

Alte Welten – neue Welten

Akten des IX. Kongresses
der Internationalen Vereinigung für
germanische Sprach- und Literaturwissenschaft (IVG)

Band 1

Plenarvorträge

Herausgegeben
von
MICHAEL S. BATTS

Sonderdruck



MAX NIEMEYER VERLAG
TÜBINGEN 1996

Burghart Wachinger (Universität Tübingen)

Schichten der Ethik in Wolframs *Willehalm*

"Der Willehalm-Roman des Parzival-Dichters: ein Werk gegen die Kreuzzugsideologie des Mittelalters, eines der großen Dokumente der Menschlichkeit"- so macht der Verlag Reklame für Joachim Heinzles zweisprachige Ausgabe von Wolframs *Willehalm*.¹ Er verspricht dem Käufer nicht zu viel, verschweigt ihm freilich, daß ihn eine streckenweise sehr mühselige Lektüre erwartet - endlose Schlachtschilderungen z.B., die mehr an der exotischen Kleiderpracht der Heidenkämpfer interessiert sind als an den ideologischen Problemen des Konflikts; verschweigt, daß man das Werk auch anders charakterisieren könnte, etwa als in sich widersprüchlich geratenen Versuch, ein französisches christlich-heroisches Epos der deutschen Literaturgesellschaft des frühen 13. Jahrhunderts als höfischen Roman zu vermitteln; verschweigt vor allem, daß auch hier die christlichen Kämpfer schnurstracks in den Himmel und die heidnischen in die Hölle kommen und daß in diesem Werk die Grauen des Krieges nicht ohne Heroisierung geschildert werden: Vivianz, ein jugendlicher Held, gilt als heiliger Märtyrer, weil er im Glaubenskrieg den Tod gefunden hat. Was von ihm erzählt wird, ist aber vor allem, daß er tollkühn gekämpft und, gleich zu Beginn der Schlacht zum Tode verwundet, noch Dutzenden von Heiden den Schädel eingeschlagen hat; als er, der hoffnungsvolle, zur Liebe noch nicht reife Jüngling, von der Lanze eines Heiden durchbohrt wurde, einer Lanze, an der eine Amorfahne hing, da zog er sie heraus, band sich mit der Fahne die Gedärme wieder in den Leib und kämpfte weiter, bis ihn die Todesschwäche übermannte (22,30 - 26,1). Ein Werk gegen die Kreuzzugs-ideologie?

Nicht nur die Verlagswerbung reduziert dieses Werk auf Ideologiekritik und Menschlichkeit, auch die Forschung² verfällt leicht der Gefahr zu solcher Reduktion, indem sie sich einseitig auf jene Züge konzentriert, die die Toleranzidee des 18. Jahrhunderts vorzubereiten scheinen, die zumindest an der Grenze dessen stehen, was man dem Mittelalter zutraut. Bezeichnend etwa in jüngster Zeit eine lebhaft

¹ Umschlag von: *Wolfram von Eschenbach, Willehalm. Nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung, Kommentar*, hrsg. v. Joachim Heinzle. Frankfurt a. M. 1991 (Bibliothek des Mittelalters 9). Nach dieser Ausgabe zitiere ich den Text und in der Regel auch die Übersetzung.

² Folgenden Arbeiten verdanke ich besonders viel für mein Verständnis von Wolframs Willehalm: Bodo Mergell: *Wolfram von Eschenbach und seine französischen Quellen*, Teil 1. Münster 1936 (Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung 6); Joachim Bumke, *Wolframs Willehalm*. Heidelberg 1959 (Germanische Bibliothek, 3. Reihe); Kurt Ruh, *Höfische Epik des deutschen Mittelalters*, Teil 2. Berlin 1980 (Grundlagen der Germanistik 25); Werner Schröder, "Deswar ich liez ouch minne dort". Arabel-Gyburgs Ehebruch". In: *An Arthurian Tapestry. Essays in Memory of Lewis Thorpe*, ed. by Kenneth Varty (Glasgow 1981), S. 308-327, wieder in: W. Schr., *Wolfram von Eschenbach. Spuren und Werke* (Stuttgart 1989), S. 472-485; Karl Bertau, "Das Recht des Andern. Über den Ursprung der Vorstellung von einer Schonung der Irrgläubigen bei Wolfram von Eschenbach". In: *Das heilige Land im Mittelalter*, hrsg. v. Wolf Dietrich Fischer und Jürgen Schneider, (Neustadt a.d. Aisch 1982) (Schriften des Zentralinstituts für fränkische Landeskunde ... 22), S. 127-143, zitiert nach: K.B., *Wolfram von Eschenbach. Neun Versuche über Subjektivität und Ursprünglichkeit in der Geschichte* (München 1983), S. 241-258; Walter Haug, *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, 2. Aufl. Darmstadt 1992 (bes. S. 179-196) [1. Aufl. 1985]; Heinzle (Anm. 1); Christian Kiening, *Reflexion - Narration. Wege zum "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*. Tübingen 1991 (Hermæa N. F. 63).

Diskussion³ um das richtige Verständnis einiger weniger Zeilen, eine Diskussion darüber, ob Wolfram durch den Mund seiner weiblichen Hauptgestalt wirklich sage, daß die Heiden nicht nur Gottes Geschöpfe, sondern auch Gottes Kinder seien, was angeblich ketzerisch wäre, oder ob er die Hoffnung auf eine Erlösungsmöglichkeit auch für Heiden vorsichtiger und dogmatisch unverfänglicher ausdrückt. Ich würde an der umstrittenen Stelle Wolfram die kühnere Aussage zutrauen, vielleicht sogar mit Karl Bertau einen "humanitätsgeschichtlich neuen Gedanken".⁴ Aber dieser Gedanke ist nicht als Programm geäußert, sondern als Nebengedanke in einer klagend fragenden Erwägung einer im Konflikt fast zerbrechenden Frau. Und indem sich die Literarhistoriker auf diese und ähnliche in der Tat aufregend nachdenkliche Stellen konzentrieren, tendieren auch sie leicht dazu, das Werk auf eine einzige, auf seine oberste Schicht zu reduzieren.

Demgegenüber scheint es mir nötig, immer wieder den Blick zu öffnen auf die Komplexität des ganzen Textes, auch auf seine wilden, archaischen, fremdartigen und grausam-grotesken Züge. Denn auch in den weniger "human" wirkenden Zügen ist Menschliches zu finden, sind Verhaltensmuster eigenen historischen Rechts aufbewahrt, und nur aus den Widersprüchen zwischen diesen Mustern konnten jene Fragen entwickelt werden, die wir als bewegend empfinden, ohne daß wir sie beantworten könnten.

"Schichten der Ethik" habe ich als Stichwort für meine Überlegungen gewählt, und ich lehne mich damit an einen vor mehr als 70 Jahren erschienenen Aufsatz Friedrich Neumanns zum *Nibelungenlied* an.⁵ Neumann hat die Beobachtung, daß im *Nibelungenlied* Züge eines archaischeren, heroischen Ethos und zeitgenössisch höfische Verhaltensmuster unterscheidbar zu sein scheinen, dem Diskussionsstand seiner Zeit entsprechend stoffgeschichtlich verstanden; das Alte war ihm etwas nur Übernommenes, etwas vom letzten Dichter nicht ganz Durchdrungenes. Dadurch wurde der Text zugleich zum Dokument einer Geschichte der *ethe* (um den griechischen Plural von Ethos zu gebrauchen), einer Geschichte der Verhaltensmuster und der Wertorientierungen und Normen, von denen sie bestimmt sind. In der jüngeren Nibelungenforschung aber hat man versucht, die Kontraste zwischen dem Höfischen und dem Heroischen als sinntragendes Gestaltungsprinzip des schriftliterarisch gewordenen Großepos zu verstehen, als ein Erzählprinzip, das - sei es bewußt eingesetzt, sei es von der literarhistorischen Situation so erzwungen - jedenfalls Problembewußtsein vermittelt, indem es geschlossene Normengefüge im Erzählen gegeneinandersetzt. Neumanns stoff- und ethosgeschichtlicher Ansatz wurde damit durch Probleme der Erzählforschung überlagert und ergänzt.⁶

Es scheint mir sinnvoll, sich dem *Willehalm* Wolframs von Eschenbach mit ähnlichen Fragestellungen zu nähern. Daher habe ich den Begriff "Schichten der Ethik"

³ Ruh (Anm. 2), S. 181; Bertau (Anm. 2), S. 255; Fritz Peter Knapp, "Die Heiden und ihr Vater in den Versen 307, 27f. des *Willehalm*". In: *ZfdA* 122 (1993): 202-207; Rüdiger Schnell, "Die Christen und die Anderen". Mittelalterliche Positionen und germanistische Perspektiven". In: *Die Begegnung des Westens mit dem Osten*, hrsg. v. Odilo Engels und Peter Schreiner (Sigmaringen 1993), S. 185-202; Joachim Heinze, "Die Heiden als Kinder Gottes. Notiz zum *Willehalm*". In: *ZfdA* 123 (1994): 301-309.

⁴ Karl Bertau, *Über Literaturgeschichte. Literarischer Kunstcharakter und Geschichte in der höfischen Epik um 1200* (München 1983), S. 102.

⁵ Friedrich Neumann, "Schnitten der Epik im Nibelungenliede". In: *Festschrift für Eugen Mogk* (Halle 1924), S. 119-145, wieder in: F.N., *Das Nibelungenlied in seiner Zeit* (Göttingen 1967), S. 9-34.

⁶ So vor allem in mehreren Arbeiten Walter Haugs, gesammelt in: Walter Haug, *Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters* (Tübingen 1989), S. 293-338.

entlehnt, mag er auch im Kontext der heutigen Wissenschaftssprache ungeläufig sein oder gar irritieren. Es geht mir, in aktueller Terminologie gesagt, um das spannungsreiche Nebeneinander von verschiedenen Werten und den auf sie beziehbaren Normen und Verhaltensmustern im *Willehalm*. Dieses Nebeneinander dürfte zum Teil als historische Schichtung zu verstehen sein. Denn auch Wolframs *Willehalm* hat seine Stoffgeschichte, und sie sollte von den Germanisten wieder entschiedener einbezogen werden.⁷ Das altfranzösische Epos, das Wolfram als Vorlage gedient hat, die *Bataille d'Aliscans*,⁸ ist ebenso wie das *Nibelungenlied* aus einer Tradition mündlich-heroischer Epik erwachsen. Wir haben sogar das Glück, die Entwicklung in diesem Fall ein Stück weit verfolgen zu können, da uns in der *Chanson de Guillaume*⁹ eine andere, wohl ältere Fassung desselben Stoffs überliefert ist. In den inneren Spannungen von Wolframs *Willehalm* ist, so scheint mir, noch etwas von der Geschichte des Stoffes und damit ein Stück Geschichte des Sehens, Beurteilens und Darstellens von menschlichen Verhaltensweisen aufgehoben. Dennoch läßt sich das spannungsreiche Nebeneinander, auf das es mir ankommt, nicht insgesamt als Schichtung historischer Stufen interpretieren, schon deshalb nicht, weil Wolfram gegenüber seiner Quelle wenigstens zwei wichtige Sinnbereiche oder Normengefüge - Reichsidee und Liebe - überhaupt erst eingeführt oder ausgebaut hat, um sie dann doch miteinander und mit anderen Sinnbereichen wie Kriegerethos, Sippenbindung, Religion in Spannung treten zu lassen. Es gibt verschiedene Wertorientierungen in diesem Roman, und erst durch ihr Zusammenwirken und durch die ungelösten Konflikte zwischen ihnen entsteht Raum für Neues, Raum einerseits für eine ungewöhnliche Individualität einiger Hauptfiguren und andererseits für ein Nachdenken, das die in der Zeit dominanten ideologischen Grenzen überschreitet.

Zwei große Schlachten zwischen Christen und Heiden bilden den Rahmen und Hauptinhalt des *Willehalm*-Romans; von den Christen unter Markgraf Willehalm wird die erste Schlacht verloren, die zweite gewonnen. Die Konflikte, um die es geht, sind am Ende keineswegs beigelegt. Kurzfristig geht es um eine Frau, die Heidin Arabel, die Mann und Kinder verließ, Willehalm folgte und sich als Christin Gyburg taufen ließ, daneben auch um Ländereien, die Willehalm ihrem früheren Ehemann, dem Heidenkönig Tibalt, weggenommen hat. Davon wird noch die Rede sein. Langfristig geht es um einen Glaubenskrieg, dessen Geschichte eine Generation weit zurück bis in die Zeit Karls des Großen und Rolands bewußt gehalten wird, geht es aber auch um den Weltherrschaftsanspruch des Heidenherrschers, einen Anspruch, den dieser selbst bis auf den Machtkampf zwischen Cäsar und Pompeius zurückführt. In der deutschen Reichsideologie des hohen Mittelalters sind Glaubens- und Herrschaftsfragen kaum zu trennen. Dennoch können sie im *Willehalm* in Spannung zueinander geraten. Am Ende der zweiten Schlacht, als die Heiden geflohen sind, findet sich ein kleiner Kommentar (450,1-30). Dort stellt der Erzähler zunächst befriedigt fest, daß die

⁷ Ein schönes Beispiel für die Fruchtbarkeit neuen Vergleichens bietet Daniel Rocher, "Guibourg, de la Chanson de Guillaume au Willehalm de Wolfram in: *Guillaume et Willehalm. Les épopées françaises et l'oeuvre de Wolfram von Eschenbach*, hrsg. v. Danielle Buschinger (Göppingen 1985) (GAG 421), S. 125-144.

⁸ Von den verschiedenen Fassungen steht Wolframs verlorener Vorlage am nächsten: *La versione franco-italiana della "Bataille d'Aliscans"*: *Codex Marcianus fr. VIII* [= 252], hrsg. v. Günter Holtus, Tübingen 1985 (Beihefte zur *Zs.f.rom.Philologie* 205). Mit Gewinn benutzt habe ich: *Aliscans; traduit en français moderne d'après l'édition de Claude Régner* par Bernard Guidot et Jean Subrenat. Paris 1993 (Traductions des classiques français du moyen âge 49).

⁹ *Chanson de Guillaume, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Beate Schmolke-Hasselmann*. München 1983 (Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 20).

christlichen Toten der ersten Schlacht, die inzwischen schon als Heilige bei Gott sind, nunmehr angemessen gerächt seien. Dann folgt eine unerwartete Wendung (450,15ff.):

die nie toufes künde
enpfiegen, ist daz sünde?
daz man die sluoc alsam ein vihe,
größer sünde ich drumbe gihe:
ez ist gar gotes hantgetât,
zwuo und sibenzec sprâche, die er hât.
der admirât Terramêr
mit manegem rîchem kûnege hêr
wolte bringen al die sprâche
ûf den stuol hin z'Ache
und dannen ze Rôme vûeren.

"Wenn Menschen nichts vom Christentum erfuhren, ist das Sünde? Daß man die erschlug wie Vieh, das nenn ich eine große Sünde: sie alle sind von Gottes Hand gemacht, die zweiundsiebzig Völker, die er hat. Terramer, der Admirat [d.h. der oberste Heidenherrscher], wollte alle diese Völker mit vielen mächtigen, hohen Königen zum Thron nach Aachen führen und von dort nach Rom". Von diesem Erzählerkommentar wird in der *Willehalm*-Literatur meistens nur das Mittelstück zitiert, und dieses enthält in der Tat etwas Neues, Kühnes, eine Kritik am herrschenden Kreuzzugsdenken. Aber man muß auch die Gegenseite sehen. Voraus geht Befriedigung über die vollzogene Rache, und im selben Atemzug, in dem der Glaubenskrieg als problematisch, ja sündhaft erkannt zu werden scheint, wird das im Publikum festverankerte Reichsbewußtsein aktiviert: Eine Heidenherrschaft in Aachen und Rom, die Kaiser und Papst verdrängen würde - das zu verhindern, wäre denn doch Grund genug für einen erbitterten Krieg. Es gibt, das möchte ich damit sagen, keine selbstsichere Humanitätsposaune in diesem Werk. Die Kreuzzugsideologie bleibt präsent, und die kühn sich vordrängende Frage nach dem "Recht des Andern"¹⁰ steht in Konkurrenz zum Selbstbehauptungswillen der eigenen Partei, ohne daß eine Synthese in Sicht käme.

Spannungen zwischen verschiedenen Wertorientierungen, wie wir sie hier in einer Erzählerbemerkung festgestellt haben, sind auch in der Erzählung selbst immer wieder präsent und zeigen sich in kontrastierenden Verhaltensmustern. Bleiben wir beim Ende der zweiten Schlacht, dem Ende des Fragment gebliebenen Romans. Die Schlacht war für die Christen siegreich. Dennoch gibt es keinen Dankchoral der Sieger, wie er etwa vom Heer Friedrichs des Großen nach der Schlacht von Leuthen gesungen worden sein soll oder wie ihn Kenneth Branagh in seiner Verfilmung von Shakespeares *Henry V* inszeniert hat. Wolfram schildert zwei ganz andere Reaktionen: Als es Abend wird, zeigt ein Hornsignal das Ende der Schlacht und den Sieg an. Das Christenheer findet unermeßliche Beute, vor allem aber eine Fülle von Speisen und Getränken, die die Heiden bei ihrer Flucht zurückgelassen haben. Da lassen sich die Sieger zunächst einmal zum Essen nieder: *dâ wart manec verhouwen hût / mit unkunder spise erschoben*. "Da wurde manche durchlöchernte Haut mit exotischer Speise vollgestopft" (447, 28f.). Und den Durst löschen die erschöpften Kämpfer an den köstlichen Weinen so, daß Schmerzen von den Verwundungen und Trauer über den Verlust von nahen Angehörigen vergessen sind und manch einer mit

den eigenen Heldentaten zu prahlen anfängt, als wären alle übrigen Feiglinge gewesen (448,16ff.). Diese Reaktion auf die Eindrücke der Schlacht ist mit Vergnügen und Ironie geschildert. Aber wer so erzählt, hat auch einen Blick für das elementare Vorrecht des Überlebenden, zunächst an seine vitalen Bedürfnisse zu denken.

Von ganz anderer Art ist die Reaktion Willehalm's. Er erhebt am Morgen nach der Schlacht unmäßige Klage um Rennewart, seinen jungen Helfer, dessen Einsatz entscheidend für den Sieg gewesen war. Niemand weiß, ob Rennewart gefallen ist oder gefangen, oder ob er sich noch irgendwo herumtreibt. Wie Wolfram vorhatte, sein Schicksal aufzuklären oder weiterzuführen, bleibt uns verborgen, weil der Roman unfertig abbricht. Die Situation hat kein Pendant in der altfranzösischen Vorlage und erinnert als Klage eines siegreichen Heerführers um einen jugendlichen Helden an die Klage Dietrichs von Bern um die Helchensöhne im Heldenepos *Rabenschlacht*, dessen mündliche Vorstufe Wolfram gekannt haben dürfte. Der Blick auf den einen großen Verlust droht den Wert des Sieges zunichte zu machen.

Es sind also zwei sehr verschiedene Reaktionen auf die siegreiche Schlacht, die Wolfram erzählt, vitale Überlebenslust und pathetische Klage, bei allen Niveauunterschieden doch jede für sich um vieles humaner als der Dankchoral von Leuthen. Zwischen beiden Szenen aber steht der soeben besprochene Erzählerkommentar, der seinerseits verschiedene Perspektiven auf die Schlacht eröffnet. So werden im Erzählen wie in reflektierenden Zwischenbemerkungen verschiedene Einschätzungen von Schlacht und Sieg im Religionskrieg durchprobiert. Eine allein gültige Wertung wird dem Hörer und Leser vorenthalten.

Durch die Art des Erzählens können auch naheliegende Wertungen suspendiert werden. Nach der ersten furchtbaren Schlacht, die sein ganzes Heer vernichtet hat, holt Markgraf Willehalm am Königshof Hilfe. Dort sieht er eines Abends vom Fenster aus, wie sich die höfische Jugend bei Sport und Ritterspielen übt und vergnügt (187,1ff.). Durch das Getümmel geht ein Junge vom Küchendienst, ein Knabe von ungewöhnlicher Stärke und trotz seines schmutzigen Äußeren von ungewöhnlicher Schönheit. Es ist Rennewart, der zu einer der wichtigsten Figuren des Werks werden soll. In dieser seiner ersten Szene trägt er einen riesigen Zuber voll Wasser zur Küche. Eine Gruppe der höfischen Jugend stößt ihm den Zuber um. Rennewart nimmt das als Scherz geduldig hin wie *ein kiuschiu maget* (190,1) und füllt den Zuber neu. Die andern aber haben nun Spaß am Necken des schmutzigen Burschen gefunden und stoßen und rempeln ihn so an, daß der Zuber wieder geleert wird. Da ists mit Rennewart's Sanftmut vorbei. Er packt einen der Knappen und schleudert ihn an eine Steinsäule,

er draet in z'einem swanke
an eine steinîne sûl,
daz der knappe, als ob er waere vûl,
von dem wurfe gar zespranc. (190,14-17)

Da fliehen die andern. Willehalm erkundigt sich beim König nach dem Küchenjungen. Der sagt zu dem Totschlag nur, sonst sei der Junge nicht so ungehobelt. Willehalm aber erbittet sich Rennewart vom König, stattet ihn nach seinen Wünschen aus, und Rennewart's Einsatz wird in der zweiten Schlacht entscheidend für den Sieg sein. Darüber, daß in dieser Szene ein Mitglied der königlichen *familla* zu Tode gekommen ist, spricht niemand. Und auch in einem zweiten Fall, in dem Rennewart auf eine Provokation unverhältnismäßig brutal reagiert, regt sich niemand über den Tod eines Menschen auf (282, 5ff.). Es ist in Orange, wo sich das Heer zur zweiten Schlacht sammelt. Rennewart schläft nach alter Gewohnheit in der Küche. Da sengt ihm der

¹⁰ Bertau (Anm. 2).

Küchenmeister mit einer glühenden Kohle die Barthaare ab, den ersten kostbaren Bartflaum, den ein erster Kuß hatte sprießen lassen. Rennewart

[...] bant im, sam er waer ein schäf,
 elliu vieriu an ein bant
 und warf in al zehant
 under einen kezzel in größen röst:
 sus wart er's lebens dâ erlöst. (286,12-16)

Er wirft den Koch also ins Herdfeuer und häufelt die Glut über ihn. Der Totschlag ist für den Erzähler nur Anlaß zum Witzeln, daß dies wohl ein großer Braten sei und daß Rennewart ihn nicht gesalzen habe. Willehalm und seine Frau Gyburg aber sind nur bemüht, Rennewart zu trösten, der noch immer über die schmählische Behandlung und den Verlust seiner Barthaare klagt.

Beide Szenen stammen aus der altfranzösischen Vorlage *Aliscans*. Sie sind aber dort im einzelnen recht anders erzählt. Ich beschränke mich auf die erste, die allerdings in *Aliscans*, wo oft ganze Szenen variierend wiederholt werden, manche Züge aufweist, die bei Wolfram erst in der zweiten vorkommen. Bei der Szene am Königshof geht es in *Aliscans* (Laisse LXXIII) um einen Streit mit dem Küchenpersonal, von dem Renoard über Nacht geschoren und beschmiert worden war. Die Küchenjungen schlagen mit Lappen nach ihm, Renoard warnt sie, darauf gibt ihm einer spottend einen gewaltigen Schlag. Da packt ihn Renoard und schleudert ihn so gegen eine Säule, daß ihm die Rippen splintern, das Herz bricht, die Augen aus dem Kopf fallen und das Gehirn herausspritzt. Die Küchenjungen rotten sich nach dem ersten Schrecken zusammen, mehr als fünfzig wollen sich auf Renoard stürzen, und der alte Aymeri kann nur mit Mühe Frieden gebieten. Der König aber gibt Renoard gerne an Guillaume, weil er ihm schon lange unheimlich war.

In *Aliscans* wird also eine Szene voller Aggression und Brutalität geschildert. Dennoch fällt kein ernsthafter Schatten auf Renoard. Die riesenhafte Kraft des tolpatschigen Jungen konnte als solche faszinieren, Fragen nach Recht und Unrecht waren von vornherein entschieden. Der Hof, an dem Renoard so erniedrigt leben muß, ist insgesamt negativ gezeichnet. Und kurz vorher war das Auditorium in einem kleinen Zwischenprolog (Laisse LXXI) darauf hingewiesen worden, daß jetzt der berühmte Renoard auftreten werde, der später die und die (dem französischen Publikum bekannten) Taten vollbracht habe, der viele tausend Sarazenen getötet, ein bedeutendes Kloster gegründet habe und von Gott unter die Engel aufgenommen worden sei. Vor dem Hintergrund so eindeutiger Wertsetzungen mochte man sich an Renoards riesischem Zornesausbruch gerne ergötzen. Trotzdem wird hier der Totschlag so weit ernst genommen, daß sich die Situation danach gefährlich zuspitzt und der Frieden am Hof nur mit Mühe wieder hergestellt werden kann.

Wolfram hatte sein Publikum auf mehr Sensibilität für "das Recht des Andern" eingeübt, u.a. durch mehrfachen Wechsel der Perspektive auf die Seite der Gegner. Schwarz und Weiß, Gut und Böse sind bei ihm nicht mehr so eindeutig verteilt, ohne daß er die Parteilichkeit des Erzählens ganz aufgäbe. Aber in den beiden Szenen, von denen hier die Rede ist, schneidet er jeden ernsthaften Gedanken an das Opfer durch die Art des Erzählens ab. Die Aufmerksamkeit ruht nur auf der Figur Rennewarts.¹¹

Rennewart ist bei Wolfram wie in der Vorlage ein durch Unglück und ungerechte Behandlung unreif gebliebener Sohn des Heidenherrschers Terramer, ein liebenswerter Bursche von riesenhafter Kraft, geeignet für komische Szenen. Anders als in der Vorlage aber wird bei Wolfram seine Vorgeschichte erst langsam und nur fragmentarisch enthüllt. Und über die Vorlage hinaus werden nicht nur seine edlen und sensiblen Züge verstärkt, sondern er wird auch mit der Fähigkeit ausgestattet, seine Situation wenigstens in Ansätzen zu reflektieren. All das gibt der Figur eine Aura von nicht ganz ergründbarer Individualität. Auf der anderen Seite ist der Hof bei Wolfram insgesamt nicht ganz so negativ gezeichnet wie in der Vorlage. Rennewart ist nicht wie in *Aliscans* vom König die Taufe verweigert worden, die er begehrte; sondern er wurde erst dann in die Küche verbannt, als er seinerseits die Taufe verweigerte, weil sie nicht zu seiner Herkunft passe. In der Abendszene am Hof, um die es hier geht, wird überdies die Bosheit der Knappen minimalisiert. Auch in diesem Konflikt sind also Recht und Unrecht nicht völlig eindeutig verteilt. Hier aber, wo es nur darauf ankommt, die neue Figur sich entfalten zu lassen, vermeidet Wolfram eine ethische Problematisierung, indem er Reaktionen der Umgebung auf den Totschlag kappt, den Totschlag selbst aber ins Komische zieht. Wenn ein Knappe platzt wie ein fauler Apfel, wenn später ein Koch einen gewaltigen Braten abgibt, dem nur das Salz fehlt, dann wird ein Register witziger Rede gezogen, das eine Identifikation mit dem Opfer nicht zuläßt. Aber noch im gezielten Vermeiden einer Problematisierung zeigt sich ein Gespür dafür, daß das Erzählen komplizierter wird, wenn Gut und Böse nicht mehr feststehen.

Auch die strukturellen Besonderheiten des Romans haben teil an der impliziten Problematisierung der Erzählung. Wolfram hat die Erzählung aus dem zyklischen Zusammenhang gelöst, in dem die *Bataille d'Aliscans* stand. Während für das französische Publikum der weitere Handlungszusammenhang präsent war, importierte Wolfram eine für die Deutschen völlig neue Erzählung. Diese stellt nur einen nach beiden Seiten offenen Ausschnitt aus dem Leben Willehalms und Gyburgs dar. Das ist, zumal bei Wolframs Erzählweise, mehr als ein technisches Problem. Entscheidende, für die Motivierung wichtige Wendepunkte liegen außerhalb des erzählten Ausschnitts, werden zwar immer wieder angesprochen, aber nie im Zusammenhang erzählt. Damit bleiben wesentliche Sinnbezüge abgedrängt ins Nicht-Explizierbare. Wenn Wolfram seinem Publikum gelegentlich unterstellt, es kenne ja die Geschichte, so ist das eher eine narrative List, mit der er im Hintergrund beläßt, was auserzählt im Vordergrund vielleicht eindeutige Wertungen fordern würde.

Willehalm, das macht der Prolog klar, und das wird durch die lateinische Hagiographie bestätigt, ist ein Heiliger. Als Heilige wird auch seine Gattin Gyburg einmal vom Erzähler angerufen (403,1-4), obwohl für sie die kirchliche Legitimation fehlt. Der Roman ist aber keine Legende in dem Sinne, daß er den Weg der Protagonisten zur Heiligkeit beschreibe. Gewiß ist die kriegerische Verteidigung des christlichen Glaubens nach zeitgenössischer Auffassung ein gottgefälliges Werk, aber erst der Tod im Glaubenskampf hätte als Martyrium Heiligkeit begründen können - ganz abgesehen davon, daß Wolfram, wie gezeigt, wenigstens punktuell Zweifel an der Gottgefälligkeit von Glaubenskriegen aufkeimen läßt. Willehalm und Gyburg sind andererseits auch keine exemplarischen Sünderheiligen, deren Bußweg vorbildhaft wirken könnte. Sie sind verstrickt in der Welt, in Frömmigkeit und Schuld, und sie legen in dieser Verstrickung allenfalls ein winziges Stückchen Wegs der Einsicht zurück. Wie sie später zu Heiligen geworden sind, bleibt dunkel; es muß wohl später, irgendwann nach

¹¹ Grundlegend zu dieser Figur: Fritz Peter Knapp, *Rennewart. Studien zu Gehalt und Gestalt des "Willehalm" Wolframs von Eschenbach*, Wien 1970 (Dissertationen der Univ. Wien 45); Carl Lofmark, *Rennewart in Wolfram's "Willehalm". A study of Wolfram von Eschenbach and his sources*, Cambridge 1972 (Anglica Germanica series 2); Friederike Wiesmann-Wiedemann,

Le roman du "Willehalm" de Wolfram d'Eschenbach et l'épopée d'Aliscans. Etude de la transformation de l'épopée en roman (Göppingen 1976) (GAG 190), S. 188-227.

dem erzählten Ausschnitt, irgendwie geschehen sein. Nur im Prolog wird zwischen der erzählten Figur und dem Heiligen eine Beziehung hergestellt: der Heilige Willehalm wisse wohl, wie es einem Ritter in der Not zumute ist - *der erkennet rîter kumber gar* (3,17) - und deshalb sei er ein geeigneter Fürsprecher für Ritter. Begründet wird also seine besondere Sachkompetenz als Heiliger, nicht jedoch seine Heiligkeit als solche. Ein Musterweg der Heiligung wird nicht erzählt, übrigens durchaus in Übereinstimmung mit Tendenzen im religiösen Denken der Zeit, nach denen jeder von Menschen geplante Weg zu Gott problematisch wurde.

Wie das Ziel, so bleibt auch der Anfang des Weges der Protagonisten außerhalb des Erzählszusammenhangs. Für Willehalm gibt Wolfram zwar einen markanten Einsatz. Er wird wie seine Brüder von seinem Vater, dem Grafen Heimrich von Narbon, enterbt. Und dieser Einsatz kann nur indirekt als Beginn des Weges betrachtet werden, der dann zu der großen Auseinandersetzung mit der heidnischen Weltmacht führte. Der Vater verweist die Söhne auf Kriegsdienst und Frauendienst als Wege zum Erfolg, ganz besonders auf die Möglichkeit, Kaiser Karl zu dienen. Was dann aber folgt, wird von Wolfram nicht erzählt, man muß es sich aus späteren Andeutungen zusammenklauben. Das Nicht-Erzählte bleibt in Echos beständig präsent, und die Probleme, die die ausgesparte Vorgeschichte geschaffen hat, sind auch am Ende der Dichtung nicht gelöst. Willehalm ist den vom Vater gewiesenen Weg offenbar höchst erfolgreich gegangen. Er ist zum mächtigsten Reichsfürsten aufgestiegen, zum Markgrafen der Provence, der seine Schwester mit Karls Sohn Louis verheiratet und diesem durch seine Autorität die Königskrone gesichert hat. Er hat im Frauen- und Kriegsdienst eine Gattin erworben, die Tochter Terramers, des mächtigsten Herrschers der Welt; aber er hat sie nicht wie Parzival und andere literarische Helden ihre Gattin durch eine Befreiungstat gewonnen, sondern durch Ehebruch und List. Die Einzelheiten bleiben dunkel und stimmen nicht ganz zur altfranzösischen Tradition. In den nachgelieferten fragmentarischen Rückblicken erfahren wir nur ein Handlungsgerüst: Willehalm war in heidnische Gefangenschaft geraten, hatte dort die Liebe Arabels gewonnen, der Tochter Terramers, der Gattin des heidnischen Königs Tibalt, hatte sie zum Christentum bekehrt - sie ließ sich später Gyburg taufen - , war mit ihr geflohen und hatte Tibalt auf irgendeine Weise auch noch Länder weggenommen.

Daß all dies für Tibalt und für die ganze heidnische Welt eine ungeheure Provokation war, ist den Christen und insbesondere der Sippe Willehalms sehr wohl bewußt. Noch nach dem Sieg stellt ein Bruder Willehalms nüchtern fest (457,17-19):

Tibaldes lant und des wîp
dû hâst, dar umbe manegen lîp
noch gein uns wâgen sol sîn vâr.

"Tibalts Land und seine Frau hast du: er setzt gegen uns dafür noch viele Männer ein". Man kann Tibalt durchaus verstehen. Dennoch macht - außer seiner königlichen Schwester (129,21-27), die ihre abweisende Haltung beinahe mit dem Leben bezahlt hätte - niemand Willehalm einen Vorwurf, und niemand denkt daran, Gyburg preiszugeben, auch nicht um den Preis des Friedens. "Sie hat verdient", sagt ein Bruder Willehalms (120,5ff.), "daß jeder edle Mann in Frankreich bereit ist, ihr zu dienen. Wenn man ihr dient, dann dient man Gott und dem Ansehen unsres Landes [...]"

daz hât si wol verschuidet her,
daz ieslich werder Franzois wer
sînes dienstes z'ir gebote.
man mac an ir gedienen gote

und unseres landes ère [...]

Und ein anderer Bruder Willehalms versteigt sich noch weiter: Acht Verwandte seien in der Gefangenschaft der Heiden, darunter sein eigener Sohn; aber er wolle lieber zulassen, daß aus deren Haut Bogensehnen geschnitten würden, als daß er Gyburg preisgäbe (260,12ff.). In solcher Solidarität der Sippe vermengen sich, je nach Situation verschieden akzentuiert, verschiedene Motivationen: Kriegerstolz, der nicht nachgeben und nicht verhandeln kann; Stolz, eine Frau dieses Adelsranges in der Sippe und im Lande zu haben; Anerkennung der Erziehungsarbeit, die Gyburg seither für die Sippe geleistet hat; religiöse Überzeugung, daß Gyburgs Glaubensentscheidung richtig war und verteidigungswert ist. Weiteres mag mitschwingen, ihre Schönheit, Respekt vor ihrer Liebesentscheidung. Alles aber fließt zu einer fraglosen warmen Hochschätzung für eine als einzigartig empfundene Frau zusammen, für die Frau, die der Anlaß des Krieges ist, die aber all das unsägliche Leid wert ist.

Gyburgs nicht erzählte, nur immer wieder erinnerte Entscheidung war nicht der einzige, aber doch der wichtigste Kriegsgrund. Sie war nicht, wie die Entscheidung Helenas, die zum Trojanischen Krieg führte, eine einfache Unterwerfung unter die Macht Aphroditens. Vielmehr war sie eine Entscheidung für den weit unter ihr stehenden Markgrafen *und* für den Christengott. Wo immer eines der beiden Motive zur Sprache kommt, wird sogleich das andere zur Ergänzung nachgeschoben. Priorität nur eines Motivs wird sichtlich vermieden, die Relation zwischen beiden nicht geklärt. Für das mittelalterliche Publikum war der Glaubenswandel von vornherein gerechtfertigt, der Ehebruch aber nicht unproblematisch. Wie immer man die Gültigkeit einer heidnischen Ehe nach dem zeitgenössischen Kirchenrecht einschätzen mag, im Kontext der volkssprachlichen Literatur und insbesondere der Erzählungen von der Gewinnung einer Braut und Gattin ist Gyburgs Untreue ungewöhnlich und sehr motivierungsbedürftig. Dies zumindest auf der Entwicklungsstufe des Erzählens und des ethischen Bewußtseins, auf der Wolfram steht. Auf der Stufe der *Bataille d'Aliscans* oder gar der *Chanson de Guillaume* mit ihrer karger Personengestaltung und ihrer eindeutigen Verteilung von Schwarz und Weiß stellte sich das Problem nicht so. Wolfram wäre es sicher ein Leichtes gewesen, Tibalt so negativ zu zeichnen, daß der Ehebruch als Befreiung erschienen wäre. Er tut es nicht. Im Gegenteil, er läßt Gyburg sagen (310,9ff.): "Wahr ist: ich ließ auch Liebe dort und großen Reichtum, schöne Kinder von einem Mann, von dem ich nicht sehen kann, daß er jemals Böses tat, seit ich die Krone von ihm empfang. Tibalt von Arabi ist ohne jeden Fehl: ich trag allein die Schuld, es ging mir um des Höchsten Huld - und auch um den Marquis, der so viel Ruhm erworben hat".

ich trag al eine die schulde
durh des hoehisten gotes hulde,
ein teil ouch durh den markîs [...]

Gyburg trägt die *schulde* am Geschehen, weil sie der Anlaß aller Leiden ist, aber sie bezeichnet sich damit nicht im moralischen Sinn als schuldig. Die Entscheidung für den Christengott zumindest kann ja nicht verwerflich sein. Aber die für den Markgrafen? Innerhalb des erzählten Lebensausschnitts wird Gyburgs Beziehung zu Willehalm als eheliche Liebe dargestellt mit einem in dieser Zeit einzigartigen Sinn für die stärkende, tröstende Kraft erotischer Intimität angesichts bedrängenden Leides. Aber solche beruhigte vergewissernde Eheliebe mag kaum den Ehebruch gegenüber dem ersten Gatten plausibel machen. Was mag die Heidenkönigin damals zu ihrem

spektakulären Schritt bewegt haben? Eine alles verzehrende erotische Leidenschaft wäre der Zeit zwar nicht als gut, aber doch als verständlich, vielleicht entschuldbar erschienen. Gyburg freilich bestreitet, daß sie aus Leidenschaft, *durch menschlicher minne gît*, gehandelt habe (310,7). Wenn sie von ihrer Entscheidung für Willehalm redet, bedient sie sich vielmehr einer Sprache und eines Begründungsmusters, das wir eher aus Minnesang und minnekasuistischen Erzählungen kennen: sie redet vom einzigartigen Rittertum des Markgrafen. Sie habe ihm Minnelohn für *prîs* (220,10.19; 310,20), d.h. für Ritterruhm, Rittertaten, und für *arbeit* (220,26), d.h. für Mühsal der Tat und des Leidens, gewährt. Liebesgunst als Lohn für fast meßbare Leistungen, solches Denken über Liebe wirkt auf uns fremd und unpersönlich. Immerhin ist diese Art von Minnesprache und Minneverständnis, die wir "höfisch" zu nennen pflegen, im *Willehalm* etwas, was beide Seiten, Christen und Heiden, verbindet, ein Denkwortzusammenhang, der Verständnis für die Gegenseite ermöglicht. Es mag sein, daß Gyburg, wenn sie ihre Entscheidung so begründet, ihre Motive bewußt reduziert und in die Sprache übersetzt, die ihre Gesprächspartner, einmal ihr Vater, einmal die Brüder Willehalms, verstehen können. Aber im Grunde ist es müßig zu spekulieren. Denn es ist nicht zu übersehen, daß Hörer und Leser offenbar gerade nicht über Einzelheiten und Umstände von Gyburgs Liebesentscheidung unterrichtet werden sollen. Diese Entscheidung liegt in der nicht-erzählten Vorgeschichte. Sie ist insofern nicht hintergebar, und das wenigstens hat sie gemeinsam mit einer personalen Liebesentscheidung, wie wir sie dieser individuellsten Gestalt der mittelalterlichen deutschen Romanliteratur gern zutrauen möchten. Diese Gestalt kommt, wie die Erzählung als ganze, aus einer Geschichte, die nicht erzählt wird, nicht erzählt werden kann, weil der Mensch immer schon aus der Geschichte kommt, aus Geschichten und Bedingungen, die sich nie völlig nach ihren Motivationen, nach ihrem Gut und Böse entwirren lassen.

Alte Welten - neue Welten? Wolframs *Willehalm* als Ausdruck und Zeuge einer Zeit kulturellen Umbruchs? Das Rahmenthema unserer Tagung legt solche Fragen nahe. Man könnte versucht sein, die verschiedenen Wertorientierungen, die dieser Text kombiniert und kontrastiert, verschiedenen Kulturstufen zuzuordnen. Zweifellos reichen Kriegerethos, Sippenbindung und Racheverpflichtung kulturgeschichtlich weiter zurück als die höfische Minne, diese wiederum kommt uns als hochmittelalterliches Denk- und Wertungssystem geschichtlich ferner vor als das Konzept der ehelichen Liebe als tröstlicher Intimität. Aber solche kulturgeschichtlichen Zuordnungen gehen im *Willehalm* nicht auf. Denn auch im Alten werden neue Denkmöglichkeiten entdeckt. Die Sippenbindung verpflichtet weiterhin zur Rache. Doch sie dient in den Figuren Gyburg und Rennewart auch dazu, die Gegensätze der Religionen und Reiche als schmerzlich und problematisch erfahrbar zu machen; im Bild der Verwandtschaft aller Menschen wird sogar nach Versöhnungsmöglichkeiten zwischen den als unaufhebbar erlebten Gegensätzen getastet. Das Neue, Kühne aber, das dieser Text herrschenden Verengungen entgegensetzt, der Blick für das "Recht des Andern", ist in seiner ethischen Substanz uralt, ist nur in die neue Situation hinein auf neue Weise gesprochen.

Wolframs *Willehalm* - ein Werk gegen die Kreuzzugsideologie des Mittelalters, eines der großen Dokumente der Menschlichkeit. Die Verlagswerbung verspricht nicht zu viel. Aber ein großes Dokument der Menschlichkeit ist dieses Romanfragment nicht, weil es energisch eine fortschrittliche Position vertritt, sondern, um es zugespitzt zu sagen, weil es auf neue Weise erzählt. Mehrfache Motivierungen und harte Fügungen wechselnder Perspektiven aktivieren widersprüchliche Denkmuster und Wertorientierungen, die in der Zeit, im Publikum, präsent waren. Einen gewissen Halt

findet der Rezipient lediglich in der durchgehenden Liebe des Erzählers zu seinen Figuren und in dem vom Text nie ganz aufgegebenen Bewußtsein, daß all dies erzählte Leid irgendwann einmal sein Ziel in Gott finden wird. Aber der konkrete Weg zu diesem Ziel bleibt verborgen, das Urteil über Gut und Böse ist schwierig geworden. Ein Werk gegen die Kreuzzugsideologie ist der *Willehalm* dadurch, daß er erzählend Fragen stellt und Fragen offen läßt.