

Zisterziensische Kreuzzugs-Ideologie in der „Gral-Queste“ des „Prosa-Lancelot“

Von *Manfred Heim* – München

Präliminarien

1. Die Zitierweise der Eigennamen in der „Queste“ erfolgt nach dem Text Kluges.
2. Die Stellenangaben beziehen sich ebenfalls auf Kluge, Band III (Seite und Zeile), die übrigen Angaben werden mit der jeweiligen Bandnummer versehen. Die Angaben aus dem französischen Text Pauphilets erfolgen unmittelbar nach dem zu zitierenden Wort mit Seiten- und Zeilenangabe in Klammern.
3. Die Abkürzungen der Bibelstellen entsprechen den allgemein üblichen Normen der Biblia Sacra Vulgata. Weitere Abkürzungen:
 MPL: Jacques-Pierre Migne (Hg., Patrologiae Cursus completus, series latina prior).
 Tpl.: Ad milites Templi de laude novae militiae
 CC: Sermones in Cantica Canticorum
 Ep.: Epistel
4. Der Einfachheit halber enthält die Bibliographie der Editionen (A) schon alle Angaben über Seitenzahl, Kapitel oder Spalte der häufiger benutzten Quellen. Dafür wurde auf die ständige Wiedergabe in den Fußnoten verzichtet.
5. Als Edition für die Bernhard-Texte konnte aus arbeitstechnischen Gründen nicht immer die neue textkritische Ausgabe Jean Leclercqs, C. H. Talbots, H. M. Rochais' (Sancti Bernardi opera omnia. 8 Bde. Rom 1963–1977) verwendet werden; daher beziehen sich alle Belegstellen für Bernhard auf die Ausgabe Mignes.

1. Einleitung: Die Interpretationsgrundlagen

Der deutsche Prosa-Lancelot ist die vermutlich in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts¹ am Mittelrhein entstandene² vorlagentreue Übersetzung eines dreigeteilten altfranzösischen Prosaromans (Grand Saint Graal). Dieser datiert aus der Zeit zwischen 1220 und 1230³.

Original wie Übersetzung stammen „nicht aus einer Feder“⁴. Das komplexe Gebilde beider Architekturen erfordert eine vielschichtige Betrachtungsweise bei der Interpretation der einzelnen Romanteile⁵. Dies gilt im besonderen Maße für die „Gral-Queste“. Den Anker der Interpretationsfregatte, die der unter zisterziensischer Flagge⁶ segelnden „Queste“ Geleitschutz bei ihrer Reise über die ungestümen Wissenschaftsmeere geben sollte – einer Reise freilich, deren Ende noch lange nicht absehbar scheint –, lichtete Albert Pauphilet mit seinen immer noch grundlegenden „Etudes“⁷. Zweifelsohne handelt es sich bei der „Queste“ um ein mystisches Werk, durchdrungen vom Geist der Heiligen Schrift, mit dessen Umgang der Autor sich als sehr gewandt erweist⁸. Als absolut sicher darf die von Pauphilet als erstem gezeigte Nähe des „Queste“-Autors zu Cîteaux bzw. Clairvaux, damit zu dem hiesigen Abt Bernhard, gelten⁹. Unterstellt man diese Nähe des „Queste“-Autors zu Cîteaux, so muß sich zwangsläufig auch überprüfen lassen, ob den Autor auch die Thematik des Kreuzzuges, dieses so bewegenden Ereignisses jener

-
- 1) s. E. Schröder, S. 148–151; Ruh, Lancelot S. 273; vgl. Ruberg, Lancelot, Spp. 531/532; Voß, S. 3–4; Heinzle, S. 223 (vor Mitte 13. Jhd.).
 - 2) s. Heinzle, S. 224.
 - 3) s. F. Lot, Etude, S. 131; Pauphilet, S. 12; Frappier, Le cycle, S. 589; Lot-Bor., Les grands secrets, S. 151; Baumgartner, L'arbre, S. 20 (etwa zeitgleich mit dem fünften Kreuzzug).
 - 4) Heinzle, S. 223; vgl. Ruberg, Lancelot, Sp. 531; Micha, Les romans, S. 120.
 - 5) Zur Architektur s. Frappier, Le cycle, S. 584–589; Voß, v. a. S. 20 und A. 78; auf Probleme der Datierung, Einheit und Vorlage des „Lancelot“ soll hier nicht näher eingegangen werden.
 - 6) s. Matarasso, S. 207.
 - 7) Angaben s. Bibliographie; tatsächlich gibt es auch heutzutage keine Untersuchung, die nicht auf Pauphilet rekurrieren würde.
 - 8) s. Le Hir, S. 101: „oeuvre mystique (. . . qui) exalte la Grâce et la puissance de l'Esprit“. In seiner Untersuchung zum biblischen Element in der „Queste“ vermittelt der Autor einen ersten Einblick in die Vielfältigkeit biblischer Reminiszenzen. Viel ausführlicher und präziser durchleuchtet P. Matarasso die „Queste“ in diesem Licht. Zur Sicherheit und Gewandtheit des Autors beim Umgang mit der Hl. Schrift s. Le Hir, S. 110; Quinn, S. 191.
 - 9) „En son sens réel, la „Queste“ est donc une représentation de la vie chrétienne telle qu'on la voyait à Cîteaux“ (Pauphilet, S. 83); zudem ist, so Pauphilet weiter, Cîteaux überall in der „Queste“ präsent: s. bes. S. 54; 56; 64; 83; 193; vgl. Micha, Les Romans, S. 120, wonach die Queste von zist. Geist durchdrungen sei; Ders., Etude, S. 367; Lot-Bor., Autour du Saint Graal. In: Romania 57 (1931), S. 199; bei ihr ist der Roman „chef-d'oeuvre de génie cistercien“; Dies., Les grands secrets, S. 152; Frappier, Le cycle, S. 564: „Aucun point qui ne s'accorde dans ces enseignements avec la conception augustinienne et bernardienne“; Ders., The Vulgate cycle, S. 306; Baumgartner, L'arbre, S. 45; Heinzle, S. 227 („Queste“ zeuge von der „besonderen Spiritualität der Zisterzienser“).

Zeit, berührte. Einige Passagen in der „Queste“ legen die Vermutung, wie zu zeigen ist, nahe. So hat auch E. Baumgartner¹⁰ mit Nachdruck auf die Möglichkeit hingewiesen, in der „Queste“ sei Joseph von Arimathia nicht nur als erster Ritter Christi, sondern als erster Kreuzritter gezeichnet, der Akt der Zusammenfügung des zerbrochenen Schwertes¹¹ könne ein Symbol für einen künftigen Kreuzzug sein.

Aufgabe dieser Arbeit wird es sein, zu zeigen, wie nah der Autor den Zisterziensern, vor allem Bernhard, stand, wieviel an Kreuzzug-Geist er in die „Queste“ einfließen ließ und quo fructu er das tat. Dabei soll das Gewalt- oder Tötungsproblem in den Kampfscenen der „Queste“ als „Einstieg“ in die Interpretation dienen. Nach der so erfolgten Analyse der einzelnen Episoden wird es wichtig sein, die unter Kap. 3 aufgeführten Materialien sowie wesentliche Aussagen zisterziensischen Kreuzzug-Schrifttums in die Interpretation miteinzubeziehen. Das Ergebnis dieser Untersuchung könnte eventuell Schlüsse auf die „literarische Funktion“ zulassen.

Die „Queste“, ein „Allegorienwald“¹², ist nicht als isoliertes Werk zu betrachten, sondern ist konzipiert gemäß der Funktion des „Lancelot“ und des Ritterideals, und ist in diesen Rahmen eingebettet¹³. Sie hebt sich aber als friedvoller Teil vom Romanganzen ab¹⁴, denn es findet sich „à peu près aucun exemple de sévérité extrême“, wohingegen der „Queste“-Autor „les allusions à la patience et à la miséricorde divines“ vervielfacht hat¹⁵. Gottes Gnade, Güte und Barmherzigkeit beziehen sogar die Ungläubigen und Häretiker in der „Queste“ mit ein¹⁶. Die „Relativierung“ der Artuswelt und ihrer weltlichen Normen¹⁷ steht im Dienste der neuen, christlichen Ritterschaft, die der weltlichen antinomisch gegenübersteht. Von daher verstehen sich die christlichen Strukturen als „eigener Überbau“¹⁸, die „Gral-Queste als legendenhafte Weiteroffenbarung des Neuen Testaments“¹⁹. Die Ankunft des „messianischen Ritters“²⁰ Galaat am Artushof bedeutet die Wende von der Zeit des Alten Gesetzes (Artusideal, Lancelot-Ginover-Liebe) zu der des Neuen Gesetzes²¹, will sagen zur himmlischen Ritterschaft²², deren Beginn ein „itinerarium spirituale“ ist²³ und deren Maßstäbe in der Ritterlehre (1, 119–123)

10) So ihr Hinweis in ihrem Aufsatz „Joseph d’Arimathie dans le Lancelot en prose“, S. 12, auf Joseph als ersten Kreuzritter, vgl. Kap. 2, Exkurs zu Joseph; vgl. auch unten S. 152.

11) 364/365.

12) Lot, *Etude*, S. 191: „Une forêt d’allégories“.

13) Vgl. Baumgartner, *L’arbre*, S. 144; Micha, *Etude*, S. 368 und 376.

14) Vgl. Voß, S. 14 mit Hinweisen zu „le double esprit“.

15) Pauphilet, S. 34; vgl. S. 41/42; Gilson, S. 342; Baumgartner, *L’arbre*, S. 43 und 142; Lot-Bor., *Les deux conqu.*, S. 112; Loomis, *The Grail*, S. 183.

16) So Frappier, *Le Graal*, S. 114, wonach in der „Queste“ „s’exprime aussi l’horreur du sang versé même lors du châtement des impiés et des hérétiques“.

17) s. z. B. 219, 16–20; vgl. Kap. 2), A. 36; s. Ruberg, *Lancelot*, Sp. 538; vgl. Wang, S. 32.

18) Wehrli, S. 160.

19) s. Frappier, *Le cycle*, S. 558; Ruberg, *Lancelot*, Sp. 540.

20) s. Frappier, *Le Graal*, S. 93.

21) Ruberg, *Lancelot*, Sp. 538; s. die Ausführungen in Kap. 5).

22) Z. B. 58, 15–18; 172, 12/13; 219, 16–20; 362, 4/5; vgl. Kap. 2), A. 11 und 36.

23) Ruh, *Gralsheld*, S. 247

genannt werden. Dementsprechend begreift sich die „Queste“ nicht mehr als ein systematisches Suchen, denn an seine Stelle tritt göttliche Führung²⁴. Dabei wird jedem der Suchenden (Miß-)Erfolg gemäß seiner persönlichen (Nicht-)Verdienste und der (nicht-)erhaltenen Gnade zuteil²⁵, vollzieht sich die „Läuterung des Suchenden“²⁶ oder nicht. Schematisch ist der Suchweg eine „mystische triplex via“²⁷, „die sich auf diese Dreizeitenlehre [des Zisterziensers Joachim von Fiore] beziehen“ läßt²⁸, via purgativa (Reue, Beichte, Buße), via illuminativa (Bewährung in Leiden und Versuchungen), via unionis (Vollkommenheit, im Besitz der Gnade ohne menschliches Zutun).

Wenn, wie vorausgesetzt, die „Queste“ den Geist des Friedens und der Gnade des Herrn atmet, wie sind dann die Tötungsreihen der drei auserwählten Ritter Galaat, Parczifal und Bohort in den Schlußepisoden E) und F) (320-335) zu verstehen? Sind diese kriegerischen, ritterlichen Abenteuer durch den zisterziensischen Geist Bernhards in der „Queste“²⁹ beibehalten und geht es ihrem Autor darum, „Galaad auch in ritterlichen Begegnungen als besten Ritter der Welt zu erweisen“?³⁰ Oder konservierte der spiritualisierende Architekt der „Queste“ die entschärften Kampfszenen lediglich, um die „Queste“ nicht vollends aus dem Gesamtzusammenhang hinauszukatapultieren, ihr also, bei aller Befriedung, beim Publikum Attraktivität zu belassen?³¹ Auch diese Fragen sollen als Leitlinien bei der Interpretation der „abenteuer“-Episoden dienen.

2. Der Text: Analysen der Episoden

Im folgenden sollen diejenigen Handlungen vorgestellt und untersucht werden, die Kampf und Gewalt zum Inhalt haben. Besonderes Gewicht wird dabei auf die Betrachtung der Aktion der drei auserwählten Ritter Galaat, Parczifal und Bohort gelegt; diesen wird ja später die „visio beatifica“ des Gral zuteil werden.

Im Vordergrund des Interesses steht die Art und Weise, wie die jeweiligen Kampfhandlungen gestaltet sind und ablaufen, und ob hinter dem Tun der Protagonisten ein für den Kontext wichtiges Moment erkennbar ist. Hat, anders

24) Ebenda, S. 250.

25) Vgl. Frappier, *Le cycle*, S. 554.

26) Ruberg, *Suche*, S. 151.

27) Ruh, *Gralsheld*, S. 260.

28) Heinzle, S. 227.

29) s. Lot, *Etude*, S. 431; Ruberg, *Suche*, S. 154; nach Matarasso, S. 217, ist der Gebrauch der Kampfterminologie durch die zeitgenössische Zivilisation beeinflusst.

30) Ruh, *Gralsheld*, S. 252.

31) Vor allem, wenn man berücksichtigen will, wie attraktiv die Artusthematik war: Bei Cäsarius von Heisterbach, *Dial. miracol.* IV, 36 findet sich die Anekdote, wonach ein Abt die während seiner Predigt eingeschlafenen Mönche mit den Worten geweckt hat: „Audite, fratres, audite, rem vobis novam et magnam proponam. Rex quidam fuit, qui Artus vocabatur. Hoc dicto, non processit [sc. Abbas], sed ait: videte, fratres, miseriam magnam. Quando locutus sum de Deo, dormitastis; mox ut verba levitatis inserui evigilantes erectis auribus omnes auscultare coepistis.“ Zit. auch bei Schnabel, S. 294, A. 37.

gefragt, der „Queste“-Autor die Kampfesthematik, die im Vergleich zum Romanzen in der „Queste“ einen nur ephemeren Teil einnimmt, mit einer ganz speziellen und sinnfälligen Zielrichtung gestaltet?

Die einzelnen in Augenschein zu nehmenden Episoden werden mit Majuskeln gekennzeichnet und wie folgt benannt: Meliant (A); Megdeburg (B–B3); Parczifal (C); Bohort (D1–D3); Schottenlant (E); Lepreuse (F).

Zwischen den Texten Kluges und Pauphilets wurde ein eingehender Vergleich hinsichtlich des Vokabulars der Gewalttätigkeiten angestrengt mit dem Ergebnis, daß der mittelhochdeutsche Autor sich in diesem Bereich sehr genau an seine verwendete Vorlage hielt, d.h. immer dann ein spezifisches Vokabular des Tötens (meist „erschlagen“) benutzte, wenn der altfranzösische Text dies durch „ocirre“ signalisierte. Die jeweiligen Entsprechungen oder Abweichungen zum bzw. vom Pauphilet-Text werden angezeigt.

Vorab sei darauf hingewiesen, daß in der „Queste“ Turnier und Krieg oft mittels Personifikationen dargestellt werden, die sonst üblichen Formen ritterlichen Kampfes mit dem Schema Begegnung – Beleidigung/Herausforderung – Kampf treten in den Hintergrund.

Meliant – Episode (A)

In eine erste Kampfeshandlung wird Galaat verstrickt, als er sich den Angriffen zweier Ritter ausgesetzt sieht, von denen einer Meliant, seinen soeben zum Rittersknecht geschlagenen Begleiter, schwerst verwundete, nachdem sich Galaat und Meliant an einer Wegkreuzung getrennt hatten. Mit den Worten

*„Herre ritter, hütent uch vor mir, wann ich will uch thún das böste das ich kan“*¹ greift der Ritter, der Meliant verwundete, an.

*„Aber Galaat traff yn so hart, das er im die glene durch sin schültern stach² und brachte yne und das roß miteinander zu der erden, und die glene brach“*³.

Auch den Angriff des zweiten Ritters wehrt Galaat ab und

*„schlug im mit synem Schwert die recht hant abe“*⁴.

Die Aktionen Galaats verstehen sich zunächst als solche der Verteidigung und der Hilfe für seinen Knecht Meliant. Dessen Verletzung durch einen Ritter auf einem schwarzen Pferd⁵ resultiert aus der Tatsache, daß sich Meliant, entgegen dem Rat

1) 54, 18/19.

2) aloigne le glaive (43,5).

3) 54, 22–55,1.

4) 55, 6/7; in den von Pauphilet verwendeten Hss. QZG ist es nicht die rechte, sondern linke Hand, die Galaat abschlägt: „Et Galaat li tranche de l'espee le poign senestre“ (43, 7). Vielleicht besteht eine Beziehung zwischen der rechten Hand Meliants, mit der er die Krone unerlaubterweise an sich nahm (53, 13: „und det sie an synen rechten arme“) und der rechten abgeschlagenen Hand des Ritters. Nahrung erhält der Zusammenhang auch durch die Deutung des Priesters in 59, 10–13, wonach die beiden Ritter die zwei Sünden bedeuten, die in Meliant waren. Vermerkt sei auch der Hinweis, daß die rechte die Schwurhand ist (könnte demnach die gewaltsame Amputation durch Galaat Sinnbild für ein Ab-Schwören der Sünden sein?); vgl. A. 8 u. 13.

5) 53, 19.

Galaats⁶, an der Weggabelung für den linken Weg, den Weg des Sünders⁷, entscheidet, der ihn zu jener Lichtung führt, in der er auf die wunderbare Krone stößt, die er sogleich begehrt⁸. Meliants Wahl fällt auf diesen Weg (des Sünders) – dagegen bezeichnet der rechte Weg denjenigen „zu unserem herrn Jhesu Cristo“⁹ –, weil er sich vom „fint“ täuschen ließ und in seiner „hoffart“¹⁰ einer falschen Definition der Ritterschaft anhing:

„und also betrog dich din wone, wann die schriffte meynt von geistlicher ritterschaft, so meint du und verstundest es von werltlicher ritterschaft. Und durch das kamest du in hoffart und da mit vielt dú in dötlich sünde“¹¹.

Die Hilfe für Meliant in höchster Not bedeutet den Erweis der Gnade Gottes: durch dessen, Meliants, Hilferuf

„lieber hergott, hilf dinem ritter!“¹²

entsendet Gott den

„heiligen ritter Galaat, der dich rache an zweyn rittern die da betudent die zwo sunden, die warent in dir beherbergt, und du mocht nit weren widder yne, wann er on dötlich sünd ist“¹³.

Die Krone und die Wahl des linken Weges symbolisieren „unrecht begerung“ bzw. „hoffart“¹⁴, wobei ersteres die verurteilenswerte Zielsetzung der weltlichen Ritterschaft meint, nämlich nicht ad Dei, sondern ad suam gloriam zu streiten, letzteres den „krancken Glauben“¹⁵, nämlich nicht auf Gottes Hilfe, sondern auf die eigene Kraft zu vertrauen.

Die Rettung durch Galaat ermöglicht Meliant, die „via purgativa“ zu gehen, die nötig ist, um auf die „via illuminativa“ zu gelangen. Galaats Einschreiten hat seinen Zweck erfüllt, die Flucht bzw. die Verletzung der beiden Ritter machen kein weiteres Vorgehen Galaats notwendig:

6) 52, 20.

7) 58, 7 f.; das Wegkreuz, an dem sich linker und rechter Weg scheiden, ist „res significans“ in zweierlei Hinsicht: es symbolisiert, wie hier, die Entscheidung für oder gegen Gott oder die Rückwendung zu Gott (vgl. 85, 18).

8) 53, 12/13; vgl. A. 4).

9) 58, 5 f.

10) 58, 14.

11) 58, 15–18; vgl. A. 36) und 172, 12/13: auf die Suche darf der sich nicht begeben, „er hab dann ware bicht gethan. Wann dieße suchung ist von hymelischen dingen und nit von irdenischen“; ebenso 362, 4/5: „die gnad von dem heiligen geist, die da me hat gewircket an uch [Galaat] dann die irdenische ritterschaft“.

12) 53, 18.

13) 59, 10–13; vgl. A. 4).

14) 59, 2 bzw. 58, 14; vgl. 170, 12–18: „Und det dich [Lancelot] also sere strucheln das er [fynt] dich bracht ußer dem rechten weg (. . .) und gingest zu hant uß demútekeit und enthiltest die hoffart und du gingest mit offgehabem heubt als ein lewe“; 216, 5/6: „der da sy in dotlichen sunden und in hoffart“; zur Krone: diese wird vor allem später bedeutungsschwer, wenn sie – auf dem Bett, das das Kreuz symbolisiert – die Dornenkrone darstellt und sich mit dem Tod Jesu in die goldene Krone des ewigen Lebens verwandelt (s. Quinn, S. 206).

15) 157, 12; im Gegensatz zu „rechter glaube“ (275, 9).

„Und kerte zu Meliant und besach nit me den ritter den er hett gefellet“¹⁶. Galaat „avanciert“ vom vordergründigen Kämpfer aus der Notwendigkeit der Verteidigung zum Befreier, Helfer, Rächer Meliants, und das, ohne dem Zwang des Tötens unterworfen zu sein¹⁷.

In diesen Rahmen sind beinahe alle Kampfeshandlungen Galaats, bis auf die beiden Schlußepisoden E) und F), gefügt. Sie stehen dann unter umgekehrten Vorzeichen, wenn Galaat als Rächer und Strafexekutive Gottes in Erscheinung tritt. So greift er helfend in ein Turnier¹⁸ ein, in dem die guten Ritter auf der Verliererstraße sind. Er „stach den ersten“¹⁹ und „begund da nyder schlagen“²⁰, bis es sich trifft, daß er auf Gawin stößt um zu „hauwen“²¹ (..) als hart das er im den helm spielt und die hauwe“²², und dessen Pferd tötet.

Gawin gelangt selber zur Erkenntnis, daß er von Gott durch Galaat²³ bestraft wurde²⁴, was ihn von der Suche eliminiert²⁵. Der Grund dafür ist seine Unbußfertigkeit²⁶, durch die er der Gnade Gottes nicht habhaft werden kann. Er, der wie z.B. Leonel und Lanczelot den Mißerfolg in der „Queste“ repräsentiert²⁷, ist als Fehlsuchender das „Exempel des verworfenen und verstockten Sünders“²⁸, dessen Unglück durch eine Reihe von Tötungsdelikten, vor allem der seiner besten Freunde, symbolisiert ist²⁹. Besonders farbig wird der Charakter Gawins schon zuvor in Episode B), als Kontrapunkt zu Galaat, gezeichnet.

Megdeburg-Episode (B)

Galaat und die sieben Ritter (B1)

Die von sieben Rittern (= sieben Todsünden) besetzte Megdeburg (Megde = gute Seelen) wird zum Schauplatz einer weiteren Rettungstat Galaats. Auch hier

16) 55, 10; abatu (43, 11).

17) Vgl. 69, 8–12

18) 267, 10.

19) 267, 16; fiert (196, 4).

20) 268, 1; abatre (196, 8).

21) apoignant (196, 15).

22) 268, 7–9.

23) „lui-même est blessé, châtement divin, par Galaad“ (Frappier, Le cycle, S. 560).

24) 269, 5–8.

25) Vgl. Valléry-Radot, S. 9.

26) 70, 14: „Und er sprach das er kein buß möcht liden“.

27) Vgl. Frappier, Le cycle, S. 555 u. 560; Ruh, Gralsheld, S. 250.

28) Ruberg, Suche, S. 149.

29) Z. B. Yvan, 207–210; s. Bogdanow, S. 155; zudem ist er, so Pauphilet, S. 42, vom „Queste“-Autor mit allen Lastern weltlicher Ritterschaft ausgestattet. Bei dieser Gelegenheit sei auf die zusammenfassenden Darstellungen der verschiedenen Charaktere der Akteure hingewiesen: Pauphilet, S. 125–132; Ruh, Gralsheld, S. 250–252; Baumgartner, L'arbre, S. 55–66; Locke, The Queste, S. 67; Matarasso, S. 219, sieht die Konzeption der Hauptakteure nach der Einteilung des spirituellen Lebens durch den Zisterzienser Wilhelm von St. Thierry beeinflusst, wobei Lanczelot dem animalischen, Bohort und Parzifal dem rationalen, Galaat dem spirituellen Menschen entsprechen.

wird er von den Rittern mit dem Tode bedroht, muß er sich dem Kampf stellen und trägt den Sieg davon, ohne zu töten:

„Und Galaat hett ir dry gewellet mit syner glenen“³⁰.

Damit hat er „erlöst die guten megde“³¹ zum einen, zum anderen hat er sich selbst nicht mit Blut befleckt.

Gawin und die sieben Ritter (B2)

Dies zu tun bleibt den Verworfenen Gawin, Gaharies und Ywan vorbehalten, denn von ihnen wurden die sieben Ritter „erschlagen“³². Daß dabei Gawin mit von der Partie ist, nimmt nicht Wunder; das wird auch in der Deutung des Einsiedlers, auf den Gawin später stößt, plausibel. In dessen Mund legt der „Queste“-Autor jenes kontrastierend-konturierende Kolorit, durch das die Negativerscheinung Gawins eine Extrapolation ins denkbar Extreme erfährt. Hier „ein diener böse und ungetrúw“ (Gawin), dort „ein ritter als er syn sol“ (Galaat)³³. Diese Charakterisierung wird wiederholt, als der Einsiedler erfährt, daß Gawin schon seit über vier Jahren nicht mehr gebeichtet hat:

„Herre ritter, da werent ir böse diener und ungetrúw! Und da nā ir warent komen in die ordenung von der ritterschaft, das was darumb das ir soltent dienen dem obersten und das ir soltent beschirmen und bewarnen die heilige Kirche um das ir unserm herrn wiedder gebent den schacz den er uch gab zu halten, das was uwer sele“³⁴.

Die Weigerung zu Umkehr und Buße, unbedingte Voraussetzung, um auf den Weg zum Heil zu gelangen³⁵, hat zur Folge, daß Gawin den Gral nicht wird schauen können, mehr noch, daß er sich weiter mit Sünde belastet:

„und die zeichen von dem heiligen gral erschinet keynem sunder, noch keynem manne, umbfangen mit sunden, darumb sie uch nit erschinent, wann ir sint zu vil ungetruw groß sunder. Darumb sollent ir nit wenen das diß sy aventur des heiligen grales, lut zu döten und ritter zu erschlagen wann sie sint von geistlichen dingen die da sint großer und beßer gnung“³⁶.

Eben jene Beherbergung von Sünden in seiner Brust läßt Gawin tödliche Hand an die sieben Ritter legen, wodurch er ihnen jede Möglichkeit zur Umkehr nimmt:

„sicher, ob ir nit werent sundig als ir sint, nie weren die sieben bruder erschlagen“³⁷ von uch und uwer helff, und hetten auch baß empfangen von der unreynen gewohnheit, die sie hetten off der Megdeburg, und hetten sich mit gott gesunet“³⁸.

30) 61, 5; abatu(z) (48, 6).

31) 70, 5/6.

32) Was Gawins Verstockung im Bösen anlangt s. Baumgartner, L'arbre, S. 106; 65, 4–7; ocis (51, 6); Vokabular: erstach (67, 13; ocit 53, 9); erschlugen (67, 18; ocient 53, 15).

33) 66, 4.

34) 68, 17–69, 4 (Pauphilet 54, 10 f.).

35) 242, 243.

36) 219, 16–20; vgl. 58, 15–18 (s. oben A. 11); diese Stelle beweist den friedvollen Geist der „Queste“.

37) ocis (54, 23).

38) 69, 8–11.

Gerade daraus erklärt sich Gawins verhängnisvolles Tun, das noch deutlicher hervortritt, wenn Galaat daneben gestellt wird:

„Und also entet nit Galaat, der güt ritter, den ir rytent süchen, wann der úberwant sie on erschlagen“³⁹.

Lancelot und Parczifal gegen Galaat (B3)

Als wollte der „Queste“-Autor die Worte des Einsiedlers, die wir soeben vernommen, zusätzlich akzentuieren, gleichsam um den auserwählten Ritter in göttlich strahlendem Lichte dem Leser zu erhellen, komponiert er die Begegnung Lancelots und Parczifals mit Galaat, die ihn nicht erkennen. Ohne ersichtlichen Grund attackiert – natürlich der, wie man später erfährt, scheiternde weil von der „visio beatifica“ ausgeschlossene – Lancelot den Diener Gottes, der sich gezwungenermaßen zur Wehr setzen muß und „yn falte“⁴⁰. Gleiches widerfährt dem wohl völlig verduztten Parczifal, der sich in dieser Szene absolut passiv verhält. Es bedarf schon des Wirkens Gottes, um Parczifal electus vor dem Tode, vor Tod-sünde Galaat zu bewahren:

„Und wer im das Schwert nit gewichen in der hant, er hette yn getödet⁴¹ on zwyfel“⁴².

Immerhin reicht die Gewalt des Hiebes, den Galaat Parczifal verpaßt, aus „das er nit wust ob es tag oder nacht were“⁴³. Bemerkenswert ist der Hinweis darauf, daß Galaat hinsichtlich Lancelot nicht mehr als nötig unternimmt („Anders dete er im keynerley we“⁴⁴).

Die limitierten Handlungsweisen Galaats passen sich denen der Episoden A) bis B1) an: er tut nicht mehr als notwendig. Zudem „eröffnet“ sein Vorgehen ohne zu töten dem ohnehin schuldbeladenen und noch dazu unbußfertigen Gawin (der sogar, in 70,14, nach der Tötung der sieben Ritter noch Gelegenheit zur Buße und Umkehr erhält!) die „Möglichkeit“, sich in noch größere Schuld zu verstricken, indem er nämlich die sieben Ritter einer eventuellen Buße beraubt⁴⁵. Galaat hingegen beließ ihnen die Möglichkeit dazu⁴⁶, ebenso Lancelot, dem dadurch die Buße offenbleibt⁴⁷.

39) 69, 11/12; il les conquist sanz ocirre (54, 26/27).

40) 71, 7; abat (56, 7).

41) ocis (56, 11).

42) 71, 10–11.

43) 71, 13.

44) 71, 6/7.

45) Vgl. Ruberg, Suche, S. 154; Köhler, S. 97.

46) Cornet, S. 996 A.2) sieht in dieser Episode einen neuen Akzent in der Queste: Galaat erscheint, selbst wenn er nicht tötet, in einem negativen Licht, weil er nichts zur Seelenrettung der von ihm Besiegten tut. M. E. kann von negativem Licht nicht die geringste Rede sein, denn durch die Gegenüberstellung mit Gawin wird seine Gestalt, wie schon angezeigt, noch positiver gezeichnet.

47) Jedoch wird er im „Tod des König Arthur“ wieder seiner alten Sünde, seiner Liebe zu Ginover, verfallen; mit Lancelot wird dargestellt das „Purgatorium eines Menschen, der scheitert“ (Ruh, Gralsheld, S. 250), weil ihm der „letzte Zugang“ verwehrt bleibt (Pauphilet, S. 129); vgl. Ders. S. 54 und Ruberg, Suche, S. 154.

Anders verhält es sich mit Parczifal. Beinahe hätte Galaat ihn getötet, gerade ihn, einen der drei Auserwählten. Das durfte natürlich nicht sein, also bediente sich der Autor der Hilfe Gottes in der Absicht, auch Parczifal in eine herausragende Position – gottgewollt – zu setzen⁴⁸.

Parczifal – Episode (C)

Diese besondere Stellung sichert sich Parczifal endgültig dadurch, daß er die ihm durch verschiedene Versuchungen gestellten Prüfungen besteht und ohne Schaden an Leib und Seele die „via purgativa“ durchheilen kann. Von Gott ist er dazu auserkoren, den Gral schauen zu dürfen. In der vorhergehenden Episode (B3) wurde dies ganz deutlich gemacht durch das rettende Eingreifen Gottes, der Galaat das Schwert aus der Hand entweichen läßt, bevor er es als Todesinstrument gegen Parczifal einsetzen konnte.

So auch jetzt. Wieder ist es Gottes Wirken, das Parczifal höchster Not und Gefahr entreißt: als er sich nämlich dem vehementen Angriff von zwanzig Rittern gegenübergestellt sieht⁴⁹, scheint seine Situation ausweglos zu sein:

„Und sie schlugen off yn also wunderlich und hatten yn darczu bracht das sie im hetten den helm von dem heubt gebrochen und hetten yn off den dot gewündet“⁵⁰.

Dem sicheren Tod wäre er anheimgefallen, wenn nicht zufällig Galaat zum Schauplatz des Kampfes gelangt wäre. Gemeinsam kämpfen sie nun gegen die Überzahl der Feinde, die schließlich fliehen

„wann dry. Den eynen hat Parczifal abgestochen und verwundet und Galaat die anderen zwen“⁵¹.

Danach entfernt sich Galaat ebenso schnell wie unerkannt. Jetzt kann Parczifals Reise durch die unwegsamen Niederungen der Läuterung beginnen, und an ihrem Ende stehen tiefe Reue und Buße:

Ach ich armer unseliger, also viel bin ich gewest böse und unreyn, das ich als bald bin bracht an die stat zu verliesen das das nymant mag wiederbringen, das ist jungfrauwelichkeit, die nymant mag wiedder gewinnen, wenn er sie einst verlustet (. . .). Und leit sich off den felß und batt unsern herren gott das er im sente solchen radt das er möcht finden erbarmunge und gnade, wann er sich also schüldig und missetetig wüste das er nit gleubte das er ummer künde wiedder versünen, es were dann das das geschehe durch barmherzigkeit“⁵².

48) So kann man in dieser Episode einen der Schritte Parczifals zum Mönch – Soldat und Diener Christi markiert sehen; vgl. Lot-Bor, Les deux conqu., S. 120.

49) 115.

50) 116, 10–12; ocis (87, 29).

51) 117, 3/4; abatu et navré (88, 12).

52) 148, 17–149, 8; die Jungfräulichkeit, auch oberste Qualität Galaats, ist überhaupt dominierend in der „Queste“. Die Versuchungen Parczifals sind vornehmlich solche des Fleisches, „car c'est le péché irrémisible selon notre auteur“ (Lot-Bor., Les deux conqu., S. 90). Zur conditio sine qua non kulminierend wird auch die Episode D 2) erhoben, in der Bohort an Stelle des Bruders eine Jungfrau rettet, um ihr die Reinheit zu erhalten (s. 255, 12–16). Die Hierarchie an Tugenden und Lastern in der

Durch die Aufnahme in das Schiff, dem Symbol der Kirche und der Erwartung der Ankunft Christi⁵³, das ihn zu Bohort und Galaat führen wird, ist ihm Vergebung und Gnade zuteil geworden.

Bohort – Episode (D)

Wird zu Beginn der Läuterungsfahrt Parczifals noch der – allerdings halbherzig ausgesprochene, in indirekter Rede dargestellte – Wille geäußert, Keuschheit zu bewahren⁵⁴, so steht Bohorts Reinigung von Sünden und sein Gelöbnis zu einem in jeder Hinsicht enthaltsamen Leben wie eine Prämisse vor seinen Abenteuern⁵⁵. Als sichtbare Manifestation seiner Stärkung im Glauben wird er in einen weißen, darüber scharlachfarbenen Rock gekleidet⁵⁶. Er begibt sich auf den Weg

„wann er was gewapent als die hymmelischen ritter sollent syn und als wol bewarnt wieden den fynt das nymand möcht baß gesyn“⁵⁷.

Priaden – Episode (D1)

Erster Schauplatz seiner Bewährungsproben wird eine Burg, die von „Priaden den Schwarzen“, dem Herrn der (bösen) Schwester der (guten) Burgjungfrau, widerrechtlich eingenommen worden ist⁵⁸. Wenngleich die besetzte Burg die Erinnerung an Galaats Megdeburg – Befreiungstat evoziert, besteht in der Priaden-Szene doch der grundlegende Unterschied darin, daß sich Bohort selber zum Kampf anbietet und nur einen Ritter zum Gegner hat; diesen hat Bohort dann auch besiegt:

„Und er [Bohort] sprach, er erschlug yn, gebe er sich nit kampffellig, und det recht als er im den hals wolt abschlagen“⁵⁹.

Dazu kommt es nicht, denn der Priade bittet um Gnade, die ihm Bohort gewährt⁶⁰.

Jungfrauen – Episode (D2)

Das folgende „abentur“ bringt Bohort zunächst in einen argen Gewissenskonflikt: Zur gleichen Zeit muß er mit ansehen, wie zwei Ritter seinen Bruder Leonel in ihrer Gewalt haben und ihn peinigen, und wie ein Ritter eine Jungfrau verschleppt,

„Queste“ legt es nahe, den Autor stark von der „Vanitas“ – und „contemptus – mundi“-Thematik beeinflusst zu sehen (vgl. Pauphilet, S. 38–41; S. 46/47; Liber de modo bene vivendi, cap. 8 „de contemptu mundi“, 21 „de virginitate“, 24 „de abstinentia“).

53) 155; Das Schiff als Symbol der Kirche (ecclesia est navis) nach Ivo von Chartres, Dekret III, 1; s. Dérumaux, S. 68; Lot.-Bor., Les deux conqu., S. 116; Frappier, The vulgate, S. 304; Ders., Le cycle, S. 558; Quinn, S. 210/213; Wehrli, S. 105; Pauphilet, S. 8 (Ankunft Christi).

54) 106, 8/9.

55) 221–229.

56) 227.

57) 228, 20–229, 2.

58) 230–232.

59) 237, 13/14; ocierra (174, 12); für „hals“: la teste (174, 14).

60) 237, 18: „Und Bohort ließ yn zuhant“

um sie zu vergewaltigen⁶¹. Der Zwiespalt in Bohort, was zu retten sei (das Leben des Bruders oder die Unschuld der Jungfrau), wird noch verstärkt durch den flehenden Hilferuf der Jungfrau an „Frauwe Sankta Maria“ und an Bohort⁶². Dieser löst die Situation dadurch, daß er zu Gott um Hilfe für seinen Bruder bittet und er selber aktiv wird, um das Mädchen ihrem Nötiger zu entreißen:

„Und Bohort stach yn als hart das er im durch den schilt und durch den haßberg stach⁶³, und jhener sturcz zu der Erden“⁶⁴.

Mit dieser Tat erhielt er der Jungfrau die Unbeflecktheit und wird der Richtigkeit seiner Entscheidung gewahr, als er seinen Bruder Leonel lebend antrifft.

Leonel – Galogrevant – Bohort – Episode (D3)

Diese Begegnung gerät allerdings zur dramatischen Höhe. Denn Leonel macht Bohort schwerste Vorwürfe, nicht für ihn, sondern für die Jungfrau eingetreten zu sein. Daher bedroht er ihn mit dem Tod⁶⁵. Und tatsächlich wäre es um Bohort bald geschehen gewesen, hätte sich nicht der „gut man“ von dem Kloster, vor dem sich diese Begegnung abspielt, schützend über Bohort und damit in den Tod durch Leonels Schwert geworfen⁶⁶. Aufs Neue sieht sich Bohort der Todesbedrohung Leonels ausgesetzt, aber:

„Da kam es von der gnaden gottes das da kam Galogrevant“⁶⁷.

Es entwickelt sich ein Zweikampf zwischen Leonel und Galogrevant, in dessen Verlauf sich die Niederlage des Letzteren abzeichnet. Den Tod vor Augen bittet Galogrevant den mittlerweile wieder aufrecht stehenden Bohort um Hilfe. Jedoch – Bohort zögert:

„Da Bohort das hort, da was er nit sicher und hett zu mal großen ruwen und bat unsern herren das er sich erbarmte über die seele“⁶⁸.

Nach seiner Buße, die er in Kenntnis seiner verlorenen Lage tut, wird Galogrevant von dem rasenden Leonel erschlagen⁶⁹.

61) 238–239.

62) 239, 4 bzw. 6–9.

63) Li met le glaive (176, 10/11); später erfährt man, daß Bohort den Ritter nicht getötet hat: „das ist der ritter das ein, den ir wunt machtent“ (254, 8; navrastes, 186, 21).

64) 240, 3–5; der Vollständigkeit halber sei darauf aufmerksam gemacht, daß bei Pauphilet (Hs. G) der Sturz zur Erde fehlt, hingegen bei Kluge das in G) ausgewiesene „Et cil se pame de l'angoisse qu'il sent“ (176, 11/12) fehlt; vgl. weitere Lesarten im Apparat Kluge, S. 240.

65) 257.

66) 260, 23.

67) 260, 6/7.

68) 262, 10/11; auf einen gewichtigen Unterschied zwischen dem Text Kluges und dem Pauphilet (Hs. Q) ist hier hinzuweisen, weil dieser ein anderes Verhalten Bohorts beschreibt: In Q findet sich nach „Da Bohort das hort, da was er nit sicher“ folgender Einschub (192, 10–13): „car il set bien que se celui estoit ocis, il seroit en peril de mort; si fet tant qu'il se drece en estant et vient a son helme et le met en sa teste. Et quant il voit l'ermite ocis“. M.a.W., Bohort macht in der Londoner Hs. Anstalten, Galogrevant zu helfen, wohingegen in allen anderen Hss. nur seine Bitte um Gottes Erbarmen über die Seele Galogrevants ausgewiesen ist.

69) 263, 5 dot schlug; le rue mort a terre (192, 27).

Zum dritten Mal stehen sich Leonel und Bohort in dem Bruderkampf gegenüber, und jetzt wird auch Bohort aktiv, um sich zu verteidigen:

„Da zoch Bohort syn Schwert uß und sprach schryende: Lieber Vatter Jhesu Crist, diß muß mir nit werden zusünden geachtet ist es das ich mynen lib beschütte wieder mynen bräder!“⁷⁰

Doch wie Gott schon zweimal einschritt, um Bohort vor dem leiblichen Tod zu bewahren, verhinderte er jetzt, daß er den Tod der Seele durch die Todsünde des Brudermordes stirbt⁷¹:

„und indem das er wolte schlagen, da hort er ein stymme die da sprach: Bohort, flüh, nit erschlag yne, wan du tödest yne!“⁷²

Präzisiert man die drei großen Befreiungstaten Bohorts, so rückt er in erstaunliche Nähe zu Galaat. Mit der Burgjungfrau und ihrem Gesinde befreit er nicht nur das besetzte Schloß von der Despotie des Priaden, sondern beschützt zugleich die Heilige Kirche. Dies entnimmt Bohort der Deutung eines Klosterbruders des weißen Mönchordens⁷³:

„Und umb synen willen was es da ir es det der jungfrauwen. Wenn by ir sollen wir verstan die heilige kirche, die da die heiligen christenheit beheltet in yren rechten truwen, die da ist das ertrich und die suße herberg unsers herren Jhesu Cristi (. . .) Wann ir warent ein rhyter Jhesu Cristi, darumb ir sint zu dem rechten komen, zu beschütten die heilige kirch, gesehen in einer bedrubten frauwen wyse“⁷⁴.

Wie Galaat gelang Bohort dies, ohne sich mit Blut durch die Tötung des Feindes zu beflecken, was umso schwerer gewogen hätte, als dies um der Heiligen Kirche willen geschehen wäre⁷⁵.

Ambivalent war die Entscheidung Bohorts, an Stelle des Bruders die Jungfrau (vor dem Verlust ihrer Keuschheit) zu bewahren, denn „unser herre wolt nit das sie ire kuscheit verlöre“⁷⁶. Bohort entsprach diesem Wunsch und erhielt damit bei-

70) 263, 13–15.

71) Genauso wie Galaat in B 3) davor bewahrt wird.

72) 263, 16/17, vgl. Kap. 4 A. 56–58.

73) 248, 20: „und es was von mōnchen, die warent wiß“; vgl. z. B. 317, 7: „der was priester, und der was gecleydet mit wißen cleydern“. Es liegt nahe, darin Zisterzienser zu sehen, obwohl man sie auch die „grauen Mōnche“ nennt. Nach Matarasso, S. 207, dürfe man die Farbe „weiß“ nicht als Argument überschätzen, in der „Queste“ zist. Geist walten zu sehen, denn „weiß“ sei die Farbe Gottes und der Reinheit; der weiße Mōnch sei lediglich den schwarzen Rittern gegenübergestellt. S. 216 aber bezeichnet sie „weiß“ zuerst als Hinweis auf zisterziensisch, dann erst als Bedeutung für „gut“, denn, um Verwirrung zu vermeiden, hätte der „Queste“-Autor sicherlich zu einem anderen Mittel der Allegorie gegriffen.

74) 252, 9–19.

75) Dies durfte und konnte natürlich, gemäß der zwei Schwerter, nicht sein. Es entsprach ja der Praxis, daß die Kirche ihre Feinde an den weltlichen Arm auslieferte mit der Bitte, Gnade obwalten zu lassen (was natürlich auf Grund der „erwiesenen“ Straftaten nicht möglich war).

76) 254, 11/12.

den, der Jungfrau wie ihrem Nötiger, die Reinheit, denn letzterer wurde ja von seinem sündigen Tun abgehalten⁷⁷.

Besonders hoch einzuschätzen ist Bohorts Lösung seines Zwiespalts deshalb, weil er sich von „bruderlich truwe“ nicht verleiten und hinter sich ließ „natürliche liebe umb die liebe Jhesu Cristi“⁷⁸. Damit bewahrte er die Jungfrau vor Gottes Zorn:

„Und wer es also komen das sie in also heßlicher sunden yren magtum hett verlorn, so were unsers herren zorn uber sie beyde gangen, also das sie verdampft weren mit dem jehen tode. Und also weren sie verlorn mit libe und mit selen. Und das behieltent ir; und darumb sol man uch halten vor eynen diener gottes, getrúwe und güt“⁷⁹.

Immer deutlicher zeichnen sich die Gegensätze zwischen den „milites saeculi“ und den „servi Dei“ ab. Der scharfen Gegenüberstellung Galaat – Gawin folgt diejenige Bohorts mit Leonel⁸⁰. Dieser war es nicht wert, so wird es später einsichtig, ihm anstelle der Jungfrau zu Hilfe zu kommen. Denn in der Deutung des Traumes vom faulen Holz, den Bohort geträumt⁸¹, ist zu erfahren, daß niemand anderes als Leonel damit gemeint ist⁸². Der „Queste“-Autor hat konzis konstruiert: Bohort hat den Traum unmittelbar vor der Szene des Zwiespalts, in der er seinen Bruder in Gefahr sieht⁸³.

A posteriori wird evident, daß Leonel sich der Errettung durch seinen Bruder als unwürdig erweist. Zur Gewißheit wird dieser Eindruck dann, als er sich an Bohort rächen und ihn töten will.

In dieser Kampfes-Episode zwischen Bohort und Leonel spielt wiederum jener Schicksal, nämlich für Galogrevant. Diesem eröffnet sich, als er erkennt, daß Bohort ihn vor dem sicheren Tod nicht bewahren wird, die „via purgativa“, indem er Buße tut und bereit ist, für Bohort, den „biederben man“⁸⁴, zu sterben:

„Lieber Vatter Jhesu Crist, wann du verhengeste das ich mich seczte in dynen dinst nit also wirdiclichen als ich solt, erbarme dich uber myn sele in der wise, das diß we, das myn lichnam lidet umb gut und umb almusen die ich wollte thun, muß mir syn myn penitencie und beheltniß myner selen“⁸⁵.

77) 254, 13 „und behielt yglichem syn reynigkeit“.

78) 255, 2.

79) 255, 12–16.

80) Leonel und Gawin führen einen „ungerechten Krieg“, weil sie gegen ihre christlichen Mitbrüder kämpfen; vgl. Rousset, S. 31.

81) 234 (Traum).

82) 254 (Deutung).

83) 234, 238f.

84) 262, 12

85) 262, 17–263, 3; zum Vergleich bei Pauphilet: 138, 16–21.

Schottenlant – Episode (E)⁸⁶

Die nun folgende Szene in der „Queste“ stellt ganz ohne Zweifel einen Höhepunkt innerhalb des „Queste“-Romans dar. Zum einen bestreiten die drei ausgewählten Ritter zum ersten Mal gemeinsam ein „abentur“, das sich zum wohl dichtesten der Kampffesthematik entwickelt. Zum anderen werden mit den Aktionen der drei Streiter Gottes die bisher konstituierten Werte ihrer Milde und Nachsicht dem Gegner gegenüber auf den Kopf gestellt, damit ein ganz neuer Akzent in die „blutunbefleckte“ „Queste“ transportiert. Dazu kommen der Überraschungseffekt einer wirklich lebhaften und grell beleuchteten Schilderung des Kampfes sowie die Eindringlichkeit und rationale Stringenz der rechtfertigenden Auslegung der als notwendig dargestellten Gewaltanwendung.

Wichtig für die Betrachtung dieses Gewaltszenarios ist die Funktion zu berücksichtigen, die unsere Protagonisten dabei innehaben. Gleichsam leitmotivisch ist als Präludium die zeremonielle „Schwertleite“, die sakral anmutende Amtseinsetzung Galaats mittels Umgürtung des Schwertes, dieser Episode vorangestellt⁸⁷. Die Bedeutung des Schwertes und seines Namen gilt es in Rechnung zu stellen, wenn sich Galaat dessen bedient, um mit ihm die ihm zugewiesene Aufgabe zu erfüllen⁸⁸:

„Wißent, sprach sie, daß diß schwert ist geheißē das schwert von dem Fremden Gehendk, und die scheidē ist geheißē die Andacht von Blude. Wann nymands der syn sinne by im hatt, wann er die ein sytt gesicht von der scheidē, die da was gemacht von dem baum des lebens, im soll gedencken von Abels tode und von synem blüt“⁸⁹.

Dem Akt der Umgürtung geht voran die Bitte Parczifals Schwester an Galaat, das Schwert, dessen Griff zu umgreifen nur er vermag, an sich zu nehmen:

„Nu bitten wir uch in dem namen unsers herren Jhesu Cristi und darumb das alle ritterschaft werde erfüllet“⁹⁰.

Solchermaßen gewappnet⁹¹ begibt sich Galaat mit seinen beiden Gefährten auf den Weg. Sie kommen nach „Schottenlant“, wo die Artusritter, wie man hört, verhaßt sind. Eine Jungfrau, der sie vor einer Burg begegnen, warnt sie noch vor der dräuenden Todesgefahr⁹², doch die Unerschrockenen weichen keineswegs:

„Nun laßent uns geworden, sprachen sie, der, in des dienst wir syn, der sol uns wol geleyten“⁹³.

Hundert oder noch mehr Ritter, zu Fuß und zu Pferde, attackieren schließlich die drei, die sich nach Kräften wehren:

86) Beim Namen „Schottenlant“ ist 184, 8–11 zu erwähnen: „Der [Nasiens son; vgl. A. 126/127] was sicher ein diener gottes, der wust auch den lauff von dem gestirne und die wise von den planeten und von dem firmament als wol oder baß dann Josephs sun det (. . .) und das was der erst christenkönig der da hielt das königreich von den Schotten“. M. E. läßt der „Queste“-Autor diese wichtige Episode E) nicht ohne Grund in „Schottenlant“ spielen.

87) 313, 9/10.

88) S. weiter unten zur Bedeutung des Schwertes.

89) 312, 7–11.

90) 312, 12/13.

91) Vgl. Episode D), 228, 20–229, 2: „als die hymmelischen ritter sollent syn“.

92) 315, 4–7.

93) 315, 8/9.

- „und Parcifal schlug den eynen“⁹⁴
- „also hett auch Galaat gatan“⁹⁵
- „da begunden sie zu schlagen“⁹⁶
- „da fuhren sie über sie mit geraufften schwertern und schlugen sie und felten sie nÿder (. . .) wan Galaat (. . .) erschlug ihr als viel das sie nit entwonten das er keyn mensch were“⁹⁷.

Unter diesem Eindruck und mit der Vermutung, bei den drei Gottgesandten handele es sich um „fynde von der hellen“⁹⁸, fliehen die Überlebenden, ziehen sich dabei schlimme Verletzungen zu oder finden gar den Tod. Wie oben schon antizipiert, soll diese Episode kurz auf dem Hintergrund der Schiff-Symbolik illustriert werden. Nach der Auffassung Cornets⁹⁹ handele es sich bei dieser Szene um die am wenigsten dichte und unwichtige. Vielleicht was den Erfolg der Suche nach dem Gral anbetrifft, sie ist aber umso verständlicher, wenn das Schiff als „Symbol der lenkenden Gnade“ Gottes¹⁰⁰, als „göttliche Führung“¹⁰¹ betrachtet wird. Mit dem Schiff nämlich gelangen die drei Helden zu jener Burg, die unter der grausamen Despotie der drei Brüder steht, deren Bewohner von den drei Helden „gratia Dei“ befreit werden. Zu verstehen sind demnach die Aktionen der drei Streiter Gottes als dessen Wirken, durch Galaat, Parcifal und Bohort Rache an den Untaten der Brüder zu nehmen. Damit erfüllt diese Episode E) die wichtige Funktion, Galaat als „Befreier, Erlöser, Richter“¹⁰², als Vollstrecker göttlicher Bestrafung darzustellen¹⁰³.

Einer Peripetie ähnlich erwachen die drei Helden aus ihrem Kampffestaumel und besehen ihr Werk:

- „Da die dry gesellen gesahen den pallast ledig, da sahen sie die da liegen die sie dot geschlagen hetten. Da hielten sie sich vor sündere von diesen wercken und sprachen, sie hetten übel getan das sie als viel lüte hetten erschlagen“¹⁰⁴.*

Damit spricht der Autor dem Leser aus dem Herzen, denn dieses neue Moment einer ganzen Reihe von Tötungen durch die Ritter, die im Namen Jesu darum streiten, „das alle ritterschaft werde erfüllet“, wirkt in der Tat wie die Eliminierung aller bisher lancierten Tugenden und will so überhaupt nicht in den Rahmen passen, der eine Zierde für das farbenfrohe, samtene Bild sein soll, das die Repräsentanten geistlicher Ritterschaft darstellt.

Der Dichter läßt es bei der bloßen Erwähnung der „*mea culpa*“ – Expektionation aber keineswegs bewenden, sondern diskutiert – mit Pro- und Contra-Argumen-

94) 315, 15; en fiert (230, 5).

95) 315, 16.

96) 315, 17; si les comencent a abatre et a occirre (230, 8).

97) 316, 3–6; si les vont ociant et abatant ausi comme bestes mues (230, 16–17); dies findet sich nur in Hs. a) mit „Plerrende Thier“ übersetzt.

98) 316, 7.

99) S. 989.

100) Ruberg, Suche, S. 151.

101) Ruh, Gralsheld, S. 253.

102) Ebenda, S. 262.

103) S. Frappier, The Vulgate, S. 305; Pauphilet, S. 5; Lot-Bor., Les deux conqu., S. 111.

104) 316, 11–13; ocis (230, 26 und 230, 28).

ten Bohorts bzw. Galaats – ihre Aktionen, die den Tod für ihre Widersacher mit sich brachten.

Bohort führt zunächst ein Argument zur Entschuldigung an: Sie seien von Gott gesandt, um diesen schlechten Menschen, die Gott offenbar nicht liebte, den Garaus zu machen, denn

„wann hett sie got lieb gehabt, sie weren also nit nyder gelegen als sie sint. Wann sie sint licht böß lúte gewesen und ungleubig und haben vilicht als viel mißetangein unsern herren das er nit wolt das sie men lebten. Darumb hatt er uns herre gesant das wir sie vertriben sollen“¹⁰⁵.

Diesem Versuch der Entlastung nimmt Galaat sogleich mit seinem Einwand den Wind aus den Segeln:

„Ir sagent nit genug, sprach Galaat, hant sie gathan wiedder unsern herren, die rache was nit unser zu nemen, sänder des der da beydet als lang das sich der sünderbekeret und sich bedencke. Und darumb so sagen ich uch das ich núnmer fro werde, ee dann ich wiß die warheit von dißen wercken die wir hant gethan“¹⁰⁶.

Diese Wahrheit, „wie die ritter weren erschlagen alle“¹⁰⁷, will heißen die Gründe und den Sinn ihrer Handlung, eröffnet ihnen ein Priester in weißen Kleidern¹⁰⁸.

Danach stützt er die These Bohorts und nimmt Galaat jeglichen Zweifel:

„wißent das ir hant gethan die besten werck die ye ritter getaden! (. . .). Darumb weiß ich wol das uch gott herre hat gesant diße werck zu machen. Wann da waren keyne lút in aller der welt die unsern herren gott also sere haßten als diße dry brudere daten (. . .) das die böser dann heiden waren und taden nit dann das wieder gott was und wiedder die heilig kirche (. . .). Núnmer laßent es uch beruwen, sicherlich, das ir sie erschlagen hant, des saget uch got großen dank. Wann sie waren nit christenlút, sündere sie waren die ungetrúweste lút die ich ye gesah“¹⁰⁹.

Diese Worte aus des Priesters Mund besitzen soviel Ausdruckskraft und sind so überzeugend vorgetragen, daß ihnen nichts mehr hinzuzufügen ist, zumal der Geistliche den drei Rächern Gottes auch noch darlegt, warum die drei Brüder „böser dann heiden“ und die „ungetrúweste lút“ waren, worin ihr Frevel gegen Gott und die Heilige Kirche bestand. Nicht nur, daß sie Blutschande an ihrer Schwester (einer Jungfrau!) begingen, sie danach ermordeten und den Vater peinigten und gefangen setzten; denn danach huben sie an

„alle die bößheit zu thûn von der welt, wann sie erschlugen pffaffen und schulere und mönich und epte und daten nyder werffen zwo capellen (. . .). Wann also als ich herinne [gefengniß, da der graff inne lag] kame, daten sie mir also viel schmacheit das heyden hetten mir nit als viel gethan“¹¹⁰.

Die Schlechtigkeit und Sünde, die in den Brüdern wohnten, noch effektvoller darzustellen, ist nicht mehr möglich, denn Gewalttaten gegen „normale“ Heiden sind

105) 316, 14–317, 1.

106) 317, 1–5.

107) 317, 16/17.

108) 317, 7 vgl. 248, 20 (A. 73).

109) 318, 1–12; erschlagen = ocirre (232, 3).

110) 319, 3–11; erschlugen = ocioient (232, 19); heyden = sarrazin (232, 27).

schon gerechtfertigt. Die Brüder aber, „böser dann heiden“, begingen mehr Verbrechen und malträtierten den Priester auf schlimmere Weise, als dies Heiden jemals getan hätten¹¹¹. Folglich sind in der Vernichtung der Übeltäter „die besten werck“ zu sehen:

„Herre Galaat, diß enbút dir der groß herre, das du yn hast hut also wol gerochen an synem fynde das sich alles hÿmmelisch here da von freuwet“¹¹².

Lepreusen – Episode (F)

In diesem Lichte erhellt sich auch die letzte Szene, in der die drei Auserwählten Gewalt anwenden (müssen).

Die „gewonheit“¹¹³ auf der Burg, zu der sie gelangen, fordert zur Heilung der lepreusen Burgherrin das Blut einer keuschen Jungfrau, zugleich Königstochter und Schwester des reinen Parczifal¹¹⁴. Dies erfahren die himmlischen Ritter aber erst später, sodaß sie der Aufforderung, die sie begleitende Jungfrau möge sich als Opfer feilbieten, nicht Folge leisten und Galaat diese „gewonheit“ als „böß und unendlich“¹¹⁵ bezeichnet. Also drohen ihnen die Burgritter mit dem Tod und attackieren Bohort, Parczifal und Galaat; im Verlauf des Gefechts

„kam es darzu das die dry gesellen die zehen ritter niederstachen¹¹⁶, ee ir glenen zurbrachen. Darnach so namen sie ir schwert und falten¹¹⁷ sie nÿder als ob sie styre weren. Und sie hetten sie erschlagen¹¹⁸ sere lichtichlich (. . .). Wann Galaat, der das schwert mit dem fremden gehenck hatt, der schlug zu der rechten und linken syten und erschlug¹¹⁹ alles das er begreiff“¹²⁰.

In einer Kampfespause vernehmen die Gottesgesandten den Inhalt der „gewonheit“, wörauf sich Parczifals Schwester für die kranke und, wie man später erfährt, böse Burgherrin opfert. Es ist Gott selber, der die Burg und ihre Bewohner ins Verderben stürzt und allesamt vernichtet¹²¹.

Will man die Grundaussagen der beiden Episoden E) und F) hinsichtlich der Tötungsreihen durch die drei „milites Dei“ resümieren, so bleibt festzuhalten, daß

111) Vgl. Matarasso, S. 69: ein zusätzlicher Kontrast liege in der Konstruktion der drei Brüder als Gegenposition zu den drei Gefährten mit Parczifals Schwester. Es sei gerechtfertigt, die Brüder zu töten, weil sie keine Christen waren. Dies sei, so Matarasso weiter, aber nicht in dem Sinne zu verstehen, daß die Übeltäter Heiden seien, sondern, viel schlimmer noch: Es handele sich um Christen, die wußten, daß sie sündigten (2 Petr. 2, 22). Diese Nuancierung mag berechtigt sein, jedoch spielt sie m. E. keine Rolle, denn „schlecht“ war die Summe alles nichtchristlichen Tuns (vgl. Rö. 14, 23; Kap. 3, A. 69).

112) 320, 11–13.

113) 325, 7.

114) 328, 11–13.

115) 326, 1: in dieser Episode wissen die drei Helden genau, warum sie sich schlagen müssen: Es geht um den Schutz der Schwester Parczifals, handelt sich also um eine fundamentale Aufgabe der Ritter (vgl. Cornet, S. 996).

116) Abatirent (237, 31).

117) ociant et abatant (237, 33).

118) ocis (238, 1).

119) ocit (238, 15).

120) 326, 7–327, 4.

121) 335, 7–14.

ihr Tun als Gutes gerechtfertigt wird, weil sie die Feinde Gottes und der Heiligen Kirche liquidieren, an ihren Schandtaten Rache genommen haben. Der Hinweis darauf, daß sie dazu bestellt worden sind, findet sich des öfteren: Bohort argumentiert in diesem Sinne ebenso wie der Priester in seiner Deutung¹²². Dies verdient nochmals festgehalten zu werden:

- „Darumb hatt er uns herre gesant das wir sie vertriben sollen“¹²³
- „Darumb weiß ich wol das uch gott herre hat gesant diße werck zu machen“¹²⁴
- „Wann wißent sicherlich das uch unser herre hatt gesant sie zu erschlagen“¹²⁵

Diese Betonung der göttlichen Mission ist tatsächlich sehr augenfällig und dient der Rechtfertigung ihrer Handlungen. Aber schon lange zuvor begegnet dieser Gedanke. Lanczelot erfährt in der Traumdeutung eines Klausners seine Genealogie:

„Der nefe des koniges, da von der lach uß ging, das was Nasiens son, also das unser herre von hymelrich yn hatt gesant umb zu vertriben und zu erschlagen die ungleubigen“¹²⁶.

Von daher wird bis hin zu Galaat abgeleitet:

„Und alles das ihr hörent ist yczunt ist yczunt von Galaat dem guten ritter gescheen, der da ist uwer [Lancelots] sun“¹²⁷.

Es läßt sich folgern, daß die Legitimation Galaats als Streiter und Rächer Gottes schon früh erfolgt, vom „Queste“-Autor in konsequenter Linie bis zu den Aktionshöhepunkten in den betrachteten Episoden fortgeführt wird.

Exkurs: Joseph von Arimathia

Zu dieser Linienführung gehört an erster Stelle der ständige Rekurs auf Joseph von Arimathia, jenes Jüngers Jesu, der nach dem Kreuzestod Jesu Christi Pilatus bittet, ihm den Leichnam zu überlassen, und der ihn, nachdem er selbigen erhalten, in ein reines Leinentuch gehüllt in das Grab legt¹²⁸. Robert de Boron war der erste, der Joseph einen unvergleichlichen Zuwachs an mystischen Ruhm verlieh, indem er ihn zum Besitzer des heiligen Gral-Gefäßes machte¹²⁹.

Während Joseph in der Konzeption der Gralsromane der geliebte Ritter Jesu Christi bleibt und als „Leitmotiv“ dient¹³⁰, so fällt ihm im „Prosa- Lancelot“ eine

122) M. E. ist die Argumentation Bohorts und Galaats die des Autors: Trotz des Hauptgedankens der Nachsicht, wie sie Galaat vertritt, kommt der Autor zu dem Schluß, daß das Töten erlaubt, ja sogar erforderlich sei, weil es sich hier um einen besonderen Fall von Schlechtigkeit handle (vgl. Pauphilet, S. 34/35) und somit Gnade nicht mehr gewährt werden kann (Matarasso, S. 67). So ist mit Cornet (S. 990) festzustellen, daß die Rechtfertigung durch den Priester diejenige ist, die der Mystik der Kriegsorden entspricht.

123) 316, 17-317, 1 (Bohort).

124) 318, 3/4.

125) 319, 18/19; ocirre et desconfire (233, 3). Diese Sentenz beließ ich in meiner Textanalyse unerwähnt.

126) 184, 6-8.

127) 187, 8/9.

128) Vgl. Mt. 27, 57-60; Mk. 15, 42-46; Lk. 23, 50-53.

129) Frappier, Le Graal, S. 107.

130) Ebenda, S. 111.

„relativ bescheidene Rolle“ zu, in der er vor allem als „flash-back“ auf die christlichen und orientalischen Ursprünge der Welt Arthurs und des Rittertums benutzt wird¹³¹. Er garantiert Ursprung und Erfüllung der Gral-Suche¹³² und inkarniert das neue Rittertum¹³³. In der „Queste“ finden sich in diesem Sinne einige Bezüge auf Joseph¹³⁴. Gleich zu Beginn wird Galaat, bei seiner Ankunft am Artushof, mit den Worten vorgestellt:

„König Artus, ich bring dir den Ritter den man so lang begert hat, der da ist kumen von dem hohen geschlechts des Königs David und Joseph von Armathie“¹³⁵.

Den weißen Schild mit dem roten Kreuz, der nur für den erwarteten Ritter Galaat bestimmt ist, hielt schon der heidnische König Evallet (nach seiner Bekehrung heißt er Mordelas) zur Verteidigung in seinen Händen, in die Joseph den Schild legte¹³⁶. Symeon versündigte sich dereinst gegen Joseph und liegt seither siech danieder; erst Galaat, der Erlöser, wird ihn von der Qual befreien¹³⁷.

Die „Queste“ übernimmt also dieses Modell Josephs, baut und schmückt es aber aus¹³⁸: Nicht nur, daß Joseph zur Legitimation der Gral-Suche nicht mehr „ausreicht“ und Galaat, der direkte Abkomme Davids, hinzukommt¹³⁹; der Text des „Lancelot“ macht zudem – besonders in der „Queste“ – aus Joseph den ersten christlichen Ritter, ja sogar den ersten Kreuzritter (dies allerdings auf Kosten eines „anachronisme flagrant“¹⁴⁰, denn Joseph führt in den „Großen Britanien“¹⁴¹ das christliche Gesetz ein und legt es den Sarrazenen auf): „Si la victoire plenière que Joseph remporte sur les Sarrazins de Grande-Bretagne est bien la métaphore d’une croisade réussie (. . .), ne peut-on voir, dans cette épée brisée (. . .) le signe symbolique de la croisade à venir?“¹⁴².

Vermutet man in dem zerbrochenen Schwert Josephs, das Galaat zusammenfügt, tatsächlich das Symbol eines künftigen Kreuzzugs (vielleicht, gemäß der Abfassungszeit der „Queste“, des fünften¹⁴³), so drängen sich weitere Konsequenzen in der Deutung einzelner Elemente in der „Queste“ auf. Dann ist beispielsweise auch zu überprüfen, ob die besetzten Burgen etwa Symbole des Heiligen Jerusalem, deren Okkupatoren Heiden (Sarrazenen) und deren Gefangene die bedrohte

131) Baumgartner, S. 7, deren Aufsatz „Joseph d’Armathie dans le Lancelot en prose“ (s. Bibl.) ich nachfolgend im wesentlichen referiere; vgl. Kap. 1), A. 10.

132) Ebenda, S. 8: „l’origine et la clôture de l’aventure du Graal et de la chevalerie“.

133) Ebenda, S. 10.

134) S. besonders 367–369.

135) 9, 12/13.

136) 40–44; vgl. 182–185.

137) 361.

138) S. Frappier, Le Graal, S. 114; vgl. Baumgartner, L’arbre, S. 148.

139) Frappier, Le Graal, S. 117; vgl. Lot-Bor., Les deux conqu., S. 108; Frappier, The Vulgate, S. 296.

140) 42, 15.

141) Baumgartner, Joseph, S. 12: Mahomet sei kein Zeitgenosse Christi gewesen, außerdem sei der Islam nie in die Bretagne gelangt.

142) Ebenda; die Episode mit dem zerbrochenen Schwert befindet sich bei Kluge, S. 364/365 (mein Zitat aus 364, 11/12).

143) Vgl. Baumgartner, L’arbre, S. 20; vgl. Kap. 1), A. 3.

Christenheit und die Heilige Kirche darstellen könnten. Galaat, Bohort, Parcifal wären folglich Idealmodelle geistlicher Kreuzritter, die übrigen Akteure vielleicht ihre, freilich oft fehlenden, Kommilitonen. Sodann könnte in den Kämpfen, vor allem in den Tötungsaktionen der „Kreuzritter“ (wie sie sein sollen) das Anliegen des Autors erkennbar sein, unterschiedliche Standpunkte in der Auffassung zu diskutieren, ob der Tod der Heiden gerechtfertigt ist oder nicht. Zu eben diesem Zwecke ist es unerläßlich, die wichtigsten zeitgenössischen Aussagen der Zisterzienser zum Kreuzzug mit den Elementen innerhalb der „Queste“ zum „Vergleich“ heranzuziehen, die am ehesten der zisterziensischen Kreuzzugsideologie entsprechen.

3. Materialien: Cîteaux als „conductrice du monde chrétien“ des Hochmittelalters⁰

a) Bernhard von Clairvaux¹

Vita

Der 1090 geborene und 1153 gestorbene Bernhard von Fontaines trat 1112 in das Kloster von Cistercium ein und wurde schon drei Jahre später Abt von Claravallis. Als Sprecher der Armutsbewegung unterstützte er das Reformprogramm des weltentsagenden Mönchpapstes. Er war Begründer einer neuen „devotio“, die auf der patristischen Literatur fußt². Als meistübersetzter Autor des Mittelalters ging von ihm ein gewaltiger Einfluß aus³.

Durch seine Mitarbeit am Konzil von Troyes (1128) war er mit der aktuellen Kreuzzugsproblematik gut vertraut⁴. Er wirkte bei zwei Kreuzzugsinitiativen mit: am zweiten Kreuzzug (1147–1149) und am Kreuzzug gegen die Wenden (1150). Insbesondere zum zweiten Kreuzzug, „den Bernhard gepredigt, dem Bernhard die Ausdehnung gegeben, für dessen geordnete Vorbereitung Bernhard das meiste gewirkt hatte“⁵, leistete er einen entscheidenden Beitrag vermittels seiner „mitreisenden Persönlichkeit“⁶ und seiner vielgerühmten Eloquenz als „doctor melliifluus“. Auf Grund seiner vielfältigen Reisetätigkeiten⁷ mit der Kreuzpredigt beinahe überfordert, delegierte er Aufgaben des Kreuzzugauftrufes an seine Sekre-

0) Pauphilet, S. 194; vgl. S. 56; vgl. Chenu, S. 343: „le héraut de la chrétienté“.

1) Quellen zur Bernhard-Vita in MPL 185 (vor allem Wilhelm von St. Thierry); vgl. auch die Artikel in den Handbüchern (s. Bibl.).

2) S. Lortz, S. 347.

3) S. Kahl, S. 177; Loomis, S. 166; Matarasso, S. 218; Pfeiffer, Die Stellung, S. 277; s. unten A. 15.

4) S. Jedin, S. 28.

5) Von den Steinen, S. 171; vgl. Constable, S. 247; Alphanéry, S. 160.

6) Beumann, S. 144.

7) S. Kahl, S. 181; Leclercq, Recueil Bd. 2, S. 19–22; S. 327–330; Jedin, S. 28; Williams, S. 269–272; Constable, S. 233 A. 106; S. 245 A. 169–171; Alphanéry, S. 170.

täre und Notare (z. B. Nicolaus von Clairvaux bzw. Gérard und Geoffrey), ebenso an Äbte und Mönche seines Ordens, wobei Godefroid von La Roche und Otto von Freising besondere Rollen zukamen⁸. So wirkte Bernhards Kreuzzugsgeist auf Cîteaux ein⁹, das „une part préponderante dans la préparation de la seconde croisade“¹⁰ spielte. Dieser Kreuzzug fand statt unter Führung Ludwigs VII. von Frankreich und des Staufers Konrad III. (1138–1152), die Bernhard durch seine Predigten gewinnen konnte. Den Auftrag zur Predigt erhielt er übrigens von seinem Schüler und Zisterzienser, Papst Eugen III. (1145–1153)¹¹.

Bernhards Stellung zum Kreuzzug

Bernhards Haltung zur Kreuzzugs-idee ist zu sehen auf dem Hintergrund der Zwei-Schwerter-Theorie, wonach gemäß Lk. 22, 38¹² das weltliche Schwert an die irdische Macht übergeben, jedoch nur auf Anweisung der priesterlichen Gewalt zu gebrauchen ist.

Für Bernhard ist der Kreuzzug zuallererst ein „individuelles Bußwerk“¹³, Heilangebot Gottes, „tam sanctum / pium / laudabile opus / sancta expeditio“ etc., das Kreuzfahrer-Heer „exercitus Domini“¹⁴.

-
- 8) Willems, Cîteaux et la seconde croisade, S. 127–138, nennt Godefroid von La Roche (nachmaliger Bischof von Langres), Rainald von Morimond, Baudouin von Châtillon, Ulrich von Neuburg, Adam von Ebrach, Gerlach von Rein und Heinrich von Olmütz.
- 9) Vgl. Leclercq, St. Bernard et l'esprit cistercien und Les intentions des fondateurs de l'ordre cistercien (s. Bibl.); dieser Geist von Cîteaux blieb bis 1213 hinsichtlich des Kreuzzuges der gleiche (s. Willems, S. 150); was den Kreuzzug anlangt, so sind „Bernhard“ und „zisterziensisch“ oft synonym. Trotzdem ist Vorsicht geboten, diese „Deckungsgleichheit“ in den Auffassungen Bernhards und anderer Zisterzienser als unangetastet zu betrachten: „Cependant, on le voit de mieux en mieux aujourd'hui, Saint Bernard est bien loin de représenter tout Cîteaux“ (Bouyer, S. 26), denn es gab auch kritische Stimmen zum Kreuzzug, z. B. Isaac von Etoile (vgl. Kedar, S. 104/105, bes. A. 26 und 27; Alphantery, S. 186; Constable, S. 270–276).
- 10) Willems, S. 152; vgl. Pfeiffer, Die Cistercienser, S. 8–10; S. 44–54; S. 78–81; S. 107–141. Durch die in den Anmerkungen 8–10 genannten Darstellungen wird die Bedeutung Cîteaux' für den zweiten Kreuzzug kenntlich gemacht.
- 11) S. Mayer, S. 99.
- 12) Lk. 22, 38: At illi dixerunt/Domine ecce gladii duo hic/at ille dixit eis/satis est; vgl. unten A. 35.
- 13) Mayer, S. 99; vgl. Leclercq, St. Bernard, S. 76: „Bernard a (...) interiorisé la croisade et sa justification: ce qui n'était, avant lui, qu'une expédition guerrière à buts politiques devient, avec lui et sous son influence, à partir de lui, acte de pénitence, démarche de conversion“. – Genau dadurch aber ist, so Cleland, S. 60 A. 32, Bernhard Teilnehmer am Prozeß der Christianisierung des Krieges und war somit auch ein Mann des Krieges: „But we must admit that he was a man of war, and war of a very intransigent sort“ Dagegen Lorson, S. 785–794, wo er Bernhard als Mann des Friedens darstellt. Auch von den Steinen (s. Bibl.) und Leclercq, L'attitude, S. 223, sehen Bernhard in diesem Sinn.
- 14) Diese „Richtlinien“ seiner Position begegnen in seinen Kreuzzug-Werbebriefen immer, exemplarisch hier Epp. 363, 458, 467 (vgl. P. Eugen III., Epp. 48 und 166); vgl. Rousset, S. 31; Constable, S. 272.

Unbestritten ist der viele Bereiche des Lebens erfassende Einfluß Bernhards¹⁵, der „Chimäre des Jahrhunderts“¹⁶, der bestimmt auch „Verwirrung“ gestiftet¹⁷ und bunte Blüten getrieben hat¹⁸.

„Ad milites Templi de laude novae militiae“

Auf seiner Sichtweise der zwei Schwerter, deren Bilder er aus Eph. 6, 10–17 verwendet¹⁹, fußt die Haltung Bernhards, wonach die weltliche Macht als „potestas indirecta“ „mit ihren Mitteln die kirchliche Abwehr des Unrechts ergänzen“²⁰ muß. Eingang findet dieser Gedanke in seinem Traktat „Ad milites Templi de laude novae militiae“, den er wohl zwischen 1130 und 1136²¹ an den Gründer des Tempel-Ordens, Hugo von Payns, richtete. Darin offenbart der Abt von Clairvaux seine „theologischen Grundsätze des gerechten Krieges“²², und es scheint, als hätte Bernhard von Augustinus und Anselm von Lucca, der als „Bindeglied“ zwischen beiden fungiert haben könnte²³, diese Position übernommen.

Hauptgedanken in der mit mystischen Reflexionen und biblischen Reminiscenzen²⁴ durchsetzten Propagandaschrift²⁵, die um 1200 im Christentum bestens bekannt gewesen sein dürfte²⁶ und auf die Welt der klerikalen Mönche und des Rittertums einen großen Einfluß ausübte²⁷, sind zum einen die Kritik an den weltlichen Ritterorden („militia profana“, die „malitia“ ist)²⁸. Diesen wirft Bernhard das Töten als Todsünde vor, weil es nicht „ad Dei“, sondern „ad suam gloriam“ diene. Jedoch gestattet er Kriegshandlungen den geistlichen Ritterorden mit der Darlegung, es sei kein Gesetz vorhanden, das den Christen den Griff zum Schwert ver-

15) S. oben A. 3.

16) Ep. 250, 4 (MPL 182, 451): „Ego enim quaedam chimaera mei saeculi, nec clericum gero, nec laicum“.

17) S. z. B. Bouyer, S. 40.

18) Wie später noch ausgeführt werden wird, kann man in der Ambiguität der Kampfhandlungen in der „Queste“ durchaus das Ringen des Autors erkennen, diese zweideutige Natur in Bernhard bzw. das, was aus ihr in seine Kreuzzugauffassung eingeflossen ist, zu diskutieren.

19) Tpl. I, 1: „Caeterum cum uterque homo suo quisque gladio potenter accingitur, suo cingulo nobiliter insignitur“; vgl. Ep. 256, 1: „Exserendus est nunc uterque gladius in passione Domini, Christo denuo patiente, ubi et altera vice passus est“; vgl. oben A. 12.

20) Lortz, S. 350.

21) Zur Abfassungszeit: Jedin, S. 29 (vor 1130); Leclercq, Recueil, Bd. 2, S. 88 (vor 24. 5. 1136); ebenso Hehl, S. 111/112.

22) Lex. d. MA's, Spp. 1995/1996; vgl. Hehl, S. 112.

23) Zu Augustin: s. unten, v. a. A 81; zu Anselm: s. Leclercq, L'attitude, S. 202 und 219; nach Erdmann, S. 227, ist Anselm ein „Vorläufer der Kreuzzüge“, weil er die entscheidende Verbindung zwischen Theorie und Praxis vollzogen habe (S. 223), ebenso wie später Bernhard (Russell, S. 36).

24) S. Cousin, S. 49.

25) „Sermo exhortatorius“; vgl. Leclercq, Recueil, Bd. 2, S. 88; Rousset, S. 30.

26) S. Cleland, S. 47.

27) Ebenda, S. 28.

28) Tpl. II, 3: „Quis igitur finis fructusve saecularis hujus, non dico, militiae, sed malitiae“.

29) Vgl. Bertau, S. 310 (mit Textprobe aus Tpl. III, 4).

biete³⁰, womit er zugleich die Templer rechtfertigt. Dem sinngemäß betrachtet Bernhard die neue Generation der Ritter³¹, die Templer, als „soldats-moins“³², in denen er „mönchische und kriegerische Lebensart“ verbindet³³ und sie mit dem Evangelium zu durchsäuern sucht³⁴.

Die zwei Schwerter teilen sich auf die Soldatenmönche auf in ein geistliches für den Mönch zur Bekämpfung des inneren Feindes, der von guten Werken die Sinne ablenkt, und auf ein weltliches gegen die äußeren Feinde der Kirche und des Christentums³⁵. In dieser Symbiose ist es „no exaggeration to call the first Templars military Cisterciens“³⁶. In diesem Sinn ist es gerechtfertigt, daß diese Ritter „sine culpa“ gegen die Gottesfeinde kämpfen:

„Divina, ut credimus, providentia a vobis in sanctis locis sumpsit initium hoc genus novum religionis, ut videlicet religioni militiam admiseretis et sic religio per militiam armata procedat, hostem sine culpa feriat“³⁷.

Bernhard unterscheidet zwei Arten von Kriegen: sinnlose, von gewalttätigen Exzessen markierte und den der „catholice ecclesie defensores et inimicorum Christi impugnatores“³⁸, der, weil zur Verteidigung der Kirche geführt, aus einer guten Absicht entspringt, die jede Kriegshandlung rechtfertigt³⁹. Gleichwohl ist so wenig Gewalt als möglich anzuwenden⁴⁰ und die Heiden sind nur dann zu

- 30) Tpl. III, 4: „non enim sine causa gladium portat. Dei etenim minister est ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum“; ebenso CC 66, 12 (MPL 183, 1101): „Approbamus zelum, sed factum non suademus; quia fides suadenda est, non imponenda. Quoniam melius procul dubio gladio coercentur, illius videlicet qui non sine causa gladium portat, quam in suum errorem multos trahere permittantur. Dei enim minister ille est, vindex in iram ei qui male agit (Rö. 13, 4)“.
- 31) Tpl. I, 1: „Novum, inquam, militiae genus et saeculis inexpertum“.
- 32) Tpl. IV, 8: „Ita denique miro quodam ac singulari modo cernuntur et agnis mitiores, et leonibus ferociores (. . .), monachos videlicet, an milites“; s. Leclercq, *L'attitude*, S. 215; vgl. Seward, S. 4; Hehl, S. 151.
- 33) Hehl, S. 115; vgl. Cleland, S. 41; Schumacher, S. 175; dagegen Cousin, S. 49, wonach Bernhard das Templer-Ideal nicht geschaffen habe, weil es schon existiert habe.
- 34) Pfeiffer, *Die Stellung*, S. 275.
- 35) Ep. 276, 2: „Tu ergo, serve Dei, qui tenes gladium Petri, amputa confusionem opprobrii a religione, scandalum ab Ecclesia, crimen a persona (. . .). Sta, inquam, inflexibilis adversus carnem et sanguinem“; Ep. 285, 1: „Gladius Petri defendat patrimonium Petri“; auch Alanus ab Insulis, *Summa de arte praedicatoria*, c. 40 (MPL 210, 186) hat zu den zwei Schwertern Stellung bezogen; Bernhard, *De consideratione* IV 3, 7: „Uterque ergo Ecclesiae et spiritualis scilicet gladius, et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exserendus: ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis, et iussum imperatoris“; vgl. Hehl, S. 150 A. 620.
- 36) Seward, S. 27; vgl. Alphandéry, S. 199, der die Templer als „garants d'une vertu monastique pour l'évolution militaire de la croisade“ bezeichnet.
- 37) Cap. 49 der Templerregel, zit. nach Schnürer, S. 147; ebenso bei Hehl, S. 115 A. 499/500.
- 38) Vgl. A. 37.
- 39) Tpl. I, 2: „Si bona fuerit causa pugnantis, pugnae exitus malus exitus esse non poterit; sicut nec bonus iudicabitur finis, ubi causa non bona et intentio non recta praecesserit“ (vgl. Tpl. III, 4 = A. 30); ein profaner Krieg kann nie aus guter Absicht entspringen und wird daher verdammt (s. Lorson, S. 796).
- 40) S. Leclercq, *L'attitude*, S. 206.

töten, wenn sie nicht auf irgendeine andere Weise⁴¹ abzuwehren sind. Die Vernichtung des Bösen, das sich in den Gruppen der Heiden, Juden, Apostaten, Häretiker, Schismatiker manifestiert⁴², ist nicht „homicida“, sondern „malicida“⁴³. Zudem liegt die Verantwortung bei dem, der den Kampf begonnen hat⁴⁴.

*Exkurs: Bernhard und sein Einfluß auf die Literatur seiner Zeit
(am Beispiel Wolframs von Eschenbach)*

Der frappante Einfluß Cîteaux' und Bernhards auf viele Lebensbereiche vornehmlich des 12. und 13. Jahrhunderts steht außer Frage⁴⁵. Er erfaßte auch die zeitgenössische Literatur, denn der mittelalterliche Dichter ist sehr von den allgemeinen „Anschauungs- und Vorstellungsformen seiner Zeit abhängig“⁴⁶. Im 11./12. Jahrhundert läßt sich vermehrt die Thematik der „militia Christi“ konstatieren, weisen die Ritterspen geistliche Züge auf⁴⁷. Das Rolandslied beinhaltet auch die Wiedergabe dessen, was man in jener Zeit von den geistlichen Rittern erwartete⁴⁸, wenngleich nur das Ideal des christlichen Ritters noch fehlte⁴⁹.

Ebenso reflektierte die „Queste“ die zeitgenössische Zivilisation⁵⁰ mit ihren gleichzeitigen Idealen von Schönheit, Liebe, Erfahrung, Heiligkeit und dem Vorrang der Spiritualität⁵¹.

In besonderem Maße festzustellen ist der Einfluß Bernhards auf Gottfried von Straßburg, der sich der Mystik Bernhards bedient⁵², und auf Wolfram von Eschenbach.

Augenfällig ist der Bezug von Wolframs „templeisen“ zu den historischen Tempelrittern, die dem Autor vermutlich als Gralsritter dienten⁵³ und denen er einen

41) Tpl. III, 4: „Non quidem vel Pagani necandi essent, si quo modo aliter possent a nimia infestatione seu oppressione fidelium cohiberi“.

42) S. Schwinges, S. 13.

43) Tpl. III, 4: „Sane cum occidit malefactorem, non homicida, sed, ut ita dixerim, malicida (...)“.

44) Vgl. Ps. 67, 31: „Disperge populos qui bella volunt“; Tpl. III, 5: „Secure proinde dissipentur gentes quae bella volunt“.

45) Vgl. oben S. 153 und 155; Pauphilet, S. 56; S. 194; Chenu, S. 34; Pfeiffer, Cistercienserchronik 47 (1935) (s. Bibl.).

46) W. J. Schröder, S. 12.

47) S. Rousset, S. 33; Erdmann, S. 261; Delaruelle, S. 27; Matarasso, S. 210: das Kennzeichen der monastischen Literatur des Mittelalters sei, das Streben nach Gott zum Ausdruck zu bringen.

48) S. Schumacher, S. 374: das Rolandslied habe den Gedanken des geistlichen Rittertums der Zeit erst nahegebracht, vgl. unten A. 78.

49) S. Erdmann, S. 264.

50) S. Frappier, *Le Graal*, S. 115.

51) S. Locke, *A new approach*, S. 239/240.

52) Ohne darauf näher eingehen zu können verweise ich exemplarisch auf Karl Allgaier, *Der Einfluß Bernhards von Clairvaux auf Gottfried von Straßburg*. Frankfurt/M.-Bern 1983 (Europ. Hochschulschr. 641).

53) S. W. J. Schröder, S. 118; Cleland, S. 41.

hohen Stellenwert einräumt, was wiederum seine Bewunderung für diesen Orden als naheliegend erscheinen läßt⁵⁴.

Die Gralsfrömmigkeit bei Wolfram ist von bernhardinischen Zügen⁵⁵ gekennzeichnet. Mehr als alle anderen erhebt er die glorreichen Motive in den blutigen Kampfhandlungen zu einem ethischen, defensiven Ideal, wobei diese Umwandlung für Wolfram – wie für Bernhard – im Namen Christi stattfindet⁵⁶. Parzifal wird die „poetische Verklärung des geistlichen Rittertums“⁵⁷ und ist ausgestattet mit dem friedlichen Geist Bernhards⁵⁸. Dies jedoch und der Bezug Wolframs zu den Templern bedeute, so Frappier, keineswegs eine Anlehnung an Bernhard, vielmehr bleibe das Auftreten der Templer in einem Gralsroman rätselhaft.⁵⁹

Mögen auch Gegenpositionen wie die Frappiers gewichtig sein, so bleibt doch Tatsache, daß Wolfram Christliches und Ritterliches miteinander verwoben hat und er „das ritterliche innere Lebensproblem durch echte Vergeistigung der Wertvorstellungen im Sinne seiner Zeit, das heißt also im religiösen Sinne, löste“⁶⁰.

Genau diese Spiritualisierungstendenz finden wir auch in der „Queste“. Wohl schwerlich wird es sich hierbei nur um eine einmalige und zufällige Duplizität handeln, vielmehr liefert uns diese Parallele stabiles Baumaterial, um mit ihm unser Gebäude des Einflusses zisterziensischer Kreuzzugsideologie auf die „Queste“ verschalen zu können.

b) Kreuzzugsidee und Rittertum

Das Kreuz war nicht nur Symbol für das Leiden Christi und die Erlösung des Menschen, sondern für das ganze „Imperium Christi“. Eine Folge des im 11./12. Jahrhundert sich vollziehenden Aufschwungs der Askese und der religiösen Verinnerlichung ist eine neue „devotio“⁶¹. Im Kreuz sah man den Weg zum Heil und zum Leben, Schutz vor den Feinden, tiefe Freude, die es ohne das Kreuz nicht geben konnte. Alleine das Aufsichnehmen des Kreuzes und die Nachfolge Christi, der Nachvollzug seines Todes galten als Möglichkeit, zum ewigen Leben zu gelangen. Die „vita apostolica“ wurde in dem Ideal der Christus-Nachfolge gelebt⁶² und rief Sehnsucht nach einem eremetischen Leben im Monasterium

54) S. Frappier, *Le Graal*, S. 100.

55) S. W. J. Schröder, S. 94 und 98.

56) S. Cleland, S. 54; Schumacher, S. 378.

57) Schumacher, S. 377.

58) S. Cleland, S. 54.

59) Frappier, *Le Graal*, S. 101.

60) W. J. Schröder, S. 16 und 128.

61) Vgl. o. S. 153 (zur „devotio“).

62) Z. B. Mt. 10, 38: „et qui non accipit crucem suam et / sequitur me / non est me dignus“; Mt. 16, 24: „Tunc Iesus dixit discipulis suis / Si quis vult post me venire abneget / semet ipsum / et tollat crucem suam et sequatur / me“; vgl. Lk. 9, 23; 14, 27; Mk. 8, 34; Bienert, S. 11–32, bringt viele Belege aus dem NT; die Kreuzesmystik pflanzte sich tief in das 15. Jhd. fort, in den vier Büchern der „Imitatio Christi“ findet man diesen alles beherrschenden Geist (z. B. Lib. II., c. XII, 2: „In cruce salus, in cruce vita, in cruce protectio ab hostibus; in cruce infusio supraerne suavitatis, in cruce

wach⁶³. Vor allem zwischen dem dritten und vierten Laterankonzil (1179 bzw. 1215) „erhob“ sich die Seele. Dieses Erwachen und die Zuwendung zum Evangelium bestimmten die Theologie⁶⁴ jener Zeit. Es traten schon vorher die Laienbruderschaften der Spitalorden, Antoniter, Augustiner-Chorherren, Prämonstratenser, Karthäuser und Zisterzienser hervor.

Die abendländische Frömmigkeit manifestierte sich auch in der Sehnsucht nach dem Heiligen Land. Im 11. Jahrhundert fanden vermehrt Wallfahrten dorthin statt. Jerusalem als „civitas piorum“⁶⁵ hatte eine große Anziehungskraft. Die Stadt des Paradieses war Mittelpunkt der geistigen und weltlichen Welt⁶⁶ und endzeitlicher Ort⁶⁷.

Das christozentrische Weltbild entsprach dem⁶⁸. Folglich war „alles, was nicht aus Glauben geschieht, (ist) eine Sünde“⁶⁹ und wurde als Gefahr für die Harmonie der Weltordnung, als Bedrohung der Lebensgrundlage betrachtet. Demzufolge erkannte man auch in den sektiererischen Gruppen der Katharer und Waldenser zuallererst Staatsfeinde, hielt man Ketzer- und Heidenkriege, sowie die Inquisition für Instrumente zur Verteidigung der Kirche, der sichtbaren „civitas Dei“

Antriebe für die Kreuzzugsbewegung

Vielschichtige Momente sind hierbei anzuführen⁷⁰: es sind dies der Gedanke der Pilgerschaft ins Heilige Land, die Wallfahrt zum Grab des Herrn als „expeditio / iter / peregrinatio in terram sanctam“⁷¹. Der Verlust des Heiligen Landes (1071 zum ersten Mal) mußte die Menschen erschüttern, zumal man glaubte, dies sei durch ihre Sünden zustande gekommen⁷². Da jedes Tun als ein auf das christliche Abendland gerichtetes betrachtet wurde, verlieh auch die Kriegshandlung der Be-

robor mentis, in cruce gaudium spiritus, in cruce summa virtutis, in cruce perfectio sanctitatis (...). Tolle ergo crucem tuam et sequere Jesum, et ibis in vitam aeternam“).

63) S. Lortz, S. 334.

64) S. Chenu, S. 346.

65) S. Wang, S. 28 (mit ausführlicher Literatur); vgl. Schwinges, S. 3.

66) Ez. 5, 5/6: „haec dicit Dominus Deus / ista est Hierusalem / in medio gentium posui eam / et in circuitu eius terras / et contempsit iudicia mea / ut plus esset impia quam gentes / et praecepta mea ultra quam terrae / quae in circuitu eius sunt“.

67) Apk. 21, 10 f.; Tob. 13, 14; Jes. 2, 2; Ps. 47; 77; 121; Mt. 5, 14; vgl. Bertau, S. 310.

68) S. Mayer, S. 18.

69) Rö. 14, 23: „qui autem discernit si manducaverit / damnatus est quia non ex fide / omne autem quod non ex fide peccatum est“.

70) S. Schwinges, S. 2/3

71) S. Delaruelle, S. 61; Schwinges, S. 3; Odo von Deuil, De profectione Ludovici VII. in Orientem: „Visitare sepulchrum Domini cognovimus nos et ipse et nostra crimina, praecepto summi pontificis, paganorum sanguine vel conversione delere“ (zit. nach Kedar, S. 66 A. 71).

72) S. Lortz, S. 331; viele Kreuzzug-Werbebriefe beginnen mit der wachrüttelnden Exklamation der Katastrophe: „Commota est et contremuit terra, quia caeli Dominus coepit perdere terram suam“ (Bernhard, Epp. W 458 und E 363 bei Leclercq, L'encyclique, S. 286, 27/28 bzw. S. 295, 11/12); zu dem neuen Geist des Sündenbewußtseins s. Richard, S. 33.

freierung Jerusalems, weil im Dienste des christlichen Heilsprozesses, Seligkeit⁷³. Dementsprechend identifizieren sich die Kreuzfahrer als Soldaten Christi⁷⁴, als auserwähltes Volk gemäß alttestamentlicher Vorstellung⁷⁵, die der „Gedanke, durch Bluttat den Himmel zu erwerben“⁷⁶, antrieb. Allerdings ist vor dem Lohnerwerb Reue und Buße des einzelnen unbedingte Voraussetzung, denn „avant d'être une stratégie et une politique, elle [sc. la croisade] est une liturgie“⁷⁷. Selbst die zeitgenössische Literatur lehnte sich an die realen Bedingungen der Feudalgesellschaft an, wenn es in Gott den Lehnsherrn und im Ritter den „dinistmann gotes“ sah⁷⁸. So war das Ritterideal im 11./12. Jahrhundert fest in die Adelsgesellschaft eingebettet⁷⁹.

Allmählich gewann die Idee des als notwendig und berechtigt betrachteten Heiligen Krieges an Bedeutung: Es ist Augustinus (354–430), die maßgebende Instanz des Mittelalters⁸⁰, der für das „bellum iustum“ plädierte⁸¹. Dieses bezog

- 73) Der Lohngedanke ist zentrales Motiv, er fehlt in keinem der Kreuzzugsaufrufe: vgl. Lortz, S. 332; Beumann, S. 125; ferner die Briefe Bernhards: „tantum in scuto et ligno sellarum, quibus utentur, cum ad bella procedent, aurum vel argentum apponi licebit his qui voluerint“ (Ep. W 458 bei Leclercq, *L'encyclique*, S. 287, 56–58); vgl. Ep. E 363 (Leclercq, *L'encyclique*, S. 296, 25–298, 74); P Eugen III., Ep. 48: „Peccatorum remissionem et absolutionem (...) talem concedimus“; Diese Wendung findet sich häufig. Apk. 19, 19–21: „et vidi bestiam et reges terrae et exercitus eorum congregatos ad faciendum proelium (...) et ceteri occisi sunt in gladio sedentis super equum qui procedit de ore ipsius“.
- 74) S. Delaruelle, S. 61; Lortz, S. 328; oft findet sich in den Kreuzzugaufrufen die Anrede „serve / milites Dei, servi crucis“.
- 75) Der Gedanke des Auserwähltheins ist neu („miles Christi electus“); vgl. Rousset, S. 32 und A. 1, wo als Quelle die „Gesta Dei per Francos“ von Robert dem Mönch angegeben ist.
- 76) Lortz, S. 333; vgl. Wertheimer, S. 126; Schwinges, S. 6; Hehl, S. 9; Mayer, S. 42/43; eine wichtige Quelle hierfür ist Augustinus, *De civ. Dei* XIII, 4, 20–24; 26–29: „Tunc enim dictum est homini: Morieris, si peccaveris: nunc dicitur martyri: Morere, ne pecces. Tunc dictum est: Si mandatum transgressi fueritis, morte moriemini; nunc dicitur: Si mortem recusaveritis, mandatum transgrediemini (...). Sic per ineffabilem Dei misericordiam et ipsa poena vitiorum transit in arma virtutis, et fit iusti meritum etiam supplicium peccatoris. Tunc enim mors est acquisita peccando, nunc inpletur iustitia moriendo.“ Vgl. XIII, 6, 12–16 und XIII, 7, 10–12.
- 77) Delaruelle, S. 58; St. Benedikt in seinem Vorwort zur Ordensregel: „Nam pius Dominus dicit: Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat!“ (Nach Guignard, zit. bei Pauphilet, S. 58); vgl. Bernhard, Ep. E 363 (Leclercq, *L'enc.*, S. 297, 44) und die Enzyklika „Quia maior“ Papst Innozenz' III. (s. Richard, S. 84); zu den „rites de pénitence“ s. Alphandéry, S. 137–143, v. a. S. 183: „La croisade est la purification rédemptrice“; für Richard, S. 52, ist das Kreuzfahrerheer eine „armée de pénitents“.
- 78) Z.B. das Rolandlied des Pfaffen Konrad vv. 801 und 4101, das nach Wang, S. 29, „an der Vorbereitung des Kreuzzugsgedankens einen wesentlichen Anteil gehabt“ hat; vgl. Erdmann, S. 263/264; Wertheimer, S. 130–137; s. Tpl. III, 4 (oben, S. 156 A. 30); s. auch unten Kap. 4) A. 28 und 29.
- 79) S. Rousset, S. 28.
- 80) S. Seidlmeyer, S. 26; Wang, S. 24; Russell, S. 16–39.
- 81) Augustinus, *De civ. Dei*, XIX, 7, 30–35: „Sed sapiens, inquit, iusta bella gesturus est. Quasi non, si se hominem meminit, multo magis dolebit iustorum necessitatem sibi exitisse bellorum, quia nisi iusta essent, ei gerenda non essent, ac per hoc sapienti nulla bella essent. Iniquitas enim partis adversae iusta bella ingerit gerenda sapienti“; vgl. Wertheimer, S. 126–130.

sich zunächst aber lediglich auf den Verteidigungskrieg (gegen Heiden)⁸², insofern man hier von einem limitierten Krieg spricht⁸³. Insbesondere die Betonung des Gegensatzes zwischen christlicher „devotio“ und heidnischer „superbia“ stimulierte den Kampf gegen den Nicht-Christen.

Die Entwicklung des Rittertums

Sicherlich ist die Kreuzzugs-idee nicht „nur aus der besonderen Frömmigkeit der abendländischen Ritterschaft des 10. bis 13. Jahrhunderts zu verstehen“⁸⁴, vielmehr „in dem breiten Strom religiöser Ideen“⁸⁵. Faktoren wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Art⁸⁶, die beispielsweise die Auflösung des Karolingischen Reiches, damit einen Niedergang der Sitten mit sich brachten, erhielten neue Sprengkraft in einer ab 1000 einsetzenden Landwirtschaftskrise, die die allgemeinen wirtschaftlichen Bedingungen drastisch verschlimmerte⁸⁷. Diese Misere machte die bewaffnete Selbsthilfe des einzelnen erforderlich⁸⁸. Aber auch Momente von Abenteuerlust und Beutetrieb als Motivation einer Kreuzzugsteilnahme waren wohl nicht unwesentlich⁸⁹.

Schon früh begegnete man christlichen Soldaten in Verbindung mit dem Aufstieg des Christentums. Jesus selber anerkannte ja den Soldatenberuf⁹⁰. Auf der anderen Seite findet man im Evangelium des Friedens Gebote der Wehrlosigkeit und Verbote des Tötens⁹¹, aber auch Kriegsbilder mit einer eingehenden Metaphorik des Kampfes zwischen Gut und Böse⁹².

82) S. Mayer, S. 22.

83) S. Leclercq, *L'attitude*, S. 199.

84) LThK, Bd. 6, Sp. 632.

85) Voß, S. 83;.

86) Z.B. führte das nach dem Tode Heinrichs VI. (1197) einsetzende Chaos in Deutschland zu erheblichen Problemen bei der Organisation eines Kreuzzuges (s. Lekai, S. 59); auch andernorts (v. a. in Frankreich) gab es oft massive Probleme dieser Art.

87) S. Mayer, S. 29; Leclercq, *L'attitude*, S. 196; Bertau, S. 288; Rösener, S. 144/145; Mollat, S. 58/59.

88) S. Lortz, S. 334; Mayer, S. 23.

89) V. a. bei den „pauperes“, so Schwinges, S. 4; vgl. Williams, S. 282; Richard, S. 53; Alphandéry, S. 196 (die beiden letzteren zu Disziplinlosigkeiten im Kreuzfahrerheer; auch Otto von Freising, *Gesta Friderici I. Imp. XLII*, berichtet von Dieben und Räubern, die am Kreuzzug teilnahmen); zu den Turnieren: Bernhard, Ep. 376: Darin wendet er sich gegen die Turniere der jungen Ritter, die nur den Sinn haben, „ut irruant et interficiant semetipsos“. Dagegen stellte sich auch die Kirche, bezeichnet selbst die Turniere als Bruderkriege: s. Rousset, S. 28; Lorson, S. 794; Pauphilet, S. 42 (Hinweis auf einen Beschluß des dritten Laterankonzils 1179).

90) S. Bienert, S. 11–32, an dessen Belegstellen ich mich orientiere, z. B. Mt. 8, 9; Mk. 15, 16; Lk. 23, 26; 7, 1–10.

91) Exemplarisch: Mt. 10, 34: „Nolite arbitrari quia venerim / mittere pacem in terram / non veni pacem mittere sed gladium“; weiterhin Rö. 13, 9; Jak. 2, 10; vgl. zum Ganzen Wertheimer, S. 130.

92) Eph. 6, 13–17, wonach der christliche Ritter mit seinen Waffen konstituiert wird: „propterea accipite armaturam Dei ut possitis resistere in die malo et omnibus perfectis stare / state ergo succincti lumbos vestros in veritate / et induiti lorica iustitiae / et calciati pedes in praeparatione evangelii pacis / in omnibus sumentes scutum fidei in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extingueret / et galeam salutis adsumite et gladium spiritus quod est verbum Dei“.

Entscheidend war die Einengung des Begriffs der „*militia christiana*“ und des „*bonus miles Christi Jesu*“⁹³ auf die „*militia Sancti Petri*“ nach der Reformbewegung von Cluny. Die neue „*militia*“ erhielt jetzt einen konkreten Inhalt, nämlich den realen Kampf. Motoren dieser Bewegung waren die Päpste Leo IX. (1049–1054), besonders aber Gregor VII. (1073–1085)⁹⁴. Damit waren der Schritt zur „*militia Christi*“ (als bewaffneter Kampf) als Gottesdienst⁹⁵, die positive Wendung der Kirche zum Krieg und die „aktive Bajahung“⁹⁶, die „synthetische Einheit“ aus dem „Gegensatz von Kreuz und Schwert“⁹⁷ vollzogen und der Heilige Krieg institutionalisiert⁹⁸. Deren Teilnehmer, die in einem gerechten Krieg (also gegen Heiden) einen Verbannten im Eifer für die Kirche töteten, waren, so Papst Urban II. (1088–1099), keineswegs Mörder⁹⁹, sondern konnten gerechte, ja sogar heilige Männer sein¹⁰⁰.

Im Zuge der cluniazensischen Reform des Mönchtums wurde auch das laikale Rittertum reformiert¹⁰¹. „Die Feudalisierung der Gesellschaft“¹⁰², christliche Erziehung und ethische Umformung bewirkten eine „Versittlichung der Ritterschaft“¹⁰³ und setzten neue, will heißen religiöse Ziele. Nach und nach erhielt das Rittertum ein eigenes Berufsethos und wurde in die Kirche eingebettet¹⁰⁴. Spätestens 1095 finden wir den Gebotekodex des christlichen Ritters im „*Liber de vita christiana*“ Bonizos von Sutri¹⁰⁵ vor, sozusagen die Leitlinien des Tugendritters Christi¹⁰⁶. Diese Ideen entspringen einer langen Entwicklung, die bis auf Isidor von Sevilla

93) Hiob 7, 1: „*militia est vita hominis super terram*“.

94) Gregor VII. bezieht sich oft auf Jer. 48, 10 und gebraucht reichlich militärische Terminologie, z. B. in seinem Zitationsschreiben an Bischof Liemar von Bremen vom 12. 12. 1074 (s. Text bei Schwaiger, S. 43).

95) S. Erdmann, S. 186.

96) Schwinges, S. 6.

97) Wertheimer, S. 125.

98) S. Leclercq, *L'attitude*, S. 200, wohingegen dies für den Kreuzzug noch nicht zutrifft: s. Delaruelle, S. 53; Erdmann, S. 251/252.

99) S. Erdmann, S. 222; Delaruelle, S. 50; Richard, S. 11.

100) S. Erdmann, S. 227; ungerechte Kriege sind v. a. solche, die gegen christliche Mitbrüder geführt werden (s. Rousset, S. 31).

101) S. Wang, S. 25 (mit Literaturhinweisen); Erdmann, S. 78: auch Odo von Cluny verrete den Gedanken des Heiligen Rittertums und nehme somit Einfluß auf die neue Kriegsethik, die ihrerseits auf das laikale Rittertum einwirkt; vgl. Delaruelle, S. 24–26; Beumann, S. 124.

102) Fuhrmann, S. 144; vgl. Borst, S. 225.

103) Wang, S. 31.

104) S. Mayer, S. 27; eine umgekehrte Sicht vertritt Frappier, *Le Graal*, S. 89, der feststellt, daß die Religion im Dienste der neuen Ritterklasse stehe, erhöht werde, um auch die Ritter zu erhöhen („*glorification religieuse de la chevalerie*“ = S. 117); nach Johrendt, S. 425, steige das Rittertum auf, und zwar in Bezug auf das „Waffenhandwerk wie in politischen – und Verwaltungs–Aufgaben“ (=Kuhn, S. 179); vgl. Painter, S. 32 und S. 45: dort nimmt er zum Konflikt zwischen den verschiedenen Konzeptionen des Rittertums Stellung.

105) S. Erdmann, S. 229–235; Delaruelle, S. 26.

106) Lib. VII, 28 (Ausg. Perels, S. 248/249): „*His [militibus] proprium est dominis deferre, prede non iniare, pro vita dominorum suorum tuenda 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*

rekurrieren¹⁰⁷, und wurden in den geistlichen Ritterorden übernommen, die das Eintreten für den christlichen Glauben vermitteln sollten und das asketische mit dem mönchischen Ideal vereinigen wollten¹⁰⁸.

non violare nec omnino dominis suis periurare". In diesem Sinne argumentierte auch Alanus ab Insulis, *Summa de arte praedicatoria*, cap. 40: „His [armis] armatus, dimicet contra triplicem hostem: contra diabolum, ne rapiat; contra mundum, ne alliciat; contra carnem, ne illicita appeteat“

- 107) Nach Curtius, S. 510, sind die vier Kardinaltugenden des Ritters (Tapferkeit, Gerechtigkeit, Weisheit, Maßhalten) schon über Isidor von Sevilla, *Etymologia-rum sive originum Liber II*, 24, 5 bekannt; allerdings gebe es vor dem 12. Jahrhundert noch kein ethisches System; vgl. Painter, S. 33; zur kirchlichen Konzeption des Rittertums durch Bernhard, Johannes von Salisbury und Stephan von Fougères s. Painter, S. 33–37; Borst, S. 223; zu erwähnen in diesem Zusammenhang ist Hrabanus Maurus, *De universo*, Lib. XVI, cap. III (*De regnis et militiae vocabulis*): „Milites autem Christi illi esse dicuntur, qui contra diabolum pugnant et contra vitia fortiter dimicant...“
- 108) S. Fuhrmann, S. 198; eine prägnante Zusammenfassung der ganzen Entwicklung bietet Erdmann, S. 85.

4. Interpretation: Die Episoden und zisterziensische Kreuzzugsschriften – Versuch einer „Kollation“

a) Die Ablehnung der Angriffs-Initiative

Signifikant für alle Kampfeshandlungen ist die defensive Haltung der drei guten Ritter. Sie provozieren nie den Kampf, sondern stellen sich lediglich einer Herausforderung, wenn kenntlich gemacht ist, daß die Bereitschaft zum Kämpfen notwendig zur Abwehr und Beseitigung von Unrecht ist, oder greifen rettend in das Geschehen ein. Unterschiedlich ist die Gewichtung bei der Rollenverteilung des Autors für seine Protagonisten: Galaat wird sehr oft angegriffen (in A) von zwei Rittern, wobei dies zugleich ein Eingreifen zur Rettung Meliants ist; in B1) von sieben Rittern; in B3) von Lanczelot; in E) und F) gemeinsam mit Bohort und Parczifal von 100 bzw. zehn Rittern) und interveniert einmal, zur Errettung Parczifals. Hingegen nuanciert der Autor bei Bohort, denn dieser sieht sich keiner Todesbedrohung (mit einer Ausnahme) ausgesetzt. Er stellt sich dem Kampf mit dem Priaden (D1) oder greift, die Jungfrau von ihrem Gewalttäter befreiend, ein (D2). Als vollkommen passiv wird er in dem von Leonel angezettelten Kampf dargestellt (D3). Zweimal wäre er – hätte Gott nicht geholfen – dem sicheren Tod anheimgefallen, weil er nicht zur Gegenwehr griff. Erstaunlicherweise greift er aber zur Errettung Galogrevants nicht ein¹. Beim dritten Tötungsversuch durch Leonel hält ihn Gott von dem initiierten Gegenschlag ab. Auch Parczifal wird (in C) von 20 Rittern) angegriffen. Könnte in B3) der Eindruck entstehen, Lanczelot und Parczifal griffen – in Unkenntnis – Galaat an, so zeigt sich bei genauer

1) S. aber Hs. Q (vgl. oben S. 144 A 68).

Betrachtung, daß, obwohl Galaat auch Parzifal schlägt, der Angriff nur vom nicht auserwählten Lancelot ausgegangen ist.

Die Kampfszenen in E) und F) heben sich von den vorhergehenden insofern ab, als die Funktion der drei Ritter ausgeweitet wird: sie sind nicht mehr nur Befreier und Retter, sondern jetzt vor allem Rächer Gottes, die in seinem Auftrag agieren.

Deutlich erkennbar zielte der Autor darauf ab, den Eindruck zu erwecken, daß die drei Helden in gar keiner Weise kampfeslustig sind, ja größte Rücksichtnahme üben und Gnade vor Recht ergehen lassen. Selbst nach der Episode E), in der sie grausam zugeschlagen haben, wird einem etwaigen Zweifel an ihrem Tun sofort durch die Darstellung ihrer Niedergeschlagenheit entgegengewirkt.

Als schlecht werden immer nur diejenigen gezeichnet, die gegen die „electi“ eine Auseinandersetzung entfachen. Die Situation wird dabei so konstruiert, daß es als geradezu berechtigt erscheint, zurückzuschlagen. Auch Bernhard ermutigte die Tempelritter, gegen die Aggressoren kompromißlos vorzugehen und sie aus dem Gottesstaat zu vertreiben².

b) Vorrang der geistlichen vor der weltlichen Ritterschaft

Daß der Autor der „Queste“ eindeutig die Ideale geistlicher Ritterschaft vertritt, machen verbatim einige Stellen deutlich. Sie seien hier nochmals genannt:

„wann die schrift meynt von geistlicher ritterschafft, so meint du und verstundest es von wertlicher ritterschafft“³

„Darumb sollent ir nit wenen, daß dieß sy aventur des heiligen grales (...), wann sie sint von geistlichen dingen“⁴

„Wann dieße suchung ist von hymelischen dingen und nit von irdenischen“⁵

In diesem Sinne ist das ganze Werk konzipiert, sei es in den einzelnen „aventuren“ oder, und hier besonders, in den Deutungen der Geistlichen. Hinsichtlich der verschiedenen Charaktere der Protagonisten wird klar getrennt zwischen guten und schlechten Rittern. Diesen bleibt verwehrt, den Gral zu schauen, was nur jenen zuteil wird, die in der Nachfolge Christi ihren Weg gehen.

Bernhard schuf mit seiner Exhortationsschrift an den Templerorden das in der Praxis sich zu bewährende Modell des geistlichen Ritters. Das ist sein Konzept, in dem seine Stellung zum Kreuzzug prädisponiert ist. Und auch der „Queste“-Autor scheint auf der Grundlage dieser Vorstellung seinen Roman komponiert zu haben, denn die Tendenz in der „Queste“, nach der alle Eitelkeit zum Mißerfolg bei der Suche führt (z.B. Gawin, Leonel, Hector), weil sie anderen Zielen als denen der Gottfindung dient, findet sich explizit bei Bernhard und den Zisterziensern zugrunde gelegt⁶.

Irdisches anzustreben bleibt also ohne Nutzen, ja es führt sogar in Todsünde, wie Meliant geschehen, der sich in „unrecht begerung“ dem linken Weg des Sün-

2) Vgl. Tpl. III, 5 (s. oben, S. 157, A. 44).

3) 58, 11–18; vgl. oben S. 138 und A. 11.

4) 219, 16–20; vgl. oben S. 140 und A. 36.

5) 172, 12/13; vgl. A. 3.

6) Vgl. Tpl. I, 1 und II, 3; s. oben S. 156, A. 31 bzw. S. 155, A. 28.

ders, der weltlichen Ritterschaft, zuwandte und hoffärtig wurde⁷. Eine so verstandene „militia“ ist von Grund auf schlecht, weil sie nur Ruhmsüchtigkeit beinhaltet⁸:

„Cesset pristina illa non militia, sed plane malitia“⁹.

Der Soldat Christi muß jedes Tun in den Dienste Gottes stellen, ihn und nicht den eigenen Ruhm darin suchen. Ohne diese Absicht bleibt selbst die gute Tat ohne Wert:

„bonum enim non bene facit qui in opere bono non Dei, sed suam gloriam querit“¹⁰.

Nie begegnet in der „Queste“ die Beschreibung einer schönen Rüstung. Warum auch? Alles Edelmetall ist nur eitel, der wahre Streiter bedarf dessen nicht:

„Praeterea, quoniam illi qui Domino militant nequaquam in vestibis pretiosis, nec cultu formae (...) nullatenus in vestibis variis aut grisiis, sive in armis aureis vel argenteis intendant“¹¹.

Was der geistliche Ritter benötigt, um gewappnet zu sein „als die himmelischen ritter sollent syn“¹², ist im „Tugendkatalog“ der „Queste“ beschrieben: Neben den Grundwerten eines Ritters „biederbkeit und kunheit“¹³ sind es vor allem „reinigkeit“¹⁴, „demutikeyt und gedultikeit“¹⁵, „gedult“¹⁶, „gerechtheit“¹⁷ und „miltikeit“¹⁸.

Die Sanftmütigkeit des geistlichen Ritters¹⁹ resultiert wohl auch aus der Tatsache, daß, wenn schon dem notwendigen Übel eines Kreuzzuges nachgegangen werden muß, die Kreuzfahrer den mönchischen Werten möglichst nahe stehen sollten. Denn die geistlichen Aufgaben hatten unbedingten Vorrang vor der Jerusalemfahrt²⁰. Zudem bedeutet auch die Aufnahme in ein Kloster den Eingang in das himmlische Jerusalem (was mit der „visio beatifica“ des Grals gleichzusetzen ist)²¹. In jedem Fall aber ist es oberstes Gebot, wenn schon Ritter, dann der Gottes

7) Vgl. 58, 17/18; s. A. 3.

8) S. A. 6

9) Ep. E 363 (Leclercq, L'encycl., S. 297, 63); s. auch Tpl. II, 3

10) Leclercq, Un document, S. 86/87.

11) P. Eugen III, Ep. 48; auch in Tpl. II, 3 prangert Bernhard diese Eitelkeit an.

12) Vgl. 228, 20–229, 2; s. oben S. 143, A. 57.

13) 157, 3.

14) 167, 10.

15) 167, 17.

16) 168, 13 und 17.

17) 168, 21.

18) 169, 7 und 162, 5.

19) „Mitiores agnis“ (Tpl. IV, 7); s. oben S. 156, A. 32.

20) Vgl. Epp. 52; 57; 80; s. Hehl, S. 130; diese Einstellung reichte soweit, daß selbst den Zisterziensern verboten wurde, in den Kreuzzug zu ziehen: s. Hehl, S. 131; Constable, S. 269; Pfeifer, Die Stellung, S. 8–10; Bernhardbrief in Hs. 69 Ochsenhausen bei Tüchle, S. 20/21: „si quis monachusve conversus in expeditionem ierit, debite excommunicationis sententie subiacebit“.

21) S. Ep. 64, 1: „Conversatio nostra in coelo est“. Vgl. Constable, S. 270 und A. 291; vgl. ferner Ep. 64, 2: „Et si vultis scire, Clara-Vallis est. Ipsa est Jerusalem“ (vgl. Epp. 399; 459). Damit wird das Sarras in der „Queste“ zum Clairvaux der Realität, s. Valléry-Radot, S. 332. Diese Haltung korrespondiert mit der damaligen Sehnsucht nach dem Monasterium (s. oben, S. 158), die sich auch in der „Queste“ zeigt: Von 22 Beispielen wird zwanzigmal der Rat eines Mönchs gesucht, s. Pauphilet, S. 54.

zu sein, denn alle weltliche Ritterschaft ist vergänglich und beraubt des Himmereiches:

„Et gaudeo quod ad tempus elegit [ein junger Mann, der sich zum Eintritt ins Kloster entschloß] militare Deo magis quam saeculo (...). Nam quid prodest paucis diebus regnare super terram et regno coelorum aeterno privari?“²².

Vertreter dieser Tugenden in der „Queste“ sind die Mönchritter Galaat, Bohort und Parczifal. Alle anderen sind hoffärtig und hängen einem kranken Glauben ²³ an.

Die „superbia“ ist in der „Queste“ überhaupt der Grund allen Übels²⁴. Ihr fiel, gleich zu Beginn der Abenteuerisoden, Meliant zum Opfer. Dagegen anzukämpfen, ist eine der wichtigsten Aufgaben der Ritter, und dies entspricht christlicher Frömmigkeit:

„Est autem christianae pietatis, ut debellare superbos“²⁵.

c) Die Ungläubigen

Vielfach sind die „infideles“ in der zeitgenössischen mittelalterlichen Literatur Gegenstand der Betrachtung²⁶. Im Rolandslied findet sich augenfällig jene Beschreibung der heidnischen „superbia“, wie sie auch eines der Hauptmerkmale der „milites saeculi“ gewesen sei²⁷:

*„ir schilte waren mit golde beslagen,
geziret ir helme.
si verlait ir groz uberमत,
di Luciferen den alten,
hibevor valte:
alle di sich ir unterwindent,
die werdent alle hi geschendet“²⁸.*

Aber auch die Darstellung von Intoleranz und Gewalt, die gegen die Heiden angewendet wird, fehlt nicht:

*„er sprach: „hiute ware du ain herre:
nu bistu zease worden.
der tivel hat dine sele erworven“²⁹.*

22) So fragt Bernhard in Ep. 206; in dieser Freudenbezeugung ist m.E. auch die Antwort auf die Frage Mme. Baumgartners (L'arbre, S. 151) zu sehen, warum in der „Queste“ den Königen die Gral-Schau verwehrt sei.

23) S. 170, 12–18 (s. oben S. 138, A. 14); s. auch 58, 14; 59, 2.

24) S. Pauphilet, S. 37; Liber de modo bene vivendi, cap. 37 „De superbia“; P. Innocenz III., „De contemptu mundi“, cap. 33: „Unde inter illa sex, quae Dominus odit, et septimum detestatur anima eius, Salomon primum ponit, oculos sublimes, id est superbiam“.

25) Ep. E 363 (Leclercq, S. 299, 102/103); vgl. Tpl. I, I zum Kennzeichen der neuen Ritterschaft: „qua [sc. militia] gemino pariter conflictu infatigabiliter decertatur, tum adversus carnem et sanguinem, tum contra spiritualia nequitae in coelestibus“.

26) S. z. B. die ausführliche Untersuchung Steins (s. Bibl.).

27) Ebenda, S. 27–42.

28) Vv. 4605–4611; vgl. auch oben S. 157 und 160, A. 78.

29) Vv. 5064–5066.

Die Ungläubigen in der „Queste“ sind zuvörderst diejenigen, die töten³⁰, unrein, hoffärtig und Missetäter sind.

Conversio

Allerdings ist die Haltung den Feinden Gottes gegenüber in der „Queste“ vom friedvollen Geist der Gnade und Barmherzigkeit bestimmt, die immer, bis auf die Schlußepisoden E) und F) obwalten, um Freiraum zur Umkehr des Sünders zu lassen. Nur die in Sünde Verlorenen gewähren keine Nachsicht und nehmen die Möglichkeit der Buße (wie z.B. Gawin³¹).

Es ist eine große Sünde, den Sünder der Möglichkeit zur Umkehr zu berauben! Dieses zentrale Motiv in den Kampfhandlungen, „conversio“ zu gewähren, entspricht faktisch den Aussagen der Zisterzienser zu Sinn und Zweck des Kreuzzuges: der Gewinn himmlischen Lohnes, will heißen Heil durch die Bereitschaft zur Buße, die man mittels des Kreuzzuges automatisch tut³². Alleine dies ist der Wunsch Gottes, sich zu bekehren und damit das ewige Leben zu finden:

„Non vult [Dominus Deus] mortem vestram, sed ut convertamini et vivatis, quia sic quaerit occasionem, non adversum vos, sed pro vobis“³³.

Dieser Gedanke Bernhards hat eine Entsprechung in der „Queste“:

„Die mit off diese stunde sint gewesen sunder, die werden verwandelt von irdenischen dingen in die hymelwerck und lassen ir sunden und ir unreynikeit und komen zu bicht und zu bekentniß und sint ritter unsers herren und tragen synen schilt, das ist gedultikeit und demutikeit“³⁴.

Daher wird verständlich, wenn der Unbußfertige auf der Suche nicht reüssieren kann³⁵. In Galogrevants Bußakt (D3) könnte man das Modell eines Kreuzritters bernhardinischer Prägung ausmachen, wenn er bereit ist, für die gute Sache zu sterben³⁶.

Kampf als Befreiung und Erlösung

Auf diesem leitenden Gedanken der Umkehr fußt die Disposition der Kampffestematik: Alle Aktionen der drei Helden, ob alleine oder gemeinsam, sind zugleich auch immer Befreiungs- und Erlösungstaten. In A) befreit Galaat Meliant von den „zweyn rittern die da betudent die zwo sunden“, in B1) werden die Jungfrauen (die guten Seelen) von ihren Herrschern (die sieben Todsünden) erlöst, in D1) entledigt Bohort die Burgherrin (die Heilige Kirche) ihres Okkupators.

30) Vgl. Pauphilet, S. 42.

31) S. 69, 8–11; vgl. oben S. 140 (A. 38).

32) „Conversio“ und das Lohnversprechen sind zentrale Motive für den Kreuzzug und Hauptanliegen in der Predigt Bernhards; s. Hehl, S. 131/132; Mayer, S. 43 und 99; Delaruelle, S. 58; vgl. oben, S. 160.

33) Ep. E 363 (Leclercq, S. 297, 44/45); vgl. Ep. W 458; s. auch oben, S. 160, bes. A. 77. Die Aussage Bernhards ist angelehnt an Ez. 33, 11: „nolo mortem impii sed ut revertatur impius a via sua et vivat“; auch Pauphilet, S. 35, hat dazu Stellung bezogen.

34) 233, 6–10.

35) Vgl. z.B. 219, 16–20 und 172, 12/13; s. auch oben, S. 138, A. 11.

36) Vgl. 262, 17–263, 3; s. oben S. 146 (A. 85).

Dieser wahrhaft ritterlichen Gesinnung der Befreiung der Unterdrückten (Christen) und des Schutzes der Kirche ist – per praemissionem – im „Lancelot“ vorangestellt:

„Ritterschafft wart gemacht betalliclichen umb die heiligen kirchen zu beschutten und zu beschirmen und darzu zu helfen mit libe und mit gut“³⁷.

Dem könnten beispielsweise die Gedanken Bernhards zugrunde liegen, wonach er den Diener Gottes auffordert, das Christentum und die Kirche zu beschützen³⁸. Denn dies sei ihre Berufung, durch die sie die Berechtigung hätten, Waffen gegen die Glaubensfeinde zu führen:

„professio vestra qua vitam vestram ad portanda arma contra inimicos fidei et pacis pro defensione christianorum dedicastis“³⁹.

Eine auffällige Parallele besteht zwischen den besetzten Burgen bzw. deren Bewohnern, die sich in der Allegorese als christliche Elemente erhehlen, und den in den Kreuzzugsaufrufen erwähnten Heiligen Stätten, die der Unbill der Heiden unterworfen sind:

„Edessa civitas (...) ab inimicis crucis Christi capta est, et multa Christianorum castella ab ipsis occupata“⁴⁰.

„et crucis Christi inimicos, qui, peccatis exigentibus, in partibus illis fratres nostros apud Edessam et in aliis multis locis crudeliter trucidarunt“⁴¹.

Wie schon mehrfach erwähnt, ist die „Queste“ von einem friedlichen Geist getragen⁴². Das sollten die bisher gezeigten Elemente kenntlich gemacht haben, so z. B. die Praxis des Nicht-Angreifens, der Vorrang der geistlichen Ritterschaft vor der weltlichen, die Haltung den Ungläubigen gegenüber, ihnen Buße zu gewähren.

Gerade die Stellung zu den Ungläubigen ist aber noch viel eingehender zu untersuchen, um die Ambivalenz (oder Inkonsequenz?⁴³), die in den Episoden E) und F) zum Vorschein kommt, besser fassen zu können.

„gedult“ und „miltikeit“

Die oben erwähnten Tugenden des geistlichen Ritters⁴⁴ bestimmen auch die Einstellung zu den Feinden Gottes. Es ist dies zuallererst die Nachsicht (mansuetudo/patientia/misericordia)⁴⁵:

„Wann nymant mag synen fynt als wol überwinden als mit gedult“⁴⁶.

37) I 120, 33/34; diese Passage dient meines Erachtens auch als Beweis dafür, daß in den Prosa-Lancelot Kreuzzugsideale eingeflossen sind.

38) S. Ep. 276, 2, s. oben, S. 156, A. 35.

39) Leclercq, Un document, S. 87 (2); auch von Kard. Alberto Morra, dem nachmaligen Papst Gregor VIII., findet sich in der spanischen Militärregel von 1170 dieser Gedanke: „intentio [fratrum] sit, ecclesiam Dei pro viribus defendere (...) ut Christianos ab eorum [Sarracenorum] impugnatione defendant“; zit. nach Kedar, S. 47 A. 13.

40) P. Eugen III., Ep. 48.

41) Ders., Ep. 166.

42) Zum ersten Mal oben S. 3.

43) S. Pauphilet, S. 35.

44) S. oben S. 165.

45) S. Liber de modo bene vivendi, cap. 15 und 42.

46) 168, 17.

Die geistliche Ritterschaft verpönt es, „lut zu döten“⁴⁷; dies ist nicht Inhalt der Suche nach dem Heiligen Gral. Im Gegensatz zu Gawin, der beinahe wahllos tötet, braucht Galaat nicht zu dieser „ultima ratio“ zu greifen⁴⁸. Dies entspricht dem Programm des gesamten „Lancelot“:

„Der ritter ist darzu gemacht das er den beschirme der den linken backen bütet als er an den rechten geschlagen würt“⁴⁹.

Die unbedingte Gewaltlosigkeit, die es zu befolgen gilt, findet ihren Ausdruck in der Argumentation Galaats nach den ersten Tötungen (E), wo er sich und seinen Gefährten das Recht abspricht, Rächer Gottes zu sein⁵⁰. Das alleinige Recht Gottes auf die Strafe, das Galaat erwähnt, hat an mehreren Stellen des Alten und Neuen Testaments eine Vorlage:

„mea est ultio et ego retribuam in tempore ut labatur pes eorum / iuxta est dies perditionis et adesce festinant tempora“⁵¹.

„si fieri potest quod ex vobis est cum omnibus hominibus pacem habentes / non vosmet ipsos defendentes carissimi / sed date locum irae / scriptum est enim mihi vindictam ego retribuam dicit Dominus“⁵².

Der Verzicht darauf, rächend gegen Sünder und Heiden einzuschreiten, und der Vorrang, den Besiegten zu schonen, ist auch Gebot der Zisterzienser:

„Deus, inquit Ecclesia, ostendit mihi super inimicos meos ne occides eos“⁵³.

„Est autem christianae pietatis, ut debellare superbos, sic et parcere subiectis“⁵⁴.

Dieser Gedanke erfährt eine Ausweitung in dem Rahmen, der die Ethik geistlicher Ritterschaft zielt, wenn dargelegt wird, daß den Tod eines Mörders stirbt, wer ihn in einem Kampf findet, der zur Absicht hat, den Widersacher zu töten. Auch das unbeabsichtigte Töten in einem aus unlauteren Motiven geführten Kampf macht den unglücklichen Sieger zum Mörder:

„Si in voluntate alterum occidendi te potius occidi contigerit, moreris homicida.

Quod si praevales, et voluntate superandi vel vindicandi forte occidis hominem, vivis homicida (...). Infelix victoria, qua superans hominem, succumbis vitio“⁵⁵.

Jetzt wird erst verständlich, warum die drei Helden – im Gegensatz zu den Verworfenen – nie den Angriff führen: Sie würden sich mit der Todsünde der „homicida“ beflecken, so wie die Sünder. Daher greift auch Gott zweimal ein, um Galaat⁵⁶ bzw. Bohort⁵⁷ vor der Absicht, zu töten, zurückzuhalten. Auch eine Klausnerin ermahnt Lancelot, nicht gegen den Auserwählten zu kämpfen

47) S. 219, 16–20 (oben, S. 140 und A. 36).

48) vgl. 69, 11/12 (oben, S. 141 und A. 39).

49) I, 120, 36–121, 1.

50) S. 317, 1–5 (oben, S. 149 und A. 106).

51) Dt. 32, 35.

52) Rö. 12, 19 (12, 14–21 steht unter der Überschrift der Liebe gegen alle Menschen, selbst gegen die Feinde); vgl. Matarasso, S. 69.

53) Ep. 363 (Leclercq, S. 299, 84/85); das Gesagte bezieht sich hier auf die Juden.

54) Ebenda, S. 299, 102/103; ebenso Nicolaus von Clairvaux, Ep. 40: „parcere subiectis et debellare superbos“.

55) Tpl. I, 2.

56) S. 71, 10/11 (oben, S. 141).

57) S. 263, 16/17 (oben, S. 145).

„wann du möchtest yn wol thun fallen in dôtsunde dynen lip zu verderben“⁵⁸. Selbst wenn er dem Kampf nicht ausweichen kann, soll der „miles christianus“ Milde obwalten lassen, d.h. nicht mehr als erforderlich tun und alles unternehmen, um nicht zu töten. So tat es Galaat („wann der uberwant sie on erschlagen“), wohingegen Gawin, der im Bösen Verstockte, tötete. Oft wird auch darauf hingewiesen, daß Galaat nicht mehr Gewalt als nötig einsetzte:

„und [Galaat] kerte zu Meliant und besach nit me den ritter den er hett gefellet“⁵⁹.
 „Anders dete er im [Lancelot] keynerley we“⁶⁰.

Diese Rücksicht dem Gegner gegenüber postuliert auch Bernhard in seinem Schreiben an die Templer, wenn er ausführt, daß selbst Heiden zu schonen seien, wenn es eine andere Möglichkeit zu ihrer Abwehr gäbe⁶¹.

Notwendige Gewaltanwendung, berechtigtes Töten

Um so mehr muß es, berücksichtigt man diese Gesinnung, erstaunen, wenn die guten Ritter zuletzt doch zu Mittlern zwischen Leben und Tod werden. Ohne Zweifel hat in diesen Tötungsakten, vor allem in den Argumenten Bohorts und Galaats, schließlich in der Rechtfertigung durch den Priester (in weißen Kleidern), das Anliegen des Autors Eingang gefunden, diese Ambiguität der Aussagen zu diskutieren⁶². Die Niedergeschlagenheit und Ratlosigkeit der drei Auserwählten, nachdem sie zum ersten Mal getötet haben, spiegelt das Dilemma des Autors wider, in dem er sich befindet: hier das Neue Testament des Friedens und Aufrufe zur Gewaltlosigkeit seitens Bernhards, der Zisterzienser und beinahe aller kirchlichen Autoritäten jener Zeit, dort die Befürwortung von Gewalt, ja sogar ihre Darstellung als unbedingtes Erfordernis. Dieses ist gleich im darauffolgenden Satz von Bernhards Bitte, andere Möglichkeiten gegen die Ungläubigen als die des Tötens einzusetzen, niedergelegt. Jetzt aber sei es besser, sie zu töten, um zu verhindern, daß die guten Menschen ihrem Joch ausgeliefert werden:

„Nunc autem melius est ut occidantur, quam certe relinquatur virga peccatorum super sortem justorum, ne forte extendant justi ad iniquitatem manus suas“⁶³

An anderer Stelle findet sich der gleiche Inhalt, daß nämlich diejenigen, die allen Grund hätten (milites Dei), das Schwert zu führen, berechtigt seien, es gegen die einzusetzen, die gegen Christen Gewalt anwenden:

„Nunc autem cum in nos esse coeperint violenti, oportet vim vi repellere eos, qui non sine causa gladium portant“⁶⁴.

58) 188, 5/6.

59) 55, 10.

60) 71, 6/7 (s. oben, S. 141).

61) Vgl. Tpl. III, 4 (s. oben, S. 157, A. 41).

62) Vgl. Pauphilet, S. 35; Cornet, S. 988; Matarasso, S. 60/61; s. auch oben, S. 151, bes. A. 122.

63) Tpl. III, 4.

64) Ep. E 363 (Leclercq, S. 299, 100–102). Nach Matarasso, S. 217, seien die Tötungsszenen in der „Queste“ auf keinen Fall in die Nähe zu Bernhards Kreuzzugsschriften zu bringen, weil die Kriegsterminologie „characteristic of the vernacular sermon“ jener Zeit gewesen sei. Vgl. Frappier, Le Graal, S. 115. – Mit Sicherheit durften Kampfsze-

In der Rechtfertigung durch den Priester erfahren die Repräsentanten der „militia spiritualis“, warum sie „hant gethan die besten werck die ye ritter getaden“⁶⁵. Die drei Brüder seien nämlich nicht Christen gewesen, sondern die schlechtesten Menschen⁶⁶. Sie haßten Gott und verwüsteten heilige Stätten, metzelten Geistliche nieder, begingen Blutschande – kurz, ihr Tun war Teufelswerk. Daher war es nur zu berechtigt, das Schwert gegen sie zu führen, um sie der Höllenstrafe zu überantworten. Folglich kann auch der Ausgang eines in guter Absicht und mit gutem Grund geführten Kampfes nie schlecht sein (und umgekehrt), wie Bernhard darlegte⁶⁷.

Mit der Gewißheit, dem Schutz Gottes unterstellt zu sein, sollen die Streiter furchtlos für die gute und gerechte Sache in den Kampf ziehen, der dann in guter Absicht geführt wird. Sie brauchen sich vor der Tötungstat nicht zu fürchten und darob keine Reue zu empfinden. Denn sie sind Diener Gottes und fungieren für ihn als Strafexekutive⁶⁸. So sind sie keine Mörder, sondern schreiten gegen Schlechtigkeiten ein und werden zu Beschützern des Christentums:

*„At vero Christi milites securi praeliantur praelia Domini sui, nequaquam metuentes aut de hostium caede peccatum, aut de sua nece periculum (...). Non enim sine causa gladium portat. Dei etenim minister est ad vindictam malefactorum (...) et plane Christi vindex in his qui male agunt et defensor Christianorum reputatur“*⁶⁹.

Diese Position Bernhards ist auch in der „Queste“ anzutreffen, wenn der Priester die „Malikidenten“ tröstend rechtfertigt.

*„Nümmen laßent es uch beruwen, sicherlich, das ir sie erschlagen hant, des saget uch got großen dank“*⁷⁰

Es ist der „zweite Messias“ Galaat, der Gott an seinem Feind gerächt hat; er ist „Dei minister ad vindicatam malefactorum“ und „plane Christi vindex“⁷¹.

Schon lange vor dieser Episode E) wird er mit diesen Attributen versehen⁷². Damit löst der Autor die dilemmatische Situation, wie sie ihm in den von Bernhard konzipierten waffentragenden Mönchen begegnen, wie sie auch dem gesamten Prosaroman als Vorlage dienen:

*„Alsus ist des ritters ampt geistlich und fleischlich zu gottes dienst gemacht. Der ritter muß zwey hercz han, ein senffts und ein hertes als ein adamas“*⁷³.

nen dieser Art, schon aus Gründen der Attraktivität, nicht fehlen. Warum aber wird abgelehnt, deren Gestaltung durch Bernhard beeinflusst zu sehen?

65) 318, 1; vgl. oben, S. 149, A. 109.

66) S. 318, 12.

67) S. Tpl. I, 2; vgl. oben, S. 156, A. 39.

68) S. Frappier, *The Vulgate*, S. 305.

69) Tpl. III, 4 Matarasso, S. 68, lehnt dagegen diese Passage als Bezug des Autors zur „Queste“ ab. Die Vorlage Bernhards war Heb. 10, 29–31.

70) 318, 10/11; oben, S. 149, A. 109.

71) 320, 11–13; s. oben, S. 150, A. 112.

72) Vgl. 255, 1 2–16 (oben S. 146), auch öfter, wie z. B. 367, 17/18: „Ach ir ritter gottes, diener unsers herren Jhesu Cristi“.

73) I 122, 19–20 (weiter ausgeführt bis 122, 34); vgl. Tpl. IV, 7.

Was die Rigorosität anbetrifft, mit der die drei edlen Helden ihren Feinden in den Kämpfen von E) und F) begegnen, so läßt sich hier Bernhards Leitidee ausmachen, nach der diejenigen, die Gott hassen, selbst zu hassen sind. Bei diesen Menschen ist das Gebot der Nächstenliebe suspendiert, sie sind als ein vollkommenes „Nichts“ zu betrachten:

„Qui itaque te non diligis, nisi quia diligis Deum; consequenter omnes qui similiter diligunt eum, diligis tanquam te ipsum. Porro inimicum hominem, quoniam nihil est, pro eo quod non diligit Deum (...). Etenim de quo constat quod ad amorem Dei non sit deinceps rediturus, sapiat tibi necesse est non prope iam nihil, sed nihil ex toto, utpote quod in aeternum nihil est. Illo igitur excepto, qui non modo jam non diligendus, insuper et odio habendus est, secundum illud: Nonne qui oderunt te, Domine, oderam, et super inimicos tuos tabescebam?“⁷⁴

Mehrfach nennt der Priester die guten Gründe, diese Sünder vom Leben zum Tode zu befördern⁷⁵. Der Haß der Feinde auf Gott berechtigt dazu, ja fordert es, unerschrocken gegen sie vorzugehen, selbst wenn sie stärker oder in der Überzahl sind (z.B. Priade; sieben, zehn, zwanzig, hundert Ritter; die Warnung vor Todesgefahr), wie Bernhard propagierte. Sanftmut sei in solchen Fällen fehl am Platze, die Glaubensfeinde seien als blökende Schafe zu betrachten:

„At vero ubi ventum fuerit at certamen, tum demum pristina lenitate postposita, tanquam si dicerent, Nonne qui oderunt te, Domine, oderam, et super inimicos tuos tabescebam? irruunt in adversarios, hostes velut oves reputant; nequaquam, etsi paucissimi, vel saevam barbariem, vel numerosam multitudinem formidantes“⁷⁶

Diesem Ideal folgend kämpfen die Drei, allen voran Galaat, alles nieder, was sich ihnen in den Weg stellt⁷⁷. Nie weichen sie dem Kampf aus, denn sie wissen sich von Gott begleitet⁷⁸. Gottvertrauen empfahl auch Bernhard den Tempelrittern.

„Impavidus profecto miles, et omni ex parte securus, qui ut corpus ferri, sic animus fidei lorica induitur (...) et intrepido animo inimicos crucis Christi propellite“⁷⁹.

d) Galaats Amtseinsetzung

In diesem Lichte kann man auch die Bedeutung der „sakralen“ Amtseinsetzung Galaats durch die Übergabe des Schwertes aus den Händen der Schwester Parcifals betrachten⁸⁰.

Überhaupt spielen die Waffen im gesamten „Lancelot“ eine wichtige Rolle; dies ist beispielsweise der Waffenallegorie zu entnehmen⁸¹. Auch und vor allem der Schwertname besitzt zentrale Bedeutung:

74) CC 50, 7, vgl. Ps. 138, 21.

75) Z.B. in 318, 1–12.

76) Tpl. IV, 8.

77) S. 316, 3–6; oben, S. 148, A. 97 und den wichtigen Zusatz in Hs. a (Paris) „Plerrende Thier“; bei Pauphilet, 230, 16/17: „comme bestes mues“, s. auch 326, 7–327, 4: „und falten sie nyder als ob sie styre weren“ (oben, S. 150).

78) S. 315, 8/9; oben, S. 147, A. 93.

79) Tpl. I, 1.

80) Vgl. oben, S. 147.

„Das das schwert bydenthalt schnidet, das bezeichent die ritter die unsers herren gottes knecht müssen sin und syns voldkes. Mit der eynen syten muß er slagen gottes fynde und die an yne nicht glauben wollen, mit der anderen syten sol er got rechen von den die von böser gesellschaft sint, das sint die da nement und stelent“⁸².

Das Schwert

In der „Queste“ erfährt das Schwert, das am „gehenck“ befestigt ist, das die jungfräuliche Schwester Parczifals aus ihrem Haar gemacht hat⁸³, eine theologische Mutation im Rahmen der Allegorese (wie auch Galaats Besuch auf dem Schiff die kirchliche Umformung des traditionellen Besuchs auf dem Gral-Schloß ist⁸⁴). Dadurch, daß Galaat das Schwert am Artushof aus dem roten Marmorblock zieht⁸⁵, signalisiert er den Beginn der Suche. Das Schwert jedoch, mit dem Galaat von Parczifals Schwester umgürtet wird, markiert den neuen Schritt hin zum Gral und kennzeichnet den Anbruch der Zeit, die das Alte Gesetz aufhebt und die unter dem Neuen steht⁸⁶. Das Davidschwert löst das Artusschwert ab⁸⁷. Es macht seinen Träger Galaat zum Ritter Christi, denn dadurch wird der beste Ritter der Welt ausgezeichnet, der die göttliche Mission zu erfüllen auserwählt ist⁸⁸, womit sich „alle ritterschafft“ erfüllt⁸⁹.

Seit Galaat das Schwert des Neuen Gesetzes trägt, bestimmt tatsächlich auch ein anderer Akzent die Kampfeshandlungen. Fortan nämlich tötet Galaat seine Gegner⁹⁰, will heißen Ungläubige, die „böser dann heiden“⁹¹ sind. Damit wird das übermenschliche Schläge ausführende Davidschwert zum Instrument göttlichen Waltens⁹². Die drei Gefährten sind deshalb aber nicht blutrünstige Ritter, sondern Ausführende und Richter⁹³.

81) Zu „schilt“ I 121, 6–8; „halßberg“ 121, 19; „helm“ 121, 18/19; „glene“ 121, 128.

82) I 121,34–122,1.

83) S. Matarasso, S. 71: damit symbolisiere die Schwester Parczifals als Maria den Gegensatz zu Ginover. Wie Maria Jesus, den künftigen Christus geboren hat, so führt die Schwester Galaat zu dem Schiff, das ihn zur Erfüllung der Ritterschaft, zum Gral bringen wird; vgl. Locke, *The Queste*, S. 76.

84) S. Quinn, S. 213.

85) 6, 13–8, 10.

86) S. Quinn, S. 208/209; vgl. Pauphilet, S. 152, der den Bezug zu Eph. 6, 10–17 herstellt.

87) Vgl. z. B. 312, 7–11 (oben, S. 147 und A. 89).

88) S. Micha, *L'épreuve*, S. 42/44; vgl. Pauphilet, S. 5 bzw. 228.

89) S. 312, 12/13 (oben, S. 147, A. 90).

90) Cornet, S. 990, A. 1: „C'est seulement depuis qu'il a changé d'épée que Galaat se met à tuer ses adversaires. L'épée mystique ne guide-t-elle pas son bras, cette fois sans pitié, contre les ennemies de 'Sainte Eglise'?" – Die Antwort kann, wie in der Begründung des Priesters nach dem erster Massaker offensichtlich, nur eine positive sein.

91) 318, 1–12; vgl. auch Pauphilet, S. 9.

92) S. Frappier, *Le cycle*, S. 560: „l'épée qui matérialise la parole de Dieu“.

93) Vgl. Cornet, S. 991 und 996, A. 3.

Galaat, der neue Messias

An dieser Stelle ist auf die Person Gallaats näher einzugehen. Sein Name hat als „Gilead / Galaad“ ein Pendant an mehreren Stellen des Alten Testaments⁹⁴ und ist, weil „mystische Bezeichnung für Christus“, bedeutungsschwer für das Mittelalter⁹⁵.

Man mag darüber geteilter Meinung sein, ob Galaat realiter faßbar ist oder nicht. In jedem Fall erreicht in ihm das mystische Element eine kaum mehr zu überbietende Höhe⁹⁶. In ihm, dem Auserwählten, neuen Messias und zweiten Christus⁹⁷, der nach einem „geschichtstheologischen Entwurf geschaffen“ wurde⁹⁸, sind Demut, Toleranz und Wärme vereint⁹⁹. Dem entspricht die Funktion der Abenteurer Galaats, ihn als den erwarteten Messias darzustellen¹⁰⁰. Mehr noch, die Ambiguität seiner Verhaltensweisen im Kampf – wie in der Textanalyse gezeigt – legt die Vermutung nahe, daß in Galaat das Programm Bernhards, weltliche Ritterorden, geistliche Ritterschaft und mönchisches Ideal – einer Osmose gleich – miteinander zu verbinden, subsumiert ist und damit auch die Gral-Ritter in der „Queste“ den zisterziensischen Rittern entsprechen¹⁰¹.

„accingi“

Auch in den Kreuzzugsaufrufen begegnet man beinahe immer dem „terminus technicus“ des Sich-Umgürtens mit dem „gladius Dei“. Die folgenden Passagen lassen wohl erkennen, daß diese Formulierungen so sehr gebräuchlich waren, daß sie sicherlich auch der Szene in Episode E) als Vorlage gedient haben können:

*„accingimini et vos viriliter et felicia arma corripite Christiani nominis zelo“*¹⁰².

*„viriliter accingantur, infidelium multitudine (...) sic occurrere (...) sanguinis effusione ab eorum tyrannide liberatam, ita defendere“*¹⁰³.

*„tanta multitudo fidelium de diversis mundi partibus ad infidelium expugnationem accingitur“*¹⁰⁴.

*„Eia igitur, fortissimi milites, accingimini, et qui non habet gladium, emat eum“*¹⁰⁵.

94) Z. B. Num. 26, 29; Jos. 17, 1; Ri, 11.1/2; s. Le Hir, S. 102; Lot., Etude, S. 147; Ruberg, Suche, S. 147; Loomis, S. 179, nennt noch Gen. 31, 47–52.

95) Ruberg, Suche, S. 147; vgl. Locke, The Quest, S. 76.

96) S. Painter, S. 38.

97) S. Gilson, S. 328; Marx, S. 100; Micha, Etude, S. 373; Lot-Bor., Les deux conqu., S. 96 und 111; Dies., Christ-Chevalier, S. 159; Dies., Les Grands Secrets, S. 151; Voß, S. 87; Ruberg, S. 150; Matarossa, S. 85.

98) Ruh, Gralsheld, S. 262

99) S. Loomis, S. 184.

100) S. Baumgartner, L'arbre, S. 107.

101) S. Pauphilet, S. 71/72; vgl. Frappier, Le Graal, S. 93; Heinzle, S. 225 („asketische Mönchgestalt in Waffen“).

102) Ep. E 363 (Leclercq, S. 297).

103) P. Eugen III., Ep. 48.

104) Ders., Ep 166; vgl. auch Tpl. I, 1 (oben, S. 155, A. 19)

105) Nicolaus von Clairvaux, Ep. 476, 2; als Autorität aller Aussagen gilt Eph. 6, 10–17: z. B. „accipite armaturam / state succincti / galeam salutis adsumite“.

5. Paulinische Theologie des Römerbriefes in der „Queste“ (Exkurs)

Selbst in der ergiebigen Untersuchung Matarassos über den Eingang der Heiligen Schrift in die Gral-„Queste“ wurde bisher die m.E. wichtige „Parallele“ zur Konzeption des paulinischen Briefes an die Römer unberücksichtigt gelassen.

Die Wende von der irdischen, vergänglichen Welt des Artushoifes hin zur Spiritualität der geistlichen Ritterschaft¹ wird symbolisch durch die Übergabe des Schwertes an den erwarteten „zweiten Messias“ Galaat zum Ausdruck gebracht. Das Artusschwert wird zum Davidschwert, es markiert die Zeitenwende vom Alten zum Neuen Gesetz² und löst die Zeit ab, die unter der Sünde stand: der vormals auserwählte Lancelot versündigt sich durch seine unreine Liebe zu Ginover, genügt damit nicht mehr den ethischen Anforderungen, die das „Queste“-Ideal beansprucht, und wird daher von Galaat abgelöst. Folgerichtig rückte man die Komposition der „Queste“ in die Nähe der Zeitenlehre des Zisterziensers Joachim von Fiore³, nach dem die Zeit des Alten Testaments das Zeitalter des Vaters, die des Neuen Testaments das Zeitalter des Sohnes bezeichne.

Dieser „Zeitenwechsel“ entspricht genau demjenigen in der Darstellung der paulinischen Theologie des Römerbriefes. In den ersten beiden Kapiteln skizzierte der Apostel die Unheilssituation, in der sich alle Menschen auf Grund ihrer Sünden befinden, weil sie gottlos, ungerecht und daher unrein sind⁴. In der theologischen und architektonischen Mitte des Römerbriefes (3,21–31; 4,1–25) verkündete Paulus jedoch die Zeitenwende:

„nunc autem sine lege iustitia Dei / manifestata est / testificata a lege et prophetis / iustitia autem Dei per fidem Jesu Christi super omnes qui credunt / non enim est distinctio / omnes enim peccaverunt et egent / gloriam Dei / iustificati gratis per gratiam ipsius / per redemptionem quae est in / Christo Jesu“⁵.

„Nunc autem“ kennzeichnet die Zäsur, die sich als Gegenthese zu 1,18–3,20 abhebt und in der Pls. sein Evangelium verkündet: Die Menschen werden „sola fide“ und geschenktweise durch die Gnade Gottes gerecht. Der Kreuzestod Jesu ist Sühnetod für die Menschen, darin wurde Gottes Gerechtigkeit offenbart⁶. Damit bekommt die Zeit eine neue Qualität: Das Neue Äon greift in das Unheilsäon durch das Handeln Gottes ein. Das Gericht Gottes findet nicht erst am Ende, dem Zusammenbruch, statt, sondern schon jetzt. Das eschatologische Endheil ist angebrochen. In 4,1–25 erbringt der Apostel dazu den Nachweis aus der Heiligen Schrift (Glaube Abrahams, der dadurch gerechtfertigt wurde, und der Glaube der Menschen).

1) S. oben, S. 135.

2) Vgl. oben, S. 173; wichtig auch der Hinweis Frappiers, *The Vulgate*, S. 304, wonach das Alte Gesetz durch Salomon, den Erbauer des Tempels, den Erbauer des Tempels, der die Kirche des Alten Gesetzes bedeutet, in Beziehung gebracht wird.

3) S. oben, S. 4.

4) S. Rö. 3, 19.

5) Rö. 3, 21–24.

6) Rö. 3, 25/26.

Bezeichnet die Ankunft Galaats am Artushof⁷ etwa nicht jene Zeitenwende des „nunc autem“? Liegt etwa keine Parallele zwischen dem Kreuzestod Jesu und dem Schlaf Galaats auf dem das Kreuz symbolisierenden Bett⁸, der eine symbolische Kreuzigung ist?⁹ Erbringen die Rekurse auf Joseph von Arimathia, auf Salomon (sein Schiff) etwa nicht den Nachweis, daß Galaat die neutestamentliche Weiteroffenbarung des Alten Testaments darstellt?

Die Anlehnung des „Queste“-Autors an den Römerbrief Paulus' ist mehr als evident; eine Feststellung, die bisher noch nicht Gegenstand einer eingehenden Untersuchung war.

7) S. 9, 12/13; oben, S. 135, bes. A. 21 und oben, S. 152.

8) 376/377.

9) S. Quinn, S. 214; Pauphilet, S. 151; Matarasso, S. 85.

6. Autor und Queste

Greift man die in der Einleitung gestellten Fragen auf, wie nah der Autor Cîteaux stand, wieviel an Kreuzzugsgeist Cîteaux' er in die „Queste“ einfließen ließ, so werden damit zugleich Fragen nach der Identität des Verfassers und nach der literarischen Funktion der „Queste“ berührt. Mit dem Verständnis des Hintergrunds nämlich, auf dem der Roman geschrieben wurde, nähert man sich gleichzeitig auch der Person des Autors¹.

Ob nun der Autor selber Zisterzienser war oder nicht, kann nicht mit Bestimmtheit entschieden werden. Argumente dafür oder dagegen halten sich die Waage². Letztendlich ist die Lösung dieser Frage auch nicht entscheidend zur Unterstützung der hermeneutischen Sinnfindung, denn es besteht kein Zweifel, daß die „Queste“ von zisterziensischer Spiritualität geprägt ist³. Was die Kreuzzugsthematik anbetrifft, wurden in Kapitel 4) Bezüge aufgezeigt, die nahelegen, daß der Dichter mit dem zisterziensischen Denken hinsichtlich des Kreuzzuges vertraut war. Deutlich spürbar ist auch sein Ringen, die Zwiespältigkeit bernhardinischen Argumentierens in Bezug auf die Ungläubigen zu lösen. Darin dürfte ein Grund liegen, die oft als inkonsequent in der Gestaltung betrachteten Episoden E) und F)⁴ in dieser Deutlichkeit konstruiert zu haben. Damit ist zugleich die Frage nach der

1) S. Matarasso, S. 241: „To understand the background of the Queste is to come closer to knowing its author“.

2) Eine entschiedene Position für den Autor als Zisterzienser nehmen beispielsweise ein Nitze, S. 138; Locke, A new approach, S. 246; Quinn, z. B. S. 190; dagegen, ohne aber den zisterziensischen Ursprung des Romans zu negieren, wenden sich z. B. Frappier, Le Graal, S. 114; Baumgartner, L'arbre, S. 45; Matarasso, S. 208 und 225. Letztere räumt zwar ein, die „Queste“ sei sicherlich das Produkt eines „monastic mind“, glaubt aber nicht, daß es ein „strictly monastic milieu“ gewesen war (S. 241), dem die „Queste“ entsprang.

3) S. oben, S. 2, bes. A. 9.

4) S. z. B. Pauphilet, S. 35, der diese Frage diskutiert.

Intention des Autors gestellt. Wenn er die Ambivalenz zwischen Frieden und Gewalt diskutiert, dann hat er Galaat eine ganz bestimmte Rolle zugeteilt. In ihm ist Bernhards Ideal des Mönchritters vereint⁵. In dieser Synthese könnte man des Autors Bemühen um einen Ausgleich zwischen der Kriegstugend und ihrer „moralisch-geistigen Korrektur“ durch die Verbindung von „fortitudo“ und „sapientia“ sehen, wie es die frühe ritterliche Epik tat⁶. Sicherlich gab es zur Abfassungszeit des Romans noch Probleme, den Gegensatz zwischen weltlichem Rittertum und mönchischem Tugendideal zu überbrücken⁷. Galaat als Vertreter der messianischen Ritterschaft⁸ könnte als Lösungsvorschlag vom Autor gedacht gewesen sein: zahmer und friedlicher als Lämmer, wo immer möglich, wo es sein muß, wilder und unerbitterlicher als Löwen⁹. Berücksichtigt man die These, daß mit dem zerbrochenen Schwert, das Galaat zusammenfügt, ein bevorstehender Kreuzzug angedeutet sein könnte¹⁰, ließe sich mit der Präsentation Galaats nicht nur eine Vorliebe des Autors für Bernhard ausmachen, sondern die klare Absicht, die Kreuzfahrer zu Disziplin zu ermahnen, ja überhaupt die Werbetrommel für den Kreuzzug zu rühren. Wie oben¹¹ schon angedeutet, läßt sich für jene Zeit auch ein allgemeiner Sittenverfall konstatieren, der dem Kreuzzug eine Ventilfunktion für wirtschaftlichen Mißstand und den daraus resultierenden sozialen Problemen verlieh¹².

Die Tatsache, daß in der „Queste“ die im Romanganzes übliche Darstellung von Turnieren fehlt (mit dem Ziel des persönlichen Ruhmerwerbs) und daß dafür die Kampfeschilderung lenifiziert worden ist, könnte untermauern, daß der Verfasser die Feudalgesellschaft wegen ihrer Turniermanie verurteilt¹³. Auch Bernhards Sorge galt dem Wohl des Adels: Er ermahnte ihn, in den Turnieren nicht dem „malicium“ zu verfallen, sondern den Kampf nur als „defensor ecclesiae“ (in einem Kreuzzug) zu führen¹⁴. In gleichem Maße war es für Bernhard wichtig, die Verantwortlichen des Krieges zu einer Gewissensprüfung hinsichtlich ihrer Motive und zu möglichst großer Friedfertigkeit aufzurufen¹⁵. Möglicherweise liegt darin ein weiterer Grund, warum der Autor die Kampfesthematik „entschärft“ hat.

Benutzte der unbekannt Autor also den „Queste“-Roman, um Bernhards Kreuzzugsprogramm zu propagieren? Dies ist dann denkbar, wenn man die Attraktivität der Artusthematik zu jener Zeit berücksichtigt¹⁶, die der Autor als

5) S. oben, S. 162; vgl. Baumgartner, *L'arbre*, S. 147 und 153.

6) Köhler, S. 39.

7) S. Painter, S. 45.

8) Frappier, *Le Graal*, S. 53.

9) S. Tpl. IV, 8; oben, S. 156, A. 32.

10) S. oben, S. 135 und A. 10.

11) S. oben, S. 161 und A. 89.

12) S. Mayer, S. 29.

13) S. Cornet, S. 997; Rousset, S. 28.

14) S. Rousset, S. 32; Lorson, S. 794.

15) Lorson, S. 799; Leclercq, *L'attitude*, S. 206.

16) S. oben, S. 136, bes. A. 31.

Fundament gewählt hat, um auf ihm die Thematik des Heiligen Krieges auszubreiten¹⁷. Damit ist in der Skizzierung des zisterziensischen Kreuzzugsideals ein weiteres, nämlich theologisches Anliegen des Autors zum Ausdruck gekommen: Er begreift den Kreuzzug als „exhortatio“ zur „imitatio Christi“, zur beständigen Suche nach Gott¹⁸. Durch diese Einbettung der zisterziensischen Kreuzzugsideologie in die Tradition bretonischer Romane ist er zum theologischen Dichter geworden¹⁹.

- 17) S. Delaruelle, S. 67: „Pour que l'idéal bernardin survécût, il fallut que les cisterciens descendissent à leur tour dans cette arène littéraire (...) où se formait l'opinion publique au sujet de la Guerre Sainte. C'est ce qu'ils firent en faisant écrire la Quête du Graal (...) qui utilise des thèmes romanesques à la mode, et désir de la vie de grâce, conçue à la façon de Saint Bernard“; vgl. Valléry-Radot, S. 332.
- 18) Das stützt die Aussage Pauphilets, S. 37, wonach die „Queste“ auf praktische Erziehung und Unterweisung abziele, womit, so Pauphilet, S. 32/33, die Suche nach Gott vermittelt werden soll; vgl. Matarasso, S. 210–212; Quinn, S. 221. Zum Autor als Redner, der überzeugen will, s. Pauphilet XIII; Frappier, *The Vulgate*, S. 307; Ders., *Le cycle*, S. 584; Valléry-Radot, S. 212.
- 19) Ausgehend von Pauphilet, S. 191, der das Anliegen des Verfassers auch darin sah, eine Brücke zwischen den bretonischen Romanen und dem christlichen Denken zu schlagen, wird der „Queste“-Autor als Dichter bezeichnet, der den Roman schrieb „for the delight of a reader“ (Locke, *A new approach*, S. 247) und „To give the grail story a new vision – sharper, clearer, more christian“ (Quinn, S. 222; vgl. S. 192); s. auch Cornet, S. 983; Quinn, z. B. S. 217. Matarasso, S. 237–239, bietet folgende Lösung an, um im Autor einen Zisterzienser und Romanschreiber vereint zu sehen (Romane zu schreiben war den Zisterziensern, laut Ordensregel, ja verboten – s. Frappier, *Le Graal*, S. 114): Entweder erfolgte bald nach seinem Eintritt in eine Zisterzienserabtei sein Austritt oder er erhielt von der Ordensleitung die Erlaubnis, zu reisen.

Bibliographie

A) Editionen

- 1) *Lancelot*. Nach der Heidelberger Pergamenthandschrift Pal. Germ. 147. Hg. v. R. Kluge. Bd. 1. Berlin 1948 (*Deutsche Texte des Mittelalters* 42). Bd. 3. Berlin 1974 (DTM 63).
- 2) *La Queste del Saint Graal*. Roman du 13^e siècle. Ed. par A. Pauphilet. Paris 1923, ²1949, ³1965 (*Les Classiques Français du Moyen Age* 33).
- 3) *Sancti Aurelii Augustini De civitate Dei Libri XXII, Libri XIII et XIX*. *Corpus Christianorum, Series Latina XLVIII* (Aurelii Augustini Opera, pars 14,2).
- 4) B. Rabani Mauri *De universo libri XXII. Liber XVI, cap. III* (MPL 111, 451).
- 5) Bonizo von Sutri, *Liber de vita Christiana*. In: *Texte zur Geschichte des römischen und kanonischen Rechts im Mittelalter*. Hg. v. E. Perels. Bd. 1. Berlin 1930, S. 248/249 (Liber VII, 28).
- 6) S. Bernardi Abbatis Claraevallensis
 - *Epistolae* (MPL 182; im folgenden werden hinter den Briefnummern in Klammern die Spalten in MPL 182 angegeben): 64 (169); 206 (373); 256,1 (463); 276 (482); 285,1 (491); 376 (581); 399 (612); 459 (654); 467 (671); 476,2 (672); E 363 („E“ als Kennzeichen für mehrere Adressaten) und W 458 („W“ bezeichnet Wladislas von Böhmen als Adressaten) werden zitiert nach der Vorlage bei Leclercq, *L'encyclicque* (s. *Bibl. B*) Nr. 37; vgl. MPL 182, 564–568 bzw. 652–654).

- Sermones in Cantica: Sermo 50,7 (MPL 183, 1023/1024); Sermo 66,12 (MPL 183, 1101).
- De consideratione Libri V: Liber IV, 3, 7 (MPL 182, 776/777).
- Ad milites Templi de laude novae militiae (MPL 182): I, 1 (921); I, 2 (922/923); II, 3 (923); III, 4/5 (924); IV, 8 (927).
- 7) Eugeni III. Papae Epistolae et Privilegia. Epp. 48 und 166 (MPL 180, 1064–1066 bzw. 1203–1204).
- 8) Nicolai Claraevallensis Epistolae. Ep. 40 (MPL 196, 1638–1639).
- 9) Liber de modo bene vivendi. Ad sororem (MPL 184, 1199–1306).
- 10) Alani de Insulis Summa de arte praedicatoria, cap. 40 (MPL 210, 186–187).
- 11) Innocenti III. Papae De contemptu mundi libri tres, Liber I, cap. 33 (MPL 217, 730).
- 12) Caesaris Heisterbacensis Monachi Ordinis Cisterciensis Dialogus Miraculorum. Textum rec. J. Strange. Bd. 1. Köln-Bonn-Brüssel (zuerst 1851) 1966, S. 205 (Dist. IV, 36).

B) Aufsätze, Monographien

- 1) P. Alphanéry, La chrétienté et l'idée de croisade. Hg. v. A. Dupront. Bd. 1. Paris 1954 (L'évolution de l'humanité 38), S. 137–203.
- 2) E. Baumgartner, L'arbre et le pain. Essai sur la „Queste del Saint Graal“. Paris 1981.
- 3) Dies., Joseph d'Arimathie dans le Lancelot en prose. In: Lancelot. Actes du colloque des 14 et 15 janvier 1984. Hg. v. D. Buschinger. Amiens 1984 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 415), S. 7–15.
- 4) K. Bertau, Deutsche Literatur im europäischen Mittelalter, Bd. 1. München 1972.
- 5) H. Beumann, Kreuzzugsgedanke und Ostpolitik im hohen Mittelalter. In: Heidenmission und Kreuzzugsgedanke der deutschen Ostpolitik des Mittelalters. Hg. v. H. Beumann. Darmstadt 1963 (WdF 7), S. 121–145.
- 6) W. Bienert, Krieg, Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung. Nach der Botschaft des Neuen Testaments. Stuttgart 1952.
- 7) F. Bogdanow, The Character of Gawain in the thirteenth century Prose Romances. In: *Medium Aevum* 27 (1958), S. 154–161.
- 8) A. Borst (Hg.), Das Rittertum im Hochmittelalter, Idee und Wirklichkeit. In: *Das Rittertum im Mittelalter*. Hg. v. A. Borst. Darmstadt 1976 (WdF 349), S. 212–246.
- 9) L. Bouyer, La spiritualité de Cîteaux. Paris 1955, S. 13–88.
- 10) M. D. Chenu, Evangélisme et théologie au 13^e siècle. In: *Mélanges Ferd. Cavallera*. Toulouse 1948, S. 339–346.
- 11) J. H. Cleland, Bernardian Ideas in Wolfram's „Parzival“ about christian war and human development. In: *The Chimaera of his age. Studies on Bernard of Clairvaux*. Hg. v. R. Elder-Ellen u.a. Kalamazo/Mich. 1980 (Studies in Medieval Cistercian History 5), S. 39–61.
- 12) G. Constable, The second crusade as seen by contemporaries. In: *Traditio* 9 (1953), S. 213–279.
- 13) L. Cornet, Trois épisodes de la Queste del Saint Graal. In: *Mélanges R. Lejeunes*. Bd. 2. Gembloux 1969, S. 983–998.
- 14) P. Cousin, Les Débuts de l'ordre des Templiers et Saint Bernard. In: *Mélanges St. Bernard*. 24^e congrès de l'association bourguignonne des sociétés savantes. Dijon 1953, S. 41–52.
- 15) E. R. Curtius, Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter. Bern-München 1964, S. 506–521.
- 16) E. Delaruelle, L'idée de croisade chez St. Bernard. In: *Mélanges* (s. Nr. 14), S. 53–67 (auch in: *L'idée de croisade au Moyen Age*. Turin 1980).
- 17) P. Dérumaux, St. Bernard et les infidèles. In: *Mélanges* (s. Nr. 14), S. 68–79.
- 18) C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens. Stuttgart 1935 (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6).
- 19) J. Frappier, The Vulgate Cycle. In: *Arthurian Literature in the Middle Ages. A collaborative History*. Hg. v. R. S. Loomis. Oxford 1959, S. 295–308.

- 20) Ders., *Autour du Graal*. Genf 1977 (Publications Romanes et Françaises 147), S. 69–128.
- 21) Ders., *Le Cycle de la Vulgate (Lancelot en prose et Lancelot-Graal)*. In: Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters. Hg. v. H. R. Jauss und E. Köhler. Bd. 4, Teil 1. Heidelberg 1978, S. 536–589.
- 22) H. Fuhrmann, *Deutsche Geschichte im hohen Mittelalter*. In: *Deutsche Geschichte*. Hg. v. Joachim Leuschner. Bd. 2, Göttingen ²1983.
- 23) L. Grill, *Die Kreuzzugsepistel St. Bernhards „Ad peregrinantes Jerusalem“*. In: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens* 67 (1956), S. 237–253.
- 24) E. Gilson, *La mystique de la grâce dans la „Queste del Saint Graal“*. In: *Romania* 51 (1925), S. 321–347 (auch in: *Les idées et les lettres*. Paris ²1955, S. 59–91).
- 25) E. Hehl, *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert*. Stuttgart 1980 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 19), S. 9–20; 109–158.
- 26) J. Heinze (Hg.), *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*. Bd. 2, T. 2. Königstein/Tn. 1984, S. 222–228.
- 27) H. Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*. Bd. 3, T. 2. Freiburg, Basel, Wien (zuerst 1968) 1985, S. 14–30.
- 28) J. Johrendt, *„Milites“ und „Militia“ im 11. Jahrhundert in Deutschland*. In: *Das Rittertum im Mittelalter* (s. Nr. 8), S. 419–436.
- 29) H.-D. Kahl, *Bernhard von Fontaines, Abt von Clairvaux*. In: *Gestalten der Kirchengeschichte*. Hg. v. M. Greschat. Bd. 3. Stuttgart u.a. 1983, S. 173–191.
- 30) B. Z. Kedar, *Crusade and Mission. European Approaches towards the Muslims*. Princeton/New Jersey 1984.
- 31) E. Köhler, *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik*. Studien zur Form der frühen Artus- und Graldichtung. Tübingen ²1970 (Beiträge zur Zeitschrift für Romanische Philologie 97).
- 32) H. Kuhn, *Soziale Realität und dichterische Fiktion am Beispiel der höfischen Ritterdichtung Deutschlands*. In: *Das Rittertum im Mittelalter* (s. Nr. 8), S. 172–197.
- 33) J. Leclercq, *Un document sur les débuts des Templiers*. In: *Revue d'Histoire ecclésiastique* 52 (1957), S. 81–91.
- 34) Ders., *Recueil d'études sur St. Bernard et ses écrits*. Bde. 2 und 3. Rom 1966/69 (*Storia e letteratura* 104 bzw. 114).
- 35) Ders., *St. Bernard et l'esprit cistercien*. Paris 1966.
- 36) Ders., *Les intentions des fondateurs de l'ordre cistercien*. In: *Collectanea Cisterciensia* 30 (1968), S. 233–271.
- 37) Ders., *L'encyclique de St. Bernard en faveur de la croisade*. In: *Revue Bénédictine* 81 (1971), S. 282–308.
- 38) Ders., *L'attitude spirituelle de St. Bernard devant la guerre*. In: *Collectanea Cisterciensia* 36 (1974), S. 195–225.
- 39) Y. Le Hir, *L'élément biblique dans la Queste del St. Graal*. In: *Lumière du Graal. Etudes et textes présentés sous la direction de R. Nelli*. Paris 1951, S. 101–110.
- 40) L. J. Lekai (Hg.), *The Cistercians. Ideal and Reality*. Kent/USA 1977, S. 52–64.
- 41) F. W. Locke, *A new approach to the study of the Queste del Saint Graal*. In: *The Romanic Review* 45 (1954), S. 239–250.
- 42) Ders., *The Queste for the Holy Grail. A literary study of a thirteenth-century French Romance*. Stanford/California 1960.
- 43) R. S. Loomis, *The Grail. From celtic myth to christian symbol*. Cardiff/New York 1963, S. 165–195.
- 44) P. Lorson, *St. Bernard devant la guerre et la paix*. In: *Nouvelle Revue Théologique* 75 (1953), S. 785–802.
- 45) J. Lortz, *Geschichte der Kirche*. Bd. 1. Münster 1962, S. 328–353.
- 46) F. Lot, *Etude sur le „Lancelot en prose“*. Paris (zuerst 1918), 1954.
- 47) M. Lot-Borodine, *Autour de Saint Graal*. In: *Romania* 57 (1931), S. 147–205.
- 48) Dies., *Les deux conquérants du Graal. Perceval et Galaad*. In: *Trois essais sur le*

- roman de Lancelot du Lac et la Quête du Saint Graal. Paris 1913(19), S. 65–121 (auch in: Romania 47 (1951), S. 41–97).
- 49) Dies., Les grands secrets du Saint Graal dans la „Queste“ du Pseudo-Map. In: Lumière (s. Nr. 39), S. 151–174.
- 50) Dies., Christ-Chevalier, Galaad. In: De l'amour profane à l'amour sacré. Etude de psychologie sentimentale au moyen age. Paris 1961, S. 159–185.
- 51) P. Matarasso, The redemption of Chivalry. A study of the „Queste de Saint Graal“. Genf 1979 (Histoire des idées et critique littéraire 180).
- 52) J. Marx, Le Héros du Graal. In: Lumière (s. Nr. 39), S. 90–100.
- 53) H. E. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge. Stuttgart u. a. ⁵1980, S. 15–46 (mit reichhaltiger Bibliographie).
- 54) A. Micha, L'épreuve de l'épée. In: Romania 70 (1948/49), S. 37–50.
- 55) Ders., Les Romans du Graal. In: Lumière (s. Nr. 39), S. 113–138.
- 56) Ders., Etudes sur le Lancelot en prose. In: Romania 82 (1961), S. 357–378.
- 57) M. Mollat, Die Armen im Mittelalter. München 1984, S. 58–67.
- 58) W. A. Nitze, Some remarks on the Grail – Lancelot cycle. In: Romance Philology 1 (1947–48), S. 137–141.
- 59) S. Painter, Die Ideen des Rittertums. In: Das Rittertum im Mittelalter (s. Nr. 8), S. 31–45.
- 60) E. Pfeiffer, Die Stellung des Hl. Bernhard zur Kreuzzugsbewegung nach seinen Schriften. In: Cistercienser Chronik 46 (1934), S. 273–283; 304–311.
- 61) Ders., Die Cistercienser und der zweite Kreuzzug. In: Cistercienser Chronik 47 (1935), S. 8–10; 44–54; 78–81; 107–114; 145–150.
- 62) A. Pauphilet, Etudes sur la Queste del Saint Graal, attribuées à Gautier Map. Paris 1921.
- 63) E. C. Quinn, The Quest of Seth, Solomon's Ship and the Grail. In: Traditio 21 (1965), S. 188–222.
- 64) J. Richard, L'esprit de la Croisade. Paris 1969 (Chrétiens de tous les temps 37).
- 65) W. Rösener, Bauern im Mittelalter. München 1985, S. 96–118; 133–155.
- 66) P. Rousset, St. Bernard et l'idéal chevaleresque. In: Nova et Vetera 45 (1970), S. 28–35.
- 67) U. Ruberg, Die Suche im Prosa-Lancelot. In: Zeitschrift für das deutsche Altertum (ZfdA) 92 (1963), S. 122–157.
- 68) Ders., Art. „Lancelot“. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. 5. Berlin-New York ²1985, Spp. 530–546.
- 69) K. Ruh, Lancelot. In: Deutsche Vierteljahresschriften für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte (DVjS) 33 (1959), S. 269–282.
- 70) Ders., Der Gralsheld in der „Queste del Saint Graal“. In: Wolfram-Studien. Hg. v. W. Schröder. Bd. 1. Berlin 1970 (Veröffentlichungen der Wolfram v. Eschenbach-Gesellschaft), S. 240–263.
- 71) F. H. Russell, The just war in the Middle Ages. Cambridge 1975 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Third Series, vol. 8), S. 16–39.
- 72) H. Schnabel, Die hochmittelalterliche Situation. In: Zum mittelalterlichen Literaturbegriff. Hg. v. B. Haupt. Darmstadt 1985 (WdF 557), S. 269–296.
- 73) G. Schnürer, Die ursprüngliche Templerregel. Krit. untersucht und hg. v. G. Schnürer. Freiburg/Bsg. 1903 (Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte. Bd. 3, Heft 1 und 2).
- 74) E. Schröder, Der deutsche Lancelot in Prosa, ein Werk aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts. In: ZfdA 60 (1923), S. 148–151.
- 75) W. Joh. Schröder, Der Ritter zwischen Welt und Gott. Idee und Problem des Parzialromans Wolframs von Eschenbach. Weimar 1952.
- 76) B. Schumacher, Die Idee der geistlichen Ritterorden im Mittelalter. In: Heidenmission (s. Nr. 5), S. 364–385.
- 77) G. Schwaiger, Kirchenreform und Reformpapsttum (1046–1124). In: Münchener Theologische Zeitschrift 38 (1987), S. 31–51.

- 78) R. C. Schwinges, *Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus*. Stuttgart 1977 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 15), S. 1–15.
- 79) A. Seguin, *Bernard et la Seconde Croisade*. In: *Bernard de Clairvaux*. Paris 1953 (Commission d'Histoire de l'ordre de Cîteaux), S. 379–409.
- 80) M. Seidlmayer, *Das Mittelalter*. Göttingen ²1967.
- 81) D. Seward, *The monks of war. The military religion orders*. London 1972, S. 3–34.
- 82) S. Stein, *Die Ungläubigen in der mittelhochdeutschen Literatur von 1050–1250*. Darmstadt (zuerst 1933) 1963, S. 27–42.
- 83) W. von den Steinen, *Vom Heiligen Geist des Mittelalters*. Darmstadt 1968, S. 147–257.
- 84) H. Tüchle, *Ein Hildegard- und ein Bernhardtbrief aus der ehemaligen Ochsenhauser Klosterbibliothek*. In: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens* 79 (1968), S. 20–22.
- 85) M. Valléry-Radot (O.C.R.), *Les sources d'un roman Cistercien: La Queste del Saint Graal*. In: *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum* 17 (1955), S. 201–213.
- 86) Ders., *La Queste del Saint Graal, roman cistercien*. In: *Coll. Ord. Cist. Ref.* 18 (1956), S. 3–20; 199–213; 321–332.
- 87) R. Voß, *Der Prosa-Lancelot. Eine strukturanalytische und strukturvergleichende Studie auf der Grundlage des deutschen Textes*. Meisenheim am Glan 1970 (Deutsche Studien 12).
- 88) A. Wang, *Der „Miles Christianus“ im 16. und 17. Jhd. und seine mittelalterliche Tradition*. Bern 1975 (Mikrokosmos 1), S. 21–39; 65–146.
- 89) M. Wehrli, *Literatur im deutschen Mittelalter. Eine poetologische Einführung*. Stuttgart 1984.
- 90) J. Wertheimer (Hg.), *Ästhetik der Gewalt. Ihre Darstellung in Literatur und Kunst*. Frankfurt/M. 1986, S. 125–142.
- 91) E. Willems, *Cîteaux et la seconde croisade*. In: *Revue d'Histoire ecclésiastique* 49 (1954), S. 116–151.
- 92) W. Williams, *St. Bernard of Clairvaux*. Westminster/Maryland 1952, S. 262–288.