

**JAHRBUCH
DER
OSWALD VON WOLKENSTEIN
GESELLSCHAFT**

SONDERDRUCK

Herausgegeben
von
Sieglinde Hartmann und Ulrich Müller

Band 14
2003/2004
Frankfurt am Main

Umschlagabbildung: Wappenblatt "Wolckenstein", Jahrhundertwende
unbekannter Herkunft, Maße 31 x 15,5 cm
(Privatbesitz von Prof. Dr. Georg Glowatzki, Bern)

Alle Rechte vorbehalten, auch die des Nachdrucks von Auszügen,
der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung

Herausgeber: Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft e.V.,
D-60323 Frankfurt/Main, Myliusstr. 25
Satz und Druck: Sprint-Digital-Druck GmbH, D-70195 Stuttgart
Printed in Germany

ISSN 0722-4311

Meinolf Schumacher

Der Mönch als Held
oder: Von Ilsâns Kämpfen und Küssen in den
Rosengarten-Dichtungen

I.

Dietrich von Bern hat es schwer. Er ist das Opfer seiner eigenen Fama. Denn wieder einmal will eine junge Frau ihren Bewerber partout nur dann heiraten, wenn dieser zuvor gegen den berühmten Berner gekämpft hat. Diesmal ist es Kriemhild, die ihn mit schriftlich-formellem *widertrutz* zu einem großen Reihenkampf nach Worms zwingen will, um ihren Siegfried einmal im Zweikampf mit jener anderen Zentralgestalt der Deutschen Heldenepik sehen zu können: *durch daz man sæhe, von welchem daz beste wûrde getân* (A 4,4; alle Zitate nach G. Holz, 1893). Daß Siegfried bei diesem ‚Männervergleich‘ unbedingt gewinnen müsse, um Kriemhild heiraten zu dürfen, wird übrigens nicht gesagt; schon hierin unterscheidet sich die große Veranstaltung im Wormser Rosengarten von allen Freierproben und Brautwerbungsspielen, bei denen man mit dem Grundsatz ‚Dabeisein ist alles‘ nicht sehr weit käme. Deshalb wird als Preis für die Sieger auch nicht die Hand der Prinzessin ausgelobt, sondern nur - wie bei einem Turnier - deren Kuß und *rôsen ze eime kranze* (A 53,2). Viel mehr als Küsse und ‚Rosen‘ gibt es für Dietrich und die Seinen offenbar nicht zu gewinnen. Dafür sollte er eigens nach Worms aufbrechen?

Diese Eingangssituation des *Rosengarten zu Worms* A zeigt, daß es durchaus möglich war, Siegfrieds berühmtes Werben um Kriemhild neu und anders zu erzählen, als es im *Nibelungenlied* geschah. Der Vater der Burgundenkönige lebt noch und heißt - wie in der Sage - Gibich(e). Wir hören nichts von Siegfrieds farbenprächtigem und konflikträchtigem Auftritt in Worms und auch nichts von seinen Erfolgen im Sachsenkrieg auf Seiten der Burgunden; Kriemhild nimmt hier alles selbst in die Hand, indem sie ein möglichst blutiges Spektakel als Vorspiel ihrer Eheschließung inszeniert. Siegfried hat sich daran zu beteiligen, ob er will oder nicht. Macht auch Dietrich dieses mörderische Spiel mit? Nach einem für ihn charakteristischen Zögern entschließt sich der große Zauderer (vgl. J. Haustein, 1998) dann doch, die Herausforderung anzunehmen.

Aber der große Held ist in Not. Wie bekommt Dietrich seine Helden zusammen? In einer Besprechungsszene (bei der sich sonst nur Wolfhart

zu Wort meldet) soll ihm sein getreuer Hildebrand ‚raten‘, wen er gegen die zwölf Helden aufbieten soll, die Kriemhild in ihrem Wormser Rosengarten zum Kampf antreten lassen will. Wie immer in der Dietrichepik, so bewährt sich auch hier der alte Hildebrand als Dietrichs Ratgeber. Gegen Siegfried kommt nur Dietrich in Frage, das versteht sich von selbst, schließlich haben die *Rosengarten*-Dichtungen ja - ähnlich wie lange zuvor der lateinische *Waltharius* - die Funktion, den Goten-Hunnen-Stoff mit dem rheinisch-burgundischen Heldenkreis in Verbindung zu bringen. Auch für die weiteren Paarungen wird Rat gefunden. Es bleiben noch Stüdenvuhs und Walther von Wasgenstein als Gegner. Gegen Stüdenvuhs habe nur Ilsân eine Chance, Hildebrands Bruder, doch der sei Mönch in einem Kloster (*der starke münch Ilsân*; A 104,4). Und gegen Walther könne nur Dietleib etwas ausrichten, doch wo der sich aufhalte, das wisse man nicht. Der junge Sigestap wird nun ausgesandt, um Dietleib zu suchen; von Biterolf und Ruedeger in Richtung Siebenbürgen geschickt, findet Sigestap den Gesuchten dann in Wien vor dem Münster stehen. Nun muß noch Ilsân als zwölfter Kämpfer gewonnen werden: *wie bringen wir ûz dem klôster den münch wolgeborn?* (A 131,2). Mit einem Heer von sechzigtausend Mann zieht Dietrich vor das Kloster Îsenburg. Ilsân vermutet eine feindliche Belagerung, und alte Kämpfergefühle erwachen in ihm: *dô wurden dem guoten bruoder sine heiligen sinne benomen* (A 135,2). In großem Zorn läßt er sich seine alte Bewaffnung bringen und reitet *gar vermezzenliche* allein gegen die sechzigtausend Krieger an. *Hiltebrant der alte* (A 143,2) gibt sich ihm im Zweikampf als sein Bruder zu erkennen, und es gelingt, den Mönch als zwölften Mann für die Rosengartenreise zu gewinnen. Dem Abt wird die Zustimmung durch heftige Drohungen abgepreßt; von der anfänglichen Weigerung bleibt angesichts der militärischen Stärke nur die Bitte übrig, ihm wenigstens ein *rôsenkrenzeln* mitzubringen (A 158,3); *des begunden lachen die herren alle gar* (A 158,4). Verständiglich also, daß die 52 Mönche des Klosters ihrem martialischen Mitbruder nicht die erwünschten Gebete, sondern Flüche und Todeswünsche hinterher senden: *sie bâten Crist von himel, daz wil ich iu sagen, / daz er niemer kæme wider, er wûrde tôt geslagen* (A 164,3f.).

In Worms werden Dietrichs Helden freundlich empfangen, wobei Dietrich es nicht lassen kann, König Gibich vorzuwerfen, seine hochmütige Tochter Kriemhild schlecht erzogen zu haben. Auch Kriemhild selbst wirft der Berner *hôchvart* vor (A 186,4). Kriemhild gehe es darum zu sehen, wie Helden gemordet werden; Dietrich hingegen sei *durch âventiure* ins Land gekommen (A 187,2f.). Nun beginnt der Reihenkampf, bei dem König Gibich und Meister Hildebrand jeweils auf ihrer Seite die Kämpfer

aufstellen und - wie Trainer am Rande des Fußballfeldes - lauthals anfeuern (vgl. I. Bennewitz, 2000, 40). Allerdings kämpfen sie auch selbst, und zwar in einem Kampf der Alten gegeneinander. Manchmal (nicht bei Ilsân!) muß der Motivation dabei ein wenig nachgeholfen werden. Witege etwa tritt gegen den Riesen Aspriân erst an, nachdem ihm Dietrichs Roß Schemming im Tausch mit Falke angeboten worden ist. Und Dietrich selbst, der zögert, gegen den hürnenen Drachentöter anzutreten, bekommt von Hildebrand einen kräftigen Schlag versetzt: *her Hildebrant der alte sîne vûst hêt ûf gegaben: / dô wart von dem alten der vürste in sînen munt geslagen* (A 342,3f.). Nur der Kampf zwischen dem jungen Dietleib (auf Dietrichs Seite) und dem berühmten Walther von Wasgenstein endet unentschieden. Alle weiteren Zweikämpfe gewinnen Dietrichs Leute. Besonders blamabel endet der Kampf Dietrich vs. Siegfried. Mit einer List bringt man Dietrich so sehr in Rage, daß er seinen Gegner durch Rüstung und Hornhaut hindurch verwundet und Siegfried gezwungen ist, wie ein Einhorn in den rettenden Schoß von Kriemhild zu fliehen.

Mit dem Zwölfkampf ist die Veranstaltung im Rosengarten nicht beendet. Der Mönch Ilsân fordert noch 52 weitere Krieger heraus, da er eben 52 Rosenkränze benötige als Mitbringsel für seine Confratres im heimischen Kloster. Ilsân gewinnt alle Kämpfe (zwölf Gegner verlieren das Leben), und er bekommt 52 Rosenkränze von Kriemhild. Zudem besteht er auf 52 Küssen, bei denen er mit seinem *langen barte* die Königin so kräftig ‚reibt‘, daß ihr das Blut aus dem Gesicht rinnt. Bärtige Küsse als Strafmaßnahme: *alsô sol ich küssen eine ungetriuwe meit* (A 376,3). Gibich muß nun sein Reich in die Lehenshoheit Dietrichs geben, und man zieht nach Hause. Auch Ilsân kehrt in sein Kloster Îsenburg zurück. Die Mönche erschrecken, als sie ihn lebend zurückkehren sehen. Er drückt jedem von ihnen einen Rosenkranz so heftig aufs Haupt, daß ihnen das Blut über die Ohren rinnt. Voller Angst akzeptieren sie seine Forderung, Buße zu leisten für **seine** Sünden. Ob Ilsân sich dann noch weitere kriegerische Ausnahmen von der Mönchsregel genehmigt oder ob er in Zukunft friedlich im Kloster lebt und stirbt, erfahren wir nicht, denn der *Wormser Rosengarten* A endet hier.

II.

Wer ist dieser merkwürdige Ilsân, dieser Mönch als Held? Was hat es auf sich mit dieser Randfigur des *Rosengarten*, die doch so ganz die Aufmerksamkeit der Leser auf sich zieht? Eingeführt wird Ilsân als Hildebrands Bruder. Das entspricht dem Bedürfnis genealogischen Denkens, handeln-

de Figuren in verwandtschaftliche Beziehungen zueinander zu setzen. Am meisten ausgeprägt ist dies wohl im *Wolfdietrich D*, wo die Familienverhältnisse *en detail* geklärt werden:

*Also lebet Herbrant mit der fröwen mit eren manig ior:
er gewan mit ir drige sine - daz ist endelichen war.
den ersten sicherliche den hies er Hildebrant.
der half her Dietrich er fehten manig lant.*

*Der ander hiez Nere vnd wart ein kiener man.
der dirte ein tegen herre vnd heis Ylsan.
do zwischent ein dohter - also wir es hant vernumen.
von dem selben gesehte sint vns die Wilfinge kumen.
(Str. 2099-2099A; W. Kofler 2001, 380f.; vgl. Str. 2112A-2112B, 382).*

Seinen einzigen Sohn konnte Hildebrand kaum als Kämpfer aufbieten, denn als ‚offen‘ hat man den Schluß des *Hildebrandslied* wohl nicht empfunden. Da bot sich als Ersatz für Hadubrand einer von Hildebrands Brüdern an, von dem die Dietrichepik sonst freilich nur wenig weiß. Es sei denn, man wollte - wie z.B. Gillespie es tut - diesen Ilsân mit dem alten Elsân aus der *Rabenschlacht* identifizieren (G.T. Gillespie, 1973, 84f.), dem „Frau Helchen Kinder“ anvertraut sind, die bekanntlich umkommen. Dieser Elsân ist gewiß auch ein alter Haudegen und würde altersmäßig schon zu Hildebrand passen; doch finde ich an keiner Stelle der *Rabenschlacht* einen Hinweis auf die Verwandtschaft mit Hildebrand oder gar auf einen zurückliegenden oder geplanten Klostereintritt; im Rückblick erfahren wir nur, Dietrich habe dem sonst tadellosen Alten wegen dessen Nachlässigkeit eigenhändig das Haupt abgeschlagen (Str. 1120). Näher steht unserer Figur vielleicht Ilsunc, der im *Laurin* (A) dem Zwergenkönig vor der Taufe katechetischen Unterricht erteilt (v. 1774ff.). Zweifelsfrei tritt dieser Bruder Hildebrands unter dem Namen Ilsâm in *Alpharts Tod* auf, wo er ebenfalls stets als „der Mönch“ bezeichnet wird (vgl. S. Lenschow, 1996, 224f.). Dort kommt er zusammen mit 1100 *closterman* Dietrichs Truppen gegen Ermenrîch zur Hilfe (*eylff hondert wolgethan, / dye aber den liechten ringen drugen swartz kotten an*; 404,3f., U. Zimmer, 1972, 187), worüber Dietrich freilich wenig begeistert ist, nicht weil es alles Mönche sind (was man ja auch verstehen könnte), sondern weil Ilsâm einst *vor Garten* Dietrichs *lieben ohem* erschlagen habe (406,3); doch es gelingt, Dietrichs *holde* für Ilsâm zu erlangen (404,2). Kriegerische Ausflüge sind für diesen Mönch demnach nichts Ungewöhnliches. Seinen literarischen Ruhm hat er jedoch vor allem durch den Auftritt im *Rosengarten* erlangt. Das zeigt z.B.

das *Narrenschiff*, wo Sebastian Brant berühmte literarische Vorbilder für „grobe Narren“ nennt:

*Wer yetz kan tryben sollich werck
Als treib der pfaff vom kalenbergk
Oder münch Eylsam mit sym bart
Der meynt er tüg eyn güte fart* (72,23-26; M. Lemmer, 1968, 183).

Heißt das, durch Ilsân werde der *Rosengarten* zu einer Art von Schwank, vergleichbar den Schwänken des Pfarrers von Kahlenberg? Sebastian Brant scheint es so gesehen zu haben.

III.

Der Mönch Ilsân wurde auf zweifelhafte Weise dadurch berühmt, daß er *seinen Brüdern die Rosenkränztz* aufsetzt, wie es bei Johann Fischart heißt (U. Nyssen, 1977, 372; dazu U. Seelbach, 2000, 387). Allerdings fällt sein Verhalten nicht völlig aus dem Rahmen der Literaturgeschichte; denn ähnliches ist für die europäischen Literaturen unter dem Stichwort des *Moniage* bekannt (dazu u.a. H.P. Pütz, 1971; W. Regeniter, 1971, 386-409; Ch. Westphal-Schmidt, 1979, 230-238; H. Reichert, 1994). Gemeint ist damit nicht jeder Fall einer späten *Conversio* von Kriegern, kein endgültiger Wechsel von einer Lebensform in die andere, wie er etwa am Ende der Legenden von Sünderheiligen vollzogen wird. Daraufhin könnten vielleicht noch große Werke der Askese berichtet werden, doch ein Heldenepos im strengen Sinne wäre mit dem Klostereintritt des Helden an sein Ende gekommen. Soll es dennoch fortgesetzt werden - aufgrund des Zwangs zur Zyklusbildung oder aus welchen Gründen auch immer -, dann darf die *Conversio* noch nicht endgültig sein, dann muß entweder die Welt der Heldenepik in die monastische Welt hineinreichen, oder der neue alte Mönch muß von Zeit zu Zeit in die Welt der Krieger zurückkehren. Beides findet sich in europäischer Heldenepik, und zwar zunächst wohl in der *Chanson de geste*, am Ende des großen französischen Wilhelms-Zyklus, im Epos *Le Moniage Guillaume* (Mitte 12. Jh.). Nur ganz kurz dazu: Nach dem Tod seiner Frau Guiborc tritt Wilhelm in ein Kloster ein, in dem er sich durch seine ungestüme Heldenart bei den Mitbrüdern so unbeliebt macht, daß sie ihn auf einen gefährlichen Ritt schicken mit der Auflage, keine Waffengewalt zu gebrauchen; als er dann von Räubern überfallen wird, besiegt er sie mit bloßer Hand. Da er die Intrige der Mönche durchschaut, verläßt er das Kloster und gründet eine Einsiedelei, die er jedoch mehrmals wieder verlassen muß, zum Beispiel um in einer großen Schlacht noch einmal Frank-

reich zu retten. Wichtig ist für uns, daß der an sich nicht lustigen Alterskonversion offenbar von vornherein komische Züge innewohnen. Hans Robert Jauß etwa bemerkte dazu:

„Wenn der berühmte Ritter Wilhelm im *Moniage Guillaume* seine frühere Heldenlaufbahn im Kloster fortsetzen muß und mit seiner Heldengröße ständig am kleinen Zuschnitt der mönchischen ‚vita contemplativa‘ aneckt, lacht man stets auf Kosten der Mönche; so bestätigt der unheldische Ausnahmezustand letzten Endes wieder das ritterliche Ethos als das höchste, ungebrochen herrschende Ideal“ (H. R. Jauß, 1984, 284f.).

Daß ein ins Kloster eingetretener Held wieder ‚rückfällig‘ wird, zeitweilig oder auch endgültig, ist nicht weiter erstaunlich; zu unterschiedlich sind die Lebensformen, zu sehr ist die Kriegerexistenz die ‚Natur‘ des Helden, als daß sie - selbst im Alter - vollständig abgelegt werden könnte. Im Kloster gilt: Held bleibt Held, so wie auch gilt: Wolf bleibt Wolf! Doch anders als bei der bekannten Fabel vom ‚Wolf als Mönch‘ (G. Dicke / K. Grubmüller, 1987, Nr. 634) liegt beim *Moniage*-Motiv die Sympathie ganz auf Seiten desjenigen, dessen alte Natur immer wieder die dünne Tünche des neuen Lebens durchbricht. Über so etwas lachte man gern, weshalb es nicht verwundert, wenn ähnliches auch von andern Helden erzählt wurde, die im Alter ins Kloster gegangen sind, zum Beispiel:

- von einem Walther in der Chronik des Klosters Novalesa und bei Egbert von Lüttich; die Brüder Grimm haben die Geschichte unter dem Titel „Walter im Kloster“ in ihre „Deutsche Sagen“ aufgenommen (Nr. 412 [407]),
- von Rennewart in *Le Moniage Rainouart* und im *Rennewart* des Ulrich von Türheim;
- von Wolfdietrich wohl auch, der mit „fünf hundert Klosterherren“ in den Kampf zieht, um ihr Kloster zu verteidigen;
- schließlich von Heime in der *þiðreks saga*, dessen Verteidigung seines Klosters gegen den Riesen Aspilian daran zu scheitern droht, daß sein Schwert, wie der Abt behauptet, zu Türangeln umgeschmolzen worden sei (vgl. G. Kreutzer, 1996).

So unterschiedlich diese Beispiele auch sein mögen, sie stimmen strukturell betrachtet darin überein, daß die Welt der Heldenepik in der Figur eines Mönchs-Helden mit der Welt der Mönche zusammenprallt. Es entsteht ein Normenkonflikt, der nicht durch einen Kompromiß lösbar ist, und diese Unlösbarkeit erzeugt eine Komik, die - wie Jauß zu Recht bemerkte - stets auf Kosten der Mönche geht. Das Lachen über Ordensgeistliche ist also keineswegs auf die Textsorte Märe beschränkt (vgl. B. Beine, 1999).

IV.

Wie zeigt sich solche Komik speziell im *Wormser Rosengarten*? Die Szene vor dem Kloster Îsenburg in A, in der Ilsân allein gegen alle anreitet, möchte ich noch nicht dazu zählen. Das ist eher Alterstopik: der alte Hildegen, der es nicht lassen kann, der kämpft, wenn er meint, kämpfen zu müssen, den es nicht interessiert, ob er nicht schon zu alt dafür ist und ob er gegen eine Übermacht überhaupt eine Chance hat. Voller Bewunderung sieht der alte Hildebrand, *daz der mûnech Ilsân ûz dem klôster kam gerant* (A 140,2), und ihm bleibt gar nichts anderes übrig, als zumindest zum Schein darauf einzugehen, wenn er auf sein eigenes Heldentum noch etwas hält. So sind alte Krieger eben; darüber mag man schmunzeln, zum Lachen reicht es nicht. Das wird sogleich anders in dem Augenblick, in dem sich Dietrich vom Abt ‚den Mönch‘ für seine Rosengartenfahrt ausbittet. Die kirchenrechtlich völlig korrekte Ablehnung (*der mûnech sî iu verseit*; A 156,4) bricht zusammen angesichts der mit Drohungen gespickten Forderung des alten Kämpen, gegen die kein Abt der Welt ein Verbot aufrechterhalten könnte. Die auf freiwilligen Gehorsam aufgebaute Welt des Klosters kann nur funktionieren, wenn die heroische Ordnung der Gewalt außen vor bleibt. Gelangt sie hinein, dann verursacht sie Angst und Schrecken. Schon bei der ersten Erwähnung der Mönche von Ilsâns Kloster heißt es, *sie vorhten alle sînen zorn* (A 185,4); sie haben also schon einige Erfahrungen mit ihrem heroischen Mitbruder gemacht. Bereits die Anwesenheit eines Helden trägt die Gewalt ins Kloster hinein. Umso mehr müssen sie ihn fürchten, wenn er seine alte Kampfeslust wieder erlangt hat: *sie kâmen in grôzen sorgen dô vûr den kûenen man* (A 160,2). Der schnelle Gesinnungswandel des Abtes und der Anblick der vor Angst schlotternden Brüder ruft bei den ‚Herren‘ Lachen hervor; und wir können davon ausgehen, daß dies bei den Lesern auch der Fall war. Helden und ihre Sympathisanten lachen gern über die Schwachen, und das heißt hier über die Mönche. Ob damit eine Kritik am Mönchtum verbunden ist, vergleichbar vielleicht mit der Heimepisode der *þiðreks saga*, wo man Kritik an der Habgier der Mönche sehen wollte (O. Gschwantler, 1996, 159), ist schwer zu sagen. Es wäre höchstens an Kritik am Opportunismus zu denken. Aber bliebe den Mönchen denn anderes übrig, als ihm öffentlich *heiles* zu wünschen (A 162,4)? Sie können nur die Faust in ihrer Kutte ballen und heimlich von *Crist von himel* seinen Tod erbitten. Spricht Werner Hoffmann hier „von einem schweren Mißbrauch des Gebetes“ (1967, 241), dann verkennt dies die Tatsache, daß Mönchen keine anderen Waffen als Gebete zur Verfügung stehen. Und wenn es in diesem Kloster wieder ein geregeltes Leben, also ein Leben nach der

Mönchsregel, geben soll, dann müssen sie verhindern, daß Ilsân zurückkehrt.

Aber er kehrt zurück. Doch zuvor macht er seine Ankündigung wahr, 52 Rosenkränze für seine Mitbrüder zu erkämpfen. Sein regulärer Auftritt im Zwölfkampf gegen Stüdenvuhs hat an sich schon etwas Komisches:

*er zôch eine kutten über sîn stehelin gewant,
den schilt nam er zem arme, den helm er ûf gebant.
Der mûnech vil kürlîche durch die rôsen wuot,
des begunde lachen vil manegiu vrouwe guot
dô sprach diu kûneginne: ‚ir môhtet ze kôre gân
und hûlfet messe singen, daz stüende iu vil baz an‘ (A 249-3-250,4).*

Ilsân bringt solchen Spott mit seinem Sieg zum Schweigen, und er erhält Rosen und Kuß. Auch das hat einen komischen Zug: Während ein ganz und gar weltlicher Mann wie Hildebrand auf den Kuß verzichtet (er will ihn für seine Gattin aufbewahren), nimmt ausgerechnet der Mönch *ein helsen und ein küssen* gern entgegen (A 258,3). Und bei den 52 Nachkämpfen, bei denen es ja zunächst nur um die 52 Rosenkränze geht, besteht er ausdrücklich auf einer entsprechenden Anzahl von Küssen, mit denen er der schönen Kriemhild das Gesicht ruiniert: *Er sprach: ‚zwei und vûnfzec küssen will ich von iu hân, / ich sprîche ez ûf mîne triuwe, ir werdet es niht erlân.‘* (A 375,1f.). Hier mag man aus einer gewissen Genugtuung heraus lachen, weil der eingebildeten und blutrünstigen Königstochter recht geschieht. Joachim Heinzle etwa sieht das so:

„Ilsans blutige Kuß-Aktion erscheint als gerechte Strafe, die die moralische Ordnung der Welt wieder herstellt. Daß der Kuß als Lohn der Frau für männliche Bewährung in ein Instrument schmerzhaft demütigender Zerstörung von Frauenschönheit verkehrt wird, spiegelt die Perversion der Ideale von Aventure und ritterlichem Kampf, die Kriemhild angezettelt hatte, und setzt ihr ein Ende“ (J. Heinzle, 1999, 185).

Die moralische Ordnung der Welt wieder herstellen? Für Ilsâns Bestrafung von Kriemhild könnte das gelten. Aber gilt das auch für den zweiten Teil von Ilsâns Strafaktion, bei der er die mitgebrachten Rosenkränze so heftig auf den Köpfen seiner Mitbrüder plazierte, daß ihnen das Blut heraus fließt? Es ist einfach nur makaber, zumal die Imagination von Christi Dornenkrönung sich kaum unterdrücken läßt (vgl. I. Bennewitz, 2000, 59). Das mag lustig sein, doch das Lachen bleibt einem dabei im Halse stecken. Mir scheint, daß es weder hier noch vermutlich sonst in der Heldenepik um

„die moralische Ordnung der Welt“ (J. Heinze, 1999) geht. Es geht um die Macht des Stärkeren, der die Unbotmäßigkeit von Schwächeren nach seinem Gutdünken rächt. Und Ilsân ist so ein Starker, so ein Held, der allerdings in A bei seiner Rache besonders phantasievoll vorgeht. Ein solcher ‚grober‘ Unfug, über den man bei aller Brutalität lacht, verbindet ihn in der Tat mit anderen Schwankhelden, wie Sebastian Brant korrekt bemerkte. Dieser Unfug unterscheidet ihn aber von den meisten anderen Protagonisten der *Moniage*-Tradition; und es unterscheidet ihn auch von seiner eigenen Verkörperung in anderen *Rosengarten*- Fassungen.

V.

Die Fassung D geht bekanntlich etwas andere Wege als die Fassung A. Ich will sie deshalb vergleichend heranziehen. Dietrich hat dort (wie auch in F) zunächst Skrupel, den Mönch dem Kloster zu *enpfüeren*, in dem er bereits 20 (nach anderer Überlieferung 32) Jahre sich befindet (D 77,2f.): *ich hête es iemer sünde, næm ich in ûz dem guoten leben* (D 77,4). Da kann Hildebrand ihn beruhigen; vor seinem Klostereintritt habe Ilsân ihm eine ‚Reise‘ zugesagt, sich also ein *Moniage*-Hintertürchen gleich offen gehalten. Das Abholen des Mönchs läuft nun weniger spektakulär ab als in A. Nur Dietrich und Hildebrand reiten nach Îsenburg, und auf ihr Anklopfen hin bewaffnet sich Ilsân sogleich etwas unmotiviert und schaut draußen nach, worum es geht:

*Dô trat vür die porten der münech Ilsân.
dô truoc er ob den ringen ein grâwe kutten an.
dô truoc er ob den beinen zwô dicke grâwe hosen.
er trat vür die porten, der mære wollte er losen* (D 97,1-4).

Nachdem Ilsân der Reise zugestimmt hat, findet eine kleidungsmäßige ‚Entmönchung‘ statt; er zieht die Kutte ab und wirft sie ins Gras: Da erstrahlt seine Rüstung. Das reicht noch nicht:

*‚Waz traget ir under den hosen?‘ sprach meister Hiltibrant.
‚daz tuon ich, lieber bruoder, mîn alt sturmgewant.‘
dô schouwete der von Berne des münches Ilsân swert:
‚eines vrischen predegerstabes sît ir wol gewert‘* (D 105,1-4).

Das Schwert als Predigerstab! Der Konflikt mit dem Abt ist schnell gelöst; die Drohung Dietrichs, das Kloster zu zerstören, reicht völlig aus. Die Flüche, die man Ilsân hinterher schickt, sind durch die *Moniage*-Thematik

begründet: *wir liten in disem klôster angest unde nôt* (D 116,4). Wer nicht tat, was er wollte, den zog er am Schopfe hin und her. So ist man im Kloster froh, den *unsæligen man* (D 117,4) endlich los zu sein. Eingeschoben wird nun ein Kampf Ilsâns mit dem Fährmann Norprecht am Rhein, mit dem der *alte[.] lasterbart* (D 181,4) seine anhaltende Tauglichkeit unter Beweis stellt. Vor seinem Reihen-Kampf zertritt Ilsân - so wie Witege im *Laurin* - die Rosenbeete: *Dô begunde der mûnech Ilsân die rôsen gar zertreten* (D 430,1). Kriemhild verflucht ihn daraufhin: *‚Daz sîn grâwîu kutte iemer werde geschant!‘ / dô begunde lachen der mûnech Ilsân zehant* (D 432,1f.). Es entwickelt sich daraus ein Gespräch mit Kriemhild, das an Ilsâns Mönchsein ansetzt (und die Metaphorik vom Schwert als Predigerstab fortsetzt):

*‚Den orden trage ich rehte: sich an den predegerstap,
den mir in dem klôster der abbet selbe gap.
er hât mich ûz gesendet, ich sol bihte hœren.‘
dô sprach diu kûneginne: ‚der mûnech wil uns tœren.
Ich vûrhte, uns welle betriegên der alte baltenære
sîn rede mich sêre verdrûzet, sîn spot lît mir swære.
ein scharfez swert er vûeret vûr sînen predegerstap.
der abbet was wol unsælec, dô er dir'z in die hende gap‘* (D 434,1-435,4).

So wie das Schwert ein Predigerstab, so ist das Kämpfen ein Beichtehören. Diese Terminologie, die weiterhin den Text durchzieht, wird auch sonst manchmal verwandt. So ist es Witege in *Alpharts Tod* leid, sich weitere Vorwürfe anzuhören: *wye lange sal ich vff dyßer heyde zu bychte stan?* (222,2; U. Zimmer, 1972, 157) Und im *Jûngeren Hildebrandslied* fordert Hildebrand seinen Sohn auf: *Nun sag mir her dein peichte / Dein prister wil ich wessen* (109f.; H. Heger, 1975, 207). Besonders nahe liegt es natürlich, die Tätigkeit von Geistlichen für Kämpferisches zu metaphorisieren, wenn sie selbst kämpfen. Im *Wolfdietrich* D heißt es von den kämpfenden Mönchen: *Die griffel vaste triben die edele brûder gût / die tynte, do mit sie schribend, daz waz daz rote blût* (2193,1f.; W. Kofler, 2001, 393). Ein Heide klagt dort:

*wir möhten wol genesen vnd wer der brûder niht.
der schribet vns bûstaben, die sint vns zû swer.
er ist in disem strite ein ûbeler brediger.
(2201,2-4; W. Kofler, 2001, 394)*

In diesen Kontext gehören auch der Predigerstab Ilsâns und sein Reden von der ‚Beichte‘ und ‚Buße‘, etwa in bezug auf die toten ‚Riesen und Ritter‘: ‚*die bîhte hân ich gehæret: diu buoze ist in ze swære, / die sie hânt enpfangen, sprach der predegære* (D 454,3f.). Die Buße der Schwert-hiebe haben sie nicht überlebt, sie war ihnen zu ‚schwer‘ (vgl. zur Beichte auch D 106,3f.). Diese Art metaphorischen Sprechens, die man häufig als ‚Standesironie‘ bezeichnete, hat Ute Schwab in einem Aufsatz über „Tö-tende Töne“ mit dem Schwertfiedeln Volkers im *Nibelungenlied* vergli-chen (U. Schwab, 1991, 106). Es ist gewiß kein Zufall, daß in dieser Fas-sung D ausgerechnet Volker der Kampfpartner Ilsâns ist. Bereits Julius Schwietering sprach vor über einem halben Jahrhundert von Ilsâns „geist-lich-ungeistliche[r] Existenz, aus der kühnen Metapher von Geistlichem für Kriegerisches lebend wie der streitbare Volker aus der metaphorischen Bildlichkeit des Fiedelns“ (J. Schwietering, o.J., 219). Dem steht freilich entgegen, daß im *Rosengarten* D Volker zwar als *spilman* (z.B. D 445,2) und als *videlære* (D 451,2) bezeichnet wird, der *an sîm schilde eine videln vil gemeit* führt (D 446,2), daß jedoch dort an keiner Stelle sein Kämpfen in eine ausdrückliche Verbindung zum Fiedeln gebracht wird. Die soge-nannte Standesironie des Mönchs drängt die des Spielmanns in den Hinter-grund, die dennoch durch das *Nibelungenlied* präsent bleibt; denn nur so ist Ilsâns Spott nach seinem Sieg über Volker verständlich:

*Dô sprach der mûnech Ilsân: ‚wâ ist diu kûnegîn hêr?
hât si der hûbeschen videler bî dem Rîne iht mêr?
swie suoze ir seiten hellen, ir videlboge ist kranc.’
dô truoc er einen predegerstap, der was ûzer mâzen lanc* (D 461,1-4).

Der Predigerstab zerschlägt den Fiedelbogen. Diese einprägsame Bildlich-keit verbleibt trotz der *Nibelungenlied*-Reminiszenzen ganz im Bereich der traditionellen *Moniage*-Komik. Das gilt auch für alles Weitere. Das Bart-motiv erscheint nur in der Form, daß es junge Mädchen einige Überwin-dung kostet, den struppigen Bart (D 440,2) eines alten Mönchs zu küssen: ‚*Bin ich denne der tiuvel, daz ich hân einen rûhen bart?*‘ (D 589,1). Der Aspekt des Zerkratzens von Frauenschönheit fehlt ganz. Man hat dies meist im Hinblick auf Kriemhild gesehen, etwa wenn de Boor schrieb, die „Kuß-szene“ bleibe „ihr erspart“ (H. de Boor, 1962, 173). Im Blick auf Ilsân heißt dies aber vor allem: Er begeht nicht jene brutalen Eulenspiegeleien, die ihn in der Fassung A kennzeichnen. Das gilt auch für die Rückkehr ins Kloster, wo er keine Dornenkrönung der Mitbrüder vornimmt. Zwar zer-stört er das Tor, als man ihn nicht gleich hinein läßt; doch machen Helden

das ja meistens so, auch dann, wenn sie längst Mönche sind oder es werden wollen (etwa im *Rennewart*). In dieser Hinsicht verbleibt der *Rosengarten* D ganz im Gattungsrahmen der Heldenepik. In der Fassung A jedoch gehen Ilsâns schelmenhafte Strafaktionen weit über das heroische *Moniage*-Motiv hinaus. Wohl nur in dieser Form, als ein klerikaler Schwankheld, lebte er - wie Sebastian Brant und Johann Fischart es bezeugen - als eigenständige literarische Gestalt fort im kulturellen Gedächtnis der Frühen Neuzeit.

Bibliographie

Quellen

Hedwig Heger: Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. Texte und Zeugnisse. Bd 1. München 1975 (= Die deutsche Literatur II,1).

Georg Holz (Hrsg.): Die Gedichte vom Rosengarten zu Worms. Halle/S. 1893.

Alfred Hübner (Hrsg.): Ulrich von Türheim, *Rennewart*. 2. Aufl. Berlin / Zürich (= Deutsche Texte des Mittelalters 39).

Walter Kofler: Ortnit und Wolfdietrich D. Kritischer Text nach Ms. Carm. 2 der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main. Stuttgart 2001.

Manfred Lemmer: Sebastian Brant, *Das Narrenschiff*. 2. Aufl. Tübingen 1968.

Ute Nyssen: Johann Fischart, *Geschichtklitterung*. Darmstadt 1977.

Uwe Zimmer: Studien zu ‚Alpharts Tod‘ nebst einem verbesserten Abdruck der Handschrift. Göppingen 1972 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 67).

Sekundärliteratur

Birgit Beine: *Der Wolf in der Kutte. Geistliche in den Mären des deutschen Mittelalters*. Bielefeld 1999.

Ingrid Bennewitz: *Kriemhild im Rosengarten. Erzählstrukturen und Rollenkonstellationen im Großen Rosengarten*. In: In: Klaus Zatloukal (Hrsg.): *5. Pöchlerner Heldenliedgespräch*. Wien 2000 (= *Philologica Germanica* 22). S. 39-59.

Helmut de Boor: *Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. Zerfall und Neubeginn*. Bd 1. München 1962 (= *Geschichte der deutschen Literatur* 3/1).

Carl Brestowsky: *Der Rosengarten zu Worms. Versuch einer Wiederherstellung der Urge-stalt*. Stuttgart 1929 (= *Tübinger Germanistische Arbeiten* 7).

Gerd Dicke / Klaus Grubmüller: *Die Fabeln des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Ein Katalog der deutschen Versionen und ihrer lateinischen Entsprechungen*. München 1987 (= *Münstersche Mittelalter-Schriften* 60).

George T. Gillespie: *A Catalogue of Persons Named in German Heroic Literature (700-1600)*. Oxford 1973.

Otto Gschwantler: Konsistenz und Intertextualität im Schlußteil der *þiðreks saga*. In: S. Kramarz-Bein (Hrsg.), 1996, S. 150-172.

Jens Haustein: Die „zagheit“ Dietrichs von Bern. In: Gerhard R. Kaiser (Hrsg.): Der unzeitgemäße Held in der Weltliteratur. Heidelberg 1998 (= Jenaer germanistische Studien. Neue Folge 1). S. 47-62.

Joachim Heinzle: Einführung in die mittelhochdeutsche Dietrichepik. Berlin / New York 1999 (de Gruyter Studienbuch).

Werner Hoffmann: Kudrun. Ein Beitrag zur Deutung der nachnibelungischen Heldendichtung. Stuttgart 1967 (= Germanistische Abhandlungen 17).

Werner Hoffmann: Mittelhochdeutsche Heldendichtung. Berlin 1974 (= Grundlagen der Germanistik 14).

Karl Heinz Ihlenburg: Zum „Antihöfischen“ im Rosengarten A. In: Wolfgang Spiewok (Hrsg.): Studien zur deutschen Literatur des Spätmittelalters. Greifswald 1986. S. 41-52 (= Deutsche Literatur des Mittelalters 2 = Wissenschaftliche Beiträge der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald).

Hans Robert Jaub: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1984.

Sonja Kerth / Elisabeth Lienert: Nachnibelungische Heldenepik: Forschungsstand und Forschungsaufgaben. In: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft 12. 2000. S. 107-122.

Susanne Kramarz-Bein (Hrsg.): Hansische Literaturbeziehungen. Das Beispiel der *þiðreks saga* und verwandter Literatur. Berlin / New York 1996 (= Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 14).

Susanne Kramarz-Bein: *þiðreks saga* und *Karlamagnús saga*. In: S. K.-B. (Hrsg.), 1996, S. 186-211.

Gert Kreutzer: Aspekte des Komischen in der *þiðreks saga*. In: S. Kramarz-Bein (Hrsg.), 1996, S. 100-130.

Sabine Lenschow: Die Funktion und Verwendung der Propria in der mittelhochdeutschen Dietrich-Epik. Hildesheim u.a. 1996 (= Documenta onomastica litteralia medii aevi B 1).

Jan-Dirk Müller: Woran erkennt man einander im Heldenepos? Beobachtungen an Wolframs *Willehalm*, dem *Nibelungenlied*, dem *Wormser Rosengarten A* und dem *Eckenlied*. In: Gertrud Blaschitz u.a. (Hrsg.): Symbole des Alltags - Alltag der Symbole. Festschrift Harry Kühnel. Graz 1992. S. 87-111.

Horst P. Pütz: Heimes Klosterepisode. Ein Beitrag zur Quellenfrage der Thidrekssaga. In: ZfdA. 100. 1971. S. 178-195.

Wolfgang Regeniter: Sagenschichtung und Sagenmischung. Untersuchungen zur Hagengestalt und zur Geschichte der Hilde- und Walthersage. Diss. München 1971.

Hermann Reichert: Heime in Wilten und in der Thidrekssaga. In: Heiko Uecker (Hrsg.): Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck. Berlin/New York 1994 (= Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 11). S. 503-512.

Hermann Reichert: *þiðreks saga* und oberdeutsche Heldensage. In: S. Kramarz-Bein (Hrsg.), 1996. S. 236-265.

Ute Schwab: Tötende Töne. Zur Fiedelmetaphorik im *Nibelungenlied*. In: Carola L. Gottzmann / Herbert Kolb (Hrsg.): Geist und Zeit. Festschrift Roswitha Wisniewski. Frankfurt a.M. u.a. 1991. S. 77-122.

Julius Schwietering: *Die deutsche Dichtung des Mittelalters*. Potsdam o.J. (= Handbuch der Literaturwissenschaft).

Ulrich Seelbach: *Ludus lectoris. Studien zum idealen Leser Johann Fischarts*. Heidelberg 2000 (= Euph. - Beiheft 39).

Christa Westphal-Schmidt: *Studien zum Rennewart Ulrichs von Türheim*. Frankfurt a.M. 1979.

Roswitha Wisniewski: *Mittelalterliche Dietrichdichtung*. Stuttgart 1986 (= Sammlung Metzler 205).

Priv.-Doz. Dr. Meinolf Schumacher

Bergische Universität, Germanistik

Gaußstr. 20

D-42097 Wuppertal

E-Mail: schumach@uni-wuppertal.de

www.uni-wuppertal.de/FB4/al/Schumacher/schumach.htm

INHALTSVERZEICHNIS

Vorbemerkung / Preface	VI - VII
------------------------------	----------

DIETRICHEPIK

Beiträge der Tagung
des Arbeitsgebiets "Literatur des Mittelalters und des Humanismus" an
der Universität Bremen veranstaltet in Zusammenarbeit mit der Oswald
von Wolkenstein-Gesellschaft vom 6.-8. September 2001 an der
Universität Bremen,
herausgegeben von Elisabeth Lienert

ELISABETH LIENERT: Vorwort	XI
JOACHIM HEINZLE: Was ist Heldensage?	1 - 23
SUSANNE KRAMARZ-BEIN: Die <i>Piðreks saga</i> im Kontext der altnorwegischen Literatur	25 - 40
CHRISTOPH FASBENDER: Eckes Pferd	41 - 53
HILDEGARD ELISABETH KELLER: Dietrich und sein Zagen im <i>Ecken- lied</i> (E2): Figurenkonsistenz, Textkohärenz und Perspektive	55 - 75
GHISLAINE GRIMM: Entproblematisierung und literarisches Spiel: Zu den Fassungen des <i>Rosengarten zu Worms</i>	77 - 89
MEINOLF SCHUMACHER: Der Mönch als Held oder: Von Ilsâns Kämpfen und Küssen in den <i>Rosengarten</i> -Dichtungen	91 - 104
MAX SILLER: Wo lag Worms im <i>Rosengarten zu Worms</i> ? Zur historischen Grundlage eines „aventurehaften“ Dietrichepos (Abstract)	105 - 107
HARTMUT BLEUMER: Wert, Variation, Interferenz: Zum Erzählphänomen der strukturellen Offenheit am Beispiel des <i>Laurin</i>	109 - 127
RENÉ WETZEL: Dietrich von Bern im <i>Laurin</i> (A) als Pendler zwischen heroischer und arthurischer Welt	129 - 140
SONJA KERTII: Helden <i>en mouvance</i> . Zur Fassungsproblematik der <i>Virginal</i>	141 - 157

CORDULA KROPIK: Dietrich von Bern zwischen Minnelehre und Fürstenerziehung. Zur Interpretation der <i>Virginal</i> h	159 - 173
HENRIKE LÄHNEMANN / TIMO KRÖNER: Die Überlieferung des <i>Sigenot</i> : Bildkonzeptionen im Vergleich von Handschrift, Wandmalerei und Frühdrucken	175 - 188
JÜRGEN SCHULZ-GROBERT: Heldenbuch-Typographie: Zum Druckbild eines frühneuzeitlichen Bestsellers	189 - 202
LYDIA MIKLAUTSCH: Dietrich - Thidrek - Wolfdietrich. Internymische Beziehungen in der Heldendichtung	203 - 216
WALTER KOFLER: <i>Ortnit/Wolfdietrich</i> und die Dietrichepik	217 - 232
EDWARD R. HAYMES: <i>Wolfdietrich</i> : Gedanken zu den ‚ Fassungen‘ B und D	233 - 242
JUSTIN VOLLMANN: Wolfdietrich und die Wilden Frauen	243 - 254

Beiträge zum Spätmittelalter und zu Oswald von Wolkenstein

MARIA ELISABETH DORNINGER: Die Sarazenen in den Alpen. Zum Bild der Heiden in der <i>Virginal</i>	257 - 269
FRANK FÜRBEH: <i>Zur Gedechnuss den Märbelstein hinsetzen lassen</i> . Ikonographie und memoriale Funktion des ‘Gedenksteins’ Oswalds von Wolkenstein	271 - 302

Mitteilungen der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft

SIEGLINDE HARTMANN / NERMINA HALAC-REGENFUSS: Konzert-Chronik 1999 - 2003	305 - 319
SIEGLINDE HARTMANN / NERMINA HALAC-REGENFUSS: Kongreß-Chronik 2000 - 2003	320 - 324
ACHIM DIEHR: Bericht über das Interdisziplinäre Symposium „Artus-Mythen der Moderne - Aspekte der Rezeption in Literatur, Kunst, Musik und in den Medien“, Wetzlar 13. bis 16. September 2001	325 - 328

RICARDA BAUSCHKE-HARTUNG:

Bericht über das Interdisziplinäre Symposium „Mensch und Meer
im Mittelalter“, Universität Triest, 11. -14. September 2002 329 - 332

MARTIN PRZYBILSKI:

Bericht über die Tagung „Würzburg, der Große Löwenhof und die
deutsche Literatur im Spätmittelalter“,
Universität Würzburg, 9.-12. Oktober 2002 333 - 336

Mitgliederverzeichnis der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft 337 - 350

Satzung der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft 351 - 353

Impressum 354 - 355