

Geistliches in weltlicher
und Weltliches in geistlicher
Literatur des Mittelalters

Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters

Herausgegeben von
Christoph Huber, Burghart Wachinger
und Hans-Joachim Ziegeler



MAX NIEMEYER VERLAG
TÜBINGEN

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters / hrsg.
von Christoph Huber – Tübingen: Niemeyer, 2000

ISBN 3-484-64015-4

© Max Niemeyer Verlag GmbH, Tübingen 2000

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Printed in Germany.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Satz: Paul Sappler, Tübingen

Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

Einband: Heinrich Koch, Tübingen

Annette Gerok-Reiter

Die Hölle auf Erden

Überlegungen zum Verhältnis von Weltlichem und Geistlichem in Wolframs 'Willehalm'

Wolframs Erzählung 'Willehalm' ist Heldenepos, Legende, höfischer Roman. Mit gleichem Recht könnte man ebenso sagen, sie ist weder das eine noch das andere noch das dritte.¹ Ihre Gattungszugehörigkeit wurde denn auch zum Streitfall der Forschung. Inzwischen hat man sich weitgehend darauf geeinigt, die ›Schichten der Gattung‹² in ihrem spannungsreichen Neben- und Miteinander als Qualität anzuerkennen. So ist von einem »Opus mixtum«³ bzw. – in der Konsequenz – von einem »Typus sui generis«⁴ auszugehen. Vom Standpunkt des »Opus mixtum« aus gesehen muß jedoch die Fragestellung »Geistliches in weltlicher oder Weltliches in geistlicher Literatur« spezifische Probleme aufwerfen. Denn wenn die Opposition weltliche oder geistliche Li-

¹ Heldenepos gemäß ihrer Herkunft aus den Chansons de geste um Guillaume d'Orange; Legende als christliches Heldenlied, das den Heiligen Willehalm in seinen Mittelpunkt stellt; höfischer Roman gemäß der Geschlossenheit des Aufbaus, der Versform des vierhebigen Reimpaarverses sowie dem Problembewußtsein im Wechsel von Narration und Reflexion.

² Gebraucht in Analogie zur Neuakzentuierung des Begriffs »Schichten der Ethik« durch Burghart Wachinger, Schichten der Ethik in Wolframs Willehalm, in: Michael S. Batts (Hg.), Alte Welten – neue Welten. Akten des IX. Kongresses der Internationalen Vereinigung für germanische Sprach- und Literaturwissenschaft (IVG), Band 1: Plenarvorträge, Tübingen 1996, S. 49–59, hier insbes. S. 50f.

³ Kurt Ruh, Höfische Epik des Mittelalters. Teil 2, Berlin 1980 (Grundlagen der Germanistik 25), S. 190.

⁴ Walter Haug, Parzivals *zwîvel* und Willehalms *zorn*, in: ders., Strukturen als Schlüssel zur Welt, Tübingen 1989, S. 529–540, ebd., S. 540. Entsprechende Positionen etwa auch bei Karl Bertau, Deutsche Literatur im europäischen Mittelalter. Band II: 1195–1220, München 1973, S. 1139; Christian Kiening, Reflexion – Narration. Wege zum 'Willehalm' Wolframs von Eschenbach, Tübingen 1991 (Hermaea NF 63), S. 116f.; Kurt Ruh, Drei Voten zu Wolframs 'Willehalm', in: Ernst-Joachim Schmidt (Hg.), Kritische Bewahrung. Beiträge zur deutschen Philologie (FS Werner Schröder zum 60. Geburtstag), Berlin 1974, S. 283–297, S. 297; Max Wehrli, Geschichte der deutschen Literatur vom frühen Mittelalter bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, Stuttgart ²1984, S. 299. – Symptomatisch für die kontroverse Gattungsdiskussion war, daß das Ergebnis der Beurteilung jeweils davon abhing, ob vom Beginn oder vom Fragmentende aus argumentiert wurde. Dieses Diskussionsparadigma hat sich mit dem Zurücktreten der Gattungsproblematik gleichsam verschoben zur ebenso bedrängenden Frage, ob – in Joachim Heinzles klarer Gegenüberstellung – der »leit-Dimension des Werks« oder der »salde-Dimension«, d.h. »der auf Heilerwartung und Heilsgewißheit gerichteten Gegenbewegung des Textes«, das größere Gewicht zukommt (Joachim Heinzle, Rez. zu Christian Kiening, Reflexion – Narration, ZfdPh 113 [1994], S. 427–431, S. 429).

teratur für den 'Willehalm' von vornherein nicht zutreffend ist, so kann auch das daraus abgeleitete methodische Verfahren der selektiven Kontrastierung einzelner Elemente gegenüber einer insgesamt einheitlichen Folie – Geistliches in weltlicher oder Weltliches in geistlicher Literatur – prinzipiell nicht angewandt werden. Die Relation zwischen Weltlichem und Geistlichem läßt sich daher beim 'Willehalm' nicht aufgrund einer ›geheimen‹ Lesart oder einzelner ›Reflexe‹, nicht anhand soziologischer Funktionen der Schlußgestaltung, als semantisches Spiel zwischen primärer und sekundärer Referenzebene oder anhand eines allmählichen Performationsvorgangs fassen.⁵ In Wolframs 'Willehalm' wird vielmehr das Verhältnis von weltlichen und geistlichen Handlungsmotivationen zum zentralen Thema des gesamten Werks von seinem Beginn bis zu seinem fragmentarischen Ende. Eben deshalb erweisen sich die Kategorien des Weltlichen und Geistlichen gerade beim 'Willehalm' als vorzügliches heuristisches Instrumentarium, um seiner spezifischen Problematik näherzukommen.⁶ Gleichzeitig ist damit die besondere Position des 'Willehalm' für die Fragestellung dieses Bandes in literarhistorischer Perspektive markiert.

I

Um einen ersten Überblick über das Verhältnis des Weltlichen und Geistlichen im 'Willehalm' zu bekommen, könnte man nun darangehen, sämtliche Elemente, die dem geistlichen Bereich zuzuordnen sind, aufzureihen und den Elementen, die dem weltlichen Bereich angehören, gegenüberzustellen. Man würde etwa Vivianz' Tod, den Märtyrertod der gefallenen Christen, Giburgs Gebet an den Altissimus, die Religionsgespräche, den Prologeingang usw. dem geistlichen Bereich, das gegenseitige blutige Abschlachten, die Lust am Glanz und Putz der Kämpfer, die Streitigkeit zwischen Willehalm und seiner Schwester, die intimen Minneszenen zwischen Willehalm und Giburg, die burlesken Szenen mit Rennewart eher dem weltlichen Bereich zuzählen, und man könnte dann rein quantitativ das szenarische oder versmäßige Übergewicht des einen Bereichs über den anderen konstatieren. Hinreichend für eine gültige Schlußfolgerung wäre dieses Verfahren allerdings nicht. Seine methodischen und praktischen Schwierigkeiten liegen auf der Hand: Zum einen macht die Summe der

⁵ Angesprochen sind hier verschiedene Möglichkeiten, die Relation zwischen Geistlichem und Weltlichem je nach Text und gewählter Methode zu beschreiben, Möglichkeiten, wie sie etwa in den Beiträgen von Elke Brügggen, Niklaus Largier, Eckart C. Lutz, Frieder Schanze oder Konrad B. Vollmann zur Heiligkreuztaler Tagung vorgeführt wurden.

⁶ Angesichts der Relativität jeder Annäherung insbesondere beim 'Willehalm' ist Kiening [Anm. 4], S. 243, allerdings entschieden zuzustimmen: »Der Text [...] beläßt jedem Versuch zu verstehen das Ungenügen, nicht besser zu verstehen.«

Einzelteile bekanntlich nicht das Ganze aus. Zum anderen verfehlt die quantifizierende Schematisierung häufig das ausschlaggebende Detail. Und schließlich würde es den Rahmen dieser Ausführungen sprengen, wollte man alle geistlichen bzw. weltlichen Elemente des 'Willehalm' aufzählen und gegeneinander abwägen. Es erscheint daher methodisch sinnvoller, prinzipiell vorzugehen, d.h. die Relation von Weltlichem und Geistlichem zunächst allein in bezug auf die drei narrativen Basiselemente der Handlung zu klären: ich meine 1. den Ursprung des Konflikts: Giburgs Entscheidung, 2. die Mittel zur Lösung des Konflikts: den Kampf, 3. die Darstellung des Hauptträgers im Konflikt: Willehalm.

1. Vorgeschichte und Auslöser der Kämpfe liegen außerhalb des erzählten Abschnitts. Das deutsche Publikum, mit dem zyklischen Zusammenhang der Chansons de Guillaume, auf die Wolfram zurückgreift,⁷ nicht vertraut, mußte sie sich aus den einzelnen Hinweisen, die Wolfram gibt,⁸ rekonstruieren. Die Hinweise ergeben folgendes Bild: Willehalm geriet in heidnische Gefangenschaft. Dort gewann er die Liebe Arabels, der Tochter des Heidenkönigs Terramer. Arabel bekehrte sich zum Christentum. Willehalm floh mit ihr. Arabel wurde, getauft auf den Namen Giburg, seine Gattin. Terramer und Arabels ehemaliger Ehemann Tibalt rücken nun mitsamt einem riesigen Heer an, um Giburg zurückzuholen und den heidnischen Göttern ihr Recht zu erweisen. Mit der Ankunft Terramers auf provenzalischem Boden setzt die Handlung ein.

Ausgangspunkt des Geschehens ist somit Giburgs Entscheidung, die heidnische Welt zu verlassen. Diese Entscheidung beruht auf einem Doppelmotiv: Giburgs Liebe zu Willehalm und ihrem Glauben an den Christengott. Wo das eine Motiv genannt wird, läßt Wolfram meist unmittelbar das andere folgen. Rückt ein Motiv in den Vordergrund, so ist dies bedingt durch die Redesitua-

⁷ Als Vorlage seines Werks diente Wolfram das französische Epos 'La Bataille d'Aliscans', das dem Epenzyklus um Guillaume d'Orange angehört. Zur Entstehungsgeschichte, zu Stoff und Vorlagen siehe den knappen Überblick bei Richard Kienast, Zur Tektonik von Wolframs 'Willehalm', in: Heinz Rupp (Hg.), Wolfram von Eschenbach, Darmstadt 1966 (Wege der Forschung 57), S. 427–454, hier S. 428–434, und bei Joachim Bumke, Wolfram von Eschenbach, Stuttgart 1991 (Sammlung Metzler 36), S. 256–261. Grundlegend zur Umgestaltung der Vorlage: Bodo Mergell, Wolfram von Eschenbach und seine französischen Quellen, 1. Teil, Wolframs Willehalm, Münster 1936 (Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung 6).

⁸ 7,29; 192,6ff.; 220,14ff., 293,28ff. Vgl. auch den Kommentar zu 7,29 von Heinze in der Ausgabe: Wolfram von Eschenbach, Willehalm. Nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung, Kommentar, hg. v. Joachim Heinze, Frankfurt a.M. 1991 (Bibliothek des Mittelalters 9), nach der im Folgenden zitiert wird. – Die narrative Problematik, die sich aus der Lösung der Erzählung aus dem zyklischen Zusammenhang ergibt, hat ausführlich Joachim Bumke, Wolframs 'Willehalm'. Studien zur Epenstruktur und zum Heiligkeitsbegriff der ausgehenden Blütezeit, Heidelberg 1959, diskutiert. Vgl. auch Wachinger [Anm. 2], S. 55–58.

tion, hat jedoch nicht grundsätzlichen Charakter. Der Vorrang eines Motivs wird im ganzen deutlich vermieden.⁹

Wolfram verbindet im Doppelmotiv offensichtlich geistlichen und weltlichen Aspekt. Daß er beide Aspekte nicht nur gleichrangig nebeneinander gestellt wissen wollte, sondern daß es ihm wesentlich auf ihre unlösbare funktionale Koppelung ankam, zeigt der Vergleich mit dem 'Parzival'. Auch dort gibt es eine stereotype Motivationsformel mit ähnlichem Doppelaspekt: *mîn hōhstiu nôt ist umben grâl;/ dâ nâch umb mîn selbes wîp* (467,26f.).¹⁰ Priorität hat hier jedoch deutlich die Gralssuche. Dies ist folgerichtig im epischen Prozeß. So bezaubernd die Verbindung Parzivals und Condwiramurs' in den einzelnen Szenen gezeichnet wird, von der Struktur des arthurischen Stationenweges aus gesehen ist Condwiramurs als die eroberte Gattin nur schemagerechtes Versatzstück auf dem Weg des Helden zu seiner eigentlichen Aufgabe, zum Gral. Ihr Gewinn erfüllt eine positionelle Notwendigkeit, bildet jedoch kein handlungsstimulierendes Problem. Das Problem ergibt sich im 'Parzival' einseitig aus dem Versagen des Helden beim Gral. Gewinn der Frau und Problematik des Helden sind auf getrennten Ebenen angesiedelt. Bei Giburg dagegen fallen personaler Gewinn und handlungsbestimmende Problematik zusammen. Die Tochter des mächtigsten Herrschers der Welt zu gewinnen bedeutete sicherlich einen Gewinn an Ehre und Ansehen. Daß eine solch hochrangige Persönlichkeit zum christlichen Glauben überwechselt, ist doppelter Gewinn. Aber eben weil Giburg als solch hochrangige Persönlichkeit den Glaubenswechsel vollzieht, führt ihre Bindung an Willehalm zur blutigen Katastrophe. Oder umgekehrt: Zur blutigen Katastrophe führt ihr Glaubenswandel, weil Giburg sich gleichzeitig an Willehalm bindet. Nicht im weltlichen oder im geistlichen Motiv, sondern in der Verflechtung beider Aspekte liegt der Grund, weshalb der Doppelgewinn den Keim des Konflikts für die gesamte Handlung birgt.

In der funktionalen Verflechtung der Doppelmotivation verstärkt Wolfram nicht nur das Angebot der Vorlage, sondern macht ein Nebenmotiv zum Hauptmotiv. Giburgs Entscheidung für Willehalm und den christlichen Gott als Ursache der Kämpfe ist in der 'Chevalerie Vivien' sowie in der 'Bataille d'Aliscans' zwar vorhanden,¹¹ erlangt dort jedoch nirgends konstitutive Bedeutung.¹²

⁹ Vgl. etwa 9,17–20; 30,25 – 31,4–7; 216,1–3; 220,1ff. – 220,30; 310,2 – 310,17–19. Dazu Bertau [Anm. 4], S. 1140; Werner Schröder, *Deswar ich liez ouch minne dort*. Arabel-Giburgs Ehebruch, in: ders., *Wolfram von Eschenbach. Spuren und Werke*, Stuttgart 1989 (Kleinere Schriften I), S. 472–485, hier S. 479; Wachinger [Anm. 2], S. 57.

¹⁰ Zitiert nach: Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, Bd. I/II. Nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von Eberhard Nellmann. Übertragen von Dieter Kühn, Frankfurt a. M. 1994 (Bibliothek des Mittelalters 8/1, 8/2); vgl. auch den Kommentar zur Stelle.

¹¹ 'Chevalerie Vivien': 313 ff., 1718f.; 'Bataille d'Aliscans': 238 ff., 1433f., 3994ff.

¹² Den Anlaß der Schlacht liefert ursprünglich Guillaumes Neffe Vivien, der dem Heidenkönig

Wolframs Umformung geschieht offensichtlich unter dem Gesichtspunkt erzählerischer Stringenz, die das Publikum in Unkenntnis des zyklischen Zusammenhangs der Vorlage einerseits, geschult an der formalen Logik des höfischen Romans andererseits, von einer anspruchsvollen Darstellung erwarten durfte. Umso erstaunlicher ist es, daß Wolfram in jene stringentere Handlungsursache gleichsam einen Störfaktor hineinkonstruiert – einen Störfaktor, durch den die Verflechtung im Doppelmotiv als neuem dominanten Konfliktgrund erst ihre eigentliche Brisanz gewinnt: Wolfram gibt Giburgs heidnischem Gatten Tibalt entgegen der Vorlage deutlich positive Züge, ja er läßt ihn in Giburgs eigenen Worten makellos sein:

dêswâr, ich liez ouch minne dort
und grôzer rîcheit manegen hort
und schoœniu kint, bî einem man,
an dem ich niht geprüeven kan,
daz er kein untât ie begienc,
sît ich krône von im enpfienç.
Tîbalt von Arâbî
ist vor aller untæte vrî (310,9–16)

Der Anfang von Willehalms und Giburgs Bindung stellt sich daher nicht als Befreiungstat dar, die durch einen bösen, untauglichen oder unwürdigen Ehemann gerechtfertigt werden könnte, sondern beruht auf Ehebruch und List.¹³ Der positiv zu wertende Glaubenswandel geht einher mit einem nicht eindeutig positiv zu verstehenden Wechsel des Ehemannes. Wolfram setzt damit weltliche und geistliche Motivation – vom Standpunkt der Wertung aus gesehen – in Spannung zueinander.

Konvergenz der Handlungsmotivationen bei gleichzeitiger ethischer Divergenz hat jedoch zur Folge, daß die wertende Trennung – geistliche Motivation

Desramé ein Schiff mit verstümmelten Gefangenen als Herausforderung schickt. Guillaume greift zunächst nur ein, um Vivien zu helfen.

¹³ Welches Gewicht dem Faktum des Ehebruchs zukommt, ist umstritten. Meist wird er als durch den Stoff vorgegebener Ballast angesehen, dessen Problematik aber keine Konsequenzen nach sich ziehe bzw. aufgehe in der Devise: Der Glaube macht den Ehebruch gerecht. Dagegen argumentiert haben vor allem Marlis Schumacher, *Die Auffassung der Ehe in den Dichtungen Wolframs von Eschenbach*, Heidelberg 1967 (Germanische Bibliothek, 3. Reihe), S. 26–30, insbes. S. 28f. und ebd., Anm. 35, und Wachinger [Anm. 2], S. 56f. Der Sachverhalt, daß Wolfram nicht nur darauf verzichtet, aus Giburg eine unverheiratete Prinzessin zu machen (vgl. Ruh [Anm. 3], S. 162), sondern daß er ihren ersten Ehemann stattdessen aufwertet, zeigt deutlich, wie sehr Wolfram den 'Willehalm' von etwa vergleichbaren Strukturen der Brautwerbungsepen zu unterscheiden sucht. Da die Problematik des Ehebruchs nicht negiert, sondern eher akzentuiert wird, sollte sie nicht als *quantité négligeable* unter dem Posten ›richtiger Glaubenswandel‹ subsumiert, sondern als eigenständiger Posten mit entsprechender Funktion bedacht werden.

gerechtfertigt, weltliche Motivation problematisch – nicht säuberlich aufgeht. Oder anders formuliert: Da Giburgs Liebe zu Willehalm von ihrer Liebe zum christlichen Gott nicht zu trennen ist, stehen Ehebruch und List auch im Hintergrund von Giburgs Glaubenswandel, werfen auf ihn einen subtilen Schatten. So dezent dieser Zusammenhang auch sein mag, die erzähltechnische Funktion von Tibalts Aufwertung kann nur in dieser relativierenden Schattierung des geistlichen Aspekts durch den weltlichen Aspekt bestehen. Dabei geht es sicherlich nicht um eine einseitige Abwertung des geistlichen Aspekts. Das Ziel von Wolframs Umgestaltung der Vorlage bei gleichzeitiger Motivverflechtung scheint vielmehr zu sein, die Eindeutigkeit einer Wertung prinzipiell zu unterbinden. Denn die Ambiguität der Beurteilung, die die erzählerische Wurzel der Handlung bestimmt, bleibt nicht nur als Irritationsfaktor im weiteren virulent, sie hat ihrer Struktur nach paradigmatische Bedeutung.

2. Auch bei dem Mittel, mit dem der Konflikt um Giburg gelöst werden soll, findet sich die Koppelung des weltlichen und geistlichen Aspekts wieder. Das Mittel der Auseinandersetzung ist der Kampf. Es ist ein Kampf einerseits um der Minne willen. Verteidigt wird die Liebe zwischen Giburg und Willehalm; gleichzeitig kämpfen die Ritter in eigener Sache, kämpfen um *werder wibe gruoz* (299,27). Das Recht der Minne, ja die höfische Verpflichtung zum Minnerittertum verbindet die Masse der Kämpfer dem persönlichen Anliegen Willehalms. Gekämpft wird andererseits um des Glaubens willen. Verteidigt wird mit Giburgs Bekehrung der christliche Glaube insgesamt. Es geht darum, sich gegen diejenigen zu behaupten, *die uns des toufes rouben/ wolden, ob si möhten* (17,6f.). So sind die Christen ›Gottesstreiter‹ (19,17), ringen im Kampf gegen die Heiden ›um die ewige Seligkeit‹ (19,28) und erlangen im Tod den ›Triumph der Seele‹ (37,30). Glaubenskrieg und Minneverpflichtung – jeder einzelne kämpft unter diesem doppelten Zeichen: *durh got und durh der wibe lôn* (381,21). Auch dies ist ein fast stereotyp wiederholtes Leitmotiv.

Scheint nun die Paarung von weltlichem und geistlichem Kampfmotiv die Christen mit doppelter Kraft ins Recht zu setzen, so erweist sich genau dies als Irrtum auf den zweiten Blick.¹⁴ Schwierigkeiten verursacht der Aspekt des Minnerittertums. Vergleicht man etwa mit Motivation und Wertung im ‘Ludwigs-’ oder ‘Rolandslied’, so wird dies deutlich. Im ‘Ludwigslied’ ist der Kampf gegen die Heiden Probe Gottes, unmittelbarer religiöser Auftrag. Das Recht des richtigen Glaubens erlaubt zweifelsfrei und ungebrochen die Mitleidlosigkeit gegen den Feind. Diese Konstellation wiederholt sich im Prinzip

¹⁴ Dies nicht deshalb, weil Wolfram das Doppelmotiv auch den Heiden zuspricht. Ihr Kampf *durh die gote und durh die minne* (338,15) ist nur der Formulierung nach identisch. Inhaltlich bildet die Doppelmotivation kein adäquates Gegengewicht. Denn die Heiden setzen auf den falschen Gott. Daran läßt Wolfram keinen Zweifel aufkommen.

in der komplexeren Anlage des 'Rolandsliedes'. Auch hier ist der religiöse Kampf schicksalhafter Auftrag, in dem sich die Nähe Gottes unmittelbar erweist – Kampf des Gottesreiches gegen das Teufelsreich in welthistorischem Dualismus. In beiden Fällen erlaubt die Konkurrenzlosigkeit der religiösen Motivation Eindeutigkeit in der Zuordnung von Gut und Böse der beiden sich gegenüberstehenden Heere. Diese Eindeutigkeit, die der traditionellen Kreuzzugsideologie entspricht, übernimmt Wolfram durchaus: die gefallenen Christen kommen selbstverständlich in den Himmel, die Heiden in die Hölle (z. B. 38,20ff.). An der strikten Zuordnung läßt sich, bleibt man auf dem Boden religiöser Diskussion, nicht rütteln.

Umso mehr nutzt Wolfram offensichtlich den zweiten Motivationsstrang, um eine Irritation ins Spiel zu bringen. Denn das Minnerittertum zeichnet die heidnischen Kämpfer ebenso aus wie die Christen. Im Kampf als ritterlichem Minnedienst stehen die Heiden den Christen in nichts nach. *Rîterlîcher prîs, êre, manlîchiu gûete* oder *hohiu werdekeit* kommt ihnen ebenso zu, ja die Kostbarkeit, Farbenpracht und Vielfalt ihrer Ausstattung übertrifft sogar diejenige der Christen,¹⁵ ihr Einsatz für die Minne ist zur Minnereligion gesteigert.¹⁶ Das höfische Minnerittertum ist somit tertium comparationis zwischen den beiden verfeindeten Heeren, verpflichtet beide demselben Ethos, umspannt sie in einem ›Weltrittertum‹. Es trennt nicht, es verbindet.¹⁷ Und von daher gesehen muß der Kampf des einen Minneritters gegen den anderen Minneritter –

¹⁵ Wolfram befreit somit das heidnische Heer nicht nur von Monstren, die noch in der Vorlage zum Inventar der Kämpfenden gehörten – wie etwa der Menschenfresser Aeuré, Borel mit seinem Streithammer, Agrapart, der mit Zähnen und Klauen kämpft, oder die Riesin Flohart mit der Sense (vgl. Bumke [Anm. 8], S. 40f.) –, tut also nicht nur das Nötigste, um die übliche Schwarz-Weiß-Malerei der Kreuzzugsdarstellungen, aber auch der Brautwerbungsepen zu durchbrechen, sondern stattet die Heiden ausdrücklich mit den höchsten Wertattributen des christlichen Minneritters aus. Für die Epitheta *manlich* und *unverzaget* finden sich sogar mehr Belege bei den Heiden als bei den Christen; dazu Helga Kilian, Studien zu Wolframs 'Willehalm', Interpretation des IX. Buches und Ansätze zu einer Deutung des Gesamtwerks, Diss. Frankfurt a. M. 1969, S. 183–190; Gottfried Weber, Wolframs von Eschenbach Antwort auf Gotfrids von Straßburg 'Tristan'. Zur Grundstruktur des 'Willehalm', Wiesbaden 1975 (Sitzungsberichte der Wiss. Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M. 12/5), S. 220.

¹⁶ So führt König Naupatris auf seiner Fahne *Amor, der minnen got* (25,14; vgl. auch 24,4ff.) mit sich.

¹⁷ Die verbindende Perspektive verfehlen diejenigen Interpretationen, die die heidnische *minne* gegenüber den Möglichkeiten der christlichen *minne* als defizient beurteilen: Gerhard Meissburger, Gyburg, ZfdPh 83 (1964), S. 64–99; Bumke [Anm. 8], S. 169–180; anders: Carl Lofmark, Das Problem des Unglaubens im 'Willehalm', in: Kurt Gärtner u. Joachim Heinze (Hgg.), Studien zu Wolfram von Eschenbach (FS Werner Schröder), Tübingen 1989, S. 399–413, hier S. 406ff.; Lydia Miklautsch, Minne – flust. Zur Rolle des Minnerittertums in Wolframs 'Willehalm', PBB 117 (1997), S. 218–234, hier S. 219f.

losgelöst aus der Sphäre der Aventure, des höfischen Spiels, des reizvollen Turniers – höchst fragwürdig werden, muß sich auf der Bewußtseinsstufe von Wolframs Erzählen die Sinnfrage angesichts des unermeßlichen Leids stellen, ist die desillusionierende Rede von *mort* vollkommen verständlich:

dâ wart sölhiu rîterschaft getân,
sol man ir geben rehtez wort,
diu mac vür wâr wol heizen mort.
swâ man sluoc od stach,
swaz ich ê dâ von gesprach,
daz wart nâher wol gelendet,
denne mit dem tôde gendet:
diz engiltet niht wan sterben
und an vreuden verderben. (10,18–26)¹⁸

Sind die Christen in Sachen Glaubenskrieg somit heilige Kämpfer, Märtyrer im Tod, in Sachen Minnerittertum jedoch Schlächter, Kämpfer in einem unseligen, sinnlosen Gemetzel? Entscheidend ist wieder, daß eben jene einfache Trennung nicht aufgeht, ja von Wolfram programmatisch unterlaufen wird. Denn durch die handlungstechnische Koppelung von geistlichem und weltlichem Aspekt kommt es auch hier zu jenem Phänomen wertungsmäßiger Interferenz, das bereits bei Giburgs Entscheidung zu beobachten war. Wenn Wolfram angesichts der Ritterlichkeit der Heiden ausspricht: *nû gedenke ich mir leide, / sol ir got Tervigant / sî ze helle hân benant* (20,10–12), so heißt dies nichts anderes, als daß solch vorzügliche und prächtige Ritter die Hölle eigentlich nicht verdient hätten. Noch deutlicher pointiert Wolfram in der Reaktion auf Arofels Tod. Die semantische Opposition *kristenlîchiu – ungetouften* bei metrischer Parallelität übersetzt dabei die Denkfigur in plastische Sprachlichkeit: *dâ erschein der minne ein vlüstic tac. / noch solden kristenlîchiu wîp / klagen sînen ungetouften lîp* (81,20–22). Indem der weltliche Aspekt – *minne* – den geistlichen Aspekt – *ungetouft* – zu relativieren vermag, ist die Gültigkeit der Kreuzzugsideologie noch nicht aufgehoben, aber es sind Unstimmigkeiten in ihr und Zweifel an ihr formulierbar geworden.¹⁹

¹⁸ Heinze weist im Kommentar zur Stelle in Anlehnung an Werner Schröder, *mort* und *riterschaft* bei Wolfram. Zu Willehalm 10, 18–20, in: Alfred Ebenbauer (Hg.), *Philologische Untersuchungen* (FS Elfriede Stutz zum 65. Geburtstag), Wien 1984 (*Philologica Germanica* 7), S. 398–407, darauf hin, daß mhd. *mort* hier wie in 162,14 nicht die moralische Bedeutung von nhd. ›Mord‹ habe. Dies ist richtig. Dennoch ist die negative Konnotation gerade in der Absetzung vom Aventurekampf des arthurischen Romans, der letztlich zur Wahrung und Erhöhung höfischer *vreude* geführt wurde, nicht zu übersehen. ›Gemetzel‹ und ›Schlächtereie‹ werden eindeutig pejorativ verwandt. So auch in 401,30.

¹⁹ Zur Infragestellung der Kreuzzugsideologie durch die Einführung des Minnethemas bei den Heiden vgl. die anregenden und weitreichenden Thesen von Christa Ortmann, *Der utopische*

3. Bekanntlich akzentuiert bereits der Prolog die Hauptfigur in zweierlei Richtung: Willehalm wird als Ritter vorgestellt und er wird als Heiliger angerufen.²⁰ Das Verhältnis des einen Aspekts zum anderen bleibt ungeklärt. Wie aus dem Ritter ein Heiliger werden können, wird im Prolog nicht begründet.²¹ Die Struktur der doppelten Möglichkeit scheint jedoch die weitere Darstellung der Hauptfigur aus sich heraus zu generieren.²²

Die folgende Handlung besteht im wesentlichen in der Schilderung des Schlachtablaufs. Wo Willehalm im Getümmel auftaucht, schlägt er sich heldenhaft, verhält sich typusgerecht, taucht wieder ab. Rasant folgt gleichsam Einstellung auf Einstellung, Schnitt auf Schnitt, so daß die Schlacht als atemloser Wechsel perspektivischer Umschwünge erscheint.²³ In zwei Szenen unterbricht Wolfram jedoch die rasante Folge der Wechsel, zeigt Willehalm in Großeinstellung. Hier gewinnt der Held spezifische Kontur. Gemeint sind die Sterbeszenen von Vivianz und Arofel.

Der Engel Cherubin hat Vivianz versprochen, er werde vor seinem Tod noch seinen Onkel sehen. Das Versprechen erfüllt sich. Der Markgraf kommt gerade noch rechtzeitig, um dem Sterbenden geistliches Geleit zu geben: er nimmt ihm die Beichte ab und gibt ihm die Hostie, die das Heil seiner Seele gewähren soll. Willehalm, gelenkt vom Arm Gottes, übernimmt somit die Funktion eines geistlichen Sterbebegleiters. Noch aussagekräftiger als die seelsorgerlichen Bezüge ist das bildliche Arrangement: Willehalm hält den sterbenden Vivianz in seinem Schoß – eine Gebärde inniger Verbundenheit. Das unschuldig erfahrene Leid, die Opferbereitschaft, die Reinheit des Sterbenden verweisen auf die Christusgestalt.²⁴ Die Christusnachfolge, die Willehalm seinen Kämpfern vor

Gehalt der Minne. Strukturelle Bedingungen der Gattungsreflexion in Wolframs 'Willehalm', PBB 115 (1993), S. 86–117, denen jedoch entgegenzuhalten ist, daß die *minne* letztlich nicht Heilbringerin für Christen und Heiden ist, sondern weit eher Katalysator aller Probleme. Zur Kritik in diesem Sinn: Miklautsch [Anm. 17].

²⁰ Analog zur Zweigesichtigkeit des Prologs als Legendenprolog einerseits, Romanprolog andererseits: vgl. Bertau [Anm. 4], S. 1131–1139.

²¹ Hingewiesen wird allein darauf, daß der Heilige Willehalm aufgrund seiner ritterlichen Leidenerfahrung eine »besondere Sachkompetenz« für Ritterangelegenheiten habe: Wachinger [Anm. 2], S. 56.

²² Vgl. Kiening [Anm. 4], S. 209.

²³ Den Filmvergleich verwendet bereits Ruh [Anm. 3], S. 165. Zur Struktur des Schlachtablaufs siehe vor allem die Ausführungen von Alois Wolf, Kampfschilderungen in Wolframs 'Willehalm', Wolfram-Studien 3 (1975), S. 232–262, in denen eine »entepisierende« Darstellungsweise als bewußte Technik Wolframs bis ins Detail hinein plausibel gemacht wird.

²⁴ Vgl. H. Bernard Willson, Einheit in der Vielheit in Wolframs 'Willehalm', ZfdPh 80 (1961), S. 40–62, hier S. 57. – Analogien zur Pietà (Kiening [Anm. 4], S. 241) sind eher irreführend, da die Trauergebärde, den Toten im Schoß zu umfassen, aus der Antike stammt und in der geistlichen wie profanen Literatur des Mittelalters als übliche Trauerhaltung anzutreffen ist. Dazu Nellmann [Anm. 10], Komm. zu Parz. 138,23 mit weiteren Literaturangaben.

der ersten Schlacht als Leitgedanken mit auf den Weg gibt (17,15–18),²⁵ erfüllt sich hier mit aller Konsequenz: Vivianz stirbt als Märtyrer im Geruch der Heiligkeit. Und ein Abglanz dieser Erfüllung fällt – durch die leidvolle Einheit beider in der bildlichen Szenerie – auch auf Willehalm.

Die nächste Großeinstellung zeigt Willehalm in radikalem Kontrast. Mit unmäßiger Grausamkeit kämpft er gegen Arofel, Terramers Bruder. Den heidnischen Helden zeichnen Schönheit, Reichtum, Großzügigkeit und ritterliche Tapferkeit in einzigartiger Weise aus (78,16–19). Dessen ungeachtet tötet ihn Willehalm auf elende Weise, erfüllt von unbändiger Rache. Er schlägt Arofel, dessen Beinschiene sich durch ein Mißgeschick gelöst hat, den nackten Oberschenkel ab, tötet den wehrlos am Boden Liegenden trotz dessen außerordentlicher Tauschangebote und Bitten um Erbarmen, zieht dem Toten die Rüstung aus und köpft ihn.²⁶ Danach rettet er sich zu Giburg.

Die kontrastierende Szenenfolge setzt sich in den folgenden Handlungsphasen fort: Nachdem Giburg den Ankömmling als ihren Gatten erkannt hat, hilft sie ihm aus der Rüstung – der Rüstung ihres Onkels –, versorgt seine Wunden. Beide ziehen sich zum intimen Miteinander zurück. Den Kopf auf Giburgs linker Brust schläft Willehalm schließlich ein, während Giburg ein verzweifelt Gebet zu ihrem Schöpfer schickt. Die Szenerie erinnert im Ausdruck der Gebärde an Vivianz' Sterbemoment, wobei die Rollen vertauscht sind: Willehalm scheint nun selbst als Geschlagener, Gepeinigter, Verfolgter, als Opfer in Analogie zur Christusgestalt zu stehen,²⁷ eine Konnexion, die unterstützt wird durch die lexikalischen Anleihen bei der Christusterminologie in Giburgs Klage: *daz der darbet unde mangel hât, / mîn klagender vriunt ûz erkorn!* (102,10f.). Doch wieder Wechsel: Willehalms Weg nach Munleun ist geprägt durch *zorn* und Totschlag. Fast wäre es – versehentlich – zum Brudermord gekommen.

Dasselbe Muster am Hof in Munleun: Einerseits kennzeichnet Willehalm asketische Bescheidenheit. Er nimmt nur Wasser und Brot zu sich, wie er es Giburg versprochen hatte. Ein Fastengelübde als Liebeszeugnis. Andererseits

²⁵ Das Motiv wird durch das aufgenähte Kreuzzeichen der ›Gottesstreiter‹ ständig präsent gehalten, vgl. 31,23ff., 304,19ff., 321,25ff., 406,17ff., 408,8f.

²⁶ Willehalms Tat zu entlasten versucht haben Bumke [Anm. 8], S. 63, John T. Greenfield, *Willehalm's Fall from Grace*, Neoph. 73 (1989), S. 243–253, hier S. 251f. Anm. 7, Friedrich Maurer, *Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte, besonders in den großen Epen der staufischen Zeit*, Bern [usw.] 1951, S. 179, 182f., Wolf [Anm. 23], S. 244f., 246–250. Anders Werner Schröder, *Die Hinrichtung Arofels*, in: ders., *Wolfram von Eschenbach. Spuren und Werke*, Stuttgart 1989 (Kleinere Schriften I), S. 393–414, hier S. 395; Schröders Argumente, daß Willehalm weder aus Notwehr noch aus Affekt, sondern aus purer Rache handle, Wolfram zudem Arofel als Minneritter in besonderer Weise stilisiert und gegenüber der Vorlage aufgewertet habe, überzeugen mehr. Vgl. auch Ruh [Anm. 3], S. 169.

²⁷ Siehe auch Willson [Anm. 24], S. 43f.

wütet, zürnt und tobt er weiter, nunmehr hätte er fast seine Schwester erschlagen.

Vermag Alice dann eine Wende in seinem Verhalten einzuleiten?²⁸ Auch in den letzten Passagen des Fragments ist die Darstellung von Willehalm noch immer oppositionell bestimmt: Am Ende der zweiten Schlacht dringt Willehalm bis zu Terramer vor. Er meidet den Kampf mit ihm nicht, so wie er in der ersten Schlacht dem Kampf mit Giburgs Sohn bewußt ausgewichen war. Vielmehr umgekehrt: Ohne Zögern greift er ihn an (441,1f.), verwundet ihn schwer und hätte den Vater seiner Frau wohl getötet, wäre Terramer nicht entkommen.²⁹ Andererseits erweist sich Willehalm nach dem Sieg gegenüber Matribleiz außerordentlich generös und gnadenvoll. Dem Gefangenen verspricht er eine sichere Abreise und beauftragt ihn zudem, die gefallenen Heidenkönige mit sich zu nehmen, um ihnen eine ehrenvolle Bestattung zu ermöglichen. Die Widersprüchlichkeit bleibt.

Willehalm in der Funktion als geistlicher Sterbebegleiter und Willehalm als grausamer Rächer, Willehalm in Chistusanalogie und Willehalm nahe am Brudermord, Willehalm unter mönchartigem Fastengelübde und Willehalm in unbändigem Zorn, Willehalm voller Kampfeswut und Willehalm voller Erbarmen – in der durchgehenden Gestaltung erweist sich die Widersprüchlichkeit nicht als transitorisches, sondern als prinzipielles Phänomen. Sie baut sich deutlich über die Paarung von weltlichem und geistlichem Aspekt auf. Schlüssel-szenen, in denen Mord und Totschlag den Ton angeben, wechseln mit ebenso markanten Szenen oder Verhaltensweisen, deren religiöse Konnotation nicht zu übersehen ist. Beide Aspekte stehen auch hier in spannungsreichem Ver-

²⁸ Haug [Anm. 4], S. 534ff.; Haug möchte die Wandlung jedoch nur punktuell verstanden wissen; der *zorn* als prinzipielle Verhaltensnorm Willehalms sei immer wieder möglich, da die Welt nicht mitverwandelt werde (S. 537).

²⁹ Signifikant ist, daß alle angeführten negativen Aspekte Willehalms von Wolfram gegen die Vorlage akzentuiert oder neu eingeführt werden, was für eine klar konzipierte kontradiktorische Gestaltung der Hauptfigur durch Wolfram spricht: Willehalms Verhalten gegenüber Arofel wird erst bei Wolfram durch die Aufwertung Arofels, das offengelegte Verwandtschaftsverhältnis mit Willehalm sowie die nuancenreichere Darstellung Willehalms zum Problem. – In der französischen Dichtung tötet Guillaume außer dem Chastelain der Stadt auch noch fünfzig Bürger; den Massenkampf unterschlägt Wolfram, so daß der Bruderkampf in seiner Ungeheuerlichkeit umso gravierender hervortritt. – Willehalms Zornausbruch am Hof in Munleun hat Wolfram vor Willehalms Schilderung der katastrophalen Niederlage gesetzt; als der König und die Königin sein Hilfsbegehren ablehnen, wissen sie noch nichts vom Tod der Verwandten; dadurch wie auch durch die Aufwertung des Hofes insgesamt erscheint Willehalms Verhalten in verstärktem Maß inadäquat. – Den Vater-Sohn-Kampf der Vorlage, der mit Desramés Verwundung endet, hat Wolfram nicht stattfinden lassen. So erhält der Kampf von Schwiegervater und Schwiegersohn doppeltes Gewicht. Zudem geht in der 'Bataille d'Aliscans' die Aggression im Heerführerkampf von Desramé aus, während bei Wolfram Willehalm die Attacke eröffnet. Zum letzten Punkt vgl. Wolf [Anm. 23], S. 252f. und Anm. 40.

hältnis zueinander. Denn was sich im epischen Prozeß als systematisches Nacheinander präsentieren muß, bedeutet, vereint in einer Figur, Gleichzeitigkeit zweier Möglichkeiten. Diese Gleichzeitigkeit zweier Möglichkeiten in einer Figur hat die Forschung vor erhebliche Interpretationsprobleme gestellt. In ihr liegt, so meine ich, die Ursache für die noch immer nicht abgeschlossene Debatte, ob Willehalm eine Entwicklung durchmache oder nicht,³⁰ ob er ein Heiliger sei oder nicht, ebenso wie auf jene durchgehende strukturelle Koppelung des geistlichen und weltlichen Aspekts in der Hauptfigur, gerade weil qualitativ Oppositionelles aufs engste zusammengespannt wird, die Ratlosigkeit gegenüber der Frage zurückzuführen sein dürfte, auf welche Weise der 'Willehalm' habe enden sollen.

II

Überblickt man die Beispiele, so ist folgendes Erzählmuster bei aller Variation deutlich zu erkennen: Wolfram vereint geistlichen und weltlichen Aspekt konsequent in den tragenden Elementen seiner Willehalmhandlung, sei dies in der Motivation des Ausgangskonflikts, beim Mittel der Konfliktlösung oder bei der Darstellung der Hauptfigur. Die Vereinigung geschieht dabei in der Weise, daß das Nebeneinander zu einem Mit- und Ineinander wird. Geistliches und Weltliches stehen in wechselvollem Bezug, lassen sich nicht voneinander trennen. Entscheidend ist, daß das strukturelle Phänomen einen qualitativen Sprung mit sich bringt. Denn die Koppelung von geistlichem und weltlichem Aspekt hat für die Normen und Wertsysteme, die mit dem jeweiligen Aspekt verbunden sind, weitreichende Folgen. So schattieren und relativieren sich die Wertsysteme nicht nur bis hin zu Interferenzen. Es kann in der spannungsreichen Engführung von geistlichem und weltlichem Aspekt schließlich zu einem ›Wertungskurzschluß‹ kommen, durch den sich traditionelle Wertmaßstäbe als

³⁰ Für eine Entwicklung sprechen: Maurer [Anm. 26], insbes. S. 187, S. 194–196; Mergell [Anm. 7], S. 128, 175; Werner Schröder, Zur Entwicklung des Helden in Wolframs 'Willehalm', in: Heinz Rupp (Hg.), Wolfram von Eschenbach, Darmstadt 1966 (Wege der Forschung 57), S. 519–532, insbes. S. 528; Gottfried Weber, Die Grundidee in Wolframs 'Willehalm', Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft NF 6 (1965), S. 1–21, hier S. 4. – Keine Entwicklung sehen: Bumke [Anm. 8], S. 63; Wolfgang Mohr, Willehalm (Vorlesungen und Werkstattbericht 1971), in: ders., Wolfram von Eschenbach. Aufsätze, Göttingen 1979 (GAG 275), S. 266–331, hier S. 310; Elisabeth Schmid, Enterbung, Ritterethos, Unrecht: Zu Wolframs 'Willehalm', ZfdA 107 (1978), S. 259–275, hier S. 273 f.; Walter Johannes Schröder, Der Toleranzgedanke und der Begriff der ›Gotteskindschaft‹ in Wolframs 'Willehalm', in: ders., *rede und meine*. Aufsätze und Vorträge zur deutschen Literatur des Mittelalters, Köln [usw.] 1978, S. 350–365, insbes. S. 350–353.

untauglich erweisen, ja suspendiert werden müssen, der Umbruch zu einer grundsätzlichen Problematisierung der Ausgangsaspekte stattfindet.

Dieses erzähltechnische Verfahren hat System. Es durchzieht nicht nur Schlüsselpositionen der Handlung als mustergültige Matrix. Wolfram verwendet es in immer neuem Zusammenhang. In der Wiederholung auf verschiedensten Ebenen erweist es seinen programmatischen Charakter. Es zielt darauf, »Schichten der Ethik«³¹ möglich zu machen, gegeneinander ins Spiel zu bringen und in der widerständigen Reibung die Notwendigkeit eines neuen Fragens zu eröffnen.

In bezug auf die drei genannten Problemkreise lauten die neuen Fragen etwa: Wie ist die Erlösung von Schuld aufgrund der Taufe, in der sich die Bekehrung zum christlichen Glauben erfüllt, vereinbar mit dem Tod Tausender, verursacht durch die Bekehrung? Läßt sich ein ›heiliger‹ Krieg führen, wenn das Kampfgeschehen selbst aus dem *Circulus vitiosus* von Rache, Mord und Totschlag besteht? Schließlich: Wie ist ein Heiliger möglich, der in die Kette von Mord und Rache eingebunden ist? Die verschiedenen Fragen bezeugen Facetten des einen Themas: Ist Heiligkeit als höchste Form der Geistlichkeit in einer Welt möglich, die aus einem Kreislauf von Mord, Zorn und Rache besteht?

Es ist unschwer zu erkennen, daß sich hinter diesem Thema die großen Fragen des arthurischen Romans verbergen, vermittelt über die Problematik des 'Parzival'. Ging es im arthurischen Roman um die Möglichkeit einer Idealität angesichts der Bedingtheit menschlicher Existenz, durchgespielt im märchenhaften Raum der Artuswelt, ging es im 'Parzival' um die Möglichkeit einer religiös konnotierten idealen Gemeinschaft angesichts religiöser Schuldenerfahrung, so wird nun die religiöse Fragestellung beibehalten, der märchenhaft utopische Raum der Artuswelt jedoch verlassen. Idealität in christlich-religiösem Sinn heißt Heiligkeit, und der Raum christlich verbürgter Heiligkeit ist die Geschichte. Geschichte versteht Wolfram – gemäß seiner Position im 'Willehalm' – jedoch nicht nur als Heilsgeschichte, sondern auch im Sinn historischer Faktizität.³² Die Wahrheit der Geschichte steht infolgedessen nicht mehr selbstverständlich wie in der Legende von vornherein fest, verbürgt durch ein metaphysisches Konzept, d.h. sie ist nicht mehr unabhängig vom epischen Prozeß, der die Faktizität in linearem Zusammenhang darzustellen

³¹ Wachinger [Anm. 2].

³² Die Spannung zwischen beiden Perspektiven hat vorzüglich Kiening [Anm. 4], insbes. S. 205–214, herausgearbeitet, auch wenn man mit Heinze [Anm. 4], S. 429, vor einer allzu starken Systematisierung jener Gegenüberstellung als, so Kiening [Anm. 4], S. 213, »ontologische[r] Setzung« und »ontisch Gegebene[m]« warnen müssen. Vgl. auch Walter Haug, *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Darmstadt 1992, S. 179–196, hier insbes. S. 179–184.

hat, zu denken. Die verantwortungsreiche Bürde, die der epische Prozeß damit zu tragen hat, erfordert eine neue Weise des Erzählens. Diese ist inzwischen von verschiedenen Perspektiven aus präzise beschrieben worden.³³ Zu ihren Facetten gehört etwa die »zweiseitige[] Bedachtsamkeit« im »detaillierte[n] Darstellen«,³⁴ die »gesteigerte[] Wachsamkeit für Zwischentöne und scheinbar Marginales«³⁵ oder »das Ernstnehmen des Vordergrundes«³⁶. Entscheidend ist, daß sich die Narration der Konkretion faktischer Details³⁷ weit mehr verpflichtet, als es zuvor Legende, Heldenepos oder Artusroman getan hatten. Und so heißt die existentiell wie literarhistorisch atemberaubende Frage, auf die Wolframs perennierende Engführung von geistlichem und weltlichem Aspekt schließlich hinausläuft: Auf welche Weise ist Idealität als Heiligkeit in einer Welt, wie sie sich dem unerbittlichen Auge des genauen Berichterstatters bietet, möglich, ja ist sie überhaupt noch denkbar?³⁸ Zwei Szenen geben vorläufige Antwort.

³³ Grundlegend: Bertau [Anm. 4], S. 1160–1171; Kiening [Anm. 4], insbes. S. 117–151, 205–214; Wachinger [Anm. 2]; speziell im Ansatz, aber durch die Differenziertheit paradigmatisch: Wolf [Anm. 23].

³⁴ Der »Vorsatz zu zweiseitiger Bedachtsamkeit« könnte, so Bertau [Anm. 4], S. 1165, »das Motto für die Darstellung im ganzen Werk sein«, wobei das detaillierte Darstellen gleichsam das Mittel dazu ist: »Wolfram gibt eine Darstellung nur aus der Nähe, immer als Detail« (S. 1171), auch wenn »solche Ausführlichkeit bis ins letzte [...] auf Kosten der Spannung« geht (S. 1165).

³⁵ Kiening [Anm. 4], S. 213; es gehe um genaue und ausgewogene »Berichterstattung« (S. 211).

³⁶ Wolf [Anm. 23], S. 235.

³⁷ Da die ›Faktizität‹ dieser Details narrativ vermittelt ist, ist auch sie selbstverständlich geprägt durch einen Erzählerstandpunkt. Entscheidend ist jedoch, daß der perspektivische Fluchtpunkt des Erzählens nicht mehr in der metaphysischen Transzendierung (Legende) oder dem fiktionalen Konzept (arthurischer Roman) liegt, sondern daß die Konkretion des Nahblicks für den Erzählrhythmus wie für die Gesamthandlung konstitutiv werden soll. Das Spektakuläre von Wolframs »Wende zur Geschichte« (Haug [Anm. 32]) ist somit, daß ›Faktizität‹ als neuartige narrative Aufgabe in den Blick gerät. Dies heißt nicht – dies muß mit aller Entschiedenheit gesagt werden –, daß eine Darstellung von Faktizität bereits erreicht würde. Daß die Erkenntnis und somit die Darstellung von Faktizität prinzipiell ein unmögliches Unterfangen ist, dürfte seit Kant, spätestens aber seit den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaften keinem Zweifel mehr unterliegen. Jegliche Forderung danach muß sich insofern als naiv und obsolet erweisen. ›Faktizität‹ ist einerseits gleichsam nur ein utopisches Ziel, von dem her oder auf das hin sich Wahrnehmungsstrukturen organisieren, andererseits eine heuristische Chiffre, mit deren Hilfe sich vorzüglich – zum Beispiel – Literaturgeschichte schreiben läßt. Wolframs Verdienst ist es auf jeden Fall, mit seinem neuartigen Sinn für das faktische Detail am Anfang einer erzählerischen Tradition zu stehen, die – mit vielen Unterbrechungen und kritischen Gegenpositionen – bis in die jüngste Moderne hinein nicht zur Ruhe kommen wird.

³⁸ Was Kiening [Anm. 4], S. 58, für den Prolog erschlossen hat, gilt somit grundsätzlich: »die Möglichkeit christlichen Sprechens und Erzählens« wird »zum Thema – als Problem und Aufgabe in einem, als Positionsbestimmung im Spannungsfeld von Verlorenheit und Gnade«.

III

Ludwig Wolff hat 1934 in einem engagierten Aufsatz den 'Willehalm' aus dem damals noch vorherrschenden forschungsgeschichtlichen Dunkel lösen und gegenüber dem Parzival behaupten wollen. Er tat dies, indem er beide Werke in literarhistorische Relation setzte. Der 'Willehalm' als das jüngere Werk beginne genau an jenem Punkt der Einheit, zu der der Held im 'Parzival' in einem langen, mühsamen Weg geführt worden sei, der »Einheit von Liebe und Glaube, von Irdischem und Göttlichem«. ³⁹ Die zugrundeliegende Einsicht, daß der »Inbegriff irdischen Glücks mit dem Religiösen eine untrennbare Einheit« bilde, ⁴⁰ die im 'Parzival' in »schwerem inneren Kampf errungen wurde«, stehe beim 'Willehalm' als gesichertes Ergebnis am Anfang. Irgendwelche Fragen und Zweifel seien nicht mehr damit verbunden. ⁴¹

So fruchtbar es ist, das Ergebnis des 'Parzival' mit der Ausgangsposition des 'Willehalm' in Verbindung zu setzen, so wenig überzeugen Wolffs Schlußfolgerungen. Richtig ist, daß durch Willehalms Verbindung mit Giburg als Voraussetzung des Geschehens die Einheit von Liebe und Glauben nicht mehr errungen werden muß. Das epische Geschehen richtet sich mit der Verteidigung Giburgs nurmehr auf den Erhalt dieser Einheit. Indem sich die Einheit jedoch nicht mehr in der arthurischen Märchenwelt, sondern im geschichtlichen Raum beweisen muß, wird die Erhaltungsprobe zur Zerreißprobe des Versöhnten selbst. Und es scheint, daß diese Zerreißprobe nicht bestanden wird, ja daß Wolfram den Helden ebenso wie den Hörer im epischen Prozeß des 'Willehalm' hart an widerständigen Details entlang jenen schweren Weg des Parzival gleichsam wieder zurückgehen läßt bis zum Punkt der Krise, des Versagens, des religiösen Zweifels. Denn die Interferenzen der Wertungen, die Fragwürdigkeiten und Irritationen, die das methodische Verfahren der konsequenten Engführung geistlicher und weltlicher Aspekte zum Ziel hatte, erhalten im Verlauf der Darstellung zunehmend Gewicht, ja sie weiten sich am Ende der zweiten Schlacht – zumindest in der Perspektive Willehalms – zum Grundton eines desaströsen Panoramas, in dem die Differenz zwischen dem Irdischen und dem Göttlichen kaum größer sein könnte.

Zwar haben die Christen die zweite Schlacht gewonnen, Gott hat somit den Gerechten ihr Recht erwiesen. ⁴² Doch eine gelöste Siegesstimmung will nicht

³⁹ Ludwig Wolff, Der 'Willehalm' Wolframs von Eschenbach, in: Heinz Rupp (Hg.), Wolfram von Eschenbach, Darmstadt 1966 (Wege der Forschung 57), S. 388–426, hier S. 395, vgl. auch S. 390f.

⁴⁰ Wolff [Anm. 39], S. 391.

⁴¹ Es gehe also gleichsam, so Wolff [Anm. 39], S. 397, nur noch um eine »innere[] Handlung«, d. h. die geistige Vertiefung des bereits Gewonnenen.

⁴² Vgl. die Bitte Willehalms zu Beginn der ersten Schlacht: 16,25–28.

recht aufkommen, der Dank an Gott fällt spärlich aus. Drei Reaktionen geben dem Sieg seine Prägung: Das christliche Heer findet nach der Flucht der Heiden eine Fülle an exotischen Speisen und Getränken vor. Da wird zunächst einmal hemmungslos gefressen und getrunken (447,28f.; 445,15ff.). Im Weinübermaß vergißt ein jeder seine Schmerzen und Verluste (448,27–29), und die erzählten Heldentaten werden immer größer (448,21–23): Siegesrausch allenfalls als Weindelirium jenseits des Verstandes (448,11–13). Am nächsten Morgen steht die Leichenbeseitigung im Vordergrund. Haufenweise trägt man tote Christen zusammen (451,2f.). Einfache Ritter werden begraben, hochrangige aufgebahrt, einbalsamiert, für den Rückweg vorbereitet. Aber naß von Blut ist es dennoch überall (452,14). Vor allem bilden die Leichen der Heiden ein Problem: Leichenfäulnis, Gestank, Verwesungsgifte etc. Wölfe und Raben sind zu erwarten (462,22f.). Dies zwingt zum Rückmarsch (452,9–14). Haben sich die Sieger den Feinden nicht beugen müssen, so müssen sie nun pragmatischen Gesichtspunkten dringlich Folge leisten:

der rîche, der arme, ieweder giht,
unser leger sî hie enwiht.
wol ûf: herbergen von dem wal!
wir sulen [...]
...] ûf schönem velde erbeizen,
dâ niht sô vil der tôten lige. (458,1–7)

Statt Siegesstolz und Siegesgelassenheit: ausnahmslos Unterwerfung unter das Notwendige. Willehalm schließlich ist erfüllt von einer unermeßlichen Klage. Rennewart wird vermißt. Und gegen diesen Verlust weiß Willehalm nichts, aber auch gar nichts in die Waagschale zu legen. Die ganze Palette der zur Verfügung stehenden Möglichkeiten wird ausgespielt und abgehakt. Weder das siegreiche Heer (452,26–29) noch das Karlserbe (455,11f.), weder Fürstenrang noch Reichtum (456,23f.), ja noch nicht einmal Giburg kann ihm den Verlust ersetzen (456,14–17). Neben dem Tod von Vivianz steht unerbittlich der Verlust Rennewarts. Die beiden Schlachtentage rücken dadurch in Parallele, die zweite Schlacht bedeutet keineswegs die Aufhebung der ersten. Auch dieser Sieg ist eine Katastrophe: *ôwê tac und ander tac!* (459,30).⁴³

⁴³ Zum Klagemotiv in literarhistorischem Zusammenhang vgl. Urban Küsters, Klagefiguren. Vom höfischen Umgang mit der Trauer, in: Gert Kaiser (Hg.), *An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des Hohen Mittelalters*, München 1991 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 12), S. 9–75. – Die Wurzeln des literarischen Klagemotivs liegen bekanntlich in der heroischen Totenklage. Die kollektive Trauerbekundung während oder nach der Schlacht ist dabei meist durch Maß- und Hemmungslosigkeit gekennzeichnet. In der Mischung von Schmerz und Gelage bei Willehalm's Gefolge sieht Küsters denn auch wohl zu Recht »Spuren orgiastischer Klagerituale« (S. 16). Das Übermaß der Klage hat seine kulturelle Berechtigung in dem Faktum, daß sich der Wert

Weindelirium, Leichen, Klage – das sind die Eckpunkte des düsteren Panoramas. Und des »Helden bester Freund«?⁴⁴ Als Willehalms Bruder Bernhard Willehalm ermahnt, froh zu sein und Gott zu danken, anstatt zu klagen, erwidert Willehalm ausweichend: Gott werde schon wissen, was er getan habe, aber für ihn, Willehalm, sei dies eine Niederlage. Er könne nicht froh sein (459,24ff., insbes. 460,15–17). Gott ist im verzweifelten Anruf der Klage präsender Bezugspunkt auch und gerade für Willehalm, aber der Sinn seines Wirkens bleibt Willehalm verschlossen, ebenso wie sein Erbarmen nurmehr im Konjunktiv bzw. im hypothetischen Konditionalsatz zu bedenken ist, keine Gewißheit bietet, höchstens Möglichkeit ist.⁴⁵ Bedeutete Parzivals zorniger *zwîvel*, daß der Held Gott die Gefolgschaft aufkündigte, d.h. sich selbst von Gott entfernte, so verrät sich in Willehalms vorsichtiger, allein in der grammatikalischen Form vermittelten Ungewißheit, daß Gott für Willehalm bereits fern ist. Diese in Willehalms Erfahrung schon manifeste Ferne macht sein gleichsam desorientiertes Verhältnis zu Gott zu einer weitaus dramatischeren Frage als Parzivals trotziger Absage von Gott.⁴⁶

des Verstorbenen in proportionalem Verhältnis zum Verlustschmerz der Verwandten bemißt. Totenklage als Leistungsbilanz trifft sowohl auf Vivianz als auch auf Rennewart zu (S. 20ff.). Interessant ist dabei, daß Willehalm seinen Schmerz nach der ersten Schlacht in einer »Trauergemeinschaft« (S. 22) teilt (vgl. 52,1–8; 152,1–27) – woran auch die Kritik der Königin nichts ändern kann –, während nach der zweiten Schlacht die verschiedenen Arten der Trauer Differenzen signalisieren, Willehalm isoliert gegen das Kollektiv zu stehen scheint (vgl. 458,1–7). Statt ungestümer ritterlicher Held zu sein, gleicht Willehalm typologisch nun weit eher dem sorgenden, einsamen Herrscher, der schwer an seiner Verantwortung trägt. Das Übermaß der Klage birgt seit der Dichtung des späten 12. Jahrhunderts weniger die Gefahr äußerer Hemmungslosigkeit, als die »Gefahr der melancholischen Selbstabschließung« (S. 29) des Herrschers in sich, rückt ihn in die Nähe lähmender *tristitia*. Signifikant ist, daß Wolfram Willehalm nach Bernhards Kritik (457,1–459,20) nicht entschlossen ins Kollektiv der Heeresgemeinschaft zurückkehren läßt. Willehalm schickt sich zwar der Form nach in die Erwartungen des Kollektivs, gemäß seiner Empfindung bleibt er jedoch isoliert: *ich muoz gebären, als ich vrôv sî, des ich leider niht enbin* (460,16f.).

⁴⁴ Vgl. dazu Joachim Theisen, Des Helden bester Freund. Zur Rolle Gottes bei Hartmann, Wolfram und Gottfried, in diesem Band S. 153–169. Theisen bezieht den 'Willehalm' in seinen Ausführungen nicht ein. Seine Überlegungen unter literarhistorischer Perspektive führen jedoch zu Ergebnissen, die sich durch den 'Willehalm' nur bestätigen lassen.

⁴⁵ Folgende Denkfigur ist bestimmend: Gott, wenn Du Erbarmen hast, dann tue das und das; wenn Deine Gnade zuverlässig ist, dann handle so und so; vgl. etwa 454,15–17, 456,6f., 456,19f., 459,23–29.

⁴⁶ Siehe 'Parzival' 332,5–8 sowie den Kommentar [Anm. 10] zur Stelle. – Zu Willehalms problematischem Gottesbezug vgl. Greenfield [Anm. 26], insbes. S. 248f.; Mohr [Anm. 30], S. 316f., 330; Werner Schröder, Religiöse und andere Oxymora in Wolframs 'Willehalm', in: ders., Wolfram von Eschenbach. Spuren und Werke, Stuttgart 1989 (Kleinere Schriften I), S. 444–458, hier S. 454, 458; Weber [Anm. 30], S. 16–18; Weber [Anm. 15], S. 218f.; allgemeiner: Kiening [Anm. 4], insbes. S. 189, 213. Speziell zum Wortgebrauch *zwîvel* im 'Willehalm' vgl. Bumke [Anm. 8], S. 62 Anm. 25. – Interessant ist, daß Schmid [Anm. 30], S. 274f., von ganz

Am ehesten erfahrbar ist Gott, so scheint es Willehalm, nurmehr in der Negation: im Leid, im Schmerz, im Verlust, d.h. in der Differenz. Wolfram bringt dies pointiert darin zum Ausdruck, daß Willehalm darum bittet, Gottes Erbarmen möge sich – falls es ein solches gäbe – darin zeigen, daß er Willehalms Verluste, d.h. das Jetzt und Hier, nun schon als *hellebrennen* anerkenne:

got, hât dîn erberme kraft,
 al d'engele in ir geselleschaft
 müezen mîne vlust erkennen.
 diz sî mîn hellebrennen,
 daz diu sêle mîn deheine nôt
 vûrbaz enpfâhe, sît mir tôt
 des lîbes vreude ist immer mêr. (454,15–21)

Das ›Höllennbrennen‹ auf Erden und in der Anerkennung des antizipierten ›Höllennbrennens‹ die glaubwürdigste Verbindung zu einem fernen unverständlichen Gott.⁴⁷ Daß der Schöpfungspreis des Prologs, der in Giburgs Rede vor der zweiten Schlacht noch einmal beschworen wird, angesichts einer Schlacht, die apokalyptische Züge trägt,⁴⁸ und angesichts einer Erde, deren Sinn in Willehalms Sicht allenfalls als *hellebrennen* zu fassen ist, an seine Grenzen gerät,

anderem Ansatz her zu ähnlichem Ergebnis kommt: Das »Ausscheiden aus dem väterlichen Erbe« habe bei Willehalm nicht wie bei Parzival den Sinn gehabt, den Helden »seinem wahren Abstammungsort zuzuführen«; zwischen dem Vater, der ihn enterbt hat, und der Verpflichtung zum Karlsruher, von dem er nur den Schaden habe, bleibt Willehalm »desorientiert« zurück: Willehalm sei »kein anderer Parzival, oder wenn, dann einer im Minuszeichen«.

⁴⁷ Willehalm denkt offenbar an ein diesseitiges Abbüßen der Sündenstrafen, was jenseitige Strafen erspart, ein mittelalterlich geläufiger Gedanke, der prinzipiell ein sicheres Gottes- und Weltbild voraussetzt. Bei Willehalm gewinnt dieser Gedanke jedoch dadurch eine ungewohnte Dramatik, daß der Held dem gesamten Geschehen nur noch als *hellebrennen* einen Sinn abzurufen vermag. Durch die religiöse Kategorie des ›Höllennbrennens‹ bleibt Willehalm zwar einerseits der metaphysisch gesicherten Weltdeutung verpflichtet, andererseits jedoch droht die Welt in globaler Weise zu einem antizipierten ›Fegefeuer‹ zu werden – auch wenn von Fegefeuer begrifflich noch nicht klar die Rede ist –, dessen Schrecken Gott als letzten Halt in weite Ferne rücken. Zu den historischen Implikationen der Vorstellung des ›Fegefeuers‹ vgl. Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981.

⁴⁸ Vor allem in »Bildern der entfesselten Natur« – Kiening [Anm. 4], S. 147; vgl. auch S. 216, 221f. – versucht Wolfram das Geschehen der zweiten Schlacht zu fassen. Besonders eindrücklich ist der Gebrauch der Wassermetaphorik – die Toten liegen in einem ›Strom aus Blut‹ (397,29), ›Flut‹ auf ›Flut‹ von kämpfenden Scharen rückt an (399,18; 404,22ff.), *merwunder* tauchen, als Schmuck auf den Rüstungen, im Schlachtgetümmel auf (400,26ff.), ein Lärm ertönt, so daß das Meer hätte aufwallen können (400,22) usw. – sowie die akustische Dramaturgie: der aufpeitschende Schall der Trommeln und Trompeten (400,15ff., 403,15ff.) weicht den Klagerufen über dem Kampffeld: *dâ heten siuftbæren schal/ die minren und die merren* (445,22f.), bis schließlich der ohrenbetäubende Hornruf in ambivalenter Weise den Sieg, aber auch den Beginn der Nacht kündigt (447,1ff.).

ist verständlich. Ebenso klar ist aber auch, daß ein Heiliger im Fegefeuer ein Widerspruch in sich selbst ist. Heiligkeit als höchste Form der Geistlichkeit hat auf einer Erde, die die Qualität eines diesseitigen ›Höllensbrennens‹ annimmt, keinen Ort. Dies ist das Fazit der zweiten Schlacht.

IV

Ich arm und dû vil rîche (1,18) – hieß es an entscheidender Stelle im Prolog. Bereits hier wurde das Verhältnis des Menschen zu Gott aus der Differenz bestimmt. Doch in der Gotteskindschaft, basierend auf der Geschöpflichkeit des Menschen und bekräftigt durch die Menschwerdung Gottes im Sohn, ist die Möglichkeit der Nähe in der Differenz gegeben: *dîn kint und dîn künne/ bin ich bescheidenliche* (1,16f.).⁴⁹ ›Ich in solchem Leid, daß es bereits das Höllenbrennen sein könnte, und Du – wohl im Recht – aber mir unverständlich, so lautet die Formulierung desselben Differenzgedankens am Ende der zweiten Schlacht. Sie ist konkreter und sie ist bitterer geworden. Trägt auch jetzt noch der Gedanke der Gotteskindschaft?

Das Ende der Schlacht ist bekanntlich nicht das Ende des Fragments. Was sich anschließt an Willehalm's Klage ist jene eindrucksvolle Szene, in der Willehalm den gefangenen König Matribleiz freiläßt, ihm gestattet, die gefallenen Heidenkönige auf dem Schlachtfeld zu suchen und sie Terramer zu bringen, damit man sie *schône nâch ir ê/ bestate* (465, 19f.). Wolfram hat die Szene unabhängig von seiner Vorlage gestaltet, was ihr besonderes Gewicht verleiht. Könnte diese großmütige Geste am Fragmentende ein Zeichen dafür sein, daß das Weltgeschehen doch nicht nur als *hellebrennen* einen Sinn erhält und Gott doch nicht nur über die Differenz zu fassen ist?

Hält man sich an den 'Parzival', ist die Differenz durch eine Geste, eine Handlung des Menschen nicht aufzuheben. Ein Leistungsweg im Sinn der arthurischen Stationenfolge erweist sich deshalb als inadäquat. Nur die Gnade Gottes kann den unendlichen Abstand überbrücken. Voraussetzung dafür ist das Sündenbewußtsein des Menschen. Diesem kann sich die Gnade des Höchsten in göttlichem Erbarmen zuwenden. In der Befreiung von Schuld durch die Gnade stellt sich die Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch her.

Willehalm's große Klage läßt sich als Schuldeingeständnis lesen. Die Voraussetzung für das Einwirken der Gnade Gottes, das Sündenbewußtsein, wäre

⁴⁹ Dazu ausführlich: Haug [Anm. 32], insbes. S. 184–188; Walter Haug, Wolframs 'Willehalm'-Prolog im Lichte seiner Bearbeitung durch Rudolf von Ems, in: ders., Strukturen als Schlüssel zur Welt, Tübingen 1989, S. 615–636. Siehe auch Ingrid Ochs, Wolframs 'Willehalm'-Eingang im Lichte der frühmittelhochdeutschen geistlichen Dichtung, München 1968 (Medium Aevum. Philologische Studien 14), S. 36f.

somit gegeben. Doch nichts weist im Folgenden darauf, daß sich ein göttliches Gnadengeschehen ereignet. Ein vermittelnder Cherubin tritt nicht auf, eine erlösende Inschrift wird nicht geschickt, und schon gar nicht zeigt sich Gott in einer unmittelbaren Geste wie bei Roland.⁵⁰ Gott bleibt, so scheint es, weiterhin fern. Sämtliche Anhaltspunkte, die der Text gibt, weisen denn auch darauf, daß Wolfram Willehalms Erbarmen nicht göttlich, sondern primär menschlich zu begründen sucht:

1. Als Willehalm den Heidenkönigen ihr Recht zukommen läßt, ist nicht davon die Rede, daß er um oder durch Gottes Willen handelt. Er handelt, so wird stattdessen gesagt, um Terramers *genâde* und *hulde* zu erlangen (466,8f.). Taktik angesichts eines politischen Ausgleichs mag darin ebenso mitschwingen wie die besondere Ehrung Giburgs durch die Schonung ihres Geschlechts.

2. Möglich ist auch, daß Willehalm sich an Giburgs Gebot erinnert: *schôneter gotes hantgetât!* (306,28). Doch Giburg hatte das Gebot in einem sehr viel weiteren Sinn gemeint. Das Skandalon ihrer Forderung bestand ja darin, daß sie alle Menschen als *gotes hantgetât* geachtet wissen wollte, und das heißt Heiden wie Christen, Arme wie Reiche, Nächste und Entfernte. Willehalm kommt, so Bertau, »nur bis zu den Begriffen: Könige, Verwandte, Achtung vor dem heidnischen Ritus«. ⁵¹ Nur die Hochgeborenen soll Matribleiz sammeln, davon nur Giburgs Verwandte einbalsamieren. Willehalms ›Toleranz‹ bleibt in den Grenzen des »Rittermögliche[n]«. ⁵²

3. Dieses »Rittermögliche« wird zudem noch eingeschränkt durch Willehalms spezifische Erfahrung der eigenen Kreatürlichkeit. Es dürfte kein Zufall sein, daß der Held in der Preimerunepisode, die als Schlüsselszene im Matribleizkomplex zu gelten hat, als lebensgefährlich Verletzter (*teuwende*, 464,14) auf die toten Heidenkönige stößt: *sôlh vinden schuof mîn wunde* (465,10). Die Erfahrung von Versehrtheit, ja von lebensbedrohlichem Leid am eigenen Leib sensibilisiert ihn offenbar in besonderer Weise für die Kreatürlichkeit der Heidenkönige, bildet die Basis für das Erkennen fundamentaler Ähnlichkeit. So ist es bei Willehalm nicht die Kreatürlichkeit der Gotteskindschaft, durch die sich das Geschöpf in der Hand des Schöpfers geborgen weiß, sondern die Kreatürlichkeit als Erfahrung der Verletzbarkeit und Hinfälligkeit des Menschen, die Christen und Heiden verbindet. ⁵³

⁵⁰ Roland reicht sterbend seinen Handschuh dem obersten Lehnsherrn, Gott, der ihn durch seinen *vrone bote* wie selbstverständlich entgegennimmt (v. 6891).

⁵¹ Bertau [Anm. 4], S. 1157.

⁵² Bertau, ebd.

⁵³ Von dieser gleichsam ›dunklen‹ Kehrseite der Kreatürlichkeit her ist wohl auch zu verstehen, daß Willehalm – wie kritisch angemerkt wurde (vgl. Kiening [Anm. 4], S. 234; W.J. Schröder [Anm. 30], S. 352f.) – nur den toten Königen Abzugsrecht gewährt bzw. nur an die Verwundeten denkt (465,12ff.), die Gesunden außer Matribleiz jedoch gar nicht in den Blick geraten.

Nun kann zu Recht eingewandt werden, daß die Erfahrung der Kreatürlichkeit als Erfahrung der Verletzbarkeit und Hinfälligkeit des Menschen durchaus auf die Nähe Gottes weist. Gerade im 'Willehalm' geht es um eine Gnadenerfahrung nicht mehr quer zur Natur, sondern »in der Natur und durch die Natur hindurch«. ⁵⁴ Bei dieser Gnadenerfahrung in der und durch die Natur lassen sich, wie der Prolog andeutete, zwei Formen unterscheiden: Die verwandtschaftliche Nähe des Menschen zu Gott war dort zum einen unter dem Aspekt des Schöpfergottes angesetzt, zum andern aber von der Erfahrung göttlichen Erbarmens her, offenbar in der Menschwerdung Gottes im Sohn, begriffen worden. Analog zu diesen beiden Aspekten hebt Giburg nun eher die Schönheit der Schöpfung hervor als »Zeichen dafür, daß Gott die Schöpfung geheiligt hat«, ⁵⁵ und gründet darauf ihre Hoffnung auf ein sinnvolles Geschehen, während bei Willehalm die Erfahrung der Kreatürlichkeit im Sinn der Erbarmungswürdigkeit der menschlichen Existenz dominiert. Indem Willehalm in der Matribleiszene die gefallenen Heidenkönige als erbarmungswürdig erachtet, handelt er durchaus gemäß der sich erbarmenden Offenbarung Gottes in der Natur, ist sein Handeln der Nähe Gottes als Grund der Kreatürlichkeit in besonderer Weise verpflichtet.

Doch die Erfahrung der Kreatürlichkeit als Erfahrung der Verletzbarkeit und Hinfälligkeit des Menschen ist per se zweischneidig. Denn in ihr ist jener Aspekt der Immanenz des Geistigen im Irdischen, des Geistlichen im Weltlichen bis zu jenem tiefsten Punkt vorangetrieben, an dem die Nähe in paradoxaler Umkehrung wieder in die Differenz, die Hoffnung wieder in die Verzweiflung umschlagen kann. Gerade am tiefsten Punkt der Immanenz, am Punkt des Elends, der Schwäche, der Hinfälligkeit, ergibt sich das Problem, daß das Geistige sich der Wahrnehmung – zumindest wenn sie mit Gott als ergreifendem und mächtigem Gegenüber rechnet – zu entziehen droht. Giburg hat, so scheint es, die Offenbarung Gottes in der Natur konsequent erfaßt und hält konstant daran fest, während Willehalm die Nähe Gottes als Grund der Kreatürlichkeit in der Preimerunepisode wohl nur erahnt, keineswegs aber begriffen hat. Denn so wie Willehalm in der Klageszene Gott über die Differenz hinweg orten wollte, ihn damit gleichsam unter falschen Voraussetzungen in der Ferne verlieren muß, so empfiehlt er auch jetzt Matribleiz einem Gott, *der der sterne zal weiz/ unt der uns gap des mânen schîn* (466,30–467,1). Dies ist zwar durchaus der Schöpfergott, zu dem sich auch Giburg bekannt hatte (309,12–30), aber es rückt bei Willehalm nur dessen »Nachtseite« in den Blick. ⁵⁶ Gemeint ist der Gott, der nicht erkennbar, nicht lehrbar ist, dessen

⁵⁴ Haug [Anm. 4], S. 540.

⁵⁵ Haug [Anm. 32], S. 194.

⁵⁶ Mohr [Anm. 30], S. 330.

Handlungen im dunkeln liegen, der nur als *deus absconditus* angerufen werden kann.⁵⁷ Im Zuge der »Darstellungsfigur der zwei Stimmen«⁵⁸ wird selbst das Erkennen Gottes zum perspektivischen Problem. Für Willehalm jedenfalls bleibt Gott nicht nur im Sieg der zweiten Schlacht verborgen, sondern auch in seinem eigenen Handeln *Matribleiz* gegenüber. Gerade deshalb aber kommt seine ›Toleranz‹ nicht wie bei *Giburg* als reflektierte Forderung allgemeiner Art zum Ausdruck, sondern als ganz und gar momentanes menschliches Erbarmen, das sich seines Ursprungs kaum bewußt ist.

In diesem situationsgebundenen menschlichen Erbarmen mit seinem begrenzten Verstehenshorizont aber liegt mehr Überzeugungskraft, mehr ethische Potenz⁵⁹ als etwa in der entrückten Heiligkeit des *Vivianz*. *Vivianz*' Heiligkeit ändert nichts – sieht man sie losgelöst von der Kreuzzugsideologie – an dem Unrecht der Welt. Sie kreist einseitig um das Recht des eigenen Seelenheils, nicht um das »Recht des Andern«.⁶⁰ Sie bleibt angesichts einer Welt der konkreten Details und der zweideutigen Zusammenhänge abstrakt, ein naiver, ein überkommener *Topos*.⁶¹ Das Ziel in einer Welt, die diesseits einer legendarischen *Transgression* oder eines fiktionalen *Sinnentwurfs* in prekäre Nähe zum ›Höllengebrennen‹ gerät, kann offenbar nicht mehr glaubhaft eine Idealität sein, die den negativen Gegenbereich, kann nicht mehr befriedigend eine Heiligkeit sein, die die Sünde der Welt vollkommen überwunden hat. Was an die Stelle jenes problematisch gewordenen Zieles tritt, wäre – sehr viel bescheidener – bloße Menschlichkeit, eine Menschlichkeit, die sich in ihrer Erbarmungswürdigkeit selbst zu erbarmen vermag, wäre damit allenfalls eine dem Weltlichen gleichsam ganz und gar immanente Geistlichkeit.

⁵⁷ Vgl. Weber [Anm. 30], S. 17.

⁵⁸ Joachim Heinzle, *Die Heiden als Kinder Gottes*. Notiz zum Willehalm, *ZfdA* 123 (1994), S. 301–309, hier S. 307.

⁵⁹ In den bisherigen Interpretationen wurden entweder *Pathos* und *Ethos* der *Matribleiz*szenen relativiert: Kiening [Anm. 4], S. 204f., 232–234; Mohr [Anm. 30], S. 330; W.J. Schröder [Anm. 30], bes. S. 352f.; Weber [Anm. 15], S. 224.; oder betont: Mergell [Anm. 7], S. 173f.; Werner Schröder, *Das epische Alterswerk Wolframs von Eschenbach*, in: ders., *Wolfram von Eschenbach. Spuren und Werke*, Stuttgart 1989 (Kleinere Schriften I), S. 373–392, hier S. 389f.; Wolff [Anm. 39], S. 407; zuletzt paradigmatisch Ortmann [Anm. 19], insbes. S. 114f.: In der *Matribleiz*szenen manifestiere sich die »utopische Vision« eines »umfassenden Friedensreiches«, in der die heilsgeschichtliche Determination von Christen und Heiden transzendiert sei; »mehr an Vollendung und Abschluß« könne »nicht geleistet werden«. Ich belasse der Szene ihr *Ethos*, spreche ihr jedoch kein *Pathos* zu.

⁶⁰ Karl Bertau, *Das Recht des Andern*. Über den Ursprung der Vorstellung von einer Schonung der Irrgläubigen bei Wolfram von Eschenbach, in: ders., *Wolfram von Eschenbach. Neun Versuche über Subjektivität und Ursprünglichkeit in der Geschichte*, München 1983, S. 241–258.

⁶¹ Eben deshalb können sich weder *Giburg* noch Willehalm mit *Vivianz*' Tod abfinden.

Diese Menschlichkeit käme ohne fiktionales Konzept oder legendarische Überhöhung, käme ohne Wunder und ohne Märtyrertod aus. Vor allem aber wäre ihre Bedingung nicht mehr die Überwindung von Schuld und Leid. So ist von einer Schulderlösung Willehalms auch nicht die Rede, ebensowenig wie sein Leid ans Ende gekommen ist. Schon deshalb kann Willehalm nicht die Idealität eines Heiligen erreichen, zumindest nicht jetzt, auf dieser – in seiner Perspektive – ›höllischen‹ Erde.⁶² Nach der Matribleizszene verfällt er wieder, nun erst recht, der Klage, folgt man den Handschriften G und V.⁶³ Menschlichkeit als Ziel erwiese sich damit – eben weil in diesem neuen Ziel der Zustand der Schuld und des Leids nicht überwunden ist – keineswegs als ideale, sondern immer nur als punktuell ansetzende, begrenzte, fragwürdige Lösung. Vielleicht aber noch nicht einmal als das, vielleicht böte sie – statt einer Lösung –, gebunden an ihre gestisch-situative Erscheinungsweise, im jeweiligen Kontext nur einen Moment Erleichterung.

Eine erleichternde Geste im Zeichen bloßer Menschlichkeit als Ziel nach rund 14 000 recht blutigen Versen? Es ist möglich, daß Wolfram das Ziel der erleichternden Geste durch die Fortsetzung des Werks wiederum relativiert hätte. Gegenüber einem pompöseren Schluß hätte die bloß menschliche Geste

⁶² Entscheidend ist, daß dies keinen defizienten Status bedeutet. Dies muß betont werden angesichts der Diskussion um den Heiligkeitsbegriff im 'Willehalm'. Vier verschiedene Positionen hat die Forschung bis heute eingenommen. Sie sind von Bumke [Anm. 8], S. 102, klar zusammengefaßt worden: 1. Willehalms Heiligkeit wird nur im Prolog postuliert, danach folgt Willehalms Weltleben. 2. Willehalms Heiligkeit offenbart sich in seinem Weltleben; es geht um eine innerweltliche Heiligkeit. 3. Willehalm wird erst allmählich durch die Erfahrungen seines Weltlebens hindurch zum Heiligen. 4. Willehalm hätte seine Heiligkeit erst im Klosterleben, mit dem der Roman enden würde, erlangt. – Dem ist entgegenzuhalten: 1. In der ersten Position werden die durchaus vorhandenen geistlichen Züge in der Darstellung Willehalms zu leicht genommen. 2. Gegen die Argumentation, Willehalms ritterliche Taten im Dienst des Glaubens, sein Leid bzw. seine Askese begründeten Willehalm als Heiligen, hat sich kritisch und überzeugend Werner Schröder in seiner Rezension von Joachim Bumke, Wolframs 'Willehalm', in: ders., Wolfram von Eschenbach. Spuren und Werke, Stuttgart 1989 (Kleinere Schriften I), S. 288–294, hier S. 291f., gewandt. 3. Die durchgehende Ambivalenz in der Gestaltung der Willehalmfigur macht die Entwicklungsthese obsolet. 4. Die letzte Position muß wegen des fehlenden Schlusses Hypothese bleiben. Bis zum Fragmentende weist jedoch nichts, wie Ruh [Anm. 3], S. 194, zu Recht betont, auf die Moniage hin. Die Thesen 2–4 halten beharrlich daran fest, daß Wolfram das Ideal der Heiligkeit im Verlauf des 'Willehalm' ungebrochen aufrecht erhalten habe. Wo aber kein traditioneller »Musterweg der Heiligung« (Wachinger [Anm. 2], S. 55f.) zu erkennen ist, dürfte auch kein mustergültiger Heiliger als Ideal zu erwarten sein. Vielmehr »zergeht« der »Begriff der Heiligkeit«, wie Bertau [Anm. 4], S. 1171, formuliert, »am Detail des Leidens oder wäre an ihm erst wahr zu machen«. Statt nun, wie in der ersten These, Willehalms Heiligkeit ersatzlos über Bord zu werfen, sollte gesehen werden, daß aus der Spannung von Differenz und Gottesnähe, von weltlich und geistlich, irdisch und geistig ein neuer Wert hervorgeht, der Wert sich erbarmender Menschlichkeit.

⁶³ Siehe die Hinweise bei Heinze [Anm. 8], Kommentar zur Stelle S. 1091f. und S. 793.

an Aussagekraft verlieren, ja sogar übersehen werden können. Dies aber wäre fatal gewesen. Denn es ist die nichts lösende, die allenfalls erleichternde Geste mit ihrer vollkommen im Weltlichen versteckten Geistlichkeit, die auf weite Sicht Literaturgeschichte machen wird.