerusalem in superna
perfruamur gloria.*

Aus der kirchlichen Feiertagsfreude wird der Blick bittend zur himmlischen Freude erhoben, und die Teilnehmer an diesem Kreuzzugsfest geben ihrer Hoffnung auf die Teilhaberschaft am himmlischen Jerusalem Ausdruck. Von einer glücklichen Gegenwart öffnet sich das Gedicht am Schluß einer noch glücklicheren Zukunft in der himmlischen Ewigkeit, das *recolamus gaudia* (V. 2a,3) wird gesteigert zu einem *perfruamur gloria* (V. 6,3), dem als Ort das himmlische Jerusalem zugewiesen wird⁵²⁶.

In diesem Lied ist ein reiner Jubel gestaltet; mit immer neuen Ausdrücken der Freude⁵²⁷ versucht der Dichter, das Glück über die Befreiung Jerusalems zu fassen. Da die Situation den Christen Freude über den Sieg erlaubt, fehlt jegliche Aufforderung zu einem Kreuzzug oder zu einer Wallfahrt nach Jerusalem. Weil der Sieg der Christen aber als Werk Gottes verstanden wird, ist der Jubel dieses Liedes letztlich ein Preislied auf Gott, in dem Jerusalems neue Machtstellung als ein Zeichen für die ordnende Macht Gottes in dieser Welt aufgefaßt wird. Die Geschichte wird wie die Bibel und das Buch der Natur⁵²⁸ als Wort Gottes verstanden. Deshalb erfolgt nach dem Blick auf das Geschehen in der Welt, das als Offenbarung des göttlichen Willens aufgefaßt wird, die Wendung hin zu Gott, dem der Mensch mit Lob und Dank antwortet.

Es ist also letztlich doch ein religiöser Inhalt, der hier in der Form der Sequenz begegnet, in der das größte Ereignis des ersten Kreuzzugs Eingang in die Liturgie fand. In dieser Form sind hier besonders glücklich, wie in vielen Sequenzen des Übergangsstils, Wechsel und strenge Beständigkeit miteinander verbunden. Dabei ist in den ersten 3 Doppelversikeln durch kausale (Versikel 1 u. 2) und konsekutive (Versikel 3) Beziehung zwischen den jeweiligen Versikeln die dialektische Struktur der Sequenz verwirklicht. In den a-Versikeln tritt jeweils die singende Gemeinde auf, in den b-Versikeln Gott (1b) und Jerusalem (2b u. 3b), auf die das Verhalten der Gemeinde bezogen ist.

⁵²⁶ Vgl. Hieronymus, ep. 96,9: *et hoc quod dicitur, „Non videbis ultra mala“, aeterna securitatis indicium est, quod qui semel fuerint liberati, et regni coelorum possessione perfruiti, nequaquam vitiis trahantur ad terram, nec Dei priventur auxilio (. . .)*. Text in: MPL 22, Sp. 780; s. ferner 1 Petr 5,10: *Deus autem omnis gratiae, qui vocavit nos in aeternam suam gloriam in Christo Iesu (. . .)*.

⁵²⁷ V. 1a,1: *Exsultent agmina*; V. 1a,3: *laudes Deo canentia*; V. 2a,1: *Voce celsa*; V. 2a,3: *recolamus gaudia*; V. 3a,2: *pangamus gesta fortia*; V. 3b,1: *Laetetur ergo*; V. 3b,3: *quibus congaudet*; V. 6,1: *Cujus agentes festa*; V. 6,3: *perfruamur gloria*.

⁵²⁸ Curtius, Europäische Literatur, S. 323-329.

Ab Versikel 4a bekommt die Sequenz dann durch die formende Macht der Aufzählung einen linearen Ablauf; jedoch ist der Schluß durch den formal und inhaltlich deutlich abgesetzten Schlußversikel scharf markiert.

So weist die Strukturanalyse diese Kreuzzugssequenz als ein beachtliches dichterisches Zeugnis des mit dem ersten Kreuzzug erreichten Erfolges aus.

3. Klage über eine erlittene Änderung der Situation und Tadel, gerichtet an:

a) Gott

a) KL 16: *Plange, Sion et Iudaea* und KL 16a: *Lugent Sion et Iudaea*

Nach der Eroberung Jerusalems durch die Heiden am 2. Oktober des Jahres 1187 hat ein unbekannter Dichter ein Klagelied verfaßt, in dem er in 10 Strophen zu je 8 Versen die Situation darzustellen versucht: *Plange, Sion et Iudaea*⁵²⁹. Dieses Lied, das vermutlich in Sizilien entstand, ist in einer Salzburger Handschrift aus dem 13. Jahrhundert überliefert, in der zum Text Neumen hinzugefügt sind⁵³⁰.

In der 1. Strophe werden Sion und Judäa zur Klage aufgefordert, weil Idumäa, Ägypten und Amalech triumphieren, Jerusalem aber zerstört und entweiht ist.

An die Spitze der Strophe hat der Dichter einen Imperativ gestellt, der für das ganze Lied gültig ist: *Plange* (V. 1,1). Diese Aufforderung zur Klage wird im 2. Vers anaphorisch aufgegriffen und verstärkt: *Plangant* (V. 1,2).

In einer Apostrophe wendet sich der Dichter seinem Gegenstand selbst zu, Jerusalem und dem Heiligen Land, die hier in Vorbereitung der folgenden biblischen Redeweise feierlich als *Sion* (V. 1,1) und *Iudaea* (V. 1,1) angesprochen werden. Ähnlich heißt es in KL 20,9: *Sion, Iudaeae gloria*. Der Klage sollen sich alle Einwohner der Stadt und des umliegenden Landes anschließen (s. V. 1,2).

Die folgenden Verse geben in mehrfachen Umschreibungen vor allem biblischer Art die Ursache der Klage an (s. V. 1,3-8). Idumäa triumphiert (s. V. 1,3); die Nachkommen Edoms, die Idumäer, waren den Juden immer feindlich

⁵²⁹ KL 16. Text in: AH 33, Nr. 265, S. 315f. Text und Kommentar in: Schmuck, Kreuzlieder, Nr. 16, S. 128-131. Interpretation in: Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, S. 174-178. Bei Schmuck, Kreuzlieder, S. 129 sind zwei Fehler zu korrigieren; es muß heißen: V. 1,2: *Plangant* statt *Plangat*; V. 5,5: *Exclamant* statt *Exclamat*.

⁵³⁰ Zur Handschrift vgl. die Angaben in: AH 33, S. 315. Zum Entstehungsort vgl. V. 10,5-8 und dazu Brinkmann, Entstehungsgeschichte des Minnesangs, S. 73 und Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, S. 174f.

gesinnt⁵³¹. Die Feinde der Christen, die das auserwählte Volk der Zeit nach Christus sind, werden also mit alttestamentlichen Namen genannt, und auf diese Weise wird die eigene Zeit typologisch gedeutet. Der nächste Ländername, die als Siegerin dargestellte *Aegyptus* (V. 1,4), hat sowohl für die Zeit des Alten Bundes wie für die Gegenwart Gültigkeit, doch der dann genannte *Amalech* (V. 1,5)⁵³², dessen Macht erstarkt ist, kann nur typologisch gemeint sein. Auch in KL 5, Refr. V. 4 wird er erwähnt, und KL 12,5,4 zählt unter die feindlichen Völker auch die Amalekiter, die Erbfeinde Israels.

Auf die Nennung der Feinde und ihres Triumphes folgt die Angabe des zu beklagenden Ereignisses:

1,6 *Ierusalem corruit,
Loca sancta polluit
Proles Cananaea.*

Jerusalem ist zugrunde gegangen, und die heiligen Stätten sind geschändet. Hier begegnen also die aktuelleren Bezeichnungen, für *Sion* (V. 1,1) der einfache Stadname *Ierusalem* (V. 1,6), womit das Marschziel aller Kreuzfahrer angegeben ist, und für *Iudaea* (V. 1,1) unter Betonung des aktuellen Aspekts der Wallfahrt und des Schutzes der Hinweis auf die *Loca sancta* (V. 1,7), die durch die Feinde entweiht worden sind. Die abschließende Bezeichnung des Feindes ist wieder biblisch; von den Kanaanitern, die auch in KL 17,3b,7 erwähnt werden, mußten die Israeliten das Gelobte Land erobern. Jetzt aber hat deren Nachkommenschaft⁵³³ die heiligen Stätten geschändet.

Ging es in der 1. Strophe um das Schicksal des Heiligen Landes, so treten in der 2. Strophe die Diener Christi und ihre Leiden in den Vordergrund. Die *servi Christi* (s. V. 2,2) haben unter den Heiden zu leiden, die als ungläubiges und sündhaftes Volk (s. V. 2,1 *Infidelis gens et rea*) verurteilt werden. Die Christen werden als Sklaven öffentlich verkauft⁵³⁴ oder enthauptet. Sie, die eigentlich Diener Christi (s. V. 2,2) sind, werden wie gewöhnliche Sklaven behandelt. Wegen dieser unmenschlichen Verhaltensweise werden die Heiden mit Medea verglichen; neben Herkules⁵³⁵ ist sie die einzige weibliche Gestalt der griechischen Mythologie, die in den Kreuzzugsliedern erwähnt wird.

Doch es folgt eine Selbstverurteilung der Christen, denen ungenügende Rechtschaffenheit und mangelnde Tugend vorgeworfen werden:

2,5 *Probitas evanuit,
Nostra virtus aruit.*

⁵³¹ Isidori Hispalensis etymologiae, IX 2,9.

⁵³² Zu V. 1,5f. vgl. Abaelard, *Planctus*, Nr. 6, V. 13f., S. 66.

⁵³³ Vgl. V. 1,8: *Proles Cananaea*; diese Bezeichnung ist sachlich-typologisch gemeint. Wentzlaff-Egger, Kreuzzugsdichtung, S. 176 läßt sich zu der sprachgeschichtlich falschen Bemerkung verleiten: „proles als Beiwort (?) bezeichnet hier deutlich den peiorativen Sinn“.

⁵³⁴ S. V. 2,3; vgl. KL 10,10,4.

⁵³⁵ S. KL 7,4,5.

In einem anderen Kreuzzugslied⁵³⁶ wird der *probitas* der Franken die Befreiung Jerusalems zuerkannt, hier aber wird in der fehlenden Kraft die Ursache für den Verlust des Kreuzes gesehen. Dies Ereignis wird wie in KL 11 in typologischer Sprechweise dargestellt: das unverschämte Philisterland hat die Bundeslade geraubt (s. V. 2,7f.)⁵³⁷.

Die 3. Strophe führt weiter aus, wie die Heiden gegen Christus und sein Volk wüten. Der Name Christi wird gelästert; seine Würde, für welche die Christen kämpfen⁵³⁸, wird also verletzt (s. V. 3,2; vgl. 1 Tim 6,1). Diese Situation erinnert den Dichter an die klagende Rachel, die niemand tröstet (s. V. 3,3f.). Es ist dies das Motiv der Rachel plorans, wie es von Jeremias gestaltet worden ist: *Haec dicit Dominus: Vox in excelso audita est lamentationis, luctus, et fletus Rachel plorantis filios suos et nolentis consolari super eis, quia non sunt.* (Ier 31,15)⁵³⁹. Als Erfüllung dieser Weissagung wird so die Situation im Heiligen Land gedeutet, wo die Christen wie Vieh abgeschlachtet werden und auch Greise, Jungfrauen und Kinder nicht verschont bleiben (s. V. 3,4-8). Die hier vorliegenden Tiervergleiche (s. V. 3,6 *ut vitulus*; V. 3,8 *Ut bos*) sollen Haß gegen die Heiden und Anteilnahme für die gemordeten Christen wecken. In dieser Weise begegnen sie schon in dem Kreuzzugsaufruf Gregors VII., in dem beklagt wird, daß die katholischen Christen jenseits des Meeres grausam getötet werden, und zwar: *sicut pecudes*⁵⁴⁰.

In der 4. Strophe wird mit Anspielung auf Theoduls *Ecloga*⁵⁴¹ eine zusammenfassende Beurteilung gegeben. Unterlag in der Auseinandersetzung zwischen dem Christentum, das in der allegorischen Figur der *Alathia* als die Verkörperung der christlichen Wahrheit auftritt, und dem Heidentum, das vom Dichter schon durch den Namen *Pseustis* als allegorische Figur der Lüge abgetan wird, schließlich nach dem Urteilsspruch der *Phronesis* das Heidentum dem Christentum, so heißt es hier in einer klagenden Umkehrung:

4,1 *Alathia superatur*⁵⁴²
Et a Pseusti decalvatur.

Jetzt also ist das Christentum vom Heidentum völlig überwunden worden. Im Rahmen der Allegorie heißt es, daß *Alathia* von *Pseustis* geschoren wor-

⁵³⁶ KL 4, Versikel 3a.

⁵³⁷ Vgl. die Interpretation von KL 11, Versikel 3a auf S. 106f. S. auch KL 12,23,1-24,4.

⁵³⁸ Vgl. KL 17,1b,8f.: *Quod non sumunt cursim cruces Pro Iesu nomine.*

⁵³⁹ Zu Rachel vgl. Gen 29; Mt 2,17f. und Hrabanus Maurus in: MPL 111, Sp. 1035. Vgl. Notkers Sequenz *Quid tu, virgo mater, ploras, Rachel formosa*; Text in: von den Steinen, Notker, Editionsband, S. 86, Übersetzung ebd. S. 87, s. auch ebd. S. 174; Kommentar ebd. Darstellungsband, S. 399-404, 593f. Vgl. *ferner Temple, Weeping Rachel.*

⁵⁴⁰ Gregor VII., Register, ep. II 37, S. 172; vgl. auch ebd. ep. II 31, S. 165: *more pecudum cotidie occiditur.*

⁵⁴¹ Theoduli ecloga, hg. von Osterreich.

⁵⁴² Zu *superari* vgl. Theoduli ecloga, V. 327.

den ist; durch das Scheren der Haare bemächtigte sich nach antiker und christlicher Auffassung der Sieger völlig des Besiegten, so daß kurzgeschorenes Haar zum Zeichen des Sklaven wurde⁵⁴³.

Die Knechtschaft des Christentums hat zur Folge, daß die heiligen und kostbaren Sakramentalien (s. V. 4,3 *Aurum Christi*) entweiht werden⁵⁴⁴ und daß der Name Gottes verflucht wird (s. V. 4,4; vgl. V. 3,2).

Dann wird wie in KL 15 die Not der Situation gesteigert und gedeutet durch das Motiv der abermaligen Kreuzigung Christi:

4,5 *Pendet in patibulo
Iesus sine titulo,
Ab ignavo populo
Item sauciatur.*

Die Wiederholung wird ausdrücklich durch *Item* (V. 4,8) betont; nur ist das Kreuz jetzt nicht durch eine Aufschrift gekennzeichnet (s. V. 1,6 *sine titulo*)⁵⁴⁵, denn die namenlosen Leiden der Christen im Heiligen Land bedeuten die abermalige Kreuzigung. Jesu Schicksal ist also jetzt nicht in der Weise sofort erkennbar, wie es bei der ersten Kreuzigung der Fall gewesen ist. In diesem Zusammenhang kann das Gedicht selbst als *titulus* verstanden werden; es möchte durch Erzählung und Deutung bei dieser zweiten Kreuzigung in derselben Weise auf Jesus identifizierend hindeuten, wie Pilatus es durch die Aufschrift getan hat⁵⁴⁶.

In konsequenter Fortführung des dargestellten Motivs wendet sich der Dichter in der 5. Strophe wieder dem Schicksal der Christen zu. In Vorbereitung für den Hilferuf heißen die Christen jetzt nicht mehr *Christianus populus* (V. 3,5), sondern in hörerbbezogener Formulierung *nostra gens* (s. V. 5,2), eine affektsteigernde Bezeichnung, die auch sonst in den Kreuzzugsliedern vorkommt⁵⁴⁷. Indem der Dichter von den vielen Christen spricht, die ohne Schutz und Hilfe den Qualen der Unterdrückung preisgegeben sind, wirbt er

⁵⁴³ Vgl. Pauly — Wissowa — Kroll, Real-Encyclopädie, 7,2, Sp. 2105 und LThK 4, Sp. 1294. Wentzlaff-Eggebert, der die Anspielung auf Theoduls „Ecloga“ nicht bemerkt hat, auf die jedoch schon Manitius, Lateinische Literatur, 3, S. 997 hingewiesen hat, schreibt in seiner Kreuzzugsdichtung, S. 177: „(...) die heilige Wahrheit (ist) wie eine Ehebrecherin geschändet.“ Er bezieht damit diese Verse auf 1 Cor 11,6.

⁵⁴⁴ Schmu ck, Kreuzlieder, S. 131 weist zum Vergleich auf 1 Mach 1,23f. hin. V. 4,3 stimmt wörtlich überein mit Walter von Chatillon, Lieder der Handschrift 351 von St. Omer, Nr. 12, V. 3,7, S. 18: *aurum Christi conculcatur*.

⁵⁴⁵ Zum Motiv der abermaligen Kreuzigung vgl. KL 15,1,1-3 und die ausführliche Interpretation dieser Verse auf S. 164. Zur Kreuzaufschrift als *titulus* vgl. Mc 15,26: *Et erat titulus causae eius inscriptus: Rex Iudaeorum*. S. auch Io 19, 19-22.

⁵⁴⁶ Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, übersieht das Motiv der wiederholten Kreuzigung und schreibt ebd. S. 177: „Selbst die Erinnerung an Jesu Namen und Königtum ist ausgelöscht (INRI). Namenlos hängt er wie ein Schächer am Kreuz.“

⁵⁴⁷ Vgl. KL 10,9,4; KL 21,3,2; KL 24,11,3.

um Anteilnahme für diese Unglücklichen, die er dann selbst beschwörend zu den Hörern sprechen läßt. Sie bitten um anteilnehmende Aufmerksamkeit⁵⁴⁸. Ihr Unglück spricht so sehr für sich selbst, daß die zu leistende Hilfe von ihnen nicht direkt erbeten werden muß.

Für diese Unglücklichen ergreift der Dichter in der 6. Strophe wieder das Wort und weist auf die Leiden der Christen hin. In einer Zeit, in welcher der Name Christi und Gottes geschmäht wird (s. V. 3,2; 4,4), wird den Bekennern Christi die Zunge abgeschnitten⁵⁴⁹. Ausdrücklich wird betont, daß es sich hier um ein Märtyrertum in der eigenen Gegenwart handelt (s. V. 6,2 *nunc*); dazu paßt es, daß das Präsens hier iterative Bedeutung hat und der Singular die Allgemeingültigkeit aussagen soll. An dem geschilderten Märtyrertum wird aber auch unmittelbar deutlich, daß durch das Leiden der Christen auch Christus betroffen ist: das Bekenntnis des Glaubens an ihn wird unmöglich gemacht (vgl. V. 8,4).

Auf diese drastische Einzelheit folgt eine poetisch-eindringliche Formulierung der allgemeinen Not:

6,3 *Ecce, plaga pro pulmentis
et pro pane stridor dentis.*

Wegen dieser Unterdrückung und Not werden in der zweiten Hälfte der Strophe direkt die Könige der Welt angesprochen und mit drei Imperativen zur Tat ermahnt. Sie sollen ohne Zögern die Gefangenen befreien und den Kopf dessen, der Christus Schaden zufügt, zertreten. Die feindlichen Gruppen werden also beide von ihrer Beziehung zu Christus bestimmt, in Vers 6,1 ist es der *Christum confitens*, dem im letzten Vers dieser Strophe der *Christum conterens* (s. V. 6,8) gegenübergestellt wird. Dieser muß wegen seiner Zerstörungen selbst vernichtet werden; die *Adnominatio conterite – conterentis* (V. 6,7f.) ist argumentierend eingesetzt⁵⁵⁰.

In der folgenden 7. Strophe wird dem König von Ägypten der *summus rex* (s. V. 7,2) gegenübergestellt. Dem König von Ägypten wird es zum Vorwurf gemacht, daß er die ‚Blumen des Feldes‘ pflückt, die dem höchsten König gehören. Mit einer Anspielung auf das Hohe Lied⁵⁵¹ werden so in einer poetischen Gleichsetzung die Gläubigen genannt. Wohl zur Verdeutlichung wird noch ein weiteres Bild hinzugefügt, das auch sonst in den Kreuzzugliedern vorkommt: die Schafe der christlichen Herde werden getötet⁵⁵². Durch diese

⁵⁴⁸ Zu V. 5,5-8 vgl. Lam 1,12. Vgl. Mayer, Idee, S. 64 (Jakob von Vitry) und ferner die Marienklage in einem Passionsspiel aus Cividale, Text in: Young, Drama, 1, S. 511.

⁵⁴⁹ Schmu ck, Kreuzlieder, S. 131 vermutet in V. 6,1f. eine anakoluthe Konstruktion. Das ist nicht richtig; Übersetzung: ‚Die Zunge dessen, der Christus bekennt und ihm nachfolgt, wird jetzt abgeschnitten.‘

⁵⁵⁰ Zu V. 6,7 vgl. Gen 3,15.

⁵⁵¹ Cant 2,1; vgl. Schmu ck, Kreuzlieder, S. 131. Zu *flores* in der Bedeutung *primitivi fideles* s. Alanus ab Insulis in: MPL 210, Sp. 793.

⁵⁵² V. 7,4. Vgl. KL 18,34; KL 19,84; KL 25,1,3f.

Handlungen beweist der König von Ägypten seine Verachtung des christlichen Glaubens. Die Vorwürfe werden durch die *Adnominatio male legis — nostrae legis* (V. 7,1.3) in ihrer engen Verbundenheit aufgezeigt. So wird dem König von Ägypten bedeutet, was er eigentlich tut und daß er sich durch seine Taten in eine Gegnerschaft zum höchsten König, dem Gott der Christen, begibt. An diesen Gott wendet sich der Dichter in der zweiten Hälfte der Strophe preisend und bittend. Er ist der Herrscher der himmlischen Mächte, die in KL 3 als Helfer der Christen in den Kampf eingreifen⁵⁵³, der Schöpfer der Gestirne⁵⁵⁴ und der König, der alles lenkt, wie die letzte etymologisierende Anrede lautet:

7,8 *Rex, qui cuncta regis*⁵⁵⁵.

So wird Christus als der König und Weltenlenker angesprochen und um Hilfe für die Christen gebeten, deren Bitten er hören und erhören soll:

7,7 *Audi preces pauperum*.

Es ist dies die Strophe der Könige, die sich durch das Schicksal der Christen feindlich gegenüberstehen; am Anfang des 1. Verses wird der *Rex Aegyptus* (V. 7,1) genannt, und in anaphorischer Entsprechung heißt es im letzten Vers dieser Strophe von Christus:

7,8 *Rex, qui cuncta regis*.

Die Bitte an Gott wird in der 8. Strophe fortgeführt, erhält hier aber eine andere Tendenz. Der Sprecher wendet sich nun an den gnädigen Gott (s. V. 8,1 *Pie Deus*) und bittet ihn, von seinem Zorn abzulassen und jetzt (s. V. 8,2 *iam*) auf die Züchtigung Hilfe folgen zu lassen. Ähnlich wie in KL 12 und KL 19 wird auch hier im Zorn Gottes die eigentliche Ursache für die Leiden der Christen erkannt⁵⁵⁶, wobei jedoch noch nicht gesagt wird, wodurch Gott erzürnt worden ist. Statt dessen betont der Dichter, daß eine zu weitgehende Züchtigung und ihre Folgen die Verkündigung des christlichen Glaubens gefährden. Auf diese Weise versucht sich der Sprecher durch eine Frage der göttlichen Gnade zu vergewissern (s. V. 8,3f.). Noch aber herrscht wegen des Todes der Brüder und der Gefangenschaft der Kreuzzugsführer⁵⁵⁷ die Situation der stillen Trauer, die mit einem Bild aus den Psalmen dargestellt wird:

⁵⁵³ V. 7,5: *rector superum*; vgl. KL 3,17,1-3; *Coetus Christianourm pro vobis stant cunctorum catervae superiorum*. Vgl. auch KL 5,5,1, wo es von Jerusalem heißt: *adamata superis*.

⁵⁵⁴ V. 7,6: *Fabricator siderum*. In KL 12,15,4 wird Christus der *celi fabricator* genannt. Vgl. Eccl 11,5.

⁵⁵⁵ Ferner *Adnominatio summi regis — cuncta regis* (V. 7,2.8) in derselben Art wie *male legis — nostrae legis* (V. 7,1.3); Wechsel der Wortart unter Beibehaltung des Wortkörpers.

⁵⁵⁶ Vgl. KL 12,22,1-23,4; KL 19,52.

⁵⁵⁷ Zu V. 8,6 vgl. KL 21,2,3: *captivatos principes*.

8,7 *Pendet in salicibus*
*Organum cum lyra*⁵⁵⁸.

Das heißt aber im Zusammenhang dieser Strophe auch, daß die Botschaft des Neuen Testaments, die *Christi mira* (V. 8,4), nicht verkündet wird⁵⁵⁹.

So erhebt diese Strophe durchaus einen Vorwurf gegen Gott. Sein Zorn wird zwar nicht grundsätzlich verworfen, doch die Strafe erscheint dem Dichter nach Art und Dauer zu hart.

Die Berechtigung des göttlichen Zornes wird in der 9. Strophe deutlich dargelegt:

9,1 *Peccatorum pro offensis*
Telo cadit Acconensis.

In konkretisierendem Bezug auf Akkon, das am 10. Juli 1187 kapitulierte⁵⁶⁰, werden die Sünden für Tod und Niederlage verantwortlich gemacht. Die Sünder tragen so auch die Schuld an den dann genannten Mißständen: der König und auch der einfache Soldat liegen in Fesseln, und heilige Priester werden mit dem Schwert getötet⁵⁶¹. Durch die Sünden ist eine Verkehrung der rechten Ordnung bewirkt worden:

9,5 *Impii carnifices*
Sunt iniqui iudices.

Die 10. Strophe führt zunächst den Bericht fort. Nach der Gefangennahme der Soldaten wird die Stadt Beirut (s. V. 10,2 *urbs Peritensis*) erobert; Ritter, Knappen und Bürger suchen in der Wildnis Zuflucht. Zum Abschluß dieser Strophe spricht der Dichter in der dritten Person von sich selbst. Nachdem Syrien in der geschilderten Weise ganz verwüstet worden ist, hat Sizilien ihn, der aus Tarsus stammt, barmherzig aufgenommen. Auf diese Weise illustriert der Dichter durch sein eigenes Schicksal die allgemeine Situation und läßt sie dadurch aktueller und wirkungsvoller erscheinen, wobei er zugleich dem vorher Mitgeteilten die größere Glaubwürdigkeit des Miterlebten zuteil werden läßt. Auf Grund dieser Zusammenhänge kann der letzte Vers als Motto des ganzen Liedes verstanden werden:

Lacrimae Tharsensis.

⁵⁵⁸ Ps 136,2: *In salicibus in medio eius suspendimus organa nostra.* Vgl. CB 1,2, Nr. 60, V. 8^c,1-3, S. 8: *Sorte dira pendet lyra, spreta luget.* Vgl. Poème latin contemporain sur Saladin, V. 5: *Organasuspendam nec ob hoc plangere vacabo.* S. ferner AH 20, Nr. 24, V. 3, 6-9.

⁵⁵⁹ Vgl. MPL 169, Sp. 164B: (...) *possumus organa nostra tangere, et canticum Domini cantare, id est, os nostrum aperire et fidem sanctae Trinitatis palam praedicare.* (Rupert von Deutz).

⁵⁶⁰ S. Schmu ck, Kreuzlieder, S. 131; vgl. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, S. 128, wo allerdings in der 12. Zeile von unten „Juni“ in „Juli“ zu korrigieren ist.

⁵⁶¹ V. 9,7f.: *In sacros pontifices Debacchatur ensis;* vgl. V. 3,1: *Plebs pagana debacchatur.*

In diesem Lied wendet sich der Dichter im Rahmen einer klagereichen Narratio an Gott, dessen Zorn er in den Ereignissen wirksam sieht. Gott ist der Weltenherrscher, der alle Geschehnisse lenkt und in dessen Macht es auch steht, die Bitten der Christen zu erfüllen. Jedoch wird Gott hier mehr als der König der Welt denn als der Gott der Christen gesehen.

Der Kreuzzug wird nicht als ein lokaler Krieg, sondern als eine Auseinandersetzung zwischen der biblischen Wahrheit und der Lüge des Heidentums begriffen. Gerade wegen dieser Auffassung wiegen die erlittenen Niederlagen besonders schwer, ist die Klage besonders bitter. Entsprechend geht es auch weniger um das Heilige Land selbst als vielmehr um die Erhaltung des Glaubens und den Schutz der Gläubigen, zu deren Unterstützung und Befreiung die Könige der Welt aufgerufen werden, deren Aufgabe es auch ist, die Heiden als Widersacher Christi zu vernichten. So wird der Kreuzzug ausgesprochen personal dargestellt. Dazu paßt es, daß durch die Ereignisse an den heiligen Stätten unmittelbar Gott betroffen ist. Seinem Namen wird nicht die gebührende Ehre zuteil, und die Schmach und die Leiden der Christen bedeuten eine zweite Kreuzigung Jesu (s. V. 4,5-8).

In einer solchen Interpretation liegt zugleich eine Hochschätzung der Christen. Sie sind die Diener Christi (s. V. 2,2) und zugleich die *Flores campi summi regis* (V. 7,2). Doch sie sind auch die Sünder, die durch ihre Schuld vor Gott für die Niederlagen im Heiligen Land verantwortlich sind (s. V. 9,1).

Der Dichter will vor allem die Leiden der Christen im Heiligen Land darstellen. Mit immer neuen Worten wird auf ihre Qualen, ihre Gefangenschaft und ihr Sterben verwiesen. Es ist die hoffnungslose Situation nach einer vollständigen Niederlage, auf die der Blick gelenkt wird. Diese Situation wird mit Hilfe einer typologischen Aktualisierung der Zeit des Alten Bundes dargestellt. So gelingt eine Gestaltung der leidvollen Wirklichkeit der eigenen Zeit bei gleichzeitiger Sinnfindung in der göttlichen Lenkung der Heilsgeschichte. Deshalb gilt es auch vor allem, Gott in seinem Zorn zu versöhnen, damit er als gnädiger Gott Hilfe bringt und Hilfe ermöglicht, zu der auch die Könige der Welt aufgerufen sind (s. V. 6,5-8). Jedoch überwiegt hier wie in allen Klageliedern die Darstellung des Leids völlig die Exhortatio. Deshalb werden auch keine Versprechungen gemacht, und der fromme Egoismus wird nicht angesprochen, da die eigentliche Hilfe nur von Gott geleistet werden kann.

Die Klagen sind in einer Strophenform gestaltet, die bei aller Einfachheit doch die innere Bewegtheit der Aussagen aufzunehmen vermag⁵⁶². Die erste Hälfte besteht jeweils aus vier durch Reim verbundenen fallenden Achtsilbern. Sie bilden jeweils das ruhige Gegenstück zu der bewegten zweiten Hälfte, die aus drei steigenden Siebensilbern und einem abschließenden Sechssilber besteht, der den Reim der ersten vier Verse wieder aufnimmt, während die drei Siebensilber durch einen eigenen Reim verbunden sind. Auf Grund des Hebungspralls zwischen Versausgang und Versanfang, der die alternierende

⁵⁶² Zur Form vgl. S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 77, 130.

Abfolge der Hebungen und Senkungen unterbricht, erhalten diese vier letzten Verse rhythmisch ein besonderes Gewicht, dem auch die inhaltliche Aussage entspricht. In diesen Versen ist das stoßweise Sprechen des Klagenden aufgefangen. Diese Strophe kann in ihrem Bau und ihrer Wirkung mit der Form des einzelnen Versikels in KL 11 verglichen werden, in dem jedoch, da er nur sechs Verse umfaßt, nicht so stark der Einschnitt nach der ersten Hälfte betont wird, wie dies in KL 16 der Fall ist, wo in jeder Strophe nach dem 4. Vers ein deutlicher syntaktischer und rhythmischer Einschnitt vorhanden ist.

Jede Strophe ist syntaktisch in sich abgeschlossen und hat ein ausgeprägtes Eigengewicht. Die starke Betonung der einzelnen Strophe nimmt dem Zusammenhang des Liedes an Bedeutung. Zu dieser strukturellen Eigenart paßt es, daß von diesem Lied in einer anderen Handschrift aus dem 12. Jahrhundert eine Kurzfassung überliefert ist: *Lugent Sion et Iudaea*⁵⁶³. In dieser Fassung sind die Strophen 1, 2, 3 und 8 von KL 16 zu einer neuen Einheit zusammengefaßt. Von den geringfügigen Textunterschieden seien die auch für eine Interpretation wichtigen genannt.

KL 16a beginnt nicht mit einer imperativischen Apostrophe, sondern erzählend:

1,1 *Lugent Sion et Iudaea,*
Plangunt, quotquot sunt in ea.

In der 2. Strophe wird die Heidenschaft auf Grund ihrer grausamen Handlungen mit Medea nicht nur verglichen, sondern mit ihr gleichgesetzt, die Heidenschaft ist für die Christen eine Medea (s. V. 2,1f.).

Die Fassung des Verses 3,2 macht es wahrscheinlich, daß dem Schreiber der Kurzfassung noch das ganze Lied vorgelegen hat:

KL 16,3,2 *Nomen Christi blasphematur*
KL 16a,3,2 *Legem Dei detestatur*

Für die Formulierung in KL 16a ist hinzuweisen auf KL 16,4,4: *Nomen Dei detestatur* und auf KL 16,7,3, wo von der *nostra lex* die Rede ist.

In KL 16a fehlen also die Anspielung auf Theoduls „Elogia“ (s. KL 16, Str. 4), das Motiv der abermaligen Kreuzigung (s. KL 16, Str. 4), ferner die Klage, die den leidenden Christen in den Mund gelegt ist (s. KL 16, Str. 5) und die Ermahnung der Könige (s. KL 16, Str. 6). Auch die Vorwürfe gegen den König von Ägypten und die preisend bittende Anrede an Gott (s. KL 16, Str. 7) enthält die Kurzfassung nicht, in der vor allem auch der wichtige Gedanke fehlt, daß die Sünden der Christen zu den Niederlagen geführt haben (s. KL 16,

⁵⁶³ KL 16a. Text in: AH 21, Nr. 236, S. 165f. Text und Kommentar in: S c h m u c k, Kreuzlieder, Nr. 16a, S. 131f. Im Text bei S c h m u c k sind drei Korrekturen erforderlich; es muß heißen: V. 2,2: *Christi servus est Medea* statt *Christi servos ut Medea*; V. 2,8: *Procax Philistaea* statt *Ut bos immolatur*; V. 4,7: *Pendent* statt *Pendet*.

Str. 9). Außerdem entfallen die Erwähnungen Beiruts und des Dichters selbst (s. KL 16, Str. 10).

Diese Motivfülle, die KL 16 gegenüber KL 16a auszeichnet, macht es wahrscheinlich, daß KL 16a, wie schon angedeutet, eine Kurzfassung von KL 16 ist, nicht aber KL 16 eine spätere Erweiterung von KL 16a. Da dieses Kreuzzugslied, das in der Überlieferung von KL 16 mit Noten versehen ist, zum Gesang bestimmt war, handelt es sich bei KL 16a vielleicht um eine kürzere Fassung für den wiederholten Gebrauch.

β) KL 19: *Jerusalem, luge, medio dolor orbis in orbe*

Das umfangreichste Kreuzzugslied, eine Klage über Niederlage und Untergang der Franken, besteht aus 60 Distichen und 26 Hexametern. Es wurde von einem unbekanntem Franzosen in der Zeit zwischen der Niederlage von Hattin am 4. Juli 1187 und dem dritten Kreuzzug gedichtet: *Jerusalem, luge, medio dolor orbis in orbe*⁵⁶⁴. Wie in KL 16 so wird auch hier in den Niederlagen der Zorn Gottes erkannt, der in der geschichtlichen Situation von den Heiden vollstreckt wird.

Das Gedicht beginnt mit einem Aufruf zur Trauer, der an Jerusalem gerichtet ist, das als Mittelpunkt der Welt nun auch zum Schmerz für die ganze Welt geworden ist. Wie in KL 2, KL 3 und KL 10 steht auch hier der Name der heiligen Stadt, die im ersten Teil angeredet wird (V. 1-14), an der Spitze des Liedes. Jerusalem, durch die Anrede personifiziert, soll die weichlichen Gewänder mit dem Bußgewand, mit Sack und Asche vertauschen⁵⁶⁵. Gleich zu Beginn des Liedes wird also nicht nur die Trauer betont (s. V. 1 *dolor orbis*), sondern auch auf die notwendige Buße (s. V. 2 *cilicio, cinere*) hingewiesen. Doch nicht nur Sion ist betroffen, sondern die ganze *terra inclitya* (V. 4) ist der Trauer unterworfen. Nach einer Häufung gegenwartsbezogener Imperative (s. V. 1 *luge*; V. 2 *commuta*; V. 3 *Funde*; V. 4 *dole*) folgt, veranlaßt durch die Bezeich-

⁵⁶⁴ KL 19. Text in: MPL 155, Sp. 1095-1098. Text und Kommentar in: S c h m u c k, Kreuzlieder, Nr. 19, S. 139-145. Die Interpretation folgt dem Text nach der Ausgabe von S c h m u c k, in der allerdings folgende Korrekturen notwendig sind; es muß heißen: V. 4: *genas* statt *gens*; V. 33: *perfida* statt *perfidia*; V. 40: *in hostes* statt *in hoste*; V. 65: *opulenta* statt *opulentia*; V. 68: *disperiere* statt *disperire*; V. 73: *feta* statt *foeta*; V. 111 ist S c h m u c k s Änderung von *teguntur* in *fossantur* unnötig; V. 135: *pane* statt *pene*; V. 138: *malefida* oder *malefisa* statt *malefidia*; V. 139: *sauciantur* statt *sauciatur*. Änderungen in der Zeichensetzung sind jeweils der Interpretation zu entnehmen. Vgl. durchgehend den Text in der Ausgabe der MPL. S c h m u c k hat nicht beachtet, daß die letzten 26 Verse Hexameter sind; V. 121-134 Caudati, dann Leonini.

⁵⁶⁵ Zu *Mollia* (V. 2) vgl. Mt 11,8; Lc 7,25. Zu *cilicio, cinere* (V. 2) vgl. Mt 11,21 und Lc 10,13. Das *cilicium* wird auch in KL 18,1 und KL 23,1,3 erwähnt. Zu *cinis* vgl. KL 17,4b,2; KL 23,1,2 und KL 24,11,1. Vgl. das Responsorium zum Karsamstag: *Hierusalem, luge et exue te vestibis iocunditatis; induere cinere et cilicio, quia in te occisus salvator Israel.*

nung des Heiligen Landes als *in clyta terra* (V. 4), die den gegenwärtigen Verhältnissen widerspricht, ein Rückblick in die Zeit, in der dieser Ruhm begründet wurde.

5 *Regna, tribus, gentes olim subvertere nosti.
Heu modo gaudet atrox gens tua colla teri.*

Der Blick in eine glücklichere Vergangenheit führt aber direkt in die Gegenwart zurück (s. V. 6 *modo*), die dann um so schmerzvoller (s. V. 6 *Heu*) erfahren wird. Diese Polarität von Vergangenheit und Gegenwart, von altem Ruhm und gegenwärtiger Trauer, ist bestimmend für dieses Lied.

In einem anderen Kreuzzugslied wird die *felix atrocitas* (KL 7,8,5) der Ritter Christi gerühmt, hier aber hat nun der Gegner als *atrox gens* (V. 6) die Freude auf seiner Seite, denn jetzt herrscht Sion nicht mehr über die Völker, sondern wird selbst beherrscht. Wie in KL 17,1a,11 wird auch hier *atrox* (V. 6) als schmäherndes Beiwort für die Heidenschaft gebraucht. Besonders bitter aber ist es, daß sich die früher Unterworfenen nun als Unterdrücker der Anhänger Jerusalems zeigen können. Die Adnominatio *subegisti – subacta* (V. 7.8) hat programmatischen Charakter⁵⁶⁶.

In einer Narratio wird die Berechtigung zu der voraufgegangenen Klage kurz begründet. Die *Vox crucis* (V. 9 u. 10), also durch die Kreuzzugspredigt das Kreuz selbst, hat die Männer in großen Scharen zu den Waffen gerufen. Der Vers 10 ist ein gutes Beispiel für die religiöse Auffassung von der Entstehung der Kreuzzüge:

10 *Vox crucis innumeros traxit ad arma viros.*

Doch trotz des religiösen Beginnens führte das Unternehmen zum Tod der Kreuzzugsführer, zum Untergang der großen Schar des Volkes. Dabei wird vor allem die große Zahl betont, durch die das Ausmaß des Leidens angegeben werden soll:

12 (. . .) *super numerum sicut arena maris*⁵⁶⁷.

Dieser Untergang aber hat die früher schwächlichen Heiden ermutigt (s. V. 13 *nunc animata triumphis*), so daß sie jetzt die heiligen Stätten unter ihre Herrschaft beugen. An die Stelle der *Pigra pusilla prius* (. . .) *gens* (V. 13f.) ist die *modo* (. . .) *atrox gens* (V. 6) getreten. Hiermit ist die Situation umrissen, auf die sich die folgenden Klagen und Vorwürfe beziehen.

Im nächsten Abschnitt (V. 15-24) wendet sich der Dichter an die *Gallia mater* (V. 15), deren Nennung diese Verse eröffnet, und an die ihr entsprechend zugeordneten *Francigenae* (V. 24). Hier wird nun die Klage mit dem Vorwurf

⁵⁶⁶ Vgl. V. 22: *Nocte subacta dies perfidiaque fides.*

⁵⁶⁷ Vgl. Gen 32,12; 41,49; Ios 11,4; Iud 7,12; Ps 77,27; 138,18; Eccli 1,2; Is 10,22; Ier 15,8; 33,22; Os 1,10; 1 Mach 11,1; Rom 9,27; Hebr 11,12; Apoc 20,7.

des Versagens verbunden, wobei wieder wirkungsvoll das Einst dem Jetzt gegenübergestellt wird:

20 *Olim sparsus honor nunc fit ubique dolor*⁵⁶⁸.

Gerade aus dem ehemaligen Ruhm, der bis zum *splendor imperii* (V. 15f.)⁵⁶⁹ gesteigert wird, erwächst die vorwurfsvolle Frage nach der Leistung in der Gegenwart, die der Dichter in kunstvollen Versen vorträgt:

15 *Gallia mater, honor, primatus, gloria, splendor
Imperii, regni, militiae, populi,
Dic ubi prompta manus, vigor atque potentia, virtus?
Corruit ecce tuus nobilis ille status.*

Gallien selbst soll also Aufklärung über die Wende in der Geschichte seines Ruhmes geben, denn daß an die Stelle des Ruhmes nun die Schmähung (s. V. 19 *blasphemia*) getreten ist, daran lassen diese Verse keinen Zweifel, in denen wieder wie in Vers 8 das unerbittliche *ecce* (V. 18) begegnet. Mit dieser sprachlichen Geste wird in diesem Lied der Finger auf die Wunde der Niederlage gelegt⁵⁷⁰.

Bereits in diesen Versen wird die ausgeprägte Bezogenheit des Engagements auf Gallien deutlich, das für diesen Dichter wichtiger ist als das Heilige Land. Heißt es in KL 16 über dieselbe Situation, die auch KL 19 zugrunde liegt: *Nomen Christi blasphematur* (KL 16,3,2), so ist hier die *blasphemia* (V. 19) auf Gallien bezogen.

Die Aktivität ist nun ganz auf der Seite der Heiden, bei den Christen sind sogar die Kreuzzugsprediger (s. V. 21 *Praecones* [...] *crucis*), die dem Kreuz ihre Stimme geliehen haben (vgl. V. 9 und 10 *Vox crucis*), verstummt. Wohl sind Hunger, Durst und die Übermacht der Feinde die rein innerweltlichen Ursachen für den Tod der Franken gewesen, doch hiermit ist auch eine Folge für die Welt des Glaubens verbunden:

22 *Nocte subacta dies perfidiaque fides.*

Hier wird eine religiöse Deutung der Ereignisse gegeben, die zugleich in gelungener Formulierung den Umschlag betont und durch den Parallelismus an Überzeugungskraft gewinnt. Dabei wird der Vergleich überschritten: der Sieg des Unglaubens über den Glauben hat eine Nacht heraufgeführt, wie es dann in Vers 79 ausgeführt wird:

*Lux abit, umbra subit, pietas dolet, ira superbit*⁵⁷¹.

⁵⁶⁸ Vgl. V. 4: *pulvere sparsa genas*, und V. 1: *dolor orbis*.

⁵⁶⁹ Die Wortfolge in V. 15f. ist entgegen dem üblichen Schema der Versus rapportati chiasmisch. — Vgl. H. Wolfram, *Splendor imperii*, bes. S. 32. S. auch Balderich von Dol: *O super omnes regiones extollanda Gallia!* Text in: MPL 166, Sp. 1081D; vgl. Robertus Monachus in: MPL 155, Sp. 671A, 750D.

⁵⁷⁰ Vgl. V. 49 und V. 56.

⁵⁷¹ Zur allegorischen Interpretation von *lux* und *umbra* s. Alanus ab Insulis in: MPL 210, Sp. 844C-846A, 985C-986C.

Doch der Dichter verweilt hier nicht bei der religiösen Thematik, sondern er führt im nächsten Abschnitt (V. 25-30) zurück zu den Schwierigkeiten der Kreuzfahrt und erhebt in einer Apostrophe gegen Konstantinopel eine Anklage. Es habe zunächst in trügerischer Weise Hilfe versprochen, dann aber den Franken jede Unterstützung verweigert. Da die Stadt so durch ihr betrügerisches Verhalten (s. V. 25 *fraude*) am Untergang der Kreuzfahrer Schuld trägt, wird sie als *exlex* (V. 25) verurteilt, und es wird ihr prophezeit, daß sie durch das Schwert zugrunde gehen wird. Im Vertrauen auf die Gerechtigkeit Gottes und im Wissen um die Verbindung von Schuld und Vergeltung, die sprachlich durch eine Adnominatio dargestellt wird, heißt es:

29 *Arte, dolo subicis, gladio subiecta peribis.*
Te manet immanis plaga, ruina gravis.

Der Dichter hat also sein Vertrauen in die ordnende Macht Gottes und seine Weltlenkung nicht verloren.

Erst im nun folgenden Abschnitt wendet er sich gegen die eigentlichen Feinde (V. 31-52), die *gens inimica crucis* (V. 32), die in die Völker der Sarazenen, Araber und Türken aufgegliedert wird; verbunden sind sie durch ihre Feindschaft gegen das Kreuz. Sie verkörpern die siegreiche *perfidia* (V. 22), von der es hier heißt:

33 *Perfida, plena dolo, ritu polluta prophano,*
Mersa lacu scelerum, sordida fece, luto.

Mit Abscheu spricht der Dichter auch von ihrer wilden kriegerischen Macht und nennt als ihre Eigenschaften *furor*, *ira*, *superbia* (s. V. 43). Die Heiden, die eigentlich das Kreuz und damit auch die Kreuzfahrer (s. V. 36 *cruce signatos*) fürchten und vor ihnen fliehen müßten, sind durch ihre Erfolge übermütig geworden. Hier (V. 37-40) handelt es sich um eine amplifizierende Wiederholung der Verse 13f.; hieß es dort von der Heidenschaft, sie sei *animata triumphis* (V. 13), so jetzt, sie sei *superba triumphis* (V. 39). Jetzt sind die Taten der Heidenschaft Unterdrückung und Mord, sie ernährt sich vom Blute ihrer Feinde (s. V. 41-48). Aus dieser Situation erwächst die Klage:

46 *Proh dolor! o facinus! proh pudor! immo nefas!*

Doch die Heidenschaft verhöhnt zu Unrecht ihre Feinde⁵⁷² und führt ohne Grund einen Freudentanz auf⁵⁷³, denn in ihren Siegen über die Franken bekundet sich nicht ihre eigene Macht; als *plebs coeca* (V. 51) beurteilt sie das

⁵⁷² Vgl. V. 45 und V. 47.

⁵⁷³ V. 45: *Hostibus insultas, gratanter humum pede pulsas*. Schmuck, Kreuzlieder, S. 144 verweist auf Horaz, Carm. I 4,13f.: *pallida Mors aequo pulsat pede pauperum tabernas regumque turris*. Doch liegt gleichzeitig eine Anlehnung an eine andere Stelle vor, Horaz, Carm. I 4,5-7: *iam Cytherea choros ducit Venus imminente luna, iunctaeque Nymphis Gratiae decentes alterno terram quatunt pede* (...); s. Horaz, Werke, S. 14. Hier handelt es sich um einen fröhlichen Frühlingstanz, im Kreuzzuglied um einen Tanz aus Freude über den Sieg. Vgl. KL 20,7f.: *Et saltare daemonia Per templum Dei faciunt*.

Erstarken ihrer Macht falsch. Erst im letzten Vers dieses Abschnitts wird die erklärende Deutung gegeben:

52 *Vis tua constat in hoc nulla, sed ira Dei.*

Der Zorn Gottes ist es also, der die Heiden über die Kreuzfahrer hat siegen lassen. Auch die Taten der Heiden werden in dieser Weise auf Gott bezogen, so daß sich auch in den Niederlagen der Christen Gottes Heilsplan offenbart. Das mindert nicht unmittelbar die Klage, und so wird zum Beispiel in KL 16,8,1 Gott gebeten, seinen Zorn aufzugeben. Doch zugleich wird so in dem Geschehen ein Sinn erkannt, der zu einer neuen Hoffnung berechtigt. So heißt es zum Beispiel in einem Bericht über die Schlacht bei Hattin in Anlehnung an Ps 76,10: *Non enim obliviscetur misereri Deus, qui in ira continet misericordias suas, quia prope est Dominus invocantibus eum in veritate*⁵⁷⁴.

Gerade in der Auseinandersetzung zwischen Heidentum und Christentum verbindet sich in auffälliger Weise Heilsgeschichte und Weltgeschichte. Die Heiden sind einerseits verantwortlich für ihr Tun, sind aber andererseits nur Werkzeuge Gottes, der ihnen für ihre Untaten die Macht gibt. Besonders im frevlerischen Übermut der Feinde wird so, die irdische Erfahrung übersteigend, die strafende Hand Gottes erkannt.

Schon in den vorausgegangenen Versen waren die *Francigenae* (V. 24) und die *Franci* (s. V. 37) genannt worden. Jetzt wird in einem eigenen Abschnitt (V. 53-60) die *Francia* (V. 53) angesprochen, die auch in KL 4,4a,1 erwähnt wird. Zwischen *Gallia* (V. 15.61.115.140.141), die als die *Gloria Francorum* (V. 121.136) gepriesen wird, und *Francia* besteht kein Unterschied. So wiederholt denn auch dieser Abschnitt in derselben Gegenüberstellung von Vergangenheit und Gegenwart die Klagen und Vorwürfe, die in den Versen 15 bis 24 an die *Gallia mater* (V. 15) gerichtet worden sind. Bemerkenswert ist hier die Pronominatio *crux Arabum* (V. 53) für Francien, denn nur in diesem Kreuzzugslied wird die Bezeichnung des heiligen Kreuzes in antiker Weise auch zur Angabe militärischer Überlegenheit verwendet⁵⁷⁵.

Früher war Francien eine Zierde des Erdkreises (s. V. 58 *decus orbis*)⁵⁷⁶, jetzt liegt es als Raub für die Vögel und Beute für die Hunde (s. V. 56 *volucris praeda, rapina cani*)⁵⁷⁷ am Boden. Die chiasmatische Verschränkung, der Einsatz des Singulars für den Plural und das konstatierende *Ecce* (V. 56) verleihen der Aussage von Vers 56 den Charakter bedrängender Endgültigkeit, wie sie sich gerade einer enttäuschten Erwartung darstellt. Doch auf diese Situation ist die Aufforderung des Dichters bezogen:

59 *Restat ut ipsa fide respiret, speque resurgat.
Respirare pium, surgere nolle nefas.*

⁵⁷⁴ H a m p e, Reise, S. 280. Vgl. KL 12,23,1-24,4.

⁵⁷⁵ Vgl. V. 78: *crux mihi*.

⁵⁷⁶ Vgl. KL 18,89: *decus imperii* (für Friedrich Barbarossa).

⁵⁷⁷ Vgl. V. 48: *more canum* und V. 110: *Esca volatibus*.

Aus der vollständigen Niederlage erwächst die religiöse Verpflichtung zu neuerlicher Erhebung, zu einer Erstarkung durch Glauben und Hoffnung. Durch adnominative Wiederholungen⁵⁷⁸ werden der Pflichtcharakter betont und die Sündhaftigkeit des Nichtwollens unterstrichen.

Im folgenden sehr umfangreichen Abschnitt (V. 61-114) antwortet *Gallia* (V. 61), die sich an der Spitze des eröffnenden Verses selbst nennt, auf die Vorwürfe und bittet, indem sie Bericht erstattet (s. V. 114 *referre*), für ihr Versagen um Verständnis. Dabei führt sie selbst die Gegenüberstellung von Vergangenheit und Gegenwart fort. In den Versen 61 bis 66 steht jeweils das Vergangene im Hexameter, das Gegenwärtige im Pentameter; programmatisch ist die Eröffnung von Versen durch *Nunc* (V. 62.64) und *Olim* (V. 63).

Gallien weiß um seine frühere Tapferkeit. Hatte es vorher von Konstantinopel geheißt, daß es durch Betrug und List seine Siege erringe (vgl. V. 25.29), so sagt Gallien im Gegensatz dazu von sich selbst:

61 *Gallia fortis eram, gladioque manuque potenti.*

Doch die auf das Schwert und die starke Hand vertrauende Tapferkeit hat sich gegen die Wut der Feinde, gegen Hunger und Krankheit nicht siegreich behaupten können:

66 *Gens mea foeda jacet, spreta, subacta malis.*

Dieser Vers, in dem der *Gens mea* die *mali* gegenübergestellt werden, kann als Überschrift der folgenden Verse verstanden werden, in denen in zahlreichen Bildern und Schilderungen die Schmach der Niederlage und die Verachtung und Unterdrückung durch die Feinde entfaltet werden. Da so immer wieder dasselbe mit anderen Worten gesagt wird, sei nur einiges herausgegriffen.

Vor allem das Leid der Menschen wird beklagt:

69 *Flet domus orba viro, lactens patre, sponsa marito,
Moeret in exilio plebs mea, pressa jugo.*

Ähnlich heißt es in einem Gedicht auf die Belagerung Akkons: *Jam nato mater, patre proles, sponsa marito Orba sedet, sola stat, viduata jacet*⁵⁷⁹. Es ist zu vermuten, daß es sich in beiden Fällen nicht allein um eine Schilderung der zeitgenössischen Situation handelt, sondern daß hier in Anspielung auf das 4. Buch Esdras und die dortige Beschreibung der Endzeit die eigene Zeit gedeutet werden soll. Dort heißt es: *Lugebunt virgines non habentes sponso, lugebunt mulieres non habentes viros, lugebunt filiae earum non habentes adiutorium: sponsi earum in bello consumentur, et viri earum in fame exterentur.* (4 Esdr 16,34). So ist auch der Tod durch Waffengewalt und durch Hunger, der hier sogar bis zum Kannibalismus gesteigert ist (s. V. 99), das Thema dieser Verse.

⁵⁷⁸ V. 59/60: *respire* / *Respirare*; V. 59/60: *resurgas* / *surgere*.

⁵⁷⁹ Prutz, Gedicht, V. 9f.

Gallia hat als die Mutter ihres Volkes so viel Schmerz empfangen, daß sie in einer Fortführung der *mater*-Metaphorik von sich sagt:

75 *Sunt mea progenies lamenta, querela, dolores.*

Die schwere Bedrängnis aber, die *Gallia* durch das Schicksal der Franken im Heiligen Land erleidet, bedeutet für sie selbst ein schmerzvolles Kreuz (s. V. 78 *crux mihi*), für die Franken aber eine Bestrafung (s. V. 78 *poena meis*). Hier wird auf die vorausgegangene Interpretation des Unglücks als Auswirkung göttlichen Zornes (vgl. V. 52) zurückverwiesen.

Jetzt aber ist der Sieg des verbrecherischen Unrechts über das göttliche Recht zu beklagen. Im Anschluß an eine Tierallegorie, in der die Bedrängnisse des Schafs und Lamms durch Fuchs und Wolf dargestellt werden (s. V. 83f.)⁵⁸⁰, heißt es als deren Entfaltung in kunstvoll verschränkten Versen:

85 *Parthus, Medus, Arabs insultat, provocat, urget,
Sibilat ore, fremit dente, caputque movet
Sibilus opprobrium, fremitus magis exprimit iram,
Motio derisum; quid sequar, aut quid agam?*

Die Gegner werden hier also durch ihre jeweiligen Verhaltensweisen vorgestellt, die sogleich gedeutet werden: *opprobrium, ira, derisus* (s. V. 87f.). Gallien ist jetzt also der Beschimpfung, dem Zorn und dem Gespött der heidnischen Völker ausgesetzt. Die Frage nach der befreienden Tat aber, die Gallien sich hier selbst stellt, findet keine Antwort, noch herrscht das Leid vor. Die knappe Formel *atra pati* (V. 90) findet eine weitläufige Entfaltung, vor allem durch die Aufzählung und Darstellung der Todesgefahren, denen die Kreuzzugsteilnehmer aller Stände erliegen:

92 *In finita cadunt millia mille modis.*

Im einzelnen werden an Todesursachen erwähnt: *iter* (V. 93); *callis reflexus et asper* (V. 93); *hiems* (V. 94); *aestus* (V. 94; vgl. V. 105); *aura nocens* (V. 94); *Fraus inimica* (V. 95); *furor* (V. 95); *ira* (V. 95); *acerta lues* (V. 96); *esuries* (V. 97); *sicca sitis* (V. 98; vgl. V. 106); *gladium* (V. 104; vgl. V. 108); *fames* (V. 105); *aes* (V. 106 i. e. *gladius*). Der Tod verschont weder Jung noch Alt,

⁵⁸⁰ *Ovis* und *agnus* als Bezeichnung der christlichen Kreuzfahrer in der Nachfolge der Bibel-Metaphorik vom guten Hirten begegnen auch sonst in den Kreuzzugsliedern; vgl. KL 15,1,9; KL 16,7,4; KL 18,34 und KL 25,1,3. *Vulpes* (V. 83) kommt nur an dieser Stelle in den Kreuzzugsliedern vor. Der Fuchs, als dessen Eigenschaften immer wieder Arglist und Heimtücke hervorgehoben werden, steht allegorisch für den Teufel und alle Häretiker; s. Maurer, Physiologus, S. 84; MPL 20, Sp. 175 (Paulus Diaconus) und MPL 210, Sp. 1011A (Alanus ab Insulis). — Zu *leo rugit* (V. 84) vgl. Ps 21,14; Amos 3,8; MPL 210, Sp. 835 (Alanus ab Insulis). — Was in V. 83 mit den Mäusen gemeint ist, die neuen Mut fassen (*mures nova cornua sumunt*), ist dem Verf. unklar. *Mures* auch in V. 125. Vgl. S, 236.

weder Hoch noch Niedrig, auch durch Flucht kann man ihm nicht entgehen. In dieser Darstellung wird also der Tod der Menschen bedauert, Gallien weint um sein Volk, nicht um das Heilige Land. Zugleich ist der Hinweis auf die widrigen Umstände eine Entschuldigung der allgemeinen Vernichtung; der Vorwurf verliert durch die begründeten Klagen an Gewicht: *Planctus ubique sonat* (V. 96).

Nach einem Hinweis auf die unbeerdigten Toten schließt Gallien angesichts des unsäglichen Leides mit einem Unsagbarkeitstopos, der mit einer *Taedium*-Formel verbunden ist:

113 *Lingua silet, mala juncta malis neque tot capit auris:
Singula nosse dolor, cuncta referre labor.*

So gelingt es, sogar das Viele, das gesagt wurde, nur als einzelnes hinzustellen; doch das Verschweigen des Ganzen aus Rücksichtnahme auf die Hörer bedeutet eine steigernde Einschränkung, durch die das Gesagte noch schwerer wiegt und der Schmerz noch gesteigert wird.

Nach diesem traurigen Bericht Galliens über seinen Ruhm und seinen Niedergang spricht im Schlußteil (V. 115-146) wieder der Dichter selbst und versichert die *Gallia mater* (V. 115; vgl. V. 15) seines Mitleids. Der Dichter und die Welt nehmen Anteil am Schmerz Galliens. Auch Gott ist betroffen durch die geschilderten Ereignisse, durch die ihm Leid zugefügt wird (s. V. 116 *Deumque pati*). So wendet sich der Dichter stellvertretend für Gallien in einer eingeschobenen Bitte an Christus, der neue Hoffnung geben und Hilfe schicken soll, damit die Waffen des Kreuzes über alle Feinde siegen mögen. Erst jetzt, in der Hinwendung zu Christus, wird die *loca sancta*-Thematik aufgenommen, die abgesehen von der Nennung der Heiligen Stätten zu Beginn des Liedes (s. V. 14) sonst völlig fehlt. Christus ist weniger durch den Untergang der Franken als durch das Schicksal der *loca sancta* (s. V. 117) betroffen, für die er sich jetzt als Berg, Mauer, Waffe und Turm⁵⁸¹ erweisen soll (s. V. 117), wie in bilderreicher Sprache der geforderte Schutz dargestellt wird. Die dem Kreuz zugefügten Schandtaten (s. V. 118 *probra crucis*) sollen ihn zu dieser Aktivität veranlassen, durch die zugleich auch neue Hoffnung begründet wird. Im heidnischen Feind aber gilt es zugleich den Teufel (s. V. 119 *ferus ille* [. . .] *hostis*) mit den Waffen des Kreuzes zu treffen und zu besiegen.

Wie in den Versen 73 bis 76 wird dann wieder die *mater*-Metaphorik aufgegriffen; die *Gloria Francorum* (V. 121) hat einst Ehre empfangen, jetzt aber hat sie Schmerz zur Welt gebracht (s. V. 121-126). Im früheren Ruhm selbst wird so eine Ursache des Schmerzes erkannt (s. V. 124 *fit gloria causa doloris*; vgl. V. 20). Der Dichter spielt hier sehr geschickt mit dem Wort *gloria* (V. 121.123.124) und den Wörtern *honor* und *dolor*, die zweimal im Reim verbunden sind (s. V. 121-124).

Auch auf seiten der Christen stellt er den Hochmut fest, der den großen Bemühungen nur einen geringen Erfolg hat zuteil werden lassen. Mit Anspie-

⁵⁸¹ Vgl. V. 55: *Ferrea turris eras*.

lung auf ein bekanntes Sprichwort⁵⁸² heißt es über die Diskrepanz zwischen dem großen Beginnen und dem bitteren Ende:

125 *Parturiunt montes, peperitque superbia mures.*

Im Anschluß daran entfaltet der Dichter aufs Neue die Ereignisse, denen sein Mitleiden gilt, und klagt über den Tod der Franken, die Hinterhältigkeit der Griechen und die Grausamkeit der Heiden (s. V. 127-144). Im wesentlichen handelt es sich hier um Wiederholungen der voraufgegangenen Klagen, durch die abschließend noch einmal eine Zusammenfassung gegeben werden soll. Eingeschoben ist eine Bitte an Gott, die Christen von aller Sündenschuld zu reinigen (s. V. 128).

Am Ende steht dann wieder die eigene Trauer, denn solange Gallien noch weint, wie es in den Versen 61 bis 114 vorgeführt worden ist, ist Freude nicht möglich (s. V. 140). Nur die *gens impia* (V. 141) frohlockt über die Niederlage der *gens pia* (V. 137). Das Heilige Land, bisher als Land des Todes und des Untergangs geschildert, erhält aber noch eine Bezeichnung, die über das Irdische hinausführt, indem sie auf den Aspekt eines ortsgebundenen Märtyrertums verweist: *Imperium vitae* (V. 144). Doch dies ist nur ein Randmotiv. Wichtig bleibt auch in den beiden letzten Versen, die jeweils mit dem Wort *Gloria* eröffnet werden, das Thema des Ruhms in seiner Verbindung mit der Trauer, wie sie für dieses Gedicht kennzeichnend ist:

145 *Gloria flere potest, non nobis gloria prodest.
Gloria cum luctu teritur, quasi flos sine fructu.*

Der in Trauer umgeschlagene Ruhm ist nutzlos wie eine Pflanze ohne Frucht. So schließt das Gedicht nach aller Klage mit einem Hinweis auf den verpflichtenden Charakter des Ruhms, der seinerseits neuen Ruhm, neue Ehre hervorbringen muß.

Das Gedicht gewinnt durch seine Länge nicht an gedanklicher Vertiefung, sondern es werden immer wieder dieselben Gedanken noch einmal ausgesprochen. Durch Redseligkeit und Freude an der Häufung von Einzelheiten ist das Gedicht so umfangreich geworden.

Der Dichter beginnt mit einer Anrede an Jerusalem, doch geht es ihm nicht so sehr um das Schicksal des Heiligen Landes als vielmehr um Gallien und die *Gloria Francorum* (V. 121.136). So wird die Schändung der heiligen Stätten nur als Argument gebraucht, als es gilt, Christus durch Bitten zur Hilfe zu veranlassen. Denn auch in der Niederlage wird durchaus die göttliche Lenkung der Ereignisse erkannt; Gottes Zorn ist es (s. V. 52 *ira Dei*), der die Heiden zur Bestrafung (s. V. 73 *poena*) der Christen so hat erstarken lassen (s. V. 51f.). Der Mensch steht völlig in der Abhängigkeit Gottes, dessen Zorn er spürt und um dessen Gnade er im Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit bittet.

⁵⁸² Vgl. Horaz, Werke, S. 238 = Ep. ad Pison., V. 139: *Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus.*

Zugleich ist Gott selbst auch durch die Verfolgungen der Franken und die Schmähungen des Kreuzes betroffen, durch die Untaten der Heiden wird auch ihm Leid zugefügt. So fehlt in diesem Gedicht auch nicht die religiöse Interpretation des Kreuzzugs, der als Kampf zwischen Glauben und Unglauben verstanden wird, wobei allerdings der Glaube unterlegen ist, obwohl die Stimme des Kreuzes selbst (s. V. 9.10 *Vox crucis*) die Männer zu den Waffen gerufen hatte. Unter der Niederlage haben sogar der Klerus und der Papst zu leiden, und auch der *Ordo sacer* (V. 91) hat seine Toten zu beklagen. Doch dies wird nur am Rande erwähnt, denn ansonsten tritt die Kirche völlig hinter dem Volke Galliens zurück.

So ergeht denn auch an Gallien die Aufforderung, die Schmach der Niederlage zu überwinden und sich wieder zu erheben. An die Hörer selbst werden keine Forderungen gestellt, sie nehmen mitleidig Anteil am beklagenswerten Schicksal Galliens (s. V. 115 *condolet orbis*), das in aller Eindringlichkeit vor Augen geführt wird. Dabei fehlt die Darstellung einer großen Schlacht, wie sie etwa in KL 12, Str. 8-13 gegeben wird; es sind vielmehr die Beschwerden der Kreuzfahrt, Hunger, Durst und ganz allgemein kriegerische Auseinandersetzungen mit dem Feind, die zum Untergang der Franken geführt haben. Die Heiden werden vor allem als die Feinde der Franken dargestellt und nicht als Gegner des Heiligen Landes oder Widersacher Gottes. Sie sind vielmehr Gottes Werkzeug, und ihr eigentlicher Erfolg ist die Zerstörung des gallischen Ruhmes.

Die Darstellung dieses Erfolges und damit auch der Niederlage der Franken wird noch gesteigert durch eine geschickte Gegenüberstellung von Vergangenheit und Gegenwart, die oft dem Wechsel von Hexameter und Pentameter eingefügt ist (vgl. z. B. V. 61-64). So ist überhaupt der Gegensatz von ruhmvoller Vergangenheit Galliens und gegenwärtiger Machtlosigkeit bei ungewisser Zukunft konstitutiv für dieses Gedicht als Klagelied, das aus der Erinnerung an den Ruhm und der Empfindung des Schmerzes hervorgegangen ist.

Die als Schmerz erlebte Wirklichkeit führt zu ihrer genauen Darstellung. Hier zeigt sich ein ausgeprägter Sinn für Einzelheiten in der Beschreibung der Todesarten, der Qualen von Hunger und Durst, der Ausweglosigkeit der Flucht. Diese eindringliche Genauigkeit hat die Funktion einer Entschuldigung, führt aber zugleich dazu, daß auf Grund dieses Verharrens in der reinen Tatsächlichkeit vor allem die Wirklichkeit des Kreuzzugs gestaltet wird, nicht die Kreuzzugs-idee. In der Klage tritt notwendig alles Ideelle hinter der beklagenswerten Wirklichkeit zurück; so weist der Dichter auf die unbestatteten Toten hin (s. V. 109-112), verweist aber nicht auf die Belohnung der Seelen im Himmel⁵⁸³. Das bedeutet nicht, daß Gott und die christlichen Anschauungen und Wertungen völlig fehlten, aber sie sind nicht strukturbestimmend in diesem Gedicht, das den Kreuzzug zu einer nationalen Bewährungsprobe umdeutet. Für die immer wieder angesprochene *Gallia* soll die in das Gedicht hineinge-

⁵⁸³ Vgl. dagegen die Darstellung in KL 12,12,3f.

nommene Wirklichkeit als Anklage und Anspruch Bedeutung erhalten für die Zukunft. Das Wirkliche gewinnt im Gedicht als Bedeutung intentionales Sein.

Der Dichter hat sein Erlebnis des Untergangs des fränkischen Ruhmes und des damit verbundenen Schmerzes in sehr bewegten und kunstvollen Versen gestaltet. Bestimmend für die Form sind 60 Distichen, auf die eine Gruppe von 26 Hexametern am Schluß folgt. Distichen liegen sonst nur noch in KL 18 vor. Hier sind antike und leoninische Distichen miteinander verbunden, und auch die Bindung von Hexameter und Pentameter durch ein- oder zweisilbigen Reim kommt vor. Dem entspricht in der Gruppe der Hexameter (V. 121-146) die Verwendung von Caudati. Jedes Distichon besteht im Regelfall aus einem abgeschlossenen Satz und bildet eine gedankliche Einheit. In der syntaktischen Gestaltung der einzelnen Distichen ist Gleichförmigkeit vermieden worden. Ein reger Wechsel herrscht in der Abfolge von kurzen und langen Satzgliedern. Auch die Verwendung zahlreicher Wort- und Sinnfiguren verleiht der Gestaltung Lebendigkeit. An verwandten rhetorischen Mitteln sind zu nennen: Zeugma, asyndetische Reihung, Wiederholung, Adnominatio, Parallelismus, Chiasmus, Vergleich und Metapher, Apostrophe und Prosopopoeia. Die Wirkung dieser Mittel wird unterstützt durch ihre jeweilige Verflechtung mit Hilfe von Binnenreim und Endreim. So gelingt dem Dichter eine wirkungsvolle und ausgeprägt hörerbegogene Formung der Klage, in der innere Bewegtheit und auf Wirkung bedachte Gestaltungskraft eine glückliche Verbindung eingegangen sind. Als Beispiel seien folgende Verse zitiert:

45 *Hostibus insultas, gratanter humum pede pulsas.*
Proh dolor! o facinus! proh pudor! immo nefas!
Corrugas nasum garrisque movesque cachinnum,
Pasceres hostili sanguine more canum.
Ecce dies, inquis, jocunda, serena, salubris,
Regno Francorum tristis, amara, gravis.

3. Klage über eine erlittene Änderung der Situation und Tadel, gerichtet an:

b) die Sünder

α) KL 12: *Heu, voce flebili cogor enarrare*

Zu Beginn des Jahres 1188 ist ein Lied der Klage über die Ereignisse im Heiligen Land gedichtet worden. Schon die ersten Verse zeigen deutlich die Stimmung dieses Gedichts:

1,1 *Heu, voce flebili cogor enarrare*
*facinus, quod accidit nuper ultra mare*⁵⁸⁴.

⁵⁸⁴ KL 12. Text in: CB 1,1, Nr. 50, S. 99-103; Kommentar in: CB 2,1, S. 104-110.
 Text nach der Ausgabe der CB in: S c h m u c k, Kreuzlieder, Nr. 12, S. 119-123;

Dieses Lied, das aus 25 Vagantenstrophen besteht, ist wahrscheinlich von einem Deutschen verfaßt worden⁵⁸⁵. In einigen Motiven stimmt es mit der Enzyklika „Audita tremendi“ überein, die Papst Gregor VIII. am 29. Oktober 1187 erließ⁵⁸⁶. Es ist zu vermuten, daß der Dichter diesen Aufruf des Papstes gekannt hat.

Fünfmal erklingt in diesem Lied das klagende *Heu*⁵⁸⁷, mit dem auch der 1. Vers eröffnet wird. Die 1. Strophe nennt das Thema und die Rolle des Dichters:

1,1 *Heu, voce flebili cogor enarrare
facinus, quod accidit nuper ultra mare,
quando Saladino concessum est vastare
terram, quam dignatus est Christus sic amare.*

Der Dichter versteht sein Werk als eine Narratio, zu der er sich durch die Ereignisse selbst gezwungen sieht. Auf die Eroberung Jerusalems durch die Christen antworteten eine *vox canora* (s. KL 3,29,3) und eine *vox celsa* (s. KL 4,2a,1), doch jetzt kann der Dichter nur mit trauriger Stimme (s. V. 1,1 *voce flebili*⁵⁸⁸ über das Unheil berichten, das vor kurzem (s. V. 1,2 *nuper*) jenseits des Meeres im Heiligen Land geschehen ist. Aber nicht nur Ort und Zeit des folgenden Berichts werden angegeben, sondern in der 1. Strophe wird auch der Täter genannt: Saladin⁵⁸⁹. Sein Name, der sonst in den Kreuzzugliedern nicht vorkommt, wird hier viermal genannt. Saladin und seine Tat der Verwüstung wird jedoch hier in Abhängigkeit von einer anderen Macht gesehen (s. V. 1,3 *Saladino concessum est*), die zunächst nicht näher bestimmt wird. Erst die 23. und 24. Strophe werden hierüber Aufschluß geben.

Wichtig ist die Pronominatio in Vers 1,4 für das Heilige Land, durch die nicht nur eine Identifizierung, sondern auch eine wichtige inhaltliche Interpretation geleistet wird. Es ist das Land, das durch die Liebe von seiten Christi ausgezeichnet ist. Bereits hier wird der für dieses Lied wichtige Gegensatz *Saladinus – Christus* (s. V. 1,3f.) aufgebaut; sie begegnen sich auf Grund ihrer

U. Müller, Kreuzzugsdichtung, Nr. 18, S. 29-32. Interpretation in: Wentzlauff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung, S. 161-163. Vgl. Brinkmann, Entstehungsgeschichte des Minnesangs, S. 72. Auf die „sehr starken Berührungen“ zwischen diesem Lied und dem „Palästinalied“ Walthers von der Vogelweide (Lachmann 14,38; Maurer Nr. 2) hat von Kraus, Walther von der Vogelweide. Untersuchungen, S. 42f. hingewiesen.

⁵⁸⁵ Zur Verfasserschaft s. CB 2,1, S. 109f.

⁵⁸⁶ Bereits Schreiber, Vagantenstrophe, S. 59 wies bei der Besprechung dieses Liedes auf die Kreuzzugsbullen Gregors VIII. hin. Eine genaue Untersuchung der Abhängigkeit dieses Liedes von *Audita tremendi* (Text in: Salloch, Lateinische Fortsetzung, S. 82-85; Mayer, Idee, S. 22-25) gibt Doney, Source.

⁵⁸⁷ V. 1,1; 18,1; 18,4; 19,1. Dieser Ausruf auch in KL 17,1a,10; KL 18,63 und KL 19, 6,78.

⁵⁸⁸ Vgl. KL 17,3a,4: *Vox lamenta*.

⁵⁸⁹ V. 1,3; weitere Nennungen in V. 4,1; 8,1; 14,4. Zu Saladin s. Hartmann, saladin; Slauchter, Saladin; Gibb, Arabic Sources.

Beziehung zum Heiligen Land feindlich: in bezug auf dasselbe Land stehen *vastare* (V. 1,3) und *amare* (V. 1,4) gegeneinander. Die Reimbindung dieser Verben dient hier der pointierenden Kontrastierung.

Die 1. Strophe gibt also eine knappe, aber inhaltsreiche Einleitung, in der das zentrale Ereignis mit Orts- und Zeitangabe und die Namen der Kontrahenten genannt werden. Auch der diesem Gedicht eigene Ton ist bereits voll angeschlagen.

In dem dann folgenden ersten Hauptteil (Str. 2-14) folgt die angekündigte Narratio.

Der Dichter setzt in der 2. Strophe mit einer sehr genauen Datumsangabe den Beginn seines Berichts auf Ende Juni 1187 fest. Diese Zeitangabe wird ergänzt durch eine inhaltliche Bestimmung des bezeichneten Zeitabschnitts. Gott erblickt die Welt im Schmutz der Sünde, aus dem er sie jetzt emporheben will⁵⁹⁰.

Als ein Beispiel sündhaften Verhaltens wird in der 3. Strophe der *Malus comes Tripolis* (V. 3,1) genannt. Raimund III.⁵⁹¹, Graf von Tripolis und Herr von Tiberias, wird beschuldigt, wie ein Tyrann zu herrschen, die Türken nach Judäa hineinzuführen und ganz Galiläa besetzt zu halten. Im Vorwurf der Tyrannei ist auf Grund der im Mittelalter geltenden augustinischen Geschichtstheologie auch der Vorwurf der Gottfeindlichkeit enthalten⁵⁹². So wird denn auch der Graf von Tripolis ausdrücklich in moralisch-religiöser Weise verurteilt: *mentem ferens ream* (V. 3,1).

In der 3. Strophe treten zu der Zeitangabe sehr genaue Ortsangaben, bei denen bemerkenswert ist, daß in der ganzen Kreuzzugslyrik nur an dieser Stelle Tripolis und Galiläa erwähnt werden.

In den nächsten Strophen (Str. 4-6) wendet der Dichter sich Saladin zu und zählt die Völker auf, die sein Heer bilden⁵⁹³. Mit dem Einsatz von Land-, Stadt- und Volksnamen versammelt der Dichter die Bewohner des ganzen vorderen Orients und Nordafrikas, die gemeinsam als *barbari* (s. V. 4,1) bezeichnet werden, um Saladin. Sie alle folgen seinem Ruf (s. V. 4,1 *Saladinus convocat*) und kommen eilig herbei (s. V. 5,1 *Veniunt*; V. 6,3 *currunt*), so daß abschließend festgestellt werden kann:

6,4 *undique conveniunt gentes sic diverse.*

Dieser Vers entspricht in der Allgemeinheit seiner Aussage und in seinem Bau dem Vers 4,1, mit dem die Aufzählung eröffnet wurde:

⁵⁹⁰ Zu V. 2,4 vgl. 1 Sam 2,8 und Ps 112,7.

⁵⁹¹ Zu der auch heute noch umstrittenen Beurteilung der Rolle, die Raimund von Tripolis bei der Schlacht von Hattin gespielt hat, s. P. H e r d e, Hittin, S. 22, 24, 34, 37-39, bes. S. 40-43.

⁵⁹² Vgl. H a r t m a n n, Saladin, S. 119f.

⁵⁹³ Leider begründet Kletler, Weltbild, S. 301f. nicht, warum die Aufzählung der Völker in diesen beiden Strophen „nur scheinbar wahllos“ ist.

V. 4,1
per gyrum
convocat
barbaros

V. 6,4
undique
conveniunt
gentes sic diverse.

Zugleich gibt der Vers 6,4 den Erfolg des Aufrufes an, der in Vers 4,1 erwähnt wird.

Auffällig ist in dieser Aufzählung der Kriegsvölker vor allem die Erwähnung der Moabiter, Amoniter, Ismaeliter und Amalekiter (s. V. 5,3f.), die im Alten Testament als die Erbfeinde der Juden geschildert werden, deren Namen aber zur Zeit der Kreuzzüge nur auf Grund der typologischen Beziehung zwischen der Synagoga und Ecclesia für mohammedanisch-heidnische Völker verwendet werden können. So sind diese Namen in derselben Weise eingesetzt wie die Bezeichnung *Agareni populi* (s. V. 4,3), die sie zugleich entfalten. Über die Namen *Agareni* und *Ismahelitae* heißt es bei Jakob von Verona: *Item dixit (sc. Mahomet), quod Saraceni nati sunt de Abraham et de Sara, et ideo voluit quod a Sara dicantur Saraceni, et in hoc decepit eos, eo quod nati sint de Abraham et Agar, et ideo vocari debent Agareni vel Ysmahelites*⁵⁹⁴.

Diese biblisch-typologischen Bezeichnungen sind nicht ungewöhnlich und durchaus berechtigt; andere Namen sind dagegen wohl ohne jeden historischen Hintergrund eingesetzt, so zum Beispiel *Hircomili*, *Turgo et Edite* (V. 5,1). Es kam dem Dichter wohl vor allem auf einen möglichst eindrucksvollen und exotischen Völkerkatalog an, um durch diese Übersteigerung des Gegners die erlittene Niederlage begreifbar zu machen.

Die 7. Strophe berichtet über die Taten der genannten Völker. Sie dringen in das Heilige Land ein, das hier wie in KL 19,4 als *terra inclita* (s. V. 7,1) bezeichnet wird, und verwüsten es. Die Christen nehmen sie gefangen und schonen weder die Kinder noch die Greise. In ihrer Verworfenheit gebärden sie sich wie blutrünstige wilde Tiere und töten selbst kleine Kinder und schwangere Frauen (s. V. 7,4 *iugulant puerulos, dividunt pregnantes*). Bei diesem Bild der Vernichtung handelt es sich um ein Zitat aus dem 4. Buch der Könige, wo Eliseus zu Hazael sagt: *Civitates eorum (sc. filiorum Israel) munitas igne succendes, et iuvenes eorum interficies gladio, et parvulos eorum elides, et praegnantes divides*. (4 Reg 8,12). So wird mit einem Zitat aus der Heiligen Schrift die Unmenschlichkeit (s. V. 7,3 *ut fere pessime*) der Feinde herausgestellt.

Durch diese Schilderung des Vorgehens der Feinde wird auch die Verurteilung des Grafen von Tripolis verständlich, der nach der Darstellung des Gedichts die Feinde in Judäa eingelassen haben soll. Von seiten des Königs von Jerusalem und der Templer, die nur in diesem Lied erwähnt werden (s. V. 8,2; 12,2) aber bildet sich Widerstand gegen Saladin, der in der 8. Strophe als *barbarus perversus* (s. V. 8,3) verurteilt wird. Die 8. Strophe leitet, indem sie die Gegenbewegung der Christen zum Schutz des unterdrückten Volkes aufzeigt,

⁵⁹⁴ Text hier nach Röhrich, *Pèlerinage*, S. 261.

über zu der Schlacht von Hattin⁵⁹⁵, die zusammen mit ihren Folgen sehr genau und eindringlich in den Strophen 9 bis 14 geschildert wird. Von seiten der Christen handelt es sich hier also nur um Verteidigung (s. V. 8,3 *obstant*) und Hilfe für das Volk, das die in den vorausgegangenen Strophen dargestellten Qualen zu erleiden hat (s. V. 8,4 *populo [. . .] presso*).

Die 9. Strophe entwirft ein bewegtes Schlachtenbild:

9,1 *Turchi pugnant acriter iacula mittentes,
Christianos vulnerant, cedunt resistentes,
et ut male bestie dentibus frementes
terrificant sonipedes tubis perstreptentes.*

An der Spitze der ersten beiden Verse werden die Feinde einander gegenübergestellt, deren Kampf durch zahlreiche Partizipien des Präsens in seiner Dauer dargestellt wird. Auch hier werden die Feinde wie in Vers 7,3 mit wilden Tieren verglichen.

In der 10. Strophe kommt die Anteilnahme des Dichters zum Ausdruck, der die Christen mitten in den Bedrängnissen der Schlacht sieht und sie jetzt als *Nostris* (V. 10,1) bezeichnet. Nun werden auch die Christen in kriegerischer Aktion gezeigt, wobei aber ausdrücklich ihr Handeln als notwendige Verteidigung dargestellt wird. Von den bösen Heiden (s. V. 10,2 *a malis gentibus*) ringsum bedrängt, zücken sie ihre vergoldeten Schwerter und töten die bewaffneten Barbaren.

In der 11. Strophe führt dann die übertreibende Angabe über das Verhältnis der Heeresstärken zum Bericht von der Niederlage hin. Den 10 000 Christen sollen 3 000 000 Heiden gegenübergestanden haben⁵⁹⁶. Auf Grund dieser Zahlenangaben kann die Beurteilung des christlichen Einsatzes in Vers 10,4 mit *fortiter* bestehen bleiben, obwohl in Vers 11,4 mitgeteilt werden muß:

11,4 *vix ex nostris aliqui evaserunt sani.*

Nach dieser Darstellung führte also die zu große Übermacht der Heiden zur Vernichtung der Christen. Die folgende Strophe ist bereits ein Bericht über die Niederlage, in dem auch der Verlust des Kreuzes erwähnt wird.

12,1 *Rex cum cruce capitur, alii truncantur,
Templarii ter centum capti decollantur,
quorum nulla corpora sepulture dantur,
sed a Christo anime celo coronantur.*

Das Kreuz Christi, als Reliquie mit in die Schlacht genommen, wurde vom Feind erbeutet. Die 17. Strophe wird die Bedeutung des Kreuzes und damit auch die Schwere seines Verlustes deutlicher machen. In dieser Strophe ist die

⁵⁹⁵ Zu dieser Schlacht s. die historisch-topographische Untersuchung von P. Herde, Hittin; s. auch Slaugher, Saladin, S. 131-138.

⁵⁹⁶ Zu den Zahlenangaben über die Heeresstärken s. P. Herde, Hittin, S. 13f., 18 mit Anm. 108.

Hinrichtung von dreihundert gefangenen Templern wichtiger, die als Martyrium aufgefaßt wird⁵⁹⁷. Das Schicksal des Leibes ist völlig unwichtig, da Christus die Seelen im Himmel krönt.

Führt die 12. Strophe mit ihrer religiösen Deutung über das Kriegerische hinaus, so kehrt die 13. Strophe zu den militärischen Ereignissen nach der Schlacht bei Hattin zurück. Die Niederlage der Christen führt zur Einnahme von Akkon, das sich kampflös ergab (s. V. 13,3 *urbem Acrim capiunt absque ullo Marte*), während alle anderen Städte durch Gewalt und List erobert wurden (s. V. 13,4 *atque omnes alias manu, simul arte*)⁵⁹⁸. Es fällt auf, daß an dieser Stelle Jerusalem nicht namentlich genannt wird.

Die 14. Strophe beschließt den Bericht mit einem hoffnungsvollen Blick auf Tyrus (s. V. 14,1 *Surim*), das unter der Führung des Markgrafen Konrad von Montferrat (s. V. 14,2 *marchio clarissimo*) der Belagerung standhielt. Diese Strophe ist ein Lob des Markgrafen, der für diese seine Tat rühmende Anerkennung bei den Lateinern und Griechen findet; sogar der *ferox Saladinus* (V. 14,4) fürchtet ihn.

Wie in der 3. Strophe bezeichnet auch in der 14. Strophe der Dichter die gemeinte Person allein durch den Titel und die Erwähnung der entscheidenden Tat, die mit dem Namen des Betroffenen verbunden ist. Diese Art der Pronominatio ist nur bei sehr bekannten Personen möglich und sagt schon allein dadurch etwas über den so Bezeichneten aus. Außerdem dient sie der Steigerung der Aufmerksamkeit.

Nach dem Bericht über die Niederlagen der Christen spricht der Dichter in den folgenden Strophen über die Würde des Heiligen Landes, um die Bedeutung seines Verlustes herauszustellen. Die Heiligkeit des Landes begründet zugleich die Verurteilung der feindlichen Heiden, vor allem Saladins.

15,1 *Latro ille pessimus, terre devastator,
per quam suis pedibus transiit Salvator,
natus qui ex virgine omnium creator
in presepi ponitur celi fabricator.*

Saladin wird hier *Latro* (...) *pessimus* (V. 15,1) genannt, weil er das Kreuz geraubt hat (s. V. 12,1). In bezug auf die Terra sancta aber ist er *terre devastator* (V. 15,1). Hiermit wird auf die 7. Strophe zurückgegriffen, in der die heidnischen Völker als *terram devastantes* (s. V. 7,1) geschildert werden⁵⁹⁹. Ebenfalls in der 7. Strophe wurde das Heilige Land als *terra inclita* (s. V. 7,1) bezeichnet, eine Charakterisierung, die jetzt durch die Strophen 15 bis 17 ihre heilsgeschichtliche Begründung erfährt. In enger Anlehnung an die Berichte der Evangelien⁶⁰⁰ wird auf die Geburt Christi aus der Jungfrau, sein Leben im

⁵⁹⁷ Zu den Verlusten und der Ermordung der Templer und Johanniter s. P. Herde, Hittin, S. 45-47; vgl. ebd. S. 36 mit Anm. 199.

⁵⁹⁸ Vgl. Prutz, Gedicht, V. 87f.: *Conventu facto procerum rex consulit omnes Quae reprimant hostes arte vigore manu.*

⁵⁹⁹ Vgl. auch V. 1,3: *quando Saladino cessum est vastare.*

⁶⁰⁰ S. die einzelnen Belege in CB 2,1, S. 108.

Heiligen Land und seine Kreuzigung hingewiesen. Dabei wird zugleich die Göttlichkeit Christi betont, der als *Deus homo natus* (V. 17,1) auch der *omnium creator* (V. 15,3) und *celi fabricator* (V. 15,4)⁶⁰¹ ist. Für die Menschen aber ist er der *Salvator* (V. 15,2), der durch seinen Tod am Kreuz die Welt erlöst hat (s. V. 17,3). Die mit dem Kreuz verbundene Erlösung ist es also, die den Verlust des Kreuzes so beklagenswert erscheinen läßt.

Zur Bestätigung der Göttlichkeit des Erlösers wird auch an Wunder erinnert, an das Wandeln auf dem Wasser, an die Brotvermehrung und an das Wunder des zurückfließenden Jordan, das bei der Taufe Jesu durch Johannes sich ereignet haben soll.

16,3 *quem Iohannes predicans digito monstravit,
Iordanis sentiens post retrogradavit.*

Mit ähnlichen Worten, jedoch ausführlicher beschreibt Sedulius im *Carmen paschale* dieses Ereignis:

*Senserunt elementa deum, mare fugit, et ipse
Jordanis refluas cursum convertit in undas.
Namque propheta canens: Quidnam est, mare, quod fugis, inquit,
Et tu, Jordanis, retro quia subtrahis amnem*^{602?}

Auch die Verkündigung Jesu durch Johannes gilt als Zeichen seiner Göttlichkeit. Die hier dem Täufer zugeschriebene Gebärde — *digito monstravit* (V. 16,3) — kann unmittelbar auf die Darstellung seiner Predigtweise im Johannesevangelium zurückgeführt werden (s. Io 1,15-37). Die zahlreichen Demonstrativa und *ecce*-Ausrufe in der Verkündigung des Gottessohnes durch Johannes werden im Bericht und in der bildlichen Darstellung⁶⁰³ abgekürzt in der Gebärde des Zeigens wiedergegeben⁶⁰⁴.

Das Heilige Land ist also ausgezeichnet durch das Leben, Leiden und Sterben des Gottmenschen, durch das es zur Stätte der Erlösung des Menschen und der Errettung der Welt wurde, die wegen der Sünde Adams verdammt worden war (s. V. 17,4).

Nun hat also die Klage ein ganz anderes Gewicht, wenn sie in der 18. Strophe, die wie die 1. Strophe mit *Heu* einsetzt, zugleich mit dem Preis des Heiligen Landes anhebt:

18,1 *Heu, terra inclita, terra vere bona.*

⁶⁰¹ Vgl. KL 16,7,6: *fabricator siderum*.

⁶⁰² *Carmen paschale*, 2, 162-165; Text in: MPL 19, Sp. 614. Der Ausgangspunkt dieses Wunderberichts ist Ps 113,3-5. Vgl. auch Prudentius, Peristefanon, VII 66ff. = CC 126, S. 323; s. auch AH 50, S. 15, Str. 10.

⁶⁰³ Zur bildlichen Darstellung Johannes des Täufers vgl. CB 2,1, S. 108.

⁶⁰⁴ Vgl. Io 1,15: *Hic erat*; Io 1,29: *Ecce agnus Dei; ecce qui tollit peccatum mundi*; Io 1,30: *Hic est de quo dixi*; Io 1,33: *hic est*; Io 1,34: *quia hic est filius Dei*; Io 1,36: *Ecce agnus Dei*.

Dieses Land aber, das durch die Gaben Gottes besonders ausgezeichnet ist und würdig wäre, Heil und Segen zu genießen⁶⁰⁵, ist jetzt (s. V. 18,4 *nunc*) der Unterdrückung durch die Heiden preisgegeben. In dieser Strophe ist die preisende Anrede an das Land mit der Klage über die gegenwärtige Situation verbunden. Die Wirkung der Klage wird so verstärkt.

Zu dieser Steigerung paßt die Hinwendung des Klagenden zum *Dominus* (s. V. 19,1) in der 19. Strophe. Auch hier sind wieder Preis und Klage miteinander verbunden. Gott der Herr wird rühmend angeredet als *gloria iustorum, angelorum bonitas, salus peccatorum* (V. 19,1f.), doch dann wird er verwiesen auf die Situation in dieser Welt, der das *Heu, heu* (V. 19,1) am Beginn der Strophe gilt:

19,3 *ecce canes comedunt panes filiorum,*
velut aqua funditur sanguis nunc sanctorum.

Zur eingehenden Deutung des Bildes in Vers 19,3, das die widerrechtliche Aneignung des christlichen Besitzes durch die Heiden bezeichnet, sei auf die Interpretation von KL 7 verwiesen, wo es heißt: *Nam panis filiorum fit cibus catulorum.* (KL 7,10,1f.)⁶⁰⁶.

Gott soll sich also der Welt zuwenden (s. V. 19,3 *ecce*), in der seine Kinder beraubt werden und das Blut seiner Heiligen wie Wasser vergossen wird. Als *sancti* (s. V. 19,4) werden die Kreuzfahrer und Christen im Heiligen Land auch in KL 21 bezeichnet, in dem die *tot sanctorum caedes* (KL 21,2,1) beklagt und zur Rache des *sanguis sanctorum* (s. KL 21,4,3) aufgerufen wird. Hier (V. 19,4) dient das Blut der Heiligen zur klagenden Mahnung an Gott, der sich in dieser Situation (s. V. 19,4 *nunc*) erneut als das Heil der Sünder (s. V. 19,2 *salus peccatorum*) erweisen soll. Zunächst aber bleibt nur die Klage, zu der in den folgenden Strophen alle Menschen aufgerufen werden; dreimal erklingt das verzweifelte *Flete*⁶⁰⁷, das zweimal an der Spitze einer Strophe steht. Mit diesem Aufruf wendet sich der Dichter an alle Völker der Christenheit (s. V. 20,1 *omnes populi*), die durch Klagen und Weinen maßlose Trauer (s. V. 20,1 *et non parum*) zeigen sollen, um so den Untergang der heiligen Städte zu beweinen, von denen in der 13. Strophe berichtet worden ist. Nur an dieser Stelle ist von *urbes sanctae* (s. V. 20,4)⁶⁰⁸ die Rede, nur hier werden auch die anderen Städte des Heiligen Landes mit der *urbs sancta* Jerusalem auf eine Stufe gestellt.

⁶⁰⁵ Zu *florida corona* (V. 18,2), dem blühenden und fruchttragenden Kranz als Zeichen des Heils s. Forstner, Symbole, S. 562.

⁶⁰⁶ Vgl. S. 126f.

⁶⁰⁷ V. 20,1 zweimal; V. 21,1. Vgl. KL 18,9f.: *Clerus, plebs, monachi, nuptae, viduae, moniales, Flete gravem Domini vos tetigisse manum.* S. auch Poème latin contemporain sur Saladin, V. 7: *flens omnes flere moneto.* Vgl. die Sequenz *Flete, fideles animae, Flete, sorores optimaes*; Text in: AH 20, Nr. 198, S. 155f.

⁶⁰⁸ Zu V. 20,4 vgl. V. 13,3f.: *urbem Acrim capiunt absque ullo Marte atque omnes alias manu, simul arte.*

In der 21. Strophe ergeht die Mahnung zur tränenvollen Anteilnahme direkt an die Zuhörer (s. V. 21,1 *omnes auditores*), die in der Weise der Predigt auch als *fratres et sorores* (V. 21,2) angesprochen werden. Und jetzt wird das Lied wirklich zur Predigt:

21,3 *mutate in melius vitam atque mores;*
nam de celo prospicit Deus peccatores.

Hier wird als Konsequenz aus den Niederlagen der Kreuzzugszeit die moralisch-sittliche Wandlung und Besserung der Christen verlangt. Das in dieser Strophe geforderte Weinen meint also auch die Tränen, die der Sünder über sich selbst vergießen soll, so wie es von Petrus nach der Verleugnung Jesu berichtet wird: (...) *et egressus foras flevit amare* (Mt 26,75; vgl. Lc 22,62). In diesem Sinne heißt es für die Sünder: *Flete amarissime* (V. 21,1).

Gott beobachtet nicht nur die Sünder, sondern er greift auch in die Lebensbahn der Menschen ein. Dies legt die 22. Strophe in vielfacher Weise dar⁶⁰⁹. Er straft die Gottlosen und die Abtrünnigen, läßt aber auch zur rechten Zeit den schwachen Menschen seine Gnade zuteil werden. Die Demütigen erhöht er und stürzt die Mächtigen hinab, doch er nimmt alle wieder als Söhne an, die in der rechten Weise Buße getan haben. Hier wird den Sündern angesichts des strafenden und richtenden Gottes ein Weg zum Heil gewiesen: sie müssen sich vor Gott als *digne penitentes* (V. 22,4)⁶¹⁰ erweisen. Es ist also doch der Gott der Gnade, dem sich der Mensch hier gegenüber sieht, die *salus peccatorum* (V. 19,2). Die geforderte Wandlung (s. V. 21,3) zielt dabei auf eine Verwirklichung der Kindschaft Gottes (s. V. 22,4 *recipit ut filios*) im Sinne des Pauluswortes: *Quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei*. (Rom 8, 14).

Ein Beispiel für das genannte Einwirken Gottes auf Welt und Menschen wird in den Strophen 23 und 24 gegeben; durch das einleitende *Sic* (V. 23,1) wird dieser Beispielcharakter deutlich akzentuiert.

Gott, der vom Himmel über die Menschen richtet, war einst so erzürnt über Israel, daß er die Bundeslade in den Besitz der Philister gelangen ließ⁶¹¹, die hier als *populus crudelis* (s. V. 23,4) charakterisiert werden; in der 13. Strophe wurde die Handlungsweise der Heiden als *crudelissime* (V. 13,2) bezeichnet. Die Wiederholung dieses Wortes weist auf eine Parallelisierung von Philistern und Heiden hin, die noch genauer darzulegen sein wird.

Der gerechte Zorn Gottes über Israel (s. V. 23,3 *accensus igne zeli*) wird als die Ursache für den Verlust der Bundeslade hingestellt. Wie die 24. Strophe zeigt, erfolgte aber auch die Rückgabe der Bundeslade an die Israeliten ver-

⁶⁰⁹ Zu den Anspielungen auf die Vulgata in dieser Strophe s. CB 2,1, S. 109.

⁶¹⁰ Vgl. KL 13,12,2: *digne penitentibus*.

⁶¹¹ Vgl. 1 Sam 4,1-6,21. Die Bezeichnung *archa testamenti* (s. V. 23,3) kommt jedoch nur in 4 Esdra 10,22 vor: *et arca testamenti nostri direpta est*.

mittels göttlicher Einwirkung. Gott schlug die Philister mit einer Seuche und zwang sie, die Bundeslade zurückzugeben und auch noch Geschenke hinzuzufügen:

24,3 *coegerunt reddere munera cum arca.*

Gott bedient sich hier also der Philister, um sein Volk Israel durch den Verlust der Bundeslade zu strafen. Das entspricht dem Bild, das in diesem Lied von der eigenen Zeit entworfen wird. In typologischer Entsprechung zur Zeit des Alten Bundes glaubt der Dichter im Verlust des Kreuzes, das als die *archa novi foederis* (s. KL 11,3a,4) gilt, und in den Niederlagen den strafenden Richterspruch Gottes über die sündigen Christen zu erkennen, die er deshalb zur Umkehr und Buße aufruft. Die Kreuzzugszeit wird so als ein *tempus correctionis* (s. V. 22,2; vgl. Hebr 9,10) begriffen, in dem sich Gott besonders um die Sünder bemüht. Erst durch diese Interpretation, in der Gott als der eigentliche Täter herausgestellt wird, ist dann der Satz der 1. Strophe zu verstehen:

1,3 *quando Saladino concessum est vastare.*

Auf Grund der typologischen Bedeutung des eingesetzten Beispiels wird die 24. Strophe zu einer Aussage der Hoffnung. Denn so wie die Philister nur scheinbar ihrer eigenen Kraft den Sieg verdankten (s. V. 24,1) und auf göttliche Veranlassung das wichtige Beutestück zurückgeben mußten, so wird es auf Grund der typologischen Interpretation auch mit dem Kreuz erfolgen, vorausgesetzt, daß Gott in seinem Zorn besänftigt wird. Deshalb schließt das Gedicht mit einer neuen Mahnung zur Buße:

25,1 *Convertamur igitur et peniteamus,
mala, que commisimus, fletu delemus
atque Deo munera digne offeramus,
ut placatus lacrimis donet, quod rogamus!*

Der Kreuzzug als geschichtliches Ereignis soll zu einem Wendepunkt im religiösen Leben des einzelnen werden, der durch Reue und Werke der Buße Gottes Wohlgefallen erlangen soll. Zu einer Teilnahme am Kreuzzug wird nicht aufgefordert, sondern Tränen als Zeichen der Umkehr sollen Gott umstimmen. Es sind Tränen über die eigenen Sünden (s. V. 25,2), jedoch in der Erkenntnis, daß diese Schuld verantwortlich ist für die Niederlage im Heiligen Land und den Verlust des Kreuzes. Auf Grund dieses Schuldbewußtseins wird aber auch von der Besserung des einzelnen ein Wandel der Situation im Heiligen Land erhofft. Wegen dieser Spiritualisierung der Niederlage folgt auf die Klagen eine Aufforderung zur Buße. Hier gilt es als Grundlage erst noch das zu verwirklichen, was in KL 24 als stolze Wirklichkeit besungen wird: *Ad te (sc. Ierusalem) nostra pervolat gens bene conversa* (KL 24,11,3).

Es ist ein Lied der *vox flebilis* (s. V. 1,1), in dem die beklagenswerte Situation schonungslos dargestellt wird. Zugleich wird aber auch der Versuch unternommen, das Geschehen religiös zu deuten. Der Dichter erkennt in der Ge-

schichte seiner Zeit die göttliche Lenkung. Gott hat nicht nur durch das Leben und Sterben Christi (s. Str. 15-17) in die Geschichte der Menschheit eingegriffen, sondern er führt auch jetzt noch durch Strafe und Gnade die Menschen auf den Weg des Heils (s. Str. 21-24). So erscheint Gott als der Urheber der Niederlagen, für die aber die Menschen wegen ihrer Sünden die Verantwortung tragen. Auf der einen Seite steht also der zürnende und richtende Gott (s. Str. 23), auf der anderen Seite der Mensch, der durch eine moralische Besserung und durch Tränen als Zeichen seiner Reue Gottes Grimm zu beschwichtigen sucht (s. V. 25,4 *placatus lacrimis*). Gott, der vom Himmel aus die irdischen Mühen und Bemühungen der Menschen beobachtet, kümmert sich also durchaus um die rechte Ordnung in der Welt. So kann die Niederlage als Strafe und göttliche Zurechtweisung durchaus in diesem Zusammenhang eingeordnet werden. Zugleich wird aber auch gesehen, daß Gott die belohnt, die im Kampf für ihn sterben (s. Str. 12).

Nach dieser Interpretation sind die Heiden nur Werkzeuge des christlichen Gottes, der sich ihrer zur Bestrafung der Christen bedient. Deshalb ruft der Dichter auch nicht zu einem neuen Kreuzzug auf, sondern mahnt zur Buße, die vordringlich ist, da ein Sieg über die Heiden vor einer Versöhnung mit Gott als unmöglich angesehen werden muß. In diesem Sinne wird hier der Kreuzzug zum Anlaß für eine allgemeine moralische Exhortatio, die zum Weinen auffordert, nicht aber zu den Waffen ruft, die sich als ungenügend erwiesen haben.

Für die geforderte moralisch-religiöse Besserung werden die jüngsten Niederlagen im Heiligen Land als Argument benutzt. Der Dichter nennt als aktualisierende Verbürgung der Ereignisse die Zahl des Jahres und sogar den Monat, in dem Saladin verwüstend ins Heilige Land eindrang. Es handelt sich dabei um allerjüngste Vergangenheit (s. V. 1,2 *nuper*), die in ihrer Aktualität durch den Einsatz des Praesens historicum in der Narratio (s. Str. 2-14) gesteigert wird. Die folgende Klage betont ihre Gültigkeit für die Gegenwart durch ein zweimaliges *nunc* (V. 18,4; 19,4), wobei die eigene Zeit im Schatten der *mala* (V. 25,2) der Menschen und des erzürnten Gottes (s. Str. 23) gesehen wird. Zugleich aber gewinnt die Gegenwart Tiefe und Bedeutung durch die typologische Verbindung mit Ereignissen aus der Zeit des Alten Bundes und durch ihre Beziehung auf die Wende in der Heilsgeschichte, das Leben und Sterben Christi (Str. 15-17). Die Vita Christi dient dabei zugleich der Darstellung des Landes als *terra inclita* (s. V. 7,1; 18,1), das durch Städtenamen (s. V. 13,3; 14,1) auch geographisch bestimmt wird.

Gerade in der Darstellung des Heiligen Landes ist sehr gut die Verbindung von Realismus und Spiritualisierung zu erkennen, die dieses Lied kennzeichnet. Das Heilige Land wird ganz realistisch als der Kriegsschauplatz des Kampfes zwischen Christen und Heiden dargestellt, zugleich wird aber auch die transzendent begründete Würde dieses Landes herausgestellt, durch die es eine eigene geistige Existenz in der Welt des Glaubens besitzt. In dieser Spiritualisierung ist es begründet, daß nicht zu den Waffen gerufen wird, um die Welt zu verändern, sondern in einer der Spiritualisierung entsprechenden Morali-

sierung sittliche Besserung verlangt wird. Der Christ soll nicht dem Heiden kriegerisch begegnen, sondern er soll sich um eine versöhnende Begegnung mit Gott bemühen.

Die Vagantenstrophe kommt auch sonst innerhalb der Kreuzzugslyrik vor⁶¹². Wichtig ist hier, daß es sich um ein Rundzahlengedicht von 100 Versen handelt, so daß die inhaltliche Einheit durch formale Geschlossenheit ergänzt wird. Bei den einzelnen Strophen fällt auf, daß sie fast immer mit dem thematisch wichtigsten Wort eröffnet werden. Bis auf zwei Ausnahmen sind alle Strophen als syntaktische Einheit gestaltet. Innerhalb der Strophe gibt es kein Enjambement, wodurch die Reimwörter besonders hervorgehoben werden, die in den meisten Fällen auch für die inhaltliche Entfaltung besonders wichtig sind. Mit der einzelnen Zeile als Rahmen für die syntaktische Grundeinheit und einer geschickten Verwendung der Zäsur zur genaueren Gliederung des grammatischen Gefüges gewinnt das Gedicht Klarheit, die seiner Wirkung zugute kommt.

β) KL 17: *Mirror, cur tepeat*

Wie in KL 12 erfolgt auch in KL 17 aus dem Sündenbewußtsein eine Spiritualisierung des Kreuzzugs, die aber nicht zu einer völligen Moralisierung gesteigert wird; die religiöse Besserung wird als Voraussetzung verlangt, sie kann die Waffentat nicht ersetzen. In diesem Lied trägt ein unbekannter Dichter seine Klagen über die Niederlagen der Christen im Jahre 1187 vor: *Mirror, cur tepeat*⁶¹³. Die 4 Doppelversikel des als Sequenz gestalteten Kreuzzugsliedes sind allerdings erst einige Jahre nach dieser Wende in der Geschichte der Kreuzzüge entstanden. So gewinnt die Klage, da sie die Niederlage und die dann folgende lange Zeit des Unterworfenenseins zum Gegenstand hat, noch an Gewicht⁶¹⁴.

Im Versikel 1a ruft der Dichter wegen der Besetzung Jerusalems zur Klage und Trauer auf. Diese Mahnung erfolgt in negativer Weise dadurch, daß der

⁶¹² KL 13; KL 21 und KL 24.

⁶¹³ KL 17. Text in: AH 33, Nr. 267, S. 319f. Text und Kommentar in: S c h m u c k, Kreuzlieder, Nr. 17, S. 132-134. Die Interpretation legt den Text in der Ausgabe der AH zugrunde. S c h m u c k nimmt völlig unnötige Änderungen vor, so z. B. in V. 1a,7; vgl. seine textkritische Anmerkung a) auf S. 134. Außerdem unterschiebt er dem Text der AH Lesarten, die dieser nicht bietet, und bringt als Verbesserungsvorschläge den Text der AH. Dies ist der Fall bei seinen textkritischen Anmerkungen b, c, d, e, f. Folgende Fehler im Text bei S c h m u c k sind zu korrigieren; es muß heißen: V. 1b,9: *Jesu* statt *Jesus*; V. 2b,4: *peccatis* statt *peccata*; V. 4a,1 ist *ad* zu streichen; V. 4b,3: *trusis* statt *trucis*; V. 4b,5: *luminum* statt *animum*. Gut ist allein der Korrekturvorschlag g) für V. 4b,2: *saccis* statt *sacris*.

⁶¹⁴ Vgl. V. 3b,3: *Tot annorum spatio* und V. 1b,4: *diu polluitur*. S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 134 datiert zu früh, da er irrtümlich annimmt, in V. 4a,3 sei Tyrus erwähnt.

Dichter sich erstaunt zeigt (s. V. 1,1 *Miror*), weil kaum jemand Tränen vergießt. Er spricht von den *lacrimae iustissimae* (V. 1a,4f.), welche die *lex planctus* (V. 1a,3) fordert. Der Dichter beklagt hier also die Diskrepanz zwischen einer gegebenen Situation und der Anteilnahme der eigentlich Betroffenen. Er selber erfüllt die von ihm erhobene Forderung, indem er diesen *Planctus* (s. V. 1a,3) dichtet, der in der Handschrift mit folgendem Titel überliefert ist: *Planctus pro diuturna captivitate terrae transmarinae per Saladinum*⁶¹⁵.

Der zweite Teil des Versikels gibt den Grund für die Klagen an, die der Dichter im ersten Teil gefordert und so auch selbst verwirklicht hat.

1a,7 *Sit par causae fel dolorum,*
Nam grex Babel, faex errorum,
Nodis angustiae
Sion, heu, nexuit,
Dum atrox irruit
In solum gratiae.

Die Anhänger Babels haben Sion in Fesseln gelegt. Für diese Tatsache wird ausdrücklich eine angemessene (s. V. 1a,7 *par causae*) Trauer gefordert. Der Feind wird religiös verurteilt, indem Babel als die *faex errorum* (V. 1a,8) bezeichnet wird. In einem anderen Kreuzzugslied heißt es erläuternd über die *perfidia*: *Mersa lacu scelerum, sordida fece, luto* (KL 19,34). Aus Babel, das der Bodensatz aller Irrlehren ist, sind die Feinde in das Land der Gnade eingedrungen. Der *faex errorum* (V. 1a,8) wird hier das *solum gratiae* (V. 1a, 12) gegenübergestellt, eine Bezeichnung des Heiligen Landes, die unmittelbar die Bedeutung dieses Landes für die Menschen herausstellt und so als werbendes Argument noch wirksamer ist als die gebräuchlicheren Wendungen *terra sancta* und *loca sancta*.

In Sion herrschen Mangel und Not. Der Dichter verwendet hier das Bild einer Fesselung (s. V. 1a,9f. *Nodis* [. . .] *nexuit*)⁶¹⁶, das eher auf eine Belagerung als eine Besetzung Jerusalems hinzuweisen scheint. Auf Grund der folgenden Strophen wird man die *nodi angustiae* (s. V. 1a,9) als Besetzung deuten müssen⁶¹⁷.

Der Gegenversikel 1b geht die Situation konkreter an. Im ersten Teil (V. 1b,1-6) wird die Kirche zur Klage gemahnt, weil das Heilige Land durch die Heiden schon seit langer Zeit entweiht und durch ihr Joch unterdrückt wird. Das Heilige Land ist hier die *gloria Terrarum omnium* (V. 1b,2f.); es überragt also an Ruhm alle Länder, die so zugleich in eine Beziehung zum Heiligen Land gesetzt werden. Außerdem steht die *gloria* (V. 1b,2) in genauem Gegensatz zu der Schmach, die es von den Heiden schon seit langer Zeit erduldet:

⁶¹⁵ AH 33, S. 319.

⁶¹⁶ Schmu ck, Kreuzlieder, S. 132 hat wohl *nexuit* im Text, verwechselt es aber mit ‚*neuit*‘ und schreibt deshalb ebd. in der Inhaltsangabe: „(. . .) denn Sion wurde von Babel getötet.“

⁶¹⁷ Wahrscheinlich ist der Plural von *nodus* hier metonymisch im Sinne von ‚Netz‘ eingesetzt.

1b,4 *Diu pollutur*
Et premitur
Iugo gentilium.

Mit *polluere* (s. V. 1b,4) wird hier wie auch sonst in den Kreuzzugsliedern auf die Mißachtung der Heiligkeit des Landes hingewiesen⁶¹⁸, während *premere* (s. V. 1b,5) die ganz konkrete Unterdrückung der Einwohner durch den militärischen Sieger bezeichnet. So heißt es ähnlich in einem anderen Kreuzzugslied: *Moeret in exilio plebs mea pressa iugo* (KL 19,70).

In dem *diu* (V. 1b,4) liegt ein Vorwurf, der im zweiten Teil des Versikels deutlicher ausgesprochen wird. Hier wird den *nostris duces* (V. 1b,7) Saumseligkeit und mangelnde Hilfsbereitschaft vorgeworfen; sie sollen um des Namens Jesu willen eilends das Kreuz nehmen. In diesem Zusammenhang werden Jerusalem und die Türken mit Namen genannt, um der geforderten Hilfe ihr ganz konkretes Ziel mit den Namen der eigenen Zeit anzugeben. Die führenden Männer des Abendlandes sollen durch den Kreuzzug eine Beziehung verwirklichen, die der Dichter in der Klage über ihr Fehlen im Reim vorwegnimmt:

1b,7 *Erubescant nostri duces,*
*Quod non sumunt cursim cruce*⁶¹⁹.

Nach dieser Mahnung zur Erfüllung einer Pflicht fügt der Versikel 2a eine werbende Versprechung hinzu. Das *tempus asperum* (V. 2a,1) der andauernden Niederlage kann zum Besseren gewendet werden durch gute Taten. Die folgenden Verse legen dar, worin in dieser Situation die *bona opera* (s. V. 2a, 4) bestehen:

2a,6 *Ferveat compunctio,*
Pluat luctus fortiter,
Sint preces humiliter.

Durch diese Verhaltensweisen, durch brennende Reue, tränenreiche Trauer und demütiges Bitten, soll der Mensch einen Einfluß auf Gott ausüben, damit dieser seinerseits die Heiden von den Stätten der Gläubigen vertreibe. Gott wird hier als der *summus arbiter* (s. V. 2a,11)⁶²⁰ angesprochen, der letztlich in der Auseinandersetzung zwischen Christen und Heiden entscheiden wird. Hierdurch bekommen die Kreuzzüge den Charakter eines Gottesurteils; so ist es verständlich, daß die Buße wichtiger ist als die Waffen. Aus dieser Auffassung erwächst aber zugleich auch eine neue Siegeszuversicht, die Gott auf der Seite der Gläubigen weiß. Die als Wunsch vorgetragene Vertreibung der Heiden, die als *vulgus impium* (s. V. 2a,9) verurteilt werden, ist eine sichere Hoffnung, sofern sich die Gläubigen durch gute Werke der göttlichen Hilfe verge-

⁶¹⁸ Vgl. KL 14,2; KL 16,1,7; KL 16a,1,7; KL 22,1,4 und KL 23,2,4.

⁶¹⁹ Der Reim *crux / dux* auch in KL 11, Refr. V. 1f. und KL 31,1,1/4.

⁶²⁰ Vgl. Châtillon, *Arbiter omnipotens*.

wissern. Da es um die *loca fidelium* (s. V. 2a,10) geht, brauchen die Gläubigen das Gottesurteil nicht zu fürchten.

Nachdem so im Versikel 2a die Zeit in ihren Forderungen und Bedingungen dargestellt ist, wendet sich der Versikel 2b wieder dem Ort zu, dessen beklagenswerte Eroberung im Mittelpunkt des Liedes steht.

In Vers 2b,1 wird mit *quondam* ein Blick in die Vergangenheit eingeleitet, der erst im vollen Umfang das Unglück der Gegenwart erfassen läßt. Jerusalem war einst eine *urbs inclita* (s. V. 2b,1)⁶²¹, berühmt durch die zahlreichen heiligen Stätten, die von den Gläubigen mit reichem Schmuck ausgestattet worden waren (s. V. 2b,2 *multis insignibus*). Jetzt aber wird sie beraubt, und das Grab des Herrn wird den als Henkersknechten geschmähten Heiden (s. V. 2b,8 *Per manus carnificum*) zur Beute. Dem *inclita* (V. 2b,1) der Vergangenheit steht in der Gegenwart ein *perdita* (V. 2b,4) gegenüber. Auch die Ursache für diese Zerstörung Jerusalems wird genannt:

2b,3 *Nostris urgentibus*
Peccatis (. . .).

Es begegnet also auch im Gedicht die bekannte Formel der Kreuzzugszeit, mit der auf Grund der Annahme eines Gottesurteils alle Niederlagen erklärt werden konnten. Die Erklärung aller Mißerfolge durch die Formel *peccatis nostris exigentibus*, wie sie meist lautet⁶²², ist in der Niederlage die notwendige Ergänzung zum siegesgewissen Schlachtruf *Deus vult*.

Diese Selbstverurteilung angesichts der Jerusalem und dem Grab zugefügten Schmach führt zu der Frage, die als Überbietung die Unvergleichlichkeit des eigenen Leids betonen will:

2b,9 *Quid tantae miseriae*
Nuntiant historiae
Vetustorum apicum?

Die Frage nach Vergleichbarem in den Berichten des Alten Testaments führt hinüber zu den nächsten Versikeln (3a bis 4b), in denen mit durchgehendem Bezug auf Ereignisse des Alten Bundes die eigene Zeit dargestellt und gedeutet wird.

Im Versikel 3a werden ein neuer Jeremias und ein neuer Makkabäus gefordert, die im Alten Testament als Beispiele der Klage und der befreienden Tat dargestellt sind.

Die Klagelieder des Jeremias (s. V. 3a,1 *threnis*), der als *flens vates* (V. 3a,5)⁶²³ vorgestellt wird, werden erwähnt. Der Prophet wird hier als Vorbild des Dichters genannt, der mit diesen Strophen wie Jeremias das Klagelied seiner Zeit dichten will. Eigentlich aber könnte nur Jeremias selbst, der das Erlebnis der babylonischen Gefangenschaft der Juden und der Zerstörung des Tempels

⁶²¹ Vgl. KL 10,1,1: *Ierusalem, civitas inclita*.

⁶²² Vgl. Schmuck, Kreuzlieder, S. 61 und Itinerarium peregrinorum, S. 53.

⁶²³ Vgl. Ier 9,10: *Super montes assumam fletum ac lamentum*. S. auch Poème latin contemporain sur Saladin, S. 437: *Occurrunt hodie menti fletus Iheremiae*.

in seinen Klagen gestaltete, der neuen und doch ähnlichen Situation, wie sie in den vorausgegangenen Versikeln geschildert ist, gerecht werden. Er würde dem durch Schmerzen tief betroffenen Herzen (s. V. 3a,3 *Spinas cordis*⁶²⁴) in neuen Klagen bewegten Ausdruck verleihen. Doch Jeremias ist nicht nur als Prophet die *Vox lamenta baiulans* (V. 3a,4), sondern er ist es auch, der zur Waffentat auffordert, da er in einem Traumbild des Judas Makkabäus diesem ein goldenes Schwert überreichte mit den Worten: *Accipe sanctum gladium munus a Deo, in quo deiciet adversarios populi mei Israel.* (2 Mach 15,16). In diesem Traum ist die Verbindung zwischen Jeremias und Makkabäus begründet, die historisch durch Jahrhunderte getrennt sind. Zugleich liegt hierin aber auch die Berechtigung, die eigene Zeit typologisch sowohl zu Jeremias als auch zu Makkabäus in Verbindung zu setzen und in der Darstellung einer gewünschten Wirklichkeit den *novum Macchabaeum* (V. 3a,7)⁶²⁵ durch Jeremias, der ihn kennen würde (s. V. 3a,7 *Sciret*)⁶²⁶, unterstützt zu sehen. In einer typologisch übersteigerten Wiederholung (s. V. 3a,9 *rursus*) geht es jetzt wegen des Kreuzes um den Kampf mit dem Schwert gegen die grausamen Feinde. Mit *tropaeum* (V. 3a,8) ist wie in anderen Kreuzzugsliedern⁶²⁷ das Kreuz als das Siegeszeichen Christi gemeint, das *tropaeum crucis Christi*, wie es zum Beispiel bei Wilhelm von Newburgh heißt⁶²⁸.

Wichtig ist in dieser Strophe die Betonung der Waffentat (s. V. 3a,9 *Ensem rursus tenderet*). Mit der Erwähnung von Jeremias und dem Makkabäer findet der Dichter entgegen der Tendenz im Versikel 2b doch etwas mit der eigenen Situation Vergleichbares. Dabei liegt in der typologischen Parallelisierung mit dem Judentum zur Zeit der Makkabäer auch eine Hoffnung auf einen zukünftigen Sieg.

Doch der Gegenversikel 3b betont sofort wieder die leidvolle Gegenwart und schildert ähnlich wie der Versikel 2b die Leiden der Stadt Jerusalem.

Ausgehend von der Etymologie des Stadtnamens wird der Widerspruch zwischen der Wirklichkeit und dem zu fordernden Ideal herausgestellt. In der Nachfolge Isidors von Sevilla wird hier eine Stadt beim Namen genommen: Jerusalem bedeutet *pacis visio* (V. 3b,2)⁶²⁹. Da die Stadt aber schon seit vielen

⁶²⁴ Mit *spinae* können in allegorischer Redeweise auch die Sünden bezeichnet werden; s. MPL 210, Sp. 952A (Alanus ab Insulis).

⁶²⁵ Auch die Templer wurden in der Kreuzzugszeit als ‚neue Makkabäer‘ verstanden. So schrieb Anastasius IV. am 25. Januar 1154: *Milites Templi Jherosolimitani, novi sub tempore gratie Machabei, abnegantes secularia desideria et propria relinquentes, tollentes crucem suam, secuti sunt Christum.* Text in: Delaville le Roulx, Bulles, Nr. 2, S. 409.

⁶²⁶ Auf Grund der Verbindung mit der Traumgeschichte ist *Sciret* hier ganz wörtlich zu nehmen. Die Überlegungen von Blume, der *Sciret* in „Ciret = Cieret“ ändern möchte, sind damit hinfällig; s. Blume in: AH 33, S. 320.

⁶²⁷ Vgl. KL 18,109 und KL 21,8,4.

⁶²⁸ Hier zitiert nach Hartmann, Sultan Saladin, S. 45. Vgl. Venanti Fortunati *opera poetica*, Nr. 2, V. 2, S. 27: *et super crucis tropaeo dic triumphum nobilem.*

⁶²⁹ Vgl. KL 7,5,5f.: *hoc militum tripudio letetur Pacis Visio.* Zu dieser etymologischen Nennung Jerusalems s. CB 2,1, S. 95.

Jahren im Besitz der verderbenbringenden Schar der Heiden ist (s. V. 3b,4f. *pestiferae Cateriae*⁶³⁰), trägt sie jetzt diesen Namen ohne Grund. Auch hier betont der Dichter wie im Versikel 2b (s. V. 2b,4 *diu polluitur*) das Moment der Dauer:

3b,3 *Tot annorum spatio.*

Hierdurch gewinnt die Klage an Gewicht, und zugleich wird den Hörern damit der Vorwurf mangelnder Hilfsbereitschaft gemacht.

Dann entfaltet der Dichter die *pestifera cateria* (s. V. 3b,4f.), indem er die Namen von Feinden des Volkes Gottes und ihre Untaten nennt:

3b,6 *Tractant arcam Philistaei,
Muros tenent Cananaei,
Consonant Madianei
Loth utrique filio.*

Hier herrscht also wieder die typologische Sprechweise vor, durch welche die Verwendung der Präsensformen motiviert ist. Die Philister, die auch in KL 11 und KL 16 erwähnt werden⁶³¹, haben jetzt das Kreuz, die Bundeslade des Neuen Bundes⁶³², in ihrer Gewalt. Die Kanaaniter, die vor den Israeliten das Gelobte Land in Besitz hatten, halten jetzt die Mauern der Stadt besetzt, beherrschen also Jerusalem. Auch die Madianiter, die alten Feinde Israels, haben sich wieder mit den Söhnen Lots, mit den auch in KL 12 genannten Moab und Ammon, verbündet⁶³³. Moab und Ammon sind die Stammväter zweier Völker, welche die Israeliten häufig bekämpften.

Der Dichter sieht also die Gegenwart im Lichte der Vergangenheit. Durch die Nennung von insgesamt fünf Völkern, deren Namen in drei Fällen wirkungsvoll durch Reim verbunden sind (s. V. 3b,6-8), will er die Übermacht der Feinde verdeutlichen.

Doch diese *vis paganorum* (s. V. 4a,3) soll die Hörer nicht furchtsam zurückschrecken lassen, denn im Versikel 4a folgt auf die Klagen der durch die Typologien schon vorbereitete hoffnungsvolle Blick in die Zukunft, in der von Christus und vom *Cyrus noster* (V. 4a,3) eine Besserung erwartet wird.

Gegen die Gewalt der Heiden wird die *Christi potentia* (V. 4a,1) aufgerufen, die jetzt (s. V. 4a,1 *iam*) deren Macht vernichten möge. Auf diese Bitte um himmlische Hilfe folgt eine bittende Ermahnung an einen irdischen Herrscher:

4a,3 *Iam Cyrus noster conferat
Regressum Christianis.*

⁶³⁰ Das Semikolon nach V. 3b,4 in der Ausgabe der AH und bei Schmuck ist ersatzlos zu streichen.

⁶³¹ KL 11,3a,1; KL 16,2,8; vgl. KL 16a,2,8.

⁶³² Vgl. KL 11, Versikel 3a.

⁶³³ Vgl. Gen 19,30ff. S. auch KL 12,5,3.

Hierzu bemerkt Schmuck: „Mit Cyrus ist wohl Tyrus gemeint ...“⁶³⁴. Diese Annahme ist nicht richtig, denn hier liegt wieder eine Typologie vor, die durch *noster* (V. 4a,3) signalisiert ist⁶³⁵. Cyrus gestattete im Jahre 538 v. Chr. den in Babylon festgehaltenen Juden die Rückkehr nach Jerusalem und den Wiederaufbau des Tempels⁶³⁶. Jetzt aber wird für die eigene Zeit ein neuer Cyrus erhofft; möglicherweise ist hiermit auch direkt der Kaiser angesprochen, der nun den Christen die Rückkehr (s. V. 4a,4 *regressum*) nach Jerusalem ermöglichen soll und der, ausgezeichnet mit der *clementia* (V. 4a,5) Davids, die von den Heiden entführten Heiligtümer retten soll⁶³⁷. Die Charakterisierung als *verus David* (s. V. 4a,5) entspricht als typologische Nennung genau dem vorausgegangenen *Cyrus noster* (V. 4a,3). David galt im Mittelalter als der Typus des gerechten und weisen Königs, und die mittelalterlichen Könige und Kaiser bemühten sich um eine *imitatio David regis*⁶³⁸. Jetzt also besteht die Möglichkeit, sich durch erfolgreichen Einsatz für Jerusalem als vorbildlicher Herrscher zu erweisen. Von diesem Erfolg aus sind die drei Typologien eingesetzt, mit denen nicht ein bestimmter Herrscher angesprochen ist, sondern im vorhinein der unbekannte Befreier Jerusalems als *novus Macchabaeus* (s. V. 3a,7), als *Cyrus noster* (V. 4a,3) und als *verus David* (s. V. 4a,5) gepriesen wird. Dieses Lob kann als mahnendes Versprechen an die *nostrī duces* (V. 1b,7) verstanden werden, doch nur Jeremias vermöchte anzugeben, wer von ihnen es sein wird (vgl. V. 3a,6f.).

So wird in diesem Versikel durch Konjunktivformen eine erhoffte Wirklichkeit gestaltet, die als Folgerung aus der vorher umrissenen Situation verstanden wird; *Sed* (V. 4a,1) hat hier konsekutiven Sinn und entspricht *igitur*, das in derselben Funktion in KL 12,25,1, KL 14,37 und KL 21,4,1 vorliegt. Damit ist eine ausdrückliche Betonung der Eile durch dreimaliges *iam* (V. 4a,1.3.7) verbunden, durch das sofortige Hilfe als notwendig herausgestellt wird.

Im letzten Versikel (4b) wendet sich der Dichter im Hortativ an seine Hörer und mahnt zur Umkehr, zur Reue und Buße, um so dem Heiligen Land zu helfen.

4b,1 *Revertamur ad Dominum*
In saccis et cineribus.

Die erneute religiöse Hinwendung zu Gott, wie sie auch in KL 14,18f. gefordert wird, und ihre Bekundung durch die alttestamentlichen Zeichen bittender

⁶³⁴ Schmuck, Kreuzlieder, S. 134.

⁶³⁵ Vgl. Ohly, Synagoge und Ecclesia, S. 365.

⁶³⁶ Vgl. Is 44,28; 45,1.13. S. auch Hieronymus in: MPL 25, Sp. 45D-46A und Hrabanus Maurus in: MPL 111, Sp. 336.

⁶³⁷ In Übereinstimmung mit *conterat* (V. 4a,2) und *conferat* (V. 4a,3) ist in V. 4a,7 *salvet* statt *salvat* zu lesen. Es handelt sich in diesem Versikel um im Konjunktiv vorgetragene Wünsche.

⁶³⁸ Vgl. Steger, David, S. 128. Zum „Davidvergleich als Topos des Herrscherlobes“ s. Nellmann, Karl der Große, bes. S. 273-276. Vgl. KL 15,1,13. Vgl. Georgi, Preisgedicht, S. 61, 67, 95, 109.

Buße⁶³⁹ ist die notwendige Folgerung aus dem Schuldspruch im Versikel 2b, wo die Sünden des Sprechers und seiner Hörer als ursächlich für die Eroberung Jerusalems bezeichnet werden. Entsprechend wird jetzt von der Buße die Vertreibung der Feinde und eine neuerliche Heiligung der *Tellus alma* (V. 4b,4) erwartet. Hierin liegt also ein Wissen um Gottes Allmacht und um sein Wirken in der Welt. Von daher erklärt sich seine Bezeichnung als *pater luminum* (s. V. 4b,5)⁶⁴⁰, der als der Schöpfer des Kosmos auch durch seine Gnadengaben bewirken kann, daß das Heilige Land in seiner Weihe durch Heiligtümer und in seiner Heiligkeit durch Gottesdienste bis zum Ende der Zeiten bewahrt bleibt (s. V. 4b,5-8).

Galt die Klage ganz dem Heiligen Land, so gilt auch die Bitte allein ihm. Die Hinwendung zu Gott soll aus Sorge um das Heilige Land und seine Heiligtümer erfolgen. Diese Fürsorge erstreckt sich in der Bitte an Gott bis zum Ende der Welt, wenn an die Stelle des irdischen das himmlische Jerusalem treten wird.

Dieses Lied ist aus der Situation der Niederlage hervorgegangen und versteht sich selbst als Klage in der Nachfolge der „Lamentationes Ieremiae“ (vgl. V. 3a,1-5). In den Klagen wird zugleich an der mangelnden Anteilnahme der Zeitgenossen Kritik geübt, während das Gedicht selbst ein Zeugnis der geforderten *lacrimae iustissimae* (s. V. 1a,4f.) ist.

Die Klage findet noch Sicherheit und Hoffnung bei Gott, in den als den *Summus (...) arbiter* (V. 2a,11) der Gläubige sein Vertrauen setzt. Er weiß um die *Christi potentia* (V. 4a,1), die er sich nur gegen die heidnischen Feinde gerichtet denken kann, und sieht Gott in seiner ganzen makrokosmischen Herrlichkeit und Machtfülle als den *pater luminum* (s. V. 4b,5). Seine Zuwendung zur Welt aber steht in Abhängigkeit von dem Verhalten der Christen, von ihren Sünden und ihren reuevollen Bitten (s. V. 2b,3f.; 4b,1f.). Die politisch-militärischen Möglichkeiten der Weltgestaltung werden so in Abhängigkeit von dem Erlangen der göttlichen Gnade gesehen.

Deshalb richtet sich der Vorwurf der Schuld gegen die Christen selbst, deren Sünden die Ursache für die Niederlagen im Heiligen Land sind. Entsprechend werden für eine Änderung der bestehenden Situation innere Verhaltensweisen betont, die Umkehr zu Gott in Reue und Buße (s. V. 4b,1f.) und als deren Ausdruck gute Werke (s. V. 2a,4). Hierin wird das eigentliche *remedium* (s. V. 2a,5) für die schwere Zeit gesehen. Es bedarf also letztlich allein der wahrhaft Gläubigen, damit die *loca fidelium* (s. V. 2a,10) ihren Namen wieder zu Recht tragen können.

Über dieser Betonung der rechten Gesinnung wird aber das Schwert nicht vergessen (s. V. 3a,8f.), doch muß es von einer frommen Hand geführt werden, von einem neuen Judas Makkabäus. Die Versöhnung mit Gott muß dem Kampf gegen die heidnischen Völker vorausgehen, damit das geschändete Hei-

⁶³⁹ Zu V. 4b,2: *In saccis et cineribus* vgl. Is 58,5; Ion 3,6; Esther 4,1,3 und Dan 9,3. *Cinis* wird auch in KL 19,2; KL 23,1,2 und KL 24,11,1 verwendet.

⁶⁴⁰ Vgl. KL 12,15,4: *celi fabricator* und KL 16,7,6: *fabricator siderum*.

lige Land für alle Zeiten wieder den Christen zugänglich ist und seine Heiligtümer in der rechten Weise geehrt werden.

Die Klage ist zugleich auch Darstellung des Beklagenswerten. Die Taten der Heiden werden beurteilt als Untaten gegen das Heilige Land, gegen das heilige Grab und das Kreuz, gegen die heilige Stadt Jerusalem. Der Krieg als Kampf zwischen den Menschen wird nicht erwähnt.

Die mit der Darstellung verbundene typologische Interpretation, die in diesem Lied besonders umfangreich ist, führt zu einer Sinnggebung der Gegenwart von der Vergangenheit aus und gilt als Berechtigung für neue Hoffnungen, die als Wunsch und Bitte vorgetragen werden. So führt der Dichter bei der Gestaltung der Gegenwart durch die mit der Typologie verbundene Strukturierung der Zeit über die Gegenwart hinaus. Auf Grund vergangener Ereignisse wird auch in der bedrängenden Gegenwart Sinn erkannt, worauf eine neue Zukunftssicherheit gegründet ist, die im Vertrauen auf Gottes Gnade bis zum Ende der Zeiten reicht (s. V. 4b,5-8).

Die typologische Sprechweise führt auch zu einer Verfremdung der Wirklichkeit, die so etwas von ihrer bedrückenden Härte verliert. Im Mittelpunkt des Liedes und seiner Klage bleibt aber das Heilige Land, auf das auch die Mahnungen an die Hörer trotz der Spiritualisierung ganz konkret bezogen sind, so daß aus diesem Grunde jegliche Begründung einer individuellen Heilerwartung entfällt.

Wichtiger ist hier die allgemeine Beziehung der geschichtlichen Ereignisse auf Gott, die Begründung der Wirklichkeit durch die Transzendenz. Deshalb überschreitet hier die Darstellung der Wirklichkeit im Gewande der Klage bereits die Klage selbst. Denn die Formwerdung des Beklagenswerten im Gedicht führt zugleich zu einer Erkenntnis von Sinn, durch die das Leid gemildert wird und neue Hoffnung Berechtigung erhält.

Formal handelt es sich bei dem Lied wie bei KL 4 um eine Sequenz, die hier aus 4 Doppelversikeln von abnehmender Verszahl besteht. Innerhalb der einzelnen Versikel, die durch Reim in sich gebunden und syntaktisch jeweils in sich abgeschlossen sind, erreicht der Dichter eine große sprachliche Bewegtheit, wie sie ähnlich in den Strophen von KL 25 vorliegt und die hier seiner bewegten Klage entspricht. Es ist vor allem die Spannung zwischen Satzbau und Strophenbau, die der Sprache dieses Liedes Kraft und Überzeugung verleiht.

γ) KL 33: *Diro satis percussus vulnere*

Auch in KL 33 wird wie in KL 17 den Sünden der Christen die Schuld an einer Niederlage zugesprochen. Doch dieser Schuldspruch ist hier mit einem konkreten Vorwurf gegen das päpstliche Rom verbunden. Dieses Lied ist von Richard von San Germano gedichtet, der es in seiner Chronik des Königreiches von Sizilien überliefert: *Diro satis percussus vulnere*⁶⁴¹. Das Gedicht ist

⁶⁴¹ KL 33. Text in: Ryccardus de S. Germano, *Chronica*, S. 341f. Zur Verfasserschaft s. den Text unmittelbar vor dem Gedicht, ebd. S. 341.

in den Bericht über das Jahr 1221 eingeschoben. In diesem Jahr zog am 8. September Al Kamil als Sieger in Damiette ein, das die Christen im November 1219 erobert hatten⁶⁴². Richard beklagt in 15 Strophen zu je 4 Versen den Verlust dieser Stadt.

In der 1. Strophe spricht der Dichter von dem Schmerz, der ihm zugefügt worden ist und der ihn zwingt, ein Klagegedicht zu singen. Durch anaphorisch eingesetztes *Diro* (V. 1,1,2) unterstreicht er das Erlebnis eines unheilvollen Schreckens, das ihn jetzt zum Dichten veranlaßt. Er stellt sich beim Vollzug dieser Aufgabe in die Nachfolge Ezechiels, der bei seiner Amtseinssetzung eine Buchrolle verzehren mußte, von der es heißt: *Et vidi: et ecce manus missa ad me, in qua erat involutus liber, et expandit illum coram me, qui erat scriptus intus et foris, et scriptae erant in eo lamentationes, et carmen et v a e.* (Ez 2,9). Mit Beziehung auf dieses Bibelzitat sagt der Dichter über seine Aufgabe, die er dann in den folgenden Strophen erfüllt:

1,3 *Veh, lamentum et carmen dicere*
Nostre gentis de casu misere.

Indem er von der *nostra gens* (s. V. 1,4) spricht, wird zugleich deutlich, daß er nicht ein rein persönliches Leid klagend gestalten will, sondern daß auch die Hörer von der Wendung zum Unglück, die sein Gedicht veranlaßt hat, betroffen sind.

Die 2. Strophe gibt einen ersten Bericht über das Unglück. Das Volk, bezeichnet mit dem Zeichen des Kreuzes, muß vor dem Feind des Kreuzes zurückweichen. In Zuordnung zum Kreuz werden die feindlichen Gruppen einander gegenübergestellt, die *signata* (sc. *gens*) *crucis signaculo* (V. 2,1) dem *Crucis hosti* (V. 2,2). Die Kreuzritter sind bereits auf der Flucht, sie bedrängt nicht mehr der Kampf mit den Waffen, sondern die Gefahr des Hungers, wie sie auch in KL 19 besonders eindringlich dargestellt ist.

Auf diesen kurzen Bericht folgen (Str. 3) eine neue Klage, die in stoßweisen Ausrufen vorgetragen wird, und eine allgemeine Begründung:

3,1 *Quantus dolor, quanta calamitas,*
O quis pudor, qualis anxietas!
Quod succubuit christianitas,
*Inpiorum gaudet impietas*⁶⁴³.

Auf der Seite der Christen herrschen jetzt Schmerz, Verlust, Schmach und Sorge, die in ihrer Größe kaum erfaßt werden können, während sich die Gegenseite über die Niederlage der Christenheit freut. Die Bedeutung dieser Niederlage wird erfaßt und betont durch die Gegenüberstellung von *christianitas* (V. 3,3) und *Inpiorum* (...) *impietas* (V. 3,4). Mit dieser religiösen Interpretation des Kampfes ist die Grundlage für die folgende Apostrophe gegeben, in welcher der Dichter Jesus anspricht.

⁶⁴² Vgl. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, S. 196-203.

⁶⁴³ Vgl. KL 19,46: *Proh dolor! o facinus! proh pudor! immo nefas!* Zu V. 3,1: *Quantus dolor* vgl. V. 5,1: *in tanto dolore.*

Er wendet sich in der 4. Strophe mit einer vorwurfsvollen Frage an Jesus, da er in der Niederlage der Christenheit keinen Sinn zu erkennen vermag. So bittet er Christus selbst um Aufklärung über die göttliche Lenkung der Ereignisse, weil er die besiegt sieht, welche eigentlich siegen müßten. Da er wegen der berechtigten Erwartung des Sieges durch die Erfahrung der Niederlage schmerzhaft enttäuscht ist, steigert sich die persönliche Klage zur Todessehnsucht:

4,3 *Mori malo quam ultra vivere*⁶⁴⁴.

Dies ist eine Steigerung der Klage, wie sie auch im Gebet des Tobias zu finden ist: *Expedit enim mihi mori magis quam vivere.* (Tob 3,6). Ähnlich klagt auch Jonas in seinem Unmut vor Gott: *Et nunc, Domine, tolle, quaeso, animam meam a me, quia melior est mihi mors quam vita.* (...) *Melius est mihi mori quam vivere.* (Jon 4,3.8). Auch Judas Makkabäus sagte in seiner Aufforderung zum Kampf: *Quoniam melius est nos mori in bello quam videre mala gentis nostrae et sanctorum.* (1 Mach 3,59)⁶⁴⁵. Durch parallelen Bau der Verse 4,3 und 4,4 betont der Dichter die Angemessenheit dieser Sehnsucht: *Mori* (V. 4,3) entspricht *Vinci* (V. 4,4) und *vivere* (V. 4,3) entspricht *vincere* (V. 4,4). Zugleich widerspricht die adnominative Verbindung von *Vinci* (V. 4,4) und *vincere* (V. 4,4) dem als Schmerz empfundenen Unterschied zwischen den so bezeichneten Ereignissen. Die Adnominatio verleiht hier der enttäuschten Erwartung Ausdruck⁶⁴⁶.

In der nächsten Strophe (Str. 5) wird in einer rhetorischen Frage ausgesprochen, daß das Todesverlangen berechtigt ist und daß in einer solchen Situation des Schmerzes eigentlich jeder zu dieser Haltung verpflichtet ist. Die Niederlage des *Christi* (...) *exercitus* (V. 5,3) und die daraus erwachsene schmerzvolle Schmach nehmen jegliche Lebensfreude.

Die 6. Strophe spricht dann in einer Wiederaufnahme der rhetorischen Frage der 5. Strophe (s. V. 5,1f. *Quis* [...] *non optet*; V. 6,1 *Quis non meret*) die Selbstverständlichkeit der mit dem Unglück gegebenen Trauer aus, die zu einem allgemeinen Verstummen geführt hat.

Doch der Dichter gibt nicht allein die Ursache der Trauer an, er nennt auch den Schuldigen. Die Vorwürfe werden eröffnet mit einer rühmenden Anrede, die in diesem Zusammenhang auf die nicht erfüllte Verpflichtung verweist.

6,3 *Roma, caput et mater urbium.*

Die Stadt Rom wird nur in diesem Lied genannt. Auch sie ist jetzt ohne Freude, doch sie trägt hierfür selbst die Verantwortung. In der 7. Strophe wird

⁶⁴⁴ Vgl. die Marienklage *Flete, fideles animae*, V. 6a,1f.: *Hac in vita sum invita, Hoc in malo mori malo.* Text in: AH 20, Nr. 198, S. 155f. Zu dem Topos *mori maluerunt* s. Hoffmann, König, Adel und Reich, S. 59-62.

⁶⁴⁵ Zu dieser Thematik vgl. den Tractatus beati Bernhards de planctu beatae Mariae virginis, Text in: Seewald, Marienklage, S. 144-157; ebd. S. 148: *Dulce est mori miserae* (...) *Morte mori melius mihi quam vitam ducere mortis* (...); ebd. S. 152: *Fili mi, nihil aliud restat nisi ut me interficiam, quia plus vivere non possum.* Vgl. V. 4,3: *ultra vivere.*

⁶⁴⁶ Zu dieser Strophe s. auch Was, Geschichte der Kreuzzüge, 2, S. 274.

deutlich ausgesprochen, daß *Roma* die Urheberin der genannten Leiden ist. Da diese Stadt für das Blutbad unter den Christen verantwortlich ist, soll sie jetzt auch für Erleichterung und Abhilfe sorgen. *Roma* als das Haupt und die Mutter aller Städte (s. V. 6,3) ist so zur Urheberin eines weltweiten Leids geworden, denn alle Nationen der Welt beweinen die Unterdrückung (s. V. 7,2). Das bedeutet auch, daß der Dichter hier einen Vorwurf vorträgt, den die ganze Welt gegen Rom erhebt⁶⁴⁷.

In der 8. Strophe wird der Vorwurf gegen Rom erläutert:

8,1 *In te forma facta concilii
Causam dedit huius exilii.*

Hier wird das päpstliche Rom in seiner Rolle als Führer der Kreuzzüge und Ausgangspunkt aller Kreuzzugspropaganda beschuldigt, weil es durch diese Tätigkeit zur Ursache des gegenwärtigen Elends geworden ist. Im Zusammenhang mit Damiette, das in der nächsten Strophe namentlich genannt wird, meint der Dichter hier vermutlich die im Jahre 1213 von Innozenz III. erlassene Kreuzzugsbulle *Quia maior*⁶⁴⁸ und das Kreuzzugsdekret des Vierten Laterankonzils vom 14. Dezember 1215⁶⁴⁹. In diesen Kreuzzugsaufrufen, die in Rom verfaßt worden sind, sieht der Dichter Roms Schuld. Jetzt wird Roms Hilfe von den Sarazenen verachtet, die die Christen beleidigen. Die Feinde werden hier in einer biblischen Interpretation wie in KL 12 *Agar* (...) *filii* (V. 8,3) genannt⁶⁵⁰.

Auf die Anrede an *Roma* folgt die Anrede an *Damiata* (V. 9,1), die insgesamt dreimal in diesem Lied mit Namen genannt wird. Die Stadt wird gerade angesichts der gegenwärtigen Unterdrückung an ihre glücklichere Vergangenheit erinnert, dem *nunc* (V. 9,4) geht ein *olim* (V. 9,3) voraus. Es wird der mühevollen und verlustreichen Belagerung und Eroberung der Stadt durch die Christen gedacht, die vom Mai 1218 bis zum November 1219 gedauert hat⁶⁵¹. Die Herrschaft der christlichen Fürsten in dieser Stadt war also teuer erkaufte und deshalb besonders wertvoll. Jetzt aber gehorcht Damiette den Feinden. Durch diese Gegenüberstellung von Vergangenheit und Gegenwart gewinnt das Ereignis historisches Profil, und der Verlust der Stadt wird so in seiner Bedeutungsschwere erfaßbar.

Auf diesem Gegensatz baut auch die 10. Strophe auf:

10,2 *Damiata non est que fuerat.*

In Vers 10,3 wird die Vergangenheit als eine Zeit dargestellt, in der der Glaube an Christus in dieser Stadt lebendig war. Der folgende Vers schildert die Gegenwart (s. V. 10,4 *nunc*), in der die *ancille* (...) *stirps* (V. 10,4) die Stadt

⁶⁴⁷ Zur mittelalterlichen Romkritik vom 9. bis zum 12. Jahrhundert s. Benzinger, *Investiva in Romam*.

⁶⁴⁸ Text in: T a n g l, *Studien*, S. 88-97; M a y e r, *Idee*, S. 31-36.

⁶⁴⁹ Text in: M a n s i, *Concilia*, 22, Sp. 1058-1067; M a y e r, *Idee*, S. 36-40.

⁶⁵⁰ Vgl. die Interpretation von KL 12,4,3 auf S. 241.

⁶⁵¹ Vgl. M a y e r, *Geschichte der Kreuzzüge*, S. 196-200.

entehrt. Mit der Nachkommenschaft der Magd sind wieder die schon vorher genannten Söhne Agars gemeint, die dann in entsprechender Weise nach Ismael, dem Sohne Agars, in der folgenden 11. Strophe mit *Hysmahelite* (V. 11,1) bezeichnet werden⁶⁵². In dieser Strophe werden dann die Verwüstung und Entweihung des christlichen Damiette in derselben Weise geschildert, wie sie sonst in den Kreuzzugsliedern bei der Darstellung der Eroberung Jerusalems durch die Heiden zu finden ist. Die Altäre werden umgestürzt, und die Kirchen entweiht⁶⁵³. Allerdings wird hier nun *templum*, das bei Jerusalem fast immer in der Nachfolge der Redeweise der Heiligen Schrift im Singular verwandt wird⁶⁵⁴, im Plural eingesetzt (s. V. 11,2).

In dieser Strophe gibt der Dichter noch eine weitere Begründung für das unheilvolle Geschehen. Ursache ist die Sündenschuld der Christen. Hier begegnet also wieder⁶⁵⁵ die beliebte religiöse Interpretation der Niederlagen als göttliche Bestrafung (vgl. V. 11,3 *penas*) für die Sünden der Menschen. Dabei entspricht die Formulierung *peccata nostra* (V. 11,4) der vorher genannten *nostra gens* (s. V. 1,4). Es handelt sich um die Sünden des Sprechers, der Hörer und der ganzen Christenheit. Wegen des Wissens um die eigene Sündenschuld wird die Unterwerfung Damiettes auch als eigene Bestrafung erlebt, wächst das Bewußtsein strafwürdiger Schuld.

Vor diesem Hintergrund wird der Verlust besonders schmerzlich empfunden. Dies zeigt deutlich die 12. Strophe, in der im Hinblick auf eine ruhmreiche Vergangenheit die affektsteigernde Frage gestellt wird, wo⁶⁵⁶ jetzt die Zier der Kirche und die Blüte der christlichen Ritterschaft seien. In den nächsten Versen wird auch die Antwort gegeben. Der Legat, der König und der Herzog von Bayern weichen besiegt vor den Männern des Unglaubens zurück. Im Gedicht werden hier nur durch die Angabe des Titels die Führer des Kreuzzugsheeres bei Damiette genannt: der päpstliche Legat Pelagius von Albano, der als *decus* (...) *ecclesie* (V. 12,1)⁶⁵⁷ verstanden werden kann, und als *flos militie* (V. 12,2) Johann von Brienne, der sich als König von Damiette bezeichnete, und der Herzog Ludwig von Bayern. Sie sind von den Ungläubigen besiegt worden, nachdem sie zuvor von einem verruchten Plan verführt worden sind (s. V. 13,1f. *pravo ducti consilio* [...] *duces*). Dies beklagt der Dichter in der 13. Strophe, die mit einem trauervollen O (V. 13,1), das auch schon in Vers 3,2 begegnete, eröffnet wird. Er spielt hier auf den Plan an, von Damiette aus ganz Ägypten zu erobern, ein Unternehmen, das schon kurz nach seinem Beginn zur völligen Niederlage der Christen und zum Verlust

⁶⁵² Zu *ancille* (...) *stirps* (V. 10,4) vgl. die Interpretation von KL 24,12,4 auf S. 160. Zu *Hysmahelite* (V. 11,1) vgl. die Interpretation von KL 12,5,3 auf S. 241.

⁶⁵³ Vgl. KL 10,2,4 und KL 20,7f.

⁶⁵⁴ Vgl. KL 2,7,3; KL 3,32,1; KL 5,5,2; KL 6,6; KL 18,11; KL 20,8; KL 29,11. Plural nur in KL 10,2,4 und KL 10,4,4.

⁶⁵⁵ Vgl. KL 13,10,4 und KL 17,2b,3f.

⁶⁵⁶ Insistierende Frage mit *Ubi* (V. 12,1) auch in KL 18,59: *Dic, ubi ius, ubi fas, ubi lex, ubi foedera pacis*; KL 19,17: *Dic, ubi prompta manus, vigor atque potentia, virtus?* KL 19,54: *En ubi fama prior, nomen et imperium?*

⁶⁵⁷ Vgl. KL 18,89: *Orbis et imperii decus augustum, Fridericus*; s. auch KL 19,58.

Damiettes führte. So ist die Stadt ihren neuen Herren schon nach kurzer Zeit Anlaß zum Leid geworden⁶⁵⁸. Der Dichter selbst nennt sehr exakt einen Zeitraum von fast zwei Jahren (s. V. 13,4 *fere biennio*); am 5. November 1219 hatten die Christen die Stadt erobert, und am 8. September 1221 zog Al Kamil, der Sultan von Ägypten, als Sieger in Damiette ein⁶⁵⁹. Mit dieser Strophe, in der gefühlsbetonte Sprechweise und Genauigkeit in der Zeitangabe miteinander verbunden sind, schließt der Dichter seine Anrede an Damiette ab.

In der 14. Strophe folgt eine Verfluchung dieser Schicksalsschläge, ein Harnen mit dem Schicksal, da es wegen seiner Schwere kaum zu ertragen ist. Alle berührt dieses Unglück, das mit dem Verlust Damiettes über die Christenheit hereingebrochen ist, und für alle ist es ein Anlaß zu tränenvollen Klagen (s. V. 14,4 *flendi materies*), wie sie dies Lied selbst gestaltet. Der zweimalige anaphorische Einsatz von *cuncti* (s. V. 14,3f.) ist zugleich feststellend und auffordernd gemeint; das Ereignis geht alle an, und ein jeder soll sich der allgemeinen Trauer anschließen.

In der 15. Strophe wird das Gedicht mit einer Bitte an Christus abgeschlossen. Wohl nehmen die ganze Welt⁶⁶⁰ und die Fürsten der Welt Anteil an diesem Schmerz, doch zu seiner Abwendung werden sie nicht aufgefordert, denn diese wird als Aufgabe Christi hingestellt:

15,3 *Tuam ergo causam ut vindices,
Te nos, Christe, precamur supplices.*

Die im Schmerz vereinigten Christen wenden sich bittend an Christus, auf daß er in seiner eigenen Angelegenheit als Rächer auftrete. Das Heer, obwohl es als *Christi (...) exercitus* (V. 5,3)⁶⁶¹ in den Kampf zog, ist wegen der Sünden der Gläubigen unterlegen. So erfolgt jetzt konsequent die Bitte an Christus selbst, im Heiligen Land, dem in diesem Lied Damiette zugeordnet ist, seine Sache zu führen. Auf Grund der Niederlage der Christen wird von ihm Rache und Bestrafung der Heiden erwartet (s. V. 15,3 *ut vindices*), wie man es aus den Schilderungen des Alten Testaments kannte⁶⁶². In seinem Schmerz erhofft der Mensch nur noch von Christus Hilfe, dessen Angelegenheit der Kreuzzug letztlich ist.

Der Dichter wendet sich in diesem Lied also bittend an Gott, doch in dieser Hinwendung liegt auch ein leichter Tadel, der in der 4. Strophe deutlicher durch die Frage nach dem Sinn der Niederlage der Christen vorgetragen wird. Da an der göttlichen Lenkung der Ereignisse nicht gezweifelt wird, wenn die *christianitas* (V. 3,3) handelt, erwachsen aus der Situation der Niederlage vorwurfsvolle Fragen und verhalten vorgetragener Tadel, die an Gott gerichtet werden, so wie ihm sonst nach einem Sieg Lob zuteil wird. So hält es der Dichter hier für nötig, Christus darauf aufmerksam zu machen, daß es um ihn selbst und

⁶⁵⁸ Zu V. 13,3 vgl. V. 8,2.

⁶⁵⁹ Vgl. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, S. 200, 203.

⁶⁶⁰ V. 15,1: *Mundus totus*; vgl. V. 7,2: *Mundi (...) omnis natio*.

⁶⁶¹ Vgl. V. 12,2: *Christiane flos (...) militie*.

⁶⁶² Vgl. die Interpretation von KL 21, Str. 4 aus S. 72.

seine Sache in der Welt geht, wenn die Ungläubigen (s. V. 12,4) über die Christen siegen und dadurch eine Stätte blühenden Glaubens (s. V. 10,3) an die Heiden verloren geht.

Diese Niederlage des Glaubens ist ein Verlust und zugleich ein Vorwurf für die Kirche, die in diesem Gedicht als *Roma* (V. 6,3) angesprochen wird. Die grundlegenden Entscheidungen des Vierten Laterankonzils werden wohl deshalb als verfehlt abgelehnt, weil sie auch für Leistungen in der Heimat den Kreuzzugsablaß gewährten und so die wirkliche Hilfe für das Heilige Land schwächten, da es nun nicht mehr nötig war, die Kreuzfahrt und den Kampf in fernen Ländern auf sich zu nehmen. Die kirchliche Leitung hat dadurch verursacht, daß die Stunde der Bewährung zu einer Stunde des Versagens wurde, so daß nun Grund zu schweren Vorwürfen besteht.

Dabei ist das Erlebnis der Niederlage so überwältigend, daß jegliche Aufforderung zur Tat an die Hörer fehlt. Deshalb wird auch nicht für die Zukunft eine bestimmte Gesinnung als vorbildlich hingestellt, sondern in der Beantwortung der Frage nach der Schuld für das Geschehene wird nur sehr klar die Sündenschuld der Christen betont.

Die Situation der Niederlage und das Wissen um die eigene Schuld führen zur Klage und zur Todessehnsucht (s. Str. 4 u. 5). So fehlt denn auch jegliches Lohnversprechen, das nur für zukünftige Leistungen gemacht werden könnte. Hier aber geht es allein um die trauervolle Gegenwart und die unmittelbare Vergangenheit. Der Bericht über die Niederlage der Christenheit, die sie durch die Ungläubigen erlitten hat, erfolgt nicht in der Darstellung einer militärischen Auseinandersetzung, sondern mit Betonung der religiösen Relevanz als Akt der Schändung und Entweihung. Wegen dieses Aspektes tragen die Feinde auch nicht ihre zeitgenössischen Namen, sondern sie werden in typologischer Redeweise mit Benennungen aus dem Alten Testament (s. V. 8,3; 10,4; 11,1) bezeichnet. Auf dieser religiös-heilsgeschichtlichen Deutung beruht letztlich die Größe der Trauer; es wird nicht nur das Schicksal einer Stadt beklagt, sondern der Schaden, den die Kirche und der Glauben genommen haben. Das ist die eigentliche *flendi materies* (V. 14,4).

In der heilsgeschichtlichen Interpretation ist auch das Erlebnis einer enttäuschten Erwartung begründet, welche die Niederlage besonders schmerzlich macht; fünfmal wird das Wort *dolor* (V. 3,1; 5,1; 5,4; 15,2) verwendet. Die Eroberung und die fast zweijährige Besetzung Damiettes (s. Str. 9; V. 13,4) haben im Vertrauen darauf, daß Gott den christlichen Glauben unterstützen werde (s. V. 10,3), eine Erwartung begründet, welcher die Wirklichkeit in keiner Weise entspricht. Die sorgfältig dargestellte Diskrepanz zwischen Einst und Jetzt läßt die Gegenwart als Zeit des Elends und der Klage erscheinen⁶⁶³.

Die Beurteilung der eigenen Zeit geht von Damiette und seiner Eroberung aus. Diese Stadt steht im Zentrum der Handlung und der Klage, auf sie ist auch Rom bezogen, das jedoch als *caput et mater urbium* (V. 6,3) auch eine eigene raumstrukturierende Kraft besitzt. Auf die Beteiligung und Anteilnah-

⁶⁶³ Vgl. die ähnliche Strukturierung der Zeit in KL 19.

me Roms ist es zurückzuführen, daß die ganze Welt durch die Ereignisse bei Damiette betroffen ist (vgl. V. 7,1f.; 15,1).

Mit Rom als der Stadt des Konzils (s. V. 8,1) ist zugleich auch der Ausgangspunkt für seine Darstellung der Wirklichkeit gegeben, die bei aller Wirklichkeitstreue (vgl. Str. 12 u. 13) diese auch immer übersteigt und von einem transzendenten Standpunkt aus deutet, lobt oder verurteilt.

Richard von San Germano, von dem noch ein anderes Gedicht von 31 Strophen zu je 4 Elfsilbern überliefert ist⁶⁶⁴, hat seiner Klage über den Verlust Damiettes eine einfache, jedoch nicht kunstlose Gestalt verliehen. Je 4 Zehnsilber sind zu einer Strophe verbunden; die Verse wirken allerdings wegen des meist trochäischen Einsatzes schwerer und bedrückender als in den Strophen mit jambischen Zehnsilbern, die in KL 10 vorkommen⁶⁶⁵. Die Strophen sind in der Regel durch nur einen Reim in sich gebunden⁶⁶⁶, der meist zweisilbig und fast immer rein ist⁶⁶⁷. Reicher Reim liegt in der 8., 9. und 14. Strophe vor.

Dem Ausdruck des Schmerzes und der Erregung von Mitgefühl dienen rhetorische Fragen (s. V. 5,1f.; 6,1; 12,1f.) und klagende Ausrufe (s. V. 3,1f.). Diese gefühlsbetonte Sprechweise wird durch die Apostrophen an Jesus Christus (s. Str. 4; V. 15,3f.), an Rom (s. V. 6,3-8,4) und an Damiette (s. Str. 9 u. 13) unterstützt. Der Steigerung der Eindringlichkeit dienen auch die mit der Apostrophe gegebene Personifikation von Rom und Damiette und die zweimal verwendete Anapher (s. V. 1,1f.; 14,3f.).

Die Sprache des Gedichts ist klar und einfach. Die syntaktische Gliederung unterstreicht durch ihre enge Anpassung an Vers und Strophe die rhythmische Gestaltung. Der Dichter hat so Lebendigkeit des Sprechens und Klarheit der Aussage miteinander verbunden.

3. Klage über eine erlittene Änderung der Situation und Tadel, gerichtet an:

c) die Heiden

α) KL 20: *Venit Jesus in propria*

Eine Klage über die Situation im Heiligen Land ist das Lied *Venit Jesus in propria*⁶⁶⁸, das von einem unbekanntem Verfasser, vielleicht auch von Philipp

⁶⁶⁴ Text in: Ryccardi epistola, S. 385.

⁶⁶⁵ S. KL 10, Str. 1-19 und Str. 25.

⁶⁶⁶ In der 3. Strophe liegt vielleicht Kreuzreim vor. Da aber beide Reime sehr ähnlich sind und nur in dieser Strophe der Kreuzreim vorkommt, handelt es sich vielleicht um eine angestrebte, aber nicht erreichte Reimhäufung, wie sie für die anderen Strophen bezeichnend ist.

⁶⁶⁷ Unreine Reime in V. 2,2; 10,4 und 11,2. Vgl. auch Anm. 666.

⁶⁶⁸ KL 20. Text in: AH 21, S. 164 als Zusatz zu Nr. 234 = KL 23. Text und Kommentar in: S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 145f. S. auch R o t h, Mitteilungen, S. 456.

de Grève⁶⁶⁹, nach der Eroberung Jerusalems durch Saladin im Jahre 1187 gedichtet worden ist; eine nähere Datierung dieses Liedes, von dem nur 13 Verse überliefert sind, ist nicht möglich⁶⁷⁰. Der überlieferte Text ist sicherlich unvollständig, da die Narratio der vorliegenden Verse wahrscheinlich eine Weiterführung, auf jeden Fall aber einen Schluß verlangt⁶⁷¹.

Im Evangelium des Johannes heißt es vom *Verbum*, das als das wahre Licht in die Welt kam: *In propria venit, et sui eum non receperunt*. (Io 1,11). Das Kreuzzuglied zitiert in den ersten beiden Versen diese Bibelstelle recht genau, aktualisiert sie jedoch durch die Umformung ins Präsens und dadurch, daß es als Subjekt eindeutig Jesus mit Namen nennt:

1 *Venit Jesus in propria,
Quem sui non recipiunt.*

Jesus (V. 1) ist die vertraulichere Nennung des menschengewordenen Gottessohnes, wie sie in den Kreuzzugliedern häufiger begegnet, zweimal in der Anrede und mit dem bezeichnenden Beiwort: *Iesu bone*⁶⁷².

Es geht in diesen Versen um die Beziehung zwischen Jesus und den Christen, die hier als *sui* (V. 2) genannt werden, eine Bezeichnung, die zugleich göttliche Zuwendung und Forderung beinhaltet. Die Christen aber genügen jetzt seinem Anspruch nicht, da sie ihn, der in sein Eigentum kommt, nicht aufnehmen. Erst die späteren Verse werden darlegen, daß es sich jetzt nicht um eine genaue Wiederholung der verweigerten Annahme durch die Juden handelt, die Jesus in seinem Leben auf dieser Erde erfuhr, sondern daß die Vertreibung der Christen aus dem Heiligen Land die Ursache der fehlenden Aufnahme ist. Diese Situation verdeutlichen die nächsten Verse:

3 *In Dei patrimonia
Perversae gentes⁶⁷³ saeviunt,
Diis alienis ostia
Salomonis aperiunt
Et saltare daemonia
Per templum Dei faciunt.*

In bezug auf die Menschen wird das Heilige Land jetzt *Dei patrimonia* (V. 3) genannt, die Erbgüter Gottes, die als solche vom Menschen zu respektieren

⁶⁶⁹ Während Roth, Mitteilungen, S. 430 keine Identifizierung des *cancellarius Parisiensis* vornimmt, wird von Drevés in einem späteren Band der AH dieses Lied Philipp de Grève zugeschrieben, von dem er Personengleichheit mit Philipp dem Kanzler (†1236) annimmt; s. AH 50, S. 531; ebd. ist für dieses Lied die Bandangabe (AH) XX in XXI zu korrigieren.

⁶⁷⁰ Zur Datierung vgl. Schmuck, Kreuzlieder, S. 146.

⁶⁷¹ Drevés nimmt an, daß es sich um ein mehrstrophiges Lied handelt, von dem nur diese eine Strophe überliefert ist; s. AH 21, S. 164.

⁶⁷² KL 18,35 und KL 33,4,1.

⁶⁷³ *Gentes* steht bereits in der Ausgabe der AH; die textkritische Anmerkung bei Schmuck, Kreuzlieder, S. 145 ist überflüssig.

sind. Um so stärker ist dann der Gegensatz in dem Bericht über die Heiden, die wider dies Land wüten. Die Nichtbeachtung der göttlichen Ordnung ist gemeint, wenn die Heiden hier als *Perversae gentes* (V. 4) bezeichnet werden; ebenso heißt Saladin in einem anderen Kreuzzugslied *barbarus perversus*⁶⁷⁴. Die folgenden Verse schildern eindringlich die widergöttliche Aktivität der Heiden, die den fremden Göttern die Tore des Salomonischen Tempels öffnen und die Dämonen durch den Tempel tanzen lassen. An die Stelle des christlichen Gottes sind also die *Dii alieni* (s. V. 5) getreten, die den Tempel entweihen. Mit *saltare* (V. 7) ist eine Bewegungsform bezeichnet, die man im Mittelalter durchgehend den heidnischen Göttern und auch den Heiden selbst zuschrieb. So heißt es von den Göttern der Heiden auch in einer Predigt: *Salta t a n t d e m o n i a c i r c a s e p u l c h r a , c o r o s d u c e n t i a e t d i c e n t i a : U b i e s t D e u s C h r i s t i a n o r u m ? S a r r a c e n i n o n a m i s e r u n t d e u m s u u m ; D e u s J u d e o r u m d o r m i t ; D e u s C h r i s t i a n o r u m o m n i n o m o r t u u s e s t*⁶⁷⁵.

Es wird in dem Gedicht also deutlich vor Augen gestellt, daß das Heilige Land, das in besonderer Weise Gott gehört, nun der Verfügungsgewalt der Heiden und ihrer Götter, die als Dämonen abgetan werden, unterliegt. Diesem Übermut der Heiden wird im zweiten Teil (V. 9-13) das vereinsamte Jerusalem gegenübergestellt:

9 *Sion, Judaeae gloria,
Fit pomorum custodia,
Ejus amici fugiunt,
Nec alieni veniunt
Ad sepulchri solemnia.*

Die Verse 9f. spielen auf einen Psalm an: *Deus, venerunt gentes in hereditatem tuam, polluerunt templum sanctum tuum, posuerunt Ierusalem in pomorum custodiam.* (Ps 78,1). Dieser Psalmvers wird in der Kreuzzugsliteratur häufiger zitiert, so zum Beispiel in der „Continuatio Guilelmi Tyrii“ und in der dort überlieferten Kreuzzugszyklika *Audita tremendi*, die Papst Gregor VIII. am 29. Oktober 1187 erließ⁶⁷⁶. Zu dem Vergleich mit der *custodia pomorum* (s. V. 10) schreibt Cassiodor: *Sequitur dolenda nimis et iniuriosa comparatio: „Posuerunt Jerusalem uelut pomorum custodiarium.“ Quod schema dicitur parabole, quando res sibi genere dissimiles comparantur. „Custodiaria“ siquidem „pomorum“ dicuntur tuguria, quae sibi hortorum cultores ad depellendam solis iniuriam et ad custodiendas furum improbas manus frondibus liscisque communiunt, quae mox ut pomorum tempus abscesserit, tamquam inutilia derelinquunt. Quapropter gentes quae Ierosolymam uastauerunt, illam templi pulchritudinem singularem sic contemptibilem putauerunt tamquam casellulam pomorum*

⁶⁷⁴ KL 12,8,3.

⁶⁷⁵ Lecoy de la Marche, *Prédication*, S. 7. Vgl. Ps 113,10: *Ubi est Deus eorum?*

⁶⁷⁶ Salloch, *Lateinische Fortsetzung*, S. 82, 149.

*rum, quae utilis atque despecta transacta aestate deseritur. Unde et Isaias dicit: „Relinquetur filia Sion uelut umbraculum in uinea et sicut tugarium in cucumerario.“*⁶⁷⁷ Durch das biblische Bild soll also verdeutlicht werden, in welcher Weise Jerusalem der Verachtung anheimgefallen ist. Dieser Geringschätzung durch die Heiden und auch durch die Christen, die es nicht aufsuchen, widerspricht die preisende Benennung *Sion* (V. 9), die noch durch den Zusatz *Judaeae gloria* (V. 9) verstärkt wird, wodurch an eine glorreiche Vergangenheit erinnert werden soll. Dem steht in der beklagten Gegenwart eine vereinsamte Stadt gegenüber, aus der ihre Freunde geflohen sind und die auch zu den Feiern des Grabes sich nicht mit frommen Besuchern füllt. Es ist dies eine Klage über die Vereinsamung Sions, wie sie schon Jeremias angestimmt hat: *Viae Sion lugent, eo quod non sint qui veniant ad solemnitatem.* (Lam 1,4)⁶⁷⁸.

Im Gedicht aber wird der entscheidende Hinweis auf das Grab des Herrn hinzugefügt, dem die genannten Feiern gelten. Für die Freunde der Stadt ist das Grab wichtiger als der Tempel, und so sind es denn die mit dem Grab verbundenen Festtage, an denen in besonderer Weise die Vereinsamung der heiligen Stadt deutlich wird.

So geht es in diesen Versen weniger um den Kreuzzug selbst als um die Ereignisse und Zustände, die einen Kreuzzug notwendig erscheinen lassen. Die Narratio zeigt Gott in der Bedrängnis durch die *Perversae gentes* (V. 4), die Jesus seinen Platz und sein Eigentum auf dieser Erde streitig machen. Gott ist durch die Heiden enteignet worden; das Heilige Land und der Tempel Salomos werden ausdrücklich als das Eigentum Gottes dargestellt⁶⁷⁹, um so zu zeigen, daß vor allem er durch die Taten der Heiden betroffen ist.

Der Sieg der Ungläubigen ist auch eine Mahnung, des verlassenen Jerusalem zu gedenken. Die Darstellung des vereinsamten Sion bedeutet einen Vorwurf und einen Aufruf an die Freunde der Stadt, wieder zu den festlichen Feiern des Grabes zu kommen.

Doch dies klingt nur an, während die vordringend erfolgreiche Aktivität der Heiden kraß und deutlich dargestellt wird. Sie wird allerdings nicht als Krieg mit den Christen, sondern als Vertreibung Gottes aus seinem angestammten Besitz gestaltet. Dabei wird nur ein Bild dieser trauervollen Gegenwart gegeben, es fehlt eine Darstellung der glücklicheren Vergangenheit des ersten Jahrhunderts der Kreuzzüge. Auch die Zukunft, sei es in der Form einer bestimmten Hoffnung oder einer direkten Aufforderung, wird nicht erwähnt. In der Gegenwart aber geht es nur um Jerusalem, um die Ereignisse im Heiligen Land. Das Bild der Stadt Sion, die von den Christen verlassen wurde und jetzt von den Heiden beherrscht und entweiht wird, bestimmt diese Verse.

⁶⁷⁷ CC 98, S. 733f.; vgl. auch Augustinus in: CC 39, S. 1102.

⁶⁷⁸ Vgl. KL 11,1a,2-4. Zu V. 11 vgl. Lam 1,2: *Omnes amici eius spreverunt eam, et facti sunt ei inimici.*

⁶⁷⁹ S. V. 1: *Venit Jesus in propria*; V. 3: *In Dei patrimonia* und V. 8: *Per templum Dei.*

Jerusalem wird in einer Übersteigerung der Wirklichkeit als der Kampfplatz beschrieben, auf dem Gott von den Heiden und ihren Göttern eine Niederlage beigebracht worden ist. Die so gedeutete Situation der eigenen Zeit hat zu der Klage dieser Verse geführt, die aber vom Dichter in verhaltener Distanz in der Form eines Berichtes vorgetragen wird. Das ist möglich, weil die geschilderte Situation im Sinne der Klage für sich selbst spricht.

In diesem Bericht wird ein Tadel ausgesprochen, der den Freunden Sions gilt, weil sie geflohen sind und nicht mehr zum Grab des Herrn kommen. Dabei wird ihnen jedoch nicht die Schuld am Sieg der Heiden auferlegt, sondern es wird nur ihre Flucht erwähnt.

Da es sich bei diesen Versen um ein kurzes Fragment handelt, muß hier auf eine zusammenfassende Darstellung und Deutung der formalen Mittel verzichtet werden⁶⁸⁰.

β) KL 25: *Quomodo cantabimus*

Ähnlich wie in KL 20 werden auch in KL 25 die siegreichen Taten der Heiden dargestellt und als widergöttliche Untaten gedeutet. Dieses Gedicht ist ein Lied der Klage: *Quomodo cantabimus*⁶⁸¹. Seine Entstehungszeit kann nicht genau angegeben werden, weil im Gedicht nicht auf bestimmte geschichtliche Ereignisse angespielt wird. Aber auf Grund der inneren Haltung, die sich in diesem Lied ausspricht, darf vermutet werden, daß es erst nach der Schlacht von Hattin (3./4. Juli 1187) gedichtet worden ist. Auch die Strophenform und die Reimtechnik sprechen eher für eine spätere Entstehungszeit. In einer Handschrift des ausgehenden 13. Jahrhunderts, in der allerdings von den 3 Strophen, die jeweils aus 14 Versen bestehen, nur die 1. Strophe überliefert ist, wird das Lied einem nicht mit Namen genannten Pariser Kanzler zugeschrieben⁶⁸².

Im 136. Psalm, der das Exil beklagt, heißt es: *Quomodo cantabimus canticum Domini in terra aliena?* (Ps 136,4). In Anlehnung an diesen Klageruf wird KL 25 mit den Versen eröffnet:

1,1 *Quomodo cantabimus* *Sub iniqua lege?*

Hiermit ist ein Verstummen aus Trauer gemeint. Dennoch gewinnt hier aus der Klage und dem Sprechen über die Fragwürdigkeit eines jeden Leids ange-

⁶⁸⁰ Zur Interpretation eines Fragments vgl. die methodische Bemerkung auf S. 179.

⁶⁸¹ KL 25. Text in: AH 21, Nr. 235, S. 165. Text und Kommentar in: Schmu ck, Kreuzlieder, Nr. 25, S. 154f.

⁶⁸² Roth, Mitteilungen, S. 456. In der Hs. Darmstadt, Nr. 2777 lautet die Überschrift: *Ista sunt dicta cancellarii Parisiensis*. Diesen Kanzler hat Roth nicht identifizieren können; s. ebd. S. 430. Dreyes spricht dieses Lied Philipp dem Kanzler zu; s. AH 50, S. 531. Vgl. jedoch Szövérfy, Annalen, 2, S. 200.

sichts einer Situation, wie sie in den folgenden Versen entworfen wird, ein neues Klagelied Gestalt. Im Gegensatz dazu heißt es in einem Kreuzzugslied nach einem Sieg: *Exultemus et cantemus canticum victoriae* (KL 5,2,1).

Die Zeit steht unter einem ungerechten, tyrannischen Gesetz, das der *lex Dei* völlig widerspricht⁶⁸³. Ein Beispiel solcher Ungerechtigkeit wird in KL 16 gegeben: *Impii carnifices Sunt iniqui iudices.* (KL 16,9,7)⁶⁸⁴.

Zur Untermauerung der Gefahr werden die Christen als die Schafe⁶⁸⁵ angesprochen, in deren Herde der Wolf eingedrungen ist (s. V. 1,3f.). Hiermit wird eine Weissagung des auferstandenen Christus als erfüllt angesehen: *Ego scio quoniam intrabunt post discessionem meam lupi rapaces in vos, non parcentes gregi.* (Act 20,29). Angesichts dieser Gefährdung, denn mit *lupus* (V. 1,4) ist der Teufel gemeint⁶⁸⁶, wird die Frage gestellt, was zu tun sei (s. V. 1,3).

Die weiteren Verse der 1. Strophe sind als Interpretation der eigenen Zeit gemeint, in der Jesus den Menschen eine Offenbarung gibt. Die *tunica inconsutilis* (Io 19,23), die bei der Verteilung der Kleider Jesu nicht zerschnitten wurde (s. Io 19,24 *Non scindamus eam*), wird jetzt vor den Augen der Christen zerrissen. Man wird diese Verse (V. 1,5-8) so deuten dürfen, daß hier die Ereignisse der Kreuzzugszeit als eine Wiederholung der Kreuzigung Christi verstanden werden, welche die erste an Leid noch übertrifft⁶⁸⁷. Christus erweist sich so als ein *judex humilis* (V. 1,9), der geduldig auch dieses neue Leid auf sich nimmt⁶⁸⁸, obwohl es ihm eigentlich zusteht, zu richten und zu strafen. Hiermit ist schon zum Schlußteil der 1. Strophe übergeleitet, in dem aus dem Wissen um das Jüngste Gericht neue Hoffnung hervorgeht.

1,11 *O quando discutiet
Speluncam latronum*⁶⁸⁹,
*Quam tremendus veniet
Deus ultionum.*

Jesus wird also nicht immer der leidensbereite *judex humilis* (V. 1,9) sein, sondern er wird einst als der strafende Richter auftreten, als der furchterregende

⁶⁸³ Vgl. Is 10,1 und dazu die Interpretation des Hieronymus in: CC 73, S. 133; ebd. die Gegenüberstellung *leges iniquae — lex Dei*.

⁶⁸⁴ Vgl. auch KL 16,7,1-4: *Rex Aegypti, male legis Flores campi summi regis, In despectu nostrae legis Nostri necas oves gregis;* zu der *oves*-Thematik vgl. V. 1,3.

⁶⁸⁵ V. 1,3: *Oves*; vgl. KL 16,7,4; KL 18,34 und KL 19,84.

⁶⁸⁶ Vgl. z. B. Alanus ab Insulis in: MPL 210, Sp. 843B.

⁶⁸⁷ Vgl. besonders KL 15,1,1-3; s. S. 164.

⁶⁸⁸ V. 1,9f.: *Suam judex humilis Sustinet pressuram.* Hier ist wohl allgemein die Bedrängnis der Kreuzzugszeit gemeint. Vgl. KL 19,78: *Heu pressura gravis, crux mihi, poena meis.* Steigerung der Drangsal zum Bild des Christus in der Kelter in KL 11,5b,3f.: *Dum in crucis torculari, pro te factus hostia.*

⁶⁸⁹ Vgl. Ier 7,11: *Numquid ergo spelunca latronum facta est domus ista, in qua invocatum est nomen meum in oculis vestris?; Mt 21,13: Domus mea domus orationis vocabitur: vos autem fecistis illam speluncam latronum.*

Gott der Rache⁶⁹⁰. Dann wird er den Schlupfwinkel der Räuber zerstören (s. V. 1,11f.). Der Dichter bleibt hier durchaus in dem Bildbereich, der schon vorher mit *lupus* (V. 1,4) angesprochen wurde und dem sich die Erwähnung der *latrones* (s. V. 1,12), womit im Mittelalter die Dämonen und alle Gehilfen des Teufels bezeichnet wurden⁶⁹¹, gut anfügt.

So findet hier der Dichter durch den Blick in die Zukunft eine letzte Siegesgewißheit, die auf den richtenden und rächenden Gott vertraut. Die Gegenwart aber ist durchaus von den Bedrängnissen bestimmt, die die Ursache der göttlichen Rache sein werden. Sie werden in den beiden folgenden Strophen dargestellt, in denen diese Unterdrückung, die den Heiden zum Vorwurf gemacht wird, für die Christen zugleich als ein Aufruf zu neuer Bewährung dargestellt wird.

In der 2. Strophe wird die Unterdrückung Nazareths und Jerusalems durch die Heiden beklagt.

Nazareth wird als der Ort der *annuntiatio et conceptio Christi* mit der Pro-nominatio *Thalamus puerperae* (V. 2,1) bezeichnet⁶⁹². Ähnlich heißt es in einem zeitgenössischen Gedicht über die Belagerung Akkons: *O Nazareth, tu casta domus thalamusque pudoris*⁶⁹³.

Für Jerusalem steht in denominativer Verwendung der *Thronus Salomonis* (V. 2,2). Mit der Erwähnung Salomons ist auch die folgende Typologie vorbereitet, in der die gegnerische Seite mit *Nova Babylon* (s. V. 2,4) bezeichnet wird. Gerade auf Grund der Verbindung mit dem Thron Salomons darf hier eine typologische Sprechweise angenommen werden, welche die eigene Zeit in einem Sinnzusammenhang mit der Zeit des Alten Bundes sieht. Bei Babylon wird diese Denkweise noch durch die eschatologischen Bilder dieser Stadt als der Hauptstadt des antichristlichen Weltherrschers gefördert, so daß bei der Babylon-Typologie immer auch anagogische Sprechweise vorliegt⁶⁹⁴. Damit ergibt sich also eine Rückbeziehung dieser Verse auf den Schlußteil der 1. Strophe.

Die Erfolge der Heiden haben zur Folge, daß sich Traurigkeit über die Kirche von Jerusalem gesenkt hat, die hier, da Christus als *Rex* (V. 2,7) auftritt, als *Regalis ecclesia* (V. 2,5) bezeichnet wird. Entsprechend heißt in Entfaltung des Christus rex-Gedankens das Heilige Land *regalis tellus* (s. KL 15,2,7-9) und

⁶⁹⁰ V. 1,14: *Deus ultionum*; Roth, Mitteilungen, S. 456 bringt hier die varia lectio *Dies ultionum*; auf Grund des vorausgehenden *judex* (V. 1,9) und seiner Verbindung mit *tremendus* (V. 1,13) ist wohl *Deus ultionum* die gültige Lesart. Vgl. auch KL 24,13,3: *Deus ultionum* und die Interpretation dieser Stelle auf S. 161. Vgl. Ps 93,1.

⁶⁹¹ Vgl. z. B. Alanus ab Insulis in: MPL 210, Sp. 832C-D.

⁶⁹² Vgl. Lc 1,26-38.

⁶⁹³ Prutz, Gedicht, V. 225.

⁶⁹⁴ Vgl. Apoc 14. Auf Grund der ausdrücklichen Nennung *Nova Babylon* (s. V. 2,4) ist diese Deutung wohl gerechtfertigt. Ansonsten nannte man im Mittelalter die Stadt Kairo auch Babylon; s. Kaufmann, Geschichte Ägyptens, S. 437, Anm. 6; von den Brincken, Mappa Mundi, S. 169 und Tafel II auf S. 162. Vgl. auch MPL 156, Sp. 684A (Guibert von Nogent).

Jerusalem *civitas regalis* (KL 24,5,3). Die Traurigkeit der Kirche steht aber im Gegensatz zu ihrer königlichen Würde. Wohl hält noch der *Rex* (V. 2,7) im Vorraum der Kirche Wache und verbürgt, da er wohlbewaffnet ist, für diesen Bereich Frieden⁶⁹⁵, doch die Kreuzfahrer, diese erwählte Schar von Heiligen (s. V. 2,10 *Sanctorum senatus*)⁶⁹⁶, zieht von Jerusalem weg in die Fremde. Hiermit ist wieder die Situation der Vertreibung und Verbannung dargestellt, die in dem Psalmzitat der 1. Strophe anklang (s. V. 1,1f.).

Doch auch in der 2. Strophe gewinnt der Dichter dieser Situation eine positive Seite ab. Wie das Gold im Schmelzofen geläutert wird, so wird auch der Gerechte gerade in der Bedrängnis mehr Frucht bringen⁶⁹⁷. Dabei ist es der *confractus* (...) *justus* (V. 2,13f.), der gläubige, aber doch sündige Mensch, dem hier im Unheil eine Heilmöglichkeit eröffnet wird. Der Dichter verwendet das verheißungsvolle Bild aus dem Buch der Weisheit, das im Leiden Heil verheißt: *Tamquam aurum in fornace probavit* (sc. *Deus*) *illos* (sc. *iustos*), *et quasi holocausti hostiam accepit illos, et in tempore erit respectus illorum.* (Sap 3,6).

In der 3. Strophe spielt die Marienverehrung eine besondere Rolle. Dies ist um so beachtenswerter, als Maria in allen Kreuzzugliedern nur an dieser Stelle namentlich genannt und als Mutter des Erlösers (s. V. 3,12) in ihrer für den Menschen entscheidenden Bedeutung vorgestellt wird.

Mit eindringlichem *Ecce* (V. 3,1) wird die Strophe eröffnet und der Hörer auf die Schändung des Heiligtums hingewiesen. Durch den einfachen Zusatz des Possessivpronomens – *sanctuarium Nostrum* (V. 3,1f.) – gelingt es, dem Hörer zu zeigen, daß auch ihn dieses Ereignis angeht, wobei die Verwendung des Präsens die Aktualität der Aussage unterstreicht.

Als weitere Schmach wird der Raub der Krippe erwähnt und verurteilt. Die nähere Bestimmung der Krippe erfolgt hier durch die Nennung der Mutter Maria (s. V. 3,3 *Mariae praesepium*), die als die *Gloriosa domina* (V. 3,5) gepriesen wird. Doch zugleich wird daran erinnert, daß Maria bald nach ihrer Niederkunft Bethlehem verlassen und nach Ägypten fliehen mußte⁶⁹⁸, ein Ereignis, das im Zusammenhang dieser Strophe auf die Gottfeindlichkeit der Bewohner des Heiligen Landes verweisen soll.

In der Überlieferung fehlt dann leider ein Vers (V. 3,8), der den Übergang zur eigenen Zeit geleistet haben wird, denn die nächsten Verse beziehen ausdrücklich die zeitgeschichtlichen Ereignisse auf Maria:

⁶⁹⁵ V. 2,7f.: *Rex custodit atrium Ut fortis armatus*; vgl. Lc 11,21: *Cum fortis armatus custodit atrium suum, in pace sunt ea quae possidet.*

⁶⁹⁶ Vgl. KL 21,5,3: *agmen senatorum.*

⁶⁹⁷ Zu V. 2,14 vgl. Prov 11,28 und vor allem Ps 91,13 und Os 14,6, die in besonderer Beziehung zum furchtlosen Bekenntnis des christlichen Glaubens stehen; s. das Graduale der 1. Messe von einem Bekenner, der nicht Bischof war (Ps 91,13f.) und in der 2. Messe zum selben Fest den Introitus (Ps 91,13f.) und das Graduale (Os 14,6).

⁶⁹⁸ Vgl. Mt 2,13-15.

3,9 *In praesepe pariens*
Nunc est denudata.

So wird auf die Ärmlichkeit der Geburt Jesu verwiesen⁶⁹⁹, denn zusammen mit der Mutter Maria ist auch immer Christus in seiner Menschlichkeit genannt. Aber sogar ungeachtet ihres geringen Wertes ist Maria jetzt der Krippe beraubt worden (s. V. 3,3f.; 3,9f.). Diese Verse werben um Anteilnahme an dem Leid, das Maria durch diesen Verlust erlitten hat.

Im Schlußteil der letzten Strophe wird Maria als die makellose *Mater salvatoris* (s. V. 3,12)⁷⁰⁰ den *Evae filii* (s. V. 3,11), den mit der Erbsünde behafteten Menschen, gegenübergestellt, die sie durch ihr Sein und Leben, wie es in seiner Gottverbundenheit in dieser Strophe dargestellt worden ist, belehrt⁷⁰¹. Die so unterwiesenen Hörer aber antworten mit dem Lobpreis Mariens:

3,14 *Alma redemptoris.*

Hiermit zitiert der Dichter die Anfangsworte der berühmten Antiphon auf Maria, in der ihre Gottesmatterschaft und ihre Rolle als Heilsvermittlerin für die sündigen Menschen betont werden:

*Alma redemptoris mater, quae pervia caeli
 porta manes et stella maris, succurre cadenti
 surgere qui curat populo, tu quae genuisti
 natura mirante tuum sanctum genitorem,
 virgo prius ac posterius, Gabrielis ab ore
 sumens illud Ave, peccatorum miserere*⁷⁰².

Bei diesem Kreuzzugslied ist eine durchgehende Komposition nicht festzustellen. Auch die Entwicklung der Gedanken und Motive in den einzelnen Strophen läßt nicht eine im modernen Sinne zu erwartende Folgerichtigkeit erkennen. Dies erschwert auch das Verständnis der einzelnen Verse, weshalb in der voraufgegangenen Interpretation sehr behutsam vorgegangen werden mußte. So spiegelt sich im ersten Ansatz der Strukturanalyse, die dem Nacheinander der Verse folgt, durchaus die disparate Struktur, die diesem Lied eigen ist.

Ein Gegengewicht bildet die kunstvolle Strophenform, die aus Sechs- und Siebensilbern, verbunden mit einer entsprechenden Abfolge der Reime, eine in sich geschlossene Einheit schafft, die vor allem jeweils durch den Schlußteil

⁶⁹⁹ Vgl. Lc 2,7.12.

⁷⁰⁰ Vgl. Adam von St. Viktors berühmte Sequenz *Salve, mater salvatoris*; Text in: Adam von Sankt Viktor, Sämtliche Sequenzen, S. 262-269; AH 54, Nr. 245, S. 383-386.

⁷⁰¹ V. 3,11 muß es *Monstrat* heißen; vgl. AH 21, S. 165. Schmu ck, Kreuzlieder, S. 155 schreibt ohne jede Erklärung „Manserat“, das weder in den Vers noch in den Sinn des Satzes paßt.

⁷⁰² R a b y, Oxford Book, Nr. 114, S. 157; AH 50, Nr. 244, S. 317f. Hinweis auf diese Antiphon bei Schmu ck, Kreuzlieder, S. 155. S. auch L a u s b e r g in: LThK 1, Sp. 358f.

der letzten 4 Verse deutlich hervortritt. Aus dem sonst streng alternierenden Wechsel der Verslängen und Reime sind der 5. und 6. Vers jeweils besonders hervorgehoben, da es sich hier um zwei durch Reim verbundene Siebensilber handelt. Auch inhaltlich scheint diesen Versen ein besonderes Gewicht zugemessen zu sein.

Ist die inhaltliche Gliederung im einzelnen auch nicht genau zu klären oder als sinnvoll zu erfassen, so lassen sich doch über die Struktur des Ganzen einige Aussagen machen.

In bezug auf die Feinde richtet sich in der Klage die Hoffnung auf den *Deus ultionum* (V. 1,14), während den Christen Leben und Leiden Jesu Christi vor Augen geführt werden. Er ist zwar der *Rex* (V. 2,7), doch zur Zeit ist er im Heiligen Land neuen Leiden ausgesetzt, die denen seines Erdenlebens gleichen. Die damit gegebene *loca sancta*-Thematik wird dann allerdings in bezug auf Maria entfaltet (vgl. Str. 3), wodurch die Menschlichkeit Christi betont wird. Dies geschieht besonders durch die zweimalige Erwähnung seiner Geburt im Zusammenhang mit der Nennung der Krippe (s. V. 3,3.9). Für die Sünder aber ist er der *salvator* (s. V. 3,12) und der *redemptor* (s. V. 3,14). Doch die allgemeine Erlösung bedeutet für den einzelnen Menschen eine Aufforderung, die durch die Bedrängnisse der eigenen Zeit erneuert wird (vgl. Str. 1). Mit dieser Situation, aus der die Klage hervorgeht, ist zugleich eine besondere Möglichkeit der Heilserwerbung gegeben (vgl. V. 2,11-14), wobei allerdings nicht näher bestimmt wird, auf welche Weise sich der Mensch jetzt als *Justus* (V. 2,14) selbst verwirklichen kann. Es werden also aus der genauen Schilderung der Entweihung und Unterdrückung des Heiligen Landes keine konkreten Folgerungen gezogen. Eine Bestrafung der feindlichen Mächte wird direkt von Gott in einer unbestimmten und eher fernen Zukunft erhofft (vgl. V. 1,11-14). Ansonsten verweilt die Klage bei der gegenwärtigen Situation, die allerdings durch die Schilderung in einer ausgeprägt biblischen Sprechweise und durch typologische Bezüge eine heilsgeschichtliche Dimension erhält, durch die zugleich die Klage selbst wieder eine tiefere Begründung erfährt. Das Beklagenswerte gewinnt seine volle Bedeutung nicht aus dem in der Wirklichkeit Vorhandenen, sondern aus einer transzendent begründeten Deutung der gegebenen Situation.

IV. WELTGESTALTUNG UND WIRKLICHKEITSVERÄNDERUNG IM KREZZUGSLIED DES LATEINISCHEN MITTELALTERS

Das mittellateinische Kreuzzugslied ist als eigenständige Gattung ein Beleg für die „Vielgestalt, Vieltönigkeit des 12. Jahrhunderts“¹. Diese Lieder sind in der Lyrik des lateinischen Mittelalters ein neuer Ton, der unmittelbar im Zusammenhang mit dem ersten Kreuzzug erklingt und bis zum dritten Kreuzzug an Stärke gewinnt. Nach dem Mißerfolg des dritten Kreuzzugs verhält dann allmählich die Werbung im Lied.

Der Kreuzzug war für den Menschen des Mittelalters ein Erlebnis von existentieller Bedeutung. Deshalb fand dieses Ereignis als Zeugnis religiöser Betroffenheit auch Eingang in die Dichtung. Weil der Mensch in seinem Zentrum erfaßt wird, werden durch den Kreuzzug alle Bereiche seiner Existenz betroffen, und er muß seinen Ort in der Welt neu bestimmen. Deshalb wird im Zusammenhang mit dem Kreuzzug die ganze menschliche Existenz zur Sprache gebracht. Der Kreuzzug bedeutet einen ‚Vorwurf‘ zum neuerlichen Durchdenken der Erfahrungen, die für den Menschen im Mittelalter von grundlegender Bedeutung waren: Gott und die Welt, Gnade und Natur, Heilsmöglichkeit und Sünde. Dabei erhält die Außenwelt in der Innenwelt des Dichters ihre Deutung und Bedeutung, indem die Idealität des Gedankens mit der Realität des Faktischen konfrontiert und verbunden wird.

In den Strukturanalysen ist gezeigt worden, wie in jeweils ganz besonderer Weise der Kreuzzug in das Geflecht dieser Beziehungen und Wertungen einbezogen wurde. Diese Betonung des Individuellen bei der Betrachtung des einzelnen Kunstwerks, wenn auch in der Anordnung zu Gruppen und in dem Hinweis auf Parallelen der Bezug auf die Gattung nicht beiseite gelassen wurde, sei nun ergänzt durch einige Bemerkungen zum Wesen dieser Gattung, die in ihrer Struktur durch die Hineinnahme des Kreuzzuges als Idee und als Wirklichkeit bestimmt ist.

Als erstes fällt die große Variationsbreite in der formalen Gestaltung auf. Das kürzeste Lied besteht aus 3 Strophen zu je 4 Versen und einem Refrain von 5 Versen, während das längste Gedicht 146 Verse umfaßt². In vier Fällen handelt es sich um quantifizierende Dichtungen, in denen der Hexameter und das Distichon verwendet werden³. Die überwiegende Zahl der Kreuzzugslieder ist der akzentuierenden Dichtung zuzuzählen, die hier in allen Fällen stro-

¹ Lehmann, Vielgestalt, S. 235.

² KL 19.

³ KL 6; KL 14; KL 18; KL 19.

phisch und gereimt ist⁴. Die strophische Gliederung reicht von der Dreistrophigkeit⁵ über zahlreiche Zwischenformen bis zu einem Umfang von 35 Strophen⁶. Hervorzuheben sind die Verwendung der Vagantenstrophe in vier Fällen⁷ und die zweimalige Gestaltung in der Form einer Sequenz⁸; bei drei weiteren Liedern liegt sequenzartiger Aufbau vor⁹. Durch einen Refrain wird in fünf Kreuzzugsliedern der Gemeinschaftscharakter dieser Lyrik besonders betont¹⁰. So begegnet bei den Kreuzzugsliedern die Vielfalt der Gedichtformen, die dem lateinischen Dichter des Hochmittelalters zur Verfügung standen. Der Vielfalt im inhaltlichen Aufbau entspricht also die große Zahl der verwendeten Formen.

Das Kreuzzugslied ist situationsbezogen. Die gegebene historische Situation wurde zur Anregung für die Dichtung. Der Dichter tritt als Situationsinteressierter auf und sucht durch seine parteiische Rede, durch Aufforderung, Lob und Klage, bei den Hörern Situationsinteresse zu erwecken, indem er in der Darstellung der Situation eine Deutung der Wirklichkeit gibt. Während der Dichter also durch Rede, durch ein Wortkunstwerk, politisch zu wirken versucht, soll der Hörer durch Handeln auf die Situation Einfluß nehmen. Da Rede mit Handeln beantwortet werden soll, kann von einer imperativischen Struktur des Kreuzzugsliedes gesprochen werden. In einer solchen Struktur dienen auch das Lob und die Klage der Exhortatio, indem etwas Nachahmenswertes und Beispielhaftes oder etwas, das Eingriff und Änderung verlangt, vor Augen geführt wird. So dient auch die Weltgestaltung in der sachbezogenen Narratio immer der Exhortatio, die subjektgerichtet ist und auf Wirklichkeitsveränderung abzielt. Dichter und Hörer stehen also nicht in unmittelbarer personaler Beziehung, sondern sie begegnen sich nur vermittelt des Gegenstandes, der zur Rede steht. Der Kreuzzug als Thema des Gedichts ist diese Ebene der Begegnung, die vom Dichter selbst aber jeweils im Gedicht mitgestaltet werden muß.

Das Kreuzzugslied ist von seiner Intention her angewandte Kunst, Gebrauchskunst. Als Kunstwerk ist es eine „Wiedergebrauchsrede“. Die Intention der Situationsänderung in einem bestimmten historischen Zeitraum läßt es jedoch als „Verbrauchsrede“ erscheinen¹¹. Das Kreuzzugslied steht zwischen diesen beiden Arten der Rede, ein Wesensmerkmal, das für seine Geschichte

⁴ KL 2; KL 3; KL 4; KL 5; KL 7; KL 8; KL 9; KL 10; KL 11; KL 12; KL 13; KL 15; KL 16; KL 16a; KL 17; KL 20; KL 21; KL 22; KL 23; KL 24; KL 25; KL 26; KL 30; KL 31; KL 32.

⁵ KL 9; KL 15; KL 25; KL 26; KL 30.

⁶ KL 3. In diesem Zusammenhang müssen die Fragmente außer Betracht bleiben: KL 20; KL 31; KL 32.

⁷ KL 12; KL 13; KL 21; KL 24.

⁸ KL 4 und KL 17.

⁹ KL 5; KL 11; KL 22.

¹⁰ KL 3; KL 5; KL 9; KL 11; KL 22.

¹¹ Zur Wiedergebrauchsrede und Verbrauchsrede s. L a u s b e r g, Elemente, §§ 10-19, S. 18f. und d e n s., Rhetorik und Dichtung, §§ 7-16, S. 50-53.

Bedeutung gewonnen hat. Die Wiederholbarkeit als Erneuerung der Intention des Autors war nur so lange möglich, als die vom Dichter angesprochene Situation im Heiligen Land bestand oder, da mit den Kreuzzügen jeweils typische Situationen verbunden waren, sich nach einer erfolgten Änderung wiederholte. Der Wiedergebrauch ist in diesem Falle also in historischer Weise situationsgebunden¹². Nach einer völligen Änderung der Situation und dem Verlust des Situationsinteresses hatten diese Lieder keinen Gebrauchswert mehr, sie waren mit der Situation verbraucht. Deshalb sind vermutlich viele Kreuzzuglieder nicht überliefert, denn auf Grund des geschwundenen Situationsinteresses schienen der Wiedergebrauch unwahrscheinlich und die Sicherung der Überlieferung unnötig zu sein. Die Aufzeichnung dieser Lieder in späteren Handschriften ist als zufällig zu betrachten.

Die Kreuzzuglieder sind religiöse Lyrik¹³. Sie sind zwar nicht unmittelbares Lob Gottes, doch geht es in ihnen um das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, das im einzelnen Gedicht in jeweils ganz besonderer Weise zur Geltung kommt. Die Welt wird sprachlich in bezug auf Gott geordnet und zugleich versucht, auch Gott selbst ins Wort hineinzunehmen. Das Übernatürliche und die Partnerschaft des Menschen mit ihm werden eingefügt in das Weltbild der Sprache. Hierbei zeigt sich ein lebendiges Wechselverhältnis zwischen dem Numinosen und den Weltelementen, denn die religiöse Aussage bedient sich immer des Welthaften, um es aber auch zugleich zu überschreiten¹⁴. Die Sprache ist also auf Grund ihrer Immanenz für die Fassung der mit dem Kreuzzug gegebenen transzendenten Glaubensinhalte eigentlich nicht angemessen. Jedoch wird in den Kreuzzugliedern diese Inadäquatheit der Sprache durch die der Dichtung eigentümlichen Ausdrucks- und Stilmittel ausgeglichen¹⁵. Auf dieses Phänomen war in den Strukturanalysen immer wieder hinzuweisen. Die Sprache der Kreuzzuglieder wie die aller christlichen Dichtung geht hierbei besonders von den biblischen Schriften aus, in denen das Transzendente in grundlegender Weise gestaltet worden ist. Das Wort Gottes an die Menschen wird so angewandt und umgebildet zum Wort des Menschen an Gott und über Gott¹⁶. Von hierher sind die zahlreichen biblischen Zitate und Anspielungen, die Typologien und Prophezeiungen in den Kreuzzugliedern zu verstehen.

Der Religiosität dieser Lyrik widerspricht nicht ihre enge Verbindung mit der historischen Realität, denn konstitutiv für die mittelalterliche Weltauffassung ist eine durchgehende Beziehung auf Gott. Das wahrhaft Reale ist allein die in Gott ruhende objektive Wirklichkeit, ist eine „transzendent garantierte

¹² Unabhängig von dieser engen Bindung an die Situation und wohl auch jenseits der Intention des Autors besteht allerdings die Möglichkeit, dem Lied als gestalteter Erinnerung neues Leben zu verleihen.

¹³ Zur religiösen Lyrik vgl. Brinkmann, Religiöse Lyrik.

¹⁴ Vgl. Gardini, Religiöse Sprache, S. 14f., 17.

¹⁵ Vgl. Moser, Sprache und Religion, S. 9, 60.

¹⁶ Vgl. Brinkmann, Religiöse Lyrik, S. 38-42.

Wirklichkeit“¹⁷. Diese Realitätsbürgschaft Gottes führt dazu, daß im Rahmen der garantierten Realität Gott immer als „dritte Instanz“ anwesend ist¹⁸. Die Welt und das in ihr Geschehene haben deshalb Verweisungscharakter, sie deuten über sich selbst hinaus und erlangen in diesem Sinne im einzelnen Lied Bedeutung. Auch das Lied selbst weist als Kunstwerk und neue Wirklichkeit auf Gott zurück¹⁹.

Auf Grund dieses Weltverständnisses und der Darstellung der Wirklichkeit von einem transzendenten Standpunkt aus, von dem aus gedeutet, gelobt und verurteilt wird, sind die Kreuzzuglieder Lyrik der heilsgeschichtlichen Existenz. Immer wieder wird Christus, der die entscheidende Wende in der Heilsgeschichte bewirkte, namentlich genannt²⁰. Ohne diesen transzendenten Aspekt der heilsgeschichtlichen Interpretation des historischen Geschehens sind weder die Kreuzzüge noch die Kreuzzuglieder zu verstehen. So sind die Aktionen der Kreuzritter als Antwort auf den durch die Situation erfolgten Anruf Gottes zu begreifen. Unter diesem Aspekt ist die narrative Entfaltung der Wirklichkeit im Lied erst in ihrer vollen Bedeutung zu erfassen. Besonders deutlich wird diese Sehweise durch das poetische Verfahren, aus der gegebenen Situation heraus das Kreuz, Christus selbst oder die Stimme des Evangeliums zu den Hörern sprechen zu lassen²¹. Entsprechend geht es den Kreuzfahrern nicht nur um eine Veränderung des Diesseits, sondern zugleich um individuelle Sorge für das spätere Leben im Jenseits. Das Kreuzzuglied soll also zu einer heilsgeschichtlich begründeten Sinnerfassung führen, die ihrerseits unmittelbar auf Sinnverwirklichung durch die Tat drängt. Die Frage nach dem Sinn stellt sich, weil die Wirklichkeit fragwürdig geworden ist²². Die Sinnenwelt gibt also selbst den Anlaß zu ihrer Transzendierung. So verstanden spiegelt sich in den Kreuzzugliedern als reflektierender Lyrik ein Akt der heilsgeschichtlichen Bewußtwerdung, der seinerseits durch Mitteilung auf Bewußtmachung abzielt. In diesem Prozeß dient die Typologie²³ als Form heilsgeschichtlicher Sinnfindung der Überzeugung und der Werbung.

Die heilsgeschichtliche Sehweise ist auch die Grundlage der Lohnversprechungen, denn der Sinn der Geschichte liegt im Vollzug der Erlösung, die ihre

¹⁷ Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff, S. 20.

¹⁸ Ebd. S. 12, 18.

¹⁹ Vgl. Brinkmann, Wesen und Form, S. 10.

²⁰ Der Name *Christus* begegnet an folgenden Stellen: KL 2,2,1; KL 3,2,3; KL 3,11,1; KL 3,28,2; KL 3,34,3; KL 7,8,2; KL 10,1,4; KL 10,6,2; KL 10,17,3; KL 10,19,1; KL 11,1b,5; KL 11,3b,3; KL 11,3b,6; KL 11,5a,1; KL 12,1,4; KL 12,12,4; KL 13,2,2; KL 13,3,2; KL 13,6,2; KL 13,7,3; KL 13,9,2; KL 13,10,1; KL 13,10,3; KL 13,11,1; KL 15,1,3; KL 15,3,7; KL 16,2,2; KL 16,3,2; KL 16,4,2; KL 16,6,1; KL 16,6,8; KL 16,8,4; KL 16a,2,2; KL 16a,4,4; KL 17,4a,1; KL 18,17; KL 18,62; KL 18,101; KL 18,111; KL 19,117; KL 19,128; KL 24,5,2; KL 33,5,3; KL 33,10,3; KL 33,15,4. Der Name *Jesus* kommt an folgenden Stellen vor: KL 3,2,3; KL 16,4,6; KL 17,1b,9; KL 18,35; KL 20,1; KL 25,1,7; KL 33,4,1.

²¹ Siehe KL 13; KL 14 und KL 18,45-80.

²² Vgl. bes. KL 18.

²³ Zur Typologie s. Ohly, Synagoge und Ecclesia, bes. S. 356f.

Erfüllung in der Errichtung des himmlischen Jerusalem finden wird. Die Kreuzzugslieder machen auf eine Situation aufmerksam, in der Gott den Menschen in besonderer Weise eine Möglichkeit der Heilerlangung anbietet. Das Tun des Menschen, der Nachvollzug der Passion Christi durch die Kreuzfahrt, ist also eigentlich ein Suchen²⁴. Dem Einsatz in der Zeit steht eine Belohnung durch ewiges Heil gegenüber. Die Befreiung Jerusalems von den Heiden bedeutet zugleich die Befreiung der Seele von der Sündenschuld, der christliche Patriotismus, der kämpferische Einsatz für das Heilige Land, ist zugleich frommer Egoismus. So öffnen sich die Kreuzzugslieder über die Gestaltung der geschichtlichen Zukunft hinaus der Ewigkeit.

Mit dieser religiös-heilsgeschichtlichen Auffassung mag es zusammenhängen, daß die mittellateinische Kreuzzugslyrik sofort zu Beginn des Kreuzzugszeitalters entsteht, aber bereits nach dem dritten Kreuzzug fast völlig verstummt. Denn als die Kreuzzüge in zunehmendem Maße politisiert wurden, war eine rein religiöse Interpretation nicht mehr möglich. In der volkssprachigen Lyrik lebte dagegen vom Erlebnis der Minne und des Abschieds die Kreuzzugslyrik fort.

Auf Grund des heilsgeschichtlichen Aspektes ist bei den Kreuzzugsliedern auch die Frage nach der historischen Richtigkeit des Mitgeteilten nicht vorrangig. Wichtiger ist die Frage nach der inneren Wahrheit der sprachlichen Wirklichkeit, die im Kunstwerk Gestalt gewonnen hat. Nur in dieser Weise ist dem fiktiven Charakter der Dichtung gerecht zu werden. So ist die Darstellung der im Gedicht erkennbaren Intention des Autors das Entscheidende. Eine Untersuchung der praktischen Auswirkung, der möglichen Verwirklichung des Intendierten, steht außerhalb der Strukturanalyse, wie sie hier verstanden wird²⁵. Dies betrifft auch die Frage nach der Identität des Autors und das Problem der im Kreuzzugszeitalter tatsächlich angesprochenen Hörer²⁶.

In der Kreuzzugsbewegung zeigt sich am deutlichsten, in welcher Weise die mittelalterliche Gläubigkeit zur Tat werden und wirklichkeitsverändernd wirken konnte. Auch das Kreuzzugslied erweist sich von seiner Intention her als ein Mittel zur Wirklichkeitsveränderung. In ihm ist eine neue Idee mit einer neuen Situation verbunden. Auf Grund des Gegensatzes zwischen Idee und Wirklichkeit wird Widerspruch gegen die Wirklichkeit erhoben und wird die Änderung betont, sei es als notwendige oder als vollzogene Änderung. Mit

²⁴ Vgl. die imperativische Verwendung von *quaerere* in: KL 8,6,10: *Quaere tibi coelica!* KL 13,4,1f.: *Ecce cum fiducia venit regnum Dei. illud primum querite vos, qui estis rei.* KL 15,2,13: *in incerto certum quere.* Vgl. auch KL 26, 1,8 und KL 26,2,9. Vgl. Ohly, Die Suche in Dichtungen des Mittelalters.

²⁵ Siehe Kap. II 3, S. 35ff.

²⁶ Mögliche Antworten auf diese beiden Fragen in: Schmuck, Kreuzlieder, S. 86-91. Die Frage nach dem Publikum ist von Schmuck nicht eindeutig beantwortet; s. ebd. S. 89f. Zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Dichter und Publikum s. B. Naumann, Dichter und Publikum, bes. S. 107-111; vgl. Fechter, Das Publikum der mittelhochdeutschen Dichtung; Röhrig, Dichter und Hörer. Studien zum Formproblem des Minnesangs.

der neuen Situation sind Fragen gestellt, die von der neuen Idee her beantwortet werden. Da aber die Herrschaft von Ideen über Gefühle dem Menschen Würde verleiht, sind die Kreuzzugslieder Ausdruck des mittelalterlichen Humanismus; sie stellen den Menschen in seiner höchsten sittlichen Würde dar²⁷. Da diese Würde letztlich religiös fundiert ist, liegt in ihr eine Spannung, die auf der Polarität zwischen dem Sündenbewußtsein und dem Wissen um die Abhängigkeit von Gottes Hilfe beruht. Der Mensch weiß sich in der Gottferne und erkennt seine Angewiesenheit auf die Nähe Gottes, da er, der selbst die Ursache der Niederlagen ist, nun zum Werkzeug des Sieges werden möchte. Diese Spannung ist strukturbestimmend vor allem bei den Klageliedern, die an die Sünder gerichtet sind²⁸. Grundlage dieser Selbstbeurteilung ist die Auffassung der Kreuzzüge als Gottesurteil.

So ist für die Kreuzzugslieder strukturbestimmend das theologisch fundierte religiöse Wirklichkeitsbewußtsein des hohen Mittelalters, dem sich der Kreuzzug als ein besonders günstiger Weg durch diese Welt hin zu Gott darstellt. Auf diesem existentiellen Bezug beruht die poetische Valenz des Kreuzzugs, der durch seine Idee und durch seine Wirklichkeit die Struktur der Kreuzzugslieder bestimmt. Diese Dichtungen sind hervorgegangen aus der gläubigen Betrachtung der Gegenwart, sie sind Lyrik einer Weltbegegnung vor dem Horizont der Ewigkeit.

²⁷ Vgl. Schiller, Vorrede, S. 992f.

²⁸ Siehe Kap. III 3 b, S. 238ff.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

AfdA	Anzeiger für deutsches Altertum
AH	Analecta hymnica medii aevi
AHR	American Historical Review
AOL	Archives de l'Orient latin
BEC	Bibliothèque de l'École des Chartes
CB	Carmina Burana, hg. von Hilka-Schumann
CC	Corpus Christianorum. Series Latina
CCM	Cahiers de civilisation médiévale
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DU	Der Deutschunterricht
DVLG	Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
EHR	English Historical Review
HJb	Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft
KL	Kreuzzuglied; s. S. 7
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MGH SS	Monumenta Germaniae Historica. Scriptores
MIOG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung
MlatJb	Mittellateinisches Jahrbuch
MPL	Migne, Patrologia Latina
NA	Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde
QFIAB	Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken
RF	Romanische Forschungen
ROL	Revue de l'Orient latin
RQ	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
StMGBO	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige
WaG	Die Welt als Geschichte
WW	Wirkendes Wort
ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum
ZKIG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZRG GA	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung
ZRPh	Zeitschrift für romanische Philologie

LITERATURVERZEICHNIS

- Abaelard: Pietro Abelardo *Planctus*, hg. von Guiseppe Vecchi (Testi e manuali 35) Modena 1951
- Adam von Sankt Viktor, Sämtliche Sequenzen. Lateinisch und deutsch, hg. von Franz Wellner, München 21955
- Paul Alphandéry — Alphonse Dupront, *La chrétienté et l'idée de croisade*, 2 Bde., Paris 1954-59
- Analecta hymnica medii aevi, hg. von G. M. Dreves — C. Blume — H. M. Bannister, 55 Bde., Leipzig 1886-1922, Nachdruck Frankfurt a. M. 1961
- Anthologia Latina, hg. von Alexander Riese, 2 Bde., Leipzig 21894-1906
- Carl Appel, Zu Marcabru (ZRPh 43, 1923, S. 403-469)
- Leonid Arbusow, *Colores rhetorici*. Eine Auswahl rhetorischer Figuren und Gemeinplätze als Hilfsmittel für akademische Übungen an mittelalterlichen Texten, Göttingen 21963
- Archipoeta: Die Gedichte des Archipoeta, hg. von Heinrich Watenpuhl — Heinrich Krefeld, Heidelberg 1958
- Rosario Assunto, *Die Theorie des Schönen im Mittelalter* (DuMont Dokumente I 2) Köln 1963
- Aziz S. Atiya, *Crusade, Commerce and Culture*, Bloomington (Indiana) 1962
- , *The Crusade in the Later Middle Ages*, London 1938, Nachdruck New York 21965
- Johann Auer, *Militia Christi*. Zur Geschichte eines christlichen Grundbildes (Geist und Leben. Zeitschrift für Askese und Mystik 32, 1959, S. 340-351)
- Geoffrey Barraclough, *Die Einheit Europas im Mittelalter* (WaG 11, 1951, S. 97-109)
- Anton Baumstark, *Jerusalem und die römische Liturgie der Karwoche* (Die Kirchenmusik 9, 1908, S. 65-69)
- , *Friede und Krieg in altkirchlicher Liturgie* (Hochland 13,1, 1915/16, S. 257-270)
- Joseph Bédier — Pierre Aubry, *Les chansons de croisade avec leurs mélodies*, Paris 1909
- Gebhard M. Behler, *Das Ärgernis des Kreuzes* (Geist und Leben. Zeitschrift für Askese und Mystik 32, 1959, S. 5-12)
- Benedicti Regula, hg. von Rudolphus Hanslik (CSEL 75) Wien 1960
- Josef Benzinger, *Invectiva in Roman*. Romkritik im Mittelalter vom 9. bis zum 12. Jahrhundert (Historische Studien 404) Lübeck — Hamburg 1968
- S. Bernardi opera, hg. von J. Leclercq — C. H. Talbot — H. M. Rochais, 3: *Tractatus et opuscula*, Rom 1963
- Ernst Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung, 1: Die Zeitanschauungen: Augustinische Ideen — Antichrist und Friedensfürst — Regnum und Sacerdotium*, Tübingen 1918
- Hans Bettin, *Heinrich II. von Champagne. Seine Kreuzfahrt und Wirksamkeit im Heiligen Lande (1190-1197)* (Historische Studien 85) Berlin 1910, Nachdruck Vaduz 1965
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam, nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga et Laurentio Turrado (Biblioteca de autores cristianos I 14) Madrid 41965

- Bernhard Bischoff, Kreuz und Buch im Frühmittelalter und in den ersten Jahrhunderten der spanischen Reconquista (Ders., Mittelalterliche Studien, 2, Stuttgart 1967, S. 284-303)
- , Ursprung und Geschichte eines Kreuzsegens (Ders., Mittelalterliche Studien, 2, Stuttgart 1967, S. 275-284)
- Franz Bittner, Studien zum Herrscherlob in der mittelalterlichen Dichtung (Diss. Würzburg 1962) Volkach 1962
- Augustinus Bludau, Die Liturgie der Kirche in Jerusalem im 4. Jahrhundert (Das Heilige Land 69, 1925, S. 1-22, 65-75, 129-148, 193-217; 70, 1926, S. 3-18, 62-76)
- , Die Pilgerreise der Aetheria (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 15) Paderborn 1927
- Hans Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans (Nachahmung und Illusion. Kolloquium Gießen Juni 1963, Vorlagen und Verhandlungen, hg. von Hans Robert Jauss, München 1964, S. 9-27)
- Bernhard Blumenkranz, Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaïsme, Paris 1963
- Heinz Blumensath (Hg.), Strukturalismus in der Literaturwissenschaft (Neue Wissenschaftliche Bibliothek 43) Köln 1972
- Franz Böhm, Das Bild Friedrich Barbarossas und seines Kaisertums in den abendländischen Quellen seiner Zeit (Historische Studien 289) Berlin 1936
- Laetitia Boehm, Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzugs. Gilbert von Nogent, Masch. Diss. München 1954
- , Die *Gesta Tancredi* des Radulf von Caen. Ein Beitrag zur Geschichtsschreibung der Normannen um 1100 (HJb 75, 1956, S. 47-72)
- , *Gesta Dei per Francos* oder *Gesta Francorum*? — Die Kreuzzüge als historiographisches Problem (Saeculum 8, 1957, S. 43-81)
- Maria Böhm, Untersuchungen zur mittelhochdeutschen Kreuzzugslyrik (Studi di filologia tedesca 1) Rom 1968
- Bonizo, Liber de vita christiana, hg. von Ernst Perels (Texte zur Geschichte des römischen und kanonischen Rechts im Mittelalter 1) Berlin 1930
- Arno Borst, Das Rittertum im Hochmittelalter. Idee und Wirklichkeit (Saeculum 10, 1959, S. 213-231)
- Ch. Brand, Guerre sainte dans la chrétienté médiévale (Catholicisme 5, 1963, Sp. 357-358)
- Joseph Braun, Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik, Freiburg i. Br. 1907
- Anna Dorothee von den Brincken, Mappa mundi und Chronographia. Studien zur *imago mundi* des abendländischen Mittelalters (DA 24, 1968, S. 118-186)
- Hennig Brinkmann, Entstehungsgeschichte des Minnesangs (DVLG Buchreihe 8) Halle/Saale 1926
- , Zu Wesen und Form mittelalterlicher Dichtung, Halle/Saale 1928
- , Zur Daseinsweise der Dichtung (WW 1, 1950/51, S. 218-223)
- , Das religiöse Drama im Mittelalter. Arten und Stufen (WW Sammelband 2, Düsseldorf 1963, S. 270-287)
- , Die Konstituierung der Rede (WW 15, 1965, S. 157-172)
- , Voraussetzungen und Struktur religiöser Lyrik im Mittelalter (Mlat) 3, 1966, S. 37-54)
- Cleanth Brooks, Paradoxie im Gedicht. Zur Struktur der Lyrik (edition suhrkamp 124) Frankfurt a. M. 1965
- James A. Brundage, *Cruce signari*. The Rite for Taking the Cross in England (Traditio 22, 1966, S. 289-310)
- , Medieval Canon Law and the Crusader, Madison — Milwaukee — London 1969

- Joachim Bumke, Studien zum Ritterbegriff im 12. und 13. Jahrhundert (Beihefte zum Euphorion 1) Heidelberg 1964
- Jacob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen (Kröners Taschenausgabe 55) Stuttgart 1955
- Claude Cahen, L'Islam et la croisade (Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, 3, Florenz 1955, S. 625-635)
- Marius Canard, La destruction de l'Église de la Résurrection par le calife Hakim et l'histoire de la descente du feu sacré (Byzantion 35, 1965, S. 16-43)
- Carmina Burana, hg. von Alfons Hilka — Otto Schumann, 1: Text 1. Die moralisch-satirischen Dichtungen, Heidelberg 1930; 2. Die Liebeslieder, Heidelberg 1941; 2: Kommentar 1. Einleitung. Die moralisch-satirischen Dichtungen, Heidelberg 1930
- Carmina Cantabrigiensia. Die Cambridger Lieder, hg. von Karl Strecker (MGH) Berlin 21955
- Erich Caspar, Die Kreuzzugsbulln Eugens III. (NA 45, 1924, S. 285-305)
- Americo Castro, Spanien. Vision und Wirklichkeit, Köln — Berlin 1957
- Jacques Chailley, L'école musicale de Saint Martial de Limoges jusqu'à la fin du XI^e siècle, Paris 1960
- F. Chatillon, *Arbiter omnipotens* et le symbolisme et l'Alpha et de l'Omega (Revue du moyen-âge latin 11, 1955, S. 5-50, 319-357)
- Johan Chydenius, Medieval Institutions and the Old Testament (Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum 37,2) Helsinki 1965
- Peter Classen, Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie, Wiesbaden 1960
- Francesco Cognasso, Storia delle Crociate, o. O. 1967
- Maurice Colleville, Les chansons allemandes de croisade en moyen haut-allemand, Paris 1936
- Joseph Connelly, Hymns of the Roman Liturgy, London — New York — Toronto 1957
- Hermann Conrad, Gottesfrieden und Heeresverfassung in der Zeit der Kreuzzüge (ZRG GA 61, 1941, S. 71-126)
- Giles Constable, The Second Crusade as Seen by Contemporaries (Traditio 9, 1953, S. 213-279)
- Corpus Christianorum. Series Latina, hg. von der St. Peters-Abtei Steenbrugge unter der Leitung von E. Decker, Turnhout — Paris 1953ff.
- Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, hg. von der Wiener Akademie der Wissenschaften, Wien 1866ff.
- Kurt-Georg Cr am, *Judicium belli*. Zum Rechtscharakter des Krieges im deutschen Mittelalter (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 5) Münster — Köln 1955
- Valmar Cramer, Albert der Große als Kreuzzugsprediger (1263 bis 1264) (Das Heilige Land 77, 1933, S. 17-28, 56-77, 102-116, 144-155)
- , Albert der Große als Kreuzzugslegat für Deutschland 1263/64 und die Kreuzzugsbestrebungen Urbans IV. (Palästinahefte des deutschen Vereins vom Heiligen Land 7/8) Köln 1933
- , Zur Geschichte und Charakteristik der Kreuzpredigt (Das Heilige Land 79, 1935, S. 83-104, 132-153; 80, 1936, S. 11-23, 43-60, 77-98)
- , Die Kreuzzugspropaganda der Päpste (Das Heilige Land 81, 1937, S. 103-111)
- , Kreuzpredigt und Kreuzzugsgedanke. Textvergleiche und Predigtgedanken von Urban II. (1095) bis Humbert von Romans (1266) (Das Heilige Land 81, 1937, S. 142-154; 82, 1938, S. 15-36)
- , Die Kreuzzugspredigt zur Befreiung des Heiligen Landes 1095-1270. Studien zur Geschichte und Charakteristik der Kreuzzugspropaganda (Sonderabdruck aus: Das Heilige Land 79-82, 1935-1938) Köln 1939

- , Kreuzpredigt und Kreuzzugsgedanke von Bernhard von Clairvaux bis Humbert von Romans (Palästinahefte des deutschen Vereins vom Heiligen Land 17-20, 1939, S. 43-204)
- Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern — München 51965
- Norman Daniel, Islam and the West. The Making of an Image, Edinburgh 1960
- Ernst Dassmann, *Ecclesia vel anima*. Die Kirche und ihre Glieder in der Hohe-
liederklärung bei Hippolyt, Origenes und Ambrosius von Mailand (RQ 61, 1966,
S. 121-144)
- Étienne Delaruelle, L'idée de croisade chez saint Bernard (Mélanges Saint
Bernard, hg. von M. Marilier, Dijon 1954, S. 53-67)
- J. Delaville Le Roulx, Bulles pour l'ordre du Temple, tirées des archives de
S. Gervasio de Cassolas (ROL 11, 1905-08, S. 405-439)
- Deux poésies latines relatives à la III^e croisade, hg. von Henri Hagenmeyer
(AOL 1, 1881, S. 580-585)
- Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, hg. von Albert Blaise, Straß-
burg 1954
- Ludwig Dietze, Die lyrischen Kreuzgedichte des deutschen Mittelalters, Pro-
gramm Wittenberg 1933
- Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, 5: Die geistige Welt, Stuttgart —
Göttingen 1957
- Erich Dinkler, Zur Geschichte des Kreuzsymbols (Zeitschrift für Theologie
und Kirche 48, 1951, S. 148-172)
- , Jesu Wort vom Kreuztragen (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
und die Kunde der älteren Kirche, Beiheft 21 = Festschrift für Rudolf Bultmann,
1954, S. 110-129)
- Richard Doney, A Source for One of the Carmina Burana (Speculum 27, 1952,
S. 191-196)
- Guido Maria Dreves, Zur Symbolik des Kreuzes in der liturgischen Poesie
der Lateiner (Stimmen aus Maria Laach 40, 1891, S. 288-302)
- Guido Maria Dreves — Clemens Blume (Hgg.), Ein Jahrtausend la-
teinischer Hymnendichtung, 2 Bde., Leipzig 1909
- Alphonse Dupront, La spiritualité des croisés et des pèlerins d'après les
sources de la première croisade (Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino
alla I^a crociata, Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 4, Todi
1963, S. 449-483)
- Hilarius Emonds, Geistlicher Kriegsdienst. Der Topos der *militia spiritualis*
in der antiken Philosophie (Heilige Überlieferung. Festschrift für Ildefons Herwe-
gen, Münster 1938, S. 21-50)
- Epistulae et chartae ad historiam primi belli sacri spectantes quae supersunt aevo
aequales ac genuinae. Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088-1100. Eine Quel-
lensammlung zur Geschichte des ersten Kreuzzugs, hg. von Heinrich Ha-
genmeyer, Innsbruck 1901
- Carl Erdmann, Die Aufrufe Gerberts und Sergius' IV. für das Heilige Land
(QFIAB 23, 1931/32, S. 1-21)
- , Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im 11. Jahrhundert (ZKiG 51, 1932, S.
384-414)
- , Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart 1935
- Xenja von Ertzdorff, Studien zum Begriff des Herzens und seiner Verwen-
dung als Aussagemotiv in der höfischen Liebeslyrik des 12. Jahrhunderts, Diss.
Freiburg i. Br. 1958
- , Das ‚Herz‘ in der lateinisch-theologischen und frühen volkssprachigen religiösen
Literatur (Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur [Halle] 84,
1962, S. 249-301)

- Edmond Faral, *Les arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire au moyen âge* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études 238) Paris 1962
- Werner Fechter, *Das Publikum der mittelhochdeutschen Dichtung* (Deutsche Forschungen 28) Frankfurt a. M. 1935, Nachdruck Darmstadt 1966
- , *Lateinische Dichtkunst und deutsches Mittelalter. Forschungen über Ausdrucksmittel, poetische Technik und Stil mittelhochdeutscher Dichtungen* (Philologische Studien und Quellen 23) Berlin 1964
- G. H. Flahiff, *Deus non vult: A Critic of the Third Crusade* (Medieval Studies 9, 1947, S. 162-188)
- Dorothea Forstner, *Die Welt der Symbole*, Innsbruck 1961
- Adolph Franz (Hg.), *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1909
- Elisabeth Frenzel, *Stoff- und Motivgeschichte* (Deutsche Philologie im Aufriß, hg. von Wolfgang Stämmeler, 1, Berlin 1957, Sp. 281-332)
- Hugo Friedrich, *Strukturalismus und Struktur in literaturwissenschaftlicher Hinsicht. Eine Skizze* (Europäische Aufklärung. Festschrift für Herbert Dieckmann zum 60. Geburtstag, hg. von Hugo Friedrich — Fritz Schalk, München-Allach 1967, S. 77-86)
- , *Die Struktur der modernen Lyrik. Von der Mitte des neunzehnten bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts* (rowohlts deutsche enzyklopädie 25/26/26a) Erweiterte Neuausgabe, Hamburg 1968
- Anatole Frolov, *Recherches sur la déviation de la IV^e croisade vers Constantinople*, Paris 1955
- , *La relique de la vraie croix*, Paris 1961
- Fulcheri Carnotensis *Historia Hierosolymitana*, hg. von Heinrich Hagenmeyer, Heidelberg 1913
- François Louis Ganshof, *Was ist das Lehnswesen?* Darmstadt 1967
- Julia Gauss, *Toleranz und Intoleranz zwischen Christen und Muslimen in der Zeit vor den Kreuzzügen* (Saeculum 19, 1968, S. 362-389)
- Léon Gautier, *Histoire de la poésie liturgique au moyen âge*, 1: *Les tropes*, Paris 1886
- Annette Georgi, *Das lateinische und deutsche Preisgedicht des Mittelalters in der Nachfolge des genus demonstrativum* (Philologische Studien und Quellen 48) Berlin 1969
- Gerhohi praepositi Reichersbergensis opera inedita, Bd. I und II 1, hg. von Damianus van den Eynde — Odolphus van den Eynde — Angelinus Rijmersdael (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 8; 9) Rom 1955-56
- Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum, hg. von Rosalind Hill, London 1962
- H. A. R. Gibb, *The Arabic Sources for the Life of Saladin* (Speculum 25, 1950, S. 58-72)
- Alexander Gieysztor, *The Genesis of the Crusades. The Encyclical of Sergius IV (1009-1012)* (Medievalia et Humanistica 5, 1948, S. 3-23; 6, 1950, S. 3-34)
- Christian Gnilka, *Studien zur Psychomachie des Prudentius* (Klassisch-Philologische Studien 27) Wiesbaden 1963
- Martin Grabmann, *Des Ulrich Engelberti von Straßburg O. Pr. (†1277) Abhandlung De Pulchro. Untersuchungen und Texte* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische Klasse, Jg. 1925, 5. Abhandlung) München 1926
- , *Die Missionsidee bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts* (Zeitschrift für Missionswissenschaft 1, 1911, S. 140-146)

- Hermann Grauert, Rom und — Gunther der Eremit? (HJb 19, 1898, S. 249-287)
- D. H. Green, The Millstätter Exodus: A Crusading Epic, Cambridge 1966
- Noah Greenberg (Hg.), The Play of Daniel. A Thirteenth-Century Musical Drama, New York 1959
- Gregor VII.: Gregorii VII registrum. Das Register Gregors VII., hg. von Erich Caspar (MGH Epistolae selectae 2) Berlin 1955
- Joseph Greven, Die Kölnfahrt Bernhards von Clairvaux (Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 120, 1932, S. 1-48)
- Leopold Grill, Ein unbekannter Brief Bernhards von Clairvaux (MIÖG 61, 1953, S. 383-384)
- , Die Kreuzzugs-Epistel St. Bernhards: *Ad Peregrinantes Jerusalem* (StMGBÖ 67, 1956, S. 237-253)
- Rolf Griminger, Poetik des frühen Minnesangs (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 27) München 1969
- Grippus, Pour la fiche *Scala Caeli* (Revue du moyen-âge latin 3, 1947, S. 367-368)
- Autbert Groeteken, Zur mittelalterlichen Missionsgeschichte der Franziskaner (Zeitschrift für Missionswissenschaft 1, 1911, S. 52-70)
- Romano Guardini, Die religiöse Sprache (Die Sprache, hg. von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, München 1959, S. 11-31)
- Gereon H. Hagspiel, Die Führerpersönlichkeit im Kreuzzug, Zürich 1963
- Karl Hampe, Reise nach England vom Juli 1895 bis Februar 1896, II (NA 22, 1897, S. 335-415)
- Adolf von Harnack, *Militia Christi*. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1905
- , Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde., 1909, Nachdruck Darmstadt 1964
- Johannes Hartmann, Die Persönlichkeit des Sultans Saladin im Urteil der abendländischen Quellen (Historische Studien 239) Berlin 1933
- Oscar Havarad, Le chant des croisés à Jérusalem (Gethsémani et le monde 1, 1895, S. 57-60)
- G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik (Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 12-14) Stuttgart 1939
- Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1960
- Franz Heidelberger, Kreuzzugsversuche um die Wende des 13. Jahrhunderts (Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 31) Leipzig — Berlin 1912
- Franz Helfenberger, Drei lateinische Gedichte des 13. Jahrhunderts (HJb 48, 1928, S. 230-280)
- Peter Herde, Die Kämpfe bei den Hörnern von Hittin und der Untergang des Kreuzritterheeres (3. und 4. Juli 1187) Eine historisch-topographische Untersuchung (RQ 61, 1966, S. 1-50)
- Rosemarie Herde, Das Hohelied in der lateinischen Literatur des Mittelalters bis zum 12. Jahrhundert (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 3) Spoleto 1968
- Ildefons Herwegen, Sinn und Geist der Benediktinerregel, Einsiedeln — Köln 1944
- Clemens Heselhaus, Auslegung und Erkenntnis. Zur Methode der Interpretationskunde und der Strukturanalyse mit einer Einführung in Dantes Selbstausslegung (Gestaltprobleme der Dichtung. Festschrift für Günther Müller, Bonn 1957, S. 259-282)
- Titus Heydenreich, Tadel und Lob der Seefahrt. Ein antikes Thema und sein Nachleben in den romanischen Literaturen (Studien zum Fortwirken der Antike 5) Heidelberg 1970
- Ernst von Hippel, Die Krieger Gottes. Die Regel Benedikts als Ausdruck frühchristlicher Gemeinschaftsbildung, Paderborn 1953

- Histoire anonyme des rois de Jérusalem (1099 à 1187), composée peut-être à la fin du XII^e siècle, hg. von Charles Kohler (ROL 5, 1897, S. 213-253)
- Ulrich Hoffmann, König, Adel und Reich im Urteil fränkischer und deutscher Historiker des 9. bis 11. Jahrhunderts (Diss. Freiburg i. Br. 1966) Bamberg 1968
- August Heinrich Hoffmann von Fallersleben, Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit, Hannover ³1861
- Horaz, Sämtliche Werke. Lateinisch und deutsch, hg. von Hans Färber (Tusculum-Bücherei) München 1960
- Arthur Hübner, Die deutschen Geißlerlieder. Studien zum geistlichen Volkslied des Mittelalters, Berlin — Leipzig 1931
- Edmund Husserl, Logische Untersuchungen, 2: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Halle/Saale ⁴1928
- Iohannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII, hg. von Clemens I. Webb, Oxford 1909
- Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX, hg. von W. M. Lindsay, 2 Bde., Oxford 1911
- Itinerarium Egeriae (Peregrinatio Aetheriae), hg. von Otto Prinz (Sammlung vulgärlateinischer Texte 1) Heidelberg ⁵1960
- Das Itinerarium peregrinorum. Eine zeitgenössische englische Chronik zum dritten Kreuzzug in ursprünglicher Gestalt, hg. von Hans Eberhard Mayer (Schriften der MGH 18) Stuttgart 1962
- Jakob von Vitry: Lettres de Jacques de Vitry (1160/70-1240), évêque de Saint-Jean-d'Acre. Édition critique, hg. von Robert Burchard Constantijn Huygens, Leiden 1960
- Hans Robert Jauss, Form und Auffassung der Allegorie in der Tradition der „Psychomachia“ (von Prudentius zum ersten „Romanz de la Rose“) (Medium Aevum Vivum. Festschrift für Walther Bulst, Heidelberg 1960, S. 179-206)
- , Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft (Ders., Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt a. M. 1970, edition suhrkamp 418, S. 144-207)
- , Littérature médiévale et théorie des genres (Poétique, revue de théorie et d'analyse littéraires 1, 1970, S. 79-101)
- Pierre Jonin, Le climat de croisade des chansons de geste (CCM 7, 1964, S. 279-288)
- Franz Kampers, Mittelalterliche Sagen vom Paradiese und dem Holze des Kreuzes Christi, Kempten 1897
- E. H. Kantorowicz, Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship, Berkeley — Los Angeles 1946
- , *Pro patria mori* in Medieval Political Thought (Ders., Selected Studies, New York 1965, S. 308-325)
- David Kauffmann, Beiträge zur Geschichte Ägyptens aus jüdischen Quellen (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 51, 1897, S. 436-452)
- Friedrich Kempf, Das Problem der Christianitas im 12. und 13. Jahrhundert (HJb 79, 1960, S. 104-123)
- Sibyll Kindlimann, Die Eroberung von Konstantinopel als politische Forderung des Westens im Hochmittelalter. Studien zur Entwicklung der Idee eines lateinischen Kaiserreichs in Byzanz, Diss. Zürich 1969
- C. L. Kingsford, Some Political Poems of the Twelfth Century (EHR 5, 1890, S. 311-326)
- Paul Kletler, Die Gestaltung des geographischen Weltbildes unter dem Einfluß der Kreuzzüge (MIÖG 70, 1962, S. 294-322)
- Paul Klopsch, Anonymität und Selbstnennung mittellateinischer Autoren (MlatJb 4, 1967, S. 9-25)
- Peter Knoch, Studien zu Albert von Aachen. Der erste Kreuzzug in der deutschen Chronistik (Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik 1) Stuttgart 1966

- Bernhard Kötting, *Peregrinatio religiosa*. Die Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (Forschungen zur Volkskunde 33-35) Münster 1950
- Robert Konrad, Das himmlische und das irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken. Mystische Vorstellung und geschichtliche Wirkung (Speculum historische. Festschrift Johannes Spörl, Freiburg — München 1965, S. 523-540)
- Richard Koolmeister, Selbstverleugnung, Kreuzaufnahme und Nachfolge (Papers of the Estonian Theological Society in Exil 7, 1954, S. 64-94)
- Der Koran, hg. von Rudi Paret, 2 Bde., Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz 1962-71
- Carl von Kraus, Walther von der Vogelweide. Untersuchungen, Berlin — Leipzig 1935
- Die Kreuzfahrt des Landgrafen Ludwigs des Frommen von Thüringen, hg. von Hans Naumann (MGH Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters 4,2, Berlin 1923, S. 179-332)
- Hugo Kuhn, Gattungsprobleme der mittelhochdeutschen Literatur (Ders., Dichtung und Welt im Mittelalter, Stuttgart 1959, S. 41-61)
- Jules Lair, Encyclique du pape Sergius IV relative à un projet de croisade (Ders., Études critiques sur divers textes des X^e et XI^e siècles, 1, Paris 1899, S. 1-88)
- Heinrich Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, 2 Bde., München 1960
- , Elemente der literarischen Rhetorik. Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie, München 2¹⁹⁶³
- , Rhetorik und Dichtung (DU 18,6, 1966, S. 47-93)
- , Der Hymnus *Jesu dulcis memoria* (Hymnologische und hagiographische Studien 1) München 1967
- Moshé Lazar, La légende de „l'Arbre de Paradis“ ou „bois de la croix“, poème anglo-normand du XIII^e siècle et sa source latine, d'après le Ms. 66, Corpus Christi College, Cambridge. (Inédit), (ZRP 76, 1960, S. 34-63)
- Jean Leclercq, L'idée de la royauté du Christ au moyen âge (Unam sanctam 32) Paris 1959
- , Grammaire et humour dans les textes du moyen-âge (Convivium 27, 1959, S. 270-276)
- , De l'humour à l'amour à l'école de saint Bernard (La vie spirituelle 101, 1959, S. 182-203)
- A. Lecoy de la Marche, La prédication de la croisade au XIII^e siècle (Revue des questions historiques 48, 1890, S. 5-28)
- Paul Lehmann, Die Vielgestalt des zwölften Jahrhunderts (Ders., Erforschung des Mittelalters, 3, Stuttgart 1960, S. 225-246)
- Kurt Lewent, Das altprovenzalische Kreuzlied (RF 21, 1908, S. 321-448)
- Lexikon für Theologie und Kirche, begründet von Michael Buchberger, hg. von Josef Höfer — Karl Rahner, 11 Bde., Freiburg i. Br. 2¹⁹⁵⁷⁻¹⁹⁶⁷
- Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti, 3 Bde. (MGH) Hannover 1891-97
- Erhard Lommatzsch (Hg.), Leben und Lieder der provenzalischen Troubadours. Auswahl, 2 Bde., Mit einem musikalischen Anhang von Friedrich Gennrich, Berlin 1957-59
- Henri de Lubac, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, 4 Bde. (Théologie 41, 42, 59) Paris 1959-64
- Sibylle Mähl, Jerusalem in mittelalterlicher Sicht (WaG 22, 1962, S. 11-26)
- Max Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, 3 Bde. (Handbuch der Altertumswissenschaft II 9) München 1911-31
- Joannes Dominicus Mansi (Hg.), Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, 22, Venedig 1778, Nachdruck Paris 1903

- Friedrich Maurer, *Zu den religiösen Liedern Walthers von der Vogelweide* (Pers., Dichtung und Sprache des Mittelalters, Bern — München 1963, S. 116-136)
- (Hg.), *Der altdeutsche Physiologus. Die Millstätter Reimfassung und die Wiener Prosa, nebst dem lateinischen Text und dem althochdeutschen Physiologus* (Altdeutsche Textbibliothek 67) Tübingen 1967
- Hans Eberhard Mayer, *Der Brief Kaiser Friedrichs I. an Saladin vom Jahre 1188* (DA 14, 1958, S. 488-494)
- , *Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge*, Hannover 1960
- , *Geschichte der Kreuzzüge* (Urban-Bücher 86) Stuttgart 1965
- (Hg.), *Idee und Wirklichkeit der Kreuzzüge* (Historische Texte, Mittelalter 2) Germering bei München 1965
- , *Literaturbericht über die Geschichte der Kreuzzüge. Veröffentlichungen 1958-1967* (Historische Zeitschrift, Sonderheft 3, 1969, S. 641-731)
- G. G. Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland, 2: Gruß-Psalter, Gruß-Orationen, Gaude-Andachten und Litaneien* (Spicilegium Friburgense 3) Freiburg (Schweiz) 1960
- Otto Meinardus, *The Ceremony of the Holy Fire in the Middle Ages and Today* (Bulletin de la Société d'archéologie copte 16, 1961/62, S. 243-252)
- Max Meinertz, *Der Apostel Paulus und der Kampf* (Internationale Monatschrift 11, 1916/17, Sp. 1115-1150)
- Gerhard Meissburger, *De vita christiana. Zum Bild des christlichen Ritters im Hochmittelalter* (DU 14,6, 1962, S. 21-34)
- Edélestand du Ménil, *Poésies populaires latines antérieures au XII^e siècle*, Paris 1843
- , *Poésies populaires latines du moyen âge*, Paris 1847
- Ruth Ellis Messenger, *The Medieval Latin Hymn*, Washington D. C. 1953
- Wilhelm Meyer aus Speyer, *Die Geschichte des Kreuzesholzes vor Christus* (Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften 16,2, München 1882, S. 101-166)
- Wilhelm Michaelis, *Zeichen, Siegel, Kreuz. Ein Ausschnitt aus der Bedeutungsgeschichte biblischer Begriffe* (Theologische Zeitschrift 12, 1956, S. 505-525)
- J. F. Michaud, *Geschichte der Kreuzzüge, 7 Bde.*, Quedlinburg—Leipzig 1827-1832
- Jacques-Paul Migne (Hg.), *Patrologiae Latinae cursus completus, 221 Bde.*, Paris 1844-1864
- Peter von Moos, *Hilbert von Lavardin 1056-1133. Humanitas an der Schwelle des höfischen Zeitalters* (Pariser Historische Studien 3) Stuttgart 1965
- Hugo Moser, *„Lied“ und „Spruch“ in der hochmittelalterlichen deutschen Dichtung* (WW 3. Sonderheft 1961, S. 82-97)
- , *Dichtung und Wirklichkeit im Hochmittelalter. Ein Vortrag* (WW Sammelband 2, Düsseldorf 1963, S. 153-165)
- , *Sprache und Religion. Zur muttersprachlichen Erschließung des religiösen Bereichs* (WW Beiheft 7) Düsseldorf 1964
- Günther Müller, *Über die Seinsweise von Dichtung* (DVLG 17, 1939, S. 137-152)
- Ulrich Müller (Hg.), *Kreuzzugsdichtung* (Deutsche Texte 9) Tübingen 1969
- Dana C. Munro, *The Speech of Pope Urban II at Clermont, 1095* (AHR 11, 1905/06, S. 231-242)
- , *The Western Attitude toward Islam during the Period of the Crusades* (Speculum 6, 1931, S. 329-343)
- Bernd Naumann, *Dichter und Publikum in deutscher und lateinischer Bibelepik des frühen 12. Jahrhunderts. Untersuchungen zu frühmittelhochdeutschen und mittellateinischen Dichtungen über die kleineren Bücher des Alten Testaments* (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 30) Nürnberg 1968

- Hans Naumann, Der wilde und der edle Heide. Versuch über die höfische Toleranz (Vom Werden des deutschen Geistes. Festgabe Gustav Ehrismann, Berlin — Leipzig 1925, S. 80-101)
- Eberhard Nellmann, Karl der Große und König David im Epilog des deutschen Rolandsliedes (ZfdA 94, 1965, S. 268-279)
- Martin Ninck, Die Entdeckung von Europa durch die Griechen, Basel 1945
- Dag Norberg, Introduction à l'étude de la versification latine médiévale (Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia Latina Stockholmiensia 5) Stockholm 1958
- Albrecht Noth, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge (Bonner Historische Forschungen 28) Bonn 1966
- Novum Glossarium Mediae Latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC, hg. von Franz Blatt, Hafniae 1957ff.
- Friedrich Oeding, Das altfranzösische Kreuzlied, Braunschweig 1910
- Hans Oehler, Studien zu den „Gesta Francorum“ (MlatJb 6, 1969, S. 58-97)
- Friedrich Ohly, Sage und Legende in der Kaiserchronik. Untersuchungen über Quellen und Aufbau der Dichtung (Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung 10) Münster/Westf. 1940, Nachdruck Darmstadt 1968
- , Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200, Wiesbaden 1958
- , Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter (ZfdA 89, 1958/59, S. 1-23)
- , Die Suche in Dichtungen des Mittelalters (ZfdA 94, 1965, S. 171-184)
- , Synagoge und Ecclesia. Typologisches in mittelalterlicher Dichtung (Miscellanea Mediaevalia 4, hg. von Paul Wilpert, Berlin 1966, S. 350-369)
- Thomas Ohm, Thomas von Aquin und die Heiden- und Mohammedanermision (Festschrift Martin Grabmann, 2, Münster 1935, S. 735-748)
- Georg Ostrogorsky, Geschichte des Byzantinischen Staates (Byzantinisches Handbuch I 2) München 21952
- A. Otto, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer, Leipzig 1890, Nachdruck Hildesheim 1962
- Ovid, Metamorphoses, hg. von Frank Justus Miller, 2 Bde., London 1960-64
- Nikolaus Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, 3 Bde., Paderborn 1922-23
- August Pauly — Georg Wissowa — Wilhelm Kroll (Hgg.), Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, VII 2: Glykyrrhiza — Heli-keia, Stuttgart 1912
- Julius Petersen, Die Wissenschaft von der Dichtung. System und Methodenlehre der Literaturwissenschaft. Mit Beiträgen aus dem Nachlaß hg. von Erich Trunz, Berlin 21944
- Petrus Venerabilis: The Letters of Peter the Venerable, hg. von Giles Constable, 2 Bde., Cambridge, Massachusetts 1967
- Eberhard Pfeiffer, Die Stellung des heiligen Bernhard zur Kreuzzugsbewegung nach seinen Schriften (Cistercienser-Chronik 46, 1934, S. 273-283, 304-311)
- H. Pflaum, Sortes, Plato, Cicero. Satirisches Gedicht des dreizehnten Jahrhunderts (Speculum 6, 1931, S. 499-533)
- , A Strange Crusaders' Song (Speculum 10, 1935, S. 337-339)
- Josef Pieper, Was heißt „Christliches Abendland“? (Ders., Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden, München 1963, S. 36-47)
- Platon, Phaidros, hg. von Wolfgang Buchwald, München 1964
- Marianne Plocher, Studien zum Kreuzzugsgedanken im 12. und 13. Jahrhundert, Masch. Diss. Freiburg i. Br. 1950
- Un poème latin contemporain sur Saladin, hg. von Gaston Paris (ROL 1, 1893, S. 433-444)
- Poetae Latini aevi Carolini, 4 Bde. (MGH Poetae Latini medii aevi) Berlin 1881-1923, Nachdruck Berlin 1964

- Bernhard Poschmann, *Der Ablass im Licht der Bußgeschichte* (Theophaneia 4) Bonn 1948
- Prudentius: *Aurelii Prudentii Clementis Carmina*, hg. von Mauricius Cunningham (CC 126) Turnhout 1966
- Hans Prutz (Hg.), *Ein zeitgenössisches Gedicht auf die Belagerung Acons* (Forschungen zur deutschen Geschichte 21, 1881, S. 449-494)
- , *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, Berlin 1883
- F. J. E. Raby, *A History of Christian-Latin Poetry from the Beginning to the Close of the Middle Ages*, Oxford 1953
- (Hg.), *The Oxford Book of Medieval Latin Verse*, Oxford 1959
- Hugo Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964
- Peter Rasso, *Die Kanzlei St. Bernhards von Clairvaux* (StMGBO 34, 1913, S. 63-103, 243-293)
- Robert Regout, *La doctrine de la guerre juste de saint Augustin à nos jours d'après les théologiens et les canonistes catholiques*, Paris 1934
- Reinhold Röhricht, *Amalrich I., König von Jerusalem (1162-1174)*, (MIÖG 12, 1891, S. 432-493)
- , *Le pèlerinage du moine augustin Jacques de Vérone (1335)* (ROL 3, 1895, S. 155-302)
- , *Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande*, Innsbruck 1900, Nachdruck Aalen 1967
- Gerhard Römer, *Die Liturgie des Karfreitags* (Zeitschrift für katholische Theologie 77, 1955, S. 39-93)
- H. H. Rörig, *Dichter und Hörer. Studien zum Formproblem des Minnesangs*, Masch. Diss. Kiel 1954
- Roger von Hoveden: *Chronica magistri Rogeri de Hovedene*, hg. von William Stubbs, 4 Bde. (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores, Rolls Series 51) London 1868-1871
- Helmut Roscher, *Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 21) Göttingen 1969
- F. W. Roth, *Mitteilungen aus lateinischen Handschriften zu Darmstadt, Mainz, Coblenz und Frankfurt a. M.* (RF 6, 1891, S. 429-461)
- Paul Rousset, *Les origines et les caractères de la première croisade*, Genf 1945
- , *Histoire des croisades*, Paris 1957
- Steven Runciman, *A History of the Crusades*, 3 Bde., Cambridge 1951-54
- , *The Holy Lance found at Antioch* (Analecta Bollandiana 68, 1950, S. 197-209)
- , *The Decline of the Crusading Idea* (Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, 3, Florenz 1955, S. 637-652)
- Wolfgang Victor Ruttkowski, *Die literarischen Gattungen. Reflexionen über eine modifizierte Fundamentapoetik*, Bern — München 1968
- Ryccardi de Sancto Germano notarii *Chronica* (a. 1189-1243) (MGH SS 19, Hannover 1866, Nachdruck Stuttgart 1963, S. 321-384)
- *Epistola ad Casinenses in fine vitae missa* (MGH SS 19, Hannover 1866, Nachdruck Stuttgart 1963, S. 384-386)
- Marianne Salloch, *Die lateinische Fortsetzung Wilhelms von Tyrus*, Diss. Berlin 1934
- E. Schenkheld, *Die Religionsgespräche der deutschen erzählenden Dichtung bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts*, Diss. Marburg 1930
- Friedrich Schiller, *Vorrede zu Niethammers Bearbeitung der Geschichte des Malteserordens von Vertot* (Ders., *Sämtliche Werke*, hg. von Gerhard Fricke — Herbert C. Göpfert, 4, München 1962, S. 991-996)
- Hermann Schindler, *Die Kreuzzüge in der altprovenzalischen und mittelhochdeutschen Lyrik* (Programm der Annenschule Dresden 1889, S. 1-49)
- Günther Schiwy, *Der französische Strukturalismus. Mode, Methode, Ideologie* (rowohlts deutsche enzyklopädie 310/311) Reinbek bei Hamburg 1969

- , Neue Aspekte des Strukturalismus, München 1971
- Fr. D. E. Schlei er ma ch er, Hermeneutik. Nach den Handschriften neu hg. von Heinz Kimmerle (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1959, 2) Heidelberg 1959
- Anton Schmuck, Mittellateinische Kreuzlieder. Poetische Werbung zum Kreuzzug, Masch. Diss. Würzburg 1954
- Gustav Schnürer, Die ursprüngliche Templerregel, Freiburg i. Br. 1903
- Percy Ernst Schramm, Die Bügelkrone, ein karolingisches Herrschaftszeichen. Mit einem Anhang: Die Lobwörter *decus imperii* und *spes imperii* (Festschrift für Karl Gottfried Hugelmann, hg. von Wilhelm Wegener, 2, Aalen 1959, S. 561-578)
- J. Schreiber, Die Vagantenstrophe der mittellateinischen Dichtung und das Verhältnis derselben zu mittelhochdeutschen Strophenformen. Ein Beitrag zur Carmina-Burana-Frage, Straßburg 1894
- Volker Schupp, Septenar und Bauform. Studien zur „Auslegung des Vaterunsers“, zu „De VII Sigillis“ und zum „Palästinalied“ Walthers von der Vogelweide (Philologische Studien und Quellen 22) Berlin 1964
- Ursula Schwerin, Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des heiligen Landes von den Anfängen bis zum Ausgang Innozenz' IV. Ein Beitrag zur Geschichte der kurialen Kreuzzugspropaganda und der päpstlichen Epistolographie (Eberings Historische Studien 301) Berlin 1937
- Otto Seel (Hg.), Der Physiologus, Zürich — Stuttgart 1960
- Gerd Seewald, Die Marienklage im mittellateinischen Schrifttum und in den germanischen Literaturen des Mittelalters, Masch. Diss. Hamburg 1952
- André Seguin, Bernard et la seconde croisade (Bernard de Clairvaux, hg. von Commission d'Histoire de l'Ordre de Cîteaux, Paris 1953, S. 379-409)
- Un sermon commémoratif de la prise de Jérusalem par les croisés, attribué à Foucher de Chartres, hg. von Charles Kohler (ROL 8, 1900/01, S. 158-164)
- Kenneth M. Setton, A History of the Crusades, 1-2, Philadelphia 1955-62
- G. Sicard, Paix et guerre dans le droit canon du XII^e siècle (Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII^e siècle, Toulouse 1969, S. 72-90)
- S. Silviae peregrinatio ad loca sancta, hg. von Paul Geyer (CSEL 39, Wien 1898, S. 35-101)
- Samuel Singer, Die religiöse Lyrik des Mittelalters. Das Nachleben der Psalmen, Bern 1933
- Gertrude Slaughter, Saladin (1138-1193) A Biography, New York 1955
- R. W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages, Cambridge (Massachusetts) 1962
- Hans Spanke, St. Martial-Studien. Ein Beitrag zur frühromanischen Metrik (Zeitschrift für französische Sprache und Literatur 54, 1931, S. 282-317, 385-422)
- , Untersuchungen über die Ursprünge des romanischen Minnesangs, 2: Marcabrustudien (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse III 24) Göttingen 1940
- Spicilegium Solesmense complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera selecta e Graecis Orientalibusque et Latinis codicibus, hg. von Jean Baptiste Pitra, 4 Bde., Paris 1852-58, Nachdruck Graz 1962-63
- Wolfgang Spiewok, Die Bedeutung des Kreuzzugserlebnisses für die Entwicklung der feudalhöfischen Ideologie und die Ausformung der mittelalterlichen deutschen Literatur. Vom Dogma zur Toleranz (Weimarer Beiträge 9, 1963, S. 669-683)
- Hugo Steger, David Rex et Propheta. König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter, nach Bilddarstellungen des achten bis zwölften Jahrhunderts, Nürnberg 1961

- Siegfried Stein, Die Ungläubigen in der mittelhochdeutschen Literatur von 1050 bis 1250, Diss. Heidelberg 1933
- Wolfram von den Steinen, Notker der Dichter und seine geistige Welt, 2 Bde., Bern 1948
- , Der Kosmos des Mittelalters. Von Karl dem Großen zu Bernhard von Clairvaux, Bern — München 1959
- Hans Süßmuth, Idee und Wirklichkeit des Heiligen Krieges (Internationales Jahrbuch für Geschichts- und Geographieunterricht 10, 1965/66, S. 5-48)
- Joseph Szövérfy, Typology in Medieval Latin Hymns. Notes on Some Features in the Mary Magdalen, Martha and Lazarus Hymns (Medievalia et Humanistica 12, 1958, S. 41-51)
- , Volkskundliches in mittelalterlichen Gebetbüchern. Randbemerkungen zu K. M. Niensens Textausgabe (Historisk-filosofiske Meddelelser udgivet af Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab 37,3) Kopenhagen 1958
- , Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung, 2 Bde., Berlin 1964-65
- , *Crux fidelis* ... — Prolegomena to a History of the Holy Cross Hymns (Traditio 22, 1966, S. 1-41)
- Georgine Tangel, Studien zum Register Innocenz' III., Weimar 1929
- W. M. Temple, The Weeping Rachel (Medium Aevum 28, 1959, S. 81-86)
- Theoduli eclogam recensuit et prolegomenis instruxit Johannes Osterreich, Ripariae prope Lentiam (Urfahr) 1902
- Thomas von Aquin, Summa theologica, 6 Bde., Turin — London 1895-1898
- A. Thomas, Christus in der Kelter (Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, 3, Stuttgart 1964, Sp. 673-687)
- Palmer A. Throop, Criticism of the Crusade. A Study of Public Opinion and Crusade Propaganda, Amsterdam 1940
- Traité du recouvrement de la Terre-Sainte, adressé, vers l'an 1295, à Philippe le Bel, par Galvano de Levanto, médecin génois, hg. von Charles Kohler (ROL 6, 1898, S. 343-369)
- A. S. Tritton, The Easter Fire at Jerusalem (Journal of the Royal Asiatic Society 1963, S. 249-250)
- Ludwig Uhland, Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage, 5, Stuttgart 1870
- Venanti Honori Clementiani Fortunati presbyteri Italici opera poetica, hg. von Friedrich Leo (MGH Auctores antiquissimi IV 1) Berlin 1881, Nachdruck Berlin 1961
- P. Vergilii Maronis opera, hg. von Friedrich Artur Hirtzel, Oxford 1963
- Michel Villey, La croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique (L'Église et l'état du moyen âge 6) Paris 1942
- , L'idée de la croisade chez les juristes du moyen âge (Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, 3, Florenz 1955, S. 565-594)
- Cyrille Vogel, Le pèlerinage pénitentiel (Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla 1^a crociata, Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 4, Todi 1963, S. 37-94)
- Otto Volk, Die abendländisch-hierarchische Kreuzzugs-idee, Diss. Halle/Saale 1911
- P. Volz, Das Jerusalem der Kreuzfahrer (Palästina-jahrbuch des deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem 3, 1907, S. 56-71)
- Vulgata, s. Biblia sacra
- Adolf Waas, Geschichte der Kreuzzüge, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1956
- , Der heilige Krieg in Islam und Christentum, in Vergangenheit und Gegenwart (WaG 19, 1959, S. 211-225)
- , Volk Gottes und Militia Christi — Juden und Kreuzfahrer (Miscellanea Mediaevalia 4, hg. von Paul Wilpert, Berlin 1966, S. 410-434)

- Gerhart Waeger, Gottfried von Bouillon in der Historiographie, Diss. Zürich 1969
- Richard Wallach, Das abendländische Gemeinschaftsbewußtsein im Mittelalter (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 34) Berlin 1928
- Walter von Chatillon: Die Gedichte Walters von Chatillon, 1: Die Lieder der Handschrift 351 von St. Omer, hg. von Karl Streckker, Berlin 1925
- , Moralisch-satirische Gedichte Walters von Chatillon aus deutschen, englischen, französischen und italienischen Handschriften, hg. von Karl Streckker, Heidelberg 1929
- Walther von der Vogelweide: Die Lieder Walthers von der Vogelweide, 1: Die religiösen und die politischen Lieder, hg. von Friedrich Maurer, (Altdeutsche Textbibliothek 43) Tübingen 1967
- Hans Walther (Hg.), Initia carminum ac versuum medii aevi posterioris latinorum. Alphabetisches Verzeichnis der Versanfänge mittellateinischer Dichtungen, unter Berücksichtigung der Vorarbeiten Alfons Hilkas (Carmina medii aevi posterioris latina 1) Göttingen 1959
- L. Weiland (Hg.), Verse auf Kaiser Friedrich I. (NA 15, 1889, S. 394-395)
- N. Weisbein, *Le Laudes crucis attollamus* de Maître Hugues d'Orléans dit le Primat (Revue du moyen âge latin 3, 1947, S. 5-26)
- Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert, Ritterliche Lebenslehre und antike Ethik (DVLG 23, 1949, S. 252-273)
- , Hartmann von Aue: *Dem kriuze zimt wol reiner muot* (Wege zum Gedicht, hg. von Rupert Hirschbauer — Albrecht Weber, München — Zürich 1956, S. 45-53)
- , Kreuzzugsidee und mittelalterliches Weltbild (DVLG 30, 1956, S. 71-88)
- , Geschichtliche und dichterische Wirklichkeit in der deutschen Kreuzzugslyrik (Glaube und Geschichte. Festgabe Joseph Lortz, 2, Baden-Baden 1958, S. 273-286)
- , *Devotio* in der Kreuzzugspredigt des Mittelalters. Ein Beitrag zum ritterlichen Tugendsystem (Volk, Sprache, Dichtung. Festgabe für Kurt Wagner, Gießen 1960, S. 26-33)
- , Kreuzzugsdichtung des Mittelalters. Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit, Berlin 1960
- , Der Hoftag Jesu Christi 1188 in Mainz (Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vorträge 32) Wiesbaden 1962
- , Wandlungen der Kreuzzugsidee in der Dichtung vom Hoch- zum Spätmittelalter (WW 12, 1962, S. 1-7)
- Ernst Werner, Die Kreuzzugsidee im Mittelalter (Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 7, 1957/58, S. 135-140)
- Friedrich Wilhelm (Hg.), Denkmäler deutscher Prosa des 11. und 12. Jahrhunderts, München 1960
- Willelmi Malmesbiriensis monachi de gestis regum Anglorum libri quinque, historiae novellae libri tres, hg. von William Stubbs, 2 Bde. (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores, Rolls Series 90,1-2) London 1887-89
- André Wilmart, *L'art poétique de Geoffroi de Vinsauf et les commentaires de Barthélemy de Pise* (Revue Bénédictine 41, 1929, S. 271-275)
- , Une lettre de S. Pierre Damien à l'impératrice Agnès (Revue Bénédictine 44, 1932, S. 125-146)
- (Hg.), *Le florilège mixte de Thomas Bekynton* (Mediaeval and Renaissance Studies 4, 1958, S. 35-90)
- Georg Wolfram, Kreuzpredigt und Kreuzlied (ZfdA 30, 1886, S. 89-132)
- Herwig Wolfram, *Splendor Imperii*. Die Epiphanie von Tugend und Heil in Herrschaft und Reich (MIÖG Ergänzungsband 20,3) Graz — Köln 1963
- Karl Young, *The Drama of the Medieval Church*, 2 Bde., Oxford 1951

NACHTRÄGE

Zu den Kreuzzugsliedern der Carmina Burana (CB 46 = KL 7; CB 47 = KL 15; CB 48 = KL 22; CB 49 = KL 13; CB 50 = KL 12; CB 51a = KL 9; CB 52 = KL 5) s. auch die „Nachträge und Berichtigungen“ in Carmina Burana, 1,3: Die Trink- und Spielerlieder. Die geistlichen Dramen. Nachträge, hg. von Otto Schumann — Bernhard Bischoff, Heidelberg 1970, S. 198f. Vgl. auch Carmina Burana. Bayerische Staatsbibliothek München Clm. 4660 und 4660a. Faksimile-Ausgabe der Benediktbeurer Liederhandschrift, mit einer Einführung hg. von Bernhard Bischoff, München 1967, fol. 12^r-17^r.

Zur Ergänzung des Forschungsberichtes ist hinzuweisen auf Hermann Ingebrant, Interpretationen zur Kreuzzugslyrik Friedrichs von Hausen, Albrechts von Johansdorf, Heinrichs von Rugge, Hartmanns von Aue und Walthers von der Vogelweide, Masch. Diss. Frankfurt a. M. 1966.

VERZEICHNIS DER KREUZZUGSLIEDER IN NUMERISCHER REIHENFOLGE

- | | | |
|-------|--|---------|
| (1) | <i>Audi nos, Rex Christe</i>
Walther, Initia, Nr. 1703
Schmuck, Kreuzlieder, S. 93-94; MPL 155, Sp. 1292 | |
| KL 2 | <i>Jerusalem mirabilis</i>
Schmuck, Kreuzlieder, S. 94-95; AH 45b, Nr. 96, S. 78 | 85-91 |
| KL 3 | <i>Ierusalem, laetare</i>
Walther, Initia, Nr. 9812
Schmuck, Kreuzlieder, S. 95-99; AH 45b, Nr. 95,
S. 76-78 | 204-214 |
| KL 4 | <i>Exsultent agmina</i>
Schmuck, Kreuzlieder, S. 99-101; AH 10, Nr. 73,
S. 59-60 | 214-219 |
| KL 5 | <i>Nomen a solemnibus trahit Solemniacum</i>
Walther, Initia, Nr. 11908
Schmuck, Kreuzlieder, S. 101-103; CB 1,1, Nr. 52,
S. 104-106 | 184-192 |
| KL 6 | <i>In toto mundo non est homo par Boemundo</i>
Walther, Initia, Nr. 9138
Schmuck, Kreuzlieder, S. 103-105;
MPL 171, Sp. 1672 | 192-198 |
| KL 7 | <i>Fides cum Ydolatria</i>
Walther, Initia, Nr. 6491
Schmuck, Kreuzlieder, S. 105-107; CB 1,1,
Nr. 46, S. 90-91 | 119-131 |
| KL 8 | <i>Exsurgat gens Christiana</i>
Schmuck, Kreuzlieder, S. 107-109; AH 10, S. 7-8 | 64-69 |
| KL 9 | <i>Imperator rex Grecorum</i>
Schmuck, Kreuzlieder, S. 110-111; CB 1,1,
Nr. 51a, S. 104 | 76-80 |
| KL 10 | <i>Ierusalem, civitas inclita</i>
Walther, Initia, Nr. 9808a
Schmuck, Kreuzlieder, S. 111-115; Deux poésies,
hg. von Hagenmeyer, S. 582-585 | 91-103 |
| KL 11 | <i>Iuxta trenos Ieremie</i>
Walther, Initia, Nr. 10035
Schmuck, Kreuzlieder, S. 115-118; Raby,
Oxford Book, Nr. 201, S. 297-300 | 103-111 |
| KL 12 | <i>Heu, voce flebili cogor enarrare</i>
Walther, Initia, Nr. 5301; vgl. ebd. Nr. 7817
Schmuck, Kreuzlieder, S. 119-123; CB 1,1,
Nr. 50, S. 99-103 | 238-249 |
| KL 13 | <i>Tonat evangelica clara vox in mundo</i>
Walther, Initia, Nr. 19314
Schmuck, Kreuzlieder, S. 123-125; CB 1,1,
Nr. 49, S. 98-99 | 111-119 |

- KL 14 *Crux ego rapta queror, vi rapta manuque canina* 131-142
F a r a l, Arts poétiques, S. 211-212
- KL 15 *Crucifigat omnes* 163-174
W a l t h e r, Initia, Nr. 3462
S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 127-128; CB 1,1,
 Nr. 47, S. 92-94
- KL 16 *Plange, Sion et Iudaea* 219-227
W a l t h e r, Initia, Nr. 14145
S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 128-131; AH 33,
 Nr. 265, S. 315
- KL 16a *Lugent Sion et Iudaea* 227-228
S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 131-132; AH 21,
 Nr. 236, S. 165-166
- KL 17 *Miror, cur tepeat* 249-257
S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 132-134; AH 33,
 Nr. 267, S. 319-320
- KL 18 *Indue cilicium, sedes in pulvere, mater* 142-153
W a l t h e r, Initia, Nr. 9288
S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 134-139; AH 33,
 Nr. 266, S. 316-319
- KL 19 *Jerusalem, luge, medio dolor orbis in orbe* 228-238
W a l t h e r, Initia, Nr. 9814
S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 139-145; MPL 155,
 Sp. 1095-1098
- KL 20 *Venit Jesus in propria* 264-268
W a l t h e r, Initia, Nr. 20103
S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 145-146; AH 21,
 S. 164, Zusatz zu Nr. 234
- KL 21 *Graves nobis admodum dies effluxere* 69-76
W a l t h e r, Initia, Nr. 7361
S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 146-148;
 Roger von Hoveden, Chronica, 3, S. 37-38
- KL 22 *Quod spiritu David precinuit* 40-61
W a l t h e r, Initia, Nr. 16315
S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 148-150; CB 1,1,
 Nr. 48, S. 95-96
- KL 23 *Sede, Sion, in pulvere* 198-204
W a l t h e r, Initia, Nr. 17467
S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 150-151; AH 21,
 Nr. 234, S. 164
- KL 24 *Christiani nominis corrui insigne* 153-163
W a l t h e r, Initia, Nr. 2743
S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 152-154; AH 15,
 Nr. 228, S. 258-259
- KL 25 *Quomodo cantabimus* 268-273
W a l t h e r, Initia, Nr. 16336
S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 154-155; AH 21,
 Nr. 235, S. 165
- KL 26 *Homo, cur properas* 80-84
S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 155-157; AH 21,
 Nr. 232, S. 162-163
- (27) *Sponsa Christi et decora*
W a l t h e r, Initia, Nr. 18544
S c h m u c k, Kreuzlieder, S. 157-160

- (28) *Venerandus Podiensis Aimerus episcopus*
 Walther, *Initia*, Nr. 20071
 Schmu ck, *Kreuzlieder*, S. 162-163
- (29) *Contigit in nostris quiddam Tarvenna diebus*
 Walther, *Initia*, Nr. 3249
 Schmu ck, *Kreuzlieder*, S. 163-165
- KL 30 *Tolle sarcinulas* 174-178
 AH 46, Nr. 330, S. 384
- KL 31 *Quisquis gerit ita crucem* 178-181
 Walther, *Initia*, Nr. 16174
 Pflaum, *Crusaders' Song*, S. 337-338
- KL 32 *Ire si vis ad sermonem* 181-184
 Walther, *Initia*, Nr. 9583
 Pflaum, *Crusaders' Song*, S. 338
- KL 33 *Diro satis percussus vulnere* 257-264
 Walther, *Initia*, Nr. 4514
 Ryccardus de S. Germano, *Chronica*, S. 341-342

VERZEICHNIS DER KREUZZUGSLIEDER IN ALPHABETISCHER REIHENFOLGE

<i>Audi nos, Rex Christe</i>	(1)
<i>Christiani nominis corruiat insigne</i>	KL 24
<i>Contigit in nostris quiddam Tarvenna diebus</i>	(29)
<i>Crucifigat omnes</i>	KL 15
<i>Crux ego rapta queror, vi rapta manuque canina</i>	KL 14
<i>Diro satis percussus vulnere</i>	KL 33
<i>Exsultent agmina</i>	KL 4
<i>Exsurgat gens Christiana</i>	KL 8
<i>Fides cum Ydolatria</i>	KL 7
<i>Graves nobis admodum dies effluxere</i>	KL 21
<i>Heu, voce flebili cogor enarrare</i>	KL 12
<i>Homo, cur properas</i>	KL 26
<i>Ierusalem, civitas inclita</i>	KL 10
<i>Ierusalem, laetare</i>	KL 3
<i>Ierusalem, luge, medio dolor orbis in orbe</i>	KL 19
<i>Ierusalem mirabilis</i>	KL 2
<i>Imperator rex Grecorum</i>	KL 9
<i>Indue cilicium, sedeas in pulvere, mater</i>	KL 18
<i>In toto mundo non est homo par Boemundo</i>	KL 6
<i>Ire si vis ad sermonem</i>	KL 32
<i>Iuxta trenos Ieremie</i>	KL 11
<i>Lugent Sion et Iudaea</i>	KL 16a
<i>Mirror, cur tepeat</i>	KL 17
<i>Nomen a solemnibus trahit Solemniacum</i>	KL 5
<i>Plange, Sion et Iudaea</i>	KL 16
<i>Quisquis gerit ita crucem</i>	KL 31
<i>Quod spiritu David precinuit</i>	KL 22
<i>Quomodo cantabimus</i>	KL 25
<i>Sede, Sion, in pulvere</i>	KL 23
<i>Sponsa Christi et decora</i>	(27)
<i>Tolle sarcinulas</i>	KL 30
<i>Tonat evangelica clara vox in mundo</i>	KL 13
<i>Venerandus Podiensis Aymarus episcopus</i>	(28)
<i>Venit Jesus in propria</i>	KL 20

REGISTER

Abkürzungen: A = Anmerkung; Bf. = Bischof; byz. = byzantinisch; Ebf. = Erzbischof; Gf. = Graf; Hg. = Herzog; K. = Kaiser; Kg. = König; Kl. = Kloster; P. = Papst; röm. = römisch; s. a. = siehe auch.

- Abaelard 17, 212A, 220A
 Abbo von Fleury 195A
 Abendland 11f., 21ff., 69, 74f., 95f., 195, 197, 251
 — Gemeinschaftsbewußtsein 11f.
 Abtaß 12, 25ff., 56, 90, 127f., 157, 162, 206
 — Kreuzzugsabtaß 25f.
 — — Dekret des 4. Laterankonzils (1215) 26, 263
 — remissio peccatorum 26
 — thesaurus ecclesiae 26
 Abraham 187, 241
 Acre, s. Akkon
 Adam 244
 Adam von St. Viktor 18A, 272A
 Aeacus 185
 Ägypten 71, 78ff., 99, 124, 217, 219f., 223f., 227, 261, 271
 Ägypter 200
 Aetheria, s. Egeria
 Afrika 65, 74, 194f., 217, 240
 Agar 187, 241, 260f.
 Agarener 187, 241
 Agnes, Gemahlin K. Heinrichs III. 136A
 Akkaron, s. Ekron
 Akkon 12, 143, 206, 225, 233, 243, 270
 — Acre 243, 245A
 Aktualisierung 43, 54, 89, 128f., 226
 — ecce 144f., 230, 232, 238, 245, 271
 — hodie 186, 200, 215
 — iam 177, 217, 224, 254f.
 — modo 229
 — nunc 43f.A, 52, 106, 121, 127, 147, 160f., 175, 177, 194, 223, 229f., 233, 245, 248, 260, 272
 — nuper 248
 — s. a. Zeit
 Alanen 67
 Alanus ab Insulis 82A, 112A, 114A, 121A, 128A, 144A, 146, 168ff.A, 203A, 223A, 230A, 234A, 253A, 269f.A
 Alathia 221
 Albertus Magnus 26, 37
 Albrecht von Johansdorf 31A, 295
 Alkuin 16, 159A
 Allegorie 130, 221
 — Tierallegorie 234
 — allegorische Figuren
 — — Alathia 221
 — — Ecclesia 120A, 241
 — — Fides 119ff., 130f.
 — — Gentilitas 124ff., 130, 136A
 — — Phronesis 221
 — — Pseustis 221
 — — Ydolatria 119f., 122, 125, 130f.
 — s. a. Personifikationen
 Amalek 187, 219f.
 Amalekiter 187, 220, 241
 Amalrich I., Kg. von Jerusalem 76, 78f.
 Ambrosius 115A, 165A, 188A
 Ammon 254
 Ammoniter 241
 Ananias, Gefährte Daniels 166, 173A
 Anastasius IV., P. 253A
 Angeln 159
 Anna Komnena 192
 Anselm IV., Ebf. von Mailand 20f.
 Antichrist 107f., 110, 121, 270
 — precursores Antichristi 107
 Antiochia 14A, 105, 192, 194f., 208
 Apostel 19, 87, 188
 Apulien 192
 Araber 22, 44, 65, 194, 231f., 234
 Arabien 217
 arca, s. Bundeslade
 Archipoeta 73A
 Areuna 190f.
 Arzt (metaphorisch) 159
 Asia 74

- Askalon 127
 athleta 106, 139, 192
 Augustinus 22, 24, 43, 48, 92A, 121A,
 144A, 154, 167, 188A, 196, 267A
 Augustus, röm. K. 156A
 Azarias, Gefährte Daniels 166
- Babel, s. Babylon
 Babylon 121ff., 146, 170ff., 194, 255, 270
 — Babel 211A, 250
 — Babylonicum regnum 21
 — Babylonis filia 121
 — Confusionis civitas 123
 — femina super bestiam 122
 — nova Babylon 270
 baculus (sensus spiritualis) 168
 Bad
 — Motiv des die Seele reinigenden Bades
 157f.
 Balderich von Bourgueil 14A
 Balderich von Dol 230A
 Barbaren 95, 101f., 145, 149A, 183, 240
 ff., 266
 — barbara nequities 145, 147
 Bari 195
 Barmherzigkeit 135, 173
 Baum (metaphorisch) 112, 133, 165
 beatus 86
 Beauvais 186A
 Beda Venerabilis 16, 45, 126
 Bedeutungskunde, mittelalterliche 40A
 Beirut 225, 228
 Belohnung, (himmlische) 129f., 139, 150
 f., 157, 162f., 171, 173
 — stipendium 101
 — s. a. Lohnversprechungen
 Benedikt von Nursia 138
 — Benedicti regula 23, 138A
 Benediktbeurer Ratschläge 17
 Benediktionen 17A
 Berber 65
 Berengar von Tours 16
 Bernhard von Clairvaux 23, 26, 44A, 55,
 58A, 101A, 119, 127f., 138f., 148A, 151,
 157, 164A, 179, 182, 201, 208f.
 Berter von Orléans 103, 137
 Bethel 66f., 69
 Bethlehem 271
 Bonaventura 26
 Bibel, Heilige Schrift, Vulgata 48, 59, 78,
 97, 127, 173f., 218, 241, 276
 — Altes Testament 92, 94, 252
 — Apokalypse 121, 130
 — Bibelzitate 48, 118, 276
 — Evangelium 277
 — evangelica clara vox 111f., 118
 — Hohes Lied 223
 — — Hohelied-Interpretation 136f., 208A
 — Lamentationes Ieremiae 103, 143, 200,
 256
 — Neues Testament 92, 225
 — Psalmen 18, 20, 42f., 214, 224
 — Bibelstellen
 — Gen 3,15 71
 — Gen 28,16-17 67
 — Num 15,27-28 83
 — Iud 6,8 99
 — 1 Sam 16,13 42
 — 2 Sam 23,2 42
 — 3 Reg 17,9-24 50
 — 4 Reg 4,18-37 52f.
 — 4 Reg 8,12 241
 — 4 Esdr 16,34 233
 — 4 Esdr 16,76 179
 — Tob 3,6 259
 — Tob 4,23 90
 — Iudith 11,8 55
 — Iudith 11,19 193
 — Iob 4,10 170
 — Iob 7,1 22
 — Iob 7,21 112
 — Iob 14,14 22
 — Ps 2 18
 — Ps 23 18
 — Ps 23,8-10 186
 — Ps 34 20
 — Ps 43 20
 — Ps 50,3 113
 — Ps 53 18
 — Ps 54 20
 — Ps 55 20
 — Ps 59 18
 — Ps 67,2 48f.
 — Ps 67,16-17 114
 — Ps 67,30 217
 — Ps 68 20
 — Ps 71,10 217
 — Ps 71,10-11 194
 — Ps 73 18f.
 — Ps 73,1 43
 — Ps 73,7 42
 — Ps 74,3 56
 — Ps 76,10 232
 — Ps 78 19
 — Ps 78,1 43, 266
 — Ps 82 19f.
 — Ps 88,33 148
 — Ps 103,21 170
 — Ps 107 20
 — Ps 108 20

- Ps 119,5 171
- Ps 139 20
- Ps 121 18
- Ps 129,1 114
- Ps 136,4 268
- Ps 136,8-9 121
- Prov 13,21 90
- Eccl 9,10 81
- Eccl 12,1 112
- Cant 2,1 83
- Cant 6,12 124, 136
- Sap 3,6 271
- Eccli 17,23 125
- Eccli 47,6-13 166f.
- Is 1,21 156
- Is 2,3 104
- Is 11,10 128
- Is 24,23 190
- Is 34,14-15 200
- Is 36,6 124
- Is 41,4 170
- Is 42,11 171
- Is 53,7 46
- Is 53,11 53
- Is 53,12 53
- Is 62,4 188
- Is 63,3 109
- Is 66,10 205
- Is 66,15 115
- Ier 31,15 221
- Ier 49,28 171
- Lam 1,1 143A, 165
- Lam 1,4 103, 267
- Lam 4,1 200
- Lam 4,3 200
- Ez 2,9 258
- Ez 27,36 114
- Dan 1,6 166
- Ion 4,3,8 259
- 1 Mach 2,49 166
- 1 Mach 2,59 166
- 1 Mach 3,18-19 158
- 1 Mach 3,59 259
- 2 Mach 15,16 253
- Mt 3,10 112
- Mt 3,11-12 201
- Mt 6,33 99, 113
- Mt 7,6 128
- Mt 9,13 135
- Mt 9,15 175
- Mt 10,38 13A
- Mt 11,28 190
- Mt 11,29 175
- Mt 15,26-28 126
- Mt 16,24 13f., 89A, 110A, 115, 138
- Mt 16,26 89
- Mt 20,1-16 129
- Mt 21,14 86
- Mt 21,15 86
- Mt 26,75 246
- Mt 28,6 56
- Mc 2,17 135
- Mc 7,26 126
- Mc 7,27-30 126
- Mc 8,34 13A
- Lc 1,69 166
- Lc 3,17 201
- Lc 5,32 135
- Lc 9,23 13A
- Lc 14,23 126
- Lc 14,27 13A, 180
- Lc 17,33 109
- Lc 22,62 246
- Io 1,9 112, 169
- Io 1,11 265
- Io 1,15-37 244
- Io 10,11 146
- Io 11,17-45 117
- Io 12,24-25 176
- Io 12,37 86
- Io 12,47 135
- Io 14,2 128
- Io 19,5 144
- Io 19,23-24 169
- Act 1,16 42
- Act 7,34 71
- Act 20,29 269
- Rom 1,18-20 124
- Rom 6,14 48
- Rom 8,14 246
- Rom 9,4 94
- Rom 9,30-31 94
- Rom 11,7 97
- Rom 11,11-20 96
- Rom 11,28 101
- 1 Cor 11,27 107
- 1 Cor 15,17 46
- Gal 4,30-31 160
- Gal 5,24 113
- Gal 6,4 18
- Eph 4,22-24 177
- Eph 5,8 112
- Eph 5,14 112
- 1 Tim 6,1 221
- Hebr 9,10 247
- 2 Petr 2,24 53
- Apoc 1,5 116
- Apoc 3,2 91
- Apoc 17,1-18,24 124
- Apoc 17,3-5 122

- Apoc 21,2 91
 — Apoc 21,5 91
 Bischöfe 144, 150
 Bock (sensus spiritualis) 165
 Böhmen (Volk) 159
 Boemund I. von Tarent, Fürst von Antiochia 14, 192ff., 203
 Bologna 25
 Bonizo von Sutri 23
 brachium Dei 161
 Briefe
 — Boemund I. u. a. an Urban II. (11. 9. 1098) 14A
 — Patriarch von Jerusalem u. a. „ad occidentales“ (Januar 1098) 14A
 Bruno, Bf. von Würzburg 42
 Bulgaren 183
 Bundeslade, arca 46, 106f., 187, 189, 221, 246f., 254
 — arca Dei 106
 — arca novi federis 106
 Buße 25, 112f., 117f., 204, 228, 246ff., 251, 255f.
 Byzanz, s. Konstantinopel

 Calbulus 15, 18
 caritas, s. Liebe
 Carmina Burana, s. Gedichte
 Cedar 171, 173f.
 Cassiodor 266
 Chaldäa 121
 Champagne 198f., 202ff.
 Charybdis 160
 Chosroes II., persischer Kg. 134
 Christen, Christenheit 12, 18, 27, 52, 58, 69ff., 74f., 78ff., 90, 92, 94ff., 104, 125 ff., 130, 134ff., 142, 144, 150, 152f., 155f., 160f., 165, 171, 173, 183, 187, 191, 195, 200, 204, 206ff., 211, 213ff., 218, 220ff., 226f., 230, 235f., 239, 241 ff., 245ff., 251, 254ff., 260, 262f., 265 ff., 269f., 273
 — christianitas 159, 258, 262
 — christicolae 13
 — discipuli Christi 97f.
 — gens christiana 64, 69, 155, 159
 — gens Dei 95f., 101
 — nomen christianum 153f.
 Christentum 22, 93f., 102, 153f., 221, 232
 Christus 14ff., 44ff., 50, 52f., 55, 57, 66, 72, 74f., 86ff., 92ff., 97ff., 101, 107ff., 122, 132, 134, 136, 138f., 141, 144ff., 151, 154ff., 158A, 160ff., 164ff., 176f., 188, 190, 201, 205f., 208ff., 218A, 220 ff., 230, 235f., 239, 242ff., 248, 254, 256, 259, 262, 264, 269f., 272f., 277f.
 — Jesus 13f., 16, 24A, 66, 86, 97, 113A, 116f., 125A, 126, 129, 144, 146, 152, 154A, 164, 175, 210A, 218A, 221, 222, 226, 244, 246, 249A, 251, 258f., 264f., 267, 269, 272f., 277A
 — Abendmahl 87
 — Auferstehung 56, 86, 88, 212
 — filius Dei 66, 115
 — Geburt 93, 243
 — Himmelfahrt 144
 — in der Kelter 109, 269A
 — judex 269
 — — Weltenrichter 167
 — Kreuzigung 46, 87f., 210, 244
 — — crucifixus 42, 44, 47
 — — zweite, abermalige Kreuzigung 148, 153, 163f., 167, 169, 171f., 222, 226f., 269
 — Menschwerdung 94
 — Messias 93
 — miserator 135, 137, 181
 — Passion, Leidensgeschichte 16, 24, 46, 59, 83, 86, 90f., 104, 108f., 134, 278
 — — Christus patiens 46f., 88, 138
 — redemptor 45, 52, 210A, 272f.
 — rex 19, 46f., 78, 145f., 152, 167f., 206, 209, 212f., 223, 226, 270f., 273
 — — Christus regnans 95
 — salvator 50, 77, 243f., 272f.
 — Taufe 244
 — Tod 44, 46, 60, 88, 141, 177, 188, 206
 — verbum 265
 — veritas 155
 — Wunder 94f., 244
 — s. a. Gott; Grab des Herrn; Nachfolge Christi
 Chronicon S. Andreae in castro Cameracensi 13A
 Cicero 181
 cilicium 143, 199, 228
 cinis 199, 228, 255, 256A
 Cividale 223A
 Clavis Melitonis 171A
 Clermont 25, 195
 Cluny, Kl. 22
 compassio 17, 46, 52f., 138, 141, 148, 152, 164, 176, 217
 Conductus 184, 186A
 conspuere 200
 convertere 160
 cornu 166ff.
 corregnare 180
 crux, s. Kreuz
 Cyrus II., persischer Kg. 254f.

- Dämonen 126, 185, 200, 265f., 270
 — cacodemones 125f.
 Dagon 187
 Damaskus 107A, 217
 Damiette 258, 260ff.
 Danaer 147A
 Daniel 166
 Daniel-Spiel 186A
 David 40ff., 47, 60, 74, 166ff., 173A, 186,
 190f., 215, 255
 — cornu David 166
 — s. a. Jerusalem: urbs David
 denarius vitae 129
 Deus, s. Gott
 Deus vult 152, 162, 252
 — Deus non vult 152, 183
 Deutsche 66
 Deutsches Reich 12A
 Diana 68
 Dichter 13, 21
 Dichtung 36ff.
 — abendländische 11ff.
 — Aufforderungsdichtung 34
 — Geschichtlichkeit 40
 — religiöse 59
 — Seinsweise 34
 — und Wirklichkeit 32ff.
 — s. a. Kunstwerk; Lyrik
 Dilthey, Wilhelm 38
 Distichen 140, 142, 153, 228, 238, 274
 — s. a. Hexameter
 Dominikaner 27
 Dominus, s. Gott
 Dschihad, s. Krieg
- Eacus, s. Aeacus
 Ecclesia 120A, 241
 — s. a. Kirche
 Edite 241
 Edom 200, 219
 Egeria, (Aetheria), Nonne 24
 Ekron, Akkaron 217
 Eleonore von Poitou, Königin von Frank-
 reich 203
 Elias 50
 Elisäus, Heliseus 51f., 60, 241
 Engel 19, 56, 67, 85f., 115, 190, 245
 Engländer 69
 — gens Anglicana 66f., 159
 England 11, 73
 — rex Angliae 73ff., 159
 Enzykliken 14A
 — Eugen III. 129A
 — Gregor VIII. 266
 — Innozenz III. 14A, 260
- Sergius IV. 66, 100A
 — s. a. Kreuzzugswerbung
 Epik 13
 Epikureer 106
 Erbo 142f., 151A
 Erde
 — Mittelpunkt 45, 74
 Erlösung (der Menschheit) 46, 132, 137,
 141
 — s. a. redimere
 Eschatologie 89, 91, 102, 107, 111, 165,
 209, 270
 — novus 91, 270
 Esel 86f.
 Eucharistie 108
 Eugen III., P. 129A
 Europa 74
 Eva 143, 152, 272
 Evangelium, s. Bibel
 Exhortatio 62, 212, 275
 — der Heiden 130
 Exsultent 214
 Ezechiel 114, 258
- fama 196f.
 Familienmetaphorik 208
 famuli 77, 113
 — famulus Domini 80
 Fastensonntag, vierter 205
 Feuerwunder, ignis sacer 188f.
 Fides 119ff., 130f.
 — s. a. Glaube
 flos
 — (sensus spiritualis) 223A, 226
 — mundi 83
 Fragmente 179, 181, 275A
 — KL 20 265, 268
 — KL 31 178
 — KL 32 181
 — s. a. Strukturanalyse
 Franken 65, 159, 216f., 228, 230ff., 234ff.
 — Francigenae 229, 232
 — rex Francorum 73, 75
 Frankreich 11, 64, 73, 203, 217
 — Francien 232
 Franziskaner 27
 fratres (als Anrede) 155f.
 Frieden 156
 Friedrich I. Barbarossa, K. 35A, 71, 73ff.,
 103, 143, 149ff., 232A, 216A
 Friedrich von Hausen 295
 Frömmigkeit
 — frommer Egoismus 26, 127, 172, 278
 — pietas 146, 148, 152f., 230
 Fuchs (sensus spiritualis) 234A

- Fürsten 71ff., 123, 168, 262
 Fulcher von Chartres 11A, 14A, 66A, 189A, 195A, 216
- Gabriel, Erzengel 272
 Galfredus von Vinosalvo 131f., 134A, 136A
 Galiläa 240
 Gallien 14, 81, 83f., 155A, 229f., 232ff.
 Gallier 20
 — gens Gallicana 65
 Gattungsproblematik 33f.
 Gebet 34, 101
 Gedicht
 — Struktur 35ff.
 — s. a. Lyrik
 Gedichte, Hymnen, Sequenzen
 — Alma redemptoris mater, quae pervia caeli 272
 — Audi nos, rex Christe 19, 28A
 — Carmen Sangallense (KL 14) 131
 — Carmina Burana 40, 44, 76, 111, 295
 — CB, Nr. 26 81
 — CB, Nr. 46 = KL 7 119ff.
 — CB, Nr. 47 = KL 15 163ff.
 — CB, Nr. 47a 163A
 — CB, Nr. 48 = KL 22 40ff.
 — CB, Nr. 49 = KL 13 111ff.
 — CB, Nr. 50 = KL 12 238ff.
 — CB, Nr. 51 28f.A
 — CB, Nr. 51a = KL 9 76f.
 — CB, Nr. 52 = KL 5 184ff.
 — CB, Nr. 56 44
 — Carmina Cantabrigiensia 217A
 — Letare Jerusalem, gaude plebs moderna 206A
 — Normannensequenz 20
 — Ortu Teutonicus Romanus rex Fridericus (Verse auf K. Friedrich I.) 149f.A
 — O verum regimen, Christe, fidelium (In profectioe exercitus) 19
 — Planctus ante nescia 110A
 — Spe mercedis et coronae 171A
 — Sutrilied 136A
 Gelobtes Land, s. Heiliges Land
 Gentilitas 124ff., 130, 136A
 — s. a. Heiden
 Genua 201A
 Genus deliberativum 62
 Genus demonstrativum 62
 Gerhoch von Reichersberg 21, 136A, 205 f.A
 Germania 66, 155A
 — gens Germana 66
 Geschichte 218
 — und Lyrik 63
 — s. a. Wirklichkeit
 Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum 14, 192, 196A, 210f.
 Giezi 51, 53, 60
 Gilo Parisiensis 100, 202A
 Glaube 65, 74, 96ff., 108, 152, 161, 170, 177, 199, 203, 208, 224, 226, 230, 237, 263
 — s. a. Fides
 Gleichnisse, Parabeln
 — Arbeiter im Weinberg (Mt 20,1-16) 129f.
 — Baum 96f.
 — pastor bonus 146
 gloria 218, 235f., 250, 266f.
 — mundi 116
 Gnade 49, 58, 82ff., 96f., 121, 135, 155, 177, 246, 256, 274
 Götter, (heidnische) 125f., 145, 151, 187, 265f., 268
 — s. a. Gott
 Götzen(bilder) 68, 125, 187
 Götzendienst 68, 120, 125
 — cultura deorum 119f.
 Golgatha 45
 — s. a. Jerusalem
 Gott 19f., 23, 27, 34, 41, 43f., 47ff., 51, 53ff., 58f., 64, 68, 70ff., 74f., 77f., 80, 82, 84, 90, 92f., 95, 98f., 101f., 107, 109, 112, 115, 123ff., 127, 129A, 134f., 137, 140, 142, 144ff., 150ff., 159, 161f., 166, 169f., 172f., 177, 180, 183f., 187ff., 191, 196ff., 201, 203, 207, 212, 216, 218f., 222ff., 231f., 235ff., 240, 245ff., 251, 255ff., 259, 262, 267f., 270, 273f., 276ff.
 — Allmacht 58, 60
 — arbiter summus 251, 256
 — des Alten Bundes 71f.
 — Deus 14, 16, 19, 25, 40, 42f., 47f., 52, 55f., 58, 66f., 74, 77, 90f., 95ff., 104, 113f., 124f., 127, 145, 147ff., 157, 161, 170, 179, 183, 189, 195, 200A, 201A, 207, 212, 214ff., 218A, 224, 231f., 235, 244, 246f., 265f., 269, 271, 273
 — — Hebraeorum 72, 200A
 — — ultionum 161, 269, 273
 — Dominus 13, 15, 17, 19, 42, 46, 50, 52, 56, 66f., 83, 88, 99, 101, 104, 112ff., 125f., 134ff., 138f., 141, 149, 164, 169 ff., 186, 188, 190, 201, 214A, 216f., 221, 225A, 232, 245, 255, 259, 268
 — — manus Domini 144
 — kyrios 169
 — pater 94, 128A, 147, 152, 256

- rex
- — glorie 186, 191
- — regum 127
- scrutator cordium 201, 203
- Trinität 42, 49, 188A, 225A
- Zorn 232, 236, 246
- s. a. Christus; Götter; Heiliger Geist
- Gottesfrieden 156
- Gottesreich 78, 113, 118, 127
- Gottesstreiterglaube 23
- Gottesurteil 152, 187, 251f., 279
- Gottfried von Bouillon, Hg. von Niederlothringen 211
- Gottschalk von Aachen 50A, 137A
- Grab des Herrn 12, 14, 20, 42, 45ff., 49, 56f., 74, 88, 104f., 110A, 128, 144, 163, 165f., 173, 189, 207, 211, 252, 257, 266ff.
- Herz der Erde 45
- Mittelpunkt der Erde 45, 74
- s. a. Christus; Jerusalem
- Granada 67
- Gregor d. Gr., P. 123A
- Gregor VII., P. 46, 221
- Gregor VIII., P. 239, 266
- Greise 112f., 221, 241
- Griechen 76f., 236
- imperator rex Grecorum 76
- Griechenland 80, 217
- Guibert von Nogent 13A, 35A, 93A, 216, 270A

- Haar, (geschorenes) 221f.
- Häretiker 67, 234A
- Hanania 166
- Handschriften
- Compostella, Kapitel-Archiv, sog. Codex Calixtinus 21
- Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek 2777 (KL 25) 268
- London, British Museum, Royal 8 A XXI (KL 31; KL 32) 178, 181
- (Cod.) Oxonien. Canon. Miscel. 95 (KL 30) 174
- Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 1139 (KL 2) 85
- Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 3549 (KL 5) 192A
- Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 3719 (KL 5) 192A
- Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 5132 (KL 3) 205
- (Salzburg), Cod. S. Petri Salisburgen. a IX 20 (KL 16) 219
- St. Gallen, Stiftsbibliothek 1385 (Car-
- men Sangellense) 131
- Wien, Österreichische Nationalbibliothek, lat. 984 143
- (Cod.) Zwethalen. 262 (KL 16a) 227
- Hartmann von Aue 295
- Hartmann der Jüngere von St. Gallen 19
- Hattin, Hittin
- Schlacht (3.-4. Juli 1187) 12, 50, 70, 106, 134, 199, 201A, 228, 232, 240A, 242f., 268
- Hazael 241
- Hebräer 72, 200
- Heerführer 192ff.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 35f.
- Heidegger, Martin 39
- Heiden 13, 22, 27, 52, 55, 58, 64f., 67, 69, 71f., 75, 77f., 80, 84, 95f., 100, 102, 118f., 121, 123ff., 128, 130, 133, 141, 150f., 154, 156, 161f., 165, 167f., 170f., 173, 177, 186f., 191, 195ff., 200, 204, 211, 213, 215, 220f., 226, 228ff., 236f., 242, 245f., 248ff., 254, 257, 261, 263ff., 270, 278
- edler Heide 27
- gens impia 96, 101
- nationes 161
- perfidus 100
- rex paganus 79
- s. a. Gentilitas; Unglaube
- Heidenkampf 67f., 76, 195
- Heidentum 65, 68f., 122, 127, 131, 154, 160, 165, 221, 226, 232
- doctrina foetens vesana 65
- s. a. Ydolatria
- Heil
- ewiges 274, 278
- Heilsgewißheit 47, 139
- Heilige 19, 90, 145, 245, 271
- Heiliger Geist 40, 42, 48, 53, 105, 157A, 188f., 201
- s. a. Gott
- Heilige Schrift, s. Bibel
- Heiliges Land 12, 14, 18, 24, 27, 49, 55f., 58f., 65, 69ff., 75, 83f., 95, 100, 102, 104ff., 108, 110, 114, 116, 118f., 128, 130, 137f., 141f., 144f., 148f., 151ff., 155ff., 164f., 167ff., 183, 195, 197, 199, 201, 204, 213, 217, 219ff., 226, 228ff., 234ff., 243ff., 247f., 250, 255ff., 262ff., 270f., 273, 276, 278
- Gelobtes Land 254
- hereditas (-Gedanke) 78, 154, 160
- imperium vitae 236
- patrimonium dei 265
- reformatio terrae sanctae 73

- regalis tellus 168, 270
- solum gratiae 250
- terra nostrae salutis 148
- terra redemptrix 144
- terra-sancta-Gedanke 67
- heilige Stätten, s. loca sancta
- Heilsgeschichte 27, 85, 97, 110, 121, 144, 188, 213, 216, 226, 232, 243, 263, 273, 277f.
- Heilszeit 47, 141
- s. a. Zeit
- Heimat 177
- patria 65, 73, 95, 101A
- Heinrich II., Gf. von Champagne 198f., 202ff.
- Heinrich, Kardinalbischof von Albano 55A, 107f., 148A, 164
- Heinrich von Rugge 295
- Heinrich von Susa, s. Hostiensis
- Heliseus, s. Elisäus
- Heraklius, byz. K. 202
- Heribert von Rothenburg, Bf. von Eichstätt 16
- Herkules 122f., 220
- Hermann von Reichenau 17
- Hermeneutik 38
- hermeneutischer Zirkel 39
- Herrscherlob 193f., 198, 203, 217
- Herz 179A, 199, 201, 215
- s. a. Kreuz: im Herzen
- Herzöge 150, 211, 261
- Hexameter 131, 140, 142, 192, 198, 228, 237f., 274
- s. a. Distichen
- Hieronymus 24, 68A, 104A, 123A, 166A, 187, 218A, 255A, 269A
- Hilarius, Verfasser eines Daniel-Spiels 186A
- Himmel 89f., 129, 171, 175, 207
- coeli bona 89f.
- coelica 68f., 90, 169
- himmlische Wohnungen 129f.
- Jenseits 25
- Hiob 112
- Hircomili 241
- Hirt (metaphorisch) 159
- Hittin, s. Hattin
- Hölle 89f., 186, 211
- Hörer (von Kreuzzugliedern) 21, 33, 278
- homo 80f., 89, 133, 144f., 147, 168, 170
- honor 89, 176, 235
- Honorius Augustodunensis 115A
- Horaz 106, 231A, 236A
- Hostiensis 27
- Hrabanus Maurus 109, 117A, 128A, 153, 166A, 171A, 187A, 212, 221A, 255A
- Hugo Primas (von Orléans) 18, 50A, 114A
- Hugo von St. Cher 26
- Hugo von St. Viktor 117A
- Humanismus 279
- Humor
- Mönchshumor 185A
- Hund (sensus spiritualis) 126, 128, 133, 245
- Husserl, Edmund 38
- Hymnen, s. Gedichte
- Idumäa 219
- ignis sacer, s. Feuerwunder
- imitatio Domini 141
- Imperativ, s. Kreuzzuglied: imperativische Struktur
- inferi 81
- Innozenz III., P. 14A, 15, 25, 134A, 136A, 148A, 164, 260
- Innozenz IV., P. 27
- Inschriften auf Kreuzen 15, 209A
- Isaac 160, 187
- Isaias 46, 104, 109, 115, 124, 128, 156, 170, 188, 190, 200, 205, 267
- Isidor von Sevilla 42, 52, 166A, 188A, 212, 220A, 253
- Islam 11, 22, 68, 125
- Ismael 160, 187, 261
- Ismaeliter 241, 261
- Iso, Mönch in St. Gallen 120
- Israel, Israeliten 74, 94, 97ff., 146, 220, 228, 241, 246f., 253f.
- Dei populus 98, 101
- Israel (Land) 121
- Italien 65, 195, 217
- Italiener 65
- Itinerarium peregrinorum 66, 134, 153, 165A, 171, 175
- Iuvenius 165
- Jakob 67, 104
- Jakobsleiter 16, 67, 114
- Jakob von Verona 241
- Jakob von Vitry, Bf. von Akkon 53A, 170A, 223A
- Jakobus der Jüngere, Apostel 170
- Jebusiter 74
- Jeremias 103f., 143, 165, 200f., 221, 252f., 255, 267
- Jerosolimitani 24
- Jerusalem 12, 18f., 24f., 43, 45, 56ff., 65 ff., 70f., 74f., 78, 80, 85f., 88ff., 94ff., 100ff., 110f., 119, 123, 127, 130, 143,

- 148, 150, 153ff., 158ff., 165f., 170A, 173, 184, 186ff., 199f., 203ff., 224, 228 f., 236, 239, 241, 243, 245, 247, 249ff., 261, 265ff., 270f., 278
- Eroberungen
- — 70 n. Chr. 66
- — 15. Juli 1099 184, 204f., 210f., 212, 214f.
- — 2. Oktober 1187 40, 103, 143, 163, 219, 265
- Felsendom 67
- Grabeskirche 156, 158
- Himmlisches Jerusalem 24, 89, 91f., 100ff., 130, 172, 190, 209, 218, 256, 278
- Pacis Visio 123, 130, 205, 216A, 253
- Salem 188
- Sion 103f., 114, 143, 148A, 166, 170A, 188, 190, 198ff., 219f., 227ff., 250, 266 ff.
- — mons Domini 104, 114
- Tempel 43, 46, 89f., 92, 189f., 194, 211, 252, 255, 265ff.
- urbs David 186, 191, 215
- urbs regia 208
- s. a. Golgatha; Grab des Herrn
- Jerusalem-pilger 17
- Jesse, Vater Davids 128
- Jesus, s. Christus
- Johann von Brienne, Kg. von Jerusalem 261
- Johannes, Apostel und Evangelist 86, 91, 121f., 265
- Johannes der Täufer 112, 201, 244
- Johannes von Salisbury 23
- Johanniter 243
- Jonas 259
- Joppe 217
- Jordan 244
- Josaphat-Tal 157
- Josue 187
- Jubeljahr 25, 55
- Juda 214A
- Judäa 219f., 227, 240f., 266f.
- Judas, Apostel 87
- Judas Makkabäus 158, 162, 252f., 255f., 259
- Juden 27, 45, 87, 91ff., 121, 128A, 164, 205, 211ff., 219, 241, 252, 255, 265f.
- Judenhaß 101
- Judenverfolgung 98
- Judentum 93f., 97, 101
- s. a. Synagoga
- Jüngstes Gericht 24, 56, 103f., 107f., 110 f., 115f., 118, 151, 164A, 190, 201, 203 f., 269
- tribunal Christi 117
- Jugend 112f., 150
- Kaiphäs, Hoherpriester 87
- Kairo 194A, 270A
- Kaiser, byz. 76, 79f., 123
- Kaiser, röm. 11, 76, 159, 255
- Kaiserreich
- Romanum imperium 73, 76
- al-Kamil, Sultan von Ägypten 258, 262
- Kanaaniter 74, 220, 254
- Kannibalismus 233
- Karfreitag 46
- Liturgie 16, 77
- Religiosität 17
- Karl d. Gr., K. 159A
- Karl I. von Anjou, Kg. von Sizilien 206A
- Karsamstag 104A, 189, 228A
- Kelter
- Christus in der Kelter 109
- Kirche 22f., 25, 48, 50ff., 69, 78, 81, 84, 136, 143, 146, 152, 162, 166, 172, 176f., 199, 203, 213, 237, 250, 263, 271
- Feudalisierung 23
- Petri navicula 176f.
- sponsa Sion 166
- s. a. Ecclesia
- Kirchenreform 23
- Könige 73, 78ff., 150, 158, 168, 194, 202 f., 207A, 212, 223ff., 241f., 255, 271
- Konrad I., ‚deutscher‘ Kg. 19
- Konrad III., deutscher Kg. 182
- Konrad von Montferrat, Kg. von Jerusalem 105, 243
- Konstantinopel 123, 148, 193f., 231, 233
- Byzanz 193
- Konzilien
- Clermont (1095) 25
- Lateran (1215) 25, 260, 263f.
- Koran 124
- Kosmos 256
- Kranz 245A
- Kreuz 11, 14ff., 24, 45f., 50ff., 54, 74f., 82, 84, 88, 104f., 107ff., 111ff., 118, 126, 131ff., 144, 150ff., 164ff., 168, 173, 175 ff., 180ff., 199, 209A, 211, 221f., 229, 231, 235, 237, 242, 244, 247, 253f., 257, 277
- als Führer 74, 179f.
- als Heereszeichen 105, 110
- als Heilmittel 180
- als Leiter 16, 18, 114
- als Mastbaum 115
- arbor salutifera 165
- baculus fidelium 168

- debitum crucis 83f.
- Dichtungen über das Kreuz 15ff.
- gloria crucis 83f.
- im Herzen 17, 155, 179f.
- inimicus crucis 73
- insignia crucis 83
- Kreuzesholz 14
- — duo ligna 50
- — lignum crucis 105, 108
- priso crucis 182f.
- tropaeum 253
- Verlust des Kreuzes (1187) 50, 59f., 60, 134, 153, 242, 244, 247
- vox crucis 229, 237
- uber crucis 81f.
- Kreuzfahrer 17, 24, 26, 53ff., 60, 100, 108, 125, 127, 204ff., 209, 213, 245
- cruce signatus 41, 170, 183, 231
- crucifer 115f., 118
- Kreuzfahrerheer 11A, 54
- Kreuzfahrt des Landgrafen Ludwigs des Frommen von Thüringen 20A
- „Kreuzlied“ 32A
- Kreuznahme 83, 155, 175, 182f.
- Ordo ad suscipiendum signum crucis 17
- Kreuzritter 202, 258
- Kreuztragen 17, 179
- crucem baiulare 14, 175, 178ff.
- Jesu Wort vom Kreuztragen 13f., 110
- Kreuzzeichen 14A, 17
- Kreuzzug, Kreuzzüge
- Bedeutung 11
- Definition 11f.
- Entstehung 11
- iter crucis 182f.
- iter Jerosolimitanum 24
- iter mortis 150
- Kreuzzugsversuche nach 1291 12
- Kritik 183
- Moralisierung 248f.
- passagium generale 24
- Spiritualisierung 26, 55, 59, 108, 119, 130f., 141, 155, 162, 178, 180f., 247ff., 257
- Theologie 139
- via sancti sepulcri 14, 24, 88A
- Zeitalter 11ff.
- einzelne Kreuzzüge
- — 1. Kreuzzug 11A, 12, 83, 85, 192, 205, 209, 214, 274
- — 2. Kreuzzug 64, 119, 201
- — 3. Kreuzzug 41, 103, 142, 153, 163, 203, 228, 274, 278
- — 4. Kreuzzug 15
- Kreuzzugsablaß, s. Ablaß
- Kreuzzugsbewegung 22
- Kreuzzugsdichtung 13
- Aufforderungsdichtung 34
- Kreuzzugsenzykliken, s. Enzykliken
- Kreuzzugsführer 76
- Kreuzzugsgedanke, Kreuzzugs idee 12, 21, 27
- hierarchisch 12A
- Ideologiekritik 22A
- populär 12A, 24
- Kreuzzugselübe 12, 116
- Kreuzzugs idee, s. Kreuzzugs gedanke
- Kreuzzugslied
- anonym überlieferte Lieder
- — KL 3 205
- — KL 4 214
- — KL 5 184
- — KL 7 119
- — KL 8 64
- — KL 9 76
- — KL 10 91
- — KL 12 239
- — KL 13 111
- — KL 15 163
- — KL 16 219
- — KL 16a 228
- — KL 17 249
- — KL 19 228
- — KL 20 264
- — KL 21 70
- — KL 22 41
- — KL 23 199
- — KL 24 153
- — (KL 25) 268
- — (KL 26) 81
- — KL 30 174
- — KL 31 178
- — KL 32 181
- Aufforderungslieder 40ff., 64ff.
- canticum victorie 186, 192, 214
- Definition 33f.
- formale Gestaltung 274f.
- Forschungsbericht 28ff., 295
- Gattung 33f.
- Gebrauchskunst 275f.
- gemeinsamer Horizont 21ff.
- Gruppen 61ff.
- imperativische Struktur 275
- — Imperativ 48, 88, 174, 181, 278A
- — einzelne Imperative 65ff., 83, 98, 116, 124f., 134, 136, 138, 140ff., 149f., 170f., 175, 177, 199, 219, 223, 228, 278A
- Klage lieder 219ff.

- Loblieder 184ff.
- religiöse Lyrik 276f.
- Situationsbezogenheit 62, 275f.
- Verzeichnis in alphabetischer Reihenfolge 7, 299
- Verzeichnis in numerischer Reihenfolge 7, 296ff.
- Voraussetzungen 11ff.
- Vorgeschichte 13ff.
- Zitierweise 7
- Kreuzzugspredigt 26, 120, 170, 175, 181, 229f.
- Kreuzzugswerbung 20, 260
- päpstliche 156
- s. a. Enzykliken
- Krieg 11f., 18, 20f., 27
- bellum iustum 22, 195
- Dschihad 22
- Glaubenskrieg 73, 145
- heiliger 18, 22, 69, 175, 197
- s. a. militia; pugna; Mars
- Kriegsamulette 18
- Kriegsdienst
- Metaphorik 22f.
- Krippe Jesu 46, 271ff.
- Krone (sensus spiritualis) 171, 245A
- Kunst 35
- des Mittelalters 36
- Kunstwerk 35ff.
- ästhetischer ‚Genuß‘ 35f.
- Geschichtlichkeit 40
- Schönheit 37, 40
- Sprachkunstwerk 36, 40
- s. a. Dichtung
- Kyrie eleison 20
- Kyros, s. Cyrus

- Iac 82
- gratiae 82
- Laetholdus, miles 211
- Lamentatio 110
- Lamm (sensus spiritualis) 234A
- Landulf der Jüngere von St. Paul in Mailand 20
- Langobarden 21
- Lanze, heilige 208f., 213
- Laon 214
- Lazarus 117
- Lehnswesen 110
- lex 104, 206f., 227
- Dei 269
- profana 64f.
- sacra 97
- libertas
- forum libertatis 127
- liber 160
- Licht 112, 150, 169
- Liebe, caritas 147f., 151, 162, 199
- Lisiard, Bf. von Soissons 13A
- Litanei, lauretanische 190A
- Liturgie 93
- loca sancta 46f., 49, 80, 95, 102, 148, 197, 200, 220, 235, 250, 273
- loca fidelium 252, 256
- locus suae mortis 206f.
- Löwe (sensus spiritualis) 170, 212, 234A
- Lohnversprechungen 90, 100, 116, 121, 130, 153, 156, 158f., 163, 169, 173, 204, 207, 209, 212, 277
- s. a. Belohnung
- Lot 254
- Ludwig VII., Kg. von Frankreich 122f., 203
- Ludwig I., Hg. von Bayern 261
- Lyrik 21
- Erlebnislyrik 32
- und Geschichte 63
- s. a. Dichtung; Gedicht

- Madianiter 254
- Märtyrer 19, 106, 150, 171, 175
- Märtyrertum, Martyrium 90, 139f., 151, 157, 163, 171f., 175ff., 222, 236, 243
- Mäuse (metaphorisch) 234A, 236
- Mahometus, s. Mohammed
- Mailand 20f.
- Makkabäer 253A
- mala 70ff., 75, 112, 248
- Mamelucken 12
- Manuel I. Komnenos, byz. K. 76f., 79
- Marbod von Rennes 192f.
- Marcabru 157
- Maria, Mutter Jesu 19, 104A, 133A, 259A, 271ff.
- Jungfrauengeburt 93f., 102, 243
- virgo 94, 243, 272
- Marienklage 223A, 259A
- Maria, Mutter des Jakobus 104A
- Maria Magdalena 104A
- Mars 139, 156, 195, 197, 243, 245A
- s. a. Krieg
- Martha, Schwester des Lazarus 117
- Martin, Bf. von Tours 20
- Martyrium, s. Märtyrertum
- Mathathias 166
- Matthäus, Apostel und Evangelist 128
- Matthäus von Vendôme 37f.
- Mauren 65, 68
- Medea 220, 227
- Meder 160, 194, 234

- Melchisedech 188
 Melodie 85
 — s. a. Neumen
 mercator-prudens-Motiv 26, 106, 127, 137
 Mesopotamien 217
 Metanoia 137
 Methode
 — methodische Überlegungen 28ff.
 miles
 — christianus 22f.
 — milites Christi 116, 125
 militare 23
 militia 22f., 155
 — felix 151f.
 — Christi 22f.
 — militia/malitia 100A
 — saecularis 22
 — sancta 69
 — secura 208
 — s. a. Krieg
 mirabilis 85f.
 Misael, Gefährte Daniels 166
 Mission 27, 119, 124f., 127, 130
 Mittelmeer 65
 Moab 254
 Moabiter 241
 Mohammed 68, 125, 154, 241
 Mohammedaner 43, 65, 68, 71, 106f., 120, 124A, 125, 127, 144, 154
 — precursores Antichristi 107
 Morgenland 75, 197
 Moses 168, 173, 187
 mori 81, 109, 127, 138f., 259
 — s. a. Tod
 Mors 231A
 Mutter (metaphorisch) 142, 234f.
- Nachfolge Christi 17, 138
 — secutor 138, 141
 — sequi 13f.
 — s. a. Christus
 Narratio 62, 212, 275, 277
 Nathan 43A
 Nation
 — Erwachen der Nationen 12
 Natur 274
 — Buch der Natur 124, 218
 Nazareth 270
 Neidhart von Reuenthal 31A
 Neumen, Noten 192, 219, 228
 — s. a. Melodie
 Neumond 93
 Nicäa 194
 Normannen 20, 193
- Noten, s. Neumen
 Notker der Dichter 221A
- Ölberg 144
 Okzident 11, 74f.
 onus honoris 176
 optabilis 86
 Ordericus Vitalis 13
 Orient 11, 13, 74f., 179A, 195, 240
 Ostern 46, 56A, 57, 104A
 Osterspiel 46A
 Ovid 185
- Pachomius d. Gr. 24
 Palästina 74
 Palmsonntag 86
 Papst 12, 69, 136A, 149, 152, 156, 162, 168, 237
 Parabeln, s. Gleichnisse
 Parther 194, 234
 patria, s. Heimat
 Paulus, Apostel 18, 22, 25, 37A, 46, 94, 96f., 101, 107, 113, 124, 160, 169A, 188
 Paulus Diaconus 234A
 Pelagius, Kardinalbischof von Albano 261
 Perser 160, 202
 Personifikationen 130, 264
 — Damiette 264
 — Jerusalem 165, 199, 204ff., 219, 228
 — Rom 264
 — s. a. Allegorie; Prosopopoeia
 Peter der Eremit 183
 Petrus, Apostel 25, 42, 53, 246
 Petrus Damiani 136A
 Petrus Sanctonensis 147A
 Petrus Tudebodus 211
 Petrus Venerabilis, Abt von Cluny 45, 74A, 94, 155A
 Pfingsten 105A, 188
 Pharao, rex Aegypti 124
 Pharisäer 86
 Philipp der Kanzler 81, 114A, 133A, 140A, 265A, 268A
 Philippe de Grève 264f.
 Philister 106f., 110, 187, 221, 227A, 246f., 254
 Phronesis 221
 Physiologus 212A, 234A
 pietas, s. Frömmigkeit
 Pilatus, Pontius, röm. Prokurator von Judäa 222
 Pilgerfahrt
 — nach Jerusalem 24, 102
 Pilgerlieder 15, 19

- Pilgersegen 17
 Plato 36f.
 Politik 11
 polluere 44, 133, 200, 220, 251
 pompa 154
 prelium
 — crucis 175, 177
 — Dei 100, 102
 Privilegia 12, 56, 212
 probitas 216, 220f.
 Propheten 42, 55, 93f., 97, 105A, 121, 125A, 128
 Prophezeiung(en) 41, 43, 47, 104, 111, 123, 276
 Prosopopoeia 131
 — evangelica clara vox 112
 — Kreuz 132, 140
 — s. a. Personifikationen
 Prozession 18
 Prozessionslieder 18f.
 Prudentius 119f., 130, 138, 153A
 Pseudo-Augustinus 50
 Pseudo-Beda 42A
 Pseudo-Hrabanus 112A, 168A
 Pseustis 221
 pugna 23
 — s. a. Krieg
 pugnare 23
 pulvis 112, 199

 Rache, Rächer 71ff., 104, 106, 108, 110, 134f., 150, 152, 161, 199f., 203, 262, 270
 Rachel 221
 Radbod, Bf. von Utrecht 20
 Radulf von Caen 24A, 35A
 Radulf Niger 183
 Raimund III., Gf. von Tripolis, Herr von Tiberias 240f.
 Raimund von Peñafort 27
 ratio 147f., 151
 Ratpert von St. Gallen 19
 Realismus 162, 248
 Rede 21, 36f., 62
 redimere 108f., 137
 — s. a. Erlösung
 Reformpapsttum 23
 Refrain 19, 41, 76, 103, 184, 213f., 275
 Reginald von Canterbury 138
 Religion 11, 59
 Religiosität 21, 23
 Reliquien 15
 — Verehrung 24
 retributio 82
 Reue 255f.

 reverti 124, 136, 142
 Rhetorik 62
 Richard von London 149A
 Richard von San Germano 257f., 264
 Richard von St. Viktor 85
 Ritter 22f., 105, 158, 196f., 225
 — Ethik 105
 — Ideal 23
 — Weihe 23
 Ritterorden 23
 Robert Guiscard, Hg. von Apulien 192f.
 Robertus Monachus 14A, 35A, 195, 230A
 Römer 66, 159
 Roger von Hoveden 18, 70, 103
 Rom 148, 257, 259f., 263f.
 — Romkritik 260A
 Rückkehr 74, 89, 182
 Rundzahlenkomposition 91, 102, 249
 Rupert von Deutz 50, 53A, 121, 123A, 136A, 137A, 225A

 Saba 194
 Sabäer 194
 Saint-Martial de Limoges, Kl. 184
 Sakramentalien 222
 sacramentum 144A
 Saladin, Sultan von Ägypten 40, 79, 91, 103, 105f., 114, 143, 149A, 153, 163, 187, 199, 225A, 239ff., 243, 247f., 250, 266
 Salathiel 146A
 Salem, s. Jerusalem
 Salomon 92, 265ff., 270
 — thronus Salomonis 270
 saltare 266
 Sankt Gallen, Kl. 131
 Sara 187, 241
 Sarazenen 18, 42, 44, 49, 60, 120, 125A, 187, 215, 231, 241, 260, 266
 Sarreptina, Frau aus Sarephta 50f., 60
 Schafe (sensus spiritualis) 234A, 269
 Schiff (metaphorisch) 115, 176
 Schirkuh, kurdischer Feldherr 79
 Schismatiker 67
 Schlachtruhe, religiöse 20
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 38
 Schutzbriefe 18A
 Schweine (metaphorisch) 128
 Schwert 178
 — Weihe 23
 Scriptor Gestorum Henrici secundi 110A
 securus 117A
 Sedulius 244
 Sedulius Scottus 20
 Seefahrt 176A

- Seele 113f., 118, 130, 137, 142, 180, 278
 Sequenz 214, 218f., 249, 257, 275
 — sequenzartiger Aufbau 60, 103, 275
 Sequenzen, s. Gedichte
 Sergius IV., P. 66, 100A
 Serracus 185
 servus 71, 138, 171, 206, 220, 222
 — servi crucis 128
 — servuli 209
 Sibylle 122f.
 Sidon 217
 Sion, s. Jerusalem
 Sisyphus 185f.
 Sizilien 219, 225, 257
 Sklave, s. servus
 Skylla 160
 Slawen 67
 Solignac, Kl. 184
 — Solemniacum 184
 sors 78, 92
 Spanien 19, 22, 65, 67, 69
 Spanier 67
 spinæ 253
 Sprache, religiöse 34
 Stiftshütte 189
 Streitgespräch 144
 Struktur 35ff.
 Strukturalismus 37A
 Strukturanalyse 35ff., 179, 181, 278
 — s. a. Fragmente
 suavis 126, 129, 151f., 175
 Sünden, Sünder 58, 108, 112f., 115, 134f.,
 141, 157, 171, 225f., 238ff., 245f., 256f.,
 261, 274
 — peccatis nostris exigentibus 70, 201,
 252
 — Sündenbewußtsein 56, 95, 111, 113,
 141, 162, 249, 279
 — Sündenfall (der ersten Menschen) 132
 A, 143
 — Sündenvergebung 66
 Sulamith 136f., 142
 Sultan 194
 Sunamitin 51ff., 60, 136f.
 — Sohn der Sunamitin 51f.
 Sur, s. Tyrus
 Synagoga 120A, 241
 — s. a. Judentum
 Syncletica 115A
 Synoden, s. Konzilien
 Syrien 91, 194, 225
 Syrophoenissa 126f.
- Tannhäuser 31A
 Tarent 195
 Tarsus 225
 Templer 208, 241ff., 253A
 tempus, s. Zeit
 Terra sancta, s. Heiliges Land
 Tertullian 43, 154A
 Teufel 114f., 118, 128A, 145, 152, 168,
 170, 234A, 235, 269f.
 — diabolus 116A, 121
 — hostis 114
 — princeps tenebrarum 145
 — Sathanas 154
 — Schlange 71
 Tharsis 194
 Theodul 221, 222A, 227
 Theodulf von Orléans 159A
 Theologie des Sichtbaren 124
 Thomas von Aquin 26f., 37, 101A, 126A
 Thomas von Celano 117A
 Tiberias 240
 Tisch (sensus spiritualis) 126f.
 Titus, röm. K. 65f., 92
 — gesta Titiana 65
 Tobias 259
 Tod 81, 90, 109, 138ff., 150, 157, 172,
 176, 209, 234f., 259
 — mors sine fine 135
 — portae mortis 78
 — s. a. mori
 Trinität, s. Gott
 Tripolis 105, 240
 Trishagion 77f.
 Troia 147A
 Türken 44, 78, 125A, 193f., 206, 216, 231,
 240, 242, 251
 Turgo 241
 Typologie 50f., 72A, 75, 91, 94, 97, 99,
 106f., 111, 114, 158, 162f., 166, 168,
 173, 186, 188, 194, 200, 212, 220f., 226,
 241, 247f., 253ff., 257, 263, 270, 273,
 276f.
 — halbbiblische 50f.
 — novus 91
 — einzelne Typologien (nur der Typus
 wird genannt)
 — — Amalek 187, 220
 — — Ammon 254
 — — Ananias 166
 — — Babylon 270
 — — Bundeslade 106f., 221, 247, 254
 — — Cyrus 255
 — — David 255
 — — duo ligna 50f.
 — — Elias 50f.
- Tankred, Regent von Antiochia und
 Edessa 24A

- Elisäus 51ff.
 -- Giezi 51ff.
 -- Hebräer 200
 -- Ismael 160
 -- Jakobsleiter 114
 -- Jebusiter 74
 -- Jerusalem 91
 -- Juden 97ff., 102
 -- Kanaaniter 74, 220, 254
 -- Lot 254
 -- Madianiter 254
 -- (Judas) Makkabäus 158, 253, 255
 -- Melchisedech 188
 -- Moab 254
 -- Moses 168
 -- Philister 221, 247, 254
 -- Sarreptina 50f.
 -- Sunamitin 51ff., 136
 -- Synagoga 241
 -- Syrophenissa 126
 Tyrann 206f., 240
 Tyrus 105f., 111, 114, 217, 243, 249A,
 255
 -- Sur 243

 Ultraia-Ruf 21
 Ungarn 67
 Unglaube 67f., 74, 108, 231, 237
 -- doctrina foetens vesana 67
 -- s. a. Heiden
 Urban II., P. 14, 25, 195
 Urban III., P. 201A

 Vagantenstrophen 76, 111, 153, 163, 239,
 249, 275
 Vaticinium Sybillae 122
 Venantius Fortunatus 16, 18A, 41A, 75A,
 115A, 153A, 165, 253A
 Venus Cytherea 231A
 Vergil 138, 140A, 153A
 Versus 19, 85
 Vespasian, röm. K. 65f.
 Victorinus von Pettau 45
 Völker 64ff.
 Volk 85ff.
 Vulgata, s. Bibel

 Waffen, Waffendienst 64, 67, 98, 102,
 121, 125f., 133, 140f., 152, 154, 175,
 210, 213, 235, 253
 -- Waffensegen 126A
 Waldram von St. Gallen 19
 Wallfahrt 18, 21f., 24f., 27, 95, 175
 -- Jerusalemwallfahrt 25f.
 -- ohne Rückkehr 89, 182
 Walter von Chatillon 50A, 107A, 113A,
 158A, 168A, 176A, 222A
 Walther von der Vogelweide 24A, 85f.,
 239A, 295
 Welt 274, 276f.
 -- Mittelpunkt 24
 -- Weltgestaltung 274ff.
 -- Weltverständnis 48
 Weltflucht 115f.
 Weltlichkeit 21, 23
 Wilhelm II., Ebf. von Tyrus 211A, 266
 Wilhelm von Malmesbury 125A
 Wilhelm von Newburgh 253
 Wirklichkeit 75, 90, 111, 183, 198, 237,
 257
 -- und Dichtung 32ff.
 -- Verfremdung 257
 -- Wirklichkeitsveränderung 274ff.
 -- s. a. Geschichte
 Wolf (sensus spiritualis) 269f.
 Wort
 -- geistiger Sinn 40

 Ydolatria 119f., 122, 125, 130f.
 -- s. a. Heidentum

 Zeit
 -- diu 206, 251, 254
 -- olim 194, 229f., 233, 260
 -- tempus-acceptabile-Motiv 26, 55ff.
 -- tempus veniae 54f., 57
 -- s. a. Aktualisierung; Heilszeit
 Zeitklage 70
 Zeno, Bf. von Verona 114A
 Zettelamulette 18A

MITTELLATEIN UND GRENZFÄCHER

MEDIUM AEVUM

Erhard Dorn: Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters

(10) 182 S. Ln. DM 36.—

Wolfgang Fischer: Die Alexanderliedkonzeption des Pfaffen Lambrecht

(2) 68 S. und eine Faltafel geb. DM 14.80

Wolfgang Harms: Der Kampf mit dem Freund oder Verwandten in der deutschen Literatur bis um 1300

(1) 228 S. Ln. DM 34.—

Wolfgang Harms: Homo Viator in Bivio

Studien zur Bildlichkeit des Weges (21). 352 S. mit 49 Abb. auf Kunstdruck, Ln. DM 64.—

Roswitha Klinck: Die lateinische Etymologie des Mittelalters

(17) 205 S. Ln. DM 44.—

Fidel Rädle: Studien zu Smaragd von Saint-Mihiel

(29) 252 S. Ln. DM 58.—

Hans Rolf: Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen

Untersuchungen zum ‚St. Trudberter Hohenlied‘ und zu Gottfrieds von Straßburg ‚Tristan und Isolde‘ (26). 442 S. Ln. DM 128.—

Helga Schüppert: Kirchenkritik in der lateinischen Lyrik des 12. und 13. Jahrhunderts

(23) 224 S. Ln. DM 54.—

Ursula Schulze: Lateinisch-deutsche Parallelurkunden des 13. Jahrhunderts

(30) ca. 208 S. ca. DM 48.—

Gerhard W. Strunk: Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende

Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen (12). 196 S. Ln. DM 39.—

MÜNSTERSCHE MITTELALTER-SCHRIFTEN

Arnold Everhard Angenendt: Monachi Peregrini

Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters (6). 269 S. Ln. DM 88.—

Karl Hauck: Goldbrakteaten aus Sievern

Spätantike Amulett-Bilder der „Dania Saxonica“ und die Sachsen-„orgio“ bei Wido-Kind von Corvey (1). Zus. 584 S. mit Frontispiz und 413 Abb. (davon 293 auf Kunst- druck), Ln. mit Schutzumschlag DM 160.—

Norbert Kamp: Kirche und Monarchie im staufischen Königreich Sizilien

(10) Bd. 1: Prosopographische Grundlegung. Bistümer und Bischöfe des Königreiches 1194-1266. 481 S. Ln. DM 195.—

Klaus Walter Littger: Studien zum Aufkommen von Heiligennamen im Rhein- land

(20) Ca. 336 S. Ln. ca. DM 78.—

Heinz Meyer: Die Zahlenallegorese im Mittelalter

Methode und Gebrauch (25). Ca. 224 S. Ln. ca. DM 58.—

Peter von Moos: Consolatio

Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christ- lichen Trauer (3). 3 Bde. zus. 1262 S. Ln. DM 540.—

Goswin Spreckelmeyer: Das Kreuzzugslied des lateinischen Mittelalters

(21) 314 S. Ln. DM 78.—

EINZELTITEL

Gerhard Bauer: Clastrum Animae

Untersuchungen zur Geschichte der Metapher vom Herzen als Kloster. Bd. 1: Entstehungsgeschichte. 465 S. Ln. DM 128.— (Zwei weitere Bände sind geplant.)

Franz Brunhölzl: Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters

Bd. I: Bis zum Ausgang der karolingischen Reform. Ca. 488 S. Ln. Ca. DM 90.—

Franz Brunhölzl, Hrsg.: Liber Monstrorum de Diversis Generibus

Kritische Ausgabe mit synoptischer Übersetzung und Kommentar. Abhandlungen der Marburger Gelehrten Gesellschaft, Jahrgang 1973, Heft 3. Ca. 88 S. kart. DM 20.—

Franz Brunhölzl: Zum Problem der Casinenser Klassikerüberlieferung

Abhandlungen der Marburger Gelehrten Gesellschaft, Jahrgang 1971, Heft 3. 39 S. kart. DM 11.50

Andreas Capellanus: De Amore

Neuausgabe der Edition von E. Trojel (1892). Mit einem Nachwort, Ergänzungen und Registern von Walther Bulst. Zus. 431 S. kart. DM 42.—

Hans-Jürgen Diller: Redeformen des englischen Misterienspiels

368 S. Ln. DM 88.—

Reinhard Düchting: Sedulius Scottus

Die Dichtungen. 212 S. Ln. DM 42.—

Horst Ebling: Prosopographie der Amtsträger des Merowingerreiches

Von Chlotar II. (613) bis Karl Martell (741). Beihefte der FRANCIA, Bd. 2. 260 S. Ln. DM 58.—

Hans Felten: Wissen und Poesie

Die Begriffswelt der Divina Commedia im Vergleich mit theologischen Lateintexten. Freiburger Schriften zur Romanischen Philologie, Bd. 24. 112 S. Ln. DM 24.—

Gustav Gröber: Übersicht über die lateinische Litteratur von der Mitte des VI. Jahrhunderts bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts

Nachdruck aus dem Grundriß der romanischen Philologie. II. Bd., 1. Abt. Mit Ergänzungen und neuem Register von Walther Bulst. ²1974. Zus. 364 S. kart. DM 44.—

Johannes de Hauvilla: Architrenius

Mit einer Einleitung und Anmerkungen kritisch hrsg. von Paul Gerhard Schmidt. 428 S. Ln. DM 98.—

Dieter Kartschoke: Bibeldichtung

Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvencus bis Otfried von Weissenburg. 354 S. Ln. Ca. DM 98.—

Peter von Moos: Mittelalterforschung und Ideologiekritik

Der Gelehrtenstreit um Héloïse. Kritische Information, Bd. 15. 138 S. kart. DM 19.80

Rainer Warning: Funktion und Struktur

Die Ambivalenzen des geistlichen Spiels. Theorie und Geschichte der Literatur und der Schönen Künste, Bd. 35. 288 S. Ln. DM 48.—, kart. DM 36.—



WILHELM FINK VERLAG MÜNCHEN

