

Gott und die Heiden in den vier Redaktionen der *Heidin*

Silvan Wagner (Bayreuth)

Theologie – dogmatisch richtig verstanden als „*sermo de deo*“¹, „Rede von Gott“² bzw. „Diskurs über Gott“³ – findet auch im ‚christlichen Mittelalter‘ vielschichtig und plural statt⁴; komplementär zu der *systematisierenden* Rede von Gott, die ab dem Hochmittelalter die Form der Scholastik annimmt und von der *Institution* Kirche organisiert wird, existiert auch hier die *erzählende* Rede von Gott, die (wie schon in Form der Bibel) von der Kirche als *Gemeinschaft aller Gläubigen* betrieben wird.⁵ Eine Verkürzung des Theologiebegriffs auf die systematisierende monastische und scholastische Theologie ist unzulänglich, will

¹ Thomas von Aquin: *Summa theologia*, prima pars, quaestio 1, articulus 7: „*illud est subiectum scientiae, de quo est sermo in scientia. Sed in hac scientia fit sermo de Deo, dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo. Ergo Deus est subiectum huius scientiae*“. Thomas führt diesen weiten Theologiebegriff freilich immer wieder auf eine als *scientia* verstandene Theologie eng, doch kann das Reden von Gott auf unterschiedliche Weise erfolgen (etwa auch in Form der Bibel, auf deren Rede von Gott Thomas grundlegend Bezug nimmt). Diese unterschiedlichen Möglichkeiten, denselben Gegenstand zu betreiben, sind für Thomas kurz zuvor das grundlegende Argument, um die Theologie als neben der Philosophie notwendige Wissenschaft zu verstehen, vgl. quaestio 1, articulus 1.

² Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*. Band 1: *Die Lehre vom Wort Gottes*. 7. Aufl., Zürich 1955, S. 1.

³ McGrath, Alister E.: *Der Weg der christlichen Theologie*. Eine Einführung. München 1997, S. 149.

⁴ Einen ersten Schritt in diese Richtung geht der Sammelband von Auffahrt, Christoph [Hg.]: *Religiöser Pluralismus im Mittelalter? Besichtigung einer Epoche der europäischen Religionsgeschichte*. Berlin 2007. Auch die Bayreuther Tagung „Gott und Tod“ zeitigte entsprechende Ergebnisse, vgl. Knaeble, Susanne/Wagner, Silvan/Wittmann, Viola [Hg.]: *Gott und Tod. Tod und Sterben in der höfischen Kultur des Mittelalters* (= bayreuther forum Transit 10). Berlin 2011.

⁵ Der anglikanische Theologe George Lindbeck unterscheidet im Rahmen seines kulturell-sprachlichen Religionsbegriffs entsprechend zwischen einem Diskurs erster Ordnung (das Reden mit und über Gott in Bibel, Erzählung, Verkündigung, Gebet etc.) und einem Diskurs zweiter Ordnung (die gleichsam grammatikalische Ebene der religiösen Sprachreflexion, zunehmend institutionalisiert in der kirchlichen Theologie), vgl. Lindbeck, George A.: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*. Gütersloh 1994, S. 55-70. Zu der Übertragbarkeit des (bei Lindbeck auch an Foucault orientierten) Diskursbegriffs auf das Mittelalter vgl. auch den Beitrag von Ralf Schlechtweg-Jahn in diesem Band.

man die vielstimmige mittelalterliche Rede von Gott und „Das Gottesbild“⁶ auch nur in Ansätzen erfassen. In der stratifikatorisch ausdifferenzierten, hochmittelalterlichen Gesellschaft unterteilt sich die Gemeinschaft aller Gläubigen freilich in einzelne Gruppen, deren Rede und Schriften (sprich: deren Diskurse) recht hermetisch voneinander (und auch von der systematisierenden Kirchentheologie) abgetrennt existieren. Einer dieser unterscheidbaren Diskurse, der in seiner textuellen Überlieferung noch am besten greifbar ist, ist die volkssprachlich-höfische Rede von Gott, die sich in der höfischen Literatur niederschlägt. Diese nicht kirchlich institutionalisierte, höfische Rede von Gott von Laien für Laien, die (wie die Bibel) nicht selbst systematisiert, durchaus aber systematische Tendenzen in Form von topischen Regelmäßigkeiten der Rede von Gott erkennen lässt⁷, bezeichne ich als höfische Laientheologie.⁸

Höfische Literatur als Träger einer höfischen Laientheologie stellt keinen deduktiv-regulativen Baustein der mittelalterlichen Rede von Gott dar (wie etwa die Schriften der Scholastik), sondern eher einen induktiv-inspirierenden Moment: Theologische Fragestellungen werden nicht autoritativ beantwortet, sie werden vielmehr in exemplarischer Form behandelt und in erzählerischer Distanz der Diskussion anheim gegeben. Die Soteriologie als ein Unterbereich der Theologie behandelt zwei zentrale Fragestellungen, nämlich welcher Natur das göttliche Heil ist und wie es zum Menschen gelangt. Die mittelhochdeutsche Verserzählung *Die Heidin*, die in 13 Handschriften vorliegt, beschäftigt sich auf diese induktiv-inspirierende Art und Weise mit den soteriologischen Fragen, und sie präsentiert dabei ungewöhnlich bunte und außerordentlich differenzierte Heidenbilder, die es im Folgenden nachzuzeichnen gilt.

Die 13 überlieferten Handschriften gliedern sich, wie Ludwig Pfannmüller in seiner immer noch grundlegenden Ausgabe von 1911 ausführt, in vier Redaktionen: Die I. Redaktion (auch *Heidin A*) ist mit ihren knapp 1172 Versen bald nach 1250 entstanden, die II. Redaktion mit schon 2628 Versen zwischen 1270 und

⁶ So der Untertitel des ersten Teilbandes der Reihe *Gott und die Welt* von Hans-Werner Goetz (Goetz, Hans-Werner: *Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil I, Band 1: Das Gottesbild.* Berlin 2011). Goetz konzentriert sich stark auf den kirchentheologischen Diskurs, eine fragwürdige Verengung für die Darstellung „des Gottesbildes“ einer Epoche. Auch die im Untertitel schon vorgegebene Fokussierung auf *ein* Gottesbild ist nicht nur theologisch, sondern auch heuristisch problematisch, da sie von vornherein den Blick auf einen konzisen Gottesentwurf lenkt und eine mögliche Pluralität unterschiedlicher Gottesentwürfe eher verdeckt.

⁷ Im Rahmen meiner Dissertationsschrift habe ich solche systematischen Tendenzen im Bereich der Märendichtung herausgearbeitet, vgl. Wagner, Silvan: *Gottesbilder in höfischen Mären des Hochmittelalters. Höfische Paradoxie und religiöse Kontingenzbewältigung durch die Grammatik des christlichen Glaubens.* Frankfurt a.M. u.a. 2009.

⁸ Zu diesem so umstrittenen wie fruchtbaren Begriff vgl. ausführlich Knaeble, Susanne/Wagner, Silvan/Wittmann, Viola: *Gott und Tod in der höfischen Kultur des Mittelalters.* Einleitung. In: Knaeble/Wagner/Wittmann [Hg.]: *Gott und Tod* (vgl. Anm. 4), S. 9-32.

1290, die III. und mit 4628 Versen umfangreichste Redaktion Ende des 13. Jahrhunderts, und schließlich die IV. Redaktion (auch *Heidin B*) mit wieder nur 1902 Versen im Wechsel zum 14. Jahrhundert.⁹

Die Forschung hat sich bislang fast ausschließlich auf die jüngste Redaktion IV bzw. *Heidin B* fokussiert, eine Nachwirkung des ästhetischen Verdikts Pfannmüllers¹⁰ und seiner Edition, die ein Arbeiten vor allem mit der II. und III. Redaktion als sehr mühsam gestaltet. Diese Fokussierung, die erst in jüngster Zeit aufgebrochen wird¹¹, verdeckt aber die Sicht auf eine faszinierende Textserie des 13. Jahrhunderts, deren variantenreiche Gottes- und Heidenbilder im Folgenden nachgezeichnet werden sollen.

Die I. Redaktion bildet in Handlung und Struktur die Grundlage für die folgenden Redaktionen, die sich in alternativen Schlüssen, Erweiterungen und Einschüben unterscheiden. Zunächst sei die Handlung der Verserzählung nach der I. Redaktion zusammengefasst, wobei die grundsätzlichen Handlungsunterschiede der vier Redaktionen der vereinfachten tabellarischen Gliederung zu entnehmen sind.

I (A)	II	III	IV (B)
Personeneinführung	Personeneinführung	Personeneinführung	Personeneinführung
Weg zur Heidin	Weg zur Heidin	Weg zur Heidin	Weg zur Heidin
Turnier	Turnier	Turnier	Turnier
Am Heidenhof	Am Heidenhof	Am Heidenhof	Am Heidenhof
Aventiurefahrt	Aventiurefahrt	Aventiurefahrt	Aventiurefahrt
		Drachenaventiere	
Minne der Heidin	Minne der Heidin	Minne der Heidin	Minne der Heidin
heimliches Treffen	heimliches Treffen	heimliches Treffen	heimliches Treffen
Minnelohn	Minnelohn	Minnelohn	Minnelohn

⁹ Grubmüller, Klaus [Hg.]: *Novellistik des Mittelalters. Märendichtung*. Frankfurt a.M. 1996, S. 1157f. Grubmüller gibt lediglich den Umfang der zweiten Redaktion fälschlicherweise mit 2625 Versen an.

¹⁰ Vgl. noch Schirmer, Karl-Heinz: Art. Die Heidin. In: *Verfasserlexikon*, 2. Aufl., Bd. 3, Berlin/New York 1981, Sp. 612-615, hier 614: „Der vierten Fassung ist durch Straffheit und Logik der Handlungsführung, durch Erörterung der Problematik in kunstvollen Minnedialogen und Monologen [...] die Bewältigung des Stoffes nach Art einer Versnovelle am besten gelungen. Die zweite und zumal die dritte Fassung neigen durch breite Beschreibungen von Personen, Konfliktsituationen und Kämpfen sowie durch Hinzufügungen weiterer Episoden zu teilweise romanhafter Aufschwellung“.

¹¹ Vgl. Philipowski, Katharina: Aporien von dienst und lôn in lyrischen und narrativen Texten am Beispiel von Mauritius von Craûn und Heidin. In: *GRM* 59 (2009), 2, S. 211-238.

	Entführung und Taufe der Heidin	Entführung und Taufe der Heidin	Entführung und Taufe der Heidin
	Krieg und Bekehrung des Heiden	Krieg und Verheiratung des Heiden	Klage des Heiden
Heimfahrt		Heimkehr	Heimfahrt

In einer *Personeneinführung* wird ein Heide vorgestellt, der sehr höfisch und wohlhabend ist. Seine Frau ist die wunderschöne Heidin, deren Ruhm sich weit verbreitet. Ein christlicher Ritter, der ebenfalls sehr höfisch ist, will die Heidin erobern. Er macht sich mit seinen Vasallen auf den *Weg zur Heidin* und stellt in einem Gebet und einer Vasallenrede seine Fahrt unter den Schutz Gottes. In Turnieren im Heidenland kann er großen Ruhm erwerben. Der Christ kommt schließlich an die Burg der Heidin und wird vom Heiden zum *Turnier* herausgefordert. Der Tjost beginnt, doch die Heidin interveniert aus Angst um ihren Mann und bittet zuerst diesen, dann den Christen, ihretwillen den Tjost abzubrechen. Nur der Christ kommt ihrer Bitte nach, was den Heiden dazu veranlasst gegen die Heidin anzureiten. Der Christ beschützt die Heidin und besiegt anschließend auch alle Heidenritter. Nach dem Sieg wird der Christ zu einem Fest *am Heidenhof* eingeladen. Nach einem Festmahl kommt es zu einem Gespräch zwischen Christ und Heidin über dessen geheime Minnedame, und der Christ entdeckt ihr, dass es sich dabei um niemand anderen als um die Heidin selbst handle. Diese ist erzürnt und verabschiedet den Christen. In der Trennung geht der Christ weiterhin erfolgreich im Heidenland auf *Aventiurefahrt*, und sein Ruhm kommt vor die Heidin, die in Minne zu ihm verfällt. Sie lädt den Christen schließlich zu einem *heimlichen Treffen* und stellt ihn – zwischen Minne und Ehe hin und her gerissen – vor die Wahl: Der Christ soll entweder ihre obere oder ihre untere Körperhälfte besitzen. Nach einer Bedenkzeit wählt der Christ die obere Hälfte, wendet aber im weiteren Verlauf die List an, dass er ‚seiner‘ Hälfte jeden Kontakt zum Heiden untersagt. Dieser wird so zornig, dass er die Heidin schlägt. Die Heidin wendet sich daraufhin komplett dem Christen zu und schenkt ihm auch den *Minnelohn* ihrer unteren Körperhälfte: Sie schlafen miteinander. Daraufhin verabschiedet sich der Christ, macht sich auf die *Heimfahrt* und erlangt dort die ewige Seligkeit.

Im Rahmen meiner Dissertationsschrift habe ich die I. Redaktion der Heidin bereits eingehend hinsichtlich ihrer Gottesbilder untersucht. Diese vergleichende Untersuchung baut darauf auf, so dass in einem ersten Schritt meine vorausgegangenen Ergebnisse zusammengefasst seien, bevor in weiteren Schritten die Redaktionen II bis IV vergleichend analysiert werden können. Die Ergebnisse vorwegnehmend sei gesagt, dass die *Heidin* in ihren vier Redaktionen vier sehr unterschiedliche Heidenbilder und entsprechende Gottesbilder entwirft, die – bei

der grundsätzlich identischen Geschichte – eine enorm große Bandbreite an Funktionalisierungen von Heiden zeigen.

Die I. Redaktion erzählt zunächst von einer groß angelegten, religiösen wie geographischen Grenzkreuzung des christlichen Ritters in die heidnische Welt und wieder zurück in seine christliche Heimat. Sinn dieser Grenzkreuzung ist es, dass der Ritter verändert wieder kommen kann, um schließlich auch die ewige Seligkeit zu erlangen:

Die Figur des christlichen Ritters wechselt aus dem christlichen Bereich in die heidnische ‚Welt‘, wird dort mit Bedeutung aufgeladen und kreuzt schließlich die religiöse Grenze als veränderter Mann wieder rück. Diese geographische Grenzkreuzung bezieht sich zwar nicht direkt auf den religiösen Code (Immanenz-Transzendenz), sie ist aber fundamental religiös semantisiert (christlich-heidnisch).¹²

Worin genau diese Veränderung besteht, deutet sich bereits in der Personeneinführung an: Der Heide und der Christ sind beide in höfischer Hinsicht vortreffliche Ritter, der Heide ist aber überaus wohlhabend, wozu (gleichsam als Besitz) auch die wunderschöne Heidin zählt; als Makel wird allerdings sein Heidentum herausgestellt. Damit präsentiert das Märe zu Beginn eine Art Gleichstand zweier tendenziell antagonistischer Ritter, eine für mittelalterliche Erzählungen unerträgliche Spannung, die sich später in der leiblichen Teilung der Heidin niederschlägt.¹³ Indem der Christ aber schließlich die ganze Heidin besitzt, wird er seine irdische Vortrefflichkeit komplettieren, wie er am Ende, nach seiner Rückkehr, auch seine himmlische Vortrefflichkeit erreicht.¹⁴ Die Zuweisung ‚Heide‘ hat dabei sowohl räumliche als auch qualifizierende Funktion: Wichtig ist, dass „die Heiden“ (wer auch immer damit genau gemeint ist – zu dieser Unsicherheit wird noch zurückzukommen sein) geographisch entfernt sind, so dass der Ritter auf eine groß angelegte Aventurenreise ausreiten kann; wichtig ist aber auch, dass das Heidentum den Heiden von vornherein disqualifiziert, trotz seiner Qualitäten, und vor allem den Ehebruch nicht als religiöses Problem lesbar macht. Die religiöse Bezeichnung „Heide“ blendet Religion hier gerade aus¹⁵, und auch im restlichen Märe fällt es außerordentlich schwer, den Unterschied Christ/Heide in religiöser Hinsicht zu bestimmen: Sowohl der Heide als auch die Heidin wenden sich wiederholt an Gott¹⁶, und es ist keine Rede von den topischen Heidengöttern; die Schönheit der Heidin ist von Gott geschaffen, und sie wird mit einem Engel aus dem Paradies verglichen.¹⁷ Auch die Ritter des Heiden wer-

¹² Wagner: Gottesbilder (vgl. Anm. 7), S. 375.

¹³ Diesen Zusammenhang zwischen inhaltlicher Spannung und räumlicher Teilung erkennt auch Philipowski: Aporien (vgl. Anm. 9).

¹⁴ Vgl. Wagner: Gottesbilder (vgl. Anm. 7), S. 373-377.

¹⁵ Vgl. dazu systematisch den Einleitungsaufsatz dieses Bandes, thematisch die Beiträge von Ralf Schlechtweg-Jahn und Hubertus Fischer.

¹⁶ Vgl. Redaktion I, VV 343-348; 566f. später auch die Heidin, V 786f.

¹⁷ Vgl. Redaktion I, V 245.

den christlich semantisiert: Es sind 12 an der Zahl, und auch sie werden mit Engeln verglichen.¹⁸

Diese christlichen Semantisierungen sind stets an den Begriff der *zuht* gekoppelt, der sich als Zentralbegriff der ersten Redaktion entpuppt: Zunächst wird sowohl dem Christen als auch den Heiden *zuht* zugeordnet, doch während der Christ stets *zuhtvoll* bleibt, affizieren sich die Heiden auch mit *zorn*: Der Heide erweist unhöfischen *zorn*, als er bei der Intervention der Heidin gegen diese anreitet¹⁹ und auch später beim Schlagen der Heidin, die ihm ihre obere Körperhälfte verweigert, und auch die Heidin wird als zornig beschrieben, als sie die Minne des Christen zunächst ablehnt.²⁰ Der Christ aber bleibt durchweg von *zuht* bestimmt.²¹

Zuht und *zorn* sind damit die einzigen Unterscheidungskriterien, mit denen die Differenzierung Christ / Heide in der ersten Redaktion gefüllt werden²², und diese Kriterien werden nur manchmal, nicht immer zur Differenzierung von Christen und Heiden herangezogen:

Der Vergleich des Verhaltens von Heidin und Heide stellt die negative und die positive Reihe des Märes gegenüber: Wer zornig agiert, stellt sich gegen die christliche Religion (und damit gegen Gott) und verstärkt den dichotomischen Unterschied zwischen Christen und Heiden; wer *zuhtvoll* agiert, kann sich positiv (und erfolgreich) auf Gott beziehen und nivelliert fast den Unterschied zwischen Christen und Heiden. Die positive, gottgemäße ‚Welt‘ des Märes ist der von *zuht* gekennzeichnete Hof, der eben auch bei den Heiden realisierbar ist.²³

Die I. Redaktion der Heidin zeichnet aber nicht nur das Gottesbild eines höfischen Gottes, sondern entwirft spezifischer einen Minnegott, der für die Vervollkommnung seines Ritters über die Minne mit der Heidin sorgt. Entsprechend ist der Sexualakt auch stark religiös aufgeladen: Der Christ bekennt angesichts der nackten Heidin: „*aller mîner saelden heil / Stât an disem süezen teil*“²⁴, und der Erzähler betont: „*Er het für sî ein himelrîche / Dâ zestete genomen niht. / Wol im dem ez noch geschiht!*“²⁵. Nur der Sexualakt als Ziel der Minne ist aber so heilsgeschichtlich semantisiert, nicht etwa die Beziehung zur Heidin oder die Heidin

¹⁸ Vgl. Wagner: Gottesbilder (vgl. Anm. 9), S. 381-384.

¹⁹ Vgl. Redaktion I, VV 263, 294, 295, 297; dazu ausführlich Wagner: Gottesbilder (vgl. Anm. 7), S. 384-386.

²⁰ Vgl. Redaktion I, VV 469, 474.

²¹ Vgl. Wagner: Gottesbilder (vgl. Anm. 7), S. 384f.

²² Schon im *Barlaam* des Otto von Freising wird der böse Heide mit *zorn* verknüpft, hier allerdings im Zuge der Betonung seines falschen Glaubens, vgl. Bischof Otto II. von Freising: *Der Laubacher Barlaam*. Hg. von Adolf Perdisch. Hildesheim/New York 1979, VV 136-149.

²³ Wagner: Gottesbilder (vgl. Anm. 7), S. 393.

²⁴ Redaktion I, V 1103f.: „Mein gesamtes Seelenheil liegt an diesem herrlichen Kleinod.“

²⁵ Redaktion I, VV 1116-1118: „Er hätte für sie kein Himmelreich eingetauscht. Wohl dem, dem solches noch wiederfährt!“

selbst: Der Christ verlässt sie und erringt zuhause die himmlische Seligkeit. Dieses Ergebnis der groß angelegten Grenzkreuzung geht aber auf Kosten der Heidin: Sie wird stark mit Paradoxien aufgeladen – die Teilung ihres Körpers²⁶, die Spannung zwischen *zuht* und *zorn*, ihr Verbleiben im Heidenland trotz des anzierten Brautwerbungsschemas²⁷ – während der Christ am Ende ohne Spannung der umfassend vortreffliche Ritter der Erzählung ist.

Der religiöse Unterschied zwischen Christen und Heiden ist in der ersten Redaktion zunächst als räumliche Differenz bestimmt, die dazu genutzt werden kann, Spannungen und Probleme räumlich ins Heidenland auszulagern; inhaltlich ist der religiöse Unterschied tendenziell als höfischer Unterschied zwischen *zuht* und *zorn* bestimmt. Eine theologisch-inhaltliche Differenzierung zwischen Heiden und Christen fehlt völlig.

Dies stellt sich in der II. Redaktion völlig anders dar: Schon die grundsätzliche Spannung der ersten Redaktion – der Vorteil des Heiden in materieller Hinsicht – ist hier relativiert, da auch der Christ von Anfang an seine übergroße *milte* unter Beweis stellen kann²⁸ und sich damit auch in diesem Punkt dem Heiden gegenüber als überlegen erweist. Die Tugend der *zuht* ist auch in der II. Redaktion ein zentrales höfisches Merkmal, doch dient auch sie nicht mehr als Unterscheidungskriterium zwischen Christen und Heiden: Eine zentrale Stelle für den *zorn* des Heiden in der ersten Redaktion, das zornige Anreiten gegen die intervenierende Heidin²⁹, fällt in der zweiten Redaktion weg, da der Christ dem Heiden selbst seine Antwort unterbreitet; und auch bei der Bestrafung der ungehorsamen Heidin wird der Heide ausdrücklich als *zuhtvoll* und dennoch zornig

²⁶ Vgl. Philipowski: Aporien (vgl. Anm. 11), S. 232: „Zu Beginn der *Heidin* ist diese die Gattin des Königs und Minneherrin des Grafen. Das Dilemma, in das sein *dienst* sie stürzt, überträgt sie auf Gegenstand und Ziel seines *dienstes*, nämlich ihren Körper, der in eine obere und eine untere Hälfte zerteilt wird. So wird das Dilemma nicht gelöst, sondern an den Grafen weiter gegeben [...]“.

²⁷ Vgl. Wagner: Gottesbilder (vgl. Anm. 7), S. 409.

²⁸ Vgl. Redaktion II, VV 590f.: „*Dâ bî phlac er solher güete / Gên armen und gên rîchen, / Daz im niht kunde gelîchen*“ („Dabei war er Armen und Reichen gegenüber so gütig, dass ihm niemand gleichkam“); vgl. auch VV 914-920.

²⁹ In Redaktion I wird an dieser Stelle der *zorn* des Heiden der *zuht* der Heidin gegenübergestellt: „*Dô sprach der heiden zorneclîch, / - Diu vrouwe sweic zûhteclîch -, / Er sprach: ,liebiu vrouwe mîn, / Lât iuwer biten gein mir sîn! / Ich muoz mit dem kristen mê / Tjostieren, swie ez mir ergê!*“ (VV 263-268: „Da sagte der Heide zornig – die Dame schwieg zuchtvoll – ‚Meine liebe Herrin, unterlasst gefälligst Eure Bitten an mich! Ich muss weiter mit dem Christen kämpfen, wie auch immer es mir dabei ergeht!‘“); der Heide will voll *zorn* gegen seine Frau anreiten, was der Christ verhindert: „[...] *der heiden tobt, / Gein sîner vrouwen was im zorn, / Daz ros nam er ze beiden sporn. / Mit ir wolte er gezûrnet hân: / Daz understuont der kristenman*“ (VV 294-298: „Der Heide tobte und war sehr zornig auf seine Frau, so dass er das Pferd mit beiden Sporen antrieb. Er wollte gegen sie anreiten, was der Christ aber unterband“). In Redaktion II reitet der Christ zum Heiden und einigt sich mit diesem selbst.

beschrieben.³⁰ Besonders deutlich wird der Unterschied zwischen erster und zweiter Redaktion im Minnedialog:

Redaktion I

Die Heidin lehnt den Christen zornig³¹ ab:

*Wie zaeme mir swenne ich daz taete
Daz mich ein **valscher kristen** baete?
Und waere ich noch ein ledic wîp,
Dannoch wolte ich mînen lîp
Nimmer einem **kristen** mite
Teilen, ir hât **tumben site**.³²*

Redaktion II

Der Gegensatz Heiden/Christen bleibt völlig aus der Auseinandersetzung. Die Heidin behält ihre *zuht*:

*Vil harte kleine sim vertruoc,
Doch mit **zühtigen siten**.³³*

Während in der ersten Redaktion die Heidin den Christen explizit zornig ablehnt und ihn als falschen und dummen Christen bezeichnet³⁴, bleibt in der zweiten Redaktion der Unterschied Heide/Christ vollständig aus der Auseinandersetzung, und der Text betont, dass die Heidin trotz ihrer Ablehnung ihre *zuht* behält. Die Koppelung von *zorn* und dem religiösen Unterschied fällt in der zweiten Redaktion also weg. An die frei werdende Stelle der *zuht* als Unterscheidungskriterium rückt in der zweiten Redaktion eine im engeren Sinne religiöse Unterscheidung: Die Anbetung des einen Christengottes bzw. der vielen Heidengötter und christliche Semantisierungen.

Redaktion I

*Des andern tages niht ze fruo
Der heiden bereite sich dar zuo
Daz er ûz sînem hûse her
Zwelf ritter unde zwelf sper
Ritterlîche ûz leite sâ.
Selbe zogte er ûz ouch dâ.
Ir wâpenröcke, ir decke, ir sper
Schein al dort von golde her
Sam diu sunne durch das glas.
Lieht was ir aller harnas,
Ir helme al von golde.
Als mans erwünschen solde,*

Redaktion II

Auch der Christ hat 12 Vasallen:

*mit im fuorte er **zwelf jungelinge**³⁶*

Nicht die Heiden werden mit Engeln verknüpft, sondern der Christ:

³⁰ Im Gegensatz zu Redaktion I wird dem Heiden sowohl *zuht* als auch *zorn* zugeschrieben (vgl. V 1618; 1645), wobei aber die edlen Heidenritter den Heidenherrscher von dessen *zorn* befreien wollen (vgl. V 1655f.), die Haltung des zorns also ebenfalls nicht höfisch billigen.

³¹ Vgl. Redaktion I, VV 469, 474.

³² Redaktion I, VV 511-517: „Wie sollte es mir anstehen, dass mich ein falscher Christ umwirbt? Und wenn ich auch eine ledige Frau wäre, ich würde trotzdem niemals einem Christen meinen Leib schenken; Ihr seid töricht“.

³³ Redaktion II, VV 886f.: „Sie wollte es ihm überhaupt nicht gestatten, blieb aber züchtig“, vgl. auch V 768.

³⁴ Vgl. Wagner: Gottesbilder (vgl. Anm. 7), S. 392.

*Zogtens in den gebaeren
Rechte **alz ez engel waeren.***³⁵

*Er was sô ritterlîche gestalt
Als in ein engel het gemâl*³⁷

Im Unterschied zur ersten Redaktion erfolgt in Redaktion II keine Anrufung des christlichen Gottes auf Seiten der Heiden, die Machomet anbeten, und auch die christlichen Semantisierungen der Heiden sind signifikant zurückgenommen: Zwar besitzt der Heide auch hier 12 Vasallen, doch sind dieser symbolträchtigen Zahl von Beginn an 12 Vasallen des Christen gegenübergestellt. Im Turnier schließlich wendet die zweite Redaktion die Semantisierung als leuchtende Engel nicht auf die Heidenritter an, sondern beschreibt den Christen als wie von einem Engel gemalt. Die Heidin allerdings wird auch in der zweiten Redaktion bei ihrer Intervention als Engel semantisiert; doch betont die zweite Redaktion, dass dieser Eindruck sofort zu einer Distanzierung der anderen Heiden führt:

Redaktion I
*Dô wart der heideninne,
Diu oben saz an der zinne,
Umb ir wirt sô herzenleit
Daz si ab der bürge reit.
Zir wirte zogte si sô lîse
Sam ein engel ûz dem paradîse.*³⁸

Redaktion II
*Hin zogte si vil lîse,
Als ûz dem paradîse
ein reiner engel koeme dar.
Des nam der kristen guote war.
Die heiden an den stunden
Ir frouwen wîchen begunden.*³⁹

Diese Sonderstellung der Heidin, die sie von ihrem ersten Auftreten an tendenziell von den anderen Heiden exkludiert und christlich inkludiert, wird durch die radikalste Änderung der zweiten Redaktion gegenüber der ersten abgeschlossen: Der Christ verlässt die Heidin nicht, sondern er bekehrt sie. Diese Bekehrung ist engstens mit der Minnehandlung verwoben, die den religiös bestimmten Unterschied zwischen Christen und Heiden überdeutlich aufbrechen lässt; so erklärt die Heidin das unhöfische Verhalten des Heiden durch den Glaubensunterschied:

*Mîn man vil tiure hât gesworn
Bî sînem gote Machmêt,
An dem unser gloube stêt*

Mein Mann hat ernsthaft geschworen
bei seinem Gott Mohamed,
an den wir glauben,

³⁶ Redaktion II, V 61: „Er führte zwölf Jünglinge mit sich“.

³⁵ Redaktion I, VV 193-206: „Am nächsten Tag bereitete sich der Heide nicht allzu früh darauf vor, dass er aus seiner Burg zwölf Ritter und zwölf Speere in ritterlicher Art und Weise ausrüstete. Er selbst ritt auch von der Burg aus. Ihre Waffenröcke, ihre Decken, ihre Speere leuchteten alle von Gold, wie die Sonne sich im Glas bricht. Ihre Rüstungen glänzten alle, und ihre Helme waren komplett aus Gold. Wie man es sich nur wünschen konnte, ritten sie in so schicklicher Weise ein, als ob es Engel wären“.

³⁷ Redaktion II, V 355f.: „Er sah so ritterlich aus, als ob ihn ein Engel gemalt hätte“.

³⁸ Redaktion I, VV 249-254: „Da geriet die Heidin, die oben an den Zinnen saß, dermaßen in Sorge um ihren Mann, dass sie von der Burg herunter ritt. Sie ritt so leise zu ihrem Mann wie ein Engel aus dem Paradies“.

³⁹ Redaktion II, VV 447-452: „Sie ritt so überaus leise hin, als ob ein reiner Engel aus dem Paradies hergekommen wäre. Das nahm der Christ genau wahr. Die Heiden mieden seit dieser Stunde ihre Herrin“.

*Daz er des niht erwinde,
Ob er mich alsô vinde
Als er mich næhst unwillic vant,
er tæte mich für wâr zehant.⁴⁰*

dass er nicht davon ablässt,
dass er mich, wenn er mich nochmals so vor-
findet, wie er mich letzthin unwillig vorfand,
sofort töten würde.

Während in Redaktion I der Sexualakt selbst denkbar stark heilsgeschichtlich aufgeladen wird (s.o.) und der Christ die Heidin im Anschluss segnet, beschließt die Heidin in Redaktion II nach dem Beischlaf, Christin zu werden:

*An dînem gote lît êren vil
Der dich hât gebildet.
Mîne göter sint erwildet,
Von mîme gelouben si müezen!
Den dînen Got, den süezen,
Den gip mir zerkennen,
Daz ich in künne genennen.
Ich ahte niht mîner göter drô.⁴¹*

An deinem Gott, der dich geschaffen hat,
liegt viel Ehre. Meine Götter sind mir
entfremdet, sie müssen von meinem
Glauben. Lehre mich deinen Gott, den
lieblichen, erkennen,
so dass ich ihn anrufen kann.
Ich kümmere mich nicht um die Drohungen
meiner Götter.

Anschließend hält der Christ eine Bekehrungsrede, die die Heiden dezidiert aus dem Reich Gottes ausschließt.⁴² Jetzt wendet sich die Heidin zum ersten Mal in der zweiten Redaktion an Gott und segnet schließlich – in umgekehrter Richtung wie in der ersten Redaktion – den Christen:

Redaktion I
Der Christ segnet die Heidin zum Ab-
schied:
*„Mîn liebez trût, **dich got gesegen**
Durch sîne güet für elliū wîp,
Vil wunnebernder süezer lîp!⁴³*

Redaktion II
*Helm unde swert das schoene wîp
dem kristen williclichen bôt
Und dar zuo manigen kus rô.
Si sprach: **„Der dich geschaffen habe
Und mich, der gebe dir dise gâbe
Daz er durch sîne güete
Dir lîp und sêle behüete⁴⁴***

Erst jetzt, nach dem Beischlaf, wird die Heidin auch als Geschöpf Gottes bezeichnet – in der ersten Redaktion erfolgte diese Zuweisung bereits viel früher.⁴⁵ Allerdings ist es fragwürdig, ob die Heidin nach dem Beischlaf in der zweiten Redaktion noch Heidin ist: Bereits seit ihrer Intervention von den Heiden separiert, problematisiert sie vor dem Beischlaf den heidnischen Glauben und bekennt sich danach zum christlichen Gott, an den sie sich – nun auch selbst Ge-

⁴⁰ Redaktion II, VV 1714-1720.

⁴¹ Redaktion II, VV 1812-1819.

⁴² Vgl. Redaktion II, V 1851.

⁴³ Redaktion I, VV 1140-1142: „,Meine Liebste, Gott segne dich durch seine Gütigkeit vor allen Frauen, du wonneschenkender, herrlicher Leib!“

⁴⁴ Redaktion II, 1930-1936: „Die schöne Dame bot dem Christen Helm und Schwert bereitwillig an und dazu noch manchen roten Kuss. Sie sagte: ‚Derjenige, der dich und mich geschaffen hat, der schenke dir dieses Geschenk, indem er dir durch seine Gütigkeit Leib und Seele bewahre‘“.

⁴⁵ Vgl. Redaktion I, VV 924f.

schöpf Gottes – segnend wenden kann.⁴⁶ Auch die zweite Redaktion präsentiert damit eine Minnereligion und einen Minnegott, der jedoch eine ganz andere Rolle für Heiden vorsieht: Bekehrung durch Minne. Die Bekehrung der Heidin findet laikal durch den christlichen Ritter und im Minnebett direkt nach dem Beischlaf statt, und die Minnebindung an den Mann korreliert mit der religiösen Bindung an Gott. Entsprechend kann der Christ die Heidin auch nach dem Sex nicht verlassen wie in der ersten Redaktion: Die Heidin wird in die Heimat des Christen entführt und getauft⁴⁷, die Bekehrung (und auch die christliche Unterweisung⁴⁸) hat aber im Minnebett nach dem Sex stattgefunden.

Diese laientheologische Engführung von Minneakt und Bekehrung bestätigt sich beim Heiden, betrachtet man die Erweiterungen und das alternative Ende der zweiten Redaktion gegenüber der ersten: Der Heide zieht gegen den Christen in den Krieg und kann schließlich besiegt werden; während seiner Gefangenschaft treibt der Christ *kurzewîle* mit den schönsten Damen des christlichen Landes, und der Heide verfällt in Minne zu einer der Damen. Der Christ gibt ihm die Dame zur Frau mit der Auflage, dass der Heide Christ werden muss:

*,Ich gibe iu gerne sî ze konen
Und lâze iuch des gelübdes frî.
Dâ muoz ouch sîn ein anderz bî,
Daz ir geloubt an Jêsum Krist,
Der got ie was und immer ist,
Und ir die toufe enphâhet.‘ [...]
Disiu rede behagte im wol,
Wan daz sîeze megeîn
Sô schiere sînes herzen schrîn
Mit ganzer minne übermaz,
Daz er Machmêtes vergaz.⁴⁹*

*,Ich gebe sie Euch gerne zur Frau und ent-
binde Euch von Eurem Versprechen;
doch es ist noch etwas anderes nötig,
nämlich dass Ihr an Jesus Christus glaubt,
der von Beginn an Gott gewesen ist und im-
mer sein wird, und dass Ihr die Taufe emp-
fangt.‘ Diese Rede gefiel ihm sehr,
da das herrliche Mädchen
sein Herz dermaßen
mit vollständiger Liebe überfüllte,
dass er Mohammed gänzlich vergaß.*

⁴⁶ Zur Forschungsdiskussion des Zusammenhangs zwischen Taufe und Gotteskindschaft am Beispiel des Willehalm vgl. auch den Beitrag von Ralf-Schlechtweg-Jahn in diesem Band.

⁴⁷ Vgl. Redaktion II, VV 2090-2094: „*Gar kristenlîche unde wol / Wart diu frouwe getoufet / Und in kristenê gesloufet. / Den heidennamen si dô lie, / Den kristennamen sie enphie.*“ („Die Dame wurde sehr christlich und schön getauft und in den christlichen Bund hineingeschoben. Sie ließ dort den Heidennamen und empfing den christlichen“).

⁴⁸ Die katechetische, christliche Unterweisung, die für die frühe Kirche eine fundamentale Voraussetzung der (Erwachsenen-) Taufe war, wurde im Zuge des Frühmittelalters zunehmend von einer Zeremonialisierung abgelöst; doch seit der karolingischen Kirchenreform wurde wiederholt und regelmäßig die Forderung nach einem Minimum an Glaubenswissen als Voraussetzung der Taufe von kirchlicher Seite aus laut (vgl. Arnold Angenendt: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. 2. Aufl., Darmstadt 2000, S. 469-471). Vor diesem Hintergrund ist es in laientheologischer Hinsicht signifikant, dass die christliche Unterweisung der Heidin in der II. Redaktion durch den laikalen, christlichen Ritter erfolgt und nicht durch einen Kleriker.

⁴⁹ Redaktion II, VV 2526-2540.

Auch hier wird also Minne als Bekehrungsmittel eingesetzt, wie bereits bei der Bekehrung der Heidin. Während in Redaktion I die Minnereligion um den Sexualakt als *Gnadengabe* aufgebaut war, wird in Redaktion II die Minnereligion um Sex als *Bekehrungsmittel* aufgebaut. Christen und Heiden unterscheiden sich nicht mehr marginal über *zuht* und *zorn*,⁵⁰ sondern grundsätzlich über ihre Götter. Dieses Auseinanderdriften von Christen und Heiden in der zweiten Redaktion zeigt sich auch im großen Krieg, der als religiöser Endkampf semantisiert wird: Der Heide rüstet die gesamte Heidenschaft, der Christ die gesamte Christenschaft.⁵¹ Die entscheidende Schlacht findet am Jordan statt, in dem viele Heiden ertrinken.⁵² Die Struktur des Kreuzzugs, die in der ersten Redaktion gänzlich ins Höfische gewendet und als Turnier semantisiert wurde, schlägt sich im Ende der zweiten Redaktion so blutig-archaisch und umfassend nieder, dass sie an die Schlacht der Johannesapokalypse erinnert.

Dies bleibt nicht die einzige biblische Assoziation, betrachtet man die letzte entscheidende Änderung der zweiten Redaktion: Während in der ersten Redaktion alle Personen anonym bleiben und nur die Funktionsbezeichnungen Ritter, Heide oder Heidin bekommen, tragen sie in der zweiten Redaktion Namen. Der Heide heißt Beliant⁵³, die Heidin Libanet, Tochter von Jason, und der Christ trägt den Namen Witeke vom Jordan. Karl Maeker hat diese Namen zu Beginn der Forschung zur *Heidin* in die weltliche literarische Tradition eingegliedert:

Diese Namen sind zum Teil entlehnt: Wittic der deutschen Heldensage, ebendaher Beliant, eine Entstellung aus Belîân; ferner Westenlant, wie in der Ambraser Hs. der Rabenschlacht 490 statt Westvâlen lant steht, womit Westerlant bei Heinrich von München zu vergleichen ist (DHS. 203), das in Dietrichs Flucht Westenmer heisst; und wol auch Coradin, welches an das Land Karadîe in der Kudrun erinnert. Dagegen entstammt Jason der griechischen Mythologie, Jordan und Gazzaphat, wenn es statt Josaphat steht, der Geographie des heiligen Landes. Zum Teil entsprangen sie der Phantasie Hindihofens, denn Libanet, Soldemach, Soldemas dürften schwerlich sich sonst irgendwo nachweisen lassen. Wenn Wester-

⁵⁰ Wobei der *zorn* des Heiden in der II. Redaktion ebenfalls mit seiner Bekehrung getilgt wird: „*Al sîn leit und sîn zorn / Rehte als daz meientou verswant. / Fürbaz er kristen wart genant*“ (Redaktion II, VV 2556-2558: „All sein Leid und Zorn verschwand genauso wie der Maientau. Fürderhin wurde er Christ genannt“).

⁵¹ Vgl. Redaktion II, VV 2151-2164: „*Ein bote brâhte im diu maere, Daz ûf sînen schaden waere / Al diu heidenschaft erwegt. [...] / Er hiez ouch künden über ein / Al der kristenheit gemein: / Die heiden heten sich vermezzen: / Recht als si waeren gesezzen, / Sô woltens in der kristen lant. / Ein fürste dem andern tet bekant / Disiu maere und samenten sich / Mit kreften gên der heiden gerich.*“ („Ein Bote überbrachte ihm die Nachricht, dass die gesamte Heidenschaft erhoben hatte, um ihn zu vernichten. Er befahl ebenfalls der gesamten Christenheit folgendes zu verkünden: Die Heiden hätten sich zusammengerottet; so, wie sie zuvor angesiedelt waren, so wollten sie sich nun im Christenland ansiedeln. Ein Fürst benachrichtigte den anderen davon, und sie rüsteten sich machtvoll gegen die Rache der Heiden“).

⁵² Vgl. Redaktion II, VV 2166, 2174; 2447f.

⁵³ In den einzelnen HSS mit den Varianten *weliant*, *woeleant*, *weleant*.

land, der Sitz Beliants, für den Dichter den Sinn von Abendland gehabt hätte, so wäre damit die Verlegung von Wittics Reich an den Jordan, falls darunter der Fluss in Palästina verstanden wird, kaum zu vereinigen. Aber wie es scheint, sind die Namen ganz willkürlich gewählt.⁵⁴

Ich denke, dass in Nachfolge Maekers bislang die religiöse Dimension des Märes in der Forschung unterschätzt wurde, die sich hier auch in biblischen Anleihen niederschlägt: Sicherlich ist Beliant zum einen ein Name aus dem *Wolfdietrich*, wo ein heidnischer Fürst namens Belian christliche Ritter durch die Reize seiner Tochter ins Verderben lockt. Doch zum anderen (und vielleicht bereits als Vorbild des Wolfdietrich D) erinnert Beliant auch stark an Belial, ein häufig belegter biblischer Dämonenname⁵⁵. Besonders aufschlussreich ist der Beleg aus dem zweiten Korintherbrief:

<i>quae autem conventio Christi ad Belial aut quae pars fideli cum infidele</i>	Wie stimmt Christus mit Belial? Oder was für ein Teil hat der Gläubige mit dem Ungläubigen?
---	---

Sieht man diese Verknüpfung als sinnvoll an, so ist in der zweiten Redaktion schon aufgrund der Namenswahl eine Glaubensdifferenz dominant gesetzt, die eine Verschmelzung von Heiden und Christen im Bereich der *höfescheit* wie in der ersten Redaktion verunmöglicht.

Die *Heidin Libanet* erinnert mit ihrem Namen stark an *die* *Heidin* der Bibel, die anonyme schwarze und wunderschöne Freundin im *Hohelied*, die vor allem im vierten Kapitel mehrmals⁵⁶ mit dem Raum Libanon verknüpft wird:

<i>veni de Libano sponsa veni de Libano veni coronaberis de capite Amana de vertice Sanir et Hermon de cubilibus leonum de montibus pardorum</i>	Komm mit mir, meine Braut, vom Libanon, komm mit mir vom Libanon, tritt her von der Höhe Amana, von der Höhe Senir und Hermon, von den Wohnungen der Löwen, von den Bergen der Leoparden!
--	---

Witeke schließlich ist zum einen wieder ein Name aus der Dietrichepik (der Sohn Wielands, der mit seinem Schwert Mimung der bestgerüstete Ritter ist), doch die Näherbestimmung „vom Jordan“ verweist zum anderen wiederum auf einen neutestamentlichen Handlungsraum: Johannes der Täufer tauft Heiden im Jordan und wäscht sie dort von den Sünden rein.⁵⁷

Im Einzelnen sind dies sicherlich eher vage Assoziationen, die aber in der Summe eine heilsgeschichtliche Matrix ergeben und die Handlung um eine allegorische Ebene bereichern. Dass Witeke hier am Jordan verortet wird (und damit

⁵⁴ Karl Maeker: Die beiden ersten Redactionen des mittelhochdeutschen Gedichtes von der *Heidin*. Berlin 1890, S. 32.

⁵⁵ Vgl. Dt 13,13; Idc 19,22; 1Sm 1,16, 2,12, 10,27, 25,17; 2Sm 16,7, 20,1, 22,5; 3Rg 21,10; 2Par 13,7; Na 1,15; 2Cor 6,15.

⁵⁶ Vgl. Hoh 3,9, 4,8, 4,14, 4,15, 5,15, 7,4.

⁵⁷ Vgl. Mt 3,6; Mk 1,5, 1,9; Lk 4,1.

fern von dem unbestimmten, aber zumindest westeuropäischen „Hier“ der ersten Redaktion), relativiert auch die geographische Bedeutung der Heiden der ersten Redaktion: Heiden in der zweiten Redaktion sind nicht primär *wo* anders, sondern sie sind primär *anders* in religiöser Hinsicht, und sie müssen getötet oder assimiliert werden, insofern sie für die Minne anschlussfähig sind.

Dieses recht martialische Heidenbild der zweiten Redaktion wird in der III. Redaktion wieder relativiert. Die III. Redaktion läuft grundsätzlich analog zur II. Redaktion, baut jedoch eine umfangreiche Drachenaventiure ein und entwirft einen alternativen Schluss.⁵⁸ Die Drachenaventiure ist eine Einschlebung von gut 700 Versen in die Aventiurefahrt des Christen, nachdem er von der Heidin verschmäht worden ist. Der Christ trifft in einem Wald auf einen Drachen, der einen heidnischen Ritter mit seinem Schwanz gefesselt hält und in seinem Maul das tote Pferd des Ritters hat. Der Christ besiegt den Drachen und bringt den befreiten Heiden zu dessen *mage* zurück.⁵⁹

Zunächst fällt auf, dass der Text großen Aufwand betreibt, um die Drachenaventiure mit Minne zu verknüpfen: Der Drache ist ein Minneabenteurer, der Christ ist durch Minne geschützt, der gefangene Heide ist ein Minneritter usw.⁶⁰ Parallel dazu semantisiert der Text die Aventiure massiv religiös: Der Drache wird achtmal als *tiuvel* bzw. *valant* bezeichnet⁶¹ und der gefangene Heide erweist sich religiös-inhaltlich als Heide, indem er den Christen bei seinen Göttern um Hilfe anfleht:

*Hâstu diu göter ie vernomen
Jûnô, Kâhûn und Tervigant,
Sô tuo mir dîne hilfe bekant!*⁶²

Wenn du jemals den Göttern
Juno, Kahun und Tervigant gehorcht hast,
dann hilf mir!

Der Christ greift den Drachen zunächst ohne Erfolg an und wendet sich dann an seinen Gott:

*‚Der hoehste Got der beste,
Der die tiuvel überraht,
Der helfe mir mit sîner maht.‘*

‚Der höchste und beste Gott,
der die Teufel besiegt hat,
der stehe mir mit seiner Macht bei.‘

⁵⁸ Neben diesen eklatanten Unterschieden bringt die III. Redaktion aber auch schon zuvor eine kleinere, aber signifikante Änderung: Bei der Intervention der Heidin im Turnier zürnt ihr der Heide nicht, sondern gibt seiner Frau sofort recht – mit Verweis auf die durch Gott begründete Überlegenheit des Christen: „*Hettenndt jr mich nit dauon genummen / Er were mir leicht zu schaden kummen / Sein got hath jm hie den sig gegeben*“ (VV 519-521: „Wenn Ihr mich nicht davon abgebracht hättet, so hätte er mir leicht geschadet. Sein Gott hat ihm hier den Sieg gegeben“), danach umarmt er die Heidin. Die Überlegenheit des Christen ist damit auch dem Heiden von vornherein klar, der *zorn* des Heiden ist gänzlich irrelevant geworden.

⁵⁹ Vgl. Redaktion III, VV 1217-1910.

⁶⁰ Vgl. Redaktion III, VV 1226, 1231, 1312, 1469-1474, 1905-1910.

⁶¹ Vgl. Redaktion III, VV 1324, 1362, 1445, 1498, 1504, 1550, 1688, 1747.

⁶² Redaktion III, VV 1336-1338.

*Sant Michel ruofte er ane dô,
Der vor dem berge Gorganô
Den wilden tracken überstreit
Der manigen menschen tete leit,
Daz er im hülfe gesigen
Und disem wurme obe ligen.*⁶³

Er rief den Heiligen Michael an,
der am Fuß des Berges Gorgano
den wilden Drachen,
der vielen Menschen Böses zugefügt hatte,
besiegt hatte, auf dass er ihm zum Sieg
über diesen Drachen verhelfe.

Schließlich kann der Christ den Heiden befreien und den Drachen überwinden, was der Text in deutlicher Gegenüberstellung als Wirken des christlichen Gottes darstellt:

*Daz was des werden heidens heil,
Der mit grôzen unkreften was
Hin dan geslichen ûf daz gras
Und sîniu göter anruofte und mant,
Machometen und Tervigant,
Die im gehelfen mohten kleine,
Wan der hôhe Got aleine,
Der himel und erden beschuof,
Dem kristen half durch sînen ruof.*⁶⁴

Das bedeutete die Erlösung für den
vornehmen Heiden, der sich völlig erschöpft
auf die Wiese verkrochen hatte
und seine Götter Mohammed und Tervigant
anrief und ermahnte,
die ihm allerdings nicht helfen konnten;
einzig der höchste Gott, der Himmel
und Erde erschaffen hatte, konnte dem
Christen auf dessen Gebet hin helfen.

Gemeinsam ist dem heidnischen und dem christlichen Ritter die höfische Minne, die den Drachenkampf als Aventure einordenbar macht. Unterschiedlich sind freilich die religiösen Bekenntnisse, wobei sich der christliche Gott dezidiert als den heidnischen Göttern überlegen erweist.⁶⁵ Die Erzählung wird hierbei um eine allegorische Ebene erweitert, wie der Christ selbst als plakative Allegorese ausführt: Analog zu Sankt Michael kämpft er gegen den Drachen und damit gegen den Teufel. Dies ist allerdings ein signifikanter Unterschied zur II. Redaktion: Nicht mehr der Heide Belial ist als Allegorie des Teufels lesbar, gegen den der Christ als Christus kämpft, sondern der Kampf wendet sich gegen einen Drachen als Teufel, vor dem ein Heide gerettet wird. Diese Funktion von Heiden (der religiösen Rettung bedürftig) bestätigt sich im weiteren Verlauf: Der Christ und der gerettete Heide treffen zunächst im Wald auf einen Heidenzweig, der den Christ dafür lobt, dass er nach 100 Jahren endlich den Teufel (*valant*) im Wald besiegt habe.⁶⁶ Schließlich kommen sie an den Hof des Heiden, der sich als König entpuppt, über dessen Überleben seine *mage* sehr erfreut ist; die feiernden Heiden singen allerdings noch heidnische Lieder und loben weiterhin Machomet.⁶⁷ Damit wird zweierlei klar: Zum einen liefert das Bild des vom Schwanz des Drachen gefesselten Heiden eine Allegorie der hilfsbedürftigen,

⁶³ Redaktion III, VV 1384-1392.

⁶⁴ Redaktion III, VV 1512-1520.

⁶⁵ Dieser Aspekt der auch für die Heiden unstrittige Überlegenheit des christlichen Gottes taucht bereits im Rahmen des Turniers auf, vgl. Anm. 58.

⁶⁶ Vgl. Redaktion III, VV 1745-1748.

⁶⁷ Vgl. Redaktion III, VV 1876-1879.

auf Rettung harrenden Heiden in der Gefangenschaft des Satan; zum anderen aber wird offensichtlich, dass diese Allegorie auf Bildebene bleibt: Die Heiden müssen vom Christen vor dem Drachen errettet werden – nicht aber bekehrt. Sie bleiben Heiden, die freilich für die Hilfe des Christen und seines Gottes dankbar sind.

Diese Differenz bestätigt sich auch im neuen Schluss der III. Redaktion: Der Heide Beliant wird in der Gefangenschaft nicht getauft wie in der II. Redaktion, sondern fällt in Minne zu einer anderen Heidin (nicht zu einer Christin wie in Redaktion II), die ihm ausdrücklich als Ersatz für die verlorene Libanet angeboten wird und die er schließlich ehelicht. Alle Heiden außer Libanet, die in Beaflo umbenannt wird, bleiben Heiden, und der Text betont mehrmals ausdrücklich ihre heidnischen Götteranrufungen und ihren heidnischen Glauben⁶⁸, ohne dies auch nur an einer Stelle zu problematisieren. Alle ziehen schließlich glücklich heim, und der Christ lebt dort gottgefällig zusammen mit Beaflo.

Die III. Redaktion präsentiert damit Heiden, die sich durchaus religiös inhaltlich von Christen unterscheiden, deren Assimilation jedoch nicht wie in der II. Redaktion angestrebt wird. Ähnlich wie in der I. Redaktion erweisen sich Heiden als gleichartige (wenn auch nicht gleichrangige) Partner in Ritterschaft und vor allem Minne. Der christliche Gott ist in der III. Redaktion ein Helfer, der mittelbar über den christlichen Ritter auch Heiden hilft, was in keiner Weise an deren Bekehrung gekoppelt ist. Die falsche Religion der Heiden ist lediglich Letztbegründung für die Überlegenheit des Christen, wertet aber die Heiden nicht im Umkehrschluss grundsätzlich ab.

Wieder ein völlig anderes Bild liefert die IV. Redaktion, deren Handlung sich weitgehend analog zur I. Redaktion gestaltet. Ein erster signifikanter Unterschied ist aber, dass die Bezüge auf denselben Gott von beiden Seiten aus und auch dessen schützendes Eingreifen in die Handlung deutlich massiert werden:⁶⁹ Noch weniger als in der I. Redaktion sind hier religiös-inhaltliche Unterschiede zwischen Christen und Heiden festzumachen.⁷⁰ Dennoch entsteht aber ein viel größeres Gefälle zwischen Christen und Heiden als in der ersten Redaktion: Gott ist stets *explizit* auf Seiten des Christen und hilft ihm tatkräftig im Kampf. Diese starke Überlegenheit des Christen zeigt sich von Anfang an: Der Heide disqualifiziert sich in höfischer Hinsicht bereits vom ersten Zusammentreffen an und

⁶⁸ Der Bruder des geretteten Heiden dankt dezidiert den heidnischen Göttern für die Rettung seines Bruders: „*Miniu göter wil ich êren, Daz mir daz heil ist geschehen Und dich gesunt hân gesehen*“ (Redaktion III, VV 3658-3660: „Meine Götter will ich dafür ehren, dass mir dieses Heil zuteilwurde, dass ich dich gesund wiedergesehen habe“); bei der Beschreibung der wunderschönen Frau des Heiden wird auch ein Diamant erwähnt, der in sich das Bild der *abgotinne* Venus trägt (vgl. ebd., V 3895).

⁶⁹ Vgl. Redaktion IV., VV 62, 172, 194, 199, 348f., 356f., 386, 564f., 778, 851, 857, 865, 997, 1060f., 1160, 1242, 1845.

⁷⁰ Dies beobachtet grundsätzlich bereits Sabel, Barbara: Toleranzdenken in mittelhochdeutscher Literatur. Wiesbaden 2003, S. 305-308.

dauerhaft, indem er als „*unmâzen zornig*“⁷¹ beschrieben wird. Und die Heidin ist – anders als in allen bisherigen Fassungen – von Anfang an an dem Christen interessiert, eben weil er Christ ist:

*ez gê ze schaden oder zu vromen,
ich wil zu den kristen komen
und wil den kristen erkennen:
er wolde sich nie genennen!*⁷²

Wie auch immer es ausgehen mag,
ich will zu den Christen gehen und den
Christen kennen lernen:
Er wollte sich ja nicht vorstellen.

Der christliche Gott und die christliche Religion sind hier noch enger mit der Minne verknüpft, als es bei den bisherigen Redaktionen der Fall war: Gott hilft dem christlichen Ritter explizit, damit er über die Heiden triumphiert und die Heidin gewinnen kann, die sich schon aufgrund des Status' des Christen als Christen zu diesem hingezogen fühlt. Die Minnereligion, die die IV. Redaktion ausformt, macht Christ und Heide auch über Reden bzw. Schweigen von der Minne unterscheidbar: Der Heide minnt die Heidin zwar stark, doch der Text betont ebenso stark, dass er über ihre Vorzüge aus Eifersucht schweigt⁷³; der Christ dagegen erweist sich als äußerst gesprächig⁷⁴ in Bezug auf den Schönheitspreis der Heidin.

Wie in Redaktion II geht die Heidin mit dem Christen, wird getauft und lebt zusammen mit dem Christen ein gottgefälliges Leben. Das wird aber so schnell wie möglich in nur 14 Versen abgearbeitet⁷⁵, der Text legt stattdessen großen Wert auf eine auf 66 Verse ausgedehnte Klage des Heiden:⁷⁶ Jetzt erst spricht der Heide über seine Minne zu der Heidin und vergleicht das Zusammensein mit ihr mit dem Paradies, das er verloren hat:

*er sprach: ,owê, künegîn,
daz ich dîn enbern muoz!
dîn handelunge und dîn gruoze
was mîner vröude ein ôstertac.
swenne ich an dînem arme lac
und dînen lîp al umbevie,
sô was mir rehte, wie
ich wære in dem paradîse.*⁷⁷

Er sagte: ‚Ach, Königin,
dass ich dich vermissen muss!
Dein Umgang und dein Gruß
war ein Ostertag meiner Freude.
Wann immer ich in deinen Armen lag
und deinen Leib ganz umarmte,
dann war mir genauso zumute, wie wenn
ich im Paradies wäre.

⁷¹ Redaktion IV, V 474.

⁷² Redaktion IV, VV 469-472.

⁷³ Vgl. Redaktion IV, VV 1-162: Das Verschweigen der Schönheit der Heidin funktioniert freilich nicht, der Ruhm ihrer Schönheit wird sogar schriftlich verbreitet. Zum Schweigen des Heiden vgl. auch Philipowski: Aporien (vgl. Anm. 11), S. 234.

⁷⁴ Der Christ verfährt zwar zunächst ähnlich wie der Heide, weil er seine Reise als Kreuzzug tarnt und über die Heidin schweigt; doch dann erweist er sich als äußerst gesprächig: Das Minnegespräch zwischen Heidin und Christ ist mitten in die Feier eingeschaltet, vgl. Redaktion IV, VV 723-1044.

⁷⁵ Vgl. Redaktion IV, VV 1886-1899.

⁷⁶ Vgl. Redaktion IV, VV 1815-1880.

⁷⁷ Redaktion IV, VV 1838-1845.

Der Minnegott, der aktiv für den Minne-Erfolg des Christen sorgt, wirkt damit in der letzten Redaktion auch didaktisch: Er bestraft den Heiden für sein Schweigen über die Vorzüge der Minnedame, der Christ dagegen wird für sein wortreiches Werben mit erstaunlich viel Sex belohnt:⁷⁸

*sus vielen si in daz bette hin,
der grâve mit der kûndegîn. [...]
die lange naht biz an den tac
hâten si kurzwîle vil; [...]
si wurden beide ein ander holt,
des trâten sie den bôzolt. [...]
sie machten einen andern tjust. [...]
sie hâten kurzewîle vil
und mit vrôuden der minne spil
volliclich als ich iu sage
nach ein ander acht tage.⁷⁹*

So ließen sie sich ins Bett fallen,
der Graf und die Königin.
Die ganze lange Nacht bis zum neuen Tag
hatten sie viel Spaß.
Sie bekamen beide Lust aufeinander,
deswegen traten sie zum Tanz an.
Sie gingen in einen zweiten Waffengang.
Sie hatten viel Spaß
und trieben freudig das Spiel der Minne
volle acht Tage hintereinander,
wie ich euch sage.

Dieser Sex, der insgesamt über knapp 100 Verse für hochmittelalterliche Epik äußerst detailfreudig geschildert wird⁸⁰, kann auch allegorisch gelesen werden, denn die IV. Redaktion verwendet für ihr Personal andere Namen: Der Christ heißt Alpharius, die Heidin aber nennt sich Frau *Dêmuot* und indirekt auch Frau *Saelde*, da sie die ihr unbekannte Minnedame des Christen (also letztlich sich selbst) so benennt; mit diesen Namen wird auch die zentrale Tugend der *zuht* engstens mit der Person der Königin verknüpft:

*,nû sult ir, liebe vrouwe mîn,
ouch rehte sagen mir
durch iuwer zuht: wie heizet ir?‘
sie sprach: ‚ist iu dester baz iht,
ich hân iuch sîn schiere beriht:
genant sô bin ich Dêmuot.‘
,wol sie, diu nâch dem namen tuot!
vrouwe mîn, der solde sîn
wol mit reht der engel schîn,
wan sie sich vor valsche hât behuot;
sî ist zûhtic unde quot.⁸¹*

Jetzt sollt Ihr, meine liebe Herrin,
aber auch wahrhaftig verraten
um Euren Anstand willen: Wie heißt Ihr?
Sie sprach: ‚Wenn es Euch dann besser geht,
verrate ich ihn Euch gerne:
Ich werde Demut genannt.‘
,Wohl derjenigen, die nach diesem Namen
handelt! Meine Herrin, derjenigen sollte
zurecht der Schein der Engel zuteilwerden,
da sie sich vor Falschheit bewahrt hat;
Sie ist züchtig und vortrefflich.‘

⁷⁸ Vgl. Redaktion IV, VV 1704-1800.

⁷⁹ Redaktion IV, VV 1759-1800.

⁸⁰ Zur Rolle der ausführlichen Schilderung des Sexualaktes für die Minnediskussion der vierten Redaktion vgl. Kropik, Cordula: *Ich wil dir zwei geteilu geben*. Der Disput um die Liebe in der ‚Heidin B‘. In: Gindhart, Marion/Kundert, Ursula [Hg.]: *Disputatio 1200-1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*. Berlin/New York 2010, S. 363-383, hier S. 368: ‚Die Dynamik des Geschehens wird vom dialektischen Ringen zweier Kontrahenten um die Lösung einer quaestio bestimmt, wobei der zugrunde liegende Kasus nicht bloß in Worten, sondern darüber hinaus mit vollem Körpereinsatz erörtert wird‘.

⁸¹ Redaktion IV, VV 748-758.

Mit der Verschiebung des Engelsvergleichs an diese Stelle erfolgt eine Engführung von höfischer Tugend und religiös positiver Bewertung, die bereits in der I. Redaktion angelegt war, hier aber noch intensiver ausgestaltet wird; und mehr noch: Mit den Personifikationen (Frau *Dêmuot*, Frau *Saelde*) weist die IV. Redaktion eine noch deutlichere allegorische Ebene auf als die III. mit ihrer Drachenaventure; diese allegorische Ebene muss aber in der IV. Redaktion mit einer sehr handfesten buchstäblichen Ebene konkurrieren: Das Publikum kann den Sex mit der Heidin allegorisch verstehen, aber es muss nicht. Die Rezipienten können entweder die Geschichte eines Christen hören, der in der Demut sein Glück findet, oder aber sie hören die Geschichte eines Ritters, der sexuell äußerst erfolgreich eine wunderschöne Heidin minnt. In welcher Lesart auch immer: Heiden haben in der IV. Redaktion die Funktion, dass man sie reihenweise töten kann und eine verheiratete Dame minnen und entwenden kann, ohne dass dies in irgendeiner Weise problematisch wird.⁸² Diese Funktion kann durchaus entspannend für ein Publikum sein, das die entsprechenden Problematiken eines *Tristan* oder *Iwein* im Hinterkopf hat.

Die vier Redaktionen der Heidin präsentieren mit eigentlich der gleichen Geschichte vier deutlich unterschiedliche Heiden- und entsprechende Gottesbilder; vier Varianten des Umgangs zwischen Christen und Heiden, vier Varianten eines Minnegottes, die ich als eine implizite laientheologische Diskussion begreife. Es ist bei den vier Redaktionen der Heidin nicht von einer Entwicklung des Heiden- und Gottesbildes zu sprechen, sondern vielmehr von einem literarisch ausformulierten Kaleidoskop höfischer Sichtweisen auf Gott und die Heiden. Gerade in dieser Vielschichtigkeit sind die Redaktionen der *Heidin* nicht unter dem Einflussparadigma als Umsetzung kirchentheologischer Inhalte für den laikalen Hof zu verstehen; stattdessen bestimmen laikal-höfische Konzepte – allen voran die Minne – die Konstruktion von Gottes- und Heidenbildern grundsätzlich, die – unsystematisch und unkritisch, doch von eindrucklicher Prägnanz – Bausteine einer höfischen Laientheologie bereitstellen.

⁸² Damit versöhnt gerade die Heidenschaft der Dame die grundsätzliche Spannung in der Struktur des Märes (die bereits Karl-Heinz-Schirmer erkannt hatte; zur ausführlichen Diskussion vgl. Kropik: Disput (vgl. Anm. 80)) zwischen Brautwerbungsschema und Minnewerbung: Da die Heidin Heidin ist, ist ihr Status als verheiratete Frau (Vorraussetzung für Minnewerbung) nicht absolut gegeben, was es ermöglicht, sie parallel als Protagonistin einer Brautwerbung zu inszenieren – vgl. dazu auch ebd., S. 382, Anm. 41.