

D. Die Weltanschauung in Rudolfs Werken.

Allen Werken Rudolfs von Ems liegen sittliche Ideen zugrunde, die auf dem Kern der mittelalterlichen Weltanschauung beruhen, dem Verhältnis des Menschen zu Gott und zu der Welt. In den beiden älteren Werken, dem *g. Gerhard* und dem *Barlaam*, werden religiöse Typen gezeichnet, gottstrebende Menschen, die beiden folgenden, der *Alexander* und der *Willehalm*, stellen das Individuum in seinem weltlichen Leben dar, die *Weltchronik* endlich setzt sich die ganze Menschheitsgeschichte zum Gegenstand. Rudolf macht selbst Angaben über die ethischen Ziele, die seine Werke verfolgen, indem er, den Regeln der Rhetorik entsprechend, den Zweck der Dichtkunst in das Nützen (*Morallehren*) und Ergötzen verlegt. Der *Barlaam* soll nur belehren (*bezzern*), er soll den christlichen Glauben stärken und fördern, er ist zur *bezzern* der *kristenheit* bestimmt 404, 3, ist ein Ehrenzeugnis für die Christenheit 404, 14, ein Vorbild in guter Lehre 4, 37—40, ferner 4, 32. 5, 18. 403, 2. 13. 14. 18. 22. 404, 20. 21. Den gleichen religiösen Zweck, eine *bezzern* der *kristenheit* zu sein, hat der *g. Gerhard* (6809—6812), zugleich aber soll er auch zur Unterhaltung, *kurzewile*, dienen 6840. 6846. 6918, außerdem aber hatte der Dichter durch seine Arbeit auch noch die Gunst der *werden liute* zu erwerben 6843—6849. Dieselben drei Absichten verfolgt der Dichter mit dem *Alexander*. Auch dieses Werk hat einen moralischen Zweck (*gebezzern* 12957, *bezzern* 13007), aber es ist ethisch anders gewendet: nicht christlichen Glauben wie der *Barlaam* und der *g. Gerhard* soll es lehren, sondern Laienhumanität 12941—12964. Es soll außerdem unterhalten (*kurzewile* 8036) und seinem Verfasser Gunst erwerben (34 u. ö.). Im Gegensatz zu den vorhergehenden Dichtungen wird dem *Willehalm* gar keine moralische Tendenz beigelegt (eine solche liegt aber doch in dem lehrhaften Abschluß), doch wird der höfische Inhalt den *werden* und *êregernden* zur Beherzigung empfohlen 89—123, um deren Gunst der Dichter gearbeitet hat. Auch die *Weltchronik* ist nicht zu sittlicher Wirkung bestimmt, aber doch kann man viel Wunderbares daraus lernen 21708—21710. Des Kaisers Lohn soll sie dem Dichter einbringen 21688, *kurzewile* soll sie gewähren 21714f. Rudolf gebraucht das Wort nicht nur in der leichteren Bedeutung von „Zeitvertreib“, „erheiternde Unterhaltung“, sondern auch, und gerade hier, mit ethischer Färbung: die Beschäftigung mit einem Buche kann vielleicht dem Leser mißmutige

Stimmung vertreiben (21697—21710), kann also *swære stunde senfter* machen (a. Heinr. 10f., vgl. auch Gotfr. Tristan 45ff.). Solche *kurzewile*¹ kann also zur Tröstung, zur seelischen Erhebung, zur Erbauung dienen: sie kann auch in geistigem Vergnügen bestehen wie im Bibellesen, Weltchr. 15486, Gott mit Lobgesang preisen 30849².

Seine persönliche Welt- und Lebensanschauung läßt Rudolf am stärksten im g. Gerhard hervortreten. Er geht aus von der Lehre: man soll sich seiner guten Taten nicht rühmen. Diesen Satz stellt er an den Anfang und an den Schluß des Gedichtes (37—76 bzw. 6881—6909, *daz man daz rüemen lāze sîn* 6883). Die symbolische Form, in welche diese ethische Forderung gekleidet ist, hat als Grundlinie die Gegenüberstellung der beiden Träger des der Erzählung innehaftenden sittlichen Gehaltes: im Kaiser ist versinnbildlicht die Hoffart (denn das *sich rüemen* ist Selbstgefälligkeit, vana gloria, und gehört in das Sündengebiet der Superbia); der Kaufmann als Gegensatzcharakter vertritt die diesem Laster gegenüberstehende Tugend, die Demut (*verrüemt er sich, dem geschicht als dem keiser geschach dô er ze hōhe sich versprach und des koufmannes güete mit rīcher dēmüete sīne guottāt überwant* 6892—6896).

Der Moralsatz, du sollst dich deiner guten Taten nicht rühmen, ist aber der Ausgangspunkt für das umfassendere ethische Problem: Was ist gut? Damit ist im „guten Gerhard“ der Typus des sittlich guten Menschen dargestellt. An drei Stellen besonders hat der Dichter seine Ansicht über das Gutsein niedergelegt: bei der Ankündigung des Helden 555—626, bei seiner Charakterisierung 765—832, am Eingang der eigentlichen Erzählung 910 bis 1125 (*wie kam daz, von welcher art, daz dû der guote Gêrhart wurde zaller êrst genant?* 911—913, *er ist von rehte guot genant* 823. 6659). Eine systematische Darlegung des sittlich Guten entwickelt er nicht, er hat nur allgemeine Bezeichnungen dafür: *guot*, *güete* (oft), reines Herz (*er, Gott, suochet reines herzen muot* 544, *wan ie mit reinem muote sîn reinez herze erfüllet was* 800f., *allez sîn gemüete lebt in reiner güete* 823f., *des herze ie rehter güete phlac* 817), reine Gesinnung (*reiner muot* 800. 6661), *tugentrich gemüete* 6663, er ist ohne Makel 598f. 774. 819, *treu und zuverlässig* 600. 777. 803f.,

¹ Über Kurzweil s. D. Wb. 5, 2856—2862.

² In diesem Sinne gebraucht Rudolf *kurzewile* wohl auch an der Stelle, wo er von Wolframs Werken spricht, Al. 3138.

freigebig 601. Aus reinem Herzen also entspringt das Gutsein und diese Eigenschaften Gerhards fallen im System der Moralphilosophie unter das Gebiet der Gerechtigkeit, justitia (vgl. Zs. f. d. A. 56, 142), denn er besitzt die Tugenden der Gottesverehrung, religio, der Herzensreinheit, innocentia, der Barmherzigkeit, misericordia, der Wohltätigkeit, beneficentia, der Treue und Wahrhaftigkeit, fides und veritas. *Guot* hat also moralbegrifflich die Bedeutung von justus. Der gute Kaufmann ist ein justus, und zwar im höheren Sinn, da ihm schon auf Erden Gottes Huld zuteil wird (a. a. O. S. 153f.). Das Herz sagt was gut ist, das Herz ist ein Stück der menschlichen Natur, es folgt also natürlichem Gesetz, dem Gewissen.

Was nun wirklich unter reiner Güte zu verstehen ist, das zeigt der Dichter im Bilde, an den Handlungen des guten Kaufmanns; sie beruhen auf der Demut und auf der aus der Liebe zu Gott (6710 ff.) entspringenden Nächstenliebe. Eine Verherrlichung der Demut ist das Gedicht, Demut ist die Lehre, die der Vater dem Sohn 4313–4328, der Dichter seinem Leser gibt 6892–6904. Das Gutsein ist eine substantielle Eigenschaft des guten Gerhard. Er ist sich ihres Besitzes gar nicht bewußt: *ich bin niht guot* 6621. In seiner Natur demnach ist die Demut begründet. Er schreibt sich nur den guten Willen zu (933. 936. 943), daß er auch zur Ausführung des Guten gelangt ist, das erkennt er nicht an (*von disem selben mære wart ich der guote genant, nû ist mir leider unerkant daz reht des namen* 6618–6621). In Entsagung des Weltglücks und der Weltehren aus Liebe zu Gott (6710–6719) bestehen seine demütigen Handlungen. Sie bewegen sich in steigender Folge: er gibt sein Geld für die Befreiung der Gefangenen, er opfert das Glück seiner Familie, er verschmäht die Königskrone von England.

Aber eine reine, völlig selbstlose Sittlichkeit, die das Gute nur um des Guten willen tut, hat sich das Mittelalter nicht vorstellen können, und so ist gerade für den frommen Dichter der Schlußstein des Handelns die Aussicht auf den Lohn in der Ewigkeit, Dienst und Lohn sind die Pole, innerhalb derer sich die mittelalterliche Sittlichkeit bewegt: *ouch wirt von got im lôn bereit, swer im an rehter stætekeit dienet stæteclîche* 6097–6909; *wil dû daz dir dîn arbeit frume und ze guotem lône kume* 563f.; *dar umbe ist im veile mit êweclichem lône des himelriches krône* 546–548; *dû lieze durch der sêlen heil der welde rîche werdekeit* 6720f.; *sô daz*

dinc ie lieber ist, só der lón ie græzer wirt 4444f.; vgl. auch 447 bis 484. 595f. 1862—1868 (hier und 1888 sind die drei Werte des ritterlichen Tugendsystems *guot, ére* [hier = Ruhm], *got* bzw. *sêle, ére, lîp* mit einbezogen) 6734—6743. Hoffart und Demut sind im Verhalten des Menschen die ethischen Gegensatzwerte für die metaphysischen Gegensatzideen Welt und Gott, Hoffart ist die Eigenschaft der Kinder der Welt, Demut die der Kinder Gottes. Der Kaiser, als *rüemesære* (6728) ein Diener der Hoffart, hat zum Lohn den Preis der Welt, nur durch Buße kann er wieder *ze guotem lône* kommen 561—566, 6803—6808; der Kaufmann aber, der dem Lohne Gottes Genüge tut, indem er die Gesinnung eines reinen Herzens sich zu erringen sucht, dem wird ewiglich gelohnt mit der Krone des Himmelreiches 537—548, vgl. 794—801. Denn wer sich demütig erniedrigt, der wird erhöht werden 4322—4328. Den Kaufmann stellt die Stimme Gottes dem Kaiser als Muster vor, denn er hat ihm besser gedient 567—596. Vor Gott aber sind alle Menschen gleich.

Gerhard ist ein Entsagender, aber er ist es nicht geworden durch die Erfahrungen eines schicksalsreichen Lebens, sondern er verzichtet mit Bewußtheit, gleichsam intellektuell, durch die Gebote der Religion belehrt; zweckbewußt in richtiger Abschätzung der ethischen Werte gibt er die weltlichen Güter, Reichtum, Glück, Macht, hin für die geistigen, für Gott und die himmlische Seligkeit. Seine Weltentsagung ist nicht Weltverachtung. Er hält auf würdige Lebensführung, er ist ein schöner Mann von ehrbarem Anstand und feiner Sitte, er kleidet sich reich, er erweckt sogar des Kaisers Aufmerksamkeit durch sein höfisches Benehmen (765 bis 812). Der Dichter hat in ihm ein Beispiel des in der Welt lebenden Menschen gezeichnet, der seinen irdischen Beruf und zugleich die Gebote Gottes erfüllt. Welt und Gott vereinigt er in sich dadurch, daß er die beiden Mächte, zwischen die der Mensch zwiespältig hineingestellt ist, in richtigem Maße ausgleicht, indem er die Weltlust dem Seelenheil hintanstellt. Das ist das Sittengesetz des Laien. Ausgesprochen ist die Lebensanschauung Gerhards besonders in den Versen 6733—6744: *Got . . gebe uns sælde und ére* (irdische Güter) *und ouge uns sölhe lère, daz wir in disen kurzen tagen die êwlichen zît bejagen*.

Dem Dualismus des Ideengehaltes entsprechend zerfällt auch die Erzählung in weltliche und religiös-ethische Bestandteile. Das Gebiet der letzteren hat Rudolf über das durch den Erzählungs-

stoff gebotene Maß erweitert, in der Einschaltung solcher religiösen Episoden zeigt sich sein frommer, für theologische Fragen interessierter Sinn. In dem dem Kaiser in den Mund gelegten Gebet 300—484 entwickelt er zuerst 300—412 die Grundlage des Dogmas, die Trinität, und zwar ähnlich wie in der Einleitung zum Barlaam: die drei Personen 300—324; der Vater (*gewalt*) ist der Schöpfer 325—368; der Sohn (*wisheit*) ist der *rât*, das Wort durch das Gott die Welt geschaffen 369—378; der heilige Geist (*güete, diemüete*) 379—412, verleiht der Schöpfung das Leben, und zwar in der dreifachen (aristotelischen) Abstufung des Seelenlebens (das „dreifaltige Leben“ 389), wonach den Pflanzen nur Wachstum zukommt, aber kein *verstân* (hier = Empfindung, Sinentätigkeit, die vegetative Seele) 391—396; den Tieren Bewegung (*vliezent, vliegent unde gânt*) und sinnliche Wahrnehmung, aber ohne das Vermögen, diese verständig (vernünftig) äußern zu können (*sich verstân*, die sensitive Seele) 397—402; den Menschen die Vernunft (*vernunst*, die rationale, vernünftige Seele) 403—408. Auf die Erklärung der Trinität folgt die Heilsgeschichte 413—446, geteilt in Sündenfall 413—416 und Erlösungswerk Christi 417—446. Den Schluß bildet ein Bittgebet an Gott um Mitteilung, welchen *lôn* er für seine *arbeit* erhalten werde. Das ganze Gebet ist aufgebaut nach den vier Teilen einer Summa Theologiae (I. Dreieinigkeit, II. und III. die Heilsgeschichte, bestehend aus Sündenfall und Erlösung; dem IV. Teil einer Summe entspricht hier das Bittgebet).

Eine einzelne, zur Sakramentenlehre gehörige Frage behandelt Rudolf in der Mahnung des Erzbischofs an den jungen Gerhard 4329—4412: die Rede ist eine Predigt über die Ehe nach der Pericope Matth. 19,6: Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht trennen.

Die Legende von Barlaam und Josaphat ist ein Gegenstück zu der erbaulichen Erzählung vom guten Gerhard. Gerhard und Josaphat, beide sind mit Gott vereint, Kinder Gottes, Angehörige des Gottesstaates auf Erden, aber Gerhard ist der in der Welt lebende Mensch, er hat die Laienmoral, indem er reinen Herzens Gott dienend doch auch dem Irdischen sein ihm zukommendes Recht läßt; Josaphat dagegen ist der ganz in Gott sich versenkende Mönch, der Heilige, der durch Flucht aus der Welt und durch Abtötung des Menschlichen in der Askese die

Vereinigung mit Gott findet. Er hat die Mönchsmoral, die höchste Stufe der Vollkommenheit¹. Den Sinn der Dichtung gibt Rudolf selbst an im Epilog 404, 5—14: es ist der Kampf gegen die Welt, *ez ist der welte widerstrît*. Der Barlaam ist eine didaktische Legende, das Lehrhafte nimmt gegenüber der Erzählung einen sehr großen Raum ein. In fünftausend sechshundert und siebenzig Versen, 50, 7—177, 36, in der Katechumenenlehre, die Barlaam als Vorbereitung zur Taufe dem Josaphat erteilt, wird das christliche Dogma in mönchischem Geiste entwickelt: Trinität, die biblische Geschichte des alten und des neuen Testamentes, jenes als der Vorbereitung, dieses als der Erfüllung, die Dinge nach dem Tode, Sünden und Tugenden, Bedeutung der Taufe, Lostrennung von der Welt. Wird in dieser Christenlehre das Christentum als die wahre Religion erwiesen, so gilt die Disputation Nachors mit den heidnischen Meistern 230, 19—276, 2 der Widerlegung des Aberglaubens der Heiden — Chaldäer, Griechen, Ägypter — und Juden (1774 Verse); und in dem Religionsgespräch Josaphats mit dem alten Heiden Theodas wird die Nichtigkeit der heidnischen Abgötter gegenüber der Macht Gottes erwiesen 318, 13—333, 20 (648 Verse). In diesen drei großen Lehrstücken wird der Gegensatz, der das ganze Gedicht durchzieht, *der welte widerstrît*, als Kampf des Christentums gegen das Heidentum, des Gottesstaates gegen den Weltstaat, dogmatisch entwickelt. Damit hat Rudolf schon im Barlaam das Thema bearbeitet, das er später in der Weltchronik in viel umfassenderer Weise auszuführen die Aufgabe hatte.

Aber noch eine andere, eine viel gefährlichere Welt als die der Heiden und Juden hat der fromme Christ zu bekämpfen, das ist die in seinem eigenen Herzen, und unter all den weltlichen Mächten, die ihm von hier aus drohen, ist die mächtigste die Minne. Da der zur Heiligung drängende Jüngling dem Minnezauber widerstrebt, hat er die schwerste Prüfung bestanden 290, 8—309, 24². Er lernt erkennen, daß das Weib eine Ausgeburt des Teufels ist (293, 33f. 294, 21. 295, 1). Hier aber regt sich in Rudolf das Weltkind. Gegen dieses Verdammungsurteil des Weibesnamens

¹ Gerhard besitzt das ethische Grundgefühl, das Mitleid, er lindert das Leiden des Lebens der Menschheit; Josaphat, der Asket, hebt in sich das Leiden überhaupt auf durch Verneinung des Willens zum Leben.

² Es ist die Szene, die RICHARD WAGNER in seinem Parsifal benutzt hat, vgl. bes. PETSCH, Zur Quellenkunde des Parsifal, R.-Wagner-Jahrb. IV, 138ff.; CURT R. HOHBERGER, Die Entstehungsgeschichte von Wagners „Parsifal“, Leipzig 1914, S. 156ff.

erhebt er Einspruch — reine Frauen zu schelten ist nach dem höfischen Ehrenkodex grobe Zuchtlosigkeit (WILMANNS, *Leben Walthers* S. 237, 2. Aufl. S. 259) — und setzt dieser Verläumdung umgekehrt in blühender Sprache, einem Minnesänger gleich, einen Hymnus auf die Frauenherrlichkeit entgegen. Indem er so für sein ritterliches Ideal eintritt, verteidigt er die Lebensanschauung seines Standes und das Recht der freieren weltlichen Sittlichkeit gegenüber der asketischen Mönchsmoral seiner Quelle. Freilich darf man diese Äußerung seiner Überzeugung nicht als ein Zeichen besonderen Freimutes ansehen, denn eine derartige Verteidigung des Frauencharakters ist nicht unkirchlich, selbst ein so unerbittlicher Eiferer wie Heinrich von Melk will von den edeln Frauen nichts Übles sagen (Erinnerung 340). — Gerhard und Josaphat, beide dienen Gott in Aussicht auf Belohnung mit der himmlischen Wonne. Aber der Laie vollbringt zugleich seine Pflichten gegen die Welt, deren höchste ist, Unglück zu lindern, der Asket sorgt nur um sein Seelenheil. Gerhard ist Nathan der Weise, Josaphat kann man dem Derwisch vergleichen.

Auch in den beiden weltlichen Romanen läßt Rudolf seine persönliche Lebensanschauung stark mitschwingen. Es sind Idealbilder für die ritterliche Gesellschaft. Das erstrebte Ziel ist zunächst ein rein irdisches: den Preis der Welt erwerben. Die Aufgabe, die der Dichter im *Alexander* sich stellt, spricht er im I. Prolog aus: *und wil iu bescheiden hie an dirre âventiure, wie ein der tugentrichste man der ritters namen ie gewan dirre welte prîs erwarp . . wie im besunder wart erkorn der welte hæhestiu werdekeit* usw. 41—56. ferner 12941. 12955. 15646. 20586. *Der tugentriche Alexander* (71 f.), zugleich der *sældenriche* 20564 (JUNK S. 456), ist ein Muster für den ritterlichen Mann, die Dichtung ein Bildungsroman für die Aristokratie: *daz sîn lop, sîn name, sîn leben an lobe ze mâze ist gegeben den tumben und den wîsen* 51 f., auch 12961—12964. Er ist der höchste Typus des ritterlichen Helden, der *wunderliche* (*admirabilis*) 71—74. 87 f., *der wîse wunderære* 15792. 15812. 15828 (JUNK S. 461), vgl. ferner 13021. 13025. 13040; der Übermensch, der *mit kreften überwunt elliû kûnecrîche* 13022 f., *unz er mit hôher werdekeit den namen und den prîs erstreit daz er hiez monarchus, der name betiutet sich alsus: vûrste aller kûnege einer* . . 15653—15660; der in verschlossene Weltteile, in die Tiefen der Meere und an die Pforten des Paradieses gedrungen, dem der höchste Ruhm und unbegrenzte Macht zuteil geworden sind. Alexander ist aber dem Mittelalter

nicht nur ein Romanheld gewesen, sondern ein auserlesenes Beispiel für die wunderbaren Wege, die das Schicksal in einem Menschenleben einschlagen kann: es wird an ihm gezeigt die Macht des Glücks und die Vergänglichkeit des Irdischen. Rudolf hat in den Prologen seiner Alexanderdichtung das Glücksproblem als geistige Idee dieses Heldenlebens erfaßt, Prol. zum 1. Buch 1 ff. 29 ff., Schluß des 5. Buches 20545 ff. (JUNK S. 455 f.) und Prol. zum 6. Buch 20573 ff., s. auch 86 8083, und er löst es in seiner Weise, d. h. er verbindet die antik-weltliche Vorstellung von der Fortuna, der Sælde, mit der christlichen Gottesidee: Von Gott kommt das Glück, das ist der einleitende Gedanke des Gedichtes und wird wiederholt in dem letzten Prolog.

Gott ist der Schöpfer der irdischen Glückseligkeit: damit hat Rudolf auch in dem antiken Stoff des Alexander seine christliche Anschauung von dem Verhältnis von Gott und Welt angedeutet. Die Lebensaufgabe des Laien aber hat er nirgends so klar formuliert als in den schönen Worten, in denen er die Weisheitslehre Freidanks zusammenfaßt: *die welt erkennen, minnen got, des libes und der sêle heil, weltlicher êren teil in dirre welte kurzen tagen lêrte künstliche bejagen der sinnerliche Vrîgedanc* 3229 ff. (vgl. Freid. 31, 18 f. 93, 22 f.). Es ist die Anerkennung auch der weltlichen Werte, auch sie haben sittliche Berechtigung, uns ziemt nicht nur die Ehrfurcht vor dem was über uns ist, sondern auch vor uns selbst. Das ist die Weltwertung des ritterlichen Humanismus¹. Und dieselbe Ausgleichung des ethischen Dualismus von Welt und Gott, Leib und Seele drücken die Verse 12953—12956 aus: an Juden, Christen und Heiden, die vor uns dahin gegangen sind, können wir ein Beispiel nehmen, wie rein sie die ihnen in der Weltordnung angewiesene Aufgabe erfüllten und doch den Preis der Welt erlangten. Hier bekennt sich der Dichter zugleich noch zu einer andern Auswirkung der Humanität, zur Toleranz, wie schon im g. Gerhard, wo der christliche und der heidnische Kaufmann Freunde werden. Diese freie Sittlichkeit hat er gemein mit seinem Meister Wolfram, und wieder erinnert sie uns an LESSINGS Nathan.

Gegenüber dem „wunderlichen“ Alexander, einem der größten Helden der Weltliteratur (41—90), ist Willehalm nur das Abbild einer beschränkten Gesellschaftsklasse, der ritterlich-höfischen Aristokratie, *der werden liute, der êre gernden*, deren sittliche Formen, Tapferkeit und Minne, er zur Anschauung bringt (*hōhiu manheit-*

¹ Vgl. EHRLMANN, Ztschr. f. d. A. 49, 454—456. 56, 175 f.

wîbes minne 81—84, *ritterliche* — *minneclîche* 93f., die Aufzählung der *hovelîchen dinge* 89—123). In diesen ritterlichen Idealwerten liegt ein sittlicher Kern, denn die Minne ist hier getragen von der charakterfestigenden Kraft der Treue und das Heldentum ist höheren Zielen geweiht, denn Willehalm kämpft für das Recht der unrechtmäßiger Weise Angegriffenen. So ist auch dies dem Frauendienst gewidmete Buch (2301—2317. 15617f. 15655 bis 15661. 15668f.) zur Auslösung seelischer Kräfte bestimmt (1—16. 89—123).

Der werlte pris durch werdekeit erringen ist auch hier das Ziel des männlichen Strebens, *der welte pris* ist gleichsam das ethische Schlagwort des Gedichtes: 9. 80. 82. 133—145. 240f. 258. 966. 1252f. 1634. 1686. 1882. 2050. 2097. 2111. 2126. 2354. usw., 15066. 15231. 15247. 15331. 15411. 15425f. 15454. 15529, Ruhm und Ehre bei den Menschen sind für den Ritter die Triebfedern zum Handeln in der Welt, in den Romanen wie im wirklichen Leben, und das Herrenlob, mit dem Rudolf, seinem Gönner, dem mächtigen Schenken von Winterstetten, huldigt, das höchste, das er ihm spenden kann, ist eben der Preis seines hohen weltlichen Strebens: *wan sîn gemüete und ouch sîn sin und aller sîner tugende rât gar nâch der welte prise stât* 2326—2328, *der dâ für ist ûz erwelt er sî an hôhem muote* (an hochstrebender Gesinnung), *an-werdekeit* (an Würdigkeit, Vortrefflichkeit), *an guote* (an Besitz) *wahsende aller tûgelich* 15650—15653 (vgl. 15057—15069). Also nach rein weltlichem Tüchtigsein (das *utile*, die *bona fortunae*) wird der Mann eingeschätzt trotz der Tugendlehre des Christentums, und der Ruhm ist das höchste Gut trotz der Verdammung, die die Kirche über das Hauptlaster der *Superbia* und ihr Zubehör, die *vana gloria*, aussprach. Aber nur scheinbar stehen sich hier *Divina* und *Humana* gegenüber, denn auch der Weltruhm ist, wie alles irdische Glück, eine Gabe Gottes (vgl. bes. 15129—15136. 15529ff.). Sünde werden die weltlichen Glücksgüter, also auch der Ruhm, für ihren Besitzer nur, wenn er sie sich selbst und nicht der Gnade Gottes zuschreibt, wie der arme Heinrich getan hat.

Rudolf kann sich das Weltwesen nicht vorstellen ohne Gottes zu gedenken, und so läßt er auch in diesem Abenteuerroman häufig religiöse Bemerkungen einfließen. Ein frommer Glaube verbindet auch hier die Menschen mit Gott (vgl. die Stellen unter *Got* in JUNKS Register S. 253), und wie in den Alexanderprologen Gott als der Urheber des irdischen Glückes aufgefaßt ist, so ist er hier

durch seine Gnade der Bewirker alles Guten, auch allen irdischen Glücks. Der auf historischem Grunde aufgebaute Abenteuerroman endet als ein höfisches Lehrgedicht, an Willehalm wird das Ideal eines Regenten dargestellt¹, teils in Form unmittelbarer Fürstenregeln teils durch Beschreibung seiner Lebensführung: 1. Fürstenregeln 14951–14980: Willehalm tritt die Regierung von Brabant an mit der Absicht, Friede und Gerechtigkeit (*pax et justitia*) zu pflegen. Er hat *guot und ère* von seinem Pflegevater Jofrit erhalten, Gott vor Augen zu haben lehrt ihn bei seiner Einsetzung als Herzog sein Schwiegervater, der König von England. — 2. Lebensführung 15057–15069: Als Herzog von Brabant erwirbt Willehalm die weltlichen Güter (*bona fortunae*) *wirde, lop, ère, der welte hæhesten pris*. — 3. 15085–15216: Jofrit, Willehalms Pflegevater, erteilt dreierlei Lehren: a) 15113–15136, Amelie, der Gemahlin Willehalms, gibt er weibliche und eheliche Vorschriften, dann das Grundgesetz des Glaubens: Gott lieben (das erste Gebot), Gott verleiht der *welte hæhesten pris* und zum Lohn die Himmelskrone; die Lehre für die Fürstin enthält also die Laienmoral: Vereinigung von der höchsten weltlichen Glückseligkeit mit Gott, in Hinsicht auf jenseitige Belohnung. b) 15161 bis 15200, Willehalm erhält eine Fürstenlehre: Sorge für die Untertanen 15161–15173, Gerechtigkeit 15174–15187, Gott lieben 15178, Gottes Huld sich ergeben und des Endes gedenken 15188 bis 15195, Sorge um sein Weib 15196–15200. c) 15201–15216, Belehrung der Untertanen. — 4. 15226–15250 Lebensführung: Willehalm als Regent erlangt *hóhen pris*, übt zu allen Stunden Minnedienst und Ritterschaft (die Ideale der höfischen Gesellschaft). — 5. 15305–15318 Weitere Fürstenlehren des Königs von England bei der Einsetzung Willehalms zu seinem Nachfolger. — 6. 15421–15484 Lebensführung Willehalms als Königs von England: Ideale Ehe 15426–15451, Willehalm als Regent 15452 bis 15484. — Die Fürstenspiegel² bilden einen besonderen Zweig der didaktischen Literatur des Mittelalters und sind auch in den mhd.

¹ Das Idealbild eines Ritters ist 12549–12564 u. 12581–12598 geschildert. Das Muster eines vollendeten Weltmannes hat HARTMANN in seinem armen Heinrich entworfen (v. 32–74), ein Typus, der dann späteren Dichtern vorschwebte. Gotfrid ahmt ihn mit seinem Riwalin nach (v. 243–258) und auch Rudolfs Willehalm trägt Züge von ihm 12549–12552; vgl. ferner g. Gerhard 1636. 4504, Barl. 7, 8.

² Vgl. BURDACH, Zentralblatt für Bibliothekswesen 8, 440ff.; EHRLSMANN, Ztschr. f. d. A. 56, 158ff.

Dichtungen sehr häufig. Die darin anbefohlenen Tugenden kehren stereotyp wieder, so auch hier bei Rudolf¹.

Im Gegensatz hierzu enthalten die Beschreibungen, die Rudolf von der tatsächlichen Lebensführung Willehalms gibt, nichts von Gott, heben vielmehr als Gipfel seines Glanzes hervor, daß er *der welte pris bejagete*, daß er *gepriset* wurde 15066. 15231. 15247. 15249. 15454. Aber Willehalm erlebt im Alter eine Wandlung: nachdem er den höchsten Preis dieser Welt errungen und genossen hatte, da fällt ihm ein, daß er das irdische Glück der Gnade Gottes verdankt². Jetzt kommt er zur Einsicht, daß die Welttugenden (es sind die *bona fortunae*, das *utile*, 15555—15558) vor dem grimmen Tod nicht schützen, jetzt wirbt er nach dem immerwährenden Lohn 15521—15568, und jetzt erst lebt er nach der Lehre, die ihm sein Pflegevater Jofrit erteilt hatte (vgl. bes. 15188 bis 15200, auch 15129—15136). Willehalm hat also eine Läuterung durchgemacht: die Fürstenlehre verlangt, daß der Herrscher *Got, ère und guot* in sich vereinige, Willehalm aber hat in der Blüte seiner Jahre doch eigentlich nur nach dem Preis der Welt gelebt und erst im Alter ist er zur Gotteserkenntnis gelangt, und nun hat er dasjenige Maß der Tugend erreicht, zu dem ein in der Welt lebender Mensch gelangen kann: die Pflichten dieser Welt zu er-

¹ Eine sehr ausführliche Jugendlehre gibt Jofrit seinem scheidenden Pflegesohn Willehalm, der ein Frauenritter werden will (3256—3276), auf den Weg 3247—3450. Zuerst stattet er ihn mit dem *guot* (*utile*) aus und unterrichtet ihn im Gebrauch desselben 3290—3355, dann läßt er ein umfangreiches Tugendregister folgen (*honestum*) 3387—3450. Es ist eine weltliche Sittenlehre, an Gott wird der junge Mann nur gemahnt mit dem allgemeinen Gebot *vor allen dingen minne Got* 3395, das an den Eingang der Tugendreihe gestellt ist. Nachdrücklicher wird unter dieser die Frauenminne betont 3433 bis 3447. Der Unterschied zwischen den Fürstenlehren und den Tugendlehren besteht im wesentlichen darin, daß in jenen noch besonders Regentenpflichten geboten werden, also z. B. Friede und Gerechtigkeit, gute Behandlung der Untertanen. Rudolf aber hat in den beiden Lehren Jofrits eine Stufenfolge der Sittlichkeit entwickelt: in der Fürstenlehre, der Lehre an den Mann, ist eine tiefere Lebensweisheit niedergelegt, sie fordert auf zum Nachdenken über Gott und den Wert des irdischen Daseins 15188—15195, und anstatt des Minnewesens 3433ff. wird ein reines Weib als das beste von Gott verliehene Lebensgut geschätzt 15196—15200. Mit der Jugendlehre schickt Jofrit seinen Schützling in die Welt, wie Gahmuret den unreifen Knaben Parzival, mit der Fürstenlehre lenkt er ihn zu Gott, wie Trevrizent den im Zweifel ringenden Mann.

² Er verfällt nicht in die tragische Schuld des Herrn Heinrich von Ouwe, der in seinem Glücke Gottes vergißt.

füllen (die Regentenpflichten, *krône* 15561), und doch mit Gott vereint zu sein 15560—15563. Aber da er immerhin in der Welt bleibt, so ist er nur ein justus, zu einem perfectus, einem vollkommenen miles sanctus¹ ist erst der weise und abgeklärte Jofrit geworden, die ideale Figur des Romans. Er hat den höchsten Stand der Vollkommenheit erworben, er läßt alle irdische Ehre und ergibt sich der Buße, um die Seele zu bewahren, er opfert sich Gott² und wird ein Gottesritter 14807—14815. 15085—15094. 15145. 15217—15225³. Und mit der Kreuzfahrt seines Enkels, Gotfrids von Brabant, des Eroberers vom heiligen Grab, schließt überhaupt die ganze „âventiure“ 15586—15600. So endet die Minne- und Heldenromantik des Abenteuerromans mit dem weltgeschichtlichen Ereignis des ersten Kreuzzugs und der stolze *degen*, der *der werlde werdekeit erstreit* (75. 82), ist abgelöst durch den christlichen Ritter, den edeln *Gotes dienestman* 15593.

Die Kirche hat den Menschen als Kämpfer dargestellt und unterschieden zwischen dem miles materialis und dem miles christianus, der Gegensatz ist von Wolfram für das Rittertum poetisch individualisiert in Gawein und Parzival, Hartmanns Erec und Iwein sind Angehörige der ersten Art, Gregor ist der heilige Asket wie Josaphat, Rudolfs Willehalm wendet sich von der Welt zu Gott wie der arme Heinrich, doch ohne Seelenkampf. Es sind sozial-ethische Typen, die das höfische Zeitalter sich gebildet hatte. So schildert Rudolf im Willehalm und Jofrit Vertreter jener zwei sittlichen Regionen, des weltlichen und des geistigen (christlichen) Rittertums. Die Romane von Willehalm und Alexander sind Erziehungsbücher für die ritterliche Gesellschaft, für die höfische Jugend, wie sie Thomasin im Wälschen Gast empfiehlt (s. oben); aber vom streng kirchlichen Standpunkt aus sind rein weltliche der Laienbildung dienende Dichtungen freilich doch nur „Lügen“. Solche Romane, vielleicht auch Minnelieder, meint Rudolf mit den *trügelichen mæren*, die er früher gemacht habe, Barl. 5, 10—13. *Von ritterschaft, von minnen, von âventiure und von der lichten sumerzit* handelt diese weltliche Literatur und ihr

¹ Vgl. EHRLSMANN, Ztschr. f. d. A. 56, 153f.

² V. 15224 ist wohl zu lesen *Der sêle er wernde ruowe erwarp* wie Barl. 397, 36—38 *sîn hinevart erwarp daz wernde Gotes rîche*; zum Sinn von 15224f. vgl. Parz. 499, 29f.

³ Willehalm als justus verhält sich zu Jofrit dem perfectus wie Gerhard zu Josaphat.

stellt er die rechte und göttliche Lehre vom Kampf mit der Welt gegenüber, *mit ganzer wârheit, âne lûge, sunder spot und âne trûge* Barl. 404, 5—20¹.

In dem lehrhaften Abschluß des Willehalm, der etwa mit 14951 einsetzt, treten drei Eigenschaften des Dichters hervor, die für seine besondere Stellung gegenüber den Dingen charakteristisch sind: die praktisch-sittliche, die religiöse und die geschichtliche Auffassung des Lebens: sie bilden mehr oder minder in allen Werken Rudolfs wesentliche Bestandteile der inneren Form. Der gute Gerhard und der Barlaam dienen zur Erbauung, der Kaufmann und der Mönch besitzen eine höhere Vollkommenheit, die bessere Gerechtigkeit. Es sind vergeistigte Menschen, denn ein Strahl von Gottes Gnade ist auf sie gefallen. Die Weltgeschichte ist die Erscheinungsform des christlichen Dualismus, in der Weltchronik scheidet sich das Reich der Behaltenen von dem der Verworfenen. Der Staat der Gnade ist die Offenbarung Gottes in der Weltgeschichte, das Reich der Sünde hat den Teufel zum Herrn.

Alle Dichtungen Rudolfs sind Bekenntnisse seiner Weltanschauung, sie haben symbolischen Gehalt: es ist die ernst-sittliche Überzeugung des Laien, die demütig den Abstand zwischen Menschlichem und Göttlichem empfindet, aber darum doch das Leben nicht für wertlos oder gar für verwerflich erachtet; Gott ist ja selbst der Schöpfer auch der irdischen Güter. Uns, den in der Welt Lebenden, ist die Aufgabe gestellt, kräftig auch für dieses Leben zu arbeiten, vor allem um Leid zu lindern, und wenn wir dann Ehre erlangen, so dürfen wir uns dieser Ehre auch bescheiden, ohne Ruhmsucht, freuen. Rudolf selbst hat die ihm verliehenen Gaben (*sînen orden*) redlich angewendet, er hat für die geistige Erziehung seines Volkes gearbeitet und er hat für sein eigenes Wirken Ehre geerntet, die Sælde hat ihn geleitet aus der engeren Schweizerheimat zu einflußreichen schwäbischen Adelsgeschlechtern und schließlich an den Hof des Kaisers. Aber vergänglich ist unser Leben zusamt seiner Ehre, darum sollen wir schon hier ein höheres Leben im Geiste, in Gott, führen und stets auf unser Seelenheil bedacht sein, damit wir dereinst eine unvergängliche Ehre, die ewige Krone, erlangen. Das wahre Wissen

¹ Über die Lüge (Erfindungen der Phantasie) der weltlichen Romane s. Thomasin: *die âventiure sint gekleit dicke mit lûge harte schône: diu lûge ist ir gezierde krône* usw. W. GAST 1118—1124, ferner 1139—1143.

vom Leben ist die Erkenntnis seiner Vergänglichkeit, darum sollen wir zur Ewigkeit streben. Das ist der Weisheit letzter Schluß, das ist am Ende die Lebenserfahrung des einfachen Kaufmanns von Köln, g. Gerh. 6733—6744, und die des mächtigen Königs von England, Willeh. 15554—15563 (vgl. Alex. 3233), das lehrt die Geschichte des Welteroberers und das bezeugt durch sein Leben der zum Mönch gewordene Königssohn, das auch ist schließlich der Sinn der Chronik, in welcher erzählt wird, wie ein Weltalter um das andere, ein Weltreich um das andere zergeht (*wie diu welt ein ende nam und darnah diu ander kam ... und wie der welte name zergie und aber diu dritte ane vie ...* Weltchron. 95ff. 103f. 111f. 133f.), denn ein neues Weltalter ist nichts als ein neuer Gedanke Gottes 21526—21530, vgl. 3825—3877.

vom Leben ist
wir zur Ewigk
das ist am En
von Köln, g. C
von England,
die Geschichte
Leben der zum
lich der Sinn d
alter um das a
diu welt ein end
welte name zerg
103f. 111f. 133
neuer Gedanke

, darum sollen
etzter Schluß,
en Kaufmanns
ntigen Königs
33), das lehrt
gt durch sein
ch ist schließ-
wie ein Welt-
e zergeht (*wie*
. *und wie der*
eltchron. 95 ff.
nichts als ein
77.

