

Herbert Walz

Islam und Abendland

Toleranz und Doktrin in der Reconquista am Beispiel christlicher Ependichtung
des 12. Jahrhunderts

Es ist eine erstaunliche Tatsache, daß die Welt des Islams trotz einer jahrhundertelangen gemeinsamen Geschichte den Europäern weitgehend verschlossen geblieben ist. Die Rezeption fernöstlicher Kulturen im Abendland war intensiver und fruchtbarer als die Auseinandersetzung mit dem in unmittelbarer Nachbarschaft liegenden Kulturkreis des Islams, dessen Religion dem Christentum in vielem nähersteht als die anderen östlichen Religionen. Der für die kulturelle Entwicklung Europas entscheidende Einfluß arabischer Wissenschaft oder die Vermittlung griechischen Denkens durch arabische Gelehrte wurden im westlichen Bewußtsein weitgehend verdrängt.

Das Sich-Abschließen des Abendlandes gegenüber der islamischen Welt hat eine lange Tradition. Eine frühe Ausnahme bildet das mittelalterliche Spanien, wo die jahrhundertelange Reconquista Formen der Convivencia, des Zusammenlebens von Mauren und Christen, zeitigte, die eine Kultursymbiose einleiteten.

Wie erklärt sich die Abkapselung des Westens gegenüber seinem östlichen Nachbarn? In einer von Radio Bern Ende der fünfziger Jahre ausgestrahlten Vortragsfolge unter dem Titel „Islam und Abendland – Begegnung zweier Welten“, die sich die Wiederaufnahme und Intensivierung des Dialogs zum Ziel gesetzt hatte, stellte der arabische Gesprächspartner fest: Der Grund für das Mißverständnis oder sogar Unverständnis des Abendlands dem Islam gegenüber sei in den Kreuzzügen zu suchen. Von Anfang an sei die Begegnung unter dem Zeichen kriegerischer Auseinandersetzung gestanden. „Das war Europas Kindheitstrauma, das die Europäer viele Jahrhunderte hindurch veranlaßte, die Welt des Islams als etwas Feindseliges anzusehen: als etwas, an das man nur mit der größten Vorsicht herantreten kann und gegen das man sich immerwährend schützen muß.“¹

Als das christliche Ritterheer, die Militia Dei, zur Offensive überging, war die kirchliche Doktrin vom „heiligen“ Krieg, die sich auf Augustinus' Begriff vom „gerechten“ Krieg, dem Bellum iustum, berief, unbestritten. Der Tod im Kampf gegen die „Ungläubigen“ galt als Martyrium, das die Pforten zur Seligkeit öffnete. Dazu gesellte sich die seit Konstantin dem Großen aufkommende Vorstellung von der heilsgeschichtlichen Sendung des Imperiums, die die Verbreitung des Glaubens

nach außen, das heißt den Gedanken des Heidenkriegs, in sich trug. Die um die Mitte des 12. Jahrhunderts einsetzende geistige Auseinandersetzung mit dem Islam, wie etwa die von Petrus Venerabilis veranlaßte Koranübersetzung (1143) durch den englischen Gelehrten Robert von Ketton, sollte die Lehren Mohammeds widerlegen helfen. Ziel dieser Koranstudien war also nicht die Erkenntnis, sondern Polemik im Dienst der kirchlichen Doktrin.

Auch der Koran kennt den Begriff des „heiligen“ Krieges, des Dschihâd, welcher im Abendland zu der Vorstellung einer Zwangsbekehrung durch Feuer und Schwert führte. Aber der Koran selbst ist ein Werk der Toleranz. Das Wort des Propheten aus der zweiten Sure bezeugt dies: „In der Religion gibt es keinen Zwang (das heißt man kann niemand zum [rechten] Glauben zwingen).“² Dschihâd bedeutet Verteidigungskrieg und nicht Angriffskrieg. In der 22. Sure heißt es dazu: „Denjenigen, die (gegen die Ungläubigen) kämpfen (so nach einer abweichenden Lesart; im Text: die bekämpft werden), ist die Erlaubnis (zum Kämpfen) erteilt worden, weil ihnen (vorher) Unrecht geschehen ist.“ Der Ausspruch „In der Religion gibt es keinen Zwang“ galt allerdings nicht für Götzendiener, wohl aber für die Anhänger einer Buchreligion, also für Christen, Juden oder Zoroastrier. Wer den Islam nicht annahm, mußte eine Kopfsteuer entrichten, er unterlag gewissen Einschränkungen, auch sozialen Diskriminierungen, konnte aber weiterhin seine Religion, wenngleich nicht öffentlich, ausüben. Die von religiösem Fanatismus getragenen und von Gewalt begleiteten Invasionen der berberischen Almoraviden (1086) und der Almohaden (1145) im Al-Andalus standen im Widerspruch zu dem im Koran verankerten Toleranzgedanken, hoben ihn aber ebensowenig auf, wie die 1099 von christlichen Kreuzrittern in Jerusalem verübten Greueltaten das von Jesus gepredigte Gebot der Feindesliebe aufhoben.

Den Überlegungen zu Toleranz und Doktrin in der Reconquista lege ich drei christliche Epen des 12. Jahrhunderts zugrunde: die französische „*Chanson de Roland*“ (um 1100)³, den spanischen „*Cantar de Mio Cid*“ (um 1140)⁴ und das deutsche „*Rolandslied*“ (um 1170)⁵. Der Begriff Reconquista ist insofern berechtigt, als alle drei Epen von Kämpfen auf der Pyrenäenhalbinsel handeln. Andererseits ist das deutsche Rolandslied wie keine zweite deutsche Dichtung des 12. Jahrhunderts ganz von der Aufbruchsstimmung ins Heilige Land erfüllt, was sich in dieser Eindeutigkeit von der Chanson nicht behaupten läßt. Die Untersuchung gliedert sich in zwei Abschnitte: Sie stellt zuerst die Aussagen der drei Texte zum Phänomen Toleranz und Doktrin vergleichend gegenüber und versucht dann, die Gründe für die den Epen immanente Geisteshaltung zu erörtern. Daß dabei der Begriff Toleranz ausschließlich in seiner mittelalterlichen Bedeutung verwendet wird, der dem modernen Toleranzgedanken nicht vergleichbar ist, versteht sich von selbst.

Die Chanson de Roland

Die *Chanson* berichtet, Karl der Große habe in sieben Jahren ganz Spanien erobert, außer Saragossa, über das der Sarazenenkönig Marsilie herrscht. Dieser will sich zum Schein unterwerfen und bekehren, um so Karl zum Abzug zu bewegen. Ganelon, Karls Unterhändler bei den Heiden, wird zum Verräter. Sein Plan, die von Roland angeführte Karlische Nachhut in einen Hinterhalt zu locken, gelingt. Bei Roncevaux (spanisch Roncesvalles) erliegen Roland, sein Freund Olivier, der streitbare Erzbischof Turpin und alle Getreuen der sarazenischen Übermacht. Der sterbende Roland bläst sein Horn Olifant und ruft das über die Pyrenäen vorausgeeilte Hauptheer zurück. Kaiser Karl verfolgt die Heiden bis vor Saragossa. Der zur Hilfe herbeigeeilte Baligant, Herrscher über alle nichtchristlichen Völker, wird vernichtend geschlagen. Die Rückkehr Karls nach Aachen, der Prozeß und die Bestrafung Ganelons beschließen das Epos.

In der Chanson wechseln Beratungsszenen und Kampfszenen einander ab. Die Reizreden, die den Zweikämpfen vorausgehen, sind für unser Thema besonders aufschlußreich. In Rolands Worten, die er vor der Schlacht seinen Mitstreitern zuruft, ist der streng dualistische Charakter der Chanson auf die knappste Form gebracht: „Die Heiden haben unrecht und die Christen recht“ (1015). Die getöteten Heiden fallen dem Reich des Teufels anheim, die Seelen der gefallenen christlichen Ritter werden von Engeln ins Paradies geleitet. Immer wieder hebt der Dichter den Zusammenhang von Strafe und heidnischem Hochmut bzw. Lohn und christlicher Demut hervor. Es ist die Superbia, die blind macht für die wahre Gotteserkenntnis; sie verführt die Heiden zur Vielgötterei: Mohammed, Apollin und Tervagant haben sie Götzenbilder errichtet.

Breiten Raum nimmt die Phantastik ein. Es wird von Männern mit dicken Köpfen berichtet, die auf dem Rückgrat borstig wie Schweine sind, andere brüllen und wiehern oder kläffen wie Hunde. Rassische Vorurteile steigern den Glaubenshaß: Der Oheim des Königs Marsilie befiehlt ein Volk von schwarzen Kriegern aus einem verfluchten Land; sie haben große Nasen und breite Ohren, sind schwärzer als Tinte, weiß sind nur ihre Zähne. In der 78. Laisse wird ein ganzes Land zum Abbild der Hölle: „In jenem Land... scheint keine Sonne, kein Korn kann dort gedeihen, kein Regen fällt, kein Tau schlägt sich nieder und keinen Stein gibt es, der nicht vollkommen schwarz wäre. Einige sagen, daß dort Teufel hausen“ (979–983). Die heidnischen Völker und Länder sind von Natur aus verderbt, eine Art Anti-Schöpfung Lucifers, die Civitas diaboli.

Die Trennungslinie verläuft nicht im Sinn augustinischer Geschichtsauffassung quer durch die Reiche, sondern folgt exakt den ethnographisch-politischen Grenzen, die Heidentum und Christentum trennen. Einzige Ausnahme ist Ganelon, der an Kaiser und Gott zum Verräter wird. Einige Sarazenenfürsten heben sich durch positive Eigenschaften, wie Schönheit, Tapferkeit, Klugheit und Ritterlich-

keit, von der Masse der Heiden ab. Alle aber übertrifft Baligant, der Gegenspieler Karls: „Das Gesicht ist stolz und sein Haupt gelockt und ganz weiß wie eine Blume im Sommer. Seine Tapferkeit war oft erprobt worden. Gott, welch ein Ritter, wenn er nur das Christentum gehabt hätte!“ (3161–3164). Der Dichter vereinigt auf ihn die Eigenschaften und Tugenden, die auch einen christlichen Ritter auszeichnen. Der unüberbrückbare Gegensatz im Glauben bleibt davon jedoch unberührt. Ritterliche Tugenden sind ohne christliche Tugenden wertlos. Dennoch kündigt sich in der Chanson ein zumindest innerweltlich-ritterliches Gemeinschaftsgefühl von Heiden und Christen an.

Das Rolandslied

Das mittelhochdeutsche *Rolandslied* ist eine Übersetzung aus dem Französischen. Es ist unbekannt, welche Fassung der Chanson de geste der Pfaffe Konrad benutzt hat. Mit seinen über 9000 Versen übertrifft es die Chanson um mehr als das Doppelte an Umfang. Die Aufschwellung ist unter anderem durch die wortreichen Ansprachen Karls, Rolands und Turpins bedingt, die den Kreuzreden eines Bernhard von Clairvaux nachempfunden sind. Der Glaubenseifer, von dem das Rolandslied erfüllt ist, gipfelt in Turpins Ausspruch: „swaz ir der haiden hiute müget erslan, daz setze ich iu ce bûze“ („Soviel Heiden wie möglich zu töten soll eure Buße sein“, 3934–3935). Zwar zeichnen sich manche Ungläubige durch Tapferkeit, Klugheit und Schönheit aus; sie werden als „wigant“ (Held) vorgestellt; kurz vor dem Ende der Schlacht schwingt sogar eine Regung von Mitleid mit: „da uiel manic haidenischer man, manc furste edele“ („Viel einfache Heiden fielen und viele edle Fürsten“, 3953–3954).

Jedoch aufs Ganze gesehen tritt in der Verschärfung der Gegensätze der Glaubenshaß ungleich stärker hervor als in der Chanson. Sinnlich wahrnehmbare Zeichen heidnischer Maßlosigkeit sind das Berge und Täler erfüllende Feldgeschrei, das die Vögel tot herabfallen läßt, oder der Lärm von 7000 Hörnern, der die Erde erschüttert. Wie sehr der Pfaffe Konrad auf eine Eskalation bedacht war, zeigt die Vielzahl abwertender Beiwörter, die in ihrer Mannigfaltigkeit die Chanson weit hinter sich läßt. Schwarz, häßlich, schrecklich, wild, mordwütig, gottverflucht, teuflisch – Konrads Vorrat ist schier unerschöpflich. Die Ungläubigen werden „sam daz uihe“ („wie Vieh“, 5421) hingeschlachtet und „sam di hunte“ („wie Hunde“, 5423) vom Schlachtfeld getrieben. Der auf kirchlicher Tradition beruhende Vergleich der Heiden mit Hunden wird auch in dem Gebet des Kaisers vor der Paligan-Schlacht als Paraphrase der Vaterunser-Bitte aufgegriffen: „erlose uns uon den hunden“ (8420). Die Chanson kennt solche Vergleiche nicht.

Im Kampf steigern sich die christlichen Ritter in einen Blutrausch: Sie können den Weg nicht mehr sehen, weil sie bis zu den Knien im Blut waten, der Ebro färbt

sich rot, ein Meer von Blut verschlingt die Heiden und selbst ihre Götterbilder werden vom Blut hinweggespült. In ihrem zum Fanatismus gesteigerten Glaubenseifer kennen die Kreuzritter nur ein Ziel: die völlige Vernichtung ihres Gegners. Ihr Haß verfolgt die Heiden bis über den Tod hinaus. Roland nennt die Ungläubigen die „fulen asen“ („geistlich Tote“, 3889), ihre Leichname will er den Raben zum Fraß vorwerfen. Das für die deutsche Fassung typische Prinzip der Übersteigerung gilt ebenso für die kultische Vorstellung. Neben die in der Chanson genannten Mohammed, Apollin und Tervagant treten Mars, Jovinus, Saturn und ein Heer von 700 (!) Abgöttern.

Der Cantar de Mío Cid

Auf Menéndez Pidal geht die Einteilung des *Cantar de Mío Cid* in drei Gesänge zurück: Verbannung des Cid, Vermählung der Töchter des Cid und der Affront von Corpes. Der aufgrund falscher Anschuldigungen von König Alfons VI. von Kastilien verbannte Held, Ruy Díaz de Vivar, unternimmt erfolgreiche Feldzüge gegen die Mauren, aber auch gegen den christlichen Grafen von Barcelona. Höhepunkt seiner kriegerischen Unternehmungen ist die Eroberung des maurischen Königreiches Valencia. Die Christen geben ihm den Beinamen „el Campeador“ (der Kämpfer), die Mauren nennen ihn „sayyid“ (Herr), hispanisiert „Cid“. Als treuer Vasall immer darauf bedacht, die Gunst seines Königs zurückzugewinnen, macht er ihm reiche Geschenke aus seiner Beute. Es kommt zur Versöhnung. Die Infanten von Carrión vermählen sich zum Schein mit den Töchtern des Cid, um in den Besitz der stattlichen Mitgift zu gelangen. Nach der Heirat mißhandeln und verstoßen sie ihre Frauen. In einem Gottesgericht vor dem König wird die Schmach des Cid an den Infanten gesühnt. Die erneute Vermählung der Cid-Töchter mit den Prinzen von Navarra und Aragonien erhöht das Ansehen des Helden: Sein Blut verbindet sich mit dem der spanischen Könige.

Das Heidenbild des Cid-Epos unterscheidet sich in eklatanter Weise von dem der Chanson und des deutschen Rolandslieds. Auch die Martyriumsehnsucht der christlichen Ritter spielt nur eine mehr beiläufige Rolle. Zwar berichtet auch der Dichter des Cantar von blutigen Kämpfen, aber die Maßlosigkeit der Rolandsdichtungen ist ihm fremd. In ganz kurzer Zeit tötet Roland 400 Mann (6459–6460), und Turpin, von vier Speeren getroffen, teilt „wohl mehr als tausend Schläge“ aus; an die 400 Sarazenen bleiben auf der Walstatt (2083–2093). Mit diesen Fabelwesen kann sich der Cid nicht messen. Bei der Einnahme von Castejón erschlägt er 15 Mauren, weil sie ihm den Zugang zur Stadt verwehren, nicht aber aus Glaubenshaß. Gewiß, auch er zieht als christlicher Ritter in den Kampf; von vorrangiger Bedeutung aber ist die Beute, die ihm dabei zufällt. Er plündert und brandschatzt nicht nur die Ländereien der Mauren, sondern auch die des christlichen Grafen von

Barcelona, in dessen Heer Christen und Mauren dienen. Hier spiegeln sich realpolitische Konstellationen aus der Zeit der Reconquista, die der idealen Vorstellungswelt der Rolandsdichtung wesensfremd sind.

Das Ziel, das sich der Cid setzt, ist der Sieg, nicht die totale Vernichtung des Gegners. Er verschont die Besiegten, auch wenn sie sich nicht bekehren; er macht mit ihnen Geschäfte und schließt Verträge, vielen Gefangenen schenkt er die Freiheit. Die innige Freundschaft, die ihn mit Abengalbón, dem maurischen Alcalden von Molind, verbindet, widerlegt die jüngst vorgetragene These, der Cid verhalte sich nur dann tolerant, wenn er aus taktischen Erwägungen heraus sich dazu genötigt sehe. Abengalbón ist nicht nur ein Verbündeter, er ist persönlicher Freund des Cid Campeador. Nächst dem Helden wird er am meisten gerühmt. Die Religion also hindert den Cid nicht daran, Freunde auf beiden Seiten zu haben.

Realitätsbezug und Realitätsverlust

Chanson und Rolandslied unterscheiden sich hinsichtlich des Phänomens Doktrin und Toleranz nur graduell; beide unterscheiden sich aber wesentlich vom Cantar. Als nächstliegende Erklärung bietet sich die zeitliche und räumliche Nähe bzw. Ferne vom tatsächlichen Ort des Geschehens an. Der Cantar zeichnet sich bekanntermaßen durch seine Geschichtstreue aus. Die politischen und militärischen Ereignisse der Jahre 1081 – Verbannung des Cid – bis 1094 – Eroberung von Valencia und Verteidigung gegen die Almoraviden – bilden die stoffliche Grundlage des Cid-Epos. Sein Held ist eine historische Persönlichkeit, sein maßgeblicher Einfluß auf das politische Kräftespiel seiner Zeit belegt. Selbst Nebenpersonen sind in den Geschichtsquellen nachweisbar. Mit minutiöser Genauigkeit beschreibt der Dichter Erscheinungsformen des gesellschaftlichen Lebens um 1140. Eine gereimte Chronik ist der Cantar freilich nicht. Die Verbindung von historischer Wirklichkeit und fiktivem Erzählgut, die in ihrer ästhetischen Ausformung die Besonderheit der spanischen Heldenepik ausmacht, kennzeichnet auch das Cid-Epos.

In Hinsicht auf die Geschichtstreue gelten für die Chanson und das Rolandslied andere Maßstäbe. Beide beziehen sich bekanntlich auf Ereignisse aus dem Jahr 778, als die Karlische Nachhut in einen baskischen Hinterhalt geriet und aufgerieben wurde. Die erzählte Wirklichkeit weicht erheblich von den historischen Fakten ab. An die Stelle der Basken treten die Mauren, das Ausmaß der Schlacht von Roncesvalles wird übertrieben, und einen Sieg Karls über die von Baligant angeführte Gesamtheit der heidnischen Völker hat es nie gegeben. Der Zerfall der historischen Realität ist im Rolandslied so weit fortgeschritten, daß man es als Märtyrerlegende verstanden wissen wollte. Fiktiv sind fast alle Figuren der Chanson und seiner deutschen Nachdichtung. Die wenigen historisch nachweisbaren Persönlichkeiten werden der legendären Gesamtkonzeption angepaßt: Kaiser

Karl zählt über 200 Jahre, und Roland, in der Dichtung ein Neffe Karls, wird zum Haupthelden stilisiert. In diesem der Gattung Legende gemäßen Bereich konnte sich die Phantastik, etwa in der monströsen Schilderung heidnischer Völker, voll entfalten. Eine Überprüfung der geographischen und topographischen Angaben kommt zu dem gleichen Ergebnis. Alle Orte, die der Dichter des Cantar aufführt, existierten oder existieren noch. Die Geographie der Chanson dagegen ist unwirklich, Saragossa zum Beispiel wird auf einen Hügel verlegt.

Der Cantar, nur wenige Jahrzehnte nach dem Tod des Helden verbreitet, handelt in einem Land, von dem er erzählt. Diese Tatsache beeinflusste zwangsläufig die Erzählhaltung, das heißt, der Dichter orientierte sich an der Wirklichkeit. Die in Nordfrankreich und im normannischen England kursierende Erzählung von Roland mußte hinsichtlich der tatsächlichen Begebenheiten im Jahr 778 keine Rücksicht auf das Publikum nehmen. Und 400 Jahre nach diesem Ereignis, 70 Jahre nach dem Entstehen der Chanson, weitab vom Schlachtfeld von Roncesvalles, konnte der im Osten des Reiches wirkende Pfaffe Konrad das negative Heidenbild seiner Vorlage noch überbieten. Die Kreuzzugspathetik mit ihrem Haß gegen alles Nichtchristliche hielt nun ihren Einzug in das von Realitätsbezügen entleerte Rolandslied. Der Cid gehört als eine Gestalt der jüngsten Vergangenheit dem Erfahrungsbereich der Zuhörer an, Roland dagegen ist zu einer rein literarischen Figur geworden. Die Wechselbeziehung Dichter-Publikum spielt also eine nicht zu unterschätzende Rolle beim Entstehungsprozeß der hier betrachteten Epen und der daraus sich ergebenden toleranten bzw. doktrinären Geisteshaltungen.

Von der Doktrin zur Toleranz

In diesem durch Realitätsbezug und Realitätsverlust bedingten Zusammenhang findet auch die unterschiedliche Auffassung vom Heidenkrieg eine Erklärung. Nach dem Verständnis des Cid-Epos müssen die Mauren vor allem deshalb bekämpft werden, weil sie ein Land besetzt halten, das rechtmäßig den Christen gehört, nicht jedoch wegen ihrer Religion. Eben diesen Standpunkt vertritt um 1330 der Infant Don Juan Manuel in seinem Ständebuch: „Es besteht Krieg zwischen Christen und Mauren, und es wird Krieg bestehen, bis die Christen das Land zurückerhalten, das ihnen die Mauren gewaltsam entrissen; weder wegen des Gesetzes noch wegen der Sekte, der sie angehören, gibt es Krieg zwischen beiden; denn Christus befahl uns niemals, Menschen zu töten oder zu belohnen, damit sie seinem Gesetze folgten; denn er will keinen erzwungenen Dienst, sondern einen solchen, der willig und frei geleistet wird.“⁶ Dieser Grundsatz, der mit der Koranstelle „In der Religion gibt es keinen Zwang“ übereinstimmt, läßt sich in der christlichen Theologie über Thomas von Aquin bis zu Augustinus zurückverfolgen. In der französischen und deutschen Rolandsdichtung wird er ausgespart.

Der auf eine jenseitige Wirklichkeit vertrauenden Kreuzzugsideologie der Rolandsdichtung steht im Cantar eine auf diesseitige Erfahrung gründende Wirklichkeit gegenüber. Teil dieser Wirklichkeit ist die *Convivencia*, das Zusammenleben von Juden, Mauren und Christen, ohne das die Entstehung des Toleranzgedankens nicht vorstellbar ist. Über das Ausmaß der Arabisierung der christlichen Bevölkerung als Folge der *Convivencia* gehen die Meinungen der spanischen Historiker auseinander. So stellt Sánchez-Albornoz in seiner Kontroverse mit Américo Castro den arabischen Einfluß zwar nicht in Abrede, mißt ihm aber im Vergleich mit der römischen und westgotischen Tradition eine nur bescheidene Rolle zu. Américo Castro vertrat die Ansicht, die tolerante Haltung eines Alfons des Weisen, Don Juan Manuel oder eines Raimundus Lullus gründe auf dem Koran. Zwar hätten die im ausgehenden 11. Jahrhundert aus Afrika kommenden Almoraviden und Almohaden die Nachgiebigkeit durch Strenge ersetzt, jedoch „während der ersten vierhundert Jahre der maurischen Herrschaft mangelte es weder an Zeit noch an Gelegenheiten, um die islamische Toleranz auf der Halbinsel einzuführen und zu festigen“. Für Castro war die spanische Toleranz „der Ausdruck eines *Modus vivendi* und nicht einer Theologie“⁷. Das Cid-Epos bietet eine Fülle von Beispielen für diesen *Modus vivendi*. Ob man nun die von den spanischen Christen geübte Toleranz direkt auf den Koran oder auf die eigene Tradition zurückführt, so kann nicht bezweifelt werden, daß sie erst durch die *Convivencia* zu einem das gesellschaftliche Leben entscheidenden Faktor wurde.

Der Prozeß, der von der Doktrin zur Toleranz führte, vollzog sich auf der Pyrenäenhalbinsel früher als in anderen europäischen Ländern, der Anstoß dazu jedoch war jeweils der gleiche: das Erlebnis der *Convivencia*. Um 1170 konnte in einer Dichtung wie dem deutschen Rolandslied ein solches Erlebnis noch nicht zum Tragen kommen. Der erste Kreuzzug (1096–1099), an dem sich namentlich Normannen, Provenzalen und Nordfranzosen beteiligten, hatte im Deutschen Reich nur wenig Widerhall gefunden. Erst 1147 und 1189 folgte auch die deutsche Ritterschaft dem Aufruf zum Kreuzzug. Hans Szklenar hat darauf hingewiesen, daß es in der deutschsprachigen Literatur des 12. Jahrhunderts kein Beispiel gibt, das aus der lebendigen Anschauung des Ostens und der persönlichen Teilnahme am heroischen Geschehen der Kreuzzüge schöpft⁸. Für eine vorurteilslose Betrachtung und objektive Würdigung der morgenländischen Kultur fehlte dem Dichter des Rolandslieds jegliche Voraussetzung. Erst das Erlebnis der arabischen Kultur, die sich der eigenen als durchaus ebenbürtig, ja sogar als überlegen erwies, veränderte an der Wende des 12. Jahrhunderts das Heidenbild in der deutschen Dichtung. In Wolfram von Eschenbachs Willehalm ruft Gyburg, die getaufte Heidin, in der berühmten Toleranzrede die christlichen Ritter zur Barmherzigkeit im Heidenkampf auf. Und in dem Religionsgespräch mit ihrem Vater versucht sie durch Worte, nicht durch Gewalt zu überzeugen. Treffend bemerkt Hans Szklenar, man könne den Willehalm geradezu als Anti-Roland lesen.

Die Kultursymbiose zwischen Orient und Okzident, die im 12. Jahrhundert so hoffnungsvoll begonnen hatte, konnte sich in der Folgezeit nicht weiter entfalten. In Spanien verlor der Toleranzgedanke seine Ausstrahlungskraft mit der zunehmenden politisch-militärischen Überlegenheit der christlichen Königreiche; er ging völlig unter, als die Massen gegen Ende des 14. Jahrhunderts die Juden zu verfolgen begannen. In der deutschen Dichtung ist seit etwa 1230 von Toleranz kaum noch die Rede. „Das Laterankonzil von 1215, die Ketzerverfolgung in Südfrankreich, die Inquisition und der Niedergang der Macht der Staufer haben eine allgemeine Situation verursacht, in der für Weltweite und Weltoffenheit gar kein Raum mehr war. Die Publizistik der damaligen Zeit zeigt das in ihrem Sprachgebrauch: Heiden, Juden, Ketzer werden in einem Atem genannt und verurteilt... Man kehrt zu den Vorstellungen, die das Rolandslied zeigt, zurück.“⁹ Europas Kindheitstrauma von den Kreuzzügen bestimmte wieder die islamisch-christlichen Beziehungen.

ANMERKUNGEN

¹ Islam und Abendland. Begegnung zweier Welten, hrsg. v. M. Asad und H. Zbinden (Freiburg 1960) 17.

² Der Koran. Übers. v. R. Paret (Stuttgart 1980) 38.

³ La Chanson de Roland, übers. v. H. W. Klein (München 1963).

⁴ El Cantar de Mio Cid, übers. u. eingel. v. H.-J. Neuschäfer (München 1964).

⁵ Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung, hrsg. v. D. Kartschoke (Frankfurt 1970).

⁶ Zit. nach A. Castro, Spanien. Vision und Wirklichkeit (Köln 1957) 220 f.

⁷ Ebd. 222 f.

⁸ H. Szklenar, Studien zum Bild des Orients in vorhöfischen deutschen Epen (Göttingen 1966) 24.

⁹ W. J. Schröder, Der Toleranzgedanke und der Begriff der „Gotteskindschaft“ in Wolframs „Willehalm“, in: Festschrift für Karl Bischof (Köln 1975) 414.