

Vom Enterbten zum Erlöser. Der Heilige zwischen Weltlichem und Geistlichem im *Willehalm* Wolframs von Eschenbach

Damgale Waldja

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em estudos germanísticos, orientada pelo
Professor Doutor John Greenfield

Membros do Júri

Professor Doutor John Greenfield
Faculdade de Letras - Universidade do Porto

Professora Doutora Elisabeth Lienert
Universität Bremen

Professora Doutora Maria Antónia Gaspar
Faculdade de Letras - Universidade do Porto

Classificação obtida: 11 valores

Inhaltsverzeichnis	
Zusammenfassung	1
Abstract	1
Einleitung	2
1- Themen - und Fragestellung, Begriffsbestimmung	2
2- Methodischer Ansatz	3
3- Forschungsbericht	5
4- Struktur der Arbeit	8
I- Die epische Welt, ihre Probleme und der Ausgang des Protagonisten	9
1- Die epische Welt und ihre andauernde Probleme	9
2- Vom Sohn eines Grafen zum Karl der neuen Generation	13
2.1 Die Vorstellung des Helden bei der Handlungsexposition	13
2.2- Willehalms Auszug	15
2.3- Willehalm als amtlicher Verteidiger der Christenheit	21
2.4- Willehalm als Karl in der zweiten Schlacht	26
II- Willehalm zwischen Weltlichem und Geistlichem: die Frage nach der Schuld	28
1- Arabels/Willehalms Ehebruch	28
2- Die Erlösung Arabels und die Unschuld im Geistlichen	32
3- Die erste Schlacht als Buße Willehalms	39
III- Willehalm zwischen Gyburc und Gott, die Erlösung der Christenheit	45
1- Willehalms weltliche und geistliche Askese	45
2- Die Erlösung Rennewarts und die Erlösung der Christenheit	47
IV- Der rachsüchtige Held	53
1- Das archaische Rachehandeln	53
2- Die Tötung Arofels als Schuld an der <i>minne</i> oder vor Gott?	55
3- Die Rache am Königspaar	56
4- Willehalms ungeklärte Rache an Tybalt	59
V- Gyburcs Gebote und Willehalms <i>güete</i> : Lösungsversuchen	63
1- Gyburcs utopische Lösungsvorschläge	63
2- Willehalms <i>güete</i> als Zeichen der Entwicklung über die Kreuzzugsideologie	66
Fazit	71
Literaturverzeichnis	75

Zusammenfassung

In der vorliegenden Arbeit wird der *Willehalm* Wolframs von Eschenbach untersucht. Die Analyse beschränkt sich auf den rätselhaften Helden des Werks. Dabei haben zwei Fakten die Aufmerksamkeit des Verfassers erweckt: die Tatsache, dass nach der mittelalterlichen Vorstellung die Heiligen Jesus, den Erlöser der Welt nachahmen und das Faktum, dass Willehalm im Prolog als Heiliger aufgerufen und angebetet wird, ohne dass seine Heiligengenesse aus dem Text hervorgeht. Diese Prämissen resultieren in der folgenden Frage: Wenn Heilige Jesus nachahmen und Willehalm von vorne her als Heiliger angerufen wird, kann dann Willehalm als Erlöser betrachtet werden? Die Arbeit versucht diese Frage zu beantworten, aber auch in Betracht zu ziehen, dass Willehalm eine Figur in einer epischen Welt ist und er sich bei seiner Entwicklung zum Erlöser in Schuld verstrickt und für diese teilweise büßt.

Abstract

The following dissertation analyses *Willehalm* by Wolfram von Eschenbach with a focus on the enigmatic hero of the medieval epic. For that matter two aspects are central to the investigation: medieval thought views saints as imitators of Jesus Christ and while Wolfram's prologue invokes Willehalm as a saint his formation as such can not be seen in the text. Out of these premises a question arises: If saints imitate Jesus and Willehalm is addressed as a saint, could the protagonist then be viewed as a saviour? The dissertation tries to answer this whilst at the same time recognising that Willehalm is a character in an epic universe, who in the process of becoming a saviour covers himself in guilt which is partially redeemed.

Keywords: Erlöser, Schuld, Kreuzzugsideologie, Entwicklung

EINLEITUNG

Es hat also eine Zeit gegeben, wo auch er [Jesus] unter der Potenz der gemeinsamen Bedingungen gestanden hat, und bei ihm wie bei jedem andern ist der dominierende Einfluß erst später eingetreten, obgleich der Grund, warum er eintreten mußte, als etwas Ursprüngliches gesetzt werden muß, grade wie wir ausgezeichnete Talente in einzelnen Menschen als etwas Ursprüngliches setzen müssen, obgleich sie in der ersten Entwicklung unter der Potenz des gemeinsamen Lebens stehn.

(SCHLEIERMACHER, 1977: 394)

1- Themen - und Fragestellung, Begriffsbestimmung

Als Angelpunkt der vorliegenden Auslegung des *Willehalm* Wolframs von Eschenbach dient die Funktion des Protagonisten Willehalm in der Erzählung. Der *Willehalm* erzählt einen Teil des Lebens des zu einer literarischen Figur gewordenen Heiligen Guillaume/Wilhelm, der in *Aliscans* grausam handelt und trotzdem *saint Guillelme* (Al. 4148) heißt. In der *Chanson de geste* wird erklärt, dass die Heiligkeit Guillaumes darin besteht, dass er im Dienst Gottes Heiden ohne Mitleid getötet hat (Al. 708-725) und er dies seinem Diener zu lohnen weiß (Al. 1273-1280). Das Gleiche gilt nach STROHSCHNEIDER für Wolframs Erzählung. Der *Willehalm* ist in diesem Sinne „ein Heidenkriegs-, ein Kreuzzugsroman. Den Protagonisten macht der Heidenkrieg zum Heiligen [...]; im Zeichen des Kreuzes ziehen die Getauften in die Schlacht [...]“ (STROHSCHNEIDER, 1992: 27). Das ist in dieser Arbeit zu bestätigen. Allerdings scheint die Forschung bisher einen wichtigen Aspekt der Konstellation der Willehalm-Figur zu vernachlässigen: Es handelt sich um die Frage, ob Willehalm als auserwählter Erlöser der Christenheit und möglicherweise der Welt betrachtet werden kann.

Der Ausgangspunkt zur Vermutung, dass Willehalm als Erlöser betrachtet werden kann, ist die christliche Vorstellung, die sich im Werk widerspiegelt, dass Jesus die Menschheit erlöst hat, indem er für ihre Sünden starb, sie vor der Hölle errettet hat. Der Begriff Erlöser leitet sich von dieser Vorstellung ab. Die Aufgabe eines Erlösers ist eine Erlösung. KIMMINICH (1992: 220) lässt wissen, dass die Erlösung der Menschen durch den „Gottmenschen anstelle des dazu unfähigen Menschengeschlechts geleistet [wird].“ Durch den Tod Jesus werden die Menschen von „Schuld“, „Ungerechtigkeit“

und „Satansknechtschaft“ befreit. Diese Rollen scheinen sich in der Funktion des Helden Willehalm in der epischen Welt widerzuspiegeln.

In der Arbeit wird also versucht, Willehalm als Erlöser zu betrachten in der Analogie zu Jesus. Der *Willehalm* erzählt nicht vom Tod Willehalm. Es ist auch nicht die Intention dieser Arbeit zu vermuten, wie Willehalm sterben würde. Was in der Arbeit hervorgehoben werden sollte, sind die Befreiung und die Rettung der Christenheit durch Willehalm anstelle des dazu unfähigen Herrschers der Christen und der Versuch Willehalm die ganze Welt, in der er handelt, zu erlösen. Da Willehalm als epischer Held gilt, der wahrscheinlich unter der Potenz der allgemeinen Bedingungen der epischen Welt zu stehen hat, wird versucht zu zeigen, dass Willehalm zwischen dem Geistlichen und dem Weltlichen geteilt wird. Als Mensch in der literarischen Welt kann er sich eine Schuld zuschreiben. Die Frage nach der Schuld hängt auch mit der Frage nach der Entwicklung des Helden zusammen. Es wird in der Arbeit auch den beiden Fragen nachgegangen.

Wie gesehen, bei einer Erlösung treten zumindest zwei Figuren ins Spiel: Der Erlöser und derjenige, der erlöst wird. Es kann auch Gruppen betreffen. Deswegen ist die Erlöser-Rolle Willehalm in seiner Interaktion mit anderen Figuren zu analysieren. Die Durchführung dieser Analyse bedarf einer bestimmten Methodik.

2- Methodischer Ansatz

Der *Willehalm* ist ein Werk, das sich wegen der Fragmentsituation bei der Analyse allen traditionellen „Sinndeutungsmuster[n]“ mittelalterlicher Werke zu entziehen vermag und folglich die Annäherung an das Werk für die Interpreten schwierig wird (BRACKERT, 2000: 161, 172). Ein anderer Grund dafür ist, dass das Werk ein *Opus mixtum* (RUH, 1980: 190), ein „historisch-legendarischer Roman“ (HAUG, 2009: 180) ist. Die Gattungsvielfalt lässt also nicht zu, den *Willehalm* nur nach einem bestimmten, konventionellen Muster zu untersuchen. Mit der Frage nach der Funktion des Helden als Erlöser und wegen der Tatsache, dass Heilige Christus nachahmen, wird der folgenden Untersuchung die Rolle Jesus als Erlöser der Welt zugrunde gelegt. Die anderen gattungsspezifischen Aspekte werden auch in Betracht gezogen, um das Handeln der Figur nach jeder Gattung bewerten zu können. Deswegen wird vermutet, dass Willehalm als Heiliger unter der Potenz der allgemeinen Bedingungen der epischen

Welt stehen muss. Nämlich dass Willehalm im *Opus Mixtum* teilweise wie ein Held, teilweise wie ein Ritter und auch wie ein Mensch in seiner Gesellschaft zu handeln vermag. Um diese gattungsspezifische Handlungsweise der Hauptfigur des *Willehalm* hervorheben zu können, werden andere literarische Texte des Mittelalters in Betracht gezogen. Dazu wird die Intertextualität nach GENETTE benutzt.

Während der Analyse wird auf intertextuelle Bezüge zwischen dem *Willehalm* (*hypertexte*) und anderen Texten (*hypotexte*) hingewiesen, die für das Verständnis der Dichtung Wolframs relevant sind. Der *Willehalm* ist eine Überarbeitung einer dem modernen Leser nicht verfügbaren Fassung von *Aliscans*. Bei dieser Transformation der *Chanson de geste* im gemischten Text Wolframs können andere Quellen dem Autor gedient haben, die in Betracht gezogen werden:

Es ist also damit zu rechnen, daß im ‘Willehalm’ eine Auseinandersetzung in drei Richtungen stattfindet, eine Auseinandersetzung mit dem älteren Werk, eine Auseinandersetzung mit dem Typus des etablierten höfischen Epos und eine Auseinandersetzung mit dem Heldenepos, wobei nicht nur die französische Quelle in Betracht zu ziehen ist, sondern auch - und möglicherweise in höherem Maße - der Typus der deutschen Heldenepik, der Wolframs Publikum präsent war. (HAUG, 1975: 219)

Es ist also wegen dieser Auseinandersetzungen zu beachten, dass den möglichen Zitaten aus anderen Quellen im *Willehalm* laut der Theorie von GENETTE möglicherweise andere Funktionen verliehen werden, als die, welche sie im *hypotexte* erfüllen (siehe GENETTE, 1982: 7-17). Da der *Willehalm* eine Legende zu sein scheint, wird auch die Geschichte Jesu, wie sie in der Bibel erzählt wird, bei der Untersuchung in Betracht gezogen.

Ausgehend von der Theorie von GENETTE wird im *Willehalm* zwischen dem Text der Geschichte, der die Handlung wiedergibt, und Figuren beschreibt und den Aussagen des Autors/Erzählers¹, die zur *métatextualité* gehören, weil sie Kommentare sind, unterschieden. Die Kommentare des Autors/Erzählers verdienen Aufmerksamkeit, weil sie das Verständnis des inspirierten Dichters liefern, das für die Interpretation des Werks unausweichlich ist. Demzufolge ist in Betracht zu ziehen, dass der Autor/Erzähler „nicht nur durch einen weiten zeitlichen Abstand, sondern auch durch große ethische Differenz von seinen Romanfiguren getrennt“ wird (LIEBERTZ-GRÜN, 1996: 391). Es gibt also bei

¹ Die Zusammenfügung Autor/Erzähler leitet sich von YOUNG (2000: 107) ab. In dieser Arbeit wird von Wolfram als dichterischem Ich gesprochen, da das Ich selbst sich so nennt und nicht als Person. KIENING (1993: 214) bemerkt auch, dass der Ich-Erzähler im *Willehalm* mit dem *ich Wolfram von Eschenbach* des Verses 4,19 identisch ist.

Wolfram keine Identifikation des Autors/Erzählers mit den Figuren.²

Für die folgende Analyse ist zusätzlich auf der Figurenebene zwischen Berichten und Aussagen markant zu unterscheiden. Während die Berichte der Figuren und des Erzählers dazu dienen, den Weg Willehalm zu rekonstruieren, werden die Aussagen der Figuren nicht bloß rezipiert, sondern sie werden hinterfragt, zur Not miteinander oder mit den Aussagen des Autors/Erzählers konfrontiert. Vor der Analyse wird im Folgenden ein Überblick über die Forschung angeboten.

3- Forschungsbericht³

Die neueren Forscher, die sich mit dem *Willehalm* befassen, interessieren sich für das Heidenbild (HATHAWAY, 2012) und die Vorstellung des Islam (BAUSCHKE, 2012). Beide (Heidenbild und Bild des Islam) sind nach den Forschern im *Willehalm* im Vergleich zu *Aliscans* und zum *Rolandslied* aufgewertet. HATHAWAY konzentriert sich auf die Vorstellung der heidnischen Ritter und die Bekehrung der Heiden, die die Bedingung ihrer Integration bei den Christen ist, weil sie den anderen (Heiden) zum Selbst (Christ) macht und somit Verrat vermieden wird (33). BAUSCHKE betont die Ähnlichkeit des Islam mit dem Christentum in der Parallelität Gott/Tervagant; Christus/Mahomet im *Willehalm* und die Überlegenheit des Christentums (208). Das andere, oft besprochene Thema des *Willehalm* ist die „Toleranz“. Die „Toleranz“ des *Willehalm* hat zum Beispiel SABEL (2003) interessiert. Die Autorin vergleicht diese „Toleranz“ mit der „Intoleranz“ im *Rennewart*. Lessings *Nathan der Weise* wird auch bei ihr mit dem *Willehalm* verglichen. Für sie ist Wolfram bezüglich der „Toleranz“-Frage Locke und Voltaire gleich (323). Ähnlich finden BULANG/KELLNER (2009: 135, 144) eine Problematisierung des Kriegs im *Willehalm* durch die Verwandtschaft aller Menschen. Für HUMPHREYS (1999: 179-180) handelt der *Willehalm* im Rahmen der Verwandtschaft von einem Krieg zwischen zwei Familien (Terramers und Heimrichs Familie) und die Verwandtschaft

2 Die Distanz Wolframs ist ein Grundsatz seiner Erzählung und wurde schon oft in der Forschung hervorgehoben. MERGELL (1937: 10) hat schon darauf hingewiesen, dass Wolfram „in der durchschauenden Distanzhaltung des epischen Erzählers über dem Ganzen“ steht. HUBY-MARLY (1984: 404) bemerkt auch, dass Wolfram sich nicht mit den christlichen Heroen identifiziert.

3 *Willehalm* ist die Hauptfigur des Werks und die meisten Forschungen enthalten Analysen mancher Episoden aus der Handlung und manche machen am Rande Aussagen über ihn. Im Rahmen dieser Arbeit ist es unmöglich, alle Arbeiten zu erwähnen. Jede Position wird mit Beispielen von Arbeiten erläutert. Auf andere Arbeiten, die sich mit Episoden aus dem Leben des Protagonisten beschäftigen, wird später hingewiesen. Für weitere Forschungen siehe zum Beispiel die Einführungen von GREENFIELD/MIKLAUTSCH (1998), BUMKE (2004) und die zwei Bänden von HEINZLE (2011).

könnte ihm nach mit der nicht vorgegebenen Ehe zwischen Rennewart und Alyze zur Versöhnung führen. In Bezug auf die Titelfigur geht es in der Forschung hauptsächlich um zwei Fragen: inwiefern ist die Figur ein Heiliger und entwickelt sich Willehalm? Im Folgenden wird ein kurzer Überblick über die Forschung mit den verschiedenen Positionen gegeben.

BUMKE (1959) lehnt die Entwicklungsthese ab, die früher hauptsächlich von MERGELL (1936: 188) verfochten wurde. Er meint, dass eine „Entwicklung“ in der Willehalm-Figur zu sehen, eine Betrachtungsweise ist, die außer Acht lässt, dass „Willehalms Handeln weitgehend situationsbedingt ist [...].“ (63) Da Willehalm als Verlierer Arofel erschlägt und dann als Sieger Matribleiz freilässt, bedarf es BUMKE (1959: 63) zufolge keiner „Entwicklung“, um zu zeigen, dass der Besiegte Willehalm anders reagiert als der Sieger Willehalm. Nicht alle Forscher teilen diese Meinung.

SCHRÖDER (1989: 295-306 und 1970: 199-218) tritt der Nicht-Entwicklungsthese von BUMKE (1959) entschieden entgegen.⁴ Das Argument SCHRÖDERS für eine Reifung Willehalms, das er (1970) ausführlich erarbeitet, ist der frappierende Unterschied zwischen dem zornigen Willehalm in der Tötung Arofels, im Kampf mit der Schwester und dem barmherzigen Willehalm in der Matribleiz-Szene. Für ihn sind sowohl Gyburc, als auch Willehalm „ganz gewiß keine Legenden-Heiligen von vornherein, allenfalls nach Heiligung strebende Menschen.“ (1970: 206)

HAUG (1975: 226-227) spricht vom inneren Wandel Willehalms, der in der Peripetie der Darstellung des *zorn* der Figur am Königshof mit der Intervention von Alyze stattfindet. In die gleiche Richtung geht GREENFIELD (1989), der die Meinung vertritt, dass Willehalm am Anfang in der Arofel-Szene gegenüber den Heiden erbarmungslos ist, am Ende der Erzählung in der Matribleiz-Szene seine Barmherzigkeit zeigt (249-250). Außerdem ist YOUNG weder für die Entwicklung noch für die Nicht-Entwicklung Willehalms.

YOUNG (2000) beschäftigt sich ausführlich mit der inneren und äußeren Konstellation der Figuren im *Willehalm* und zeigt, wie Wolfram seine „Charaktere“ mehrdimensional konstruiert. Am Beispiel von Gyburc, Rennewart und Willehalm beweist er, wie die Figuren nach ihrer Subjektivität ringen (31-105). Die These und

4 SCHRÖDERS Aufsätze sind 1989 unverändert in einem zweibändigen Werk zusammen veröffentlicht worden. In dieser Arbeit werden um der Klarheit willen manche Aufsätze nach ihrer ersten Ausgabe und andere nach dieser Gesamtausgabe von 1989 zitiert.

Antithese über die „Entwicklung“ Willehalms in Frage stellend, weil diese Deutungen Willehalm von jeder Schuld freizusprechen versuchen, versucht YOUNG (2000: 81-101) zu zeigen, wie die Charakterisierung Willehalms auf eine „menschliche Psyche gegründet ist“ (81). Für ihn verkörpert keine der Figuren des *Willehalm* den Sinn des Textes (103), da Wolframs Erzählung sinnlos bleibe (187). Im Inneren der Willehalm-Figur findet er Zweifel und *zorn* heraus, die das Verhalten Willehalms am Königshof bestimmen (96-97). Im Rahmen der Untersuchung des Inneren der Willehalm-Figur unternimmt KERN eine freudianische Psychoanalyse der Willehalm-Figur und meint, dass die Enterbung des Protagonisten Einfluss auf sein brutales Verhalten hat (KERN, 2008: 82-83). Außer der Entwicklung wird in der Forschung die Heiligkeit Willehalms diskutiert.

BASTERT (2010: 297) vertritt die Meinung, dass Willehalms Heiligkeit in seiner *passio* im Heidenkampf zu sehen ist. LIEBERTZ-GRÜN (1996) betrachtet Willehalm und Gyburc als gemischte Figuren, da sie zugleich Heilige und Kriegsstifter sind (384-385). Ähnlich spricht FUCHS (1997: 362-363) von der „Hybridität“ bzw. der „Diversität“ in der Konstellation der Willehalm-Figur. In der Figur Willehalm fehlt ihm zufolge jede Exemplarität. Der Held sei zugleich Heiliger und kämpfender Ritter; er sei aber weder ein vorbildlicher Heiliger, noch vorbildlicher Ritter oder Held, da er in der Erzählung Züge des „Unheilige[n]“, des „Unritterliche[n]“ und des „Unheldische[n]“ trage (293-294). FUCHS (1997: 361) zufolge ist Willehalm nur Heiliger, weil er ein „Heidenschlächter“ ist; da Willehalm *der sele tot* aufs Spiel setzt, ist für FUCHS schon im Prolog verweigert, den Helden als exemplarischen Heiligen darzustellen. Die „Negativität“ der Figur Willehalm sieht FUCHS in der Tötung Arofels, die zur „Verdeckung seiner Identität als Christ“ durch seine Verkleidung, die wiederum zur „Exorbitanz“ der Figur, zum „antihöfische[n]“ Verhalten Willehalms am Königshof führt (302-321, besonders 317). Darüber hinaus sieht FUCHS keine Entwicklung im Titelhelden, weil die Gnade, die Willehalm in der Matribleiz-Szene zeigt, nur „punktuell“ ist und „unter der Einsicht der Unmöglichkeit weiteren sinnvollplanenden Handelns“ steht (362).

Soweit nichts übersehen wurde, gibt es noch keine Arbeit, in der Willehalm als Erlöser der Christenheit bzw. der Welt betrachtet wird. Die folgende Analyse versucht, dies Schritt für Schritt nachzuweisen, und dabei die Frage nach der Schuld zu

beantworten. Die Untersuchung wird demnach wie folgt gegliedert.

4- Struktur der Arbeit

Um am Ende überprüfen zu können, ob Willehalm die Probleme der Christenheit bzw. der Welt löst, damit er als Erlöser betrachtet werden kann, werden im ersten Kapitel die Probleme der epischen Welt vorgestellt. Da die Erlösung der Welt in sich etwas Göttliches ist, wird im zweiten Teil des ersten Kapitels überprüft, ob Willehalm dazu auserwählt ist, Erlöser der Christenheit zu werden. Dies wird anhand der Ereignisse, die zu seinem Auszug beitragen und in Anbetracht dessen, was er wird, gezeigt. Die Untersuchung dieses Kapitels zielt darauf zu zeigen, wie Willehalm zum Verteidiger der Christenheit wie Karl wird.

Im 2. Kapitel geht es um die Frage nach der Schuld, die als zweite Frage dieser Arbeit gilt. Diese Schuld wird anhand der Beziehung Willehalms zu Arabel untersucht. Die weltlichen und geistlichen Aspekte dieser Beziehung werden vorgestellt. Dabei besteht der Versuch, den Verlust der ersten Schlacht mit dieser Beziehung zu verbinden und diese Schlacht als Buße zu deuten.

Die Unterscheidung zwischen Weltlichem und Geistlichem wird im 3. Kapitel weitergeführt. Dieses Kapitel bietet konsequent eine Analyse der weltlichen und geistlichen Askese Willehalms, der Erlösung Rennewarts und der Erlösung der Christenheit an.

Der Frage nach der Schuld wird im 4. Kapitel anhand der Untersuchung der Tötung Arofels und die Schuldbekennnis Willehalms weiter nachgegangen. In diesem Kapitel geht auch darum, Willehalm als einen vorchristlichen Mensch vorzustellen, der sich nicht nur an den Heiden, sondern auch an seinen Verwandten rächt.

Im 5. und letzten Kapitel wird dann die Versuche Gyburcs und Willehalms die Welt zu erlösen dargestellt. Letztendlich wird in diesem Kapitel die Entwicklung Willehalms über die Kreuzzugsideologie gezeigt.

I- Die epische Welt, ihre Probleme und der Ausgang des Protagonisten

Als epische Welt wird im Folgenden die konstruierte Welt des *Willehalm* verstanden, die mit Problemen beladen ist.

1- Die epische Welt und ihre andauernde Probleme

Die epische Welt des *Willehalm* stellt dreierlei Ebenen vor: die gesellschaftlich-politische Struktur, kulturelle Eigenschaften und die Religion.

Gott ist der Allmächtige, der Schöpfer von allem (Wh. 1,3). Er sieht *in diu herze* des Menschen (Wh. 30,29), den er geschaffen hat. Sowohl die Erde als auch der Himmel werden in zwei Teile getrennt: die Erde in Orient und Okzident, der Himmel in Paradies und Hölle.⁵ Auf der Erde sind die von Gott geschaffenen Menschen. Sie werden politisch-religiös in zwei Welten mit ähnlichen Strukturen geteilt: Beide feudalgenealogische Welten haben eine „doppelte[] Spitze“, bemerkt STROHSCHNEIDER (1992: 30). Dem politischen Herrscher Loys der Christen gleicht Terramer bei den Heiden, dessen Namen darauf hindeutet, wie weit sich seine Herrschaft ausdehnt: von der Erde (Terr) bis zum Meer (mer). Dem Papst gleicht der Baruk bei den Heiden. Die Heiden bilden mehr als sechzig der zweiundsiebzig biblischen Sprachen und die Christen den Rest der Sprachen (Wh. 73,3-16; dazu STROHSCHNEIDER, 1992: 29). Jede Sprache bildet ein Land. Nach der Anzahl gibt es also weniger Christen als Heiden. Nach den Herrschern kommen die Völker, die sich wiederum in Familien, Ehepaare und Kinder (Individuen) teilen. Auf der Ebene der Kultur sind Christen und Heiden im *Willehalm* gleich.

Es herrscht in beiden Welten eine höfische Kultur, in der das Individuum unten in der hierarchischen Skala steht. Der Einzelne soll sich vor den höheren Persönlichkeiten höflich verhalten. Die Beziehung zwischen den verschiedenen Schichten (Gott/Götter, Herrscher, Völker, Familien, Ehepaare und Individuen) lässt sich in WIESMANN-WIEDEMANN'S (1976: 76) Worten genau beschreiben: „Chaque couche doit se soumettre aux couches supérieures et les servir sans négliger son devoir vis-à-vis des couches inférieures.“ Beide Welten haben gemeinsam das Rittertum und den *minne*-Dienst. Beiderseitig werden Ritter von Damen losgeschickt, um für ihre Liebe zu kämpfen. Im *minne*-Dienst sind die Heiden Vorbilder für die Christen, stellt

5 Mit Okzident und Orient sind die beiden Welten im Text gemeint.

STROHSCHNEIDER (31) fest. Der wichtige Unterschied dieser Welten findet sich in der Religion.

Der moderne Leser kann wie BAUSCHKE (2012: 208) „eine verfälschende Tendenz“ bei der Vorstellung des Islams im *Willehalm* im Vergleich zum wirklichen Islam oder „partiell [...] korrigierende Aspekte“ bei Wolfram im Vergleich zu *Aliscans* und zum *Rolandslied* feststellen. In dieser Arbeit geht es nicht darum, die heidnische Religion mit dem Islam zu identifizieren oder die Heiden mit den Muslimen zu vergleichen. Es geht darum, die zwei religiösen Gemeinschaften kurz vorzustellen: Das Heidentum und das Christentum.

Die Christen glauben an einen Gott, der *dri unt doch einer* ist (Wh. 1,2). Er wird *Tetragamaton* (Wh. 309,9) und *Altissimus* (Wh. 100,28; 216,5; 434,23; 454,22), der „Höchste“ genannt. Die Heiden dagegen glauben an verschiedene Götter: Tervagant, Mahmet, Appolo, Kahun. Es ist möglich wie BAUSCHKE (2012: 208) festzustellen, dass es eine Parallelität zwischen beiden Religionen gibt. Mahmet wird mit Jesus im Vers 215,16, Tervagant mit Altissimus im Mund Gyburcs parallelisiert. Das ist das eigentliche Problem der Heiden aus der christlichen Perspektive des Werks. Diese Parallelisierung veranschaulicht, dass die Heiden an Götter glauben, die eine große Sünde begangen haben und noch begehen, indem sie mit Gott konkurrieren. So werden die Heiden als die von den gefallenen Engeln verführten Geschöpfe Gottes in der berühmten Rede Gyburcs im Fürstenrat vorgestellt, die nur auf Gottes Barmherzigkeit hoffen können, der sie zum Christentum führen kann, wie er es mit Gyburc getan hat, sonst sind die Heiden für die Hölle bestimmt (Wh. 306,4-310,29). Gott hat zwar den früheren Heiden am Beispiel von Elias, Enoch und Noe verziehen. Das war jedoch vor Christus. Gott hat sogar die ganze Menschheit durch Christi Tod am Kreuz errettet und die früheren Heiden aus der Hölle gelöst (Wh. 218,15-30). Nach diesem Märtyrertod Christi sind die errettet, die daran glauben. Das lässt sich im ganzen Werk nachvollziehen.

Aus der christlichen Perspektive gibt es nur einen richtigen Glauben, mit dem die Menschen ins Paradies kommen. Dieser Glaube wird durch die Taufe anerkannt, die STROHSCHNEIDER (1992: 31) die „Leitdifferenz, welche die episch entworfene Welt zerreißt“, nennt. Die Taufe ist die *Conditio sine qua non* für die Errettung des Menschen: *so git der touf mir einen trost / der mich zwivels hat erlost* (Wh. 1,23-24).

Ohne die Taufe sind nach dem Werk die von Gott erschaffenen Menschen, egal woran sie glauben, Heiden, „Ungläubige“ und „Verdammte“ (STROHSCHNEIDER, 1992: 29). Auch wenn die Heiden selber das nicht wissen und glauben, dass ihr Glaube der richtige ist, durch den sie vor der Hölle gerettet werden können und die Christen für „Ungläubige“ halten, wie Terramer es seine Tochter am Anfang des 5. Buchs wissen lässt, zeigt doch der Weg nach dem Tod, mit welchem Glauben ein Mensch das Seelenheil erlangt. Die Christen gehen nach dem Tod ins Paradies (Wh. 14,8-15; 16,22-24) und die Heiden sind durch ihren mit dem höchsten Gott konkurrierenden Gott Tervigant für die Hölle bestimmt (Wh. 20,11-13): Die Heiden haben also ein Problem, von dem sie nicht wissen. Das tut Wolfram selber *leide* (Wh. 20,10) und Gyburc auch (Wh. 307,26-30), es geht aber nicht anders.⁶ Das ist die Vorstellung von dem, was nach

6 Beim Zitieren der Verse 307,26-30 wird eine zentrale Stelle des *Willehalm* angesprochen, die in der Forschung unterschiedlich gedeutet wird, sodass es bedeutungsvoll ist, im Folgenden eine präzise Deutung anzubieten: *dem sældehaften tuot vil we, / ob von dem vater siniu kint / hin zer vlust benennet sint: / er mac sich erbarmen über sie, / der rehte erbarmekeit truoc ie.* (Wh. 307,26-30) RUH (1980: 181) spricht von der „saubere[n] Trennung“ zwischen *gotes hantgetat* und *gotes kint*, die Gyburcs Argumentation dogmatisch unanfechtbar mache und vom „Reimzwang“ im Vers 307,27. Für STEINMETZ (1995: 151) ist es theologisch problematisch, die Heiden als Kinder Gottes zu bezeichnen. Er meint, dass es um die Christenväter geht, die das Heil besitzen und Gott, der die vor der Taufe gestorbenen Kinder *hin ze vlust benennet* (162). HEINZLE (1998: 76) meint dagegen, dass „der Gedanke an den Tod ungetaufter Kinder in Gyburcs Rede an keiner Stelle eine Rolle spielt [...]“. Er vertritt die Meinung, dass die Heiden von Gyburc als Kinder Gottes betrachtet werden (79). FASBENDERS (1997: 25) Deutung scheint überzeugend. Er paraphrasiert die Stelle wie folgt:

Den *sældehaften* - nämlich den getauften Christen, der selbst ehemals (*ē*) *heidnisch* war (307,25) - bekümmert es, wenn ein Vater die eigenen (*siniu*) Kinder *hin zer vlust benennet* (307,28), ihnen also den Heilszustand des *sældehaften* vorenthält, indem er ihnen die Taufe verweigert. Es steht allerdings in Gottes Macht, sich dieser Ungetauften anzunehmen: entweder, indem er sich ihrer in der Weise erbarmt, in der er vor Christi Geburt Henoah, Elias und die Drei Könige von der *vlust* ausgenommen hatte, oder indem er sie - wie die Sprecherin selbst - zu dem Glauben hinführt, der sie die Taufe wünschen läßt. (FASBENDER, 1997: 25)

Für KNAPP (2000: 301) kann man bei Gyburc den Gedanken einer Gotteskindschaft ausschließen und das würde den Widerspruch, den die Forscher Gyburc und dem Werk zuschreiben auslöschen:

Natürlich kann Gyburc den Glauben daran voraussetzen, daß letztlich Gott allein über die Verdammnis oder Errettung eines Menschen entscheidet. Das schließt jedoch nach damaliger Lehre ein aktives Mitwirken des Menschen nicht aus, der sich für oder gegen Gott entscheiden muss bzw., wenn er dazu noch nicht fähig ist, an seiner Stelle sein nächster Verwandter, in der Regel der Vater, durch die Taufe seines Kindes. (KNAPP, 2000: 301)

Er fügt hinzu, dass an keiner anderen Stelle es ein Indiz für die Gotteskindschaft der Heiden gibt (302). Ergänzend werden folgende Bemerkungen gemacht. Es ist tatsächlich auszuschließen, dass Gyburc meinen kann, dass Gott die Heiden *hin zer vlust benennet*, wenn sie ihre eigene Errettung auf Gott zurückführt (310,1-4). Tervigant ist der, der die Heiden in die Hölle führt (*nun gedenke ich mir leide, / sol ir got Tervigant / si ze helle han benant*: Wh. 20,10-13), darauf weist HAUPT (2009: 51) hin. Gott gibt den Heiden sogar Möglichkeiten, Christen zu werden, wie es mit Gyburc geschieht. Die Bekehrung Gyburcs ist eine Möglichkeit für alle Heiden, Christen zu werden, denn sie ist die Tochter

dem Tod passiert. Geographisch wird auch die epische Welt in zwei Teile geteilt.

Im *Willehalm* wird die Welt geographisch zwischen Heiden und Christen geteilt: Orient und Okzident. Die Teilung der Welt hat ein Problem herbeigeführt: Herrschaftsansprüche. Dieses Problem führt zu heftigen Kämpfen zwischen Heiden und Christen. Das Problem ist andauernd und hat laut dem Text bereits mehrere Generationen vor der Generation der handelnden Figuren existiert. In der Reihenfolge musste Caesar gegen Pompeius kämpfen, Karl und Roland gegen Baligan und Marsilien in Roncesval. Von den Kämpfen zwischen Karl und den Heiden berichtet das *Rolandslied* des Pfaffen Konrad, auf das im Werk immer wieder angespielt wird, ohne dass der Autor explizit genannt wird (siehe ASHCROFT, 2002: 25). Daher ist die Beziehung zwischen dem *Willehalm* und dem *Rolandslied* in GENETTES Worten als *metatextualité* zu bezeichnen (GENETTE, 1982: 10). Alle Kämpfe finden im Okzident statt, das heißt nach der geographischen Teilung der Welt im *Willehalm*, dass die Heiden zu den Christen kommen. Trotz aller Bemühungen des christlichen Herrschers sind in der erzählten Zeit des *Willehalm* noch manche Gebiete des Okzidents in den Händen der Heiden geblieben, wie Nîmes und Oransche, die Grenze der Provence und viele Heiden sind somit Verdammte geblieben. Ob die Christen vor der Handlung des *Willehalm* versuchen, diese Ländereien zurückzuerobern, ist im *Willehalm* nicht eindeutig. In der *Chanson de geste* gibt es solche Versuche. In der *Chevalerie Vivien* zum Beispiel zieht die Titelfigur nach seinem Schwur vor Gott los, um gegen die Heiden zu kämpfen und Ländereien zurückzuerobern. Jedenfalls ist sicher, dass die Franzosen unter Loys aus

des Herrschers über das ganze Heidentum. Mindestens ist damit zu rechnen, dass ihre Kinder ihr folgen könnten und Christen werden. Terramer vernichtet jedoch diese Möglichkeit mit seinem Kriegszug, und bringt seine Enkel zum Schlachtplatz. Falls sie sterben, gehen sie in die Hölle. Da die zweite Schlacht vor der Tür steht und es nicht ausgeschlossen ist, dass die Kinder Gyburcs getötet werden, endet die Mutter mit der Äußerung einer Hoffnung in Form eines Gebets: *er mac sich erbarmen über sie, / der rehte erbarmekeit truoc ie* (Wh. 307,29-30). Gyburc spricht die ganze Zeit über die Situation der Heiden, versucht impartial zu sein und sagt nicht direkt, dass es um ihre Kinder geht, damit ihre Hörer nicht denken, dass sie sich Sorgen nur um ihre Kinder macht und nicht um die anderen Heiden bzw. die gestorbenen und noch sterbenden Christen. Es ist klar, dass Gyburc als Mutter sich an erster Stelle Sorgen um ihre Kinder macht und dann die Heiden, die einen zweifachen Tod (Tod des Körpers und Tod der Seele) erleben und erst am Ende ihrer Rede von den gefallenen Christen spricht (310,26-29), dann vor Schmerzen zu weinen beginnt. Ihr geht es auch darum zu zeigen, dass sie nicht gleichgültig ist gegenüber allem, was auf Alischanz wegen ihr passiert und noch passieren wird. Gyburc hofft, dass Gott die Heiden nach dem Tod errettet. Ob und wann genau diese Errettung geschieht, das liegt in Gottes Hand. Der sicherste Weg zum Paradies ist und bleibt im *Willehalm* der Glaube an Christus (vgl. LOFMARK, 1972: 133). Sogar die Christen, die sich von Gott abwenden, laufen trotz ihrer Taufe Gefahr, dass sie in die Hölle gehen, wie Bertram die Feiglinge warnt (Wh. 303,11-15; siehe dazu TOEPFER, 2010: 80).

dem folgenden Grund nicht schaffen können, diese Städte zurückzuerobern: Der Nachfolger von Karl, Loys, wird als ein zögernder König dargestellt, den die „Heimrich-Sippe“ dazu zu bringen hat, wie Karl zu handeln (KIENING, 1991: 88-89; ähnlich STARKEY, 2002: 325). Die Christen der Generation Loys' sind also unfähig, sich vor der ungerechten Invasion der Heiden zu retten. Sie brauchen deswegen einen Erlöser.

Darüber hinaus ist die epische Welt voller Unrecht und Leid (siehe SCHMID, 1978: 269). Die Rache, die Bluttaten auf Bluttaten folgen lässt, gehört auch zu den Problemen dieser epischen Welt. Im Folgenden ist nun zuerst zu überprüfen, ob und wie Willehalm der bedrohten Christenheit zu Hilfe kommt.

2- Vom Sohn eines Grafen zum Karl der neuen Generation

2.1 Die Vorstellung des Helden bei der Handlungsexposition

Der Prolog stellt den Protagonisten des Werks wie folgt vor:

*einen riter der din nie vergaz.
swenn er gediende dinen haz
mit sündehaften dingen,
din erbarme kunde in bringen
An diu werc daz sin manheit
dinen hulden wandels was bereit.
din helfe in dicke brahte uz not.
er liez en wage iewedern tot,
der sele und des libes,
durh minne eines wibes
er dicke herzenot gewan. (Wh. 2,24-3,7)*

In diesen Versen ist das Wichtige über den Protagonisten gesagt, *kuns Gwillams de Orangis* (Wh. 3,11). Zwar hat Willehalm sein ganzes Leben lang Gott nicht vergessen, aber er ist nicht ohne Sünde geblieben. Die Ideologie Sünden/Sündenvergabe durch Buße ist in dieser Passage vom Autor/Erzähler in Bezug auf den Helden des Werks ausgesprochen. Diese Zeilen erregen Fragen, deren Antworten der Hörer/Leser⁷ in der Erzählung zu erwarten hat: Wie hat Willehalm eine Frau getroffen und wie verursacht ihre *minne herzenot*, die *dicke* ist? Dann ist die Frage, was hat Willehalm getan, um Gottes *haz* erregen zu können?

Die erste Frage ist in Anbetracht der Tatsache, dass es um die verheiratete,

⁷ Mit dem Begriff „Hörer“ ist hier und in der ganzen Arbeit das Publikum beim Vortrag der Dichtung gemeint und mit „Leser“ ist allgemein derjenige, der das Werk durch eine Lektüre rezipiert, gemeint. Die Kombination „Hörer/Leser“ bezeichnet also alle Rezipienten.

heidnische Königin und Tochter des mächtigen Königs Terramers, Arabel, geht, wie folgt umzuformulieren: Wie ist der Sohn des Grafen Heimrich von Narbonne dazu gekommen Arabel zu erwerben? Die gestellten Fragen werden noch beantwortet. Die Sünden Willehalms könnten, wie es aus der Handlungsexposition erschlossen werden kann, zwar Gottes *haz* erwecken. Dies ist jedoch nicht geschehen und Gott hat Willehalm trotz seiner Sünden aus der *not* gebracht. Beispiele von Taten, die als Sünde Willehalms betrachtet werden können, werden im Folgenden herausgesucht. Willehalm wird trotzdem als ein Heiliger dargestellt:

*du hast und hetest werdekeit,
 helfære, do din kiusche erstreit
 mit demüete vor der hæsten hant
 daz si dir helfe tet erkant.
 helfære, hilf in und ouch mir,
 die helfe wol getruwent dir,
 sit uns diu waren mære
 sagent daz du vürste wære
 hien erde: als bist ouch dort.
 din güete enphahe miniu wort,
 herre sanct Willehalm.
 mines sündehaften mundes galm
 din heilikeit an schriet:
 sit daz du bist gevriet
 vor allen hellenbranden,
 so bevoget ouch mich vor schanden. (Wh. 4,3-18)*

Im Zitat wird der Held über das betenden Ich gestellt. Seine Heiligkeit ist wie bei Jesus vorausgesetzt. Die Heiligkeit wird mit den Attributen *werdekeit*, *kiusche* und *diemüete* wiedergegeben. Wolfram präzisiert *diemüete vor der hæsten hant* und nicht vor Menschen. Wie jeder Heiliger hat Willehalm die *güete* und ist ein Helfer für diejenigen, die ihn anbeten. Die Voraussetzung der Heiligkeit lässt voraussetzen, dass Willehalm einen direkten Bezug zu Gott hat. Nicht nur im Glauben und in der Beziehung zu Gott wird Willehalm über anderen Figuren erhoben, in seiner Welt und seiner Generation gibt es seinen Zweiten nicht, lässt der Autor/Erzähler wissen:

*man hæret in Franchriche jehen
 swer sin geslehte kunde spehen,
 daz stüende über al ir riche
 der vürsten kraft geliche.
 sine mage warn die hæhsten ie.
 ane den keiser Karlen nie
 So werder Franzoys wart erborn:
 da vür was und ist sin pris erkorn. (Wh. 3,25-4,2)*

Außer Karl ist in Frankreich keiner *so werder* wie Willehalm (*den diu aventiure wil*

meinen: Wh. 7,14). Karl wird als Maßstab für die Idealität der Figur Willehalm gesetzt (siehe KIENING, 1991: 87). Die Stelle impliziert, dass Willehalm der Einzige ist, der die Aufgabe von Karl fortsetzen kann (oder schon fortgesetzt hat, wenn das Geschehen im *Willehalm* als vergangene Geschichte betrachtet wird). Er ist jedoch nicht der Sohn von Karl, um Karls Amt zu übernehmen. Er ist der Sohn des Grafen Heimrich. Das Spannende an dieser Exposition ist, dass der als *kuns Gwillams de Orangis* apostrophierte Held am Anfang nicht in Oransche vorgestellt wird (Wh. 3,11). Ursprünglich ist Oransche also nicht sein Sitz. Er erscheint nicht sofort als Diener auf dem Hof des Kaisers, wie in den *Chanson de geste*. Willehalm wird am Anfang bei seinem Vater vorgestellt, von dem der enterbte Held Abschied nimmt.

2.2- Willehalms Auszug

In der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters ist der *Willehalm* nicht die einzige Erzählung, die mit einer Enterbung anfängt. Der Hörer/Leser kennt ein Beispiel aus dem früheren Werk Wolframs: Gahmuret von Anschouwe wird im *Parzival* nach Brauch enterbt, weil er der jüngste Sohn ist, der nach dem Tod des Vaters ohne Erbe bleibt. Der Autor/Erzähler vergleicht auch die Situation der Söhne Heimrichs mit dem Fall von Gahmuret:

*des werden Gahmuretes erbeteil
was die jungen bed an komen.
von ir veteren heten si genomen
niht wan schilt und sper,
unt stuont nach riterscheft ir ger.* (Wh. 243,10-14)

Die Enterbung führt Willehalm jedoch nicht direkt zu den Heiden, wie es mit Gahmuret getan wird. Deshalb ist im Folgenden bezüglich der Funktion Willehalms (des Themas dieser Arbeit) danach zu fragen, was aus dem enterbten Protagonisten gemacht wird und wohin er geführt wird.

Bernart sagt am Ende der Erzählung seinem Bruder,

*du selp sibender starker man,
an den so hoher art ist schin,
wir müezen lande herren sin!* (Wh. 457,12-14)

Die adligen Kinder müssen Landesherrn sein. Sie können nicht besitzlos bleiben. Sie müssen irgendwie ein Land haben. SCHMID (1978: 270) kommentiert den Akt der Enterbung wie folgt: „Der Vater, der dem Sohn seinen Ort in der Erbfolge verweigert, setzt in dieser ausgebuchten Welt einen Mechanismus in Gang, der den Sohn zwingt,

seinerseits eine Stelle einzunehmen, die schon besetzt ist.“ Das Problem ist, dass der enterbte Protagonist nicht sofort ein Land erobert.

Nachdem Heimrich den Patensohn wegen des Todes seines Vaters im Dienst des Grafen als Erben auserwählt, weist er seine eigenen Söhne auf zwei Möglichkeiten hin, ihre Besitzlosigkeit zu beenden: Sie können im Dienst eines Herrschers oder im Frauendienst sich selbst ihren Reichtum erwerben. Mit der Erwähnung des Namens Karl in der Abschiedsrede des Vaters als einem Herrscher, dem die Söhne dienen sollen (Wh. 6,9-11), fällt auf, dass die Kinder Krieger werden. Unter dem Dienst Karls stehen, bedeutet, gegen die Feinde des Reiches im Allgemeinen und im Besonderen gegen die Heiden zu kämpfen, wie oben bei der Vorstellung der epischen Welt gesehen. Wird Willehalm also vom Vater zum Kreuzzug im Sinne des Heidenkampfs geschickt? Diese Frage kann zunächst anhand des Verhältnisses zwischen der Kirche und den Kritikern erläutert werden.

Der *Willehalm* wurde im „Zeitalter der Kreuzzüge“ (im Mittelalter) gedichtet (THORAU, 2013: 380). Der Kreuzzug wurde im Mittelalter von der Kirche als *Deus lo vult* verstanden (THORAU, 2013: 373). Die Kirche hieß „ein gewaltsames Vorgehen gegen etwaige Abweichler für gut“ (THORAU, 2013: 380). Wolfram versucht trotzdem mit der „Technik des verdeckten Schreibens“ die Kreuzzugsideologie wie sie im *Aliscans* und im *Rolandslied* (im *hypotexte* und *métatexte*) zugleich zu wiederholen und in Frage zu stellen (LIEBERTZ-GRÜN, 1996: 392).⁸ Die Klage des Autors/Erzählers kann also als Einwand gegen den Vater verstanden werden, der seine Kinder zum Kreuzzug schickt:

*ouwe daz man den [Willehalm] niht liez
bi sins vater erbe!
swenn der nu verderbe,
da lit doch mer sünden an
denne almuosens dort gewan
an sinem toten Heimrich (Wh. 7,16-21)*

Heimrich hat laut dieser Klage und in Anbetracht der Erwähnung des Namens Karl durch den Tod seines Dienstmannes einen Grund dafür gefunden, seine Kinder zu *miles Christi*, zu Heidenbekämpfern an der Seite Karls zu machen. Der Vater macht sich keine

⁸ Das Rolandslied ist ein *métatexte* des *Willehalm*, weil nach der Definition des Begriffs *métatexte* bei Genette Wolfram auf den Text anspielt, ohne den Autor zu erwähnen, wie er mit anderen Autoren wie zum Beispiel Walter von der Vogelweide tut. Die Verse 450,15-20, in denen Wolfram behauptet, dass es Sünde ist, Ungetaufte wie Vieh abzuschlachten sind zum Beispiel als eine „Absage an die traditionelle Kreuzzugsideologie“ zu verstehen und beziehen sich auf das *Rolandslied* (siehe HEINZLE, Stellenkommentar: 1086).

Sorgen, ob die Kinder sterben werden oder nicht, denn der Kreuzzug (hier der Kampf gegen die Heiden, die Feinde des römischen Reichs) ist nach der Vorstellung des Mittelalters ein gottgefälliges Werk. Er ist sogar derjenige, der am Königshof Loys zur Hilfeleistung mahnt und betont, dass die Heiden bekämpft werden müssen:

*'welt ir nu Terramere
ze wüesten staten iuwer lant,
des wirt diu kristenheit geschant
und der touf enteret. (Wh. 182,24-27)*

Die Kinder und die Mutter bleiben auch wortlos am Anfang. Auch Irmenschart ist bereit, seinen Sohn im Kampf gegen die Heiden zu unterstützen:

*'ze Oransche ein hervart
ich von miner koste tuon
dir ze helfe, lieber sun.
min hort ist ungerüeret:
des wirt nu vil zevüeret. (Wh. 1060,24-28)*

Diese Hilfeleistung geschieht wegen der *triuwe* zum Sohn. Heimrich besitzt folglich die *triuwe* der *sippe* und zum Reich. Es ist auszuschließen, dass Heimrich seine Söhne enterbt, weil er keinen Sinn für die Familie hat (siehe GREENFIELD/MIKLAUTSCH, 1998: 69). Auch wenn der Patensohn das Erbe vom Vater bekommt, das *hort* der Mutter ist *ungerüeret* geblieben. Dass die Kinder trotzdem zu Karl geschickt werden (und nicht in eine entfernte Fremde) und dass die Eltern sich nicht beklagen, beweist, dass Heimrich genau weiß, dass sein Handeln tadellos ist. Nur der Autor/Erzähler, dem der Kreuzzug nicht problemlos erscheint, zeigt durch seine Klage dem werdenden Kreuzritter seine Sympathie. Die Enterbung erscheint darüber hinaus als ein Opfer für Jesus.

Der Patensohn, der erbt, wird nicht genannt. Auf den ersten Blick scheint deshalb dieser Sohn unwichtig zu sein. Wolfram hat die Gewohnheit, Figuren Namen zu geben. Wenn er dann absichtlich den Namen des Patensohns nicht erwähnt, scheint eine Bedeutung dahinter zu stehen, die aus dem Vergleich der handelnden Figuren mit manchen biblischen Figuren erschlossen wird. Heimrichs Familie scheint die Familie zu sein, die die Würde des römischen Reichs bewahrt hat. Wenn ein Blick in die Bibel geworfen wird, kann festgestellt werden, dass Johannes Jesus getauft hat. Jesus ist, wie der Prolog ihn vorstellt, zugleich Gott (Vater der Christen) und Sohn (Bruder der Christen). Im Namen Christi wurde das Volk Gottes gegründet. Dabei ist Jesus gestorben, auferstanden und in den Himmel gekommen. Die Christen, die ihr Seelenheil erlangen möchten, sind deswegen dazu verpflichtet, seinen Glauben zu bewahren und

zu verteidigen. Die Verteidigung des Glaubens gleicht einem Dienst für den dreieinigen Gott. Es ist aus dem *Parzival* bekannt, dass Wolfram eine seiner Figuren, die den christlichen Glauben verbreitet, Johann nennt. Der ungenannte Patensohn scheint deshalb Jesus zu sein, denn, es geht in der ganzen Dichtung um *minne* und *ander klage*, / *der mit triuwen pflac wip und man / sit Jesus in den Jordan / durh den toufe wart gestozen* (Wh. 4,26-29). Deswegen ist es akzeptabel, dass Heimrich als Johannes der Täufer (im *Willehalm*) gilt, also Heimrich Jesus (den Patensohn) getauft hat. Der Vater des Patensohns (Gott) hat für den Grafen Heimrich den Tod gefunden. Das vom Vater (Gott) gegründete Reich ist deshalb ungeschützt geblieben. Heimrich enterbt seine Söhne deswegen zugunsten Jesu (des Patensohnes). Aus diesen Ausführungen scheint Heimrich den Besitz seiner Söhne für Christus zu opfern, indem er sie zu Karl schickt, damit sie das Reich Gottes verteidigen. Die ganze Geschichte der geheimnisvollen Enterbung wird in knapp 60 Versen erzählt. Sie scheint doch so wichtig zu sein, dass sie nicht ausgelassen werden kann. Das Unwichtige (was zwischen dieser Enterbung und der Entführung Arabels geschieht) wird ausgelassen und Wolfram rechnet damit, dass sein Publikum versteht, worum es geht.

Die Voraussetzung der Kenntnis des Publikums legt die Deutung, dass der enterbte Sohn (Willehalm) nach dem Wunsch des Vaters Kreuzritter an der Seite Karls wird, dem Text nahe. *ir habt daz e wol vernomen [...] / wie ez mit dienste sich gezoch* (Wh. 7,23-25), heißt nicht unbedingt, dass Wolfram mit seinem Publikum spielt (siehe RUH, 1980: 161; BUMKE, 2004: 280). Es scheint vielmehr eine Voraussetzung des Autors/Erzählers zu sein, dass das Publikum Bescheid weiß, worum es geht (siehe KIENING, 1991: 62-63). Schon das Gebet nähert den *Willehalm* zum *Rolandslied*, das ebenso beginnt und das Karl als Heidenbekämpfer darstellt. Das Publikum muss aus dem *Rolandslied* zumindest wissen, was es heißt, sein Kind zum Heidenbekämpfer Karl zu schicken: Den Sohn in den Kreuzzug schicken, bei dem es nicht ausgeschlossen ist, dass der Sohn stirbt. Wolfram steht auch am Hof des Landgrafen von Thüringen vor einem Publikum, das Bescheid über den Kreuzzug weiß und er damit rechnen kann, dass seine Hörer verstehen, dass die Söhne in den Kreuzzug geschickt werden.⁹ Allerdings geht es nicht nur um Kreuzzug in dieser Dichtung, denn schon der Hinweis

9 Ludwig, der Bruder von Hermann beteiligt sich 1189 am 3. Kreuzzug (1189-1192). Vielleicht ist Wolframs Vorgeschichte damit verbunden. Zu Wolfram am Thüringer Landgrafenhof siehe GREENFIELD/MIKLAUTSCH (1998: 14-19).

auf *minne* führt die Dichtung in die Gattung des höfischen Romans. Der Vater weist die Söhne nicht nur auf den Kreuzzug, sondern auch auf den *minne*-Dienst hin.

Mit diesem Hinweis des Vaters auf Frauendienst entfaltet Wolfram die zwei Bögen der Erzählung um den Heiligen: Willehalm wird vom Vater zugleich zum Kreuz- und *minne*-Ritter gemacht. Außerdem dient die Wende des Blicks auf die Ehe Arabels/Willehalms als Ursache der geschilderten Schlachten nicht dazu, dem Krieg seine Bedeutung als Kreuzzug zu nehmen, sondern nur die Entstehung zu skizzieren und den Unterschied zwischen dem Kreuzzug im *Willehalm* und den Kriegszügen Karls zu betonen: Es geht im *Willehalm* um *hers überker* der Heiden (Wh. 8,29), um die Verteidigung der Christenheit und nicht um einen offensiven Vernichtungskrieg.

Beide Sachen (Kreuzzug und *minne*-Dienst) sind in der epischen Welt vorhandene, akzeptierte Begebenheiten. Mit dem Heidenkampf wird Gott gedient und mit dem *minne*-Dienst den Frauen. Der Auszug des Helden ist für die Handlung unausweichlich. Die Erwähnung der Enterbung führt jedoch zu keiner kontinuierlichen Entfaltung des Wegs Willehalms bis zur Schlacht auf Alischanz (siehe SCHMID, 1978: 263). Die Enterbung führt nicht sofort zur Entführung Arabels und es stellt sich die Frage, welchen Zusammenhang dieses Ereignis mit der Hauptgeschichte (den Schlachten auf Alischanz) hat.

Die Führung Gottes, wie man sie bei der literarischen Darstellung einer Heiligenvita erwarten würde, ist nicht nachgezeichnet, viel mehr wird die Verantwortung der Protagonisten betont. So stellt die narrative Instanz die Enterbung Willehalms nicht als Bestandteil eines göttlichen Plans dar, der der Bekehrung Gyburgs und dem Ruhm der Christenheit dient [...]. (TOEPFER, 2010: 71-72)

Eine offensichtliche Führung Gottes fehlt, denn der *Willehalm* ist keine reine Heiligenvita, wie in der Einleitung gesehen. Wolfram scheint vielmehr eine neue Legende mit einer göttlichen Inspiration schaffen zu wollen. Da Gott als der Barmherzige gilt, ist es schwer, das Chaos der Alischanz-Schlachten auf Gott zurückzuführen, weil auf Alischanz Geschöpfe Gottes gegeneinander kämpfen. Dies scheint auch mit der Vorlage zusammenzuhängen: *Aliscans*. In diesem Epos gibt es kein Zeichen von einer Führung Gottes des ebenso wie im *Willehalm* als Heiliger aufgerufenen Guillaume durch Gott (siehe Einleitung).

In der Faktizität der Geschichte waren Leid, Unrecht und Tod nicht aufzuheben, es sei denn, man würde die Fakten im Sinne einer metaphysischen Konstellation schematisieren, wie dies z. B. im ›Rolandslied‹ geschehen ist. Wolfram wählte einen Stoff, bei dem sich eine solche Schematisierung verbot. (HAUG, 2009: 184)

Wolfram verlässt doch nicht ganz den Boden des Metaphysischen. Vielmehr wird den Eindruck erweckt, dass der Auszug des Protagonisten von Gott gewollt ist. Dies kann an den Taten Willehalms nach der Enterbung gezeigt werden.

Die Vorgeschichte wird absichtlich ausgespart, aber durch Figurenreden werden Informationen über die wichtigen Ereignisse gegeben und somit Signale zur Interpretation gegeben, die im Folgenden als Basis für die Deutung dienen. Wie vom Vater empfohlen, erfährt das Publikum später in der Erzählung, dass Willehalm dem König Karl und seinem Sohn Loys dient. Die Figur erinnert den König an seine Dienste im 3. Buch. Er hat sowohl für Karl als auch für Loys gekämpft (Wh. 146,4-11). Die Natur von Willehalms Dienst zu Karls Lebzeiten wird nicht geschildert, stellt ASHCROFT (2002: 37) fest. Folgendes wird allerdings gesagt: Im Dienste Karls und des Papstes Leo (den beiden Oberbefehlshabern der Christenheit) hat Willehalm *Romære betwunget* (Wh. 91,30). Dadurch wird klar, dass Willehalm tatsächlich zum Diener Gottes in der Verteidigung und Verbreitung des christlichen Glaubens wird. Bei diesem Dienst hat er eine Wunde an der Nase bekommen, die ihn auszeichnet. Diese Wunde an der Nase könnte als Zeichen dafür interpretiert werden, dass Willehalm sein Leben aufs Spiel gesetzt hat. Der Held macht darauf aufmerksam, dass nach dem Tod Karls das Reich unter seiner Macht stand: *daz riche stuont in miner hant!* (Wh. 145,20) Nach Karl ist Willehalm der Befehlshaber des Reichs. Willehalm steigt jedoch selbst nicht auf den Thron. Er krönt den leiblichen Nachfolger des römischen Königs.

Der Protagonist berichtet davon, dass er Loys gegen den Willen aller Fürsten gekrönt hat (Wh. 145,17-30). Da Karl vom Papst Leo III. 800 gekrönt wurde, scheint Willehalm mit seiner Krönung die Rolle eines Papstes zu spielen. Es gibt doch kein Zeichen dafür, dass er ein Papst ist. Seine Heiligkeit wird allerdings vorausgesetzt, wie oben gesehen. Daher scheint es in der Generation von Loys unnötig zu sein, dass ein Papst noch den römischen König krönt. Durch diese Krönung bewahrt Willehalm die Ehre der königlichen Familie und des Reichs. Willehalm scheint, wie er dem König erzählt, von seiner Krönung nur zu erwarten, dass der König ihn beachtet. Der König hat ihn auch nicht aus eigener Initiative am ersten Tag seines Aufenthalts abgewiesen, sondern die eigene Schwester. Am nächsten Tag lässt sich in den Worten des Königs erkennen, dass er eine Ahnung davon hat, dass Willehalm der Herr über sein Reich ist:

her Willalm, sit irz sit,

*so dunket mich des gein iu zit,
daz ich bekenne iu vürsten reht:
[...]
Iuwer zorn ist an not
gein mir. ir wizzeet, al min lant,
swes ir drinne gert, daz ist getan. (Wh. 146,25-147,3)*

Willehalm beachtet die Krone des Königs und greift ihn physisch nicht an. Nur der Schwester wird die Krone entrissen. Niemand beklagt sich. Der König kann Willehalm nicht bestrafen. Niemand kann ihm etwas antun. Wenn die Krone heilig ist und Willehalm die Krone missachtet, könnte er sogar von Gott bestraft werden. Das geschieht jedoch nicht. Das kann als ein Zeichen dafür interpretiert werden, dass Willehalms Beziehung zu Gott näher ist und er das Recht hat, die Krone zu übergeben oder sie zu entreißen, ohne eine Strafe zu befürchten.

Aus der Tatsache, dass ohne Willehalm die königliche Familie entehrt werden könnte und Willehalm diese Ehre aufrecht erhalten hat, ist die Präsenz Willehalms am Königshof vor dem Tod Karls wichtig. In Anbetracht der Tatsache, dass Willehalm durch die Enterbung, ein Ereignis, das zwar tatsächlich geschehen (*war*), aber in sich befremdlich und zweifelhaft ist (*doch wunderlich*: Wh. 5,15; siehe SCHRÖDER, 1975: 298), zum Königshof geführt wird, kann erschlossen werden, dass der Auszug des Helden von einer höheren Instanz geplant wird. Willehalm kommt nicht nur der königlichen Familie zu Hilfe, sondern auch der ganzen Christenheit. Er wird zum Schützer des Reichs.

2.3- Willehalm als amtlicher Verteidiger der Christenheit

Der Dienst am Königshof ist praktisch dazu geeignet, wie der Vater Heimrich es sich vorgestellt hat, die Besitzlosigkeit des Protagonisten zu beenden, indem er von seinem Herrn einen Lehnssitz bekommt. Das heißt, dass das persönliche Interesse Willehalms präsent ist. Der Dienst Willehalms ist nicht unbelohnt geblieben. Welchen Lohn hat er bekommen?

*Die Franzoyser muoz ich manen,
do ich vome riche nam mit vanen
min lant da Tybalt sprichet nach,
waz mir ze stiure von im geschach:
da lobte mir des riches hant,
und swuoren zwelve die waren benant
in Franchriche an die hœhsten kraft,
daz si mit guoter riterschaft*

*mich des jares losten zeiner zit,
swenne überlüebde mich der strit.* (Wh. 298,1-10)

Der König hat laut diesem Bericht Willehalm zum Befreier seiner Grenze und zum Schützer seines Reichs ernannt. Dies führt die Erzählung Wolframs näher an die Geschichte des Heiligen Wilhelm, der 789 von Karl zum Grafen von Toulouse und Schützer des Sohnes Ludwigs des Frommen ernannt wurde.¹⁰ Die zitierte Stelle erinnert allerdings auch an *Charroi de Nîmes*, in dem Guillaume den König zwingt, ihn mit Ländereien, die die Heiden im römischen Reich besetzt haben, zu belehnen (CN 580-592). Wie dieser Bericht Willehalm's erläutert, bleibt der Held in dieser Belehnung passiv. Es wird nicht von einem Zwang gesprochen. Der König hat also durch Willehalm die geeignete Person gefunden, die sein Reich befreien kann.

In der zitierten Passage (Wh. 298,1-10) wird erläutert, dass es sich beim eroberten Land um die Grenze des christlichen Reichs handelt, wie HEINZLE (2011: 662) feststellt. Konkret geht es um Nîmes (Wh. 298,15) und Oransche (Wh. 142,1-23). Tybalts Land, das Willehalm erobert hat, wird nicht explizit genannt. Die Frau Tybalts kennt jedoch seine Ansprüche genau. Die Eroberung von Nîmes gleicht Tybalts Vernichtung, lässt Gyburc wissen: *Do der künic Tybalt wart entworht* (Wh. 294,1). Sie ergänzt auch, dass Tybalt Anspruch auf *Sybilje, halp Provenz unt Arle* (Wh. 221,9-19) erhebt. Diese Informationen lassen keinen Zweifel mehr daran, dass Tybalt Nîmes und Oransche erobert hat, die Willehalm zurückerobert. Willehalm erwähnt selbst nur Nîmes als ein Land, dass er hinterlistig in der Verkleidung eines Kaufmannes erobert hat. Ob Oransche Tybalts Land ist, lässt sich nicht behaupten. Willehalm gilt als Fürst von Oransche, obwohl er aus Narbonne kommt. Das weist darauf hin, dass Oransche mit dem Heiligen Land vergleichbar ist: alle erheben Anspruch darauf und keiner will seinen Anspruch aufgeben. Oransche wird aber erst nach der Eroberung zum Eigentum Willehalm's. Es geht folglich um eine *reconquista*. Die *reconquista* von Teilen des christlichen Reichs ist in Hinsicht auf das *Rolandslied* eine Aufgabe des römischen Königs, die ihm Gott auferlegt hat.¹¹ Sobald der Bezug zu Karl (sowohl bei der

10 Zur historischen Grundlage siehe zum Beispiel BUMKE (2004: 375-376)

11 Ein Engel erscheint Karl mit der Botschaft: *'Karl, gotes dienestman, île in Yspaniam! / got hât dich erhæret, / daz liut wirdet bekêret. / die dir aber wider sint, / die heizent des tiuvels kint / unt sind allesamt verlorn. / die slehet der gotes zorn / an lîbe unt an sêle. / die helle bûwent si iemermêre.'* (RI. 55-64). Es fehlt im *Willehalm* jeder Bekehrungswille der Christen. Die Ideologie der Verdammnis der Heiden bleibt jedoch die Gleiche, wie oben gesehen. Anstelle des zornigen Gottes wird vom barmherzigen schon im Prolog, aber auch in der Intervention Gyburcs im Fürstenrat, gesprochen. Dieser *zorn* scheint den Held des Werks kennzuzeichnen, der zum Beispiel Arofel im *zorn* tötet und

Exposition der Handlung als auch beim Auszug des Protagonisten) vom Hörer/Leser verstanden wird, *endarf iu nu niht mære komen* (Wh. 7,24), um zu erklären, dass Willehalms Eroberungen von Gott gewollt sind. Sie stellen eine Weiterführung der von Karl angefangenen Aufgabe der Befreiung des Reichs dar. Darüber hinaus ist die *reconquista* nach Augustinus gerecht (siehe KORTÜM 2013: 276), weil sie dazu dient, das verlorene Recht auf die Grenze der Provence wiederherzustellen. Dadurch wird Willehalm zum Markgraf.

Als Markgraf erlebt der Sohn eines Grafen eine Standesminderung. Diese Standesminderung ist jedoch ein Gewinn für den heilig werdenden Willehalm, weil er vor Gott Anerkennung gewinnt, indem er das Reich Gottes gegen feindliche Angriffe im Allgemeinen und im Besonderen gegen die Heiden verteidigt.¹²

Die Verteidigung des Reichs Gottes scheint Willehalm selbst zu wollen, denn alle Söhne werden enterbt und zu Karl geschickt. Der Leser/Hörer erfährt bei Willehalms Passage in Orleans, dass Ernalt der Herr von Orleans ist, wo er nur ab und zu mit Feinden zu tun haben kann, die es schaffen, die Grenze zu überschreiten, also durch Willehalms Bereich zu gehen. Dass Willehalm als erster Sohn bei seiner Enterbung sich nicht gegen den Vater empört und auch vom König die besetzte Grenze annimmt, obwohl er ihm mit der Krönung eine große Hilfe geleistet hat, zeichnet Willehalm gegenüber den anderen Söhnen und sogar gegenüber den meisten Franzosen, die Angst vor der Verteidigung der Grenze haben, aus.

Als Willehalm den Franzosen am zweiten Tag seines Aufenthalts in Munleun seine Macht zeigt, indem er mit dem Schwert *inz schoz* sitzt (Wh. 141,5-7), ein Zitat aus dem *Nibelungenlied*, in dem Hagen in der 29. Aventure ähnlich handelt (siehe CHINCA, 2002: 85), verwünschen ihn *etslich vürste wise* (Wh. 141,16-18). In der Qualifikation der Fürsten als *wise* liegt ein doppelter Sinn: Die Fürsten zeigen ihre *untriuwe* vor Willehalm, dem Verteidiger des Reichs. Zugleich können sie im Vergleich zu den Burgundern als intellektuelle Leute verstanden werden, die nicht unüberlegt den Untergang des Reichs verursachen wollen.¹³ In dieser Bezeichnung liegt aber auch eine Ironie, dass die Intellektuellen sich nur an erzählten Geschichten orientieren, um das

somit in die Hölle schickt.

12 Am Ende der Dichtung erklärt Willehalm, dass Gott ihm verzeihen soll, weil ihm die Heiden so viel Schmerz zugefügt haben (Wh. 454,15-30). Die Verteidigung des Reichs gilt also als Sündenvergabe Willehalms.

13 Diese Deutungen werden unten präzisiert.

Handeln einer der Figuren zu verstehen und den tieferen Sinn übersehen, den Wolfram mit Hilfe von Gott in seinem Text angelegt hat. Der Erzähler betont: *sines sitzens da bi in verdoz, / ich wæne, ir ieslichen, / den armen und den richen.* (Wh. 141,8-10) Das Machtspiel verstehen die *wise* ganz gut, denn sie wissen, dass es zu *bluote baden* kommen wird (Wh. 142,6). Dieses Blutbad wird jedoch nicht am Königshof angerichtet. Die Fürsten verstehen über die Geschichte des *Nibelungenlied* hinaus, dass Willehalm dieses Machtspiel übt, weil ihm *die heiden geriten alze nahen bi* sind (Wh. 142,8-9). Trotzdem sagen sie: *vermal diet Oransche si, / daz ir ie stein gemezzen wart.* (Wh. 142,10-11) Diese Rede mancher, ungenannten Franzosen wird in einer direkten Rede vom Erzähler wiedergegeben. Die Betonung in der Einleitung zur Rede *armen und richen* bestätigt die im ersten Teil dieses Kapitels formulierte Idee, dass die Franzosen der Generation Loys' nicht in der Lage sind, das Reich gegen die Heiden zu verteidigen. Da die Verteidigung des Reichs sowohl im *hypotexte* als auch bei Wolfram als ein geistliches Werk aufgefasst wird (siehe unten), zeigen die Franzosen mit ihrer Verfluchung Willehalms und Oransches ihre *untruwe* nicht nur gegenüber ihrem Markgrafen, sondern auch gegenüber dem Reich und an höchster Stelle gegenüber Gott. Willehalm, der alles tut, um das Reich zu verteidigen, zeigt dagegen seine *truwe* zu Gott. Der Protagonist versteht in dieser Logik die leidvolle Verteidigung des Reichs als ein Opfer für sein Seelenheil.

Willehalm opfert seinen Besitz für Jesus: *der meide kint! in dime namen / was min verh, min habe geveilet.* (Wh. 456,2-3) Der Protagonist leidet bei der Verteidigung des Reichs um seines Heiles willen:

*diz si min hellebrennen,
daz diu sele min deheine not
vürbaz enpfaha, sit mir tot
des libes vreude ist immer mer.
Altissimus, sit sölhiu ser
mir hant gegeben die heiden,
nu bewar mich vor dem scheiden
von dir am urteilichen tage,
und vor der endelosen klage
der du niht pfligest ze wenden.* (Wh. 18-22)

Gott sollte nach diesem Gebet Willehalm das Leid im Heidenkampf als „Purgatorium“ anrechnen und somit die Seele Willehalms erretten (BUMKE, 1959: 121). Die Leiderfahrung bei der Verteidigung des Reichs gilt für Wolfram als ein Zeichen der Heiligkeit: *al sin heilikeit / möht im siuften han erworben* (Wh. 226,4-5). Ein weiteres

Zeichen dafür, dass Willehalm sich für Gott opfert, indem er sein Volk verteidigt, liegt in der Inszenierung der Zulassung Willehalms in die Burg Glorjet.

Gyburc erkennt Willehalm an zwei Fakten: die Befreiung der Christen und die Narbe. In der Äußerung der Aufforderung an Willehalm, zu zeigen, dass er der Herr von Oransche ist, lässt sich erkennen, dass Gyburc Willehalm als einen versteht, der für sein Volk lebt:

*‘wæret ir herre diss landes,
ir schamt iuch maneges pfandes
als iuwer volc dort lidet.
ob ir helfe bi den midet,
so weiz ich wol daz irz niht sit.’* (Wh. 90,19-23)

Woher die Gefangenen kommen, das wird nicht gesagt. Die Szene erfüllt die Funktion, die Bereitschaft Willehalms, die Christen von den Händen der Heiden zu befreien, zu zeigen. Die Inszenierung zeigt jedenfalls, dass Willehalm in der epischen Welt für die Rettung der Christen vor den Heiden steht.

Aus den obigen Erläuterungen kann die folgende Schlussfolgerung gezogen werden: Da nach Karl Loys das Reich alleine nicht verteidigen kann, Willehalm am Anfang nicht am Königshof dient, sondern durch ein befremdliches Ereignis dahin geführt wird und Gott die Befreiung und Verteidigung seines Reichs will, die in der Generation Karls schon unternommen wurde, kann die Schlussfolgerung gezogen werden, dass Willehalm von Gott dazu auserwählt wird, Verteidiger des Reichs zu werden und die Aufgabe Karls fortzusetzen. Wolfram lässt mit der Besitzlosigkeit durch die Enterbung keinen Zweifel daran, dass die Zurückeroberung der Grenze nicht allein der Ehre Gottes dient. Sie dient auch dazu, Willehalms persönliche Besitzlosigkeit zu beenden. Darüber hinaus dient die Zurückeroberung der Grenze und die Bestimmung Willehalms als Markgraf dem politischen Herrscher Loys als Schutz. Drei Personen dient die *reconquista*: Willehalm, der die eroberten Länder als Lehen bekommt; dem König, dessen Reich geschützt wird und Gott, dessen Volk und Glauben vor den Heiden errettet wird. Der Sohn eines Grafen, der auch ein Graf sein könnte, wird auf der sozialen Ebene zum Markgrafen: eine Standesminderung, die der Protagonist trotz seiner vom Autor/Erzähler gepriesenen adligen Herkunft erduldet. Standes gemäß wird Willehalm erniedrigt, als Diener Gottes, wie Karl, wird er doch erhoben. Er wird der Karl der neuen Generation. Dies wird erst in der zweiten Schlacht deutlich.

2.4- Willehalm als Karl in der zweiten Schlacht

In diesem Teil geht es um eine Ausdehnung der Analyse der Enterbung, die mit dem Erbe Karls verbunden wird.

In den Eroberungen und in der Verteidigung des Reichs, erbt - wie BUMKE (1959: 121) und SCHMID (1978: 266) schon formuliert haben - Willehalm von Karl die Rolle des Beschützers und Verteidigers des christlichen Reichs. Vom Erbe Karls spricht die Figur selbst erst am Ende der Erzählung:

*ist mich von Kareln uf erborn
daz ich sus vil han verlorn?
der was min herre und niht min mac,
dehein sin sippe an mir lac. (Wh. 455,11-14)*

Willehalm, der von seinem leiblichen Vater enterbt wird, erbt von Karl nicht den Thron des römischen Reichs, sondern nur die Funktion als Verteidiger der Ehre des Reichs anstelle des dazu unfähigen leiblichen Nachfolgers des römischen Königs. Loys übergibt vor der zweiten Schlacht sein Amt an Willehalm:¹⁴

*Der künec gap selbe sriches vanen
dem marcaven und hiez in manen
daz her um Munschoy den ruof:
'der minem vater Karel schuof
in strite manec koberen.
die nideren und die oberen,
ir stritet berge oder tal,
sit gemant um des ruofes schal.' (Wh. 212,17-24).*

Diese zeremonielle Fahnenübergabe ist eine Amtsübergabe. Willehalm wird offiziell zum Karl im Heidenkampf: das ist die evidenteste Form der Entwicklung Willehalms. Seine Entwicklung läuft vom Grafen über den Markgrafen zum Karl. Nach dem Stand scheint es eine Entwicklung rückwärts zu sein, denn vom Grafen wird der enterbte zum Markgrafen und er steigt nicht auf den Thron von Karl. Als Verteidiger des Reichs Gottes gewinnt Willehalm doch an Anerkennung vor Gott, wie Karl (siehe BUMKE, 1959: 124). Willehalm vertritt Loys in der zweiten Schlacht gegenüber Terramer, der Anspruch auf die römische Krone erhebt:

*da ich billicher wære
künec. ir hært michz lange klagen,
min houbt solde ræmisch krone tragen,
dar umbe min veter Baligan
verlos manegen edelen man.
uf ræmisch krone sprich ich sus:
der edele Pompejus,*

14 Damit ist gemeint das Amt als Verteidiger und Schützer des Reichs.

*von des gesleht ich bin erborn
(ich enhan die vorderunge niht verlorn),
der wart von ræmischer krone vertriben.
zunrecht ist manec künic beliben
da sit uf minem Erbe:
ich wæn ez noch manegen sterbe.'* (Wh. 338,20-339,2)

Nach dem Prinzip der Verwandtschaft ist Willehalm die falsche Person im Kampf Terramers um die römische Krone (siehe KIENING, 1991: 90). Nach dem kämpferischen Einsatz Willehalms, nach seiner Funktion als Verteidiger des Reichs und dessen Ehre und letztendlich mit der Fahnenübergabe bzw. Amtsübergabe ist Willehalm der Stellvertreter des Königs. Er gilt als legitimer Kämpfer gegen Terramer. Schon als Markgraf wird irgendwelcher Feind (Tybalt oder Terramer) der das römische Reich angreift zuerst mit Willehalm zu tun haben. Willehalm, der Loys gegen den Willen der französischen Fürsten gekrönt hat, kann auch nicht erlauben, dass Terramer römischer König wird. Der Wille des heidnischen Herrschers Rom und Achen zu erobern (Wh. 450,21-25) macht das Handeln der Christen unter Willehalm tadellos: „Daß der Christenglaube, wenn *nötig* (h. v. m. D. W.), mit Waffengewalt verteidigt werden muß, ist unbestritten.“ (SCHRÖDER, 1970: 387) Das, was Willehalm zum Problem wird, ist seine Beziehung zu Arabel/Gyburc.

II- Willehalm zwischen Weltlichem und Geistlichem: die Frage nach der Schuld

Wie im vorherigen Kapitel gesehen, steht Willehalm im Kampf gegen die Heiden auf der defensiven Seite. So ist ihm nichts vorzuwerfen, weil Gott selbst das Verschwinden des Christentums zugunsten des Heidentums nicht erlauben kann. Der Anfang der Erzählung Wolframs erweckt dennoch den Eindruck, dass Willehalm derjenige ist, der mit der Entführung Arabels den erzählten Krieg entzündet hat. Die Hauptfrage der folgenden Analyse ist, ob es sich dabei um einen Ehebruch handelt, der eine Schuld des Protagonisten sein könnte und wie diese Schuld überwunden wird.

1- Arabels/Willehalms Ehebruch

Das Evidente an der Oberfläche des *Willehalm* ist, dass es sich um einen Ehebruch handelt: Gyburc verlässt ihren Ehemann mit ihren Kindern zugunsten des Markgrafen. Die *minne*-Szenen im 2. und 6. Buch zeigen, dass die Liebe zwischen Arabel und Willehalm in Erfüllung geht:

*Gyburc mit kiuscher güete
so nahe an sine brust sich want,
daz im nu gelten wart bekant:
allez daz er ie verlos,
da vür er si ze gelte kos.
ir minne im sölhe helfe tuot,
daz des marhcraven truric muot
wart mit vreuden undersnitten.
diu sorge im was so verre entriten,
si möhte erreichen niht ein sper.
Gyburc was siner vreuden wer. (Wh. 280,2-12).*

Fassbare Beweise der weltlichen Liebeslust bilden also die *minne*-Szenen. „[...] solche beruhigte vergewissernde Eheliebe mag kaum den Ehebruch gegenüber dem ersten Gatten plausibel machen.“ (WACHINGER, 1996: 58)

Ein anderes Faktum, dass das Handeln Arabels mit Willeham als Ehebruch erscheinen lässt, ist die Gleichheit der Christen und der Heiden in der weltlichen *minne*, die Gyburc selbst bewusst ist. Gyburc selbst sagt, dass sie bei Tybalt *ouch minne* (Wh. 310,9) im Sinne der *menschlicher minne* (Wh. 310,7) fand, die sie auch bei Willehalm hat. Aus dem Grund, dass Gyburc aus weltlicher *minne* den Ehemann verlässt, kann sie nicht entschuldigt werden: „Sie [Gyburc] verläßt Tybalt nicht, weil er ihr Seelenheil gefährden könnte, sondern weil sie einen anderen Mann liebt.“ (SCHRÖDER, 1989: 478) Es wäre eine Eheauflösung, wenn Arabel nur von ihrem Ehemann getrennt wäre, damit

sie ihre Taufe bewahren könnte. Brechmunda aus dem *Rolandslied* ist ein Beispiel dafür, dass eine heidnische Königin ohne Ehebruch bekehrt wird. Ob aber dieser Ehebruch in Wolframs *Willehalm* als Sünde Willehalms betrachtet werden kann, ist unklar. Es gibt keine direkte Schuldzuweisung durch den Erzähler, es gibt kein Schulbekenntnis Willehalms. Es scheint vielmehr so, als ob Willehalm ihre Liebe für selbstverständlich hält, aber auch den Kampf um *minne*, der eine kulturelle Norm der epischen Gesellschaft ist.

Dass Willehalm bei seiner Werbung um eine verheiratete Frau mit dem Ehemann zu kämpfen hat, ist ihm bewusst:

*ei Gyburc, süeze amie,
wie tiuwer ich dich vergolten han!
solter Tybalt han getan
ane Terramers kraft,
unser minneclich geselleschaft
möhte noch lenger wern. (Wh. 39,12-17)*

Und weiter: *ei Gybur, süeziu künegin, / wie nun min herze git den zins / nach diner minne!* (Wh. 50,20-22). SCHRÖDER (1970: 210) meint (die letzte Stelle kommentierend), Willehalm „sieht sein Verhängnis durchaus in ursächlichem Zusammenhang mit seiner Liebe zu Gyburc [...]“. Der Markgraf ist bereit, für seine Liebe und seine Frau in der Tradition des *minne*-Dienstes zu kämpfen. In der ersten Schlacht versteht sich der Markgraf mehr als *minne*-Ritter denn Kreuzritter. Dies hat mit seinem Gegner zu tun. Gegen Tybalt kämpft Willehalm um die *minne*.

Als sie [Arabel/Gyburc] vor Jahren mit Willehalm floh und zum Christentum übertrat, hatte sie über die möglichen Folgen ihres Schrittes kaum viel nachgedacht; sie war der Stimme ihres Herzens gefolgt. Es war zunächst nicht abzusehen, welche Konsequenzen sich daraus ergeben würden. Sie zeichneten sich erst in dem Augenblick ab, als die Nachricht von der sarazenischen Invasion eintraf. Gyburc und Willehalm nahmen zuerst an, daß es sich dabei um einen Vergeltungsangriff Tybalts handelte, mit welchem der Markgraf allein fertigzuwerden hoffte. Von dem wahren Ausmaß der heidnischen Aktion erfährt Gyburc erst, als Willehalm völlig erschöpft nach Oransche zurückkommt die restlose Vernichtung seines Heeres durch ihren Vater Terramer meldet. (SCHRÖDER, 1989: 303)

Wenn Tybalt und Willehalm Werber um Arabels Hand wären, wäre dem Markgrafen nichts vorzuwerfen. Da Tybalt die Frau schon erworben hat und mit ihr Kinder hat, ist Willehalms Handeln als Unrecht gegenüber dem frühen Mann zu betrachten (siehe SCHMID, 1978: 263). Diese Beurteilung des Handelns Willehalms ist allerdings nur aus der Perspektive des Leser/Hörers, der die Gleichheit der Heiden und

Christen in der *minne* in Betracht zieht, zu verstehen. Der Ehebruch könnte in Hinsicht auf diese Gleichheit als Schuld an der personifizierten *minne* gelten. Willehalm bekennt doch bis zum Abbruch des Textes weder eine Schuld vor *minne* durch den Ehebruch noch eine Schuld vor Gott. Dies verhindert immerhin noch nicht, den Ehebruch für eine Schuld zu halten, denn Wolframs Text erweckt den Eindruck, dass das Chaos auf Alischanz eine Folge der Entführung und der Bekehrung Arabels ist. Dies hängt mit dem Scheinfrieden am Anfang der Erzählung zusammen.

Es gibt den Konflikt zwischen Heiden und Christen seit Generationen. Trotzdem stellt Wolfram am Anfang seiner Erzählung einen Scheinfrieden bzw. einen Waffenstillstand zwischen Heiden und Christen dar, indem er Terramer, der nur wegen des Glaubens kämpft,¹⁵ zu Beginn im Orient bleiben lässt (im Gegenteil zu den *Chanson de geste*, in denen die Heiden unter Desramé schon in der Provence sind und die Enterbung der Söhne Aymeris ausnutzen, um Narbonne zu überfallen). Die Enterbung ist kein Anlass zum Überfall einer Stadt im römischen Reich. Stattdessen betont der Autor/Erzähler die Entführung als Ursache des Chaos auf Alischanz: *Arabeln Willehalm erwarp / dar umbe unschuldic volc erstarp* (Wh. 7,27-28). Durch diese Betonung wird erspart, das Chaos auf Gott zurückzuführen und es wird die Verantwortung der Protagonisten betont (siehe TOEPFER, 2010: 71).¹⁶ In den oben zitierten Versen ist Willehalm der Subjekt. Dies weist darauf hin, dass seine Verantwortung für den Tod der Unschuldigen implizit gemeint wird. Trotzdem wird versucht, Willehalm von jeder Schuld freizusprechen und alles auf Gyburc zurückzuführen: *Durh Gyburge al diu not geschach*. (Wh. 306,1) Nur sie, die vom Tod beider Seiten betroffen ist, ist in der Lage, ihre Verantwortung zuzugeben, ohne dass es zu einer Auflösung des Problems kommt, indem sie zu den Heiden zurückkehrt: *ich trag al eine die schulde* (Wh. 310,17). Trotzdem sucht sie nach keiner Lösung. Sie beharrt auf ihrem individuellen Recht, ihren Ehemann zu verlassen und ein neues Leben mit einem neuen Mann zu führen:

*Du vater und ander mine mage,
daz ir lip unt ere en wage
lat durh Tybaldes rat,
der deheine vorderunge hat
von rehte uf mich ze sprechen.*

15 Hier gemeint ist die Rache für die Götter, die Terramer übt und die Tatsache, dass er Jesus entehren will.

16 Die *roconquista* wird auch nicht als direkte Ursache der Schlachten auf Alischanz angesehen.

*waz wiltu, vater, rechen
an din selbes kinde?
bi tumpheit ich dich vinde.* (Wh. 217,1-8, ähnlich Wh. 221,2-26)

Sie glaubt, *daz müese Tybalt han verlan.* (Wh. 102,20) Wegen ihrer „individuelle[n] Liebe“ zu Willehalm (GEROK-REITER, 2006: 212, 228, 245) und ihres individuellen Heiles verwirft sie die Friedenshandlung ihres Sohnes, der nur will, dass seine Mutter zu ihnen zurückkehrt (Wh. 256,18-257,10). Ihr Argument für die Ablehnung dieser Verhandlung ist, dass sie nicht wie ein Objekt möchte behandelt werden (Wh. 257,12-26). Ein anderer Grund, beim Markgrafen zu bleiben ist ihre Liebe: *zem marhcraven han ich muot: / niemen mac geleisten sölh guot / daz mich von im gescheide.* (Wh. 257,27-29) Dieses Argument überzeugen ihre Verwandten nicht, denn Tybalt ist nach dem Stand als Arabels Ehemann passender als der Markgraf Willehalm. Trotz des Gewissens Gyburcs, dass sie der Anlass zu diesen neuen Kämpfen zwischen Heiden und Christen ist, tut sie nichts dagegen. Sie verflucht sich selbst:

*si sprach 'der mich von nihte
ze dirre werlde brahte,
alze vruo er min gedahte.
ich schur siner hantgetat,
der bede machet und hat,
den kristen und den heiden!* (Wh. 253,6-11)

Gyburc bekennt über ihre Selbstverfluchung hinaus ihre Unreife. Im Rahmen der Entscheidung, ihrem Herzen folgend und die Konvention der Ehe außer Acht lassend den Ehemann und die Kinder zu verlassen, ohne die vorhersehbaren Folgen wegen des Glaubensgegensatzes nachgedacht zu haben und nur damit zu rechnen, dass sie (Arabel und Willehalm) mit dem Ehemann zu kämpfen haben werden, den sie zu einfach zu besiegen glauben, ist Gyburc unreif (siehe SCHRÖDER, 1989: 303). Willehalm, der das Reich Gottes zu befreien hat und dessen Heiligkeit vorausgesetzt wird, macht beim Ehebruch mit und denkt auch nirgendwo daran, Gyburc zurück zu schicken. Vielleicht hängt dies damit zusammen, dass Tybalt der erste Feind des Verteidigers des Reichs ist, denn mit ihm hat Willehalm auch ohne die Entführung seiner Frau um die Provence zu kämpfen.

Ungeachtet der vom Erzähler betonten Folgen des Ehebruchs und des Schuldbekenntnisses Gyburcs, wird in der Forschung versucht, mit dem Vorwand der „Reinheit“ der christlichen ehelichen Liebe, die zur Taufe führe, Gyburc von jeder

Schuld freizusprechen (siehe neuerdings HATHAWAY, 2012: 300).¹⁷ Das Beispiel von Feirefiz in *Parzival* dient dabei als Argument, Gyburcs Entscheidung zu rechtfertigen zu versuchen. Feirefiz steht nur im Dienst von Secundille, die er zugunsten der Graalskönigin vergisst, genau wie er Olimpîe und Clauditte zugunsten Secundille verlassen hat (Pz. 771,9-18), darauf macht VOLFING (2002: 56) aufmerksam. Es kann auch nicht außer Acht gelassen werden, dass die Ehe zwischen Feirefiz und Repanse de Schoye ein Plan der erzählerischen Instanz ist, die die Schwierigkeiten für das Ehepaar aufhebt.¹⁸ Die Bemerkung des Erzählers am Ende ist nicht außer Acht zu lassen: Erst weil Secundille gestorben ist, *mohte dô* Repanse de Schoye *alrêst ir verte wesen vrô* (Pz. 822,20-22). Die erzählerische Instanz weiß, dass Repanse de Schoyes Vermählung mit Feirefiz mit der Anwesenheit der Rivalin schlechte Folgen herbeiführen könnte. Darüber hinaus ist die Welt des *Parzival* im Vergleich zur Welt des *Willehalm* eine andere Welt. SCHRÖDER betont in diesem Sinne die Unterschiede zwischen den beiden Welten, die bei der Beurteilung des Handelns der Protagonisten im *Willehalm* zu beachten sind: „In der - poetischen - Wirklichkeit der Alischanz-Schlachten und des Weltkonflikts zwischen Orient und Occident, Islam und Christentum konnte man sich nicht mehr wie Gahmuret und Feirefiz verhalten und äußern.“ (SCHRÖDER, 1989: 476)

Es ist zu bemerken, dass beide Urteile über das Handeln Arabels/Willehalm gegenüber Tybalt den Text nach verschiedenen Arten und Weisen lesen. Die Forscher der Reinheit der Liebe argumentieren mit dem früheren Werk Wolframs und die Forscher des Ehebruchs mit der Faktizität der Erzählung. In dieser Arbeit geht es jedoch darum, das Weltliche von dem Geistlichen differenziert zu beurteilen. Daher wird im Folgenden eine andere Deutung dargelegt, die vielleicht Wolframs Text näher kommen kann.

2- Die Erlösung Arabels und die Unschuld im Geistlichen

Arabel ist bei den Heiden geboren. Sie hat von Geburt her ein Problem, das alle Heiden haben, wie oben vorgestellt: Sie ist verdammt, wenn sie nicht Christin wird, ausgenommen davon, Gott zeigt ihr seine Barmherzigkeit und erlöst sie, wie die Protagonistin in den oben zitierten Versen 307,29-30 wissen lässt. Wie Gott die Heiden

17 Ähnlich RUH (1980: 170). Weil in die Deutung dieser Arbeit eine andere Richtung nimmt, werden diese Deutungen nicht ausführlich beschrieben.

18 Ähnlich wird die geplante *reconquista* durchgeführt und von dem Chaos getrennt.

erlösen kann, bleibt offen. Der sicherste Weg zur Errettung der Heiden ist, Christen zu werden, wie oben formuliert (siehe dazu LOFMARK, 1972: 133). Wie schaffen sie es aber, wenn sie fern von den Christen leben, wie Arabel, oder wenn sie nicht hören, dass das Christentum die „richtige“ Religion?

Die Vorstellung von Terramer als mächtiger Herrscher und Patriarch, *daz in des niht genuoget, / des sine tohter duhte vil* (Wh. 11,20-21), erleuchtet, dass er seine Kinder fern vom Christentum erzieht. Er schwört vor seinen Göttern, dass keiner seiner Kinder zum Christentum bekehrt werden darf (Wh. 107,21-108,3). Das erschwert die Bekehrung der Protagonistin. Gyburcs explizite Erwähnung von der Wirkung Gottes ist in diesem Sinne verständlich:

*Ich diene der künstelichen hant
vür der heiden got Tervagant.
ir kraft hat mich von Mahumeten
under des toufes zil gebeten.* (Wh. 310,1-4)

Es ist für die Protagonistin selbst schwer zu begreifen, dass sie geschafft hat, Christin zu werden. Gott muss daher also irgendwie gewirkt haben - Dass Arabel, eine verheiratete Frau Willehalm liebt und folgt kann auch mit der Heiligkeit Willehalms zusammenhängen, wie bei der Inszenierung der Begegnung Willehalms mit Rennewart (siehe unten). Die Bekehrung der Heidin ist also ein fassbares Beispiel für die Errettung der Heiden vor ihrem Tod. Die Wirkung Gottes bei der Taufe ist annehmbar. Besonders die Tatsache, dass Arabel Willehalm in einer Gefangenschaft trifft, lässt die Wirkung Gottes verständlich, wie im Folgenden geklärt wird. Die Gefangenschaft Willehalm bei den Heiden gehört zu den unklaren Ereignissen.

Manche Forscher haben versucht, die Gefangenschaft von Willehalm zu klären. Für ASHCROFT (2002: 37) ist diese Gefangenschaft durch Synagon *obscure*, weil die Zusammenfassung dieser Ereignisse mit *La Prise d'Orange* nicht übereinstimmt. Ob Wolfram dieses Werk kannte, kann nur vermutet werden (siehe HATHAWAY, 2012: 399-400). Er könnte von der Geschichte gehört haben. Jedenfalls haben beide Erzählungen gemeinsam das Motiv der Gefangenschaft Guillaumes/Willehalms bei den Heiden. In *La Prise d'Orange* wird Guillaume in Orange bei seinem Versuch, in der Verkleidung eines Heiden die Stadt zu erobern gefangengenommen. Bei den strategischen, geschweige denn notwendigen Lügen fällt der Name Synagon auf. Die verkleideten Christen (Guillaume, Gilbert und Guiélin) berichten der Königin Orable das Folgende:

-*Dame, nos somes del regne de Persis,
 De cele terre Tiebaut vostre mari.
 Hier matinet, quant jor fu esclari,
 Fumes a Nymes, cele mirable cit.
 Trover cuidames la gent de nostre lin,
 Roi Synagon et Otran e Harpin,
 Mes Fierebrace les a toz .III. ocis.
 François nos pristrent as portes de la cit,
 Si nos renerent devant le palazin; [...]* (PO 693-716).

Dieser verfälschende Bericht könnte zu Wolframs Bericht von der Gefangenschaft Willehalms bei den Heiden angeregt haben. Vielleicht hat der höfische Dichter aus dieser Lüge Guillaumes eine Wahrheit für seine Erzählung gemacht. Die Quellenunsicherheit verhindert jedoch nicht das Verständnis der Gefangenschaft im *Willehalm*.

YOUNG (2002: 251) hat durch Berichte der Figuren erklären können, wie es zu Willehalms Gefangenschaft kam. Ausgehend von seinen Ausführungen wird im Folgenden der Weg Willehalms zur Gefangenschaft rekonstruiert. Diese Rekonstruktion dient dazu die rätselhafte Begegnung des Protagonisten mit der Protagonistin zu klären.

Vom Erzähler erfährt das Publikum, dass Willehalms Gefangenschaft in Arabi, Tybalds rechtlichem Land, das im Orient liegt, stattfindet (Wh. 192,6-8). Gyburc erläutert in den Versen 293,21-294,30 genauer, dass Willehalm im Kampf um die Befreiung mancher Länder in der christlichen Welt (sicherlich Nîmes und Oransche), die Heiden und somit den wahrscheinlich abwesenden Tybalt besiegt hat (Tiebaut ist auch bei der Eroberung von Orange in *La Prise d'Orange* abwesend). Eine genaue Dauer der Gefangenschaft wird nicht angegeben und es wird auch keine persönliche Begegnung des Gefangenen mit der Königin inszeniert. Allerdings wird ein Signal gegeben: Die Gefangenschaft hat so lange gedauert, dass Willehalm zwei Fremdsprachen lernen kann: *chaldeis* und *coati* (Wh. 192,8). Das Niveau des Spracherwerbs ist auch hochgestellt. Denn der Markgraf vermag, sich mit dem Muttersprachler Rennewart in diesen Sprachen zu unterhalten. Es besteht keinen Zweifel, dass Willehalm diese Sprachen mit der Königin gelernt hat. Um mit YOUNG (2002: 251) zu sprechen: „During this period of captivity, Willehalm spends time with Gyburc [...].“ Beide haben sich oft unterhalten und sicherlich über die Religion, ansonsten ist es ungeklärt, woher Gyburc ihre theologischen Kenntnisse hat. Mit der

Bekehrung der Heidin tut Willehalm Gottes Wille, erlöst Arabel aus dem Finsternis ihres alten Glaubens und ist also ihr Erlöser. Ihm ist dafür nichts vorzuwerfen. Diese Taufe, die nur im Christenland geschehen und bewahrt werden kann,¹⁹ kann als eine Strategie Gottes verstanden werden, der wegen seines *erbarme* seinen Diener *uz not* (hier aus der Gefangenschaft) zu bringen vermag.

Gott ist imstande seinen Diener zu schützen, wie er mit Jesus tut. Christus, der zugleich Gott und Mensch ist, wie der Prolog wissen lässt (Wh. 1,19-28), der Erlöser der Menschheit nach christlicher Vorstellung und auch wie Gyburc in Übereinstimmung zum Prolog ihn vorstellt (Wh. 218,21-30), wird von Gott geschützt, bis er seine Funktion erfüllt. Der Bibel wird ein Beispiel von einem Akt der Protektion Gottes entnommen: Die Könige, die durch einen Stern zu Jesus geführt werden, werden von Gott geraten, nicht mehr zu Herodes zu kehren, der den Tod Jesus will. Joseph wird durch göttliche Offenbarung nach Ägypten mit dem Kind Jesus und seiner Frau Maria geschickt, damit das Kind errettet wird. Gott verhindert jedoch nicht die Ermordung der unschuldigen Kinder in Bethlehem (Mt. 2.1-16). Der verhinderte Tod des Erlösers kostet mehrere Kinder das Leben. Die Errettung Willehalms, der das Reich Gottes schützt und verteidigt, ist auch zu erwarten und es ist nicht auszuschließen, dass es einen oder mehrere Personen das Leben kostet.

Die Errettung und Befreiung Willehalms ist durch die Bekehrung Arabels möglich.²⁰ Gyburc, die im Fürsten Rat von der Barmherzigkeit spricht, hätte Willehalm ohne Ehebruch befreien können, den sie als einen Gefangenen unter Kontrolle hat. Sie lässt wissen: *sine [Willehalms] boyen und ander sin iseren bant / sach ich an im ungerne*. (Wh. 294,14-15) Allerdings vernachlässigen die Protagonisten (Arabel und Willehalm) das Weltliche nicht: die *minne*. Dies stellt sich in den Versuchen Arabels, ihr Handeln zu rechtfertigen, heraus.

Die Begründungen der Entscheidung zugunsten des Markgrafen sind unterschiedlich von einem Publikum zum anderen. Vor ihren Eltern ist ihr Argument, wie oben gesehen, die Liebe zu Willehalm. Außer dieser Liebe, die oben untersucht wurde, gibt es die Taufe:

19 Mit der Schwur des Vaters und mit dem Zwang des Barkus, gegen Arabel/Gyburc zu ziehen, ist es selbstverständlich, dass der christliche Glaube Arabels bei den Heiden schwer zu bewahren ist.

20 Willehalm wird auch als Einziger bei der ersten Schlacht errettet und die Figur erklärt seine Errettung durch das Wirken Gottes: *'Got ist helpe wol geslaht: / der hat mich dicke uz angest braht*. (Wh. 103,1-2).

*Mines toufes schon ich gerne
[...]
du verwurkest an mir al dein heil
mahtu Todjerne, min erbeteil,
Tybalde und Ehmereize geben,
und laz mich mit armuot leben. (Wh. 221,1-26)*

Politisch gesehen scheint sie ihre Pflichten gegenüber ihrer heidnischen Familie aufzugeben. Sie zeigt ihre *untriuwe* gegenüber den Heiden (siehe GREENFIELD, 2002: 69) und bleibt dem neuen Ehemann und dem neuen Glauben treu. Diese *triuwe* zum christlichen Glauben, die zugleich eine *triuwe* zu Gott ist, ist das, was Arabels Ehebruch unwichtig erscheinen lässt. Gyburc betont in diesem Sinne vor ihren neuen Verwandten (den Christen), dass sie alles wegen Gott tut.

Vor den Christen erzählt Gyburc:

*durh des hæhisten gotes hulde,
ein teil ouch durh den markys
der bejaget hat so manegen pris. (Wh. 310,18-20)*

In dieser Passage wird deutlich, dass die Liebe zu Gott eine andere Sache ist als die Liebe zum Markgrafen, die immerhin mit dem *pris* verbunden wird. Gyburc setzt Gott an die erste Stelle. Sie vergisst aber auch nicht, dass der Markgraf *ein teil* in dieser Affäre hat. Für Willehalm dagegen ist die Taufe die stichhaltige Basis seiner Beziehung mit Gyburc.

Willehalm argumentiert im Fürstenrat, nachdem er zugegeben hat, dass er sich um Tybalts Frau beworben hat, wie folgt:

*ir güete mich gewerte
alles des ich an si gerte,
daz tet si, durh den touf noch mer -
mit mir danne ir überkehr -,
denne durh mine werdekeit.
sit hat mir herzebæriu leit
der küene Tybalt vil dicke braht. (Wh. 298,19-25)*

Willehalm stellt den Glauben voran und spricht gar nicht von der Liebe. Für ihn ist die Taufe also wichtiger als die Liebe. Willehalms Erwähnung der Taufe als Basis seiner Beziehung mit Gyburc lässt keinen Zweifel daran, dass die *minne* allein ihn nicht mit Arabel verbunden hätte. Besonders wegen der Folgen hätte der Markgraf auf solches Handeln verzichten sollen. Diese Taufe ist es, die den Markgrafen die Erkenntnis einer Schuld unmöglich macht, denn die Taufe dient der Rettung der Seele Gyburcs. Durch diese Taufe gewinnt Gott auch einen seiner verlorenen Geschöpfe. Erneut dient auch die

Taufe als Grund dafür, Gyburc zu verteidigen:

*Laz hæren und schouwen,
miner swester, miner vrouwen,
waz wirret Gyburge der süezen?
mac min helfe daz gebüezen?
daz hat si wol verschuldet her,
daz ieslich werder Franzoys wer
sines dienstes zir gebote.
und unseres landes ere,
und durh die überkere
die si tet gein dem toufe. (Wh. 120,1-11)*

Die ersten Verse verdienen Aufmerksamkeit, weil sie Gyburc genauer bezeichnen: *swester* und *vrouwe*. Auf den ersten Blick bedeutet es, dass Gyburc seine Schwester ist, weil sie Christin geworden ist. *vrouwen* hat auch die oberflächliche Bedeutung der Dame, der der Ritter dient. Ernalt ist allerdings nicht Willehalm. Meint er also mit *vrouwen*, dass Gyburc die Frau seines Bruders ist und er sie zu verteidigen hat? Die Antwort scheint negativ zu sein, denn nur wegen der Ehre des Landes und der Taufe muss Gyburc verteidigt werden. Es gibt wieder zwei unterschiedlichen Bedeutungsebenen: Die Ehre des christlichen Reichs gleicht Ehre Gottes. Wie dient die Verteidigung einer Frau, bei der die Franzosen ums Leben kommen, der Ehre des Landes? Das führt zu einer tiefen Betrachtung der Bezeichnung Gyburcs als *miner swester*, *miner vrouwen*. Diese Bezeichnung erinnert an Maria, die als Dame und Schwester der Christen gilt. Die beiden Bezeichnungen folgen nacheinander ohne Begründung und in Worten einer Figur, die keine intime Beziehung zu Gyburc hat. Es wird verallgemeinert, alle Franzosen müssen das tun. Alle Franzosen müssen also ihrer Dame und Schwester verteidigen.

Für Willehalm selbst bleibt Gyburc *diu küneginne* (Wh. 228,6),²¹ was eine ambivalente Bedeutung hat: Es scheint so, als ob Willehalm tatsächlich Gyburc nicht geheiratet hat. Es kann zugleich eine Beachtung der Abstammung Gyburcs sein; sie ist Tochter des Herrschers bei den Heiden. Und so kann es ein Ausgleich für das Ehepaar sein: Der Markgraf, der nur mit Karl verglichen werden kann, wird mit der Tochter des politischen Herrschers der Heiden zusammengebracht. Bei Wolfram scheint auch die Beziehung zwischen dem Heiligen und Gyburc eine Vorstufe zur Heiligkeit der Heidin zu sein. Gyburc heißt am Anfang des 9. Buchs *heilic vrouwe* und der Autor/Erzähler betet sie genau so an, wie Willehalm am Anfang der Erzählung. Diese Heiligkeit

21 Gyburc bleibt im ganzen Text *künniginne* (Wh. 52,17; 65,27; 91,20; 102,29 usw.).

Gyburcs ist ungeklärt. BUMKE hat versucht, die Heiligkeit mit der Armut zu erklären (1959: 146-162). Über diese Armut hinweg kann die Bezeichnung *heilic vrouwe* in der Analogie zu den Heiligen, die Jesus als Ehemann wählen, verstanden werden. Die Franzosen verteidigen Gyburc jedenfalls nur wegen ihrer Taufe und nicht unbedingt weil sie die Frau Willehalm ist. Wolfram zielt auch in die Richtung, dass nur die Taufe Arabel und Willehalm für ihr Handeln entschuldigen kann.

Wie für die Figuren scheint für Wolfram die *minne* keine Entschuldigung für die Entführung, die das Chaos verursacht. Bei der *minne* sind zwei Leuten betroffen: Willehalm und Arabel. Wenn eine der Betroffenen schuldig ist, muss der andere auch die Schuld mitteilen. Der Erzähler verfährt per Neutralisierung, um das Handeln der Figuren zu beurteilen:

*Arabele Gyburc, ein wip
zwir genant, minne und din lip
sich nu mit jamer vlihtet.
du hast zem schaden gepflihtet:
din minne den touf versnidet;
des toufes wer ouch niht midet,
sine snide die von den du bist erborn.
ir wirt ouch drumbe vil verlorn,
ez enwende der in diu herze siht.
min herze dir ungunste giht.
War umbe? ich solte e sprechen
waz ich wolde rechen;
oder war tuon ich minen sin?
unschuldic was diu künegin,
diu eteswenne Arabel hiez
und den namen ime toufe liez
durh den der von dem worte wart. (Wh. 31,3-7)*

Wolfram hat an dieser Stelle gesagt, was er *wolde rechen*. Dass die Königin (Arabel/Gyburc) wegen der Verletzung Tybalts das *mort* (Metzelei; siehe GREENFIELD/MIKLAUTSCH, 1998: 71) auf Alischanz verursacht, führt dazu, dass das Herz Wolframs - Herz ist der Ort der Gefühle nach dem Konzept des Werks; im Herzen werden Tränen produziert und durch die Augen nach Außen gebracht um zu zeigen, was im Herzen steht (Wh. 268,3-6) -, dem der Massentod Leid tut (siehe FUCHS, 1997: 249), der Protagonistin *ungünste giht*. Es scheint bei dieser Schuldzuweisung ein Streit des Autors/Erzählers mit sich selbst zu sein. Der Streit weist darauf hin, dass der Dichter mit seinen Vorstellungen weit gegangen ist, denn die Vorstellung, dass Gott die Tragik von Alischanz vermeiden könnte (*ez enwende der in diu herze siht*) macht es schwer, die

Figuren zu beschuldigen. Es scheint jedoch nur das Argumentationsmuster These/Antithese zu sein. Auf der semantischen Ebene gibt es zwei Urteile in der zitierten Passage: Schuld und Unschuld. Beide gegensätzliche Urteile werden formal in zwei unterschiedlichen Blöcken formuliert, um sie voneinander zu trennen. Die Schuld bezieht sich auf die *minne*, die Unschuld auf die Taufe. Der *sin*, die menschliche *ratio* (SCHRÖDER, 1973: 239) des Autors/Erzählers, die „vom Geist Gottes durchwirkt“ wird (HAUG, 2009: 190), ist an der Schuldzuweisung nicht beteiligt. Dadurch wird deutlich, dass die göttliche Inspiration nicht nur dazu dient, etwas Geistliches zu erzählen, sondern auch das Geistliche und das Weltliche differenziert beurteilen zu können.²² Ganz rational und ohne die religiöse Dimension in Betracht zu ziehen, ist für den Autor/Erzähler Gyburc durch ihren Ehebruch mit dem Markgrafen dafür verantwortlich, dass Christen und Heiden sterben. Die Schuld im Weltlichen wird gegen die Unschuld im Geistlichen gestellt. Im Glaubenswechsel sind die betroffenen Figuren tadellos, weil die Taufe der Ehre Gottes dient: „Die Entscheidung für den Christengott zumindest kann ja nicht verwerflich sein.“ (WACHINGER, 1996: 57) Die Tatsache, dass Wolfram die Schuld und die Unschuld nebeneinander stehen lässt, weist darauf hin, dass die Schuld nur aufgedeckt wird. Sie wird nicht aufgehoben. Diese Schuld könnte den Verlust der ersten Schlacht erklären.

3- Die erste Schlacht als Buße Willehalms

Ob Willehalm eine Schuld am Krieg zwischen Heiden und Christen im *Willehalm* trägt, wird im Text nicht explizit gesagt. Wolframs Erzählung erweckt den Eindruck, dass Willehalm Opfer der Heiden ist, denn nichts anderes ist ihm vorzuwerfen als seine Affäre mit Arabel. Die Betonung am Anfang der Erzählung, dass alles nach dem Frauenraub angefangen haben soll, lässt die erste Schlacht als ein Kampf für die geraubte Frau erscheinen.²³ Tybalt, der von diesem Frauenraub betroffen ist, rächt sich

22 Die Verse 2,16-27, in denen der Dichter sich auf die göttliche Inspiration bezieht, haben die topische Bedeutung, dass sie die Erzählung in die Tradition religiöser Dichtungen stellen (siehe OHLY, 1966: 455; OCHS, 1968: 19). Jenseits dieser topischen Bedeutung hat diese Berufung „den konkreten Sinn, eine bislang unerhörte, der kirchlichen Doktrin widersprechende Wahrheit als wahr abzusichern.“ (LIEBERTZ-GRÜN, 1996)

23 Dass Terramer in der ersten Schlacht seinen Anspruch nicht ausspricht wird in der Forschung (etwa bei FUCHS, 1997: 294; BUMKE, 1959: 83) als ein Zeichen der Entwicklung des Kriegs vom privaten Konflikt zwischen Willehalm und Tybalt zum Weltkonflikt über den Glaubenskrieg gesehen. Von Anfang an scheint es doch klar, dass es um ein Problem zwischen Heiden und Christen geht, wenn Terramer in den Krieg zieht und sein Heer selbst im Vergleich zu dem von seinem Oheim Baligan vergleicht und von seiner Entschlossenheit, an Jesus nicht zu glauben und ihn zu entehren. Es scheint

für seine Kränkung durch das Vergehen Gyburcs und auch für den Verlust seines angeblichen Landes (Wh. 8,2-11).²⁴ In dieser Logik kommentiert auch der Autor/Erzähler: *Tybaldes rache und des nit / ist alrerste um den wurf gespilt.* (Wh. 26,2-3) So scheint die erste Schlacht ein Kampf um Land und Frau zu sein (siehe SCHÄFER-MAULBETSCH, 1972: 578-579). Der Kampf um Land erscheint fast unwichtig. Denn das Ziel der Heiden ist es, Arabel zurück zu gewinnen und die neue Ehe zu zerstören. In diesem Sinne kommentiert GREENFIELD (2002: 69): „It is the heathens’ objective in this war to destroy that marriage.“ Tybalts Kränkung ist das, was unbedingt zur ersten Schlacht führt. Die erste Schlacht ist konsequent der Lohn der *minne* Gyburcs:

*Ey Heimrich von Narbon,
dines sunes dienst jamers lon
durh Gyburge minne enphienc.
swaz si genade an im begienc,
diu wart vergolten tiure,
also daz diu gehiure
ouch wiplicher sorgen pflac.* (Wh. 14,1-7)²⁵

Der Kampf zwischen Tybalt und Willehalm ist in diesem Sinne keine Überraschung für die Figuren. Die Tatsache, dass Arabel verheiratet wurde, lässt den *minne*-Kampf vorhersehen. Gyburc versteht auch die erste Schlacht als eine Folge ihrer *minne*: *ei Willehalm, rehter punschur; / daz dir min minne ie wart so sur!* (Wh. 310,21-22). In diesem *minne*-Kampf steht Willehalm in einer schwachen Position; da er Tybalt die Frau beraubt hat, droht ihm die „gerechte Strafe“ (BUMKE, 2004: 326). Neben dem Kampf um die beraubte Frau steht die religiöse Motivation der Heiden, die vom

vielmehr so, als ob Terramer, der weiß, dass sein Oheim schon durch die *guoten riter* Jesus unter Karl besiegt wurde, *al der heidenschefte maht / von dem entschumpfieret wart* (Wh. 108,14-15), Zeit nahm, um sein Heer vorzubereiten. Die Bekehrung seiner Tochter gab ihm nur einen Anlass, seinen Kriegszug zu unternehmen. Es gibt keine Entwicklung des Kriegs im *Willehalm*. Es geht um eine seit mehreren Generationen vorhandenen Konflikt zwischen Heiden und Christen, um eine auf einem Prinzip der Verwandtschaft basierte „Kontinuität“ des Kriegs (KIENING, 1991: 90). Tybalt steht mit seinen Ansprüchen als Marsilies Nachfolger da. Das heißt, ohne Terramer ist schon der Kampf gegen Tybalt um *halp Provenz* (die eroberte Ländereien) ein Kampf für das christliche Reich, die Verteidigung von Willehalms *marke* ist zugleich eine Verteidigung des Reichs Gottes (siehe SCHMID, 1978: 265).

24 Die Motivierung des Kriegs mit der Rache für die geraubte Frau ist auffällig, denn Tybalt kämpft anscheinend nicht, um seine Frau zurückzugewinnen, sondern einfach um sich für den Fall zu rächen. Es gibt also keinen anderen Ausweg für ihn als der Kampf und wahrscheinlich hätte er auch nicht mit dem Kampf aufhören können, wenn Arabel zu ihm zurückgekehrt wäre. Vielleicht hat Wolfram es auch mitgedacht.

25 Die Dichotomie *minne-leit* ist im *Willehalm* nicht mehr ein bloßes Diskurs oder etwas Emotionelles wie Liebeskummer. Sie findet am extremsten Ausdruck, weil diese *minne* jede gesellschaftliche Konvention außer Acht lässt. „[...] was ist das für eine Minne, die nur Verluste und Leid bringt [...]?“ fragt sich auch MIKLAUTSCH (1995: 231). Eine „getaufte Liebe“ (MIKLAUTSCH, 1995: 231), die doch den Krieg entzündet?

Oberhaupt Terramer vertreten wird.

Der Vater Arabels wird von dem Baruk und anderen religiösen Befehlshabern der Heiden gezwungen, gegen seine Tochter als Buße seiner Sünde zu ziehen (Wh. 217,22-25). Für die Heiden ist die erste Schacht nicht nur ein *minne*-Kampf oder ein „Minne-Krieg“ nach dem Modell der Troia-Sage (HEINZLE, 2011: 661), sondern auch ein Glaubenskampf. Der *Willehalm* verbindet, in LIENERTS (2000: 133) Worten, „das Motiv des Kriegs um eine geraubte Frau mit dem Glaubenskrieg.“ Die religiöse Motivation wiegt sogar mehr als die anderen (Kampf um Land und Frau). Dies verdeutlicht sich dadurch, dass die Rache für die Götter in den Worten der Heiden an erster Stelle kommt und die Rache Tybalts an der zweiten, wie in Rubuals Worten (Wh. 43,3-17), der wissen lässt, dass der Markgraf sie *twanc noch ie* (Wh. 43,28): Probleme mit Willehalm haben die Heiden schon früher bei der Übung des Amtes als Markgraf gehabt. Die geographische Einteilung der Welt in Orient und Okzident lässt den Glaubenskampf Willehalms als eine Notwehr erscheinen, da die Kämpfe im Okzident stattfinden und Willehalm überraschend überfallen wird. Die Verteidigung des christlichen Glaubens gegen die Heiden wird von Willehalm als Kreuzzug aufgefasst.

Vor der ersten Schlacht erinnert Willehalm seine Krieger an ihre Pflicht, den Glauben zu verteidigen:

*'helde, ir sult gedenken
und enlat uns niht verkrenken
die heiden unsern gelauben,
die uns des toufes rouben
wolden, ob sie möhten.
[...]
helde, ir sult des nemen war;
ir traget sines todes wapen gar;
der uns von helle erlost:
der kumt uns wol ze troste.
nu wert ere und lant,
daz Apollo und Tervigant
und der trügehafte Mahmet
uns den touf iht under tret.'* (Wh. 17,3-22)

Von der *minne* ist es in dieser Passage nicht die Rede. Aus der Tatsache, dass es um Glaubensgegner geht, ist der Kampf außerhalb der Ursachen ein Glaubenskampf. Der Autor/Erzähler ergänzt durch seine Kommentare, dass die Christen *gotes soldieren* sind (Wh. 19,17). Sie kämpfen

*durh got und durh daz rehte,
[...]*

*durh der zweir slahte minne:
Uf erde hie durh wibe lon
und ze himel durh der engel don.* (Wh. 16,28-17,2)

Die Verteidigung des Reichs Gottes ist gerecht und die Märtyrer erwartet des Himmels Lohn, wie oben gesehen. Trotz der Gerechtigkeit des Handelns von Willehalm's Heer, verliert Willehalm die erste Schlacht. Woran kann dieser Verlust liegen?

Die erste, mögliche Antwort ist, dass sein Heer *hant vol* ist (Wh. 13,9) und er für den Religionskampf nicht bereit ist. Das ist eine praktische Antwort. Aber wenn die höheren Instanzen (Gott und die Götter) ins Spiel kommen, ist ein Verlust der Christen nicht zu erwarten, denn Gott hat Allmacht und ist in der Lage, ein kleines Heer, das um seinen Willen kämpft gegenüber den Heiden besiegen zu lassen. Er ist auch in der Lage zumindest die Christen vor dem Kampf zu warnen: Der Erzengel Cherubin erscheint beim Tod Vivianz und führt den verwundeten Märtyrer zu einer Quelle (Wh. 49,1-11). Warnungen durch Engel sind möglich. Sechs Jahre sind zwischen der Flucht Arabels mit Willehalm und der ersten Schlacht auf Alischanz vergangen (Wh. 457,20-23), es kann also nicht sein, dass Gott davon nicht gewusst hat. Besonders wenn es um einen Glaubenskampf geht, in dem die Christen sogar auf der defensiven Seite stehen und trotzdem verlieren, stellt sich die Frage, ob der Verlust nicht anders interpretierbar ist, denn es kann nicht sein, dass Gott seine Hilfe umsonst verweigert. Der Verlust wird Willehalm selbst zum Problem:

*'got, sit du verbünnes
Gyburge minne mir;
sprach er, so nim den trost ze dir,
swaz der getouften hie beste,
daz der dinc vor dir erge
ane urteilichen kumber.
des ger ich armer tumber.'* (Wh. 39,24-30)

Willehalm erkennt an dieser Stelle, dass er für die *minne* Gyburcs gekämpft hat und dass sein *minne*-Kampf Gott nicht willkommen ist. Er wirft Gott nichts vor, sondern sich selbst. Der Schluss des Gebets *armer tumber* kann als ein Ausdruck der Bescheidenheit verstanden werden. Hinter dieser Bescheidenheit, steht doch die Erkenntnis des Fehlers, dass er den *minne*-Kampf mit Kreuzzug verwechselt und auf den Beistand Gottes gehofft hat. Willehalm scheint an dieser Stelle zu erkennen, dass er irgendwelches Problem hat, das zum Verlust geführt haben soll. Welches Problem, das scheint er nicht zu wissen. Der Erzähler scheint doch den Verlust an der *minne*

festzumachen:

*An diu werc daz sin manheit
dinen hulden wandels was bereit.
din helfe in dicke brahte uz not.
er liez en wage iewedern tot,
der sele und des libes,
durh minne eines wibes
er dicke herzenot gewan. (Wh. 3,1-7)*

In der ersten Schlacht hätte Willehalm schon sein Leben verlieren können. Wolfram scheint in diesem Kommentar den Verlust durch die Sünde des Ehebruchs zu begreifen, denn alles (*herzenot, iewedern tot*) wird mit der *minne eines wibes* verbunden. Deswegen kann die erste Schlacht als eine Buße Willehalms betrachtet werden. Willehalm büßt dafür, dass er Tybalt die Frau beraubt hat. Er ist deswegen daran schuldig, dass die Christen, die für ihn kämpfen, sterben. Willehalm erkennt selbst seine Schuld am Tod der Märtyrer:

*diu schulde ist von rehte min:
durh waz vuort ich ein kindelin
gein starken wiganden
uz al der heiden landen? (Wh. 67,27-30)*

Er meint sogar, dass er vor Gott dafür bezahlen muss (*ich sol vor got gelten dich*: Wh. 67,21). Mit dem Gebet für alle Gefallenen Christen und mit der Bekenntnis der Schuld am Tod Vivianz bekennt Willehalm seine Schuld am Tod aller Christen (siehe GREENFIELD, 1991: 208-209; FUCHS, 1997: 296). Willehalm, den der Tod gespart hat, hat mit dem Tod Vivianz' nicht nur *jamer*, sondern auch *kumber* und *sorge* (Wh. 60,21-61,7; siehe dazu GREENFIELD, 1991: 211-212).²⁶ Willehalms Schuld ist in seiner Klage-Rede nicht explizit mit der Entstehung des Kriegs verbunden. Er ist schuldig, weil er Vivianz, der gar „noch zu jung ist, um einen Minnedienst zu leisten“ (MIKLAUTSCH, 1995: 223), an den Schlachtplatz mitgenommen hat, genau wie Terramer seine eigene Kinder und Enkel mit in den Krieg ziehen lässt. Willehalms Verantwortung am Tod seiner Krieger ist verständlich, wenn der Hörer/Leser sich daran erinnert, dass der Tod eines Dienstmannes (der oben mit dem Tod Jesu identifiziert wurde) für Heimrich ein großes Problem gewesen ist, das zur Enterbung seiner eigenen Söhne führte.

Aus der Mischung von *minne*- und Glaubenskrieg, aus dem Gebet für die Gefallenen, aus dem Schuldbekenntnis Willehalms verliert der Heidenkampf der ersten

²⁶ Bemerkenswert ist es, dass die Schuld Willehalms am Tod seines Neffen den Satz von Gyburc, *dem sældehaften tuot vil we, / ob von dem vater siniu kint / hin zer vlust benennet sint: / er mac sich erbarmen über über sie, / der rehte erbarmekeit truoc ie.* (Wh. 307,26-30) erläutert.

Schlacht ihre am Anfang vom Anführer des Heeres ausgesprochene Selbstverständlichkeit und rückt in den Bereich der Buße Willehalms. Der Verteidiger der Christenheit wird allein errettet, was darauf hinweist, dass er seine Funktion noch nicht erfüllt hat und also noch nicht sterben kann. In der ersten Schlacht ist Willehalm zwischen dem Kampf für Gyburc und dem Kampf für Gott geteilt, so übt er auch eine Askese, die geistliche und weltliche Aspekte besitzt, aus.

III- Willehalm zwischen Gyburc und Gott, die Erlösung der Christenheit

Schon in der ersten Schlacht kämpft Willehalm als *minne*-Ritter für Gyburc und als Kreuzritter für Gott. Die Verflechtung beider Themen (*minne* und Religion) spiegelt sich in der Askese, die Willehalm zwischen den Schlachten ausübt, wider.

1- Willehalms weltliche und geistliche Askese

Beim Auszug aus der Burg des Protagonisten wird am Ende des 3. Buchs erzählt, dass Willehalm Gyburc, die sich Sorgen darum macht, dass ihr Ehemann sie in der Provence vergessen könnte, verspricht, nur Brot und Wasser als Speise zu sich zu nehmen. Das Auffälligste ist, dass dieses „Askese-Versprechen“ auf den ersten Blick ein Treueversprechen an die Ehefrau ist (FUCHS, 1997: 313) und somit nichts mit dem Geistlichen zu tun zu haben scheint.²⁷ So wird die religiöse Dimension der Askese ausgeblendet. Dass diese Askese als Treueversprechen konzipiert wird, ist für SCHRÖDER ein Zeichen dafür, dass es sich nicht um eine „stellvertretende Leidensaskese [handelt], wie etwa Trevrizent für seinen leidenden Bruder Anfortas übt.“ (SCHRÖDER, 1989: 291-292) Dass Trevrizents und Willehalms Askesen verschieden sind, leugnet BUMKE (1959: 113) nicht, dem SCHRÖDER widerspricht. „Willehalm [...] bleibt als Asket in der Welt, ist Ritter und Asket zugleich. Das ist es, was ihn kennzeichnet und von allen anderen [sowohl Asketen als auch Rittern] unterscheidet.“ (BUMKE, 1959: 113) Willehalms Askese ist keine Abwendung von der Welt, wie sie die Asketen üben. Er wird dabei zwischen dem Weltlichen und dem Geistlichen geteilt. Als Ritter übt er seine Askese für seine Frau, bei deren Verteidigung er zugleich den Glauben verteidigt:

*Er gap des fianze,
daz diu jamers lanze
sin herze immer twunge,
unz im so wol gelunge
daz er si da erlost
mit manlichem troste,
und lobt ir dennoch vürbaz
daz er durh liebe noch durh haz
nimmer niht verzerte
von spise diu in nerte,
niht wan wazzter und brot,
e daz er ir bekanten not
mit swertes strite erwante. (Wh. 105,1-13)*

Dieses Versprechen geht über ein Treueversprechen hinaus. Denn was hat der Verzicht

27 Die Bezeichnung Willehalms und Arabels als Ehemann und Ehefrau geschieht nur um der Klarheit willen. Damit ist nicht gemeint, dass die Figuren heiraten.

auf ein gutes Essen mit der Treue zu einer Frau zu tun? Es geht hier bestimmt um eine Kasteiung des Fleisches (siehe BUMKE, 1959: 108). In der Praxis wird deutlicher als im Versprechen, dass die Askese einen religiösen Aspekt besitzt.

Willehalm verzichtet, bis er zurück nach Oransche kommt, auf den Begrüßungskuss. Dieser Verzicht, eine „Sexualaskese“ nach BUMKE (1959: 109), hat direkten Bezug zur Treue zu Gyburc, und sie reicht tatsächlich aus, um die Treue zu seiner Frau zu zeigen, sie kommt im Versprechen aber nicht zum Ausdruck. Es liegt hier eine Diskrepanz zwischen dem Versprechen und der Praxis vor. Anstatt dem Versprechen einen direkten Bezug zur Treue zu geben, wird von einem Verzicht auf gutes Essen gesprochen, was eigentlich der Askese eine religiöse Dimension verleiht. Es geht um eine bewusste Vertauschung von Versprechen und Praxis, die den Hörer/Leser, der erwartet, dass im *Willehalm* die Askese einem Typus entspricht, enttäuscht. Von vorne herein ist der *Willehalm* eine Mischung verschiedener Gattungstypen und in der Askese reflektiert sich eine Verflechtung von Askese (aus dem Bereich der Legende) und der Treue zur Ehefrau (aus dem Bereich des höfischen Romans), ohne dass der Bezug der Askese auf die Treue den religiösen Aspekt der stellvertretenden Leidensaskese in Frage stellt.

Um der Treue willen könnte Willehalm auch zumindest seine Verwandten küssen. Das tut er aber auch nicht. Willehalm geht auch über all das Versprochene hinaus. Er verzichtet auch auf ein weiches Bett. Er schläft beim Kaufmann Wimar, der ihn beherbergt *uf ein gras* (Wh. 136,13), er schläft *als ein rint* (Wh. 132,23). Dabei präzisiert der Erzähler: *er vorhte daz er vergæze / Gyburge not da si inne was* (Wh. 132,20-21). BUMKE schließt daraus zurecht das Folgende: „So wie Gyburg für ihn gelitten hat, so will er nun für sie leiden, will teilhaben an ihrem *kumber*, will ihr die *nôt* ertragen helfen. Willehalms Askese ist stellvertretende Leidensaskese, deren Ziel Gyburgs Erlösung ist.“ (BUMKE, 1959: 113; ähnlich FUCHS, 1997: 312-313). Da Gyburgs Erlösung zugleich die Errettung der Christenheit (also ein Dienst Gottes) ist, wird das asketische Leben nicht nur für Gyburc, sondern auch für Gott geführt. Willehalm will mit seiner Askese nicht nur Gyburc erretten, sondern auch die Christenheit, denn nicht zu vergessen ist, dass er mit den Heiden zu tun hat, die Jesus entehren wollen. Er möchte damit *der Franzoyser her für die gotes helpe* gewinnen (Wh. 332,23-24). Die Askese gewinnt an Bedeutung dadurch, dass Willehalm allein gelassen wird.

Auf dem Weg von Oransche nach Munleun wird Willehalm nicht erkannt. Bis zu seiner Versöhnung mit der Schwester beachtet ihn niemand. Nur die Mönche im Kloster *pflagen si sin schone*, obwohl sie ihn nicht erkennen (Wh. 125,5-7). Der Empfang der Mönche wird nicht geschildert und scheint unwichtig zu sein. Da es um religiöse Leute geht, kann dieser Empfang durch ihre Würde erklärt werden. Aber wie empfangen die Mönche den fremd Aussehenden, wenn sie nicht verstehen, dass es um eine besondere Person geht? Wie können sie ihn gut empfangen, wenn am Beispiel der Orleans-Szene gezeigt wird, dass die Franzosen mit den Heiden ständig Probleme haben? Am Königshof erkennen die Fürsten zuerst Willehalm nicht, aber seine Schwester schon. Trotzdem wird Willehalm allein gelassen. Niemand beachtet ihn, außer der Kaufmann Wimar, der anscheinend zu verstehen scheint, dass Willehalm kein Fürst wie jeder ist: *herre, wol mich wart, / daz iuwer her kommendiu vart / in min hus ist gedigen*. (Wh. 135,21-24) Auch Kinder folgen Willehalm, obwohl er fremd aussieht: *die kinde was ane maze, / dem marcraven zogeten nach* (Wh. 132,6-7). Die vier Begebenheiten (von allen unerkannt bleiben, nur von den Mönchen empfangen zu werden, vom einfachsten Kaufmann bewirtet zu werden, von Kindern gefolgt zu werden, die nichts verstehen, also unschuldig sind) erlauben zu behaupten, dass Willehalm in Munleun im Kontrast zu seinem *zorn* den Jesus spielt. Dies bestätigt sich auch an der Inszenierung der Begegnung mit Rennewart.

2- Die Erlösung Rennewarts und die Erlösung der Christenheit

Die zweite Figur, die auf dem Weg Willehalms eine bedeutende Rolle spielt, ist der Bruder seiner Frau, der wohl erzogene Rennewart (siehe YEANDLE, 2002: 168-174), der die Kraft von sechs Männern besitzt (Wh. 188,6-7). Kaufleute haben den jungen Heiden an Loys verkauft, wie der König berichtet (Wh. 191,11-13). Rennewart wird am Hof des römischen Königs misshandelt. Trotz seiner adligen Abstammung, die der König erkennt, wird er als Küchenjunge angestellt, aus dem Grund, dass er die Taufe verweigert. Die Verweigerung Rennewarts wird damit begründet, dass die Taufe nicht aus seiner Abstammungsreligion kommt (Wh. 193,19; siehe YEANDLE, 2002: 176; BUMKE, 2004: 296). Im Gespräch mit Willehalm stellt sich heraus, dass Rennewart sich Christus zugewendet hat: *und han michs nu gehabt an Christi* (Wh. 193,11). Rennewart stellt sich nach einem kurzen Wortwechsel in den Dienst Willehalms und will sofort den

Verlust seines Herrn rächen (Wh. 194,10-24). Wenn in Betracht gezogen wird, dass Willehalm sich außerhalb seiner *zorn*-Ausbrüche nach Jesus verhält und Rennewart, der sich Christus zugewendet hat, sich vor Willehalm zuneigt, scheint Rennewart ohne Zwang durch Willehalm bekehrt zu werden. Willehalm handelt auch ganz human gegenüber dem innerlich bekehrten Rennewart. Das zeigt sich an der Formulierung seiner Bitte.

Der Protagonist bittet den König darum, ihn Rennewart in Schutz nehmen zu lassen: *waz ob ich, herre, im sin leben / baz berihte, ob ich mac?* (Wh. 191,22-23) Willehalm möchte das Leben Rennewarts in die richtige Bahn lenken. Willehalm, der mit der Taufe Arabels Leben in die geistlich richtige Bahn lenkt, möchte hier wieder das Leben eines jungen Heiden verbessern. Willehalm freut sich sogar, mit dem Heiden in Kontakt zu treten (Wh. 192,26) und spricht gerne mit Rennewart seine Muttersprachen, *chaldeis* und *heidensch* (Wh. 192,23). Die Reaktion Willehalms bei der Erfahrung der Herkunft Rennewarts und die Tatsache, dass er gezwungen ist, mit dem Heiden heidnisch zu sprechen, ist bemerkenswert. Das beweist, dass Willehalm grundsätzlich die Heiden nicht als seine Todfeinde betrachtet, im Gegensatz zu Guillaume in *Aliscans* (zum Vergleich beider Figuren siehe zum Beispiel HUBY-MARLY, 1985). Er scheint sogar für die heidnischen Figuren da zu sein, die bereit sind, ihn zu beachten. Was eigentlich in der Logik Jesus steht: Jesus war für die schuldigen Menschen da und hat sie von der Satansknechtschaft befreit. Es wird nicht von Rennewarts Taufe erzählt, daher ist schwer zu behaupten, ob die innerliche Bekehrung Rennewarts genug ist, um ihn in den Himmel zu führen. Willehalm tut trotzdem alles, damit sich Rennewarts Situation ändert: Er lässt ihn schöner als beim König ankleiden (Wh. 195,21-196-30); er tröstet Rennewart *als dicke ein vriunt dem anderen tuot* (Wh. 198,30), der immerhin von den Küchenjungen verspottet wird (Wh. 198,18-199,13). Rennewart wird zur *zeswwiu hant* Willehalms bei der Verteidigung des christlichen Reiches (Wh. 452,20).

Rennewart steht Willehalm im Kampf bei. Die Hilfeleistung des Königs ist nach der Konstellation der Heere nicht ausreichend, um die Heiden ohne Hilfe einer höheren Instanz zu besiegen. In der Anzahl sind die heidnischen Krieger immerhin überlegen und praktisch können sie immer noch gewinnen. Den Sieg verdanken die Christen Rennewart (Wh. 285,13), lässt der Erzähler im Voraus wissen. Rennewart ist von Gott gelenkt. Das lässt sich an seinem Attribut veranschaulichen: die Stange.

Die Tatsache, dass Rennewart mit einer Stange kämpft, macht ihn schon zu einem außergewöhnlichen Krieger, denn mit diesem Gerät wird kein ritterlicher Kampf geführt. Gerade dieses unritterliche Werkzeug wird mit seinem Träger von Gott benutzt, um die Christenheit zu retten. Drei Mal vergisst Rennewart seine Stange, drei und eins ist auch Gott, das Vergessen ist schon deshalb religiös konnotiert. Rennewart weiß selber wenig von seiner Fügung Gottes:

*er sprach 'waz wunders mac ditze sin,
daz ich der starken stangen min
nu zem dritten male vergaz?
daz mir diu werdekeit ir haz
niht anders mac erzeigen,
ich wæne daz sol die veigen
bringen unders todes zil.
waz ob mich versuochen wil
der aller wunder hat gewalt,
und ob min manheit si balt? (Wh. 317,21-30)*

Ein Wunder ist es, dass Rennewart seine Stange zum dritten Mal vergisst und *aller wunder gewalt* hat der höchste Gott (von dem Rennewart höchstwahrscheinlich aus den Lehren, durch die der König ihn zu taufen versucht, weiß). Das bedeutet, dass Gott für dieses Vergessen eine Verantwortung trägt wie KASTEN (1977: 402) bemerkt. Rennewart äußert sich skeptisch und denkt an eine Prüfung. Der Hörer/Leser weiß doch und der Erzähler wiederholt, dass *der junge unverzagt* ist (Wh. 318,20). Sein Vergessen ist von einer unsichtbaren Instanz²⁸ geplant und dient dazu die Feiglinge, die fliehen wollen, den Weg am *Pitit Punt* zu versperren (Wh. 323,13). Zeitlich und räumlich wird alles geregelt. Bis Rennewart seine Stange abholt und zurück kommt, sind die Feiglinge auf dem *Pitit Punt*, wo sie sich begegnen. Die Enge der Brücke macht die Begegnung unausweichlich, das Fliehen vor Rennewart wird unmöglich. Die Rückkehr der Feiglinge wird nur durch Rennewart ermöglicht, denn sie fliehen vor Willehalm und seinem Vater Heimrich. KASTEN (1977: 403-404) weist darauf hin, dass das Fliehen ein Zeichen der *diabolicae illusiones* ist, gegen die das „Instrument einer höheren Fügung“ wirkt, wie die Stange, die in diesem Fall aus *hagenbueche* hergestellt wird, einem Baum, von dessen Geruch man im Mittelalter glaubte, dass er auf die *diabolicae illusiones* heilend wirkt. Daher wird auch die Stange verbrannt. Anstatt das Instrument

²⁸ Diese Instanz könnte der Erzähler oder der Autor sein, der die Geschichte gestaltet, aber beim *Willehalm* hat der Interpret mit einer Geschichte zu tun, die als tatsächlich geschehene Geschichte verstanden wurde und Wolfram erzählt nur die Geschichte weiter. Man kann Veränderungen gegenüber der Vorlage feststellen, aber die Handlung in sich kommt nicht von Wolfram, sogar seine Änderungen kommen von Gott, der ihn inspiriert, wie er im Prolog sagt.

zu zerstören, macht das Feuer es effektiver; der Träger der Stange wird auch durch das Vergessen „entschlossener“ (KASTEN, 1977: 403). Rennewart, der nicht zu verhandeln vermag, wie er mit dem Küchenmeister zeigt (Wh. 285,30-286-16), tötet im *zorn* ohne Zeitverlust die Fliehenden. Ihre Reaktion bringt die Interpretation der Szene zum Ausdruck:

*genuoge under in begunden jehen,
in wære al rehte geschehen:
si slüege alda diu gotes hant,
von der si vlüestic wæren gewant.* (Wh. 325,1-4)

Die Opfer geben selber zu, ihre Behandlung verdient zu haben. Sie haben durch ihre Flucht *untriuwe* gegenüber Gott gezeigt, der sie nicht unbestraft lässt. Rennewart wird hiermit eins für allemal als *gotes hant* bezeichnet. Er ist ein von Gott aus Not ausgewählter, in der epischen Welt isolierter Heide, der im Dienst seines Erlösers Willehalm den Christen den Sieg zu schenken hat (siehe OTT-MEIMBERG, 1984: 100). Er ist derjenige, der alle Kriegsziele erreicht: Er befreit die Gefangenen (Wh. 415,1-30). Ohne Rennewart wäre ein Sieg der Christen nicht zu erwarten. Dies zeigt sich dadurch, dass trotz der Tatsache, dass Willehalm ein mächtiges Heer führt, ihnen eine Niederlage wegen der Überlegenheit der Heiden in der Anzahl droht (Wh. 424,1-425,30). Rennewart führt die Entscheidung im Kampf zugunsten der Christen herbei und ist bis zum letzten Kampf aktiv. In Willehalms Klage um sein Verschwinden wird klar, dass die christlichen Kämpfer, die am Leben geblieben sind, ihr Leben Rennewart und Gott verdanken und dass ohne ihn die Christen wieder verloren hätten (Wh. 452,19-454,11).

Mit Hilfe Rennewarts wird das Ziel Willehalms erreicht. Vor der zweiten Schlacht formuliert Willehalm sein Ziel wie folgt:

*zwei lon uns sint bereit,
der himel und werder wibe gruoz:
bin ich so vrum, da nach ich muoz
uf Alischanz nu werben,
oder ich wil drumbe ersterben.* (Wh. 299,26-30)

Das Ziel Willehalms, die Christenheit anstelle des dazu unfähigen Volks zu erretten, wird erreicht, wie der Erzähler am Ende kommentiert:

*mit vluht ein ende nam der strit.
daz klagete al sine kumenden zit
Terramer der werde.
sus schiet von ræmischer erde
der da vor dicke uf Rome sprach
e daz diu schumpfentiure geschach.* (Wh. 443,25-30)

Mit der Flucht Willehalms nach der ersten Schlacht nimmt der Krieg kein Ende. Nicht einmal der Rückzug der Heiden von Oransche wird als Ende des Kriegs angedeutet. Die Flucht Terramers setzt jedoch dem Krieg *ein ende*. Dadurch wird erklärt, dass die Entscheidungsschlacht die Streiter um die römische Krone zumindest vorläufig getrennt hat. Die Christen kämpfen unter der Führung Willehalms, um die Invasion des Christentums durch das Heidentum zu vermeiden. Dies ist mit dem Sieg auf Alischanz erreicht. Der Sieg wird auch von Gott geschenkt, wie der Erzähler kommentiert:

*Jesus mit der hæhesten hant
die claren Gyburc und daz lant
im des tages in dem sturme gap.
er braht den pris unz in sin grap,
daz er nimmer mer wart sigelos,
sit er uf Alitschanz verlos
Vivianzen, siner swester kint,
und der mer die noch vor gote sint
die endelosen wile. (Wh. 450,1-9)*

Die Kampfobjekte (das Land und die Frau) bekommt am Ende der Sieger Willehalm. Das *nimmer mer* veranschaulicht die Beständigkeit des Siegs Willehalms nach der zweiten Schlacht. In der ersten Schlacht ging es um *minne*-Kampf und daher hat Gott seine Geschöpfe allein gegeneinander kämpfen lassen. Da diese Schlacht als eine Art Buße Willehalms gedeutet wird, kann angenommen werden, dass die zitierte Stelle darauf hinweist, dass Willehalm nach dem Verlust der ersten Schlacht seine Sünde gebüßt hat und am Ende sowohl die Frau als auch das Land bekommt.²⁹ Die Christenheit wird auch zumindest bis zum Tod Willehalms (von dem das Werk nicht erzählt) errettet.

Der Erzähler gibt die Situation der heidnischen Götter in der Christenheit wie folgt wieder:

*Mahumet und Tervagant,
Kahun, swie si waren genant,
al der heidenschafte gote,
uf dem wal die naht wart zir gebote
lützel da gestanden.
in toufbæren landen
hant si halt noch vil kleinen pris:
in diende ouch wenic der markis. (Wh. 449,23-30)³⁰*

29 Wie schon formuliert. Tybalt scheint auch nicht die Rückkehr seiner Frau zu wollen, daher ist es selbstverständlich, dass Gyburc beim neuen Mann bleibt.

30 Das *noch* könnte als Heute verstanden werden und somit vielleicht der *Willehalm* als eine Art Erklärung Wolframs, wie es dazu gekommen ist, dass das Publikum Wolframs ihren Glauben bewahrt hat.

Die Christenheit und der christliche Glauben sind also nach Karl von Willehalm errettet worden. Dieser Karl der neuen Generation, dessen Heiligkeit vorausgesetzt wird, erscheint in manchen Szenen als ein vorchristlicher Mensch.

IV- Der rachsüchtige Held

Die Rache, eines der Problemen der Welt des *Willehalm* (siehe GREENFIELD, 1996: 28), führt Willehalm zu Taten, die von einem Heiligen nicht zu erwarten wären. Eine dieser Taten ist die Tötung des flehenden Arofels.

1- Das archaische Rachehandeln

Willehalm kämpft und tötet Tenabrun und Arofel auf dem Weg von Alischanz nach Oransche. Er raubt dann die Rüstung Arofels, die ihm bei der Flucht hilft. Die Arofel-Szene gilt in der Forschung als wichtiges Ereignis im Leben des Protagonisten. Die zweite Frage dieser Arbeit, ob Willehalm sich auf seinem Weg zum Erlöser der Christenheit bzw. der Welt eine Schuld zuschreibt, die schon bei der Analyse der Heirat mit Arabel eine Antwort findet, ist hier der Grund der Analyse der Arofel-Szene. Hier folgt allerdings keine Beschreibung der Szene, weil sie beispielsweise bei SCHRÖDER (1974) und neuerdings bei GREENFIELD (2011) gefunden werden kann.

In der Forschung herrscht der Gedanke, dass die Tötung Arofels eine Verfehlung vom heiligen, christlichen Ritter ist (siehe FUCHS, 1997: 302). Für BRALL-TUCHEL (2007: 57) ist die Tötung Arofels eine „regelrechte[] Kainstat“, mit der Willehalm „endgültig die schützende Aura des Gerechten in der Nachfolge Abels [verliert], weil er alle religiösen, ritterlichen und menschlichen Gebote der Schonung des besiegten Feindes ignoriert.“ Mit der Begründung der Tötung Arofels nach dem ritterlichen Kodex, ist es schwer zu behaupten, dass der Erzähler dem Täter diesen Akt als etwas theologisch Verwerfliches anrechnet.

Das ritterliche Gesetz setzt der Schonung des Feindes eine Grenze:

*lât derbârme bî der vrâvel sîn.
sus tuot mir râtes volge schîn.
an swem ir strîtes sicherheit
bezahlt, ern hab iu sôlhiu leit
getân diu herzen kumber wesn,
die nemt, und lâzet in genesn. (Pz. 171,25-30)*

Die Regel gilt hier nicht ohne die Ausnahme (die Rache), die auch zum ritterlichen Kodex gehört und das Gesetz der Schonung verwirft. Mit der Rache für Vivianz wird versucht, die Tötung Arofels, die bei Wolfram (im Vergleich zu *Aliscans*) moralisch und ethisch zum Problem wird, „nach den höfischen Verhaltensnormen“ zu begründen (GREENFIELD, 2011: 113). YOUNG (2000: 83) weist auch darauf hin, dass die Tötung

Arofels „im Wolframschen Moralschema durch Gurnemanz’ Rat an Parzival“ gerechtfertigt wird. Das Problem, das SCHRÖDER (1974: 223, 230) hervorhebt, ist, dass Arofel nur indirekt am Tod Vivianz teilnimmt. Er hat nicht eigenhändig Vivianz getötet. Wolfram findet den Grund der Rache an Arofel in der familiären Bindung zu Terramer. Willehalm sagt:

*du garnest al min herzeser,
und daz din bruoder Terramer
mine besten mage ertøtet hat,
und daz din helfeclicher rat
da bi so volleclichen was. (Wh. 80,17-21)*

Die Erfahrung der Verwandtschaft Arofels mit Gyburc sollte zu seiner Schonung führen, wie Willehalm den Sohn Gyburcs verschont (siehe SCHRÖDER, 1974: 223). Diese Verwandtschaft führt jedoch wegen der Vergeltung zum Gegenteil, zur Nicht-Schonung (siehe FUCHS, 1997: 301). Arofel bezahlt für die Tat seiner *sippe* und Willehalm zeigt durch diese Tat die *triuwe* zu seiner eigenen *sippe*, die zur Rache verpflichtet (siehe GREENFIELD, 2002: 75). Das ritterliche Gesetz will die Rache; die Bibel lehrt, dass „die Märtyrer im Himmel nach Rache schreien“ (BUMKE, 1959: 63-64). BUMKE zitiert Ap. 6: 10. Dabei kann nicht übersehen werden, dass die Märtyrer selbst die Rache wollen und nicht Gott. Denn in Ap. 6: 11 wird den nach Rache schreienden Märtyrern gesagt, dass sie sich beruhigen sollen. Die Aufforderung zur Rache wird nicht unbedingt angenommen. Die Tötung des flehenden Arofel ist freilich ein „archaisches Rachehandeln“ (MERTENS, 1997: 84), das Willehalm als eine alttestamentarische Figur erscheinen lässt. Literarisch gesehen handelt es sich um eine Heldentat, die sich an der Motivierung durch *zorn* erkennen lässt.

Die *sippe* Gyburcs will ihren Tod. Arofel erwähnt in diesem Sinne, dass der Tod Gyburcs weniger beklagenswert wäre als sein eigenes Tod (Wh. 80,12-16). Diese „unvorsichtige Äußerung“ verstärkt den *zorn* des Markgrafen (siehe SCHRÖDER, 1974,223), der auf Alischanz für seine Dame kämpft: *bi der minne er mirz gebot: / da von was kümftic im sin tot*, lässt Willehalm nachträglich wissen (Wh. 206,1-2). Der *zorn* beseitigt die Barmherzigkeit des Helden und ermöglicht eine Heldentat, wie die Tötung Arofels (vgl. MILLET, 2011: 137-138). Es ist klar, dass die Tötung Arofels ethisch mit der Rache, psychologisch mit dem *zorn* begründet wird.³¹ Wolfram begründet die

31 WOLF (1975: 249) betont auch, dass die Nutzung des „zufälligen technischen Defekt[s] der Rüstung des großen Gegners [...] der Realität des Krieges in hohem Maße entspricht“ und dass der Krieger Willehalm „kein epischer Held und keine Figur auf dem ausgeklügelten Schachbrett eines höfischen

Tötung Arofels, schafft die Problematik dieses Akts nicht ab.

Der Autor/Erzähler steht in einer Ausweglosigkeit des Kommentierens: *war umbe sold ichz lange sagen? / Arofel wart alda erslagen* (Wh. 81,11-12). Arofel wird einfach erschlagen, kann an diesem Kommentar gelesen werden. Jeder Hörer/Leser kann nach seinen Kenntnissen oder seinem Erkenntnisinteresse Willehalm eine Schuld geben oder nicht. Das tut Wolfram selbst nicht. Der ungerechtfertigte Raub der Rüstung wird unbedingt zum Problem.

Anscheinend sollte die geraubte Rüstung Willehalm schützen. Willehalm könnte doch die Rüstung haben, ohne Arofel zu töten (siehe SCHRÖDER, 1974: 223), denn der Heide will nur sein Leben retten und nichts anderes (Wh. 80,27-81,10); sein Flehen sollte sogar Mitleid erwecken. Die Rettung Willehalms ist also keinen stichhaltigen Grund, Arofel zu töten. Die Tötung Arofels ist das Beispiel dafür, dass die Krieger auf Alischanz *wenic sicherheit* nehmen (Wh. 10,27). Ob dieser Akt verwerflich ist, wird dem Hörer/Leser überlassen. In der Arofel-Szene wird die Tragik von Alischanz zum Ausdruck gebracht, wo Gottes Geschöpfe gegen Gottes Geschöpfe, Verwandte gegen Verwandte kämpfen (siehe WYSS, 1984: 54) und die Figuren (sowohl Heiden als auch Christen) die geistliche Bindung über die weltliche, die Religion über die weltliche *minne* stellen. Es gibt in der Erzählung einen Versuch, Willehalm seine Schuld durch die Tötung Arofels erkennen zu lassen.

2- Die Tötung Arofels als Schuld an der *minne* oder vor Gott?

Der Protagonist erkennt bei seinem zweiten Aufenthalt im Kloster, dass er eine *schulde* an der *minne* durch die Tötung des hervorragenden *minne*-Ritters Arofel trägt (Wh. 204,25-30; siehe SCHRÖDER, 1974: 227). In diesem Bekenntnis liegt tatsächlich eine Ironie in der Konstellation der Willehalm-Figur. Denn der geraubte Schild wird wunderbarlich zusammen mit dem Kloster verbrannt und es wäre zu erwarten, dass das Wunder der Verbrennung auf Gott zurückgeführt wird. Denn was für eine *minne* ist es, die ein Kloster, wo geistliche Menschen im Namen Gottes ihr Leben verbringen, zu verbrennen vermag, ohne dass Gott etwas dagegen tut? Kann die harmlose Hinrichtung und der Raub eines Heiden nur eine Schuld an der *minne* sein?

Romans ist [...].“ Nach KIENING (1993: 217) ist die Enthauptung und der Raub der Leiche ein „Verhalten gänzlich unhöfischer Art, motiviert nur aus der verzweifelten, nichts achtenden Brutalität des Krieges.“

Mit dem Bekenntnis der Schuld an der *minne* erkennt Willehalm die Problematik seines Handelns. Dies führt allerdings zu keiner Reue. Der Grund dafür muss sein, dass nach der Vorstellung Willehalms die Tötung eines Heiden im Dienst Gottes keine Sünde sein kann. Willehalm meint, dass Gott ihn für die Tötung Arofels nicht bestrafen kann: *got weiz wol daz al sin sin / ie was gerende uf den gewin / daz im diu minne londe* (Wh. 204,7-204,9). Diese Äußerung lässt das Urteil der Tötung Arofels mit dem Urteil des Handelns der Gralsritter wohl vergleichen. Im *Parzival* ist auch die erbarmungslose Tötung durch die Gralshüter eine Sünde, die aber vergeben wird: *si nement niemens sicherheit*, wie Willehalm mit Arofel tut und im Allgemeinen auf Alischanz getan wird; *si wâgnt ir lebn gein jenes lebn*, ähnlich wie Willehalm auf Alischanz (und im Besonderen beim Kampf gegen den hervorragenden *minne*-Ritter Arofel) sein Leben aufs Spiel setzt; *daz ist für sünde in dâ gegeben* (Pz. 496,8-10), wie die Kreuzritter auch trotz des zweifachen Mords der Heiden von Gott im Himmel angenommen werden. Dadurch wird klar, dass die Christen auf Alischanz im Kampf *durh got und durh daz rehte* auch die Sünde des Tötens begehen können, die ihnen aber vergeben wird. BRALL-TUCHEL (2007: 58) meint: „Alle Rechtfertigungen des Tötens *durch got und durhs rechte* (Wh. 16,28) werden in Wolframs Dichtung vom Kriege konterkariert vom menschlichen Urtrieb zum Töten.“ Willehalm meint allem zum Trotz, dass Gott ihn für den Tod Arofels nicht bestrafen kann. Willehalm steht beim Kampf gegen Arofel im Dienst Gottes und und der *minne*, sein Gegner nur im Dienst der weltlichen *minne*. So wird klar, dass die Kreuzzugsideologie, die dem Christen erlaubt, einen Heiden zu töten, im Willehalm präsent bleibt (siehe WACHINGER, 1996: 58).

Mit dem Brand des Schildes und des Klosters bezahlen die Mönche stellvertretend für die Tötung Arofels und den Raub seiner Rüstung. Der zweite Aufenthalt im Kloster bietet eine Möglichkeit, den Helden seine Schuld bekennen zu lassen.³² Willehalm erscheint dabei doch als eine Figur, die noch nicht bereit ist, die Tötung Arofels als Schuld vor Gott zu erkennen und bekennt nur eine Schuld an der *minne*. Während die Rache an Arofel für den Tod des Neffen geübt wird, ist die im Folgenden darzustellende Rache von anderer Art.

3- Die Rache am Königspaar

³² Mit dem zweiten Aufenthalt ist der Aufenthalt beim Rückkehr von Munleun nach Oransche gemeint. Der erste Aufenthalt findet bei der Hinfahrt nach Munleun im 3. Buch

Willehalm kommt am Königshof mit dem Ziel, die Hilfe des Königs zu bekommen. Für ihn muss das Königspaar ihm helfen, nicht weil er ihr Markgraf ist, sondern weil er (wie oben gesehen) ihnen mit der Krönung geholfen hat und weil er ihr Verwandter ist (Wh. 158, 7-159,17). In FUCHS' (1997: 258) Worten: „Signifikant ist, daß Willehalm sein Ansinnen an den König nicht in Berufung auf ein allgemeines Lehnsprinzip vorträgt, sondern die Beistandsverpflichtung des Königs [und der Königin] durch eine persönliche Schuldigkeit ihm gegenüber legitimiert [...]“. Sein Kampf gegen Tybalt ist sein persönliches Problem, das weiß also die Figur selbst. Dass der Kampf gegen die Heiden ein kollektives Problem des römischen Reichs ist, dient Willehalm am Königshof nicht als Argument. Seine eigene Schwester sieht auch keinen Sinn im Kampf um Gyburc und empfängt seinen Bruder am ersten Tag nicht. Dies führt dazu, dass Willehalm am nächsten Tag in der mündlichen und physischen Konfrontation mit dem Königspaar in *zorn* die Grenze seiner höfischen Erziehung überschreitet.

Er verschmutzt das Bild des Hofes in der Öffentlichkeit mit der Beschimpfung der Königin als untreue Frau, als eine Geliebte Tybalts (Wh. 153,20-30).³³ Die Aussage hat eine Funktion, die sie erfüllt, ohne wahr zu sein: Die Beschimpfung der eigenen Schwester in der Öffentlichkeit ist eine Transgression des höfischen Verhaltens. Bei dieser Beschimpfung *vergaz* Willehalm *siner zuht* (Wh. 163,6). Alyze, die Nichte Willehalms, wirft dem Onkel folgerichtig vor, die *kuschliche zuht* verloren zu haben (Wh. 157,7). Der Bruder wird, wie der Erzähler wissen lässt, der *mal vesin* [...] der *argen nachgebür* (Wh. 163,16-17).

Die Konfrontation mit seiner Schwester findet im physischen Angreifen der Königin durch seinen zornigen Bruder ihre Klimax. Ihr wird die Krone gerissen und auf den Boden geworfen: eine Entkrönung von dem, der sie gekrönt hat; eine demütigende Geste, die wie die Beschimpfung als ein Zeichen der *untriuwe* gegenüber der Familie gilt (siehe GREENFIELD, 1989: 245-246); eines der *sündhaften dingen* Willehalms wie SCHRÖDER (1989: 299) bemerkt, das doch zu keiner Strafe führt. Das Angreifen der Königin wird allerdings psychologisch motiviert und menschlich nachvollziehbar gemacht (siehe dazu SCHRÖDER, 1989: 299; CHINKA, 2002: 77-94, hier besonders 94). Wegen Leid, *zorn* und Rache tötet Willehalm den Verwandten seiner Frau Arofel; wegen Leid, *zorn* und Vergeltungswille ist der Protagonist bereit, seine eigene Schwester zu

33 Die Aussage wird unten ausführlicher analysiert.

töteten (siehe YOUNG, 2000: 95-96). Es ist also nicht erstaunlich, dass Willehalm so handelt. Der Erzähler betont: *des twanc in minne und ander not / und mage und lieber manne tot.* (Wh. 163,9-10). Der Verwandten-Mord ist der Höhepunkt, zu dem Willehalms *zorn*, der ein „Charakterzug“ von ihm ist (SCHRÖDER, 1989: 299), und sein Vergeltungswille (der ein Zeichen des Nicht-verzeihen-können ist) führen könnten. Es geht beim Angreifen der eigenen Schwester um keine bloße Affekthandlung. Willehalm profitiert von den Worten der Königin, in denen sie zum Ausdruck bringt, dass sie unabhängig von ihrem Bruder bleiben will (Wh. 147,7-10), um seine beim Kaufmann im Voraus ausgesprochene Rache zu üben (Wh. 137,9-19). Dadurch wird klar, dass der *zorn* die höfische Erziehung vernichtet. Die Verwandtschaft hilft dem Opfer des mit Leid erfüllten Helden wenig.

Der Protagonist ist in diesem Sinne ein Gewalttäter. Er verwendet Gewalt aber nur auf diejenigen, die ihm mit Gewalt begegnen: Willehalm reagiert auf Gewalt mit Gewalt, wie BUMKE (2004: 334) feststellt. Zu diesen Gewalttaten verhilft sein *zorn*, der durch das Spüren von Gewalt und Unrecht, die ihm die anderen zufügen, hervorgerufen wird. Bei ihm gilt also das alttestamentliche Gesetz von Auge um Auge, Zahn um Zahn. So wird klar dass die psychologische Motivierung die Tat begründet, den Täter am Königshof aber nicht von jeder Schuld freispricht, denn ein Christ, der Gott und seine Barmherzigkeit kennt, muss auch barmherzig sein und seine Feinde, besonders seine Verwandte verzeihen können (siehe ANGENENDT, 2013: 336).³⁴ Eine Misshandlung kann nicht mit Mord beantwortet werden, so würde es das ohnehin unchristliche Auge um Auge noch hinausgehen. Die Schwester wird mit der Intervention von Alyze verzeihen und Willehalm scheint damit sich vom rachsüchtigen zum Verziehenden Helden zu verwandeln. Allerdings bricht Willehalm nach der Verzeihung wieder gegen den König, der zögert, die Hilfe zu gewähren.

Willehalm erweitert die Vergeltung auf den König. Mit ihm fängt er an, seine Rache zu üben, indem er ihm mit harten Worten begegnet (Wh. 145,6-146,13). Er verletzt somit das Lehensrecht (siehe KIENING, 2002: 266). Dass Willehalms Handeln am Königshof politisch nicht gerechtfertigt und episch nicht nötig ist (FUCHS, 1997: 317), ist an seinem letzten zornigen Akt am Königshof zu sehen.

Nachdem der König nach Karls Brauch sich für den Kriegszug beraten möchte

³⁴ Lk. 6: 27: „Liebet eure Feinde, tut denen wohl, die euch hassen“; ähnlich Mt. 5:44 und Mt. 18: 15 wird gesagt, dass man den Bruder verzeihen soll.

(das tut Willehalm selbst in Oransche vor der zweiten Schlacht), hat Willehalm keinen Grund mehr, den König als Feigling zu schimpfen und ihn mit der Aufkündigung seiner Lehnstreue zu bedrohen. Das tut er jedoch (Wh. 179,2-13) und das ist ein Zeichen seiner notwendigen Negativität, die in der Erzählung mit der gefährlichen Situation, in der sich Gyburc befindet, nachvollziehbar gemacht wird (vgl. ALTHOFF, 2000: 116). Die Belagerung muss schnell gelöst werden und jede Zögerung ist Willehalm nicht willkommen. Die einführenden Worte, die zentral für die ganze Erzählung sind, behalten ihren Sinn in der Munleun-Szene: Beim physischen Angreifen der Königin und der Wille, einen Verwandtenmord zu begehen, *liez Willehalm en wage iewedern tot / der sele und des libes* und alles *durh minne eines wibes*, die ihm *herzenot* gebracht hat (Wh. 3,4-7). Willehalm ist in diesem Sinne kein Heiliger auf dem Schachbrett einer Heiligenvita. Er erscheint in der Arofel-Szene und am Königshof als ein vorchristlicher Mensch.

4- Willehalms ungeklärte Rache an Tybalt

Wie oben gesehen wurden die Fürsten, die Willehalm verfluchen, *wise* genannt. Die Verfluchung der Intellektuellen kann als eine Kritik an Willehalm interpretiert werden. Die *wise* wollen nicht, dass eine Person aus eigenem Interesse *unschuldic volc* sterben lässt. Diese Kritik weist darauf hin, dass, wenn die Christen nicht überlegen, und einfach Willehalm folgen, weil er ihr Markgraf ist oder nur wegen seiner Beziehung zu Gyburc und nicht auf das höchste Interesse (die Verteidigung des Reichs und den Kampf für Gott) zielen, werden sie weiter in den Untergang gehen, wie zumindest aus der ersten Schlacht bekannt ist. Auf diese Weise begründet die Königin ihr Handeln vor dem Bruder:

*den wir vor uns dort sitzen sehen,
mich dunket, herre, ich müge wol jehen,
ez si min bruoder Willalm,
der manegen jæmerlichen galm
hat al den Franzoysen
gevrumt mit sinen reisen.
nu wil er aber ein niuwez her;
daz gein den heiden si ze wer
vür der küneginne Gyburge minne.
ungerne wesse ich in hinne. (Wh. 129,19-28)*

Damit wird klar, dass es nicht für alle Figuren selbstverständlich ist, dass Willehalm so viele Leute wegen seiner Liebe zu einer verheirateten Frau ums Leben kommen lässt.

Die römische Königin nennt Gyburc selber Königin, das erinnert an den Streit der Königinnen am Hof Gunthers. Das scheint demzufolge ein Ausdruck des Neides zu sein. Die römische Königin scheint in Gyburc eine Konkurrenz zu sehen. Das lässt vermuten, dass die Königin mit ihrer Beleidigung versucht ihrem Bruder das Geheimnis seiner Beziehung mit Gyburc zu entlocken.

Der Neid wird am nächsten Tag zum Ausdruck gebracht, indem die Königin auf das Angebot ihres Mannes reagiert mit folgenden Worten:

*ouwe wie wenic uns denne belibe!
so wære ich diu erste die er vertribe.
mir ist lieber daz er warte her,
denne daz ich siner genaden ger. (Wh. 147,7-10)*

Willehalm versteht das Spiel der Königin und antwortet auch nach dem *Nibelungenlied*:

*Tybalde ich Gyburge nie
het enpfüeret, wan daz ich rach
daz unserem künige hie geschach.
swaz Tybalt hie geborget hat,
Gyburc daz minnen gelt mir lat. (Wh. 153,27-30)*

Mit der Rechtfertigung des Handelns mit der Rache für den König wird deutlich, dass nichts Willehalm sein Handeln rechtfertigen kann, weil es keinen praktischen Grund dafür gibt, ganze Heere wegen der individuellen Liebe zu vernichten. Die Rache ist deshalb nicht bloß als Wahrheit zu rezipieren. Die Figuren scheinen das ganze Spiel zu verstehen, sodass keiner der Figuren annehmen würde, dass Tybalt mit der römischen Königin eine Affäre gehabt hat. Die Einleitung des Autor/Erzählers gibt einen Schlüssel zur Deutung der Rache.

Zuerst gibt der Erzähler die Worte der Figur in einer indirekten Rede als Einleitung wieder: *Er jach, Tybalt der Araboys / wære ir riter manegen tac* (Wh. 153,18-19). Dann werden die Worte der Figur in einer direkten Rede wiedergegeben. Dabei gibt es die Betonungen *manegen* und *nie*. Es geht um eine ganze Argumentation Willehalms mit Idee und Beispiel. Willehalm schimpft seine Schwester: *Die minne veile hant, diu wip, / ræmischer küneginne lip / wart dicke nach in benennet.* (Wh. 153,1-3) Das Schimpfen allein wäre nicht ernst zu nehmen. Das Beispiel und die Betonungen führen dazu, den Worten des zornigen Aufmerksamkeit zu schenken. Es wäre auch möglich einen anderen Mann zu erwähnen als Tybalt, gegen den Willeham zurzeit zu tun hat. Die römische Königin in der Öffentlichkeit als „Hure“ zu schimpfen (HAUG, 1975: 223), nachdem ihr die Krone entrissen wurde, ist genug, um zeigen zu können,

wie tief Willehalm sich beleidigt fühlt (YOUNG, 2000: 95).³⁵ Wolfram kann das Schimpfwort aus *zuht* nicht aussprechen. Er lässt doch seinen Heiligen das aussprechen. In Betracht auf das *Nibelungenlied* ist diese Rache Geschichte dafür da, die Illusion der Willehalm-Figur, die alles persönlich zu begründen versucht, zum Ausdruck zu bringen. Vielleicht bringt die Geschichte der Rache auch zum Ausdruck, dass der Wille zur Vergeltung einen Charakterzug Willehalms ist. Da er am Königshof gezwungen wird, sein Handeln zu rechtfertigen und da weder die individuelle Liebe, noch die individuelle Erlösung Arabels rechtfertigen kann, dass ganze Heere in den Tod gehen, ist sein letzter Grund die Rache. Für ihn scheint alles mit der Rache begründbar.

Willehalm erscheint am Königshof auch nur als Held und als einer, der zur Heiligkeit mit seiner Askese zu steigen hat. Willehalm lässt seine Gedanken in Oransche bleiben (Wh. 111,26-29). Er erscheint bei der Reise nach Oransche nicht als ein Heiliger, sondern als ein Mensch. Seine Göttlichkeit lässt er in Oransche zurück:

*bon aventiere in het ernert
und ouch Gyburge sælekeit.
beide er beleip und reit:
in selben hin truoc Volatin,
Gyburc behielt daz herze sin.
ouch vuor ir herze uf allen wegen
mit im: wer sol Orangis pflegen?
der wehsel rehte was gevrumt:
ir herze hin ze vriunden kumt,
sin herze sol sich vienden wern,
Gyburge vor untroste nern. (Wh. 109,4-14)*

Der Autor/Erzähler betont in diesem Kommentar den Geschick dieses Herzenstausch (siehe FUCHS, 1997: 313-314). Gyburc wird dadurch zu Willehalm, übernimmt seine Rolle als Verteidiger des christlichen Glaubens. Sie ist in der Lage, die Burg gegenüber den Feinden, die ihre Verwandten sind, bis zur Ankunft Willehalms zu verteidigen. Die Ankunft Willehalms lässt Gyburc in Ohnmacht fallen:

*nu wart durh liebe also we
Gyburge, diu durh vreud erschrac,
daz si unversunnen vor in lac.
wan ir kom genendecliche
vil helfe uz Franchriche,
die besten riter die man vant*

35 Willehalm entkrönt die Königin, die sie selbst gekrönt hat. Er wird dafür nicht bestraft. Wer wäre denn in der Lage, ihn zu bestrafen? Er scheint wirklich den Jesus zu spielen, aber mit Handlungen eines Menschen. Das scheint auch der König zu verstehen, denn er allein weiß, dass Willehalm Recht auf sein ganzes Reich hat (Wh. 146,25-147,5) und die Königin, die nicht unter Willehalms Gebot stehen will, obwohl sie weiß, dass Willehalm nicht danach sehnt, ihr ihre Macht zu entziehen, wird bestraft.

in der rehten riterscheftelant.

Gybur noch unversunnen lac. (Wh. 228,26-229,3)

Der Grund der Ohnmacht ist die Liebe und die damit verbundene Freude. Dass diese Freude zur Ohnmacht führen kann, ist bemerkenswert. Die Ohnmacht dient über die Freude hinaus dazu, die Männlichkeit Gyburcs verschwinden zu lassen, denn ihre Verkörperung ist zurückgekommen und sobald sie durch die Stimme wahrnimmt, dass Willehalm vor der Burg steht, kann sie nicht mehr handeln. Es wäre zu erwarten, dass Willehalm auf dem Weg nach Munleun wie eine Frau handelt. Diese Erwartung ist doch enttäuscht. Willehalm erscheint nur als ein Held und ein Mensch, der auf Ungerechtigkeit reagiert. Er muss mit seiner Askese nach Heiligkeit streben, da er die mit der Heiligkeit verbundene Göttlichkeit zurzeit in sich nicht hat.

V- Gyburcs Gebote und Willehalms *güete*: Lösungsversuchen

Das Protagonistenpaar, das mit dem Ehebruch das Öl ins Feuer gießt, das zwischen Heiden und Christen der epischen Welt seit Generationen brennt, versucht mit ihren Reden und ihrem Handeln das Feuer auszulöschen. Gyburc schlägt in diesem Sinne manche Lösungen vor.

1- Gyburcs utopische Lösungsvorschläge

YOUNG (2002: 251) lässt wissen, dass das Plot im *Willehalm* danach läuft, Lösungen zu Problemen zu finden. In diesem Rahmen bemerkt der Forscher, dass Gyburc durch ihre Reden versucht, Lösungen zu den Problemen der epischen Welt zu finden (YOUNG, 2002: 268). Nun ist die Frage, worin diese Lösungen bestehen.

Wenn der Erzähler am Anfang der Erzählung betont, dass die Entführung den Krieg entzündet hat, besteht die Auflösung des Kriegs in der Wiedergutmachung der Entführung. Diese Art Lösung ist von vorne herein mit dem kämpferischen Einsatz Willehalms und Gyburcs gescheitert. Es scheint auch so, als ob Tybalt Arabel nicht mehr akzeptieren würde, denn der damalige Ehemann rächt sich einfach wegen seines Verlustes und versucht nicht die Frau zurück zu gewinnen. Anstelle der Rückkehr versucht Gyburc, ihrem Vater zu überreden, dass der christliche Glaube überlegen ist und er sie deswegen lassen sollte, an Christus zu glauben (Wh. 215,10-219,30). Dieser Versuch scheitert daran, dass Terramer „das christliche Trinitätsdogma und das Passionsgeschehen“ nicht versteht (KIENING, 1993: 218). Gyburc gibt dann sein Land als Ersatz dafür, dass Tybalt seinen von Gyburc als Lüge bezeichneten Anspruch auf die Provence aufgibt:

*Tybalde ich Todjerne
laze, da du mich krontes.
dannoch du, vater, schontes
diner triuwe, do daz selbe lant
ze heimstiuwer mir gap din hant.
wilt du Tybalde volgen,
du muost mir sin erbolgen.
nach sinem erbeteile
er vüert din ere veile.
[...]
wiltu durh lüge verderben
din triuwe an din selbes vruht,
ouwe waz touc din altiu zuht?
du verwurkest an mir al din heil
mahtu Todjerne, min erbeteil,*

*Tybalde und Ehmereize geben,
und laz mich mit armuot leben.* (Wh. 221,2-26).

Diese Worte bleiben ungehört. Der heidnische Ehemann, der immerhin *hin zer wide / Arabelen dicke dreute* (Wh. 221,28-29), wechselt im Text gar kein Wort mit Gyburc. Der Autor/Erzähler berichtet, dass der Vater nach den Gesprächen mit Gyburc weiter versucht, die Protagonistin zu gewinnen: *Terramer, der warp also: / hiute vlehen, morgen dro* (Wh. 222,1-2; siehe dazu JONES, 2002: 109). Sei es Drohungen oder Flehen, nichts überzeugt Gyburc. Sie überzeugt die Heiden auch nicht. Die letzte Reaktion der Heiden zeigt, dass sie nicht aufgeben wollen. Sie ziehen nur provisorisch zurück zum Hafen, nicht weil sie damit einverstanden sind, was Gyburc gesagt hat, sondern weil sie sich erholen wollen. Sie führen sogar noch einen Sturmangriff vor ihrem Abzug (Wh. 222,20-223,2). Die Versuchen Gyburcs sind also im Großen und Ganzen vor ihren Verwandten erfolglos geblieben. Sie schlägt außerdem den Christen Verhaltensnormen vor, die zur Lösung des Kriegs beitragen könnten.

Gyburc hört von den Fürsten im Rat und von Willehalm selbst, dass Bluttat eine andere Bluttat fordert. Somit können die angefangenen Bluttaten nicht mehr zu Ende gehen. Die erste Schlacht fordert die zweite, die wegen der *triuwe* zu den gestorbenen Verwandten unausweichlich ist. Gyburc scheint dies zu begreifen und findet zunächst die Schonung des Feindes als erste Möglichkeit, manche Heiden am Leben zu lassen:

*ob iuch got so verre geeret,
daz ir mit strite uf Alischanz
rechet den jungen Vivianz
an minen magen und an ir her
(die vindet ir mit grozer wer),
und ob der heiden schumpfentiur erge,
so tuot daz sælekeit wol:
hæret eines tumben wibes rat,
schoonet der gotes hantgetat.
ein heiden was der erste man
den got machen began.* (Wh. 306,20-30)

Die Sprecherin ist der Ungewöhnlichkeit bewusst, als Frau, halfremd zu versuchen, die Fürsten die Schonung des Feinden lehren (siehe KIENING, 1993: 218-219). Die Taufe ist nicht ihre Abstammungsreligion. Eine im Zeitalter eines Erwachsenen Christin gewordene Person versucht nun, die von Christen abstammenden Christen die Ethik ihrer Religion zu lehren. Dieses Selbstbewusstsein drückt sich in ihrer eigenen bescheidenen Vorstellung als *tumbes wip*. Das erschwert die Beachtung ihres Gebots durch die christlichen Fürsten. Es ist trotzdem weit gegriffen zu behaupten, dass Gyburc

„hier die falsche Person“ ist, die „über das falsche Thema“ spricht (PRZYBILSKI, 2004: 60). GERKOK-REITER (2006: 244) hält diese Deutung für den „falsche[n] Schluss“. Denn solche Deutungen basieren auf die Erwartungen der Forscher, dass Gyburcs Gebot in der zweiten Schlacht beachtet werden sollte (siehe SCHRÖDER, 1989: 302). Diese Erwartung ist jedoch enttäuscht, weil die zweite Schlacht ebenso *mort* ist wie die erste (siehe SCHRÖDER, 1984: 406). Gyburc steht im Mittelpunkt des ganzen Geschehens, sie ist die Ursache dieses *mort*, deswegen darf oder muss sie nach Lösungen suchen. Sie ist der Bindeglied beider feindlichen Gruppen. Sie ist sowohl vom Tod der Christen als auch vom Tod der Heiden betroffen (siehe SCHRÖDER, 1989: 303-304). Bevor sie Christin wird, wusste sie nicht, dass die Heiden verdammt sind, als Christin weiß sie nun, dass ihre Heiden gebliebenen Verwandten nach dem Tod in die Hölle gehen, daher ist sie die geeignete Person, die nach Lösungen suchen kann. Ihre Aufforderung bewahrt trotz der Nichtverwirklichung in der zweiten Schlacht ihren Sinn.

Gyburc verbietet den Christen nicht, die Rache an seinen Verwandten zu nehmen. Ganz das Gegenteil: die Christen müssen Vivianz an ihren Verwandten rächen, sagt sie. Die Heiden werden auch nicht sofort aufgeben. Im Abwehrkampf werden also sowohl Christen als auch Heiden getötet. Das kann sie nicht verhindern. In diesem Sinne bemerkt KIENING (1991: 230), dass die Protagonistin keine „Alternative zur Schlacht“ entwirft. Gyburc sehnt nicht danach, die zweite Schlacht zu verhindern. Sie macht sich Sorgen um die Zeit nach der Schlacht, nach dem Sieg der Christen. Was sie verlangt, ist, die Heiden nach Möglichkeiten am Leben zu lassen (siehe SCHNELL, 1996: 196). Besonders nach dem Sieg, dürfen die Christen nicht die Heiden einfach abschlachten; sondern sie am Leben lassen, damit sie noch die Möglichkeit haben, Christen zu werden und ihr Seelenheil zu erlangen. So ist das Problem aber nicht gelöst, denn die Tötung wird noch die Rache verlangen und somit werden sich Christen und Heiden weiter töten. Deswegen macht Gyburc einen anderen Vorschlag:

*Swaz iu die heiden hant getan,
ir sult si doch geniezen lan
daz got selbe uf die verkos
von den er den lip verlos.
ob iu got sigenunft dort git,
lats iu erbarmen ime strit.
sin werdeclichez leben bot
vür die schuldehaften an den tot
unser vater Tetragramaton. (Wh. 309,1-9)*

Das ist hier ein auf die christliche Ethik basierender Gedanke der Verzeihung, der sich gegen das Gesetz der Rache, also gegen die ritterliche Ethik, setzt und eine klare Lösung zum Krieg bildet (siehe SABEL, 2003: 136). Damit ist bei Wolfram eine Möglichkeit der Überwindung des Glaubenskriegs theoretisch formuliert: Gyburc, die bei seiner Flucht von ihrem heidnischen Ehemann und ihrer Übertritt zum Christentum nicht wusste, dass ihr Handeln zum Glaubenskampf führen könnte, wie oben gesehen, aber das Ausmaß des Glaubens- und Racheproblems sowohl beim Gespräch mit ihrem Vater als auch in den Interventionen der Fürsten im Kriegsrat wahrnimmt, weiß nun, dass nur das Verzeihen der epischen Welt Ruhe bringen kann. Mit dem Vergessen des Leides, das die Gegner eingefügt haben, sollte keine Rache mehr geübt werden. Um mit SCHNELLS (1993: 196) Worten zu sprechen, hier ist nicht nach „epische[r] Konsequenz“ zu fragen, „wichtiger ist die Tatsache einer solchen Artikulation [...]“. Die epische Konsequenz ist vor der zweiten Schlacht nicht zu erwarten. Wenn die Christen diese Worte hören, werden sie zumindest nach der zweiten Schlacht keinen Kriegszug gegen die Heiden unternehmen. Die Durchsetzung dieses Gedanken fordert jedoch einen Kompromiss zwischen den Gegnern. Wenn einer vergisst und der andere nicht, sondern den ersten (sei es wegen Glauben oder Rache) angreift, wird der Angegriffene sich verteidigen müssen. Das heißt, Gyburc hätte diese Worte vor ihren Eltern aussprechen sollen, damit sie auch den Christen verzeihen. Die Einseitigkeit dieses Gebots der Barmherzigkeit macht ihre Realisierung unmöglich. Das gleiche gilt für die folgende Geste Willehalms.

2- Willehalms *güete* als Zeichen der Entwicklung über die Kreuzzugsideologie

Es kommt in dem abgebrochenen Text zu keiner poetischen Lösung des andauernden Problems zwischen Heiden und Christen (siehe GREENFIELD, 1996: 28). Was nur vermutet werden kann, ist, dass Willehalm versucht, die Heiden aufzuklären, dass sie den Glaubenskampf gegen die Christen unterlassen sollten. Dies zeigt sich in der Matribleiz-Szene. Diese Szene bildet im Großen und Ganzen eine Verwirklichung der von Gyburc theoretisch formulierten Gedanken der Barmherzigkeit und der Verzeihung, obwohl es nicht eindeutig ist, ob Willehalms Verhalten in dieser Szene von den Worten Gyburc beeinflusst wird. Jedenfalls gibt es eine Übereinstimmung zwischen dem Handeln Willehalms und den Aufforderungen Gyburcs. Da Willehalms Heiligkeit

vorausgesetzt und mit der *güete* verbunden wird, wie oben gesehen, scheint er sich im Text von einem alttestamentlichem Menschen, der alles rächt, zu einer barmherzigen in der Matribleiz-Szene zu entwickeln. Diese Entwicklung ist außerhalb der Einflüssen von Figuren erkennbar und wird begründet.

Die erste praktische Begründung für das Verhalten Willehalms am Ende der Dichtung bildet die Erfahrung im Zelt der Heiden. Willehalms Erfahrung im heidnischen Zelt, in dem die gefallenen Könige einbalsamiert werden (Wh. 464, 4-30), spielt eine bedeutende Rolle bei seinem Verhalten nach der zweiten Schlacht. Diese Erfahrung ist die „tiefere Ursache“ der Endaktion des Protagonisten (KIENING, 1993: 220),³⁶ denn dadurch hat Willehalm erfahren, dass die Heiden Ähnlichkeiten mit den Christen nicht nur in der *minne*, sondern auch in religiösen Bräuchen den Toten gegenüber haben. Der zweite Grund seines Handelns am Ende der Dichtung ist die Leiderfahrung im Krieg. Dieses Leid wird am Ende mit dem Verschwinden des Helfers Rennewart unerträglich und führt dazu, dass Willehalm sich an die Barmherzigkeit Gottes wendet, um um die Rettung seiner Seele zu bitten (Wh. 454,15-30). Wie in der ersten Schlacht scheint Willehalm am Ende auch sich Sorgen zu machen, dass er verdammt werden könnte. Dies muss damit zusammenhängen, dass der Verlust für ihn ein Zeichen dafür ist, dass er irgendwelche Sünde hat. Trotzdem ist Willehalm bis zum Abbruch des Textes nicht bereit, die begangenen und gebüßten Sünden zu erkennen (siehe oben).

Die dritte Ursache des Verhaltens Willehalms ist die verwandtschaftliche Beziehung zu Terramer. Durch die Vermählung mit Gyburc fühlt sich Willehalm an den Heiden näher. Er schont Ehmreiz, weil er der Sohn Gyburcs ist und schlägt andere Heiden ab: *gein siner rede er ouch niht sprach / swes er von Gyburge jach, / daz wart im einen gar vertragen* (Wh. 75,27-29). FUCHS (1997: 300) sagt dazu: „Ihm alleine zu verzeihen impliziert überdeutlich, daß hier nicht ein Ethos des Erzählers, ein übergeordnetes Ehtos der Geschichte gleichsam wirksam wird, nachdem etwa Zweikämpfe unter nahen Verwandten zu vermeiden seien, sondern daß es sich um eine bewußte und gewollte Einzelentscheidung Willehalms handelt.“ Diese Entscheidung hängt mit der verwandtschaftlichen Bindung Ehmreiz' zu Willehalm zusammen. Das

³⁶ Die Matribleiz-Szene gibt „dem gewaltigen *Willehalm*-Fragment den Schein eines Schlußtableaus [...]“ (KIENING, 1993: 219). Es ist nicht die Intention dieser Arbeit, die Frage nach dem Schluss der Dichtung zu diskutieren. Es wird versucht, den Text, wie er bekannt ist, zu verstehen. Dabei werden Spekulationen über die Weiterführung der Handlung so weit wie möglich vermieden.

Handeln Willehalms am Ende des Werkes ist nicht dadurch motiviert, dass er eine Schuld an der Tötung Arofels oder der Heiden fühlt, sondern weil er mit Gyburc vermählt ist und es wäre Unrecht, gegen seine Schwiegerfamilie aus eigener Initiative weiter zu kämpfen. Die Schlachten auf Alischanz hat er auch nicht angefangen, musste sich aber verteidigen. Er ehrt die gefallen Verwandten Gyburcs und vertraut auf Matribleiz, den er freilässt, die Einbalsamierung zu erledigen.

YOUNG kommentiert die Matribleiz-Szene wie folgt:

Zusammen mit einigen anderen Königen entläßt Willehalm Matribleiz aus der Haft, um eine spezifische Aufgabe [die Bestattung der Heidenkönige] zu erledigen, behält aber noch die Mehrzahl der siebenundzwanzig Gefangenen zurück. Motiviert ist er also nicht durch philanthropische Impulse im Sinne der Aufklärung, sondern durch eine gewisse, aus der schrecklichen Kriegserfahrung hervorgehende Abgeklärtheit. (YOUNG, 2000: 104)

In einem Konflikt ist nicht zu erwarten, dass Willehalm alle Gefangenen freilässt, die er möglicherweise gegen Rennewart tauschen kann (Wh. 458,29-459,3) und da noch kein Friedensvertrag mit dem Admirat geschlossen wurde. Ohne Friedenserklärung ist nicht auszuschließen, dass die Christen noch angegriffen werden; davor warnt auch Bernart (Wh. 457,17-23). Daher ist die Kampfbereitschaft Willehalms am Ende der Erzählung nicht negativ zu bewerten. Außer dem Respekt der Toten sucht Willehalm nach Versöhnung mit dem Admirat.

BRACKERT versteht die Versöhnungsbereitschaft als Sinn des Textes von Wolfram:

Er darf die Wahrheit dieser Geschichte nicht in dem suchen, was sie erzählt, sondern in dem, was sie nicht erzählen kann: also nicht in dem erzählten Gewaltzusammenhang, sondern in der auf Versöhnungsbereitschaft und Respektierung des anderen gegründeten Geschichte, die von der realen Geschichte gerade verweigert wird.“ (BRACKERT, 2000: 172)

Die Suche nach einer Versöhnung äußert Willehalm wie folgt:

*swaz ir künige vindet da,
die bringet Terramere,
der die grozen überkere
tet ane mine schulde,
des genade und des hulde
ich gerne gediende, getorst ichs biten,
swie er gebüte, wan mit den siten
daz ich den höehsten got verküre
und daz ich minen touf verlüre
und wider gæbe min clarez wip.
vür war ich liez e manegen lip*

verhouwen als ist hie geschehen. (Wh. 466,4-15)

Bemerkenswert ist, dass Willehalm bewusst ist, dass er für den religiösen Kriegszug Terramers keine Verantwortung trägt. Für ihn ist es klar, dass Terramer gegen ihn wegen seiner Taufe kämpft und nicht wegen der Entführung. *ane schulde* verdient Willehalm also nicht, dass Terramer um des Glaubens willen gegen ihn kämpft. Es ist klar, dass es bei Willehalm kein Laissez-faire gibt, wie HAUPT (2009: 55) bemerkt. Der Versöhnung setzt Willehalm deswegen klare Bedingungen voraus: Seinen Glauben und seine Frau kann er nicht aufgeben. Dies macht eine Realisierung dieser Versöhnung undenkbar (siehe BRACKERT, 2000: 168). Denn eine Annahme der Versöhnung durch die Heiden bedeutet auch ein Laissez-faire seitens Terramers. Dies ist unvorstellbar, wenn Terramer schon gegen das neue Ehepaar gekämpft hat. YOUNG (2000: 104) fügt über die Deutung von BRACKERT hinzu, dass es eine „bittere Ironie“ in der Tatsache liegt, dass „Matribleiz, der eigentlich die heidnischen Reparationszahlungen, für den Fall, daß Gyburg wieder zur Religion ihrer Verwandten zurückgehen würde, hätte aushandeln sollen (256,18ff.), jetzt nur mit Leichen beladen nach Hause geschickt wird.“ Was zu den Schlachten auf Alischanz geführt hat (die Entführung Arabels), steht am Ende der Erzählung unverändert. Um mit BULANG/KELLNER (2009: 143) zu sprechen, „die Grundkonstellation, welche die erste und die zweite Schlacht bedingte, [hat] sich bis zum Ende der Erzählung nicht verändert [...]“. Das Problem ist, dass Gyburcs Rückkehr zu den Heiden den Krieg nicht hätte lösen können, weil die Rückkehr die Ehre Tybalts nicht hätte wiederherstellen können und Tybalt kämpft nicht unbedingt, um Arabel zurückzugewinnen, sondern um sich zu rächen, wie schon formuliert.

Bemerkenswert ist aber, dass Willehalm keine Versöhnung mit Tybalt sucht, sondern mit dem Schwiegervater. Terramer hat laut seiner Botschaft nur Glück, dass seine Tochter in den Händen von Willehalm liegt und er Versöhnung mit Willehalm verdient. Sonst wäre Willehalm so feindselig geblieben und das wäre nichts Verwerfliches, wenn die Heiden selber nicht verstehen wollen, dass das christliche Reich ihnen nicht gehört und ständig gegen das römische Reich kämpfen, wie oben gesehen. Matribleiz' Reaktion auf die Geste Willehalms lässt freilich eine Chance für die Botschaft Willehalms zu, erhört zu werden.

Matribleiz selbst ist überrascht von dem Handeln Willehalms und dankt dem Markgrafen *ze tal gein sinen vuozen nider* (Wh. 463,3). Er sagt:

*daz al sin pris
mit der tat wære beslozzēn
und sin triuwe mit lobe begozzen,
des sin sælde immer bliete
und sin unverzwigeniu güete.* (Wh. 463,6-10)

Diese *güete* ist ein Zeichen dafür, dass Willehalm nicht mehr der Willehalm der ersten Schlacht und besonders der Arofel-Szene ist. Matribleiz selbst wünscht Willehalm *sælde* für *immer*. Der Heide kämpfte nicht wegen Tybalts Rache, sondern wegen der Rache für die Götter, die in seinen Worten nicht geholfen haben: *unser wer und unser gote her / half niht, wir enmüesen unverholn / die waren schunpfentiure doln.* (Wh. 463,12-14) Das ist ein Zeichen dafür, dass er versteht, dass der Glaubenskampf für die Heiden keine lohnende Affäre ist.

Es geht in der ganzen Dichtung um das *wie* der Überwindung des Leides, um die Möglichkeit, aus der Kette Bluttat-Rache-Bluttat durch Verzeihung herauszukommen (siehe HAUG, 1975: 230). Zwischen Heiden (unter Führung Terramers) und Christen (unter Führung Willehalms) im *Willehalm* ist das Verzeihen schwer vorstellbar, da die neuen Generationen ihre Verwandten rächen. Willehalm zeigt aber durch seine Botschaft an Terramer, dass er Versöhnung mit den Heiden will. Was auch SCHRÖDER zufolge den Sinn des Textes bildet.

Ein diplomatisches Abkommen über den Gefangenaustausch mit notwendigen Sicherungen, Geiseln, Lösegeld usw. hätte das neue Ethos nicht mit gleicher Leuchtkraft offenbar werden lassen wie Willehalms einseitige und bedingungslose Großmutsgeste. (SCHRÖDER, 1970: 216)

Diese Deutung von SCHRÖDER scheint überzeugend zu sein. Die Großmutsgeste ist der Anfang der Entwicklung über die Kreuzzugsideologie bei Willehalm. Willehalm, der am Anfang nicht bereit ist, Arofel zu schonen, steht am Ende als einer, der bereit ist, trotz dem Leid, das ihm die Heiden zugefügt haben, mit dem Glaubenskampf aufzuhören. Vielleicht hängt dies auch mit den Figuren zusammen, die Willehalm verliert. Vivianz' Tod rächt Willehalm. Könnte er auch Rennewarts Tod rächen, falls dieser gestorben wäre?

FAZIT

ôwê muoter, waz ist got? (Pz. 119,17)

Die epische Welt ist eine zwischen Heiden und Christen geteilte Welt, eine Welt mit zwei großen Problemen: Die Heiden sind trotz des Sühnetods Jesu verdammt geblieben und bedrohen die Christenheit. Dies führt immer wieder zu Schlachten zwischen Christen und Heiden, die im *Willehalm* mit dem Anspruch des heidnischen Herrschers auf die römische Krone begründet werden. Von Generation zu Generation müssen die römischen Könige gegen die heidnischen Herrscher kämpfen. Nach der geographischen Teilung der epischen Welt des *Willehalm* finden die Kämpfe in der Welt der Christen statt, die die Heiden versuchen zu erobern. Nach den überlieferten Fakten der Erzählung Wolframs sind manche Ländereien trotz der früheren Kämpfe des römischen Königs Karl unter den Händen des Heiden Tybalt geblieben. Diese Ländereien sind namentlich Nîmes und Oransche. Der leibliche Nachfolger Karls ist nicht in der Lage, das Reich weiter zu verteidigen. Die Schwäche des neuen römischen Königs lässt das christliche Reich unter der Gefahr stehen, zugunsten des Heidentums, des „Unglauben“ zu verschwinden. Die Lösung zu diesem Problem bietet Wolframs Überarbeitung der *Chanson de geste* im Auszug des Protagonisten Willehalm, der die Würde des römischen Königs als Verteidiger der Christenheit besitzt, wie der Prolog den Helden vorstellt.

Der Prolog lässt keinen Zweifel daran, dass Willehalm nur mit Karl verglichen werden kann und folglich die Aufgabe Karls, das römische Reich zu befreien, fortsetzen kann. Bei der Exposition der Handlung wird auch die Heiligkeit Willehalms wie bei Jesus vorausgesetzt und der Held wird über seine Zeitgenossen erhoben. Diese Erhebung über die Zeitgenossen bringt die Auserwähltheit Willehalms zum Ausdruck. Der im Prolog als Fürst von *Orangis* apostrophierte Held befindet sich doch nicht in Oransche und steht nicht von Anfang an im Dienst des Königs, wie in der *Chanson de geste*. Wolfram fixiert den Weg des Protagonisten mit der Enterbung des Helden.

Diese vom Erzähler nicht ausführlich erklärte Enterbung ist in sich befremdlich. Sie dient dazu pragmatisch zu erklären, warum Willehalm ein Land erobern muss. Sie hat auch einen religiösen Sinn: Heimrich opfert, wie im ersten Kapitel erläutert, durch

die Enterbung den Besitz seiner Söhne für die Christenheit und Willehalm erkennt selbst, dass er seinen Besitz für Jesus geopfert hat. Aus der im ersten Kapitel durchgeführten Analyse ist klar, dass die Enterbung Willehalms ihn zum Diener Gottes bei der Verteidigung des christlichen Reichs macht. Der Dienst Gottes wird mit dem Dienst des römischen Königs gekoppelt. Willehalm wird auf der sozialen Ebene zum Markgrafen des Reichs. Er schafft es die von den Heiden eroberten Städte zurückzuerobern und gilt dadurch als Befreier des christlichen Reichs. Willehalm vertritt den dazu unfähigen König Loys in der zweiten Schlacht. Die Verteidigung des Reichs ist mit dem Leid verbunden, das im Kampf erlebt wird und durch den Verlust von Verwandten vergrößert wird. Dieses Leid erduldet Willehalm trotz seiner Macht und seiner adligen Herkunft. In der Verteidigung des Reichs ist auch die Verteidigung von Willehalms persönlichem Interesse präsent, da die befreiten Ländereien zu Willehalms Eigentum werden. In der *reconquista* der Grenze des Reichs ist keine Schuld Willehalms zu sehen. Eine Schuld des Protagonisten wurde im 2. Kapitel dieser Arbeit im Ehebruch gesehen.

Dass Gyburc durch Willehalm erlöst wird, indem sie auf den sicheren Weg zum Paradies gebracht wird und gar vom Autor/Erzähler als Heilige genannt wird, ist unbestreitbar. Das Problem ist, dass dieser Glaubenswechsel ohne Ehebruch geschehen könnte. Aus dem *Rolandslied* ist Brechmunda das Beispiel einer Auflösung einer heidnischen Ehe, die zu keinem Ehebruch führt, weil die Heidin zuerst im Krieg gewonnen wird und dann nur bekehrt wird. Im *Willehalm* dagegen wird Arabel in der Gefangenschaft Willehalms entführt. Die Heidin wird bekehrt und es ist anzunehmen, dass sie wegen der Überlegenheit des christlichen Glaubens und wegen der Tatsache, dass der christliche Glaube bei den Heiden nicht bewahrt werden kann, ihre heidnische Familie verlässt. Die *minne*-Szenen zeigen dennoch, dass die irdische Liebe zwischen Arabel/Gyburc und Willehalm in Erfüllung geht, sodass nicht mehr von einer bloßen Eheauflösung gesprochen werden kann. Nur die Taufe, die zum Bereich des Geistlichen gehört, deckt die Schuld der Protagonisten, ohne sie aufzuheben. Dieser Ehebruch ist das, was zum Verlust der ersten Schlacht führt, wie im 2. Kapitel gezeigt wurde. Der *minne*-Kampf ist kein geistlicher Vorgang. Er ist ein persönliches Problem Willehalms, das mit dem Zusatz des religiösen Kriegszugs Terramers zum Problem der Christenheit, aber auch Gottes wird. Dadurch, dass Gott Willehalm seinen Beistand in der ersten

Schlacht verweigert, wurde in der Arbeit die erste Schlacht als Buße Willehalm interpretiert. Der Protagonist bekennt selbst seine Schuld am Tod der Märtyrer und bittet Gott um Gnade für die Gefallenen, wodurch der Kreuzzug der ersten Schlacht seine Selbstverständlichkeit verliert.

Da Gyburcs Verteidigung zugleich die Verteidigung des christlichen Glaubens ist, Gyburcs Erlösung der Erlösung der Christenheit gleicht, ist die Askese, die Willehalm zwischen den Schlachten ausübt, eine stellvertretende Leidensaskese für Gyburc, aber auch für die Christenheit, die von den Heiden bedroht ist und Willehalm sie errettet (erlöst), wie im 3. Kapitel gezeigt. Obwohl die Askese als Treueversprechen konzipiert wird, zeigt die Praxis, dass die Askese geistliche Aspekte hat: Verzicht auf gutes Essen, Schlafen wie ein Tier, Verzicht auf den Begrüßungskuss. Die Askese gewinnt auch durch die Isolierung Willehalm an Bedeutung. In diesem Kapitel wurde auch die Begegnung Willehalm mit Rennewart untersucht. Willehalm hat Rennewart aus der Situation am Königshof erlöst. Diese Erlösung ist im Sinne einer Befreiung aus der Gefangenschaft zu verstehen; ähnlich wie bei der Erlösung Willehalm aus der Gefangenschaft bei den Heiden. Da Rennewart nicht getauft wird und der fragmentarische Text Wolframs den Helden am Ende ohne Spur verschwinden lässt, kann nicht behauptet werden, dass Rennewart geistlich erlöst wird. Rennewarts Ziel, Ruhm zu erlangen wird im überlieferten Text des *Willehalm* auch nicht erreicht, sodass seine Erlösung nur halb geschehen ist. Nur aus der Situation am Königshof wird Rennewart befreit. Der erlöste Rennewart wird von Gott gelenkt. Er schenkt mit Hilfe Gottes den Christen den Sieg. Dieser Sieg gilt, wie aus den Deutungen des Autors/Erzählers am Ende der Erzählung erschlossen werden kann, als Erlösung der bedrohten Christenheit zumindest für die Generation von Willehalm. Bei der Erfüllung der Funktion als Erlöser der Christenheit ist Willehalm nicht ohne Schuld geblieben. Außer dem Ehebruch belastet Willehalm sich durch manche Taten, die er wegen der Ideologie seiner Welt nachvollzieht. Diese Taten sind die Tötung des flehenden Arofel, die Rache an der eigenen Schwester und die Erwähnung der Rache für Loys, die letztendlich darauf hinweist, dass Willehalm ein rachsüchtiger Held ist.

Trotz des Schuldbekenntnisses am Tod der Heiligen Märtyrer tötet Willehalm aus Rache Arofel und raubt die Rüstung des Getöteten. Die Analyse dieser Szene hat dazu gedient, den vorchristlichen Willehalm darzustellen. Die Rache ist vorchristlich

und sie fällt auf eine Person, die mit dem Tod Vivianz' direkt nichts zu tun hat. Ein Versuch des Erzählers, Willehalm seine Schuld wegen der Tötung erkennen zu lassen, scheitert daran, dass der vorchristliche Held nicht bereit ist, eine Schuld an der Tötung eines Heiden zu erkennen und die Tötung des *minne*-Ritters für eine Schuld an der *minne* hält. Dass Willehalm ein vorchristlicher Held ist, zeigt sich dadurch, dass er sich gar an seinem Herrn Loys und seiner Schwester wegen einer Beleidigung rächt und wegen der Vergeltung bereit ist, den Verwandtenmord zu begehen. Diesen Charakter überwindet Willehalm allmählich in der zweiten Schlacht bis er am Ende seine *güete* zur Geltung bringt.

Am Ende der zweiten Schlacht, in der Willehalm fast untätig ist, tötet Willehalm den von ihm verwundeten Herrscher Terramer nicht. Er greift Canliun nicht an. Er zeigt vielmehr seine im Prolog erwähnte *güete* in der Matribleiz-Szene. Dieses Verhalten Willehalms am Ende der zweiten Schlacht ist mit der Erfahrung im heidnischen Zelt, mit dem Leid Willehalms, mit der Sorge um das Seelenheil, mit der verwandtschaftlichen Beziehung zwischen Willehalm und Matribleiz, motiviert. Diese *güete*, die durch die daraus entstammende Versöhnungsbotschaft als ein Versuch verstanden wurde, den von Gyburc theoretisch geäußerten Gedanken der Verzeihung wegen der Barmherzigkeit in die Tat umzusetzen, ist der Anfang des Wachsens des rachsüchtigen Helden über die Kreuzzugsideologie. Die Suche nach Versöhnung ist der erste Schritt dazu, das Problem zwischen Christen und Heiden endgültig zu lösen. Von einer harmonischen Lösung erzählt der überlieferte Text Wolframs nicht. Die Schlussfolgerung, die aus der obigen Untersuchung gezogen werden kann, ist die folgende: Von Christus, der für die Menschen litt und starb, heißt es, dass er *unverzagt / sin verh durh uns gab in den tot* (Wh. 31,10-11). Willehalm, der wegen der und für die Probleme der Christen gelitten hat, im Namen Gottes sein *verh* und sein *habe geveilet* hat (Wh. 456,2-4), ist auch *der unverzagete werde bote* (Wh. 3,16).³⁷ Die Christenheit hat Willehalm für seine Generation erlöst. Mit seiner Versöhnungsbereitschaft könnte die ganze epische Welt erlöst werden.

37 WOLF (1975: 261) macht auf die Bezeichnung von Jesus und Willehalm als *unverzaget* aufmerksam und formuliert am Schluss seines Aufsatzes über die Kampfschilderung im *Willehalm*, dass das „volle menschliche Leiden in diesem realen Religionskrieg [...] die Basis für Willehalms Heiligkeit sein [darf].“ (262)

LITERATURVERZEICHNIS

Textausgaben

Aliscans. Texte établi par Claude RÉGNIER, présentation et notes de Jean SUBRENAT, traduction revue par Andrée et Jean SUBRENAT. Paris 2007.

Chrétien de Troyes. Le Roman de Perceval ou le Conte du Graal. Hg. und übersetzt von Felicitas OLEF-KRAFFT. Stuttgart 1991.

Das altfranzösische Rolandslied. Übersetzt und kommentiert von Wolf STEINSIECK. Stuttgart 1999.

Das Nibelungenlied. Hg. von Ursula SCHULZE, übersetzt und kommentiert von Siegfried GROSSE. Stuttgart 2011.

Die Bibel. Nach der Übersetzung Martins Luthers. Stuttgart 1985.

La Chevalerie Vivien. Édition critique des Mss S, D, C, avec introduction, notes et glossaire par Duncan McMILLAN, texte revu, corrigé et complété pour la publication par Jean-Charles HERBIN, Jean-Pierre MARTIN et François SUARD. Tome 1. Aix-en-Provence 1997 (Senefiance 39).

La Prise d'Orange. Chanson de geste (fin du XII^e - début XIII^e siècle). Édition bilingue, texte établi, traduction, présentation et notes par Claude LACHET. Paris 2010.

Le Charroi de Nîmes. Chanson de geste du XII^e siècle. Édité par J.-L. PERRIER. Paris 1982.

Pfaffe Konrad. Das Rolandslied. Hg., übersetzt und kommentiert von Dieter KARTSCHOKE. Durchgesehene Ausgabe. Stuttgart 1996.

Ulrich von Türlen. Rennewart. Hg. von Alfred HÜBNER. Berlin 1938 (Deutsche Texte des Mittelalters 39).

Wolfram von Eschenbach. Willehalm. Text der Ausgabe von Werner SCHRÖDER, Übersetzung, Vorwort und Register von Dieter KARTSCHOKE. 3. durchgesehene Auflage. Berlin/New York 2003.

Wolfram von Eschenbach. Parzival. Studienausgabe nach der 6. Ausgabe von Karl LACHMANN, übersetzt von Peter KNECHT. 2. Auflage, Berlin/New York 2003.

Forschungsliteratur

Gerd ALTHOFF. Wolfram von Eschenbach und die Spielregeln der mittelalterlichen Gesellschaft. *Wolfram-Studien* 16 (2000): 102-120.

Arnold ANGENENDT. Nachfolge Christi. In: *Enzyklopädie des Mittelalters*. Bd. 1. Hg. von Gert MELVILLE/Martial STAUB. 2., bibliographisch aktualisierte Auflage. Darmstadt 2013: 336-337.

Jeffrey ASHCROFT. dicke Karel wart genant: Konrad's Rolandslied and the Transmission of Authority and Legitimacy in Wolfram's Willehalm. In: *Wolfram's Willehalm. Fifteen Essays*. Hg. von Martin H. JONES/Timothy MCFARLAND. Rochester/Woodbridge 2002 (*Studies in German Literature, Linguistics and Culture*): 21-43.

Bernd BASTERT. Helden als Heilige. Chanson de geste-Rezeption im deutschsprachigen Raum. Tübingen 2010 (*Bibliotheca Germanica* 54).

Ricarda BAUSCHKE. Der Umgang mit dem Islam als Verfahren christlicher Sinnstiftung in Chanson de Roland/Rolandslied und Aliscans/Willehalm. In: *Das Potential des Epos*. Die

altfranzösische Chanson de geste im europäischen Kontext. Hg. von Susanne FRIEDE/Dorothea KULLMANN. Heidelberg 2012 (GRM-Beiheft 44): 191-211.

Helmut BRACKERT. Wolframs von Eschenbach Willehalm. In: Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs. Hg. von Helmut BRACKERT/Jörn STÜCKRATH. 6. Auflage. Reinbek bei Hamburg 2000: 161-173.

Helmut BRALL-TUCHEL. Kriegerisches Heldentum und Brudermord. In: Krieg, Helden und Antihelden in der Literatur des Mittelalters. Beiträge der II. Internationalen Giornata di Studio sul Medioevo in Urbino. Hg. von Michael DALLAPIAZZA u. a. Göppingen 2007 (GAG 739): 46-61.

Tobias BULANG/Beate KELLNER. Wolframs Willehalm: Poetisches Verfahren als Reflexion des Heidenkriegs In: Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposium 2006. Hg. von Peter STROHSCHNEIDER. Berlin/New York 2009: 124-160.

Joachim BUMKE. Wolframs Willehalm. Studien zur Epenstruktur und zum Heiligkeitsbegriff der ausgehenden Blütezeit. Heidelberg 1959 (Germanische Bibliothek 3).

Joachim BUMKE. Wolfram von Eschenbach. 8., völlig neu bearbeitete Auflage. Stuttgart/Weimar 2004 (Sammlung Metzler 36).

Mark CHINCA. Willehalm at Laon. In: Wolfram's Willehalm. Fifteen Essays. Hg. von Martin JONES/Timothy McFARLAND. Rochester/Woodbridge 2002 (Studies in German Literature, Linguistics and Culture): 77-94.

Cyril EDWARDS. Wolfram von Eschenbach, Islam, and the Crusades. In: Encounters with Islam in German Literature and Culture. Hg. von James HODKINSON and Jeff MORRISON. Rochester/Woodbridge 2009 (Studies in German Literature, Linguistics, and Culture): 36-54.

Christoph FASBENDER. Willehalm als Programmschrift gegen die Kreuzzugsideologie und Dokument der Menschlichkeit. ZfdPh 116 (1997): 16-31.

Stephan FUCHS. Hybride Helden: Gwigalois und Willehalm. Beiträge zum Heldenbild und zur Poetik des Romans im frühen 13. Jahrhundert. Heidelberg 1997 (Frankfurter Beiträge zur Germanistik 31).

Gérard GENETTE. Palimpsestes. La littérature au second degré. Paris 1982.

Annette GEROK-REITER. Individualität. Studien zu einem umstrittenen Phänomen mittelhochdeutscher Epik. Basel/Tübingen 2006 (Bibliotheca Germanica 51).

John GREENFIELD. Willehalm's Fall from Grace. Neophilologus 73 (1989): 243-253.

John GREENFIELD. Vivianz. An Analysis of the Martyr Figure in Wolfram von Eschenbach's Willehalm and in his Old French Source Material. Erlangen 1991 (Erlanger Studien 95).

John GREENFIELD. Wolframs Willehalm als Transgression? In: Norm und Transgression in deutscher Sprache und Literatur. Kolloquium in Santiago de Compostela, 4-7. Oktober 1995. Hg. von Victor MILLET. München 1996: 18-29.

John GREENFIELD/Lydia MIKLAUTSCH. Der Willehalm Wolframs von Eschenbach. Eine Einführung. Berlin/New York 1998.

John GREENFIELD. ir sît durh triuwe in dirre nôt: The Role of triuwe in Wolfram's Willehalm. In: Wolfram's Willehalm. Fifteen Essays. Hg. von Martin JONES/Timothy McFARLAND. Rochester/Woodbridge 2002 (Studies in German Literature, Linguistics and Culture): 61-76.

John GREENFIELD. Die Dialogstruktur in Aliscans und in Wolframs Willehalm. Beobachtung zur Aérofle/Arofel-Szene. In: Redeszene in der mittelalterlichen Großepik. Komparatistische Perspektiven. Hg. von Monika UNZEITIG u. a. Berlin 2011 (Historische Dialogforschung 1): 105-115.

- Stephanie L. HATHAWAY. *Saracens and Conversion. Chivalric Ideals in Aliscans and Wolfram's Willehalm*. Oxford u. a. 2012 (Studies in Old Germanic Languages and Literatures 6).
- Walter HAUG. *Parzivals Zweifel und Willehalm's Zorn. Zu Wolframs Wende vom Höfischen Roman zur Chanson de geste*. *Wolfram-Studien* 3 (1975): 217-231.
- Walter HAUG. *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*. Sonderausgabe, unveränderter Nachdruck der 2. Auflage 1992. Darmstadt 2009.
- Barbara HAUPT. *Heidenkrieg und Glaube. Zur Toleranz im Willehalm Wolframs von Eschenbach*. In: *Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur. Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung*. Hg. von Bernd F. W. SPRINGER/Alexander FIDORA. Wien/Zürich 2009 (Literatur Forschung und Wissenschaft 18): 41-56.
- Joachim HEINZLE. *Noch einmal: die Heiden als Kinder Gottes in Wolframs Willehalm*. *ZfdPh*. 117 (1998): 75-80.
- Joachim HEINZLE. *Stellenkommentar*. In: *Wolfram von Eschenbach. Willehalm*. Hg. von Joachim HEINZLE. Frankfurt am Main 2009 (DKV im Taschenbuch 39): 813-1092.
- Joachim HEINZLE. *Kommentar*. In: *Wolfram von Eschenbach. Willehalm*. Hg. von Joachim HEINZLE. Frankfurt am Main 2009 (DKV im Taschenbuch 39): 796-803.
- Joachim HEINZLE. *Themen und Motive*. In: *Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch Bd. 1: Autor, Werk, Wirkung*. Hg. von Joachim HEINZLE. Berlin/Boston 2011: 653-675.
- Joachim HEINZLE. *Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch Bd. 1: Autor, Werk, Wirkung. Bd. 2: Figuren-Lexikon, Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften, Bibliographien, Register, Abbildungen*. Hg. von Joachim HEINZLE. Berlin/Boston 2011.
- Thordis HENNINGS. *Französische Heldenepik im deutschen Sprachraum. Die Rezeption der Chansons de Geste im 12. und 13. Jahrhundert. Überblick und Fallstudien*. Heidelberg 2008 (Beiträge zur Älteren Literaturgeschichte).
- Marie-Noël HUBY-MARLY. *Willehalm de Wolfram d'Eschenbach et la Chanson des Aliscans*. *Etudes Germaniques* 156 (1984): 388-411.
- Marie-Noël HUBY-MARLY. *Les personnages de Guillaume et de Willehalm*. In: *Guillaume et Willehalm. Les épopées françaises et l'œuvre de Wolfram von Eschenbach*. Hg. von Danielle BUSCHINGER. Göppingen 1985 (GAG 421): 31-47.
- Gillian M. HUMPHREYS. *Wolfram von Eschenbach's Willehalm. Kinship and Terramer. A Comparison with the M Version of Aliscans*. Göppingen 1999 (GAG 657).
- Martin H. JONES. *Giburg at Orange: The Siege as Military Event and Literary Theme*. In: *Wolfram's Willehalm. Fifteen Essays*. Hg. von Martin JONES/Timothy MCFARLAND. Rochester/Woodbridge 2002 (Studies in German Literature, Linguistics and Culture): 97-120.
- Martin H. JONES. *Cross and Crusade in Wolfram von Eschenbach's Willehalm*. In: *Literatur - Geschichte - Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. FS für Volker HONEMANN zum 60. Geburtstag*. Hg. von Nine MIEDEMA/Rudolf SUNTRUP. Frankfurt am Main u. a. 2003: 193-207.
- Ingrid KASTEN. *Rennewarts Stange*. *ZfdPh* 96 (1977): 394-410.
- Manfred KERN. *La fureur de Guillaume: guerre religieuse et trauma culturel dans la chanson de geste*. In: *Trauma et Texte*. Hg. von Peter KUON. Frankfurt am Main u. a. 2008 (KZ-memoria scripta 4): 71-84.
- Christian KIENING. *Reflexion – Narration. Wege zum Willehalm Wolframs von Eschenbach*. Tübingen 1991 (Hermaea Germanistische Forschungen Neue Folge 63).
- Christian KIENING. *Wolfram von Eschenbach: Willehalm*. In: *Interpretationen*.

- Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Hg. von Horst BRUNNER. Stuttgart 1993: 212-230.
- Christian KIENING. Wolframs politische Anthropologie im Willehalm. *Wolfram-Studien* 17 (2002), S. 246-275.
- Eva KIMMINICH. Erlösung. In: *Sachwörterbuch der Mediävistik*. Hg. von Peter DINZELBACHER. Stuttgart 1992 (Kröners Taschenausgabe 477): 219-220.
- Klaus KIRCHERT. Heidenkrieg und christliche Schonung des Feindes. Widersprüchliches im Willehalm Wolframs von Eschenbach. *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 231 (1994): 258-270.
- Fritz P. KNAPP. Und noch einmal: Die Heiden als Kinder Gottes. *ZfdA* 129 (2000): 296-302.
- Hans-Henning KORTÜM. Gerechter Krieg - Heiliger Krieg. In: *Enzyklopädie des Mittelalters*. Bd. 1. Hg. von Gert MELVILLE/Martial STAUB. 2., bibliographisch aktualisierte Auflage. Darmstadt 2013: 275-276.
- Ursula LIEBERTZ-GRÜN. Das trauernde Geschlecht. Kriegerische Männlichkeit und Weiblichkeit im Willehalm Wolframs von Eschenbach. *GRM* 46 (1996): 383-405.
- Elisabeth LIENERT. *daz beweinten sît diu wîp*. Der Krieg und die Frauen in mittelhochdeutscher Literatur. In: *Vom Mittelalter zur Neuzeit*. FS für Horst BRUNNER. Hg. von Dorothea KLEIN u. a. Wiesbaden 2000: 129-146.
- Carl LOFMARK. *Rennewart in Wolfram's Willehalm*. Cambridge 1972 (*Anglica Germanica* 2).
- Carl LOFMARK. Das Problem des Unglaubens im Willehalm. In: *Studien zu Wolfram von Eschenbach*. FS für Werner Schröder zum 75. Geburtstag. Hg. von Kurt GÄRTNER/Joachim HEINZLE. Tübingen 1989: 399-413.
- Friedrich MAURER. Parzivals Sünden. Erwägungen zur Frage nach Parzivals Schuld. *DVjS* 24, 3 (1950): 304-346.
- Timothy MCFARLAND. Guiborc' Dilemma: Parents and Children, Baptism and Salvation. In: *Wolfram's Willehalm*. Fifteen Essays. Hg. von Martin JONES/Timothy MCFARLAND. Rochester/Woodbridge 2002 (*Studies in German Literature, Linguistics and Culture*): 121-142.
- Bodo MERGELL. *Wolfram von Eschenbach und seine französische Quellen*. Teil I: *Wolframs Willehalm*. Münster in Westfalen 1936 (*Forschungen zur Deutschen Sprache und Dichtung* 6).
- Volker MERTENS. Religiöse Identität in der mittelhochdeutschen Kreuzzugsepik (Pfaffe Konrad: Rolandslied, Wolfram von Eschenbach: Willehalm). In: *Chanson de Roland und Rolandslied*. Actes du colloque du Centre d'Etudes Médiévales de l'Université de Picardie Jules Verne 11 et 12 Janvier 1996. Hg. von Danielle BUSCHINGER/Wolfgang SPIEWOK. Greifswald 1997 (*Wodan* 70) (*GBM* 57): 77-86.
- Volker MERTENS. *Der Gral. Mythos und Literatur*. Stuttgart 2003.
- Lydia MIKLAUTSCH. Minne - Flust. Zur Rolle des Minnerittertums in Wolframs Willehalm. *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 177 (1995): 218-234.
- Victor MILLET. Zornige Helden? In: 11. Pöchlerner Heldenliedgespräch. *Mittelalterliche Heldenepik - Literatur der Leidenschaften*. Hg. von Johannes KELLER/Florian KRAGL. Wien 2011 (*Philologica Germanica* 33): 137-147.
- Dieter von der NAHMER. *Die lateinische Heiligenvita*. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie. Darmstadt 1994.
- Ingrid OCHS. *Wolframs Willehalm-Eingang im Lichte der frühmittelhochdeutschen geistlichen Dichtung*. München 1968 (*Medium Aevum* 14).

- Friedrich OHLY. Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des Willehalm. In: Wolfram von Eschenbach. Hg. von Heinz Rupp. Darmstadt 1966 (Wege der Forschung 57): 455-518.
- Jean-Marc PASTRE. Le thème des Aymerides dans le Willehalm de Wolfram von Eschenbach. In: Litterature épique du Moyen Age. Hommage à Jean Fourquet pour son 100ème anniversaire. Hg. von Danielle BUSCHINGER. Greifswald 1999 (WODAN 77) (GBM 64): 355-364.
- René PERENNEC. Willehalm et Guillaume, une non-rencontre. Analyse contrastive de l'instabilité du récit dans les Aliscans et dans le Willehalm. In: Guillaume et Willehalm. Les épopées françaises et l'œuvre de Wolfram von Eschenbach. Hg. von Danielle BUSCHINGER. Göppingen 1985 (GAG 421): 111-124.
- René PERENNEC. Wolfram von Eschenbach. Paris 2005.
- Martin PRZYBILSKI. Giburgs Bitten. Politik und Verandtschaft. ZfdA 133 (2004): 49-60.
- Werner RÖCKE. Literaturgeschichte - Mentalitätsgeschichte. In: Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs. Hg. von Helmut BRACKERT/Jörn STÜCKRATH. 6. Auflage. Reinbek bei Hamburg 2000:640-650.
- Kurt RUH. Höfische Epik des deutschen Mittelalters. Teil 2: Reinhart Fuchs, Lanzelet, Wolfram von Eschenbach, Gottfried von Straßburg. Berlin 1980 (Grundlagen der Germanistik 25).
- Barbara SABEL. Toleranzdenken in mittelhochdeutscher Literatur. Wiesbaden 2003 (= Imagines Medii Aevi 14).
- Rose B. SCHÄFER-MAULBETSCH. Studien zur Entwicklung des mittelhochdeutschen Epos. Die Kampfschilderungen in Kaiserchronik, Rolandslied, Alexanderlied, Eneide, Liet von Troye und Willehalm. Teil 2. Göppingen 1972 (GAG 23).
- Friedrich SCHLEIERMACHER. Das Leben Jesu. Vorlesung an der Universität zu Berlin im Jahr 1832. In: Friedrich SCHLEIERMACHER. Hermeneutik und Kritik. Hg. und eingeleitet von Manfred FRANK. Frankfurt am Main 1977 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 211): 387-394.
- Elisabeth SCHMID. Enterbung, Ritterethos, Unrecht: Zu Wolframs Willehalm. ZfdA 107 (1978): 259-275.
- Ludwig SCHMUGGE. Deus lo vult? Zu den Wandlungen der Kreuzzugs-idee im Mittelalter. In: Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich. Hg. von Klaus SCHREINER/Elisabeth MÜLLER-LUCKNER. München 2008: 93-106.
- Werner SCHRÖDER. minne und ander klage (Zu Willehalm 4,26). ZfdA 93 (1964): 300-313.
- Werner SCHRÖDER. Das epische Alterswerk Wolframs von Eschenbach. Wolfram-Studien 1 (1970: 199-218).
- Werner SCHRÖDER. kunst und sin bei Wolfram von Eschenbach. Euphorion 67 (1973): 219-243.
- Werner SCHRÖDER. Die Hinrichtung Arofels. Wolfram-Studien 2 (1974): 219-240.
- Werner SCHRÖDER. Diz maere ist war, doch wunderlich. Zu Willehalm 5,15 und zum Gebrauch von maere, wâr und wunderlich bei Wolfram. In: Verbum et Signum. Bd. 2: Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung. Studien zur Semantik und Sinntradition im Mittelalter. Hg. von Hans Fromm u. a. München 1975: 277-298.
- Werner SCHRÖDER. mort und ritterschaft bei Wolfram. Zu Willehalm 10,18-20. In: Philologische Untersuchungen. FS für Elfriede Stutz zum 65. Geburtstag. Wien 1984: 398-407.
- Werner SCHRÖDER. Zur Entwicklung des Helden in Wolframs Willehalm. In: Wolfram von Eschenbach. Spuren, Werke, Wirkungen. Kleinere Schriften 1956-1987. Bd. I: Spuren und Werke. Stuttgart 1989 (Werner Schröder - Wolfram von Eschenbach 1): 295-306.

Werner SCHRÖDER. deswar ich liez ouch minne dort. Arabel-Gyburgs Ehebruch. In: Wolfram von Eschenbach. Spuren, Werke, Wirkungen. Kleinere Schriften 1956-1987. Bd. I: Spuren und Werke. Stuttgart 1989 (Werner Schröder - Wolfram von Eschenbach 1): 472-485).

Kathryn STARKEY. Die Androhung der Unordnung. Inszenierung, Macht und Verhandlung in Wolframs Willehalm. ZfdPh 121 (2002): 321-341.

Ralf-Henning STEINMETZ. Die ungetauften Christenkinder in den Willehalm-Versen 307,26-30. ZfdA 124 (1995): 151-162.

Peter STOCKER. Theorie der intertextuellen Lektüre. Modelle und Fallstudien. Paderborn u. a. 1998 (Explicatio).

Peter STROHSCHNEIDER. Kreuzzugslegitimität - Schonungsgebot - Selbreflexivität. Über die Begegnung mit den fremden Heiden im Willehalm Wolframs von Eschenbach. In: Die Begegnung mit dem Islamischen Kulturraum in Geschichte und Gegenwart. Acta Hohenschwangau 1991. Hg. von Stefan KRIMM/Dieter ZERLIN. München 1992: 23-42.

Peter THORAU. Kreuzzüge. In: Enzyklopädie des Mittelalters. Bd. 2. Hg. von Gert MELVILLE/Martial STAUB. 2., bibliographisch aktualisierte Auflage. Darmstadt 2013: 373-380.

Regina TOEPFER. Enterbung und Gotteskindschaft. Zur Problematik der Handlungsmotivierung im Willehalm Wolframs von Eschenbach. ZfdPh 129, 1 (2010): 63-81.

Annette VOLFING. Parzival and Willehalm: Narrative Continuity? In: Wolfram's Willehalm. Fifteen Essays. Hg. von Martin JONES/Timothy MCFARLAND. Rochester/Woodbridge 2002 (Studies in German Literature, Linguistics and Culture): 45-59.

Burghart WACHINGER. Schichten der Ethik in Wolframs Willehalm. In: Alte Welten - neue Welten. Akten des IX. Kongresses der Internationalen Vereinigung für germanische Sprach- und Literaturwissenschaft (IVG). Bd. 1: Plänarvorträge. Hg. von Michael BATTS. Tübingen 1996: 49-59.

Peter WAPNEWSKI. Wolframs Parzival. Studien zur Religiösität und Form. Heidelberg 1955 (Germanische Bibliothek 3).

Friederike WIESMANN-WIEDEMANN. Le roman du Willehalm de Wolfram von Eschenbach et l'épopée d'Aliscans. Étude de la transformation de l'épopée en roman. Göppingen 1976 (GAG 190).

Alois WOLF. Kampfschilderungen in Wolframs Willehalm. Wolfram-Studien 3 (1975): 232-262.

Ulrich WYSS. Legenden. In: Epische Stoffe des Mittelalters. Hg. von Volker MERTENS/Ulrich MÜLLER. Stuttgart 1994 (Kröners Taschenausgabe 483): 40-60.

David N. YEANDLE. Rennewart's Schame: An Aspect of the Charakterization of Wolfram's Ambivalent Hero. In: Wolfram's Willehalm. Fifteen Essays. Hg. von Martin JONES/Timothy MCFARLAND. Rochester/Woodbridge 2002 (Studies in German Literature, Linguistics and Culture): 167-190.

Christopher YOUNG. Narrativische Perspektiven in Wolframs Willehalm. Figuren, Erzähler, Sinngebungsprozeß. Tübingen 2000 (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 104).

Christopher YOUNG. The Construction of Gender in Willehalm. In: Wolfram's Willehalm. Fifteen Essays. Hg. von Martin JONES/Timothy MCFARLAND. Rochester/Woodbridge 2002 (Studies in German Literature, Linguistics and Culture): 249-269.

Hilfsmittel

Hilaire van DAELE: *Petit dictionnaire de l'ancien Français*, Paris: Librairie Garnier Frères, 1940,

verfügbar unter: <http://sgce.whc.ca/tutorials/paleo/outils/vandaele.pdf>(L. Z.: 29.06.2015).

Matthias LEXER. *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*. Mit Nachträgen von Ulrich PRETZEL. 38. unveränderte Auflage. Stuttgart 1992.