

Sonderdruck

aus:

FREIBURGER LITERATURPSYCHOLOGISCHE GESPRÄCHE
JAHRBUCH FÜR LITERATUR UND PSYCHOANALYSE
BAND 22

TRAUER

herausgegeben von

Wolfram Mauser und Joachim Pfeiffer

2003

Verlag Königshausen & Neumann
Postfach 6007 - D-97010 Würzburg

Christiane Ackermann und Klaus Ridder

TRAUER – TRAUMA – MELANCHOLIE

Zum *Wilhelm* Wolframs von Eschenbach

I. Einleitung

Der *Wilhelm* des Wolfram von Eschenbach thematisiert den Kampf zwischen Christen und Heiden, der in besonderem Maße religiös begründet ist. Eine Kreuzzugsbegeisterung will sich in dem Werk aber nicht so recht einstellen, zumal Verluste nicht nur beklagenswert sind, wenn sie die christliche Seite betreffen.¹ Auch um den Tod von Heiden wird getrauert und der Mord an ihnen sogar als Sünde bewertet (vgl. 450,17). In der Zeit der Kreuzzüge findet sich kein anderer deutschsprachiger Text, der die Kreuzzugsideologie so gründlich unterminiert wie der *Wilhelm*.² Der subversive Charakterzug des Werkes kommt unter anderem zum Tragen, wenn der Erzähler von den Verlusten und der mit ihnen einhergehenden Trauer sowohl der Christen als auch der Heiden berichtet. Niedergeschlagenheit und Trauer basieren – so die These der folgenden Überlegungen – auf einer Erfahrung, die erst durch das im Text beschriebene Leid als traumatische Erfahrung re-konstruiert und kenntlich wird. Diese Struktur gibt Einblick in eine melancholische Grundstimmung des Textes. Letztere manifestiert sich vor allem im religiösen Zweifel, der im Verlauf der Dichtung immer deutlicher hervortritt. Es geht jedoch nicht darum, die empirische Person Wolfram von Eschenbach als Melancholiker zu charakterisieren. Mit Blick auf die spezifische Darstellung von Christen und Heiden im *Wilhelm* soll vielmehr gefragt werden, ob nicht ein Heiden mit oder gar Zersetzen von symbolischen Werten die ästhetische Produktivität bestimmt, die wiederum die dem Text inhärente melancholische Latenz überbrückt, während sie zugleich ihre Spur verfolgt und nachzeichnet.³

Im Folgenden wird eine psychoanalytische und zugleich sprachtheoretische Perspektive gewählt, um den Zusammenhang von Trauer, Trauma, Melancholie und Subjektivität im Werk Wolframs zu erschließen. Die Tauglichkeit der psychoanalytischen Interpretation mittelalterlicher Texte ist jedoch äußerst umstritten. Daher soll zunächst die Leistungsfähigkeit eines solchen Ansatzes diskutiert werden. In diesem Rahmen ist auch zu klären, ob von Subjektivität im Mittelalter überhaupt sinnvoll die Rede sein kann. Die Literaturwissenschaft spricht mittelalterlicher Literatur Sub-

¹ Vgl. Bumke (1999): Wolfram von Eschenbach 1402.

² So Liebertz-Grün: Das trauernde Geschlecht 391. – Textzitate und Übersetzungen nach der Ausgabe von Heinze.

³ Diese Fragestellung bezieht sich auf eine These Kristevas, die – sich distanzierend von einer Pathologisierung des Künstlers – im Rahmen ihrer Untersuchung von Hans Holbeins d. J. *Der Leichnam Christi im Grab* dem melancholischen Moment in der ästhetischen Praxis nachspürt (vgl. Kristeva: *Black Sun* 128).

ektivität vielfach gänzlich ab. Dies erscheint unbefriedigend, insbesondere wenn man ein Subjektivitätsverständnis im Sinne Julia Kristevas zugrunde legt (Abschnitt II). Eine Skizze mittelalterlicher und psychoanalytischer Trauer- und Melancholie-Konzeptionen will eine Grundlage schaffen, von der aus gezeigt werden kann, dass auch ein literarischer Text des Mittelalters die Prozessualität des Subjekts erkennen lässt. Die Berücksichtigung der jüngeren Trauma-Forschung verdeutlicht dann ein zentrales Moment von Trauer und Melancholie sowie ihre wesentliche Differenz (Abschnitt III). Die Textanalyse illustriert schließlich das Zusammenspiel von Trauer, Trauma, Melancholie und ihre Bedeutung für die Subjektbildung im *Willehalm* (Abschnitt IV).

II. Psychoanalyse und Subjektivität

Die Einbeziehung der Psychoanalyse in literaturwissenschaftliche Fragestellungen ist in der Mediävistik nicht selbstverständlich, obwohl sich die Zahl entsprechender Untersuchungen seit den einschlägigen Forschungsberichten aus den 80er bzw. 90er Jahren mehr⁴ Urban formuliert in seinem Beitrag zu dem Sammelband *Psychologie in der Mediävistik* die Hoffnung, dass die mediävistische Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse helfen könnte, »[e]xperimentierweise das Bild einer historischen Subjektivität zu rekonstruieren«.⁵ Er wart zugleich davor, lediglich in »analogen Reden ›im Sinne der Psychoanalyse‹ stecken zu bleiben.⁶ Blank kritisiert dann das »historische Defizit« der psychoanalytischen Subjektivitätsbestimmung, doch seine Diskussion psychoanalytischer Ansätze in der Altgermanistik vermag kaum neue

⁴ Vgl. Wolfzettel: Mediävistik und Psychoanalyse 210; Beutin: Ältere deutsche Literatur und Psychoanalyse; Urban: Psychoanalytische Interpretation mittelalterlicher Literatur; Maaz: Psychologie und Mediävistik. Die Forschungsberichte führen Einzeluntersuchungen an, die nicht so heterogen sind, wie Blank behauptet. Gerade Wolfzettels Abhandlung zeigt, dass sich je nach Ausrichtung des psychoanalytischen Ansatzes unterschiedliche Gruppierungen gebildet haben. Sie erschöpfen sich allerdings kaum in den zwei Großgruppen historisch und ahistorisch, in welche sie Blank einteilt (vgl. Blank: Psychoanalytische Interpretation 101).

Wolfzettel steht seit den 70er Jahren in der deutschen und französischen Mediävistik eine wachsende Bereitschaft, psychoanalytische Ansätze zuzulassen (vgl. Wolfzettel: Mediävistik und Psychoanalyse 231). Beutin und auch Bertau ist eine freudianische Perspektivierung deutscher mittelalterlicher Literatur zu verdanken (Beutin: Psychoanalytische Kategorien bei der Untersuchung mittelhochdeutscher Texte; ders.: Zum Lebensweg des ›Helden‹ in der mittelhochdeutschen Dichtung; Bertau: Neun Versuche über Subjektivität und Ursprünglichkeit). Stellvertretend für freudianische Ansätze sei noch hingewiesen auf die Arbeiten von Birkan, Dragonetti, Endres, Koenigsberg, Méla, Nolting-Hauff. Die Tiefenpsychologie Jungs hat in der Mediävistik besonders große Verbreitung gefunden; exemplarisch soll hier die einflussreiche Arbeit von E. Jung und M.-L. von Franz, *Die Gralstafel in psychoanalytischer Sicht*, angeführt werden. Laut Wolfzettel nehmen seit den 70er Jahren zumindest in der französischen Mediävistik freudianische Untersuchungen zu, dann allerdings in Verbindung mit einer lacanianschen Perspektive. Auch Barthes findet Berücksichtigung, wenn die latente Subversivität der Literatur thematisiert wird; sie erscheint als Begehnen nach dem (etablierten) Machtstrukturen zuwiderlaufenden) Ort des ›Imaginären‹ (vgl. Wolfzettel: Mediävistik und Psychoanalyse 219-222). Als subversives Moment wird auch die Darstellung von Sexualität und Obszönität in mittelalterlicher Literatur aufgefasst (vgl. Beutin: Sexualität und Obszönität 17).

⁵ Bertau zitiert nach Urban: Psychoanalytische Interpretation mittelalterlicher Literatur 365.

⁶ Urban: Psychoanalytische Interpretation mittelalterlicher Literatur 368.

Forschungsperspektiven zu eröffnen.⁷ Anders Pflau: Sie gibt zu bedenken, dass eine Diskussion historischer Individuen nicht selbstverständlich von anthropologischen Konstanten ausgehen darf und zeigt zugleich Wege auf, die Psychoanalyse für die Deutung der Träume bei Jörg Wickram zu nutzen.⁸ Auch Roper versucht eine Rekonstruktion der Geschichtlichkeit von Subjektivität unter Berücksichtigung frühneuzeitlicher Transformations- und Modernisierungsprozesse.⁹ Tatsächlich basiert die Ablehnung psychoanalytischer Deutungsansätze älterer Literatur vielfach auf einer Negierung mittelalterlicher (und auch noch frühneuzeitlicher) Formen von Subjektivität. Was aber meint eigentlich Subjektivität oder Subjekt in diesem Zusammenhang?¹⁰

Mit Descartes versteht man in der philosophischen Tradition der Neuzeit das Subjekt als denkendes, bewusstes und intentionsgerechtes Wesen. Die nachidealistische Philosophie des 19. Jahrhunderts und die Psychoanalyse hinterfragen jedoch die Vorstellung von einem ›rational-autonomen Subjekt‹. Dieser Skeptizismus setzt sich im 20. und 21. Jahrhundert fort. Insbesondere die strukturalistisch und poststrukturalistisch geprägte Wissenschaft problematisiert die Unabhängigkeit des Subjekts gerade auch vor dem Hintergrund seiner ›Sprachgebundenheit‹.¹¹ Es gibt also äußerst unterschiedliche Auffassungen von dem, was Subjektivität sein soll, wie, wann und ob überhaupt sie zum Ausdruck kommt.

Subjektivität erscheint in der Antike, im Frühmittelalter nicht, dann aber wieder im Hochmittelalter – so jedenfalls spitzt Vollmann die *Opinio communis* bewusst zu. Dem Mittelalter räumt er ein gewisses Maß an Subjektivität ein, das sich im

⁷ Vgl. Blank: Psychoanalytische Interpretation mittelalterlicher Texte? 109. Zum Vorwurf der Ahistorizität der Psychoanalyse vgl. u. a. Pietzcker: Zum Verhältnis von Trauin und literarischem Kunstwerk, 57-66 und Schönau: Einführung in die psychoanalytische Literaturwissenschaft 111-113, 122.

⁸ Vgl. Pflau: Drei Arten, von Liebe zu träumen 282-301.

⁹ Vgl. Roper: Ödipus und der Teufel 25f.

¹⁰ Die Diskussionen zum Subjekt und zur Subjektivität können an dieser Stelle nur angedeutet, einschlägige Untersuchungen nur sehr begrenzt berücksichtigt werden; neben den hier einbezogenen Beiträgen möchten wir zur Einführung in die Thematik auf die Artikel »Subjekt« und »Subjektivität« im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 10, 373-433, 457-473) verweisen. Eine Übersicht zum Themenkomplex bieten die zwei von Feitz herausgegebenen Bände zur *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität* (der Untersuchungszeitraum der Beiträge reicht von der Antike bis zum 20. Jahrhundert). Skizzen zeitgenössischer Subjekttheorien entwirft Pfeiffer: zur Subjektivität im Zusammenhang mit dem »Methodenstreit in der modernen Literaturwissenschaft« vgl. weiterhin Swiatkowski, der Subjektivität vor allem als individuelle Lebensgeschichte des Autors diskutiert; die Entstehung des Subjektbegriffs im Spätmittelalter erläutert Gutandm; in welcher Form sich das Subjekt in mittelalterlicher Literatur gestaltet und welche Funktion dem ›Ich‹ dabei zukommt, legt Grubmüller am Beispiel des Minnesangs dar. Wichtig in diesem Zusammenhang ist ferner der Aufsatz von Gerock-Reiter: Auf der Suche nach der Individualität in der Literatur des Mittelalters.

¹¹ Hagenbuchles Aussage, dass die genannten Ansätze zwar die Subjektautonomie problematisieren, aber »auf eine Rekonstruktion des destruierten Subjektbegriffs« (Hagenbuchler: Subjektivität 2) verzichten, ist zu widersprechen. Diese Behauptung sitzt einem gängigen Missverständnis auf. Wenn der Poststrukturalismus versucht, das Subjekt aus dem humanistischen Rahmen zu lösen, dann in dem Bestreben, es zu dezentrieren und seine Flexibilität, seine Dynamik zu betonen. Ein Beispiel hierfür liefert Kristevas psychoanalytisch wie poststrukturalistisch geprägtes Konzept des ›Subjekt-im-Prozess« (s. u.).

»Bedürfnis nach Erfahrung und Behauptung des eigenen Ich«¹² zeigt. Kasten geht von einer ganz ähnlichen Auffassung aus, denn sie begriff das Subjekt als autonomes (männliches) Wesen, dessen Denkfähigkeit ihm Bewusstsein über sich selbst und über die Möglichkeiten seiner Selbstbestimmung verschafft. Sie stellt aber auch fest, dass der Subjektivitätsbegriff – abweichend vom philosophischen Diskurs, in dem der erkenntnistheoretische Aspekt überwiegt – Formen des Wahrnehmens, Fühlens und der Anschauung eines Menschen bezeichnet, die dieser abhängig von seiner jeweiligen Disposition, Sozialisation, Erfahrung und seinem Wissen entwickelt.¹³ Insgesamt erkennt Kasten Subjektivität in der spezifischen Darstellung der Selbstbestimmung, Gefühlsgenese und innerer Konflikte in Abgrenzung von den Einflüssen einer »äußeren Macht«.¹⁴

Subjektivität wird also oftmals festgemacht an der (inszenierten) Abgrenzung einer »äußeren« Objektivität von einer »inneren« Subjektivität, einer Fremd- von einer Selbstbestimmung. Subjektivität existiert in diesem Verständnis insbesondere in Opposition zur als objektiv verstandenen Norm. Die Psychoanalyse setzt einen anderen Akzent. So begrifft Kristeva Subjektivität als Ergebnis gesellschaftlicher Strukturen. Subjekt und Subjektivität sind kein Innen, und Gesellschaft ist kein Außen. Unter Subjektivität versteht aber auch Kristeva einen gewissen Grad des Selbstverständnisses: Das Subjekt beruht auf Bewusstheit und Verantwortlichkeit, auf der Fähigkeit, »Ich« zu sagen.¹⁵ Doch anders als die vorgestellten Untersuchungen interessiert sich Kristeva in besonderer Weise für die »Gemeinheit« und Veränderbarkeit des Subjektes: Sprache, Ich und Bewusstsein entstehen simultan, das Ich ist immer schon ein Produkt der Sprache.¹⁶ Die soziale Funktion der Sprache muss nach

¹² Vollmann: Die Wiederentdeckung des Subjekts 382. Der Autor erklärt, dass im Mittelalter noch keine entwickelte Subjekt- und Subjektivitätstheorie vorliege, doch erproben die mittelalterlichen Texte neue »Denk-, Empfindungs- und Verhaltensweisen« (383). So werde beispielsweise in der Mystik Selbstgewissheit zur neuen Ich-Erfahrung (vgl. 387).

¹³ Vgl. Kasten: Subjektivität im höfischen Roman 395.

¹⁴ Vgl. Kasten: Subjektivität im höfischen Roman 400-402. So hängt laut Kasten Liebe nicht von Äußeren ab, sondern kommt aus dem Inneren und betrifft den Bereich der Imagination, des Gefühls und des Körpers (vgl. 404); vgl. auch Kasten: Vorstellungen und Verstellungen 273-284. Zu beachten sind außerdem die Überlegungen von Czerwinski – auch wenn die Subjektivitätsproblematik nicht im Zentrum seiner Untersuchung steht. Czerwinski erkennt in der Gleichzeitigkeit »subjektiver Absichten« und »objektive Bedingungen« die Identität des epischen Helden. Am Beispiel des *Willehalm* beschreibt er die körpergebundene Identität des Heroen: »D. h. die epischen Figuren laufen noch beständig Gefahr, sich im gegenwärtigen vollständig zu verlieren, haben nicht die überragende, reflexive Identität, wie sie am bürgerlichen Individuum als »Charakter« sich vorstellt; Erinnerung begleitet alle ihre Handlungen nicht kontinuierlich und abstrakt, sondern realisiert sich als eigene Handlung, als besondere, diskrete Körperhaltung [...] In den »subjektiven« Absichten der Heroen liegt also nichts, was sich von ihnen »objektiven« Bedingungen sondern ließe. Bevor einer von ihnen *denken* oder *reden* könnte, ist alles klar und zu *sehen*« (Czerwinski: Heroen haben kein Unbewusstes 241f).

¹⁵ Vgl. Schmitz: Arbeit an den Grenzen der Sprache 13. Die überblicksartigen Darlegungen zum Subjektverständnis im Werk Kristevas basieren (soweit nicht anders gekennzeichnet) auf Schmitz und Suchsland.

¹⁶ Vgl. Schmitz: Arbeit an den Grenzen der Sprache 134. Deutlich wird diese Position insbesondere in Kristevas Intertextualitätstheorie (vgl. Kristeva: Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman 345-375). Eine mediävistische Auseinandersetzung mit diesem Ansatz bietet Draesner: Wege durch erzählte Welten.

Kristeva in ihrer Prozesshaftigkeit (nicht bloß in ihrem »Ist-Zustand«, sondern auch ihrem »Werden«) begriffen werden.¹⁷ Sie arbeitet die Variabilität von Sinn- und Subjektstrukturen heraus:¹⁸ Sinn stellt sich im Austausch von Text und Leser her und entsteht simultan zum Subjekt.¹⁹ Wie dieses ist er nur vorläufig und offen für Veränderung. Die Sinngabung entfaltet sich immer wieder aufs Neue, das Subjekt ist ein »Subjekt-in-Prozess«.²⁰

III. Trauer - Trauma - Melancholie: mittelalterliche und psychoanalytische Konzeptionen

Als Emotionen bzw. psychische Konstitutionen verweisen Trauer und Melancholie – so sollte man meinen – auf den Zustand eines Subjektes. Dies zu überprüfen bedarf zunächst einer Klärung der Termini. Trauer und Melancholie sind nicht ohne weiteres eindeutig von einander zu unterscheiden. In beiden Fällen liegt nach Freud eine »Verarmung« vor, die schließlich eine Differenzierung erlaubt: Dem Trauernden »ist die Welt arm und leer geworden«, dem Melancholiker »das Ich selbst«.²¹ Trauer und Melancholie resultieren nach Freud aus dem Verlust eines geliebten Objektes. Dieses kann eine Person oder eine an ihren Platz getretene »Abstraktion wie Vaterland, Freiheit, ein Ideal«²² sein. Der Verlust führt zu einer tiefen Niedergeschlagenheit, das Interesse für die Außenwelt ist vorübergehend aufgehoben. Der Verlust bewirkt im Trauernden einen Konflikt, er schwankt zwischen Festhalten und Loslassen des Objektes. Es erfolgt schließlich eine Ablösung vom Verlorenen.²³

Im ausgehenden 12. Jahrhundert lässt sich zwar (auch in literarischen Inszenierungen) eine zunehmende Reflexion von Affektverhalten beobachten, dennoch ist

¹⁷ Sprachliche Systeme sind nicht überhistorisch, sondern ihre Strukturen erfahren im Laufe der Geschichte Modifikationen. Die Formen der Sinngabung (Kristeva unterscheidet hier Symbol, Zeichen, Schrift) variieren je nach Gesellschaftsform und ändern sich mit ihr. Sie existieren nebeneinander und haben damit auch unterschiedliche Ausprägungen von Subjektivität. Allerdings gibt es vorherrschende Formen, die das Symbolisierungs-system einer Zeit beherrschen. Kristeva benennt für das Mittelalter als dominierende Form der Sinngabung das Symbol, das auf eine sinngabende Transzendenz verweist. So hält die Schrift einen höheren allgemeingültigen Sinn bereit. Uneindeutigkeiten und Zweifel an der einen Wahrheit haben hier keinen Platz. Kristeva führt beispielhaft Textformen wie Helden sage, Märchen, Gleichnis und Mythos an. Dort gibt es keine Charaktere, sondern lediglich Figuren, die als Träger spezifischer Grundsätze und Wertvorstellungen fungieren. Für den Roman der frühen Neuzeit wird dann das Zeichen als Sinngabungsform maßgeblich. Sinn verdrängt sich nicht mehr einer geistlichen Sphäre, sondern muss aktiv hergestellt werden. Ist aber (wie beispielsweise im Entwicklungsroman des 19. Jahrhunderts) die Handlung auf den Abschluss der Entwicklung des Helden ausgerichtet, dann scheint in einer solchen Finalität das symbolische Sinngabungsprinzip hervor. Denn das Sinnzentrum liegt außerhalb des Romans (vgl. Suchsland: Julia Kristeva 56-64).

¹⁸ Suchsland weist darauf hin, dass zu einer solchen Variabilität schon Lacan ansetzt, wenn er die Einheit des Ich verwirft, sie aber letztlich im Festhalten am »durch den Phallus strukturierten Symbolischen« (Suchsland: Julia Kristeva 69) nicht konsequent darlegt.

¹⁹ Vgl. Suchsland: Julia Kristeva 80f.

²⁰ Vgl. Kristeva: Die Revolution der poetischen Sprache 26-49.

²¹ Freud: Trauer und Melancholie 200.

²² Freud: Trauer und Melancholie 197.

²³ Vgl. Freud: Trauer und Melancholie 198f. sowie Beutel: Trauer 717.

das mittelalterliche Verständnis von Trauer kaum unmittelbar fassbar.²⁴ In der volkssprachlichen Literatur um 1200 ist Trauer oftmals in den reglementierenden und sinnstiftenden ritualisierten Rahmen der Totenklage eingebettet. Die Totenklage, wie sie sich etwa in der Heldenepik findet,²⁵ wirkt nicht etwa als Hindernis der Handlungsfähigkeit, sondern belebt den »Rachedurst und die Kampfkraft des Helden«.²⁶ Sie dient der Herstellung bzw. Festigung der Kriegergemeinschaft.²⁷ Insofern findet sich in der Heldenepik ein anderer Akzent der Trauer als im Freud setzt. Diese mittelalterlichen Inszenierungen von Trauer demonstrieren allerdings auch eine sukzessive Ablösung vom verlorenen Objekt, die Freud für den Trauerprozess diagnostiziert hat. Es lassen sich also durchaus äquivalente Strukturen in den mittelalterlichen performativen Darstellungen und in der psychoanalytischen Konzeptionalisierung der Trauer erkennen.

Ohne Frage ist auch das mittelalterliche Verständnis von Melancholie im 13. Jahrhundert ein anderes, als das der Psychoanalyse des 20. Jahrhunderts. Nach Freud hält der Melancholiker im Unterschied zum Trauernden am Verlust fest.²⁸ Dieser kann einen mehr ideellen, abstrakten Charakter haben, der verlorene Gegenstand ist nicht eindeutig zu eruieren.²⁹ Der Melancholiker pflegt ein ambivalentes Verhältnis zum verlorenen Objekt: Dieses Verhältnis ist destruktiv und libidinös zugleich, geprägt vom Verlangen das Objekt zu zerstören und gleichzeitig die Beziehung zu ihm aufrecht zu erhalten.³⁰ Kristevas Überlegungen zur Melancholie bauen auf den Erörterungen Freuds auf.³¹ Ihrer Ansicht nach resultiert die Bedeutungskonstitution wesentlich aus dem Bedürfnis nach der Sinnhaftigkeit des Lebens. Der Verlust dieses

²⁴ Vgl. Kiening: Aspekte einer Geschichte der Trauer 34f. Historisch greifbar wird die Trauer »als Set von Verhaltensweisen, die psychische Prozesse in spezifisch determinierte soziokulturelle Formen übersetzen [...] Eine Geschichte der Trauer ist Geschichte von einerseits sozial (durch die Beziehung der einzelnen zur Gemeinschaft), andererseits medial (durch die Gesetzmäßigkeiten der schriftlichen oder bildlichen Überlieferung) konditionierten Verhaltensmustern« (Kiening: Aspekte einer Geschichte der Trauer 35). Kiening versucht einen Überblick zur Trauer im Mittelalter zu geben. Wie Küsters (1991) und Röcke (2000) erschließt er die mittelalterliche Bewertung der Trauer über ihre Inszenierung. - Im späteren Mittelalter nehmen Aussagen über die Trauer zu. Nach Kiening resultieren sie aus einer »Modifikation der ›Affektkultur‹«, wobei eine größere Toleranz von Extremen zu verzeichnen ist, die die Lebensordnung in Frage stellen, sie aber auch bestimmen. In Spätmittelalter und früher Neuzeit bedient man sich zunehmend pragmatischer Aufzeichnungsformen, in denen Persönliches notiert wird und anhand derer sich ein verstärktes »Interesse für ›Psychisches‹ ablesen lässt (Kiening: Aspekte einer Geschichte der Trauer 41).

²⁵ Vgl. Küsters: Klagefiguren 13.

²⁶ Küsters: Klagefiguren 16.

²⁷ Vgl. Ridder: Kampfform. In dieser Form wirkt die Trauer sinnstiftend. Darüber hinaus produziert sie Sinn aus der Kombination kultureller Verhaltensmuster, die neue Strukturen hervorbringt: Der mittelalterliche Totenkult enthält Elemente der archaischen Totenklage. Diese bestand »aus Gesängen und Liedern in Verbindung mit ausgiebigen Feiern oder Gelagen, die von der Kirche immer wieder als *reputaciones* oder *itabolics carnivia* geteicht und bekämpft wurden« (Küsters: Klagefiguren 14). In den Klageszenen der Heldenepik finden sich somit christliche und höfische Kulturansprüche vermischt: Kulturformen des Christentums (Furbiten, Beiche etc.) erfahren eine Einbindung, der feudale Trauertüßerschwanng hingegen eine Reduktion (vgl. Küsters: Klagefiguren 19).

²⁸ Vgl. Kitchenhoff: Trauer, Melancholie und das Schicksal der Objektbeziehungen 96.

²⁹ Vgl. Freud: Trauer und Melancholie 199.

³⁰ Vgl. Kitchenhoff: Trauer, Melancholie und das Schicksal der Objektbeziehungen 98.

³¹ Sie formuliert diese in *Soleil noir*. Eine deutsche Übersetzung liegt bisher nicht vor. Als Textgrundlage dient hier die englische Übertragung *Black Sun* von Roudiez.

Sinns führt zur Melancholie oder gar zur Depression. Zugleich ist die Melancholie fundamentaler Motor für menschliches Handeln – eine Grundeinstellung, die aus dem Verlust (imaginärer) Einheit resultiert.³² Verlassen zu werden ist essentieller Bestandteil menschlicher Erfahrung und gehört zum Spracherwerb des Menschen: »Aus dem Verlust entsteht die Ausdrucksfähigkeit des Menschen.«³³ Melancholie wird dabei zur Position, die immer wieder überwunden werden muss. Sie ist das Symptom der Abwesenheit des geliebten Objektes, das gleichzeitig präsent ist (z. B. durch sprachliche Repräsentation): »In der Melancholie scheint die höchste Form der erlebten Ungrenzentheit möglich.«³⁴

Die mittelalterlichen Melancholievorstellungen basieren auf der vor allem aus der Antike überlieferten Säftelehre.³⁵ Melancholie wird als eine geistige und körperliche Erkrankung einerseits sowie als charakterliche Konstitution andererseits begriffen.³⁶ Im letzteren Sinne ist der Melancholiker zu höchsten Leistungen fähig und in der Lage in die Nähe des Göttlichen zu gelangen.³⁷ Der Melancholie lassen sich jedoch auch Verhaltensformen zuordnen, die im Mittelalter zwar nicht unter diesem Terminus firmieren, doch im psychoanalytischen Sinne als Melancholie identifizierbar sind. In den Klöstern »zelebriert« man eine Form der Traurigkeit, die nicht mehr im Verständnis einer Reaktion auf eine konkrete Verlust Erfahrung aufgeht; sie hat ihren Platz im Zusammenhang klösterlicher Praktiken, dient der Erfahrung göttlicher Wahrheit und wird zum Prüfstein des Glaubens.³⁸ Mönche trauern um den Tod und

³² Vgl. Schmitz: Arbeit an den Grenzen der Sprache 133-135.

³³ Schmitz: Arbeit an den Grenzen der Sprache 155.

³⁴ Schmitz: Arbeit an den Grenzen der Sprache 153. Allein der Eintritt ins Symbolische, das Feld sprachlicher Repräsentation im Sinne Lacans, macht die Separation erträglich. Das Melancholische ist noch nicht Teil des Symbolischen, auch wenn sich dieses darin bereits abzeichnet. Zum Eintritt ins Symbolische muss die melancholische Position überwunden werden (vgl. Schmitz: Arbeit an den Grenzen der Sprache 154).

³⁵ Angesichts der umfangreichen Literatur zur Melancholie im Mittelalter und Antike sei hier nur auf die grundlegende Arbeit von Klibansky/Panofsky/Saxl sowie auf die Untersuchungen von Jaeger und Konecke hingewiesen.

³⁶ Eine unnütze Produktion der schwarzen Galle führt zur Anomalie, zur krankhaften Melancholie. Diese Auffassung geht auf das Traktat »Von der Natur des Menschen« (vermutlich von Polybos) zurück. Sie wird im Mittelalter weiterentwickelt und erlangt durch Galens Rezeption großen Einfluss. Das Verständnis der Melancholie als Konstitution basiert auf den pseudo-aristotelischen *Problematika* (XXXI) (vgl. Blank: Wolframs »Parzival« 31 und ausführlicher Klibansky/Panofsky/Saxl: Saturn and Melancholy 67-123).

³⁷ Dafür soll die schwarze Galle und ihre Qualität, extreme Wärme und Kälte anzunehmen, verantwortlich sein. Der Ausgleich der Extreme muss gewährleistet sein, sonst droht »Absturz in Apathie und Wahnsinn« (Blank: Wolframs »Parzival« 32). Relevant ist in diesem Zusammenhang darüber hinaus, dass das Mittelalter (wie schon die Antike) die Melancholie mit dem Stern des Geistes, dem Saturn, verbindet. Er vollzieht den göttlichen Willen und befördert die Intelligenz. Die Entwicklung der Attribute des Saturn im Mittelalter verläuft geradezu parallel zur Entwicklung der Melancholievorstellungen (vgl. Panofsky/Saxl: Dürers Melencolia I, 25f.). Der Saturn ist der Spätere Gottes am nächsten, da seine Umlaufbahn die äußerste der Planetenbahnen ist (Blank: Wolframs »Parzival« 32).

³⁸ Vgl. Kristeva: Black Sun 8. Von Benedikt, dem »Vater des abendländischen Mönchtums«, heißt es, er habe sich »unter Tränen ins Gebet begeben« und laut seiner Regel (verfasst ca. 540) drei- oder viermal täglich »Brot der Tränen, 197). Benedikts Ideen setzten sich fort: Der englische Bischof Gundulf von Rochester (gest. 1109), ein ehemaliger Benediktiner, forderte seine Mithrader in Rochester auf,

die Leiden Christi, dabei erscheint das Weinen als eine Art Grundhaltung. Franziskus von Assisi etwa gab sich in dieser Weise den Tränen hin. Ein Biograph schildert im 13. Jahrhundert Franziskus' Passionsmimik: Seine von Gott inspirierte Freude mündete oftmals in Tränen und sein Jubelgesang ging über in das Mitleiden mit den Qualen Christi.³⁹ Diese Kultivierungen des Weinens sind nicht als Trauer im Sinne eines spontanen Affekts aufzufassen, vielmehr handelt es sich um eine melancholische Attitüde, die sich aus dem Schmerz des leidenden und sterbenden Gottes speist, aber noch Lust und (Erlösungs-)Hoffnung aus dem Mitleiden gewinnt.

Die Grundzüge von Trauer und Melancholie leiten über zum Kontext des Traumas. Im Unterschied zu den Termini Trauer und Melancholie ist der Begriff des Traumas zur Bezeichnung eines psychischen Zustandes verhältnismäßig neu, und auch seine Umsetzung in der Kunst basiert nicht auf einer derart langen Tradition.⁴⁰ Doch vermag die Forschung in diesem Bereich Aufschluss zu geben über die unterschiedliche Bearbeitung des Objektverlustes in der Trauer und der Melancholie. Mit Hilfe solcher Ansätze lässt sich außerdem aufzeigen, inwiefern das Trauma Dreh- und Angelpunkt der Narration sein kann.

Die Psychoanalyse nennt ein Erlebnis traumatisch, das so intensiv ist, dass eine psychische Verarbeitung unmöglich scheint.⁴¹ Die Entstehung des Traumas setzt mindestens zwei Ereignisse voraus: Das erste ist ein einschneidendes Erlebnis, das jedoch nicht als traumatisch erlebt, sondern einfach *durchlebt* wird. Das zweite erweckt auf dem Wege der Assoziation das erste Erlebnis, dem so erst nachträglich eine traumatische Bedeutung zukommt.⁴² Auf einer neuen Stufe der Subjektentwicklung werden vorrangige Erinnerungen gewissermaßen neu geformt, mit neuem Sinn besetzt und erhalten »eine neue psychische Wirksamkeit«. ⁴³ Freud selbst spricht von einer »Umschrift« von Erinnerungsspuren.⁴⁴ Die temporale Logik der Nachträglichkeit sowie die Wiederholung des Ereignisses wird in der aktuellen Literaturwissenschaftlichen Trauma-Forschung besonders hervorgehoben.⁴⁵ Dort betont man dar-

in Gedanken an die fünf Wunden Jesu fünf Mal am Tag zu weinen (Schreiner: Brot der Tränen, 217). Die Passions- und Leidensmystik der Franziskaner und Dominikaner macht Tränen »zu einem Symbol des Mitleids und der Liebe« und beeinflusste damit nachhaltig sowohl Kleriker und Ordensleute als auch Laien (Schreiner: Brot der Tränen, 224). Auch Zisterziensenscheologen des 12. Jahrhunderts bewerten das Weinen positiv, sie deuteten die Tränen, welche Maria Magdalena für Christus vergoss, »als Quelle der Gottesliebe und Gotteserkenntnis«, und die aus dem 12. Jahrhundert stammende »Vita Magdalenae« zeigt die weinende Maria Magdalena als »nachahmenswert[s]«³⁹ Vgl. Schreiner: Brot der Tränen, 218.

⁴⁰ Gleichwohl finden sich symbolische Manifestationen traumatischer Erfahrungen (vgl. Hoffmann: Bilder der Trauer – Bilder des Traumas 221). Welz beschreibt den Tod Gahmwuets im *Parzival* als traumatisches Erlebnis der Herzleijode (vgl. Welz: Episoden der Entfremdung 73).

⁴¹ Vgl. Ehlert-Balzer: Trauma 727.

⁴² Vgl. Berressem: »The Horror! The Horror!« (Re) Presenting Trauma. Trauma script #2 o. S.

⁴³ Laplanche / Pontalis: Das Vokabular der Psychoanalyse 313.

⁴⁴ Vgl. Friends Brief an Flied vom 6.12.96. In: Aus den Anfängen der Psychoanalyse 151.

⁴⁵ So betont Caruth, dass die Basis des Traumas in der Struktur der Erfahrung liegt: »[...] the event is not assimilated or experienced fully at the time, but only belatedly, in its repeated possession of the one who experiences it« (Caruth: Trauma. Explorations in Memory 4). – Das hier präsentierbare Verständnis von »Trauma« basiert zwar auf psychoanalytischen Befunden, jedoch wird im Folgenden der Begriff weniger genutzt, um einen konkret pathologischen Zustand als vielmehr kulturelle und ästhetische Phänomene zu beschreiben.

über hinaus, dass die Mittel, die der Ausfüllung der traumatischen Leerstelle dienen (i. e. Erinnerung, Schreiben, Repräsentation), selbst traumatische Mittel sind, so dass der traumatische Prozess rekursiv verläuft. Die Logik des Traumas folgt also einem paradox rückbezüglichen System: »Narration ist immer schon traumatisch«, sie ist »Teil einer traumatischen Logik«. ⁴⁶ Im Zuge der Produktion von Bedeutung in Form der Symbolisierung kommt es zu einem Verlust an Sein. Dieser Einschnitt, diese Verwundung, verlangt nach Wiederherstellung der Unversehrtheit. Doch im Versuch, sie durch Sprache wieder herzustellen, wiederholt sich der Einschnitt: Die »Verwundung« der Wunde schließt und öffnet diese in eins.⁴⁷

Die »traumatische Poetik« verzeichnet die Allgegenwärtigkeit der Sprache und zeugt von einem Wiederholungszwang; der Text beschreibt unermüdlich »Momente sekundärer Traumatisierung [...]«. Sprache verzeichnet eine immer schon verlorene Präsenz, die sie eliminiert, wenn sie sie anspricht und dabei *als verloren rekonstruiert*.⁴⁸ Dieser durch das Trauma ausgelöste Konflikt entspricht dem Verhältnis des Melancholikers zum verlorenen Objekt: Das Subjekt kann sich nicht von dem traumatischen Objekt trennen, bewahrt es daher als Intjekt und bleibt mit ihm in einer innigen Hassliebe verbunden.⁴⁹

IV. Trauer - Trauma – Melancholie: der *Willehalm* Wolframs von Eschenbach

Für den *Willehalm* lässt sich eine spezifische traumatische Struktur nachzeichnen, die sich schon im Prolog andeutet.⁵⁰

(1) Die Unmöglichkeit der wahren Schrift: Der Prolog des *Willehalm* setzt ein mit einem Gebet an die Trinität (1, 1-2,22). In den ersten fünf Versen ruft der Erzähler Gott an:

Ane valsch dā reiner,
dā dñt unt doch einer,
schepfere über alle geschaft,
āne unthap dñn staetiu kraft

⁴⁶ Berressem: »The Horror! The Horror!« (Re) Presenting Trauma. Trauma script #1 o. S. (Übersetzung u. Hervorhebung; C.A.). Berressem bringt das traumatische Wesen der Sprache auf den Punkt: »Language, which, as a symbolic system that represents a prelinguistic unity, participates in the traumatic logic not only because it makes trauma possible in the first place – being its belated carrier – but also because its structure recapitulates the traumatic logic. The utopia of de/narrativization through narrativization must therefore always stumble against the traumas inherent in the structure of language [...] The traunacore functions, therefore, as an *always already* excluded, crossed out origin, such as the event of my own birth« (Berressem: »The Horror! The Horror!« (Re) Presenting Trauma. Trauma script #1 o. S.).

⁴⁷ Dieses Zusammenspiel von Bedeutungsproduktion bei gleichzeitigem Seinsverlust wird in der *sinthra*-Theorie diskutiert, die ursprünglich der Lacan Schüler Jacques-Alain Miller formuliert (vgl. hierzu Silverman: The Subject of Semiotics 200).

⁴⁸ Berressem: »The Horror! The Horror!« (Re) Presenting Trauma. Trauma script #1 o. S. (Übersetzung; C.A.).

⁴⁹ Vgl. Ehlert-Balzer: Trauma 730.

⁵⁰ Eine Übersicht über die Prolog-Forschung geben u. a. Greenfield/ Miklausch: Der »Willehalm« Wolframs von Eschenbach 220-235 und Heinze im Stellenkommentar 813-828 zu Vers 1,1-5,14.

ån ende ouch beifbet.
(1,1-1,5)

Ohne Falschheit du Vollkommener,
in drei Personen Einer,
Schöpfer, Herr der Schöpfung,
ohne Anfang,
ohne Ende wirkt stetig Deine Kraft.

Der *reine*, d. h. »makellos-vollkommene«,⁵¹ und zugleich dreieinige Gott beinhaltet sowohl Einheit als auch Separation. Diese Eigenschaft bezeichnet die Allmacht des Schöpfers, unter dessen Gesetz sich das menschliche Subjekt stellt. Es tut dies, indem es sich der göttlichen Einheit (als Verwandter) zuordnet und zugleich seine Trennung und Unterlegenheit bekennt:

dîn kint und dîn künne
bin ich bescheidenfiche,
ich arm und dû vil rîche:
(1,16-1,18)

Dein Kind, Dein Blutsverwandler,
bin ich ganz gewiß,
ich Armer. Du sehr Reicher:

Das Ich hebt seine Verwandtschaft mit Gott wiederholt hervor, unterscheidet aber ebenso zwischen Gott und sich selbst als sündhaftem Wesen.⁵² Der Text betont eindringlich das ambivalente Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Diesen Widerspruch bezeichnet Haug als das »eigentliche Leitthema des Trinitätspreises«,⁵³ es wird mit der Menschwerdung Christi weiter ausgeführt:

dîn menscheit mir sippe gît
diner gotheit mich åne strîf
der päter noster nennet
z'ei nem kinde erkennet.
sô gît der touf mir einen tröst
der mich zw'aveis hât erlöst
(ich hân gelouphaffen sin):
daz ich dîn genanne bin:
wåsheit ob allen listen:
dû bist Krist, sô bin ich kristen.
(1,19-1,28)

Dein Menschentum macht mich verwandt
mit Deinem Göttestum,
als dessen Kind mich unbestreitbar
das Vaterunser anerkennt.
So gibt die Taufe mir die eine Zuversicht,
die mir den Gotteszweifel nahm
(Glaubens-Einsicht habe ich):

⁵¹ Haug: Literaturtheorie 180.

⁵² Vgl. Greenfield/ Miklausch: Der »Willehalm« Wolframs von Eschenbach 228.

⁵³ Haug: Literaturtheorie 181.

daß ich Dein Namensbruder bin,
Weisheit über allem Wissen:
Du bist Christus, ich bin Christ.

Die Menschwerdung Christi stiftet Verwandtschaft – ebenso wie die Taufe, in der der Christ den Namen des Gottessohnes annimmt. Diese »Inkarnation«, so wiederum Haug, überbrückt den »unendliche[n] Abstand zwischen Gott und Mensch«. ⁵⁴ Doch die Einheit im Namen impliziert dann wieder eine Trennung. Diese Trennung wird hier nicht benannt, vielmehr versucht das Ich im folgenden weiterhin, seine Position zur Transzendenz auszuloten, indem es das alles durchdringende und damit wiederum vereinende Wirken Gottes in der Natur hervorhebt (1,29-2,27). In Analogie zu dieser Kraft, welche die Natur durchdringt, offenbart sich Gottes Wirken schließlich in der *rehten schrift*:⁵⁵

der rehten schrift dôn und wort
dîn geist hât gesterket.
mîn sin dich kreftec merket.
swaz an den buochen stât geschriben,
des bin ich künstelôs beilben.
niht anders ich gelêret bin:
wan hân ich kunst, die gît mir sin.
(2,16-22)

Wortklang, Wortsinn der Heiligen Schrift
sind stark aus Deinem Geist.
Meine Einsicht nimmt Dein Wirken wahr.

Aus den Büchern
hab ich nichts, kein Wissen und kein Können.
Nicht anders bin ich unterwiesen:
was ich weiß und was ich kann, das kommt mir aus der Einsicht.

Bedeutung ist die Verwendung der *rehten schrift*. Haug vermutet, der Dichter habe absichtlich einen ungebührlichen Terminus gewählt. So bleibe die Bedeutung offen: Möglicherweise ist die Heilige Schrift gemeint oder jede Schrift, die »dadurch *reht* = »wahr« ist, daß der Heilige Geist« in ihr wirkt. ⁵⁶ Gemeint sein kann also sowohl die Bibel als auch jede andere von göttlicher Inspiration durchdrungene Schrift. Vor diesem Hintergrund wird dann begrifflich, dass Buchgelehrsamkeit nicht mehr erforderlich ist (2,19ff.), denn der Geist erfüllt nicht nur die Natur, sondern auch die menschlichen Fähigkeiten; der Dichter verdankt sein Können weniger dem (verschriftlichten) Wissen, als vielmehr der poetischen Begabung des Menschen, die mit der alles durchdringenden göttlichen Macht gleichzusetzen ist. ⁵⁷ Fa-

⁵⁴ Haug: Literaturtheorie 182.

⁵⁵ Vgl. Haug: Literaturtheorie 183-185; Kiening: Reflexion - Narration 47f.; Ruh: Höfische Epik 159.

⁵⁶ Haug: Literaturtheorie 184. Heinze gibt drei mögliche Bedeutungen an: »1. Heilige Schrift (Bibel), 2. »rechtes (glaubwürdiges, wahres) Schreiben / Schriftwerk« (im weitesten Sinne, also auch die Werke der Dichter und mithin Wolframs Wh. einbegriffend), 3. »richtige (zuverlässige) Quelle« (Heinze: Stellenkommentar 820 zu Vers 2,16f.). Vgl. weiterhin Ochs, Meissburger, Kleinschmidt.

⁵⁷ Vgl. Haug: Literaturtheorie 184f. Siehe hierzu auch Kiening: Reflexion - Narration 48 und Greenfield/ Miklausch: Der »Willehalm« Wolframs von Eschenbach 229-231.

zeit: Das menschliche und insbesondere das dichterische Wort »berührt sich im Geist mit dem Gotteswort.«⁵⁸ Damit stehen Wort und Sinn in einer transzendenten Beziehung, weit entfernt von einem arbiträren Verhältnis. Signifikant, Signifikat und Referent sind in Einklang gebracht.

Die Anrufung Willenhalm als Heiliger beschwört abermals diese Einheit des Zeichens, dabei wiederholt der Text zugleich die Differenzverfahren. Denn Willenhalm wird stellvertretend für Gott eingesetzt. Nach der Darlegung der Verbindung mit Gott im Wort, erfolgt der Brückenschlag zwischen Mensch und dem Allmächtigen nun über den Helden. Gotteslob vollzieht sich im Lob des Heiligen. Dieser *frater* hat Gott nie vergessen und soll nun in dessen Namen besungen werden (2,26f.). Ihn erwartet die Gnade Gottes, denn seine Sünden hat er durch Heldentaten abgebüßt (2,28-3,2). Willenhalm fungiert damit als Verbindungsglied zwischen Gott und sündhaften Menschen. Als solches hält er die Hoffnung auf die Güte und Vergebung Gottes gegenüber dem Menschen bereit (3,12-15).⁵⁹ Als konsequenter Schritt wird der Ritter-Heilige selbst angerufen (4,3-18), er ist nunmehr Stellvertreter Gottes. Entsprechend sind das erste Gebet an die göttliche Trinität und das Gebet an den Heiligen Willenhalm parallel zu sehen.⁶⁰ Im ersten Gebet weist das Ich hin auf seine Gedanken, *die gar vlistic sint* (1,7), und äußert die Hoffnung, dass die göttliche Macht diese zum Verderben führenden Gedanken vertreibt. In ihnen »manifestiert sich die prinzipielle Bedrohtheit des Menschen« sowie »die Differenz zur unwandelbaren Beständigkeit« und den »immerwährenden Prinzip«⁶¹ Gottes. In Entsprerung dazu bittet das Ich im zweiten Gebet den Heiligen, es vor Sündenschauden zu bewahren (4,18).

Dem Prolog kommt im Hinblick auf das Gesamtwerk große Bedeutung zu. So erklärt Heinze, dass dort die Hauptgedanken angesprochen werden, die das ganze Werk durchziehen.⁶² Bunke betont ebenfalls den besonderen Stellenwert des Prologs, wenn er das Eingangsgebet als »literarisches Programm« versteht und als Bezugspunkt der Geschichte die »Heiligkeit ihres Helden«⁶³ auffasst. Dem ist beizupflichten, insofern Einheitsöffnung und Differenzverfahren den Ausgangs- und Kulminationsspunkt in Wolframs Werk bilden. Die Einheit in Gottes Namen bezeichnet zugleich die Differenz zwischen mangelhaftem Geschöpf und vollkommenem Schöpfer. Im Hauptakteur des Wolframschen Textes spiegelt sich die Vollkommenheit Gottes wider. Diese Zuschreibung wird sich im Jenseits erfüllen:

sit daz du wären maere
sagent, daz du virste waere
hie n' erde – als bist ouch dort.
(4,9-11)

⁵⁸ Haug: Literaturtheorie 186.

⁵⁹ Ähnlich Kiening: Reflexion – Narration 51f.

⁶⁰ Vgl. Kiening: Reflexion – Narration 51.

⁶¹ Kiening: Reflexion – Narration 45.

⁶² Nach Heinze formuliert der Prolog die Hoffnung, welche die Dichtung insgesamt prägt: »der Mensch ist, in all dem grauhaftigen Leid, das ihm widerfährt und das er verursacht, doch aufgeben in der Gnade des allmächtigen Gottes, des Schöpfers und Erlösers« (Heinze: Stellenkommentar 814 zu Vers 1,1-5,14). Jedoch spricht das Werkende von einer Frustration dieser Hoffnung (s. u.).

⁶³ Bunke (1997): Wolfram von Eschenbach 190.

denn es ist verblüht und überliefert:
Du warst ein Fürst
hier auf der Erde – dort bist Du es auch.

Überlieferung und Gegenstand erscheinen hier identisch; die Authentizität des Wortes/Zeichens wird (imaginär) im Jenseits besiegelt. Das Erzählte ist in Form der *wären maere* (4,9) beglaubigt, d.h. durch die französische Vorlage; sie ist jetzt ebenso als *rehte schrift* zu verstehen,⁶⁴ wie der angekündigte Text, dessen Wahrheit am Ende des Prologes beteuert wird.⁶⁵

Das Ansinnen, die Authentizität des Zeichens zu re-konstruieren, zielt auf ein Jenseits symbolischer Repräsentation.⁶⁶ Die Artikulation im sprachlichen Feld widerspricht aber der Möglichkeit einer solchen Re-konstruktion. Kristeva erklärt, dass Melancholie die Erinnerung an die ursprüngliche Spaltung aufrechthält, die mit der Differenzierung zwischen Subjekt und Objekt einhergeht, und am Schmerz der Trennung festhält. Die Melancholie ist damit zugleich »Quelle der Imagination«. Wird sie kreativ ausgenutzt, kommt es unweigerlich zur Symbolisierung des Imaginierten; sie schlägt sich nieder als künstlerisch sprachliche Tätigkeit.⁶⁷ Im Prozess der Versprachlichung erhält die Melancholie neue Nahrung und bleibt so erhalten. Ein paradoxer Ablauf, der aber mit den Trauerszenen im *Willenhalm* literarisch vollzogen wird.

(2) Der Verlust des Vivianz: Der Wolframsche Text realisiert ein zweites Trauma in der Darstellung der Erfüllung verheißenden und zugleich todbringenden Kreuzzugsideologie. Ganz im Geiste der Ideologie streben die Gefauten, die Gottesstreiter (19,17), nach *ewechtem prise* (19,28) und dem *solt des ewigen lebens* (37,21). Sie gelangen als Märtyrer in den Himmel, während die Heiden die Hölle erwartet (38,25-30). Willenhalm, der im Prolog eine Vermittler-Rolle zwischen mangelhaftem menschlichen Subjekt und der Vollkommenheit Gottes einnimmt, tritt im Krieg gegen den heidnischen Großkönig Terramer als Verteidiger des Christentums auf.⁶⁸ In der ersten Schlacht auf Ailschanz müssen die Christen eine bittere Niederlage hinnehmen: Das gesamte christliche Heer wird vernichtet. Unter den Schwerverletzten

⁶⁴ Vgl. Kiening: Reflexion – Narration 51.

⁶⁵ Franzosier die besten/ hält ir des die volge län, / daz stiezzer rede wart nie gelän/ mit wırde noch mit wäheıl/ ınderswane noch ındersııl/ vılschete dese rede nie-/ des jehent sı dort - nı hoert se ouch hıe! / Dı z maere ıst wä, doch wunderlıch. - Die edelsten Franzosen/ haben ıhr das zugestanden/ dab nıe ein heılıgeres Werk/ wırdıg und wahr, geschaffen wurde./ Keın Zwıschın-Hıeb, keın Zwıschın-Rıtt/ ver fıllısche die Geschıche je-/ das sagen sıe dort – jetzt hört sıe hıe! / Es ıst ungläublich, aber wahr (5,8-5,15).

⁶⁶ »Jenseits« meint hier sowohl die Illusion eines »Außerhalb« sprachlicher Repräsentation als auch die christliche Jenseitsvorstellung. Beides zielt auf ein übergeordnetes Konzept, das die Bedeutung von Sprache und des Subjekts bestätigt und festschreibt. Die Sehnsucht nach diesem übergeordneten Konzept formuliert der Prolog und impliziert zugleich den Gedanken vom Menschen als ein immer schon durch Separation gekennzeichnetes Wesen, das sich vom allmächtigen Schöpfer unterscheidet, insofern das göttliche Wirken der Zeitlichkeit entzogen ist: »es war immer und wird immer sein« (Heinze: Stellenkommentar 815 zu Vers 1,4f.).

⁶⁷ Vgl. Suchsland: Julia Kristeva 119.

⁶⁸ Vgl. diesbezüglich Liebertz-Grtın, die zu bedenken gibt, dass der Erzähler zugleich »unmıßverständlich deutlich ımachı, dab Wıllenhalm den neuen Krıeg durch sıeine wägnıstıgen Eroberıngen und sıeine Heırat mit Gıhııre provoziert hat« (Liebertz-Grtın: Das trauernde Geschıcht 385).

ist auch Willehalm's Neffe, dem er die Beichte abnimmt, um sodann seinen übergroßen Schmerz (67,6f.) zu beklagen.⁶⁹ Willehalm erkennt seine persönliche Schuld und klagt sie zugleich als Stellvertreter christlicher Ideologie an. Im Bestreben sich gegen die Heiden durchzusetzen, erwartet den christlichen Streiter weniger Erfüllung als vielmehr schmerzlicher Verlust. Die ewige Seligkeit des Märtyrers Vivianz (48,30) stellt eine Verbindung zur göttlichen Vollkommenheit her, während sie zugleich eine Wunde im christlichen Subjekt⁷⁰ hinterlässt, die es doch im Kampf zu heilen sucht. Hierin liegt eine Widersprüchlichkeit, wie sie schon im Prolog begegnet und nun in der Handlung wiederholt wird. Einheitsordnung, Herstellung von Ganzheitlichkeit und Verlust Erfahrung gehen Hand in Hand. Die göttliche Einheit fordert zugleich einen Verlust an (irdischer) Präsenz. Vivianz' Tod re-konstruiert das Trauma, dessen zweite Szene die Gleichzeitigkeit von Differenz zum und Einheit mit dem Schöpfer darstellt und dessen erste Szene sich als Unmöglichkeit einer wahren Schrift erweist. Die Trauerszene illustriert die Logik der Nachträglichkeit des Traumas, das erst jetzt als solches wirklich erkennbar ist.

(3) Der Verlust Rennewarts: Nach der Niederlage der ersten Schlacht verlässt Willehalm Orange und begibt sich an den Hof des französischen Königs Loys, um von diesem Unterstützung zu erbitten. Willehalm kann den Heiden Rennewart für sich gewinnen – eine ambivalente Figur, in der sich der zentrale Konflikt zwischen Heiden- und Christentum zu konzentrieren scheint. Rennewart sagt Willehalm seine Hilfe zu und wendet sich damit gegen seine eigenen Verwandten, von denen er sich verraten glaubt. Durch seine Unterstützung im Kampf gegen die Heiden wird Rennewart paradoxerweise zum Werkzeug Gottes. Zugleich verstrickt er sich in tiefe Schuld durch seinen Verwundenhass und die (wenn auch unwissenschaftliche) Tötung seines Halbbruders Kanilun (442,19-23). Klepinski argumentiert, dass Rennewart trotz allem den Weg zum Heil antritt. Er erfüllt seine Funktion innerhalb der göttlichen Heilsordnung, seine Rache ist »im Dienst des Christentums gerechtfertigt.«⁷¹ Anhand der Figur Rennewart zeigt sich erneut, dass die Verbindung zu Gott immer auch im Zeichen der Differenz steht und mit Verlust einhergeht. Rennewarts Position re-konstruiert abermals das Trauma menschlicher Identität, weil er »immer zwischen den Fronten« steht und »dennoch mit beiden Seiten auf eigentümliche Weise verbunden«⁷² ist. Als Heide gehört er dem Anderen und Fremden an, gegen das sich die

⁶⁹ Ich sol vor gode gelten dich./ dich enlucose hie niemen mër wan ich./ dîn tût sol mîner tumpheit/vîegen alsô wîlhtec leit./ daz z'allen zîten jâmer bîrt./ unz mînes lebens ende wîrt./ dîu schuldê ist von rehte mîn. – Ich hab vor Gotf fîr dich zu büßen./ niemand hat dich hier erschlagen als ich selbst./ Dein Tod straft mich fîr meine Torheit/ mit einem Leîd, so fruchtbar./ daß es immer neuen Jammer zeugt/ bis ans Ende meiner Tage./ Nach allem Recht trag ich die Schuld (67,21-27).

⁷⁰ Der Begriff ist an Kristevas Subjektkonzept angelehnt. Gemeint ist hier zum einen die für Kristeva im Mittelalter dominierende Dienstruktur (s. o.), zum anderen die Organisation des Subjekts, wie sie die höfische Literatur (mit den dort dargestellten gesellschaftlichen Forderungen) und die Passion Christi zur Anschauung bringen (s. u.).

⁷¹ Klepinski: Der Heide Rennewart als Heilswerkzeug Gottes 106f. Zur Rennewart-Figur vgl. den Forschungsüberblick ebd. 7-27, 53-59 und Greenfield/Miklausch: Der »Willehalm« Wolframs von Eschenbach 204-210.

⁷² Greenfield/Miklausch: Der »Willehalm« Wolframs von Eschenbach 209. Diese Zerrissenheit Rennewarts betont auch Röcke und erklärt, dass Rennewart die »absolutive Grenze zwischen Ferne und Nähe, Fremdheit und Vertrautheit aufhebt«, während zugleich »in der Befremdlichkeit und

Christenheit abzugrenzen sucht.⁷³ Der Text demonstriert am Beispiel einer Figur, deren fremde Natur wiederholt hervorgehoben wird,⁷⁴ dass die Verbindung mit der (Einheit und Differenz stiftenden) Ordnung Ausschluss von und Hass gegenüber der Ordnung mit sich bringt.⁷⁵ In der Figur des Rennewart konzentriert sich der für den Text wie für die Melancholie zentrale Widerspruch zwischen Einheit und Differenz.

Die melancholische Attitüde des Textes zeigt sich auch in einer weiteren Klageszene: Diesmal trauert Willehalm nach der zweiten Schlacht auf Ailschanz um den nicht auffindbaren Rennewart. Willehalm hebt in seiner Totenklage Rennewarts Verdienste hervor und erklärt, dass seine eigene Existenz essentiell mit Rennewart verbunden ist (453,10-25). Das Verschwinden Rennewarts re-produziert den traumatischen Verlust des Vivianz, der selbst schon eine Wiederholung der traumatischen Spracherfahrung ist, wie sie sich im Prolog darstellt. Angesichts des möglichen Todes von Rennewart verfällt Willehalm in Hoffnungslosigkeit (454,21); in seiner Klage bittet er um das Erbarmen Gottes für sich selbst. Er bittet Gott ihn nicht zu verlassen (454,15-25), wünscht sich selbst den Tod (455,4-5) und glaubt sich mit dem Verlust Rennewarts vernichtet (455,16), meint sogar im Namen Gottes alles verloren zu haben (456,2f.). Willehalm's Klage⁷⁶ impliziert abermals den Widerspruch der Gleichzeitigkeit von Einheit und Ausschluss. Der erneuerte Verlust bedeutet die Differenz, die das Streben nach Einheit mit sich bringt. In dem Stimmungseinbruch des ritterlichen Helden finden sich Spuren aus einem früheren Verlust, in dem alte Traumata widerhallen.⁷⁷ Das Subjekt erlebt den Entzug als Wunde, die sich im Versuch sie zu schließen erneuert. Willehalm's Trauer deutet auf eine melancholische Grundstimmung. Sie stellt sich her im Gefühl vom geliebten Objekt betrogen oder verlassen worden zu sein. Das Subjekt kann diesen (nachträglich ersten) Verlust nicht zur Gänze kompensieren. Hier wird ein essentielles Moment deutlich, wie es Kristeva in ihrer Melancholie-Abhandlung erschließt: Jeder Verlust beinhaltet den Verlust des eigenen Seins und des Seins überhaupt.⁷⁸

Betroffenheit seiner grotesken Gewalt der Appell an gemeinsame Überzeugungen und soziale Haltungen sichtbar wird« (Röcke: Der zerplatzte Entreich 281).

⁷³ Diese Fremdheit markiert auch Rennewarts unöfische äußere Erscheinung. Sein ungepflegtes Aussehen und seine Tätigkeit als Küchenjunge markieren einen (scheinbar) niedrigen sozialen Status am Hof. Doch kann dies trotz allem nicht über Rennewarts adelige Herkunft oder seine angeborene *zucht* hinwegtäuschen. Indem er sich in den Dienst Willehalm's begibt, macht er sich auf den Weg ritterlichen Ruhm und Ansehen zu erlangen (vgl. Greenfield/Miklausch: Der »Willehalm« Wolframs von Eschenbach 205f.).

⁷⁴ So Greenfield/Miklausch, die zugleich auf die komische Brechung des Anderen der Figur hinweisen (vgl. Greenfield/Miklausch: Der »Willehalm« Wolframs von Eschenbach 206).

⁷⁵ Besonders deutlich zeigt sich dies in einer Szene, in der Rennewart, nachdem er von einigen jungen Höflingen mehrfach gefoppt wurde, einen Küchenknecht wie eine faule Frucht an einer Steinmauer zerschmettert (190,16f.). Rennewarts Wüten gegen die ihn verspottende Schar ist lesbar als Rache an der ihm ausschließenden (christlichen) Ordnung, der er sich verweigert (191,1-6), in deren Dienst er sich aber schließlich stellt. Der Gewaltakt impliziert die Ablehnung der Realität des Verlustes, das Widerstreben gegenüber der Tatsache, dass die eine Ordnung nur auf Kosten der anderen zu haben ist und die Einheit immer auch Ausschluss gebietet.

⁷⁶ Rohr spricht von »maßloser Trauer« (vgl. Rohr: Willehalm's maßlose Trauer).

⁷⁷ Zur Wiederbelebung vormaliger Traumata in einer momentanen Verzweiflung vgl. Kristeva: Black Sun 4f.

⁷⁸ »I can thus discover antecedents to my current breakdown in a loss, death, or grief over someone or something that I once loved. The disappearance of that essential being continues to deprive me

Willehalm's Klage ist aber durchaus auch als Trauer im Sinne Freuds zu verstehen: Ihr Gegenstand ist nicht unbewusst. Es handelt sich um den Verlust einer geliebten Person bzw. geliebter Personen, die ihm im Kampf gegen den Feind beigestanden haben. In Anbetracht jedoch der Darstellung dieses Feindes, die keine ausschließlich negativ ist und die Kreuzzugsideologie brüchig erscheinen lässt, können die konkreten Verlusterfahrungen der Figuren in Zusammenhang gesehen werden mit der Haltung des Erzählers, die erst im Kontext offenkundiger Verluste als melancholische deutlich/-bar wird: Die Instabilität einer christlichen Gemeinschaft, die auf Ausschluss des Anderen basiert, korrespondiert mit der Brüchigkeit der Vorstellung von einer *rehten*, wahren, *schriftl.* Konsequenterweise ist der *Willehalm* ein Fragment.

(4) Der Verlust der Einheits Hoffnung: Das Ende ist geprägt von Hoffnung und vollkommener Hoffnungslosigkeit (459,26-29) zugleich. Gott hat Willehalm »erhöht« (459,19), doch für ihn bedeutet der Sieg im Angesicht der schweren Verluste eine Niederlage. Die Heiligwerdung Willehalm's wird am Ende nicht wirklich eingelöst, und es bleibt »in bestürzender Weise offen«, so Berta, »wie Willehalm als Ritter ein Heiliger werden konnte«.⁷⁹ Frühere Interpretationen gehen vielfach davon aus, dass Wolfram das Werk nicht beenden konnte, der *Willehalm* nicht als Fragment angelegt war und einen glücklichen Ausgang nehmen sollte. So heißt es beispielsweise bei Wolf, Wolfram habe ein Ende geplant, in dem mit Rennewart das Christentum »den Einzug in die Welt der Heiden halten [sollte]. Über den Glaubenszwiespalt siegt die innere Kraft des Christentums«.⁸⁰ Doch lässt sich eine gesicherte Antwort auf die Frage, ob das Werk nicht beendet werden konnte, tatsächlich abgeschlossen ist oder von vornherein als Fragment konzipiert war, nicht geben; entsprechend vielfältig sind die Positionen innerhalb der Forschung.⁸¹ In Anbetracht der hier dargelegten Ambivalenz des Werkes ist aber Bunte zuzustimmen, der im Werk eine »harmonisch-optimistische Lösung der Konflikte«⁸² nicht angelegt sieht: Der Schöpfungspreis des Prologes, der in der Handlung wiederholt wird, steht auch für Haug »einer unlösbar schenenden Sinnproblematik gegenüber«.⁸³ Der rätselhafte Aus-

of what is most worthwhile in me; I live it as a wound or deprivation, discovering just the same that my grief is but the defrayment of the hatred or desire for ascendancy that I nurture with respect to the one who betrayed or abandoned me. My depression points to my not knowing how to lose – I have perhaps been unable to find a valid compensation for the loss? It follows that any loss entails the loss of my being – and of being itself. The depressed person is a radical, sullen atheist« (Kristeva: Black Sun 5).

⁷⁹ Berta: Über Literaturgeschichte 106. Dem widerspricht auch nicht »/d/az Willehalm als Ritter ein Heiliger wurde« und dies »durch den Kalender der Kirche (28. Mai, Brixen, Südrankreich) sicher« (106) ist, denn die textuelle Realisierung der Heiligung findet sich bemerkenswerterweise nur im Prolog und gerade nicht am Werkschluss.

⁸⁰ Wolf: Der Willehalm Wolframs von Eschenbach 536.

⁸¹ Die Fragestellung schließt die Diskussion um die Echtheit der letzten Verse 467-8-23, wie sie die Hss. G und V wiedergeben, ein. Greenfield/ Miklausch diskutieren die divergierenden Standpunkte (vgl. Der »Willehalm« Wolframs von Eschenbach 163-167).

⁸² Bunte (1997): Wolfram von Eschenbach 231.

⁸³ Haug: Literaturtheorie 189. Auch Haug stützt die Annahme, dass der fragmentarische Charakter der inneren Zerrissenheit des Textes entgegenkommt: »Man mag wohl im Prolog eine Garantie dafür sehen, daß die göttliche Gnade am Ende das Leid und die Schuld aufheben wird, der Wee da-

gang des Wolframschen Werks weist damit auf den Anfang zurück und erhellt dessen Brüchigkeit. Das Ende demonstriert die Unmöglichkeit der Einheit und stellt so seinerseits im Nachhinein das Trauma her, das im Prolog als solches nicht unmittelbar erfahrbar wurde und so nachträglich Bedeutung gewinnt.⁸⁴

Der »nachträgliche« Ausgangspunkt des Traumas der ewigen Differenz des sprachlichen Zeichens bestimmt die Konstitution des christlichen Subjekts. Zentrales Bild der traumatischen Erfahrung ist der Tod Christi am Kreuz, auf den im Zuge der Handlung immer wieder verwiesen wird. Die Krieger tragen das Kreuz als Zeichen, das sowohl für Einheit als auch für Separation steht:

man moht an Willelms schar
grôzes jâners nemen war.
sine helfere heten niht verniten,
beidiu geslagen und gesniten
ûf ir wâpenfichiu kleit
was Kristes tô, den dâ versneit
diu heidensch ungeloubic diet.
sîn tô daz kruzze uns sus beschiet:
ez ist sîn verih und unser segen.
wir *sullen* s auch gelouphaffen pflegen,
sann taten die getouften dort.
(31,21-32)

Wilhelms Truppe
war von Leid gezeichnet.
Seine Helfer hatten
auf ihre Kampfgewänder
das Todeszeichen Christi
gemietet und genäht,
das da das glaubenlose Heidenvolk zerschlug.
Sein Tod verlich dem Kreuz für uns den Sinn:
es ist sein Leib und unser Heil und Segenszeichen.
Auch wir sind aufgerufen, es gläubig zu bewahren,
wie es dort die Christen taten.

Hier offenbart sich die enorme Bedeutung des Leidensweges Christi für die Subjektbildung, wie sie Kristeva darlegt: Christus vereint auf sich die traumatische Erfahrung

hin führt jedenfalls durch eine Welt hindurch, in der der Mensch hilflos zwischen der göttlichen Heilsversicherung und der Ausweglosigkeit von Tod und Rache steht [...]. Es geht nicht mehr um Erkenntnis und Entscheidung, sondern um die Erfahrung der Ausweglosigkeit und – vielleicht – des gnadenhaften Gelingens. Nichts macht dies so deutlich wie die Undenkbarkeit des uns vorerhaltenen Schlusses« (Haug: Literaturtheorie 189f.).

⁸⁴ In diesem Zusammenhang ist zu bedenken, dass Rennewart ja nicht einfach tot, sondern verschwunden ist, was die hier vorgestellte Interpretation unterstützt: Die Abwesenheit ist deutbar als Unmöglichkeit der Präsenz im Text und in Sprache überhaupt. Ob das rätselhafte Verschwinden Rennewart's ein Indiz für die Unabgeschlossenheit des Textes ist oder nicht, in jedem Fall illustriert es die Funktionsweise des Traumkerns, der strukturell aus dem Raum der Repräsentation ausgeschlossen ist. Das Trauma funktioniert als repräsentatives Vakuum, als ursprüngliche Leere (vgl. Berressem: »The Horror! The Horror!« (Re) Presenting Trauma. Trauma script #2 o. S.). Eben deshalb findet sich der Traumkern des Wolframschen Textes im Prolog, der nachträglich Willehalm's Lebensweg einleitet.

nung des Subjektes und ist deshalb mit einer enormen kathartischen Kraft ausgestattet. Der Tod des Gottessohnes unterstützt im Bereich des Imaginären den nicht repräsentierbaren Schmerz, der dem Melancholiker eigen ist. Die Fähigkeit des Menschen zu Symbolisieren und die Kraft der (imaginären) Identifikation mit dem ›absoluten Subjekt‹ Christus, erlaubt dem Menschen, Tod und Auferstehung in sich selbst zu erfahren. Der christliche Glaube wirkt so als Gegenmittel für die Erfahrung der Separation und der Niedergeschlagenheit. Allerdings ein Gegenmittel, das eben genau diese Erfahrungen beinhaltet und von ihnen ausgeht.⁸⁵ Die Vergebung durch den göttlichen Vater sowie die Identifizierung mit dem Gottessohn verheißt eine Erlösung von diesen Erfahrungen.⁸⁶ Wird nun durch persönliche oder gesellschaftliche Erlebnisse eine solche metaphysische Autorität erschüttert, kann die Identifikation, die auf einer Idealisierung basiert, als illusionär, sinnentleert oder falsch erscheinen.⁸⁷ Das einzige was dann noch bleibt im Gefüge von Separation und Vollkommenheit ist der Riss ohne die Hoffnung auf irgendeine Form der Transzendenz: keine Wiederauferstehung, keine Heiligung.⁸⁸

V. Schluss

Willehalm fungiert als Mittler zwischen der Einheit Gottes und dem mangelhaften, von dieser Einheit getrennten menschlichen Subjekt. Im Prolog bildet Willehalm als Heiliger eine Einheit mit Gott. Im Zuge der Handlung erfährt man von ihm als sündiges – da über Christen wie Heiden Leid bringendes –, aber schließlich Gott gefälliges Individuum. Dieser Bruch in der Verbindung zwischen Willehalm und dem Gottvater darf durchaus als Parallele zum biblischen Mythos gelesen werden. Das heißt: Das inszenierte Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer kann (vor dem

Hintergrund des Kristevaschen Ansatzes) als ein Bild der für das Subjekt konstitutiven und daher notwendigen Diskontinuität gelesen werden. Die Zäsur illustriert die vielen Verluste und psychischen Einschnitte, die das Leben des Individuums strukturieren und es immer wieder erschüttern.⁸⁹ Kristeva verweist auf die Folge von Separationen als Bedingungen der Autonomie: ›birth, weaning, separation, frustration, castration. Real, imaginary, or symbolic, those processes necessarily structure our individuation‹.⁹⁰ Diese Prozesse kulminieren schließlich im ›Trauma des arbiträren Zeichens, und manifestieren sich im kreativen Prozess. Das ›Leitthema des Trinitätspreises, der Widerspruch von Einheit und Trennung zwischen Gott und Mensch, bringt im *Willehalm* die Dramen der Subjektwerdung zu Bewusstsein. Trauer und Zweifel, wie sie in der Dichtung zum Ausdruck kommen, liegen der Repräsentation jeder Abwesenheit zugrunde; die Melancholie begleitet die symbolischen Aktivitäten des menschlichen Subjektes und greift sie wieder auf.⁹¹ Sinngefüge werden fragwürdig, Hoffnungsschimmer verlöschen in der Wiedererweckung traumatischer Einschnitte, die das Subjekt nie verlassen:

mîner ylust macht dû dich schanmen,
der meide kint! in *dinne* namen
was mîn verth, mîn habe geveilet.
diu lücke ist ungeheilet,
die mir jâmer durh'ez herze schôz.
(456,1-5)

Mein Unglück ist Deine Schande
Sohn der Jungfrau! In Deinem Namen
habe ich Leben und Besitz hingegeben.
Die Wunde wird nicht mehr heilen,
die mir das Leid im Herzen auftriss.⁹²

Das sich im *Willehalm* ankündigende Misstrauen gegen die Kreuzritze und damit auch gegen christliche Ideologie macht zugleich die Hoffnung auf eine jenseitige Wiedervereinigung als Re-konstruktion der Einheit mit dem Liebesobjekt, der Einheit zwischen Gegenstand und Wort, obsolet. Sowohl im religiösen Zweifel als auch in der erzählerischen Praxis (i. e. insbesondere die Inszenierung der Trauer) manifestiert sich eine melancholische Attitüde, die auf der traumatischen Logik basiert: Der Text hebt an, Bedeutung herzustellen; die Umschrift des Stoffes eröffnet einen Weg, dem Verlust des Anderen und dem Bedeutungsverlust zu widersprechen. Das künstlerische Werk erfüllt die psychischen Bedürfnisse: Es bietet eine Ersatzinheit über das Medium der Sprache, indem es eine Vereinigung mit dem, was das Subjekt als anderes erfährt, verheißt und Bedeutung in Aussicht stellt. In der Umschreibung der

⁸⁵ Kristeva: Black Sun 132-134. Dafür spricht auch die Passionsdarstellung im 12. Jahrhundert.

Dort »korrespondiert eine immer stärkere Vernenschlichung der Person Christi und der Kreuzigungsszene mit einer zunehmend emotional geschichteten Anteilnahme der anderen am Geschehen beteiligten Personen«. In der Regel ging es dabei natürlich weniger um den Affekt als solchen denn um die Emphase der Überwindung des Leidens (paradigmatisch: in der Auferstehung Christi) (Kriening: Aspekte einer Geschichte der Trauer 40). Die Bedeutung von Körper und Identität im Rahmen der Auferstehungslehre diskutiert Walker Bynum: Fragmentierung und Erlösung, insb. 226-281. Auf der Suche nach den »mittelalterlichen Wurzeln neuzeitlichen Bewusstseins« spüren die Autoren des von Haug und Wachinger herausgegebenen Bandes der Bedeutung und dem Einfluss der Passion Christi in literarischen Traditionen des 13. bis 16. Jahrhunderts nach. Die Herausgeber sehen »in der Passionsfrömmigkeit des Spätmittelalters« die Ursache typischer »neuzeltlicher« Formen der religiösen Erfahrung: »Die Aneignung des Heils durch das Subjekt des Glaubigen ist in dieser Zeit zu einem zentralen Thema geworden, und sie wird auch und gerade über das Leiden gesucht, über den Abstieg, die Ohnmacht, ja die Erfahrung der Gottferne« (Haug/Wachinger (Hg.): Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters V).

⁸⁶ »Erinnert sei an die im Prolog eröffnete Perspektive bei allem Leid in der Gnade Gottes aufgehen zu sein, die sich am Schluss jedoch endgültig verdunkelt (s. o.).

⁸⁷ Vgl. Kristeva: Black Sun 135.

⁸⁸ Kristeva stellt die Enttäuschung der Transzendenzhoffnung in ihrer Analyse von Holbeins Gemälde *Der Leichnam Christi im Grabe* heraus. Dem toten Körper Christi haften dort nichts Göttliches mehr an, vielmehr erscheint Holbeins Werk als fast schon anatomische Abbildung eines toten menschlichen Körpers. Holbeins detailgetreue Darstellung »seziert« Kristeva in ihrer Untersuchung (vgl. Kristeva: Black Sun 110).

⁸⁹ Vgl. Kristeva: Black Sun 132.

⁹⁰ Kristeva: Black Sun 132.

⁹¹ Vgl. Kristeva: Black Sun 133.

⁹² Die hier zitierte Übersetzung Schröders bringt die Unheilbarkeit der Verwundung des Subjekts besonders deutlich zum Ausdruck.

traumatischen Erfahrung konfrontiert der Text das Subjekt jedoch zugleich immer wieder mit ›Separation, Leere und Tod.⁹³

Der gewählte psychoanalytische und sprachtheoretische Ansatz stellt die gegenseitige Bedingtheit von Sprache und Subjekt in den Mittelpunkt. Die Darstellung des Trauer im *Willehalm* hängt wesentlich mit einer melancholischen Disposition des im Text zur Sprache kommenden Subjekts zusammen. Sein melancholisches Wesen gründet auf einer unhintergehbaren traumatischen Logik, die sich im fragmentarischen Charakter des Werkes widerspiegelt. Letzten Endes fragt sich, ob nicht die vermeintliche Unabgeschlossenheit des Romans die traumatische Struktur fortgesetzt und auf die Rezipientenebene übergeht, wenn versucht wird angesichts mangelnder narrativer Geschlossenheit Sinn zu konstruieren. Es bleibt zu diskutieren, ob hier nicht eine Traumatisierung der Leserschaft vorliegt.

Textausgaben

Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Text der Ausgabe von Werner Schröder. Vollig neubearbeitete Übersetzung. Vorwort und Register v. Dieter Kartschoke. Berlin/New York 1989.

Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Nach d. Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung, Kommentar hg. v. Joachim Heinze. Mit den Miniaturen aus der Wolfenbütteler Handschrift und einem Aufsatz von Peter und Dorothea Diemer. Frankfurt a. M. 1991 [Bibliothek des Mittelalters Bd. 91].

Literatur

Adorno, Theodor W.: Kritik der psychoanalytischen Kunsttheorie. In: Ders.: Ästhetische Theorie. Frankfurt a. M. 1970 [Gesammelte Schriften Bd. 7], 19-22.

Bertau, Karl: Deutsche Literatur im europäischen Mittelalter. 2 Bände. München 1972/73.

Bertau, Karl: Wolfram von Eschenbach. Neun Versuche über Subjektivität und Ursprünglichkeit in der Geschichte. München 1983.

Bertau, Karl: Über Literaturgeschichte. Literarischer Kunstcharakter und Geschichte in der höfischen Epik um 1200. München 1983.

Berressem, Hanjo: ›The Horror! The Horror!‹ (Re)Presenting Trauma. In: <http://www.uni-koeln.de/phi-fak/englisch/berressem.o.s.>

Beutel, Manfred: Trauer. In: Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe. Hg. v. Wolfgang Mertens/ Bruno Waldvogel. Stuttgart/ Berlin/ Köln 2000, 717-721.

Beutin, Wolfgang: Zum Lebensweg des ›Helden‹ in der mittelhochdeutschen Dichtung (Erec, Iwein, Tristan, Parzival). Bemerkungen aus psychoanalytischer Sicht. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 26.7 (1977), 39-57.

Beutin, Wolfgang: Ältere Deutsche Literatur und Psychoanalyse. In: Germanistik – Forschungsstand und Perspektiven: Vorträge d. Dt. Germanistentages 1984. Hg. v. Georg Stötzel. Teil 2. Ältere Deutsche Literatur, Neuere Deutsche Literatur. Hg. v. Georg Stötzel. Berlin/New York 1985, 199-222..

Beutin, Wolfgang: Psychoanalytische Kategorien bei der Untersuchung mittelhochdeutscher Texte. In: Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften. Bd. 5: Literatur im Feudalismus. Stuttgart 1975, 261-296.

Beutin, Wolfgang: Sexualität und Obszönität. Eine literaturpsychologische Studie über epische Dichtungen des Mittelalters und der Renaissance. Würzburg 1990.

Birkhan, Helmut: Neidhart von Renental und Sigmund Freud. Allgemeines und Spezielles zur psychoanalytischen Interpretation mittelalterlicher Texte. In: Neidhart von Renental. Aspekte einer Neubewertung. Hg. v. Helmut Birkhan. Wien 1983 [Philologica Germanica Bd. 5], 34-73.

Blank, Walter: Wolframs Parzival – Ein ›Melancholicus‹? In: Melancholie in Literatur und Kunst. Hg. v. Walter Benzenhöfer. Hürtgenwald 1990 [Schriften zur Psychopathologie, Kunst und Literatur 1], 29-47.

Blank, Walter: Psychoanalytische Interpretation mittelalterlicher Texte? In: Psychoanalyse und die Geschichtlichkeit von Texten. Hg. v. Johannes Cremerius/ Gottfried Fischer/ Ortrud Gutjahr/ Wolfram Mauser/ Carl Pitzker. Würzburg 1995 [Freiburger Literaturpsychologische Gespräche Bd. 14], 101-125.

Blank, Walter: Der Melancholiker als Romanheld. Zum deutschen ›Prosa-Lancelot‹, Hartmanns ›Iwein‹ und Wolframs ›Parzival‹. In: *Ist mir getroumet min leben?* Vom Träumen und vom Anderssein. Festschrift für Karl-Ernst Geith zum 65. Geburtstag. Hg. v. André Schneider/ Claudia Bartholomy-Teusch/ Barbara Fleith/ René Wezel. Göttingen 1998, 1-19.

Bunke, Joachim: Wolfram von Eschenbach. 7., völlig neu bearbeitete Auflage. Stuttgart/ Weimar 1997.

Bunke, Joachim: Wolfram von Eschenbach. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Begründet v. Wolfgang Stammler. fortgeführt v. Karl Langosch. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Hg. v. Burghart Wachinger zusammen mit Gundolf Keil/ Kurt Ruh/ Werner Schröder/ Franz Josef Worstbrock. Bd. 10. Berlin/New York 1999, 1376-1418.

⁹³ Die Argumentation basiert wiederum auf Kristeva, die die Produktion von Leerstellen allerdings in Bezug auf den Stil des Künstlers diskutiert (vgl. Kristeva: *Black Sun* 129f).

- Caruth, Cathy (Hg.): Trauma. Explorations in Memory. Baltimore 1995.
- Czerwinski, Peter: Heroen haben kein Unbewusstes – Kleine Psycho-Topologie des Mittelalters. In: Die Geschichtlichkeit des Seelischen. Der historische Zugang zum Gegenstand der Psychologie. Hg. v. Gerd Jüttemann. Weinheim 1986, 239-272.
- Draesner, Ulrike: Wege durch erzählte Welten. Intertextuelle Verweise als Mittel der Bedeutungskonstitution in Wolframs »Parzival«. Frankfurt a. M./ Berlin 1993 [Mikrokosmos 36].
- Dragonetti, Roger: The double play of Arnaut Daniel's *Sestina* and Dante's *Divina Commedia*. In: Literature and Psychoanalysis. Hg. v. Shoshana Felman. Baltimore 1982 [Yale French Studies 1977], 227-252.
- Ehler-Balzer, Martin: Trauma. In: Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe. Hg. v. Wolfgang Mertens/ Bruno Waldvogel. Stuttgart/ Berlin/ Köln 2000, 727-731.
- Endres, Rolf: Über die gesellschaftliche Bedingtheit psychologischer Strukturen in der mittelhochdeutschen Literatur. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 11.3 (1973), 71-79.
- Endres, Rolf: Zum Wortinhalt von »angest« im Rolandslied des Pfaffen Konrad. In: Psychologie in der Mediävistik. Gesammelte Beiträge des Steinheimer Symposions. Hg. v. Jürgen Kühnel/ Hans-Dieter Mück/ Ursula Müller/ Ulrich Müller. Göttingen 1985 [Göttinger Arbeiten zur Germanistik 43], 79-106.
- Felz, Reto (Hg.): Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität. Berlin/ New York 1998 [European cultures Vol. 11].
- Freud, Sigmund: Trauer und Melancholie. In: Ders.: Psychologie des Unbewussten. Frankfurt a. M. 2000 [Studienausgabe Bd. 3], 193-212.
- Freud, Sigmund: Aus den Anfängen der Psychoanalyse 1887-1902. Briefe an Wilhelm Fliess. Frankfurt a. M. 1962.
- Gerok-Reiter, Annette: Auf der Suche nach der Individualität in der Literatur des Mittelalters. In: Individuum und Individualität im Mittelalter. Hg. v. Jan A. Aertsen/ Andreas Speer. Berlin/ New York 1996 [Miscellanea mediavalia Bd. 24], 749-765.
- Greenfield, John/ Lydia Miklausch: Der »Willhelm« Wolframs von Eschenbach. Eine Einführung. Berlin/ New York 1998.
- Grubmüller, Klaus: Ich als Rolle. »Subjektivität« als höfische Kategorie im Minnesang? In: Höfische Literatur. Hofgesellschaft. Höfische Lebensform um 1200 (Kolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld, 3. bis 5. November 1983). Hg. v. Gert Kaiser/ Jan-Dirk Müller. Düsseldorf 1986 [Studia humaniora Bd. 6], 387-408.
- Guttandin, Friedhelm: Genese und Kritik des Subjektbegriffs. Zur Selbstthematisierung der Menschen als Subjekt. Marburg/ Tübingen 1980.

- Hagenbichle, Roland: Subjektivität. Eine historisch-systematische Hinführung. In: Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität. Hg. v. Reto Felz. Berlin/ New York 1998 [European cultures Vol. 11], 1-88.
- Haubrichs, Wolfgang (Hg.): Traurige Helden. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 29 (1999).
- Haug, Walter: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Darmstadt 1985.
- Haug, Walter/ Burghart Wachinger (Hg.): Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters. Tübingen 1993 [Fortuna vitrea Bd. 12].
- Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neu bearbeitete Auflage des »Wörterbuch der Philosophischen Begriffe« v. Rudolf Eisler. Hg. v. Karlfried Grün-der/ Joachim Ritter. Bd. 10. Darmstadt 1998.
- Hoffmann, Delf: Bilder der Trauer – Bilder des Traumas. In: Trauer und Geschichte. Hg. v. Burkhard Liebsch/ Jörn Rüsen. Köln/ Weimar/ Wien 2001, 203-222.
- Jaeger, C. Stephan: Melancholie und Studium. Zum Begriff »Arbeitsaeuigkeit«, seinen Vorläufern und seinem Weiterleben in Medizin und Literatur. In: Literatur, Artes und Philosophie. Hg. v. Walter Haug/ Burghart Wachinger. Tübingen 1992. [Fortuna vitrea Bd. 7] 117-140.
- Jung, Emma/ Marie-Louise von Franz: Die Gralslegende in psychoanalytischer Sicht. 2. Auflage. Zürich/ Stuttgart 1983.
- Kasten, Ingrid: Subjektivität im höfischen Roman. In: Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität. Hg. v. Reto Felz. Berlin/ New York 1998 [European cultures Vol. 11], 394-413.
- Kasten, Ingrid: Vorstellungen und Verstaltungen. Zum Problem der Subjektivität im höfischen Roman. In: *Sô wold ich in fröiden singen*. Festgabe für Anthonius H. Touber zum 65. Geburtstag. Hg. v. Carla Dauven-van Knippenberg/ Helmut Birkhan. Amsterdam/ Atlanta 1995, 275-284.
- Kielpinski, Andrea: Der Heide Rennewart als Heilswerkzeug Gottes. Die latentheologischen Implikationen im »Willhelm« Wolframs von Eschenbach. Berlin 1990.
- Kiening, Christian: Aspekte einer Geschichte der Trauer in Mittelalter und früher Neuzeit. In: Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt (Kongressakten des 6. Symposiums des Mediävistenverbandes in Bayreuth). Hg. v. Peter Segl. Sigmaringen 1997, 31-53.
- Kiening, Christian: Reflexion – Narration. Wege zum »Willhelm« Wolframs von Eschenbach. Tübingen 1991 [Hermeneia N.F. 63].
- Klein Schmidt, Erich: Die lateinische Fassung von Wolframs Willhelm-Prolog und ihr Überlieferungswert. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 121 (1974), 95-114.

- Klibansky, Raymond/ Erwin Panofsky/ Fritz Saxl: Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art. London 1964.
- Konezke, Claudia: Minne und Melancholie. Zur Konzeption der Tristanfigur Gottfrieds von Straßburg. Diss. Bielefeld 1999. Erscheint in der Reihe: Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte.
- Koenigsberg, Richard A.: Culture and Unconscious Fantasy. Observations on Courtly Love. In: *Oeuvres et critiques* 2 (1981), 31-37.
- Kristeva, Julia: Black Sun. Depression and Melancholia. New York 1989.
- Kristeva, Julia: Die Revolution der poetischen Sprache, Frankfurt a. M. 1978.
- Kristeva, Julia: Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman. In: *Literaturwissenschaft und Linguistik* Bd. 3. Hg. v. Jens Ihwe. Frankfurt a. M. 1972, 345-375.
- Küchenhoff, Joachim: Trauer, Melancholie und das Schicksal der Objektbeziehung. Eine Relektüre von S. Freud's »Trauer und Melancholie«. In: *Jahrbuch der Psychoanalyse* 36 (1996), 90-117.
- Küsters, Urban: Klagefiguren. Vom höfischen Umgang mit der Trauer. In: *An den Grenzen der höfischen Kultur. Aufzeichnungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters*. Hg. v. Gert Kaiser. München 1991 [Fortsetzungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur Bd. 12], 9-75.
- Laplanche, Jean/ Jean-Bertrand Pontalis: Das Vokabular der Psychoanalyse. Frankfurt a. M. 1996.
- Liebertz-Grün, Ursula: Das trauernde Geschlecht. Kriegerische Männlichkeit und Weiblichkeit im »Willehalm« Wolframs von Eschenbach. In: *Germanische Romanische Monatsschrift* N. F. 46 (1996), 383-405.
- Maaz, Wolfgang: Psychologie und Mediävistik. Geschichte und Tendenzen der Forschung. In: *Klio und Psyche*. Hg. v. Thomas Kornbichler. Pfaffenweiler 1990, 49-72.
- Meissburger, Gerhard: Zum Prolog von Wolframs Willehalm. In: *Germanisch-romanische Monatsschrift* N. F. 15 (1965), 119-138.
- Méla, Charles: Perceval. In: *Literature and Psychoanalysis*. Hg. v. Shoshana Felman. Baltimore 1982 [Yale French Studies 1977], 253-279.
- Nolling-Hauff, Ilse: Zur Psychoanalyse in der Heldendichtung. Das Rolandlied und die einfache Form »Sage«. In: *Poetica* 10 (1978), 429-468.
- Ochs, Ingrid: Wolframs Willehalm-Eingang im Lichte der frühmittelhochdeutschen geistlichen Dichtung. München 1968 [Medium Aevum 14].
- Panofsky, Erwin/ Fritz Saxl: Dürers »Melencolia I«. Eine Quellen- und Typengeschichtliche Untersuchung. Leipzig/ Berlin 1923.

- Pfau, Christine: Drei Arten von Liebe zu träumen. Zur Traumsemantik in Jörg Wicktrams Prosaromanen »Galmy« und »Gabriotto und Reinhart«. In: *Zeitschrift für Germanistik* 8.2 (1998), 282-302.
- Pfeiffer, Ludwig K.: Subjekte, Texte und Geschichte. Momente und Modelle einer historischen Subjekttheorie. In: *Zeitschrift für Germanistik* 10.1 (1989), 645-669.
- Pietzcker, Carl: Zum Verhältnis von Traum und literarischem Kunstwerk. In: *Psychoanalytische Textinterpretation*. Hg. v. Johannes Cremerius. Hamburg 1974, 57-66.
- Ridder, Klaus: Kampfforn. Affektivität und Gewalt in mittelalterlicher Epik. Erscheint in: *Eine Epoche im Umbruch. Volkssprachliche Literaturität von 1200-1300*. Hg. v. Christa Bertelsmeier-Kiers/Christopher Young.
- Röcke, Werner: Die Faszination der Traurigkeit. Inszenierung und Reglementierung von Trauer und Melancholie in der Literatur des Spätmittelalters. In: *Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle*. Hg. v. Claudia Benthien/ Anne Fleig/ Ingrid Kasten. Köln/ Weimar/ Wien 2000, 100-118.
- Röcke, Werner: Der zerplatzte Enterich und der Koch als Rollbraten. Gelächter und Gewalt in Wolframs »Willehalm«. In: *Zeitschrift für Germanistik* 11.2 (2001), 274-291.
- Rohr, Günther W.: Willehalm's maßlose Trauer. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 114 (1999), 42-65.
- Roper, Lyndal: Ödipus und der Teufel. Körper und Psyche in der Frühen Neuzeit. Frankfurt a. M. 1995.
- Ruh, Kurt: Höfische Epik des deutschen Mittelalters. Bd. 2 Berlin 1980.
- Schnitz, Bettina: Arbeit an den Grenzen der Sprache. Julia Kristeva. Königstein/ Tannus 1998.
- Schönau, Walter: Einführung in die psychoanalytische Literaturwissenschaft. Stuttgart 1991.
- Schreiner, Klaus: »Brot der Tränen.« Emotionale Ausdrucksform monastischer Spiritualität. In: *Körperszenierungen in mittelalterlicher Literatur*. Hg. v. Klaus Ridder/Otto Langer. Berlin 2002 [Körper. Zeichen. Kultur Bd. 11], 193-248.
- Silverman, Kaja: *The Subject of Semiotics*. New York 1983.
- Suchsland, Inge: *Julia Kristeva zur Einführung*. Hamburg 1992.
- Swiatkowski, Zbigniew: *Wiedergewinnung der Subjektivität. Zum Methodenstreit in der modernen Literaturwissenschaft*. In: *Rocznik naukowo-dydaktyczny wydziału pedagogicznego* 5/70 (1989), 9-18.

- Urban, Bernd: Psychoanalytische Interpretation mittelalterlicher Literatur. Forschungssüberblick und Forschungsimpulse. In: *Psychologie in der Mediävistik. Gesammelte Beiträge des Steinheimer Symposions*. Hg. v. Jürgen Kühnel/Hans-Dieter Mück/Ursula Müller/Ulrich Müller. Göppingen 1985 [Göppinger Arbeiten zur Germanistik 431], 361-375.
- Vollmann, Benedikt Konrad: Die Wiederentdeckung des Subjekts im Hochmittelalter. In: *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*. Hg. v. Reto Fetz. Berlin/New York 1998 [European cultures Vol. 11], 380-393.
- Walker Bynum, Caroline: Fragmentierung und Erlösung. Frankfurt a. M. 1996.
- Welz, Dieter: Episoden der Entfremdung in Wolframs *Parzival*. Herzeloxydentragödie und Blutstropfenszene im Verständigungsrahmen einer psychoanalytischen Sozialisationstheorie. In: *Acta Germanica* 9 (1976), 47-110.
- Wolff, Ludwig: Der Willenhalm Wolframs von Eschenbach. In: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 12 (1934), 504-539.
- Wolffzettel, Friedrich: Mediävistik und Psychoanalyse. Eine Bestandsaufnahme. In: *Mittelalterbilder aus neuer Perspektive. Diskussionsanstöße zu amour courtois, Subjektivität in der Dichtung und Strategien des Erzählens* (Kolloquium Würzburg 1984). Hg. v. Ernstpeter Ruhe/Rudolf Behrens. München 1985, 210-239.