

## ›Fride‹ in der deutschen Literatur des Mittelalters

Eine Skizze<sup>1)</sup>

VON KLAUS GRUBMÜLLER

## 1. SCHWERTER ZU PFLUGSCHAREN?

*Dô wart des riches hère  
 Augustus der mère:  
 al die werlt er betwanc  
 von ûfganc unze an niderganc,  
 unde schein alsus  
 gein im kleine Jûlius.  
 dô wart alsô gûter vride,  
 zu sicheln man begunde smide*

*swert unde halsperc  
 und zu phlûge allez werc.  
 in der zîte vridesam  
 unser trôst ûf erden quam,  
 der geborn wolde sîn  
 von einem reinem magedîn,  
 der uns erwande den tût  
 und die hellischen nôt.*

Albrecht von Halberstadt (Nr. XXXVI, v. 27–42, vgl. Prolog, v. 69–80)<sup>2)</sup> entwirft um 1190 (oder um 1210)<sup>3)</sup> dieses Bild eines glücklichen Zeitalters, in dem die Welt zur Ruhe kommt, die Waffen – wie Jesaias es prophezeit hatte (2,4: *et conflabunt gladios suos in vomeres et lanceas suas in falces*) – überflüssig und zu Instrumenten allgemeiner Wohlfahrt umgearbeitet werden, gar die friedfertige Ruhe der Welt die Bereitschaft zu ihrer Erlösung von allem Bösen

1) Seit der Tagung im Oktober 1991 sind zwei umfangreiche Monographien zum Thema erschienen, auf deren Material ich verweisen kann: Albrecht HAGENLOCHER, *Der guote vride*. Idealer Friede in deutscher Literatur bis ins 14. Jahrhundert (Hist. Wortforsch. 2), Berlin–New York 1992, und Stefan HOHMANN, *Friedenskonzepte*. Die Thematik des Friedens in der deutschsprachigen politischen Lyrik des Mittelalters (Ordo. Stud. zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit. 3), Köln–Weimar–Wien 1992. Ich beschränke mich hier auf die Grundlinien, die ich auf der Grundlage meiner eigenen, nach Zeit- und Gattungsgrenzen offeneren, Sammlungen gezogen und an diesen beiden Werken überprüft habe. – Nicht mehr berücksichtigen konnte ich den während der Drucklegung erschienenen Aufsatz von Joachim HEINZLE, *Der gerechte Richter*. Zur historischen Analyse mittelalterlicher Literatur, in: Joachim HEINZLE (Hg.), *Modernes Mittelalter*, Frankfurt a. M./Leipzig 1994, S. 266–294, in dem vor allem die Bedeutung des Franziskanerordens für die Herausbildung eines geistlich fundierten Friedensbegriffes betont wird.

2) Zitiert nach der problematischen Rekonstruktion durch Karl BARTSCH, *Albrecht von Halberstadt und Ovid im Mittelalter*, Quedlinburg–Leipzig 1861.

3) Zu den Datierungsproblemen zusammenfassend Karl STACKMANN, *Albrecht von Halberstadt*, in: *Verf. lex.* <sup>2</sup>I, Sp. 187–191.

bedeutet: ein emphatischer Begriff vom Frieden, den, so könnte man spekulieren – und dafür würde dann eine Abfassung um 1210 günstiger liegen als nach 1190 –, der Dichter den Wirren seiner Zeit entgegensetzt, und mit besonderem Recht einer, der dem Landgrafen Hermann von Thüringen nahesteht (ihm ist Albrechts Werk gewidmet: Prolog, v. 86–98) und über ihn die politischen Verwicklungen und kriegerischen Auseinandersetzungen im Streit um die Königswürde zwischen Staufern und Welfen im ersten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts kannte.

*gewalt vert ûf der strâze:  
fride unde reht sint sêre wunt –*

so hatte bei Anbruch der Zwistigkeiten Walther von der Vogelweide (8,25f.)<sup>4)</sup> geklagt, auch er später Parteigänger des Landgrafen Hermann, und Wolframs von Eschenbach deprimierende Beschreibung der Leiden und der Verwüstungen, die auch der ›gerechte Krieg‹, der Kampf gegen die Ungläubigen, den Menschen auferlegt (der ›Willehalm‹ ist zwischen 1210 und 1220 im Auftrag Hermanns von Thüringen gedichtet), demonstriert das Bewußtsein einer aus den Fugen geratenen Welt nur an anderem, historischem Material. Für die Sehnsucht nach Frieden in jenem umfassenden emphatischen Sinn, in dem Albrecht von Halberstadt ihn meint, gibt es jeden Anlaß – aber es gibt dafür ›eigentlich‹, das heißt neben Albrechts Passage und einer Parallele dazu bei dem für den gleichen Hof arbeitenden Heinrich von Veldeke<sup>5)</sup>, noch bis ins 14. Jahrhundert (Heinrich von Neustadt, ›Erlösung‹)<sup>6)</sup> hinein kein Wort, und das heißt für den Philologen: es gibt nicht den Begriff. Denn *vride*, das Wort, das Albrecht mit Bedeutung und Emphase auflädt, wird sonst meist<sup>7)</sup> in einem sehr viel technischeren und formaleren Sinn gebraucht. Albrechts Wortgebrauch und damit auch die Vorstellung, die er vermittelt, sind Zitat. Er zitiert über seine Quelle, Ovids Metamorphosen (hier: lib. XV, v. 819ff.), die Vorstellung der *pax Romana*, wie sie sich an Augustus geheftet hatte: die von Rom ausgehende allgemeine Befriedung der Welt, die dann auch – am spektakulärsten in Vergils Vierter Ekloge und ihren christlichen Auslegungen – die Voraussetzungen schafft für die Menschwerdung Gottes:

*in der zite vridesam  
unser trôst ûf erden quam.*

4) Zitiert nach: Die Gedichte Walthers von der Vogelweide, hg.v. Karl LACHMANN, [...] neu hg. v. Hugo KUHN, Berlin 1965. Zur Forschungsdiskussion über Walthers ›Reichston‹ und diese Verse (Korrespondenz zum Krönungsformular des deutschen Königs) vgl. HAGENLOCHER (wie Anm. 1), S. 166–180, HOHMANN (wie Anm. 1), S. 64–72.

5) Hier zitiert nach: Heinrich von Veldeke, Eneasroman. Die Berliner Bilderhandschrift mit Übersetzung und Kommentar hg. v. Hans FROMM (Bibl. dt. Klassiker. 77), Frankfurt a. M. 1992, v. 351, 27–352, 18. Die Nähe zu Albrecht von Halberstadt ist bisher nicht beachtet worden. Der häufig wiederholte Hinweis auf ›Kaiserchronik‹, MGH DC I, v. 629–642 wird zu Recht v. Marie-Luise DITTRICH als ›formalistisch‹ kritisiert: Die ›Eneide‹ Heinrichs von Veldeke, 1. T.: Quellenkritischer Vergleich mit dem Roman d'Eneas und Vergils Aeneis, Wiesbaden 1966, S. 545. Vgl. zur Kaiserchronik aber Anm. 7.

6) Vgl. HAGENLOCHER (wie Anm. 1), S. 131f., 134f., 300–309.

7) Ausnahme ist zum Beispiel die Disputation zwischen Petrus und Simon Magus im Faustinian-Abschnitt der ›Kaiserchronik‹ (wie Anm. 5), v. 2156–2590; dazu HAGENLOCHER (wie Anm. 1), S. 205–207.

Albrecht von Halberstadt, der gelehrte Übersetzer, verwendet das eingebürgerte Übersetzungswort: *fride* übersetzt (neben *suone*) von den ältesten Glossen an das lateinische *pax*<sup>8)</sup> im Sinne einer formalen Repräsentation: es steht im Deutschen dann für die Inhalte, die sich im jeweiligen lateinischen Kontext mit *pax* verbinden. Übersetzungswörter dieser Art gewinnen ihre Bedeutung aus der Ausgangssprache und bewahren sie im Konnex mit dieser; sie reichern sich nicht ein für allemal damit an, jedenfalls nicht unter allen Umständen; sie bleiben auch Wörter einer (Volks-)Sprache der Gelehrten, deren Verhältnis zur Volkssprache der Laien immer erst zu klären ist. Albrechts von Halberstadt Einprägung der augusteischen Friedenslösung in das überkommene volkssprachige *vrīde* jedenfalls ist Zitat geblieben; die Vorstellung bleibt der deutschen Laienliteratur – von vereinzelt Spuren abgesehen<sup>9)</sup> – fremd. Auf sie aber habe ich hier einzugehen. Ich versuche das unter drei Prämissen:

1.1. Ich gehe von der Voraussetzung aus, daß erzählte Welten imaginierte Welten sind, deren Abstand zur Realität grundsätzlich nicht abgemessen werden kann. Das erlaubt es dem Erzähler, Vorstellungen von Wirklichkeit zu entwerfen, die sich vor der Realität nicht rechtfertigen müssen, die aber wohl mit Partikeln der Wirklichkeit arbeiten werden, sollen sie auf diese beziehbar bleiben und sich nicht ins Phantastische entziehen – ein Typus von Literatur, den wir aus dem Mittelalter nicht kennen. Auch in die erzählten Vorstellungen vom Frieden gehen – natürlich – Inhalte und Formeln ein, die dem Historiker und besonders dem Rechtshistoriker aus urkundlichen, historiographischen oder anderen Quellen bekannt sind. Ich gehe dem hier nicht weiter nach und vermerke die Bezüge nicht eigens; das Material ist im ›Deutschen Rechtswörterbuch‹ (Bd. 3, Weimar 1935–1938, Sp. 894–910) umfassend zusammengestellt. Mein Ziel sind – so gut das eben geht – die Bilder, die sich diesseits des unmittelbar politischen Wirkens oder der bindenden Rechtshandlung herausbilden.

1.2. Wirklichkeitspartikel, wie sie zum Aufbau von Erzählwelten gebraucht werden, liegen in aller Regel unterhalb der avancierten Theoriediskussion, es sei denn, sie hätten gerade diese programmatisch zu verbildlichen (wie zum Beispiel in den Utopie-Dichtungen der Frühen Neuzeit); programmatische Friedensdichtung gibt es aber jedenfalls im deutschen Mittelalter nicht, hier bleiben die Bezüge beiläufig. Das eröffnet die Chance, den Umgang mit dem Thema Frieden in einem vor-theoretischen Bereich zu beobachten und so zum Beispiel die Isoliertheit jener Gedankengänge erst einmal festzuhalten, die unter dem Anspruch der Begriffsgeschichte auf dem Höhenkamm zwischen Augustinus und Nicolaus Cusanus verfolgt werden. Die Prämisse, »weite Strecken der Entfaltung des Friedensbegriffs sind nicht am Wort

8) Vgl. AhdWb 3, Sp. 1258–1260; HAGENLOCHER (wie Anm. 1), S. 22–25.

9) Dazu gehört zum Beispiel die Verknüpfung der Friedens-Herrschaft des Augustus mit dem Frieden Christi in Priester Arnolds ›Loblied auf den Heiligen Geist‹, hg.v. Friedrich MAURER, Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhundert, Bd. 3, Tübingen 1970, S. 53–85, v. 656–663; vgl. HAGENLOCHER (wie Anm. 1), S. 32f.

›Friede‹, sondern am lateinischen Begriff ›pax‹ zurückgelegt worden<sup>10)</sup>, formiert ihre eigenen, ganz und gar unverächtlichen, aber weit jenseits der deutschen volkssprachigen Literatur liegenden Ergebnisse.

1.3. Am weitesten in unmittelbares politisches Wirken reicht deutsche Literatur – der Aufgabenstellung gemäß – in der Form der Spruchdichtung. Damit scheint sie allerdings auch am stärksten an die direkte Aktion und damit an jenen instrumentellen Friedensbegriff gebunden, der – ohne konzeptionelle oder emotionale Füllung – nur die Abwesenheit von Streit, Krieg oder Unruhe meint (s. u. 2.). So verharret die Spruchdichtung häufig bei der bloßen Aufforderung an Fürsten, für Rechtssicherheit zu sorgen, bindet sie wohl an das Programm des *rex pacificus* oder an die Landfriedenthematik, dringt aber nur in besonders prägnanten Fällen zur konzeptionellen Ausformulierung des Friedensthemas vor (Walther von der Vogelweide, Reinmar von Zweter, Bruder Wernher, Der Meißner, Rumelant von Sachsen). Diese prägnanten Abweichungen stehen im Mittelpunkt der Untersuchungen von Stefan Hohmann (wie Anm. 1). Ich lasse die Spruchdichtung für meine eigenen Überlegungen deshalb vorerst beiseite, konzentriere mich auf die Erzählliteratur, behalte Hohmanns Ergebnisse aber im Blick.

## 2. LASS DAS WEIB MIT FRID BESTAUN

Gyburg, einst Frau des Heidenkönigs Tybalt, jetzt Gemahlin des Markgrafen Willehalm, darin Anlaß zum Krieg zwischen Christen und Heiden, rechtfertigt ihre Konversion in einem großen Streitgespräch mit ihrem Vater Terramer (215,1–221,26)<sup>11)</sup>. Das Religionsgespräch findet statt, während das Heer Terramers die Festung Gyburgs und Willehalms belagert, Willehalm zum Königshof geflohen ist, um dort Hilfe zu holen und die drohende Katastrophe doch noch abzuwenden, Gyburg angstvoll den Angriffen der Heiden ausgesetzt ist und auf die Ankunft des Entsatzheeres wartet. Der Erzähler kommentiert:

*dütze gesprache ergienc in einem vride (221,27).*

Es herrscht nicht ›Friede‹ in irgendeinem uns geläufigen Sinn, es ist Krieg. Der Gestank der Leichen verpestet die Luft, die Festungsmauern sind demoliert, ein Sturmangriff wird vorbereitet:

*sine spilten niht der tocken:  
ez galt ze beder sit daz leben. (222,18f.)*

10) Wilhelm JANSSEN, Friede, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhart KOSELLECK, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 543–591, hier S. 543.

11) Zitate aus dem ›Willehalm‹ nach: Wolfram von Eschenbach, Willehalm. Nach der gesamten Überlieferung kritisch hg. v. Werner SCHRÖDER, Berlin–New York 1978.

Nur gerade zu der Stunde, in der Gyburg und Terramer disputieren, wird nicht gekämpft, und zwar nicht aufgrund irgendwelcher Verabredungen, sondern eher zufällig und vielleicht aus Erschöpfung. Wir würden das kaum schon ›Waffenruhe‹ nennen, auch darin steckt schon Übereinkunft, am ehesten ›Kampfpause‹<sup>12</sup>. *vride* (nicht: Friede) also herrscht, wenn nicht gekämpft wird.

Rennewart, Gyburgs ungeschlachter und gewalttätiger Bruder, der unerkannt mit seiner großen Stange bei den Christen kämpft, wird im Verlaufe der Schlacht immer mehr ihr Vorkämpfer und Antreiber. Seine erste Bewährungsprobe legt er ab, als ein Teil der zum Entsatz von Orange anrückenden Franzosen beim Anblick der Feinde gleich wieder umzukehren beschließt. Wütentbrannt stellt er sich ihnen entgegen; wortlos erschlägt er im ersten Anlauf 45 von ihnen, dann fällt er ungezählte weitere, und nachdem er sich so ordentlich Bewegung verschafft hat (325,19: *do er reswanc wol diu lide*), läßt er sie *sprechen nach dem vride* (325,20): ihre Bitten vorbringen, in diesem Wüten innezuhalten. Ihre Rede geht freilich auf ein ruhiges Leben, Frauen und Wein, und das reizt Rennewart erneut (327,10–15):

*»mac ich niht anders kiesen  
an iu debeine manheit?  
sprach Rennwart. mit in er streit.  
der junge unverzaget  
den vride in widersaget.  
sich huop alrest ir ander val.*

Nicht den »Frieden« sagt Rennewart den Franzosen auf, wo wäre der denn auch gewesen, sondern das Stillhalten; *durch den vride von siner stangen* (327,27: »damit sie von seiner Stange in Ruhe gelassen werden«)<sup>13</sup> fügen die Fliehenden sich schließlich.

*fride* (nicht: Friede) herrscht also auch schon, wenn einer darauf verzichtet, auf andere einzuschlagen.

*strîten* und *strît*, Kämpfen und Sich-schlagen, wird im Erzählkontext auf engem Raum (327,12 und 327,18) in Kontrast gesetzt zu *vride* und als Gegenbegriff markiert. Nicht zu ›Krieg‹ steht *vride* in Gegensatz, sondern zu Kampf und Streit und am Ende zu jeder Art von Unruhe und Belästigung (*durch den vrid von siner stangen ...*, s. o.). So kann dann sogar die sanfte Seligkeit, die Rennewarts Schönheit in den Frauen hervorruft und die alle Mißgunst (*haz*) vertreibt, *vride* heißen:

*sin clarheit warp der wibe vride:  
ir neheiniu haz gein im truoc. (271,10f.)<sup>14</sup>*

12) So übersetzt Dieter KARTSCHOKE: Wolfram von Eschenbach, Willehalm. Text der Ausgabe v. Werner SCHRÖDER. Völlig neu bearbeitete Übersetzung [...] v. D. K., Berlin–New York 1989, S. 143.

13) KARTSCHOKE (wie Anm. 12), übersetzt: »um seiner Stange zu entgehen« (S. 212).

14) Zu dieser Stelle HAGENLOCHER (wie Anm. 1), S. 56f.

Und im gleichen Sinne kann auch die *sêle vride* erwerben, die der Franzosen zum Beispiel, die im Kampf fallen:

*des libes tot, der sele vride  
erwurben Franzoysere da. (32,6)<sup>15)</sup>*

Schließlich: Wenn einer mit dem Dreinschlagen gar nicht innehalten will, dann kämpft er *âne vride*, und das heißt dann nur noch: pausenlos, ohne Ruhe zu geben.

*Iwan von Roems uz Normandi* verhält sich so im Willehalm (424,28–30: *er bete des tages ane vride / durh manege schar gedrunge, / da swert uf im erklungen*); im ›Parzival<sup>16)</sup> ist der ritter *tât* im Getümmel vor Bearosche *âne vride: die helde erswungen dâ die lide* (357,9f.)<sup>17)</sup>, in Konrads von Würzburg ›Trojanerkrieg<sup>18)</sup> sind es Peleus und Hector, die unablässig aufeinander einschlagen (*sus wart von in zwein âne vride / geslagen uf die schilte glanz* [4078f.]) – durchaus zur Begeisterung des Dichters: *des wart ze fuoze ein strît vernomen, / der schænste, den man ie gesach* (4070f.).

Das Spektrum der Verwendungsweisen des Wortes *vride*, das an Wolframs ›Willehalm‹ zu beobachten ist, beschreibt insgesamt recht genau und repräsentativ seine ›Bedeutung‹ in der Epik des hohen Mittelalters. Immer geht es darum, einen momentanen, nur die Beteiligten nur an diesem Ort und nur in dieser Situation betreffenden Zustand zu beschreiben, der in einem konkret-praktischen Sinne frei ist von Kampf, Streit und Beunruhigung: eine Maßnahme, kein Konzept, ein – zumeist auf gerade zwei Beteiligte zugeschnittener – Regelungsmechanismus, der der Direktheit der Beziehungen im Personenverband entspricht, nicht einer Idee von Ordnung oder Staatlichkeit, und der ›Frieden‹ als einen immer erst aus der Situation von Streit und Kampf herauszulösenden, herzustellenden, zu verabredenden Zustand darstellt. Das mag Länder betreffen:

- Laudine sucht einen Mann, *den ich sô vrumen erkande, / daz er mînem lande / guoten vride bære* – synonymisch vorbereitet mit *bevriden* (›Iwein‹, v.1913–15)<sup>19)</sup>,
- oder Heere:
- für den Zweikampf mit Parzival bietet Clamidê, der Belagerer von Pelrapeire die Einstellung der Kämpfe an: *sô sî ein fride von bêden hern* (209,24),

15) Dazu HAGENLOCHER (wie Anm. 1), S. 57f.

16) Zitate aus dem ›Parzival‹ nach Karl LACHMANN, Wolfram von Eschenbach, Berlin–Leipzig 1926.

17) Anders interpretiert Gisela ZIMMERMANN, Kommentar zum VII. Buch von Wolfram von Eschenbachs ›Parzival‹ (Göppinger Arbeiten zur Germanistik.133), Göppingen 1974, mit ihrer Übersetzung »unversöhnlich, unermüdlich« (S. 126f.).

18) Zitate aus dem ›Trojanerkrieg‹ nach: Der Trojanische Krieg von Konrad von Würzburg. [...] Zum ersten Mal hg. durch Adelbert von KELLER (BLV. 44), Stuttgart 1858.

19) Zitate aus dem ›Iwein‹ nach: Iwein. Eine Erzählung von Hartmann von Aue. Hg. v. G[eorg] F[riedrich] BENECKE/K[arl] LACHMANN. Neu bearbeitet von Ludwig WOLFF, Berlin 1968. Zu dieser Stelle HAGENLOCHER (wie Anm. 1), S. 48.

oder Einzelne (und zwar beliebige Einzelne ohne irgendeine Betonung besonderer Bindungen durch Sippen- oder Freundschaftsbindungen):

- Ascalon fordert Kalogrenant zum Zweikampf auf: *hien sol niht vrides mêre wesen: / wert iuch, ob ir welt genesen* – periphrastisch vorbereitet mit: *iu sî von mir widersaget* (›Iwein‹, v.729f. und 720),
- wenn Hagen und Wate zum Zweikampf gegeneinander antreten, heißt das, daß *si den fride liezen beliben under wegen* (›Kudrun‹, 367,1)<sup>20</sup>;

es mag vor dem Hintergrund kriegerischer Verwicklungen geschehen:

- Dietrichs Heer liegt demjenigen Ermrichs vor der Schlacht mit *vride* gegenüber (›Rabenschlacht‹, Str. 470,1; vgl. 226,6)<sup>21</sup>,
- der Kampf zwischen Dietleibs Heer und den Burgunden im *turnay vor Wurms* wird durch einen *fride*, eine Kampfpause, unterbrochen, der ausdrücklich ausgerufen wird: *den fride pan rûeffen, den fride tuon* (›Biterolf und Dietleib‹, v. 9372f., 9378)<sup>22</sup>,

oder in privater Bedrängnis:

- Iweins Löwe macht Lunetes Ankläger unschädlich und entschärft die bedrohliche Lage: *vor im gewan vrou Lûnete / vride von des lewen bete* (›Iwein‹, v. 5385f.),
- Deidamia wehrt sich gegen die gewalttätigen Verführungsversuche des Achilles: *wan ich ez klegeliche clage, / daz dû mich niht mit vride lâst* (Konrad von Würzburg, ›Trojanerkrieg‹, v. 16902f.),
- Marke sichert Tristan *gûten vride* zu, wenn er ihm seine Frau zurückbringt (Eilhart von Oberge, ›Tristrant‹, v. 4885)<sup>23</sup>,

oder auch gegenüber einer als Bedrohung empfundenen Natur:

- Kalogrenant bittet den Waldmenschen, die wilden Tiere im Zaum zu halten: *herre, vûrhtents dînen zorn, / so gebiut in vride her ze mir* (›Iwein‹, v. 514f.),
- Nôe scheut nach dem Schrecken der Sintflut davor zurück, die Erde zu bebauen: *er mahte des niht getriuwen, / Daz mit vride wære / vor dem sintgewæge / diu werlt iemer mêre* (›Anegenge‹, v. 1985–88)<sup>24</sup>.

Immer wieder wird *vride* in Kontrast gesetzt zu *strît* und auch zu *gewalt*:

- *do der vride wart getân, / daz volc huop sich von strîte sân* (›Parzival‹, 413,21f.),
- *So vride ie wart gebannen / vur strit zu beiden siten* (›Jüngerer Titurel‹, 939,1)<sup>25</sup>,

20) Zitiert nach: Kudrun, hg. v. Karl BARTSCH, neu ergänzte Ausgabe der fünften Auflage [...] von Karl STACKMANN, Wiesbaden 1980.

21) Zitate aus der ›Rabenschlacht‹ nach ERNST MARTIN, Alpharts Tod, Dietrichs Flucht, Rabenschlacht (Deutsches Heldenbuch.2), Berlin 1866.

22) Zitiert nach: Biterolf und Dietleib, neu hg. und eingeleitet von André SCHNYDER, Bern–Stuttgart 1980.

23) Zitiert nach: Eilhart von Oberge, hg. v. Franz LICHTENSTEIN, Straßburg–London 1877.

24) Zitiert nach: Dietrich NEUSCHÄFER, Das Anegenge. Textkritische Studien, Diplomatischer Abdruck, Kritische Ausgabe, Anmerkungen zum Text (MAe. 8), München 1966. Zur funktionalen Bedeutung von *vride* im ›Anegenge‹ HAGENLOCHER (wie Anm. 1), S. 97.

25) Zitiert nach: Albrechts von Scharfenberg Jüngerer Titurel. Bd. 1 (Strophe 1–1957). Nach den ältesten und besten Handschriften kritisch hg. v. Werner WOLF, Berlin 1955 (DTMA. 45).

- *daz man dâ strîtes niht enphlac, / dâ was ein vride gebannen* (›Rabenschlacht‹, Str. 469,4f.),
  - *sus wurden sie vor gewalte schôn gevriet* (›Lohengrin‹, v. 2100)<sup>26</sup>,
- und in diesem Kontrast wird er mit *gemach* und *ruowe* parallel gesehen:
- *swer mit gemache sæze, / dem solte sîn gemæze / vrid unde ruowe bî der zît, / sô daz er üppeclichen strît, / niht koufte noch ensuochte / und krieges niht geruochte* (Konrad von Würzburg, ›Trojanerkrieg‹, v. 19285–90),
  - *für ungelückes schûr ein dach / bin ich iu senfteclîch gemacht. / mîn minne sol iu fride bern* (›Parzival‹, 371,7ff.)

Eingebettet in diesen weiten Rahmen, kann *vride* dann auch vereinbarte Waffenruhe sein; dann wird er erbeten (›Kaiserchronik‹ [wie Anm. 5], v. 5090), *gekündet und geschriet* (›Lohengrin‹, v. 2097; vgl. ›Jüngerer Titurel‹, 3763,1f.), unter Strafandrohung ausgerufen (*bannen*, s. o. ›Rabenschlacht‹, ›Jüngerer Titurel‹), auch gesprochen (›Mai und Beafloer‹, 100,2)<sup>27</sup>; nur in dieser Bedeutungsvariante wird *vride* Glied einer Paarformel: *vride unde suon*<sup>28</sup> heißt zum Beispiel der Waffenstillstand, der in ›Mai und Beafloer‹ (99,40) für zwanzig Wochen ausgerufen wird.

- vride* kann aber auch meinen, daß irgendeine Art von Belästigung unterbleibt<sup>29</sup>:
- im ›Parzival‹ verschafft der Marschall der Condwîramurs zwei gestrandeten Schiffen *vride*: er verhindert ihre Plünderung (200,25);
- Reinbots hl. Georg<sup>30</sup> bittet darum, seinen Knappen »in Frieden zu lassen« (*herre, sô sol fride hân / mîn knappe, der daz ros dort hât*, v. 16607);
- beim Kaufringer<sup>31</sup> soll ein verliebter Student damit aufhören, seiner Angebeteten Avancen zu machen: *laß das weib mit frid bestaun. / si wil dich nit ze puolen haun* (›Der Mönch als Liebesbote B‹, v. 159f.);
- und vor dem bösen Weib kann nicht einmal der Teufel in der Hölle in Frieden (*mit frid*) leben (Kaufringer, ›Der Teufel und der fahrende Schüler‹, v. 192).

Schließlich: als Ungeschick und Scham die erste Liebesnacht zwischen Condwîramurs und Parzival verhindern, nennt Wolfram auch dies – ironisch<sup>32</sup> – einen Frieden:

26) Zitiert nach Thomas CRAMER, *Lohengrin*. Edition und Untersuchung, München 1971.

27) Zitiert nach: Mai und Beafloer. Eine Erzählung aus dem dreizehnten Jahrhundert, Leipzig 1848.

28) Weitere Belege für diese Paarformel zum Beispiel ›Parzival‹, 315, 22; ›Nibelungenlied‹ (hg. v. Helmut DE BOOR, Wiesbaden 1959), 1997,2; 2090,4. Gundacker von Judenburg, ›Christi Hort‹, hg. v. J. JAKSCHKE, Berlin 1910, v. 4594 und 5242; Neidhart, hg. v. Edmund WIESSNER, [...], revidiert von Paul SÄPPLER, Tübingen 1984, Sommerlied 27, II, 4.

29) Ausnahmsweise so auch schon im 9. Jahrhundert bei Otfrid von Weîßenburg (II, 23, 17f.); vgl. HAGENLOCHER (wie Anm. 1), S. 28.

30) Zitiert nach: Der Heilige Georg Reinbots von Durne. Nach sämtlichen Handschriften hg. v. Carl VON KRAUS, Heidelberg 1907.

31) Zitiert nach: Heinrich Kaufringer. Werke, hg. v. Paul SÄPPLER, Tübingen 1972.

32) Anders HAGENLOCHER (wie Anm. 1), S. 55f.

*âne kunst ez doch geschibt,  
mit eime alsô bewanden vride,  
daz si diu süenebæren lide  
niht zein ander brâhten.* (›Parzival 193,10–13)

*vride* ist der Zustand, in dem nichts passiert; *vride* hat keinen positiven ›Inhalt‹, er ist nur privativ bestimmt als Abwesenheit von Kampf, Streit, Bewegung, Unruhe, Belästigung und wird damit – jedenfalls literarisch – durchaus als eine besondere, erzeugte Situation aus einem anders gearteten Normalfall determiniert.

### 3. ZWISCHENBEMERKUNG ZUR METHODE

Historische Semantik in einem philologischen Sinne ist durch die Entwicklung der Linguistik methodisch unter erhebliche Anforderungen gestellt. Die Bestimmung von Wortinhalten ist durch die sprachphilosophische – im übrigen schon aristotelische (Περὶ ἡρμηνείας) und augustinische (›De dialectica‹, ›De doctrina christiana‹) – Diskussion um das Verhältnis von Wort und Begriff, de Saussures Zeichenkonzeption<sup>33</sup>, Wittgensteins Gebrauchspostulate (›Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache‹)<sup>34</sup>, die Sprechakttheorien von Austin<sup>35</sup> und Searle<sup>36</sup>) und ihre Ausweitung in eine allgemeine Kommunikationstheorie durch Grice<sup>37</sup>) in einen Rahmen von Bedingungen gespannt, den historisches Material niemals ausfüllen kann – und schon gegenwartssprachlich wird die Frage nach Bedeutungen praktisch unbeantwortbar und theoretisch obsolet, wenn das Wort tatsächlich nur noch als Element eines Kommunikationsaktes verstanden werden kann, bei dem es selbst aus der Phrase, die Phrase aus dem Satz, der Satz aus dem Text, der Text aus dem Handlungszusammenhang und dieser im Zusammenspiel von Sprache, Gestik, Vorwissen, Situation etc. verstanden werden muß. Diese Postulate<sup>38</sup>) sind grundsätzlich nicht zu bestreiten; wissenschaftsgeschichtlich ist

33) Ferdinand DE SAUSSURE, *Cours de linguistique général*, Lausanne – Paris 1916; Ed.critique par Rudolf ENGLER, Wiesbaden 1968. Deutsch unter dem Titel: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, hg. v. Charles BALLY/Albert SECHEHAY, unter Mitwirkung von Albert RIEDLINGER übersetzt von Herman LOMMEL, Berlin 1931. Zur Wirkung gekommen ist in Deutschland erst die 2., von Peter VON POLENZ veranstaltete Ausgabe dieser Übersetzung, Berlin 1967.

34) Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, in: L. W., *Schriften* 1, Frankfurt a. M. 1969, S. 279–543, hier S. 311.

35) John Langshaw AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Oxford 1962.

36) John R. SEARLE, *Speech Acts*, Cambridge 1969.

37) H. Paul GRICE, *Meaning* (1957), deutsch unter dem Titel: Intendieren, Meinen, Bedeuten, in: Georg MEGGLE, *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*, Frankfurt 1979, S. 2–15.

38) Zur Entwicklung der Diskussion vgl. etwa Peter Rolf LUTZEIER, *Linguistische Semantik*, Stuttgart 1985, und die Sammelbände: *Probleme der sprachlichen Bedeutung*, hg. v. Eike VON SAVIGNY, Kronberg/Ts. 1976; *Sprechakttheorie und Semantik*, hg. v. Günther GREWENDORF, Frankfurt a. M. 1979; *Fortschritte in der Semantik*, hg. v. Armin VON STECHOW/Marie-Theres SCHEPPING, Weinheim 1988.

ihre Wirkung aber fatal, weil sie ein beständiges Ausweichen auf die nächsthöhere Ebene zur Folge hatten und ein Ausarbeiten brauchbarer Analyseinstrumente für den jeweiligen Zusammenhang verhinderten: Wortsemantik schien sozusagen vor der Satzsemantik ›überflüssig‹ zu werden, diese vor der Textsemantik, diese vor der Sprech-Handlungs-Theorie. Der Historiker, dem die Beobachtung seiner Probanden schlecht möglich ist, der weder ihre Haltung beim Sprechen noch die Reaktion des Gegenübers einbeziehen kann, der auch mit Interviews wenig Glück haben wird, muß sich – wieder einmal vom Trauma seiner beschränkten Wissenschaftlichkeit bedroht – mit den Rudimenten liegengelassener und für überholt gehaltenen, freilich zumeist durchaus erprobter Untersuchungsverfahren behelfen. Nämlich:

3.1. Der Doppelheit von semasiologischer und onomasiologischer Fragestellung<sup>39)</sup>, also – semasiologisch – der Frage nach der Bedeutung oder den Bedeutungen eines konkreten Wortes (zum Beispiel *vride*) und – onomasiologisch – der Frage nach anderen Benennungen der so benannten Sache, also zum Beispiel nach mhd. *suone* und seinem Verhältnis zu *vride*. Die onomasiologische Frage setzt freilich voraus, daß der Fragende genau bezeichnen oder besser noch vorzeigen kann, wonach er fragt (zum Beispiel den Pflug, den zweiten Grasschnitt und anderes). Das ist bei Abstrakta schon an sich schwierig (noch einmal das problematische Verhältnis von Wort und Begriff), mehr noch bei solchen, von denen der Untersuchende gar nicht weiß, ob der Begriff in der untersuchten Sprache oder im untersuchten Werk überhaupt in der Weise ausgeprägt ist, die ihm vorschwebt. Am Beispiel: Ich kann meine Texte danach befragen, wie sie das, was wir ›Frieden‹ nennen, bezeichnen, aber damit unterstelle ich bereits, daß sie einen Begriff vom Frieden besitzen, der dem heutigen gleich ist. Das ist – nach den ersten Vorsondierungen – eher zu bezweifeln. Ich kann vielleicht auch – probeweise – davon ausgehen, daß eine Zeit (oder ein Werk) zwar kein Wort besitzt für das, was für uns Frieden ist, aber doch eine gewisse Vorstellung davon, und untersuchen, wie diese Vorstellung gegebenenfalls dargestellt wird. Ich will das anschließend kurz und im Sinne einer Gegenprobe versuchen. Der exakte und verlässliche Weg muß aber – semasiologisch – über die Bezeichnung führen; ihn habe ich eingangs beschritten.

3.2. Natürlich garantiert nicht die Identität des Wortkörpers Identität der Bedeutung. Das Wort *vride* nehme ich nicht einfach deshalb zum Ausgangspunkt meiner Untersuchung, weil es der nhd. Begriffsbezeichnung gleicht, vielmehr wegen seiner gleichzeitigen Nähe zum modernen Begriffsinhalt. *vride* bezeichnet von all seinen Nachbarn im Wortfeld (*suone*, *ruowe*, *gemach* etc.) am ehesten das, was wir mit ›Frieden‹ meinen. Die Wortfeldtheorie<sup>40)</sup>

39) Eine konzise Gegenüberstellung der beiden Fragerichtungen (mit der maßgeblichen Literatur) bei Oskar REICHMANN, *Deutsche Wortforschung*, Stuttgart 1969, S. 7–21.

40) Vgl. die klassische Untersuchung von Jost TRIER, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Von den Anfängen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts*, Heidelberg 1931. Zur weiteren Entwicklung HORST GECKELER, *Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie*, München 1971; *Wortfeldforschung. Zur Geschichte und Theorie des sprachlichen Feldes*, hg. v. Lothar SCHMIDT, Darmstadt 1973.

verhilft zu solcher Einsicht und läßt im Zusammenspiel der Feldnachbarn, in Überschneidungen und in der Verschiebung der Grenzen möglicherweise erkennen, wie ein Begriffsinhalt im Wort konzipiert wird.

Im konkreten Fall: *ruowe*<sup>41)</sup> bezeichnet zwar auch »zunächst [...] die pause im kampf« und die »rast des streiters« (DWB 8, Sp. 1418), nimmt dann aber vor allem Komponenten wie »Behaglichkeit«, »Erholung« und »Schlaf« auf (ebd. Sp. 1419f.), in ihm ist nicht in gleichem Maße wie in *vrīde* das Gegenteil mitgedacht und auch nicht das Prozeßhafte: *vrīde* ist demgegenüber immer Ergebnis einer Bemühung, der Überwindung von Belästigung und Gefahr. *suone* enthält zwar ursprünglich in sich das Element der Versöhnung, das den modernen Friedensbegriff auszeichnet, es bietet damit Übertragungsmöglichkeiten auf Momente von Glück und Harmonie<sup>42)</sup> und ist aufnahmefähig für Konnotationen der allgemeinen Wohlfahrt. Es geht aber den umgekehrten Weg wie *vrīde*, verliert zusehends diese emotionalen Elemente und wird auf den Rechtsterminus beschränkt, mit dem die Beendigung von Rechtsstreitigkeiten bezeichnet wird<sup>43)</sup>. Die Doppelformel *suone und vrīde*<sup>44)</sup> kombiniert für eine kurze Spanne (12./13. Jahrhundert) die Aspekte der beiden Wörter, degeneriert aber sehr schnell ins Kolloquiale: *frīd und suon* haben, heißt beim Kaufringer<sup>45)</sup> auch nur noch: in Ruhe gelassen werden.

3.3. »Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache« (s. o. Anm. 34): Wörter werden in Sätzen gesprochen, in Texten, in Situationen. Das ist selbstverständlich auch bei schriftlicher Überlieferung zu beachten: Wörter erscheinen in erzählten Situationen, und diese sind zu rekonstruieren. Das begründet den – vielleicht naiv erscheinenden – paraphrasierenden Zugang, den ich im ersten Teil gewählt habe. Linguisten nennen das – zumeist abschätzig – interpretative Semantik, aber es ist dies der legitime Zugang zum literarischen Text, der des Interpreten bedarf. Die Gefahr der Willkür und der bloßen Einfühlung ist freilich nicht von der Hand zu weisen; gegen sie gibt es Kontrollen. Die Mittel dafür stellt die Textlinguistik zur Verfügung. Es sind die Verknüpfungen, die den Aufbau des Textes bewirken, insbesondere die Kontrastfiguren und die Wiederaufnahmefiguren, die Synonyme, Hyperonyme, Hyponyme liefern und damit den Wortinhalt beschreiben helfen<sup>46)</sup>. Ich habe mich dieser Verfahren

41) Mein Befund beruht auf vorläufigen Sammlungen auf der Grundlage der Wörterbücher, die die bei GRIMM, DWB 8, Sp. 1417–1425, gezogenen Linien bestätigen.

42) Vgl. HAGENLOCHER (wie Anm. 1), S. 37f. zu Gotfrids von Straßburg »Tristan« und S. 145 zur Mariendichtung.

43) Vgl. HAGENLOCHER (wie Anm. 1), S. 274 zu Gottfried Hagens »Reimchronik der Stadt Köln«.

44) Vgl. Anm. 28–31 und HAGENLOCHER (wie Anm. 1), S. 137, 141, 227.

45) Zum Beispiel »Der Schlafpelz«, v. 50f., in: Heinrich Kaufringer. Werke, hg. v. Paul SAPPLER, Bd. 1, Tübingen 1972, S. 174–176.

46) Vgl. dazu etwa Wolfgang HEINEMANN, Zur kontextualen Determiniertheit lexikalischer Einheiten, in: Zs. f. Phonetik, Sprachwiss. u. Kommunikationsforsch. 37 (1984) S. 454–470. Als Beispiel können dienen Armin KRAUSE, Psycholinguistische und textlinguistische Aspekte einer historischen Wortsemantik. Untersuchungen an den Schriften Karlstadts, in: Untersuchungen zur Pragmatik und Semantik von Texten aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, hg. v. Rudolf GROSSE (Linguistische Stud. R. A. 168)

bedient. Sie scheinen mir insgesamt dafür sorgen zu können, daß historische Semantik Gewinn zu ziehen vermöchte aus philologischer Kontrolle.

3.4. Ausdrücklich vermieden habe ich etymologische Argumente. Die Etymologie ist keine Hilfswissenschaft der Semantik – jedenfalls nicht mehr, seit mittelalterliches Etymologisieren nicht mehr den wissenschaftlichen Standard setzt. Wie weit Ur- und Wurzelverwandtschaften im Gebrauch des Wortes noch präsent sind, wäre immer erst zu erweisen. In unserem Beispiel sind sie es nicht. Die deutsche Bedeutungsentwicklung von ›Friede‹ kann nur im Sinne bloßer Spekulation auf ein Auseinandertreten der beiden Bedeutungselemente der idg. Wurzel \**pri-*, ›lieben‹ und ›schonen‹, zurückgeführt werden<sup>47)</sup>, weil eine gemeinsame Präsenz dieser beiden Elemente im deutschen Wort *vride* nirgendwo zu beobachten ist, und es ist auch nicht legitim, eine besondere Nähe des mittelalterlichen Friedensbegriffes zu Familie und Freundschaft auf die etymologische Verwandtschaft von ›fride‹ und ›friunt‹ zu stützen, wie das – beispielsweise – Otto Brunner<sup>48)</sup> tut, der sich in seinen literarischen Belegen im übrigen über Neckel<sup>49)</sup> und Grønbech<sup>50)</sup> auf lateinisch-germanische und auf altnordische Quellen stützt und die mittelalterlichen Verhältnisse als einfache Fortsetzung der germanischen interpretiert.

#### 4. ›ONOMASIOLOGIE‹: WIE WIRD FRIEDE IN DER MITTELALTERLICHEN LITERATUR DARGESTELLT?

Wolframs ›Willehalm‹, den ich als Ausgangsbeispiel gewählt habe, ist ein Epos über den Krieg, die heftigste Nachfrage nach seinem Sinn, eine radikale Infragestellung aller möglichen Rechtfertigungen von Leid und Kampfstod. Man dürfte schon erwarten, daß in der Verzweiflung über die Zerrissenheit der Welt eine Vision oder doch zumindest eine Vorstellung vom Gegenbild entsteht: die Vision einer befriedeten Welt, die positiv aufgefüllt wäre mit Elementen wie Harmonie und Ordnung, Freundschaft und Liebe, Fruchtbarkeit und Glück – eben so, wie Albrecht von Halberstadt es mit seiner Antiken-Imitation andeutet.

Davon kann im ›Willehalm‹ keine Rede sein; was eine Zeit ohne Krieg ausmachen könnte, das tritt nicht in den Blick. Das gilt so auch für andere Epen:

Das ›Rolandslied‹ ist so sehr auf die Belohnung im Jenseits ausgerichtet, daß für eine positive Auszeichnung dieser Welt gar kein Anlaß besteht. Das Heldenepos baut seiner Konfliktstruktur nach auf die Katastrophe, und allenfalls in der Burleske findet sich hin und

Berlin 1987, S.75–104, und Sabine HEIMANN, Begriff und Wertschätzung der menschlichen Arbeit bei Sebastian Brant und Thomas Murner (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik. 225), Stuttgart 1990.

47) So JANSSEN (wie Anm. 10), S. 543.

48) Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter, Wien <sup>1</sup>1965, S. 21.

49) Gustav NECKEL, Kultur der alten Germanen (Hb. der Kulturgeschichte. 1,1), Potsdam 1939, S. 37f.

50) Wilhelm GRÖNBECH, Kultur und Religion der Germanen, Bd. 1, Hamburg 1937, S. 24–55.

wieder ein Ausweg aus der Tragik – bezeichnend, wie die Helden am Ende des »Waltharius« »friedlich« beisammensitzen: Gunther fehlt ein Bein, Hagen ein Auge, Waltharius eine Hand.

Das Artusepos erzählt insgesamt die Utopie einer Befriedung der Welt, auch hier aber meist aus einer negativen Perspektive: die Abwehr von Bedrohung und Gewalt ist die stets wiederholte Leistung des Aventure-Ritters, der erstrebte Zustand definiert sich aus der gelungenen Verteidigung, positiv materialisiert er sich nicht in einem Begriff von Frieden, sondern im Fest: in ihm sammeln sich die emotionalen Elemente von Glück, Freude und Harmonie, die der Sieg über das Böse freisetzt – aber das Fest bleibt zeitlich begrenzt, örtlich festgelegt, personell an den erfolgreichen Einzelnen gebunden: Ausnahmesituation in einer Welt aus addierten konkreten Gelegenheiten, nicht etwa Muster für eine harmonisch geordnete Gemeinschaft.

Allenfalls dort, wo das Artusepos die märchenhafte Welt der *aventure* und damit auch den Bereich der Fiktionalität verläßt und durch den Anschein von beschriebener Wirklichkeit Anteil zu gewinnen versucht an der Verbindlichkeit des Realen, bieten sich Möglichkeiten zu einer Konkretisierung des programmatisch-idealen Bildes einer befriedeten Welt: zum Beispiel im »Wigalois« des Wirnt von Grafenberg; er endet nicht einfach mit dem Wunschleben des durch große Taten ausgezeichneten Herrscherpaares, sondern – gegen die Gattungskonvention – mit einem gewaltigen Feldzug gegen einen Rivalen, der diese Herrschaft gefährdet, einer ausladenden Schlußepisode, die sozusagen die sonst übliche einfache Behauptung von machtvoller Herrschaft am Beispiel des siegreichen Kriegszuges ins Bild setzt. Die Schlacht nimmt vor Namur einen blutigen Verlauf (berühmt ist der Kommentar des Erzählers [v.10182]: *hie enist niht aventure*)<sup>51</sup>, am Ende siegen Wigalois und das Heer von Korntin; Wigalois entschließt sich, die Bürger von Namur am Leben zu lassen, sofern sie sich ihm unterwerfen. Darauf schwört ihm die ganze Stadt *hulde*. Er setzt einen Statthalter ein, verlangt Geiseln und verordnet erst dann die Waffenruhe (*der vride dem her dô wart geseit* [v.11172]). Darauf gibt er das Herzogtum Namur einem seiner Getreuen zu Lehen, die Soldaten erhalten ihren Sold, die Verwundeten werden versorgt und die Toten begraben. Der letzte Akt schließlich heißt:

*Her Gwîgâlois der künic hêr,  
des landes marke besetzt er  
und gebôt in allen bî der wide  
guot gerihete und staten vride.  
sus kêrte er dan mit sîner schar. (11238–42).*

Es ist eine – immerhin vom Herrscher als Aufgabe erfaßte und mit dem Anspruch auf allgemeine Gültigkeit durchgeführte – Technologie der Herrschaftssicherung, die hier abgewickelt wird; in sie ordnet sich das ein, was mit dem Terminus *vride* belegt ist: Ende des Kampfens und dauerhaftes Absehen von Gewalt (*staten vride*). Es herrscht in diesem Lande wohl auch nach unserem Begriff jetzt Frieden (wenn wir zum Beispiel davon absehen, daß es

51) Zitate nach: Wigalois der Ritter mit dem Rade von Wirnt von Gravenberc, hg. v. Johannes Marie Neele KAPTEYN, Bonn 1926.

sich jetzt um ein besetztes Land handelt), aber es ist dies wieder ein nur formal bestimmter Zustand: Freiheit von Gewalt und Kampf.

Geschichtsepik und Antikenepos stehen gerade im Gedanklich-Konzeptionellen immer unter dem Vorbehalt der zitathaften Wiedergabe der über ihre Herkunft ausgezeichneten tradierten Vorstellungen. Musterhaft zeigt das Heinrich von Veldeke.<sup>52)</sup> In der ›Eneit‹ wird zweimal ›Frieden‹ geschlossen: nach dem Tod des Pallas (v. 215,28–216,10) und nach dem der Camilla (v. 248,28–38, wiederaufgenommen v. 266,19–29); diese Frieden wurden *gigeben* und *gisworn* (v. 216,4f.), sie sind auf bestimmte Zeit festgesetzt (sechs Wochen, vierzig Tage und vierzig Nächte), man kann sich in der Zeit ihrer Geltung ungestört und gelassen (*mit vride und mit minnen*, v. 266,25) im Lande bewegen: zeitlich befristete, vereinbarte Waffenstillstände, die den Kämpfern Pausen gewähren und die Entscheidung aufschieben. Nur an einer Stelle geht Veldeke weit über diesen konventionellen Rahmen hinaus: am Ende des Geschlechtsregisters, das die Traditio der Eneas-Herrschaft bis hin zu Augustus beschreibt. Dort wird der Friede gefeiert (v. 351,27–352,18, s. o. S. 18), mit Worten, die denen des Albrecht von Halberstadt sehr nahe stehen; wieder ist es die römische aurea aetas in ihrer durch Ambrosius und Orosius geprägten<sup>53)</sup>, auch volkssprachlich (zum Beispiel in den Oberaltaicher Predigten<sup>54)</sup>) vermittelten Interpretation, die, gipfelnd in der Geburt Christi, diesem Preis die Farben gibt und die sein Pathos ermöglicht. Die Schlußpartien von Veldekes ›Eneit‹ sind am Thüringer Hof des Landgrafen Hermann um 1184/90 geschrieben, zeitlich und regional in enger Nachbarschaft zu Albrecht von Halberstadt. Die Vorstellung hat ihren Reiz, daß sich dort zu dieser Zeit in der Begegnung mit antiker Literatur (und ohne jede Abschwächung durch die Relativierung irdischen Friedens mit Augustinus [›De civitate Dei‹, XIX, bes. 17 und 27]<sup>55)</sup>) für einen Augenblick nur eine über die Technologie von Krieg und Herrschaft hinausgreifende Vorstellung vom Frieden ausbildet. Doch wird man einwenden müssen, daß sie gebunden ist an die Beschreibung eines einmaligen Zeitpunktes, den Kairós der Heilsgeschichte, das Jahr der Geburt des Herrn.

##### 5. AUSBLICK: ›FRIDLICH LEBEN HAT UNSER HERRE GOT LIEP‹

››Frieden‹ ... ist im Alten Testament nur selten ... einfach Gegenbegriff zu Krieg ... Der alttestamentliche Friedensbegriff ist im allgemeinen viel umfassender und bezeichnet einen Zustand (in) der Welt, der als vorbehaltlos positiv bezeichnet werden kann; er kann sich neben dem politisch-militärischen Bereich auch auf die Bereiche des Rechts, des Kultes, der Sozialord-

52) Vollständige Belege bei Gabriele SCHIEB [u. a.], Henric van Veldeken. Eneide. III. Wörterbuch (DTMA. 62,3), Berlin 1970, S. 606f.

53) Vgl. dazu DITTRICH (wie Anm. 5), S. 557 Anm. 1

54) Hg. v. Anton E. SCHÖNBACH, Altdeutsche Predigten, 2. Bd., Graz 1888, hier S. 17. Weiteres bei DITTRICH (wie Anm. 5), S. 558.

55) Dazu Harald FUCHS, Augustin und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei, Berlin 1926. Vgl. auch HOHMANN (wie Anm. 1), S. 32–38.

nung und sogar der Fruchtbarkeit beziehen. Nur da, wo ... eine lebensermöglichende Geordnetheit besteht, kann von *šalôm* »Frieden« die Rede sein .... Nur wenn »Frieden« herrscht, ist die Welt im eigentlichen Sinne Welt, und nur in dieser ihrer Eigentlichkeit ermöglicht die Welt wahres Leben. Eine unfriedliche Welt ist im Grunde (chaotische) Un-Welt.«<sup>56)</sup>

Im Neuen Testament, insbesondere bei den Synoptikern, wirkt dieser umfassende jüdische Friedensbegriff vielfältig nach. Theologisch neu formuliert und programmatisch vorgezeigt wird er in den Briefen des Neuen Testaments, ganz besonders bei Paulus. εἰρήνη wird »eine der umfassenden Bezeichnungen für das Heil in Christus«<sup>57)</sup>.

»εἰρήνη steht« (zum Beispiel Röm. 8,6f.) »im Gegensatz zum Tod und zur Feindschaft gegen Gott, aus der der Tod kommt, die Aufhebung der Gemeinschaft mit Gott; deren Wiederherstellung führt in Leben und »Frieden«, die hier das neue Dasein des Christen in seiner Ganzheit umschreiben.«<sup>58)</sup>

Die Theologie der Väter formuliert diese Grundgedanken, in denen die »Heilszusage, die den Menschen in Christus begegnet«<sup>59)</sup>, überführt wird in eine Koinzidenz von Gemeinschaft mit Gott und Gemeinschaft mit den Menschen, »Heilsein der Gemeinschaft wie eines jeden, der in ihr lebt«<sup>60)</sup>, weiter aus: Tertullian im Gesetz der Sanftmut, das die Gewohnheit des Krieges abgelöst habe, Melito von Sardes in der heilsgeschichtlichen Verknüpfung des christlichen Friedensgedankens mit der pax-augustea-Tradition, Augustinus durch – an Paulus anschließende – »eschatologische Wendung des Friedensverständnisses« hin zur »künftige(n) Ruhe ..., in der der Kampf dieses *saeculum* sein Ziel und sein Ende finden wird«<sup>61)</sup>.

In aller Kürze sammle ich so nur einige Stichworte, die den ganz anderen Zugang zum Begriff des »Friedens« skizzieren sollen, den der theologisch-geistliche Rahmen setzt. Die deutsche Literatur partizipiert daran von Anfang an, aber doch in einer merkwürdig starren Grenzziehung, die unserer endlich gewonnenen Vorstellung von der geistlichen Durchdringung auch der weltlichen deutschen Literatur entschieden widerspricht: Schon die Glossenüberlieferung bringt Belege für die emphatische Aufladung des Friedens-Begriffes in der geistlichen Literatur, zum Beispiel den *deus pacis als got des frides*<sup>62)</sup>; auch sonst im Althochdeutschen, zum Beispiel in der Isidor-Übersetzung<sup>63)</sup>, ist Christus der Friedensfürst, *frido herosto*. Friede ist ein Zustand der Harmonie (*dar neheine sorgun nesint. dar ist uuârer*

56) Hans Heinrich SCHMID, Frieden. II. Altes Testament, in: TRE XI, S. 605–610, hier S. 605.

57) Gerhard DELLING, Frieden. IV. Neues Testament, in: TRE XI, S. 613–618, hier S. 615.

58) DELLING (wie Anm. 57), S. 616.

59) Wolfgang HUBER, Frieden. V. Kirchengeschichtlich und ethisch, in: TRE XI, S. 618–646, hier S. 619. Zu Modifizierungen im Mittelalter vgl. HOHMANN (wie Anm. 1), S. 39–56.

60) HUBER (wie Anm. 59), S. 619.

61) HUBER (wie Anm. 59), S. 621.

62) STEINMEYER/SIEVERS 2, S. 319, 53.

63) Der althochdeutsche Isidor. Nach der Pariser Handschrift und den Monseer Fragmenten neu hg. v. Hans EGGERS, Tübingen 1964, Z.388f.

*frido*, Notker, zu Psalm 147,14)<sup>64</sup>), der im Grunde nur im Jenseits zu erwarten ist (*in êuwigheite dâr man in [= Christus] âna-sîbet ... dar ist frido* (Notker, zu Psalm 75,3)<sup>65</sup>), dort muß das Ziel für denjenigen liegen, der Christus nachfolgt: *Vbe dû îmo fôlgest, so chûmest du fône dîsemo ûnfride ze êuwigemo fride* (Notker, zu Psalm 75,4)<sup>66</sup>); in ›Bamberger Himmel und Hölle‹<sup>67</sup> ist der irdischen Zwietracht eines ›Weh ohne Wohl‹ (*uuê ane wolun*) in hartem Kontrast Harmonie und ›geistliches Behagen‹ (*geistliche meindi*)<sup>68</sup> des Himmels entgegengesetzt: *Da ist des frides stâti aller gnadone bu* (Z.28). Andererseits hat der Erlösungstod Christi die Menschheit in doch einem ganz grundsätzlichen Sinne zu den Freuden des Friedens befreit (Otfrid IV,3,24f.)<sup>69</sup>:

[...] *thaz êr in tode sígu nam,  
joh er frídes wunnon síd gab iamer mánnon.*

Frieden als das selige Gefühl der Ruhe empfinden die Seelen, die Gott in seinem Schoß versammelt (›Genesis‹, v. 1046–1048)<sup>70</sup>):

*die nemuot hunger nob durst, hitze nob vrost,  
die nehôrent gebâge, die sehent einvalte genâde.  
dâ ist fride unde wunne, alles spiles chunne.*

Das Bündnis zwischen *vride* und *reht* (*êin ander chusten si dû*, v. 2386) bereitet im ›Anegenge‹ (wie Anm. 24) in heilsgeschichtlicher Deutung den Boden für die Menschwerdung Gottes. Christus fährt aus Sehnsucht nach einem Ort des Friedens (*da der sîeze fride ist*) in den Himmel auf (›Martina‹, 43,7–9)<sup>71</sup>); er ist *der râtgebe, der starke got, des vrides vürste* (›Barlaam und Josaphat‹, v. 67,35f.)<sup>72</sup>), die Trinität wird mit dem *hôhsten fride* gleichgesetzt (Ulrich von dem Türlin, ›Willehalm‹, v. X,15)<sup>73</sup>).

64) Notkers des Deutschen Werke. Nach den Handschriften neu hg. v. Edward H. SEHRT/Taylor STARCK, Bd. 3,3, Halle 1955, S. 1044.

65) SEHRT/STARCK 3,2, S. 525.

66) SEHRT/STARCK 3,2, S. 526.

67) Zitiert nach: Denkmäler deutscher Prosa des 11. und 12. Jahrhunderts, hg. v. Friedrich WILHELM, München o. J., Neudr. München 1960, S. 32.

68) Übersetzungsfloskeln aus Karl WOLFSKEHL/Friedrich VON DER LEYEN, Älteste deutsche Dichtungen, Leipzig 1920, S. 83f.

69) Otfrids Evangelienbuch, hg. v. Oskar ERDMANN, 4. Aufl. v. Ludwig WOLFF (ATB.49), Tübingen 1962, S. 162.

70) Bathryn SMITS, Die frühmittelhochdeutsche Wiener Genesis. Kritische Ausgabe mit einem einleitenden Kommentar zur Überlieferung (Philologische Stud. u. Q. 59), Berlin 1972, S. 169.

71) Martina von Hugo von Langenstein, hg. durch Adelbert VON KELLER (BLV.38), Stuttgart 1856, S. 107.

72) Barlaam und Josaphat von Rudolf von Ems, hg. v. Franz PFEIFFER (Dichtungen des Mittelalters. 3), Leipzig 1843, S. 67.

73) Willehalm. Ein Rittergedicht aus der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts von Meister Ulrich von dem Türlin, hg. v. Samuel SINGER (Bibl. der mhd. Lit. in Böhmen. 4), Prag 1893, S. 11.

Der göttliche Friede, so sagt Meister Eckhart (und er zitiert dabei Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 11, Paragr. 1), *durchwert und ordent und endet alliu dinc; und entete der vride des niht, sô zerlüzzen alliu dinc und enhaten keine ordenunge*<sup>74</sup>). So geordnet sind die Geschöpfe darauf vorbereitet, auszufließen in Gott (der *vride* macht *die créatüren sich entgiezende und vliezende in der minne und niht ze schadenne*, wie Anm. 74, S. 595,6f.). Das Ziel jeder Bewegung ist der *vride* (*Der himel loufet staticliche umbe und in dem loufe suochet er vride*).<sup>75</sup> Jede Bewegung aber, erst recht die Bewegung, die Frieden sucht, ist eine Bewegung hin zu Gott, denn:

*Unser herre sprach: »in mir hât ir aleine vride«. Rehte als verre in got, als verre in vride. Ist sîn iht in gote, daz hât vride; ist sîn iht ûz gote, daz hât unvride* (wie Anm. 75, S. 118,2–4).<sup>76</sup>

Der geistliche, in sich konsequent aufgebaute und in der mystischen Spekulation zu seinem Höhepunkt gelangende Friedensbegriff, der die Möglichkeiten einer friedlichen Gestaltung der irdischen Welt gar nicht in den Blick nimmt, weil er die Seligkeit im Frieden des Jenseits sucht und das Diesseits als notwendigerweise gestörte Welt sieht, hinterläßt entsprechend wenig Eindruck in der erzählenden Literatur des deutschen Mittelalters oder auch in der Spruchdichtung. Die Herrenlehre in Rudolfs von Ems »Barlaam und Josaphat« (wie Anm. 72, v. 366, 1–7) ist da – bei aller kunstvollen Betonung des Themawortes – nur eine bezeichnende Ausnahme:

*leistet gerne sîn (= des neuen Königs) gebot,  
daz minnet Krist, des vrides got.  
swenn ir mit vride gerne sît,  
sô wônt iu bî des vrides zît.  
iu machet vride êr und guot:  
ob ir sîn reht mit rehte tuot,  
sô werdent ir des vrides vrô.*

Die Transmission der geistlichen Gehalte des christlichen Friedensbegriffes in den Bereich politischer Gestaltung dieser Welt geschieht an anderer Stelle:

*Sit uns got in sô hôher werdikeit geschafen hât, sô wil er ouch daz wir werdez leben haben, unde daz wir einander werde unde êre er bieten, triuwe unde wârheit, niht haz unde nît einander tragen. Wir sullen mit fride unde mit suone under einander leben. Fridlich leben hât unser herre got liep. Wan er kom von himelrîche uf erderîche durch anders niht wan durch den rehten fride, daz er uns einen rehten fride schüefe vor der êwigen marter, ob wir selben wellen. unde dâ von sungen die engel ob der krippen »Gloria in excelsis deo, et in terra pax hominibus*

74) Predigt 57, in: Meister Eckharts Predigten, hg. u. übers. v. Josef QUINT, 2. Bd., Stuttgart 1971, S. 594–606, hier S. 595, 4–6.

75) Predigt 7, in: Meister Eckharts Predigten (wie Anm. 71), 1. Bd., Stuttgart 1958, S. 117–124, hier S. 118, 8f.

76) Vgl. zu Meister Eckhart auch HAGENLOCHER (wie Anm. 1), S. 102f. Zum theologischen Anspruch des Friedensgedankens bei Eckhart Udo KERN »Man sol loufen in den vride«. »Frieden« bei Meister Eckhart, in: FZPhTh 33 (1986) S. 99–110.

*bonæ voluntatis*: »Gots êre in dem himel, unde guot fride ûf der erden allen den die guoten willen habent ûf êrderîche. Dô unser herre got hie ûf erderîche gie, sô was daz ie sîn ellich wort «Pax vobis»: daz sprichet «der fride sî mit iu.» unde alsô sprach er alle zît zuo sînen jungern unde zuo andern liuten. unde dâ bî suln wir merken wie rehte liep der almehtige got den rehten vride hât. Wan dô er von erderîche wider ûf zuo himel fuor, dô sprach er aber zuo sînen jungern «der vride sî mit iu», unde enphalh dem guoten Sant Pêter daz er phleger were über den rehten fride, unde gap im den gewalt daz er den himel ûf slüze allen den, die den fride hielten, unde swer den fride bræche, daz er dem den himel vor beslüze. daz ist alsô gesprochen: et alle die diu gebot unsers herren zebrechent, die habent ouch den rehten fride gebrochen. Daz ist ouch von gote reht, swer diu gebot unsers herren zebrichet, daz man dem den himel vor beslüzet, sît uns got nu geholfen hât daz wir mit rehtem leben unde mit fridlichem leben daz himelrîch verdienen mügen.

Die Einleitung zum Landrecht des ›Schwabenspiegels‹<sup>77)</sup> begründet das Leben nach den Gesetzen, begründet damit auch das eigene Unternehmen, die Abfassung eines ›Gesetzbuches‹, mit Gottes Schöpferkraft: ihr gerecht zu werden, erfordert ein würdiges Leben ohne *haz unde nîr*; sie begründet es mit der Liebe Gottes, der allein des *rehten fridens* wegen Mensch geworden sei – freilich: des Friedens vor der ewigen Verdammnis, wie korrekt hinzugefügt wird, ohne daß die Konsequenzen für die Gültigkeit der Analogie noch bedacht würden; sie begründet es schließlich mit der Einsetzung Petri als Garanten der rechten irdischen Ordnung: all dies – unter Vermeidung der herkömmlichen Opposition oder auch nur Stufung zwischen irdischem und göttlichem Frieden<sup>78)</sup> – mit dem Ziel, das rechte – das heißt den Frieden – also das harmonische Zusammenleben, beachtende irdische Leben als den Weg zum Himmelreich zu bezeichnen.

Der ›Schwabenspiegel‹ berührt sich gelegentlich eng mit Passagen aus Predigten Bertholds von Regensburg; er scheint ihn an der hier besprochenen Stelle aus der Vorrede geradezu zu zitieren:

*Wan daz der almehtige got ûf ertrîche kam, daz tet er anders niht danne durch den fride: daz er einen fride gemachte under uns und under dem vater von himelrîche unde daz er úns einen fride gemachte. Dô sungen die engel ob der kripfen: »Gloria in excelsis deo et in terra pax hominibus bonæ voluntatis: dîn êre in der hœbe und allen den die dâ guotes willen sîn guot fride ûf erden.« Unde dô unser herre hie ûf erden gienc mit sînen jüngern, dô sprach er ze allen zîten zuo sînen jüngern und ouch zuo andern liuten: »pax vobis!« Daz sprichet: »der fride sî*

77) Hier zitiert nach: Der Schwabenspiegel in der ältesten Gestalt. Landrecht, hg. v. Wilhelm WACKER-NAGEL (1840) [...]. Zusammengestellt, mit Vorrede, Zusätzen und Quellenbuch versehen v. Karl August ECKHARDT, Aalen 1972, I, Z. 27–51 (S. 4f.).

78) Ausführlicher dazu HAGENLOCHER (wie Anm. 1), S. 180–184.

*mit iu«.* Unde dô er in erschein an dem ôstertage, dô sprach er aber zuo sînen jûngern: »der fride sî mit iu«. Unde dô er ze himele fuor, dô sprach er aber: »der fride sî mit iu.«<sup>79)</sup>

Das belegt im konkreten Beispiel des *guoten fride(n)s*<sup>80)</sup> den bekannten engen gedanklichen Konnex zwischen den beiden Autoren. Man führt ihn mit guten Gründen auf die gemeinsamen Wurzeln in franziskanischem Gedankengut zurück<sup>81)</sup>. Dort auch hat die Friedensempfase dieser Werke ihren Ort und ebenso der volksmissionarische Impetus zu ihrer Propagierung und die Zuversicht, den Frieden in der Gesellschaft auf dieser neuen Grundlage, die die Dichotomie zwischen weltlicher Pragmatik und geistlicher Weltflucht überwindet und den »technokratischen« Friedensbegriff durch neue geistliche Gehalte emotional auflädt, durchsetzen oder doch zumindest befördern zu können. In seiner Ableitung aus der Schöpfung Gottes, in der Verankerung in lebenspraktischer Absolutheit, in der Absicherung durch die Liebestheologie des hl. Bonaventura gewinnt eine umfassende, die Regularien des Alltagslebens mit der Verheißung des Erlösungsgedankens verschmelzende kraftvolle Friedensidee in deutscher Sprache zum ersten Male Gestalt. Auf die etablierten literarischen Gattungen scheint sie keinen Einfluß gewonnen zu haben; das diskriminiert nicht sie, sondern zeigt eher an, wie die Gewichte sich zum Spätmittelalter hin verschoben: die eben erst eroberten Redeweisen einer weltlich-laikalen Literatur erstarren schnell und verschließen sich Eindrücken des Neuen. Die beiden Hauptwerke der nachklassischen Epik zeigen das für diesen Zusammenhang sehr deutlich: der »Prosa-Lancelot« verschließt sich in einem Geschichtspessimismus, der in der Tat nur noch den Weg ins Jenseits als Möglichkeit der Rettung anbieten kann, der »Jüngere Titirek« rettet sich in die irdische Utopie eines Friedensreiches im unerreichbar fernen Osten. Die politische Lyrik greift historische Herausforderungen (Kreuzzüge, häretische Bewegungen, Türkengefahr) und neue Konstellationen (Stadt als Friedensraum) auf<sup>82)</sup>, begnügt sich aber mit einer Fortschreibung und Anpassung der alten Konzepte. Die geistliche Literatur, ganz besonders die Predigt, aber herausragend auch ein geistliches Epos wie die »Erlösung«<sup>83)</sup>, wird das Medium neuer, zukunftsweisender Entwicklungen, didaktische Werke wie der »Renner« Hugos von Trimberg<sup>84)</sup> schlagen gelegentlich eine Brücke zu den gelehrten Diskussionen.

79) Aus der Predigt Nr. XVII »Von dem fride«, in: Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner Predigten mit Anmerkungen von Franz PFEIFFER, Bd. 1, Wien 1862, S. 233–248, hier S. 237.

80) Daß Bertholds Ausführungen im Zusammenhang einer Unterscheidung von gutem und falschem Frieden stehen, entwertet die Analogie keinesfalls; Bertholds Ausführungen stehen für die gleiche Unterart von gutem Frieden, die auch im »Schwabenspiegel« gemeint ist (anders HAGENLOCHER, wie Anm. 1, S. 117–122, der sich auf die Parallele nicht einläßt).

81) Zusammenfassend dazu Peter JOHANEK, Schwabenspiegel, in: Verf.-Lex.,<sup>28</sup> Sp. 896–907, hier Sp. 901.

82) Dazu HOHMANN (wie Anm. 1), bes. S. 277–426.

83) Vgl. die prägnante Interpretation bei HAGENLOCHER (wie Anm. 1), S. 301–309.

84) Vgl. HAGENLOCHER (wie Anm. 1), S. 262–271.