

Wilde Ähnlichkeiten im 'Willehalm' des Wolfram von Eschenbach

Zusammenfassung: Im Mittelpunkt der folgenden Untersuchung steht die Frage, welcher Sinn dem 'Willehalm' Wolframs von Eschenbach zukommt, wenn diesem - wie von der 'Willehalm'-forschung übereinstimmend festgestellt wird - ein einheitlicher Sinn gerade fehlt. Ausgangspunkt (I) ist die Beobachtung, dass Grenzüberschreitungen im 'Willehalm' ganz unterschiedliche Figuren zur Einsicht in den trennenden Charakter differierender Sinnkonzepte führen. Darauf folgt (II) die Darstellung von Versuchen zur Transformation trennender Differenzen: Gewalt, Verwandtschaft, Freundschaft, Hass und Minne, Bußleistung, himmlischer Lohn und compassio sind die Denkmuster, die bei der Arbeit an der Differenz wirksam werden. In einem weiteren Schritt (III) wird die Frage verfolgt, ob und in welcher Weise ein einheitliches Sinnkonzept trotz unterschiedlicher Sinnrealisierungen möglich ist. Es geht dabei um die Schwierigkeit, Identität und Differenz so miteinander zu verbinden, dass Identität nicht in Disparatheit umschlägt und andererseits Verschiedenheit nicht in eine immer wieder neu vollzogene Konfirmation des Gleichen mutiert. Mit dem Begriff der Ähnlichkeit wird ein Sinnmodus bezeichnet, der es erlaubt, bei grundsätzlicher Übereinstimmung trotz zahlreicher Abweichungen gemeinschaftlich zu handeln. Kapitel IV thematisiert für den 'Willehalm' die Entdeckung von Vielschichtigkeit – also die Differenz in der Gleichheit und die Gleichheit in der Differenz - als Voraussetzung für ein Handeln, bei dem es gelingt, in der Erfahrung von Differenz an vorhandene Gemeinsamkeiten anzuknüpfen und dadurch Gemeinschaft zu ermöglichen. Dadurch wird es möglich – wie in Kapitel V entwickelt wird -, dass bestehende Differenzen ihren trennenden Charakter verlieren und an die Stelle von Exklusion Integration, Koexistenz oder zumindest eine – wie unterschiedlich auch immer zu realisierende – Beziehung von Personen treten kann, die ganz unterschiedlichen Sinnkonzepten verpflichtet sind.

Der Titel bedarf der genaueren Erläuterung. Denn im 'Willehalm' scheint man eher mit Differenzen, Dissonanzen und Widersprüchen konfrontiert zu werden als mit Übereinstimmung, Gleichheit oder Ähnlichkeit. Ein einheitliches Sinnkonzept ist daher für den 'Willehalm' auch nicht auszumachen¹. Vielmehr zeigen sich bestehende Sinnsysteme wie Religion, Verwandtschaft, Ehe und Herrschaft relativ instabil; konkretes Handeln realisiert sich wider Erwarten häufig in Differenz dazu. Sinn wird im 'Willehalm' vorrangig – um eine Formulierung von Niklas Luhmann zu verwenden - im „Prozessieren nach Maßgabe von Differenzen“² erfahren. Von daher liegt es nahe, sich eingehender mit der Differenz zu beschäftigen und zu fragen, welchen Sinn es macht, von aktuellem Sinn abzuweichen und variierend oder opponierend dazu neuen Sinn zu konstituieren. Gegenläufig zu dieser Tendenz sind im 'Willehalm' genauso Versuche zu verzeichnen, den aktuellen Sinn in den einzelnen Sinnsystemen zu konservieren oder zu restituieren; die Macht von Religion, Herrschaft und Verwandtschaft ist nicht zu übersehen. Somit muss das Entstehen von Differenz und

1 Diese Einschätzung ist communis opinio der 'Willehalm'-forschung. Unterschiede bestehen in der Erklärung der bestehenden Inkohärenzen. Vgl. dazu (unter Verweis auf Christian Kiening, Reflexion – Narration. Wege zum 'Willehalm' Wolframs von Eschenbach. Tübingen 1991, S. 243) Annette Gerok-Reiter, Individualität. Studien zu einem umstrittenen Phänomen mittelhochdeutscher Epik. Tübingen 2006, S. 198: „Dynamik und Sinnpolyphonie des 'Willehalm' sind nicht Resultat eines fehlenden oder eines offenen Schlusses, sondern Resultat der gesamten Textur, sind weder Ausdruck von Defizienz noch Ausdruck pointiert-spielerischer Provokation, sondern Ausdruck einer Problemkomplexität, deren Last spürbar bleibt. Es ist kein finales, sondern ein prinzipielles Phänomen, dass der 'Willehalm' 'jedem Versuch zu verstehen das Ungenügen' belässt, 'nicht besser zu verstehen'.“ Vgl. auch Christopher Young, Narrativische Perspektiven in Wolframs 'Willehalm': Figuren, Erzähler, Sinngebungsprozeß. Tübingen 2000, S. 187: „Der Sinn des 'Willehalm' liegt schließlich darin, zu zeigen, daß es keinen einzigen Sinn gibt.“

2 Niklas Luhmann, Soziale Systeme. Frankfurt a.M. 1984, S. 101.

das Umgehen damit bei Heiden und Christen im 'Willehalm' genauer beobachtet werden. Leitende Untersuchungsaspekte dabei sind: Wie reagiert eine Gemeinschaft, wenn einzelne Mitglieder der Gemeinschaft Sinn in den verschiedenen Sinnsystemen der Gemeinschaft (Religion, Verwandtschaft etc.) unterschiedlich realisieren? Wieviel Differenz verträgt und wieviel Gemeinsamkeit benötigt eine Gemeinschaft? In welchem Fall stellt abweichendes Verhalten eine gegen die zentrale Ordnung der Gemeinschaft verstoßende Grenzüberschreitung dar? Wann kommt es zur Integration des Differenten durch Konstruktionen von Ähnlichkeit?

Insofern bei zahlreichen Realisierungsformen von Sinn die Beziehung zwischen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Übereinstimmung und Differenz im 'Willehalm' alles andere als eindeutig ist, scheint es lohnenswert zu sein, die wilde, d.h. nicht feststehende Beziehung zwischen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, d.h. von vorherrschender Gemeinsamkeit trotz bestehender Differenzen und umgekehrt von radikaler Differenz trotz bestehender Gemeinsamkeit eingehender zu beobachten. Folgende Aspekte sollen in diesem Zusammenhang genauer untersucht werden:

I) Trennende Differenzen; II) Modi der Überwindung von Differenz; III) Die Relevanz von Ähnlichkeit; IV) Vielschichtigkeit als Formationsregel; V) Homogenität – Differenz – Ähnlichkeit.

I. Trennende Differenzen

Dass Differenzen oft einen trennenden und sogar unüberwindlichen Charakter tragen, weil sie das Zusammentreffen unterschiedlicher Sinnkonzepte zur Voraussetzung haben, wird an den verschiedenen Grenzüberschreitungen deutlich, die im folgenden beschrieben werden sollen. Es fällt auf: Wolframs 'Willehalm' trägt einen bemerkenswert ereignishaften Charakter. Permanent werden Grenzen zwischen unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Ordnungen überschritten³. Als Ergebnis von Grenzüberschreitung kommt nicht nur die Beziehung zwischen Arabel und Willehalm zustande; genauso sind in diesem Zusammenhang der Kreuzzug der Christen gegen die Heiden⁴ sowie die kämpferischen Auseinandersetzungen zu sehen, die aufgrund der Verbindung Willehalms

3 Jurij M. Lotman, Die Struktur des künstlerischen Textes, Frankfurt 1973, S.328: „Die Raumstruktur des Textes (wird) zum Modell für die Raumstruktur der Welt. ... Der Raum ist die Gesamtheit homogener Objekte (Erscheinungen, Zustände, Funktionen, Figuren Werte von Variablen u.ä.), zwischen denen Relationen bestehen, die den gewöhnlichen räumlichen Relationen ähnlich sind (Kontinuität, Abstand u.ä.).“ Es geht bei der Theorie der semantischen Räume um die räumliche Modellierung von nicht-räumlichen Sachverhalten. Jeder semantische Raum kann als Ordnung begriffen werden, die aus Normen, Regeln, Ordnungssätzen besteht, die in Opposition steht zur Ordnung eines anderen semantischen Raumes. In diesem Zusammenhang misst Jurij M. Lotman, Die Struktur aaO, S. 344 der Grenze eine besondere Bedeutung zu: „ Die Grenze teilt den ganzen Raum im Text in zwei disjunkte Unterräume. ... Die Grenze, die den Raum in zwei Teile teilt, muss impermeabel, und die interne Struktur jedes der Unterräume verschiedenartig sein.“ Das System der semantischen Räume bildet mit den zwischen den einzelnen semantischen Räumen vorherrschenden Relationen die Ordnung der dargestellten Welt des Textes. Vgl. dazu Hans Kraß, Einführung in die Literaturwissenschaft. Kiel 2006, S. 298f., ebda. S. 307: „Wird die Grenze zwischen zwei oppositionellen semantischen Räumen überschritten, liegt (...) ein Ereignis vor.“

4 John Greenfield/Lydia Miklautsch, Der „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach. Eine Einführung. Berlin/New York 1998, stellen dazu s. 236 fest: „ Das Willehalm-Fragment stellt eine Welt dar, die religiös zweigeteilt ist. In einem bittersten Kampf stehen die Christen den Heiden gegenüber: die *getouften* den *ungetouften*.“

mit Arabel entstehen. Dass sich in Reaktion darauf Christen und Heiden erneut bekriegen, ist in der besonderen Qualität der Grenze begründet, die von Willehalm überschritten wird. Mit der Minne zu Arabel, Tochter des mächtigsten heidnischen Herrschers Terramer und Ehefrau des heidnischen Königs Tybalt, dringt Willehalm zugleich in die Bereiche von Ehe und Familie, Herrschaft und Religion ein⁵. Wegen der Polysemie der überschrittenen Grenze fällt die Differenz, die Arabel mit der Taufe und Eheschließung zu ihrem bisherigen Leben markiert, entsprechend komplex aus. Besonders gravierend ist dabei, dass die persönliche Minne- und Glaubensentscheidung aufgrund der Tatsache, dass diese von einer maßgeblichen Vertreterin der heidnischen Gesellschaft vollzogen wird, zu einem öffentlichen Ereignis wird, das die heidnische Gesellschaft selbst infrage stellt. Denn mit dem Glaubenswechsel Arabels wird mit Macht, von höchster öffentlicher Position aus, die heidnische Religion falsifiziert sowie durch den Ehebruch Tybalt in seiner Herrschermacht geschwächt. Darüber hinaus erwächst aus Arabels Weg in eine exklusive Differenz zu den selbstverständlich geltenden Sinnsystemen (Ehe, Herrschaft, heidnische Religion) die Gefahr, dass mit der Behauptung einer Sinnfindung außerhalb dieser Bezugssysteme die durch sie bedingten Wertsetzungen ihre uneingeschränkte Geltung für die heidnische Gesellschaft verlieren. Es muss jedem Heiden zu denken geben, dass Arabel für ihren christlichen Glauben und die Minne zu Willehalm bereit ist, auf Reichtum und ihre Königinnenwürde zu verzichten und sich stattdessen in Todesgefahr zu begeben (vgl. 215, 10- 216,3)⁶.

Grenzüberschreitungen mit dem Ziel, trennende Differenzen zu markieren, können auch innerhalb eines semantischen Raumes vollzogen werden. Dabei werden in Reaktion auf bestimmte Erfahrungen Handlungen, die zu einer Verletzung der bestehenden Ordnung und damit zu Ereignissen in diesem Raum führen, von Figuren vollzogen, die diesem Raum selbst angehören. Zu untersuchen ist für diesen semantischen Raum ebenfalls, wie es zu abweichendem Verhalten kommt, und wie mit den dadurch entstehenden Differenzen, Divergenzen und Konflikten umgegangen wird.

Besonders aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang das Hoffest von Laon, zu dem Willehalm reitet, um weitere Hilfe für den Krieg gegen die Heiden von seinen Verwandten zu erbitten. Der Unterschied, den die dort Versammelten zu Willehalm aufgrund der Fremdartigkeit von dessen Kleidung und Verhalten empfinden, führt dazu, dass die Verwandten eine Grenze zwischen sich und Willehalm errichten, die ihn exkludiert: Keiner grüßt ihn (126,26); keiner will in seiner

5 Ähnlich Stephan Fuchs, *Hybride Helden: Gwigois und Willehalm. Beiträge zum Heldenbild und zur Poetik des Romans im frühen 13. Jahrhundert*. Heidelberg 1997, S. 260: „Festzuhalten bleibt zweierlei: Die bisher als Absolutum erscheinende Begründung, die Minne und Liebestreue zu Gyburc, hat von Anfang an nicht nur eine persönliche Dimension, sondern eine eminent öffentliche, politische, familiäre Bedeutung.“ Vgl. auch Annette Gerok-Reiter, *Individualität aaO*, S.203f.

6 Zitiert wird nach: Wolfram von Eschenbach, *Willehalm*. Nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. *Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung, Kommentar*. Herausgegeben von Joachim Heinzle. Frankfurt a.M. 1991.

Gesellschaft bleiben und mit ihm zu tun haben (127,6f), so dass er letztlich ganz allein auf dem leeren Platz zurück bleibt:

*„die dâ lâgen
und sâzen gar, die pflâgen
daz si im dem schate al eine
liezen: niht gemeine
woltens mit im dâ hân.
im wart ein sôlh rûm getân,
daz al wît wart sîn stat.“*
(127,8f)

Als der König und die Königin, seine Schwester, Willehalm nach genauer Beobachtung identifiziert haben, markieren sie die von allen empfundene Differenz, indem sie vor ihm die Tür zum Königshof verschließen lassen (129,30). Die dadurch bewirkte Exklusion basiert jedoch nicht mehr auf der Erfahrung seiner Fremdartigkeit, sondern ist in der Absicht motiviert, ihn daran zu hindern, mit seiner zu erwartenden Forderung nach weiterer Hilfe zum Ziel zu kommen (129,25ff). Jede Bekundung von Ähnlichkeit im Empfinden ist dadurch ausgeschlossen:

*nâch sîner grôzen ungehabe
im niemen friwentlîch troesten bôt,
der naeme pflihte sîner nôt.*
(130,14-16).

Die von den in Laon beim Hoffest Anwesenden aufgrund der Fremdheit Willehalms wahrgenommene Differenz sowie die vom Königspaar seinerseits mit Kalkül initiierte Differenz setzt sich dadurch fort, dass sich die am Königshof Versammelten, nachdem Willehalms Identität und Niederlage allgemein bekannt sind (138,10; 139,19f; 140,12; 142,5-14), erneut weigern, mit ihm zu kommunizieren⁷. Willehalm reagiert darauf, indem er sich dem Kaufmann, der sich seiner annimmt, anschließt und wegen der *gesellekeit* (131,22-30) mit ihm von seiner ritterlichen Existenzweise Abstand nehmen möchte, was sich darin zeigt, dass er beabsichtigt sich zu Fuß – in gleicher Weise wie der Kaufmann – fortzubewegen.

Eine Grenzüberschreitung ganz anderer Art vollzieht Rennewart. Von Kaufleuten gegen Geld in Persien erworben, gelangt er als Heide zum Hof Ludwigs und damit in den Bereich, der von der christlichen Religion bestimmt wird. Zunächst bleibt es bei der Differenz, die ihn von den Christen trennt: Er will (1) seine Muttersprache nicht aufgeben (192,11) und bekundet (2) entgegen seinem tatsächlichen Vermögen sein Nichtverstehen (192,17-19). Weil er (3) sich nicht taufen lassen will⁸,

⁷ Dies veranlasst Stephan Fuchs, *Hybride Helden* aaO, S. 260 zu dem Urteil, „die Hofgesellschaft (sei) in ihrer Konfrontation mit der 'außerhöfischen' Erscheinung Willehalms als in ihren Absichten verlogen, feige und einer Konfliktlösung von vorneherein unfähig gezeichnet worden ...“. Genauer ist m.E. zu formulieren, dass die Hofgesellschaft dafür verantwortlich ist, dass ein Konflikt überhaupt entsteht.

⁸ Zu vermerken ist allerdings, dass er sich aufgrund der ausbleibenden Hilfe Mohammets Christus zugewandt hat

darf er nur niedrige Arbeiten am Hof Ludwigs verrichten (191,1-10). Auch ist es ihm untersagt, Alyze, obwohl sie sich lieben, Gesellschaft zu leisten (284,17-22). Dazu kommt noch seine Körperstärke, die ihn von allen anderen Anwesenden am Königshof unterscheidet. Aufgrund dieser Stärke zieht er auch anders als alle anderen Krieger ungewappnet und zu Fuß, nur mit einer Eisenstange bewaffnet, in den Kampf (195,28; 269,22).

Es ist festzuhalten: Rennewart ist, nachdem er an König Ludwig verkauft worden ist (193,14), zwischen verschiedenste Differenzen gestellt: Trotz des unterschiedlichen Glaubens kämpft er aus Hass in Opposition zu seinen Verwandten gegen diese auf Seiten der Christen; er bietet Willehalm seine Dienste an und liebt als Heide eine Christin. Im Unterschied zu seiner adligen Herkunft arbeitet er als Küchenjunge – im Kontrast zu seiner körperlichen Erscheinung (191,14f) armselig gekleidet (192,4) - am Hof Ludwigs. Dort bietet seine Andersartigkeit immer wieder Anlass, vom Küchenpersonal verspottet zu werden (286,1ff). Für die Interaktion in diesem Kontext ist kennzeichnend, dass die Provokation des Küchenpersonals ausschließlich auf die Möglichkeit zur Beobachtung von Rennewarts Reaktion abzielt; eine Intervention mit der ernsthaften Absicht einer Veränderung seiner Person o.ä. ist nicht geplant. Demgegenüber trägt Rennewarts Handeln dadurch, dass er den ihn verspottenden Küchenmeister mit dem Tod bestraft, ernsthaften Charakter; d.h. mit seiner Reaktion überschreitet er die Grenzen des Spiels und macht dadurch die Differenz zum Spiel deutlich: Er kann die im Spiel intendierte Gleichartigkeit nicht nachvollziehen, weil er die spaßhafte Provokation der Anderen als Herabsetzung seiner Person, nicht aber als scherzhafte Integration aller in ein Spiel betrachtet, das gerade durch seinen nicht ernsthaften Charakter die ausgetragene Differenz außer Kraft setzen möchte. Dies heißt: Er hebt demnach die über das gemeinsame Spiel intendierte Homogenität auf, weil er für sich im Bewusstsein einer Differenz den anderen gegenüber die Notwendigkeit sieht, in ernstzunehmender Auseinandersetzung mit den Anderen sich selbst zu behaupten⁹. Ergebnis ist, dass die intendierte Gemeinschaft nicht zustande kommt und die Unähnlichkeit Rennewarts umso stärker zutage tritt. Insgesamt ist zu beobachten, dass soziale Systeme - Ehe, Familie, Verwandtschaft, Religion, Gesellschaft etc. - vorgeführt werden, die auf erlittene Störungen so reagieren, dass sie entweder eine Restitution oder einen Systemumbau anzielen.

(193,11f).

9 Man könnte Rennewarts Reaktion auch als Kommunikationsform seines Bewusstseins verstehen, ausgeschlossen zu sein; d.h. die Verbindung zu der Ordnung nicht erreicht zu haben, die er mit seiner Treue Willehalm und seiner Liebe Alyze gegenüber sowie mit seinem Kampf gegen die Heiden unterstützt hatte. Christiane Ackermann/Klaus Ridder, Trauer – Trauma – Melancholie, in: Freiburger Literaturpsychologische Gespräche Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse. Band 22: Trauer, hrsg. von Wolfram Mauser und Joachim Pfeiffer, stellen in diesem Zusammenhang fest: „Rennewarts Wüten gegen die ihn verspottende Schar ist lesbar als Rache an der ihn ausschließenden (christlichen) Ordnung, der er sich verweigert (191,1-6), in deren Dienst er sich aber schließlich stellt. Der Gewaltakt impliziert die Ablehnung der Realität des Verlustes, das Widerstreben gegenüber der Tatsache, dass die eine Ordnung nur auf Kosten der anderen zu haben ist und die Einheit immer auch Ausschluss gebietet.“

II. Modi der Überwindung von Differenz

Für Willehalm und Arabel gilt, dass sie Differenz erzeugen, indem sie mit ihrer Beziehung Differenzen überwinden, die eigentlich unüberwindbar sind. Wegen der Unwahrscheinlichkeit dieses Geschehens – der Überwindung der religiösen Opposition von Heiden und Christen, dem Einbruch in ein stabiles Herrschaftsgefüge sowie das Eindringen in die Ehe Tybalts mit Arabel – werden von verschiedenen Seiten im 'Willehalm' Erklärungen entwickelt:

Beispiel 1: Während Arabels Sohn Ehmereiz für den Glaubenswechsel und den Ehebruch Arabels, seiner Mutter, den *zouber* Willehalms wie auch die Weichherzigkeit seiner Mutter Arabel/Gyburc (*wîplîchez wîp*; 75,12) verantwortlich macht (75,6f), rekurriert Arabel/Gyburc im Gespräch mit ihrem Vater Terramer auf die höfische Minne¹⁰, in dessen Kontext Willehalm zum Minneritter wird, der von Arabel den Lohn empfängt für die vielen Kämpfe, die er in ihrem Dienst ehrenhaft bestanden hat (220,1-29)¹¹. Diese Sicht wird von Gyburc an anderer Stelle des Werkes relativiert, als sie vor den christlichen Fürsten zu dem Vorwurf von christlicher Seite Stellung nimmt, sie habe um irdischer Liebe willen den Krieg begonnen (310,6-8). Sie betont demgegenüber ihre religiöse Motivation, konzediert freilich aber auch die Bedeutung, die der Ruhm des Markgrafen bei ihrer Entscheidung hatte, den semantischen Raum zu wechseln (310,17-19). Nicht übersehen werden darf in diesem Zusammenhang auch Gyburcs Bitte, die sie an Willehalm bei seinem Aufbruch nach Munleun richtet, in Anbetracht von Minneangeboten hübscher Französinen seine *triuwe* ihr gegenüber nicht zu vergessen (104,1ff). Diese Bitte ist in der Forschung auf Unverständnis gestoßen. Als Erinnerung an vertraute Erfahrungen oder eigenes Verhalten verstanden, macht diese Äußerung Gyburcs jedoch durchaus Sinn. Von Interesse ist im vorliegenden Zusammenhang, wie Greenfield/Miklantsch die Stelle interpretieren:

Gyburcs Forderungen wurden mit Zweifel ... , Eifersucht, Ängstlichkeit und mangelndem Selbstbewusstsein aufgrund ihres schon fortgeschrittenen Alters .. erklärt. Dabei sind Gyburcs Forderungen im Sinne der *memoria* durchaus begreiflich.¹²

Im Roman entwickelt Willehalm bei seiner stark religiös eingefärbten Darstellung drei Aspekte: a) Er hat um Arabels Minne geworben; b) sie ist aufgrund ihrer *güete* seinem Verlangen

10 Zur Diskussion der Frage, ob es sich bei der minne Gyburcs zu Willehalm um 'Hohe Minne' handelt, oder bloß eine Fassade darstellt, vgl. Stephan Fuchs aaO, S 315, A. 173.

11 Auch wenn Gyburc auf den Minnedienst Willehalms (220,1-29) und seinen Ruhm (310,20) verweist, ist damit jedoch noch nicht geklärt, warum Gyburc ihren Ehemann Tybalt verlassen hat und eine Ehe mit Willehalm eingegangen ist. Annette Gerok-Reiter macht dies zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen,. Vgl. dies., Individualität aaO, S. 210: „(Tybalt) erfüllt gleichsam den normativen Wertekatalog des liebenden Ehemanns und höfischen Helden mustergültig. Das kann aber nur heißen, dass dieses kategoriale Qualitätensystem für Gyburc als Begründungsmuster einer Ehe prinzipiell nicht greift. Wenn sich jedoch Minne und Minnebindung durch keinerlei Qualitäten und Werte, d.h. schlechthin durch nichts begründen und erklären lassen, so kann Minne nur auf einer inkommensurablen Erfahrung, Minnebindung damit nur auf auf einem individuellen Entscheidungsakt jenseits eines konventionellen Qualitätenkatalogs beruhen.“

12 John Greenfield/Lydia Miklantsch, Der „Willehalm“ Wolframs von Eschenbach. AaO, S. 197.

nachgekommen; c) überboten wird dies jedoch durch ihre religiöse Motivation: „*daz tet si, durh den touf noch mêr, mit mir (gemeint ist Willehalm) danne ir überkêr, denn durh mîne werdekeit.*“ (298,19-23). An anderer Stelle behauptet Willehalm, dass er aus Rache für König Ludwig, dessen Frau – seiner Schwester – er ein Verhältnis mit Tybalt unterstellt, Arabel als Frau Tybalts entführt habe¹³ (153,20-30).

Der Erzähler enthält sich einer eindeutigen Stellungnahme; er führt sowohl die Minne Arabels zu Willehalm wie auch ihre Gottesliebe als Ursache für ihren Wechsel zum christlichen Glauben an (9,18f)¹⁴.

Beispiel 2: Indem Arabel/Gyburc sich ausdrücklich weigert, ihre Entscheidung wieder rückgängig zu machen, markiert sie eine Grenze zu ihren bisherigen Beziehungen, ihren Wertpositionen und ihrer bisherigen sozialen Stellung, deren Überwindung den Heiden genauso wenig wahrscheinlich erscheint wie allgemein die Grenze zwischen Heiden und Christen. Insofern die Heiden ihrerseits ihr System als geschlossenes, in Antithese zum christlichen System, definieren, können sie eine Überschreitung der Systemgrenzen (weder von Willehalm noch von Arabel) nicht zulassen. Es stellt sich daher für die Heiden die Frage, wie auf das Differentielle reagiert werden muss, damit die verloren gegangene Homogenität wieder hergestellt wird. Mehrere, sich einander ähnelnde Konzepte werden dabei verfolgt:

- 1) Eine erste Strategie besteht darin, dass die Heiden auf die von Arabel und Willehalm vollzogene Grenzüberschreitung¹⁵ ihrerseits mit einer Grenzüberschreitung antworten, indem sie durch Zufügen von Leid bei den Christen eine emotionale Ähnlichkeit herstellen. Denn das im schmerzhaften Verlust von Arabels Minne (vgl. 8,3) motivierte heidnische Handeln hat zur Folge, dass die Christen in der Provence ebenfalls den Wechsel von Freude zu Leid erfahren:

13 Fritz Peter Knapp, Perspektiven der Interpretation, in: Joachim Heinzle (Hg.), Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch. S. 676 – 702, hier s. 686: „Wenn Willehalm behauptet, er habe Arabel aus Rache für Tibalts angeblichen Ehebruch mit der Königin entführt, so ist der „Status des Arguments“ nicht bloß undeutlich, sondern dieses Argument ist auch aus des Erzählers Sicht (152,30), gänzlich abwegig ...“.

14 Annette Gerok-Reiter, Individualität aaO, S. 204f, kommt zu folgendem Ergebnis: „Giburcs und Willehalms *minne* ist Ursache des Folgenden. Die Minnethematik als Kernkonflikt ist entscheidender Handlungskatalysator. Aufgrund der neuen Funktion der Minnethematik ist Willehalm nicht nur mitverantwortlich für die entstehende Katastrophe, konsequent steht nun auch Giburc als Protagonistin neben Willehalm. Giburcs Konversion gibt dabei dem Kampf doppelte Berechtigung: Gleichzeitig fungiert ihre Entscheidung für den christlichen Gott als systematisches Bindeglied zwischen dem neu akzentuierten Minnemotiv und dem obligaten Kreuzzugsmotiv, denn ihre Konversion ist einerseits von ihrer Liebe zu Willehalm nicht zu trennen, vermag andererseits die Perspektive zur Auseinandersetzung im Zeichen des Glaubens zu öffnen.“

15 Ähnlich formulieren Tobias Bulang/Beate Kellner, Wolframs Willehalm: Poetische Verfahren als Reflexion des Heidenkriegs, in: Peter Strohschneider (Hg.), Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und früher Neuzeit. Berlin 2009, S. 124-160, hier S. 138: „Mit Terramer, Tybalt sowie dem heidnischen Heer ... und Gyburc, Willehalm sowie dessen Verwandten stehen sich also zwei Kampfverbände gegenüber, deren verwandtschaftliches Gefüge die Grenzlinien der Feindschaft unterlaufen.“

*Sîn klage mit jâmer wart bekannt
 unz an die ûzern Indîâ.
 Provenze her und ouch dâ
 gewan sît jâmers künde.
 Des meres vluot der ûnde
 mac sô manige niht getragen,
 als liute drumbe wart erslagen.
 Nû wuohs der sorge ir rîcheit,
 dâ vreuden urbor ê was breit:
 diu wart mit rehten jamers sniten
 alsô getret und überriten:
 von gelücke si daz nâmen,
 hânt vreude noch den sâmen
 der Franzoiser künne.
 (8,8-21).*

Somit machen Christen wie Heiden die gleiche Erfahrung, dass infolge der von Willehalm erworbenen *saelde* auf beiden Seiten „*uz freude ...sorge jagete*“ (8,4).

- 2) Über die Lexik wird im 'Willehalm' die Gleichwerdung mit Merkmalen eines Tauschvorgangs modelliert: „*Arabeln Willalm erwarp*“ (7,27; vgl. 8,24); „*waz hers des mit tôde engalt*“ (8,1; 10,16). Dies heißt: Dadurch, dass Tybalt die Absicht verfolgt, seinen Ehr- und Minneverlust zu rächen (11,10f), kommt es dazu, dass beide Seiten sich infolge des jeweils erlittenen Schadens ähnlich werden: Gemeinsam ist ihnen die aus der Erfahrung des Verlustes resultierende Differenz zum ursprünglichen Zustand: Dem Ende der Minne zwischen Arabel und Tybalt entspricht der Tod der vielen Christen auf dem Schlachtfeld von Alischanz in der Nähe von Arles. Kennzeichnend ist demnach für die Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen, dass (a) eine Differenz dadurch eröffnet wird, dass sich das Geschehen auf heidnischer wie auf christlicher Seite von Haben zu Nicht-Haben bewegt und (b) beide Seiten gerade dadurch – in anderer Hinsicht – sich gleich werden.
- 3) Eine weitere Möglichkeit, mit der entstandenen Differenz umzugehen, ergreift Tybalt, wenn er mit Gewalt die Unwahrscheinlichkeit einer Rückkehr Arabels überwinden¹⁶ und die in Freiheit gefällte Entscheidung seiner Frau wieder rückgängig machen will:

*Dô riet sîn manlîch gelust
 dem werden künige Tibalt,
 daz er reit mit gewalt
 nâch minne und nâch dem lande:
 sîne vlust und sîne schande
 wold er gerne rechen.*

¹⁶ Vgl. auch die Drohungen von Arabels Vater Terramer 215,8f; 222,1-3

(11,6-11)

4) Die Arbeit an der Differenz nimmt durch die Konzentration auf Arabels Person eine noch radikalere Form an. Tybalt und Vertreter der heidnischen Religion möchten die mit Arabels Taufe entstandene Differenz durch die Tötung Arabels/Gyburcs, d.h. durch die Vernichtung des Differenten aufheben. Genauerhin wird von den heidnischen Priestern die Beseitigung einer doppelten Differenz empfohlen:

a) Terramer soll durch Buße die durch seine Sünden entstandene persönliche Differenz zu den Göttern zum Verschwinden bringen;

b) die Buße besteht darin, dass er seine Tochter töte, damit die mit der Taufe Arabels entstandene Differenz zum heidnischen Glauben durch die Vernichtung ihrer Person aufgehoben wird:

*Ei süeziu Giburc, tuo sô niht!
Swaz dir ie geschach od noch geschiht
von mir, daz ist mîn selbes nôt.
Jâ gieng ich für dich an den tôt.
Daz ruoch erkennen Mahumet,
daz ich durh Tybaldes bet
ungerne ûf dînen schaden vuor,
unze mich's bî unserer ê beswuor
der bâruc unt die êwarten sîn:
die gâben mir'z vür sünde mîn,
daz ich dich taete lîbelôs.
mîne triuwe ich doch sô nie verkôs,
ich hete dich z'eime kinde.
Ob ich dich bî saelden vinde,
sô êre dîn geslehte
unt tuo den goten rehte!
(217,15-30).*

5) Bemerkenswert ist, dass Terramer, obwohl Gyburc seiner Aufforderung zur Umkehr nicht nachkommt (219,20-220,3), sich zunächst der Bitte Tybalts verschließt, gegen seine Tochter in den Krieg zu ziehen, und sogar Bereitschaft zeigt, an ihrer Stelle in den Tod zu gehen (217,18). Deutlich wird hier, wie sich Terramer aufgrund der *triuwe*, die er als Vater seiner Tochter entgegenbringt (217,26f), nicht nur Aktionen gegen seine Tochter verweigert, sondern sogar so weit geht, dass er in der prekären Situation kämpferischer Auseinandersetzung, abweichend von der Bitte seines Schwiegersohnes Tybalt, die bestehende verwandtschaftliche Ähnlichkeit zwischen sich und seiner Tochter präferiert und diese sogar soweit interpretiert, dass er quasi eine Grenzüberschreitung begeht, indem er gedanklich ihre Position einnimmt und für sie sterben möchte. Doch scheint es sich hierbei nur um eine Phase im Prozess der Verarbeitung der Differenz

zu handeln, die durch Arabels und Willehalms Minne entstanden ist. Aufs Ganze gesehen, sieht sich der Erzähler veranlasst, seiner Enttäuschung Ausdruck zu verleihen, dass Terramer selbstverständliche, sich aus verwandtschaftlicher Beziehung ergebende Verhaltenserwartungen in Bezug auf eine gutes Verhältnis zu Willehalm nicht erfüllt hat¹⁷:

*Terramêr unfuoget,
daz in des niht genuoget,
des sîne tochter dûhte vil.
bescheidenlîch ich sprechen wil,
swen mîn kint ze vriunde kûr,
ungerne ich den ze vriunt verlûr.
Willelm ehkurneis
was sô wert ein Franzeis:
des noch bedôrft wol ein wîp,
ob si alsô kûrlîchen lîp
durh minne braehte in ir gebot.
sîn sweher hazzet in ân nôt....
Terramêr wart des enein,
ûf Alitschanz er kêrte,
dâ strît sîn her gelêrte,
des er nimmer mêr wart vrô.
wie tet der wîse man alsô?
si wâren im sippe al gelîche,
Willelm, der lobes rîche,
und Tybalt, Arabeln man,
durh den er herzesêr gewan
vor jâmer nâch dem bruoder sîn
und mangeln werden Sarrazîn
dem tôde ergap ze zinse.
(11,19-12,15).*

Bei Rennewart – Beispiel 3 – kommen verschiedene Faktoren zusammen, die ihn dazu bringen, die Grenze zu den Christen zu überschreiten: Zunächst ist es die Tatsache, dass er zwanghaft, von Kaufleuten verkauft, zum Hof Ludwigs gelangt und damit in den Bereich kommt, der ganz von der christlichen Religion bestimmt ist. Die ausbleibende Befreiung lässt ihn sodann an Mohammed und an seinen Verwandten zweifeln, von denen er sich im Stich gelassen fühlt, so dass er zunehmend einerseits mit dem christlichen Gott sympathisiert und andererseits einen Hass gegen seine Verwandten entwickelt (285,1ff). Sodann sind es die Fremdsprachenkenntnisse Willehalms, die eine Kommunikation mit Rennewart ermöglichen, dadurch die Differenz des Fremden überwinden und den Integrationsprozess Rennewarts in das christliche System unterstützen. Vor allem ist es jedoch die Liebe zu Alyze, die ihn dazu bringt, verbunden mit dem Motiv des Hasses, als Heide auf Seiten der Christen gegen seine heidnischen Verwandten in den Krieg zu ziehen, um mit Blick auf Alyze Ruhm zu erwerben (285,16). Deutlich wird: Die

17 Vgl. dazu Joachim Heinzle (Hg.), Wolfram von Eschenbach. Ein Handbuch. Bd I, S. 670.

Freundschaft zu Willehalm und die Minne zu Alyze sind es, die die differenzstiftende Funktion der Religion weitgehend außer Kraft setzen.

Ein noch anderer Umgang mit Differenz – Beispiel 4 - kann dem Verhalten entnommen werden, mit dem Willehalm auf seine Entdeckung von Vivianz' Tod reagiert¹⁸. Die Differenz von Vivianz zu allem Lebendigen versucht Willehalm dadurch unwirksam zu machen, dass er sich dieser Differenz angleicht: Alle Lebensfreude geht ihm abhanden (60,18; 61,10); wiederholt wünscht er sich den Tod herbei (60,24; 60,28-61,2) und fühlt sich als Lebender bereits tot (61,13). Schmerzerfüllt verliert er schließlich das Bewusstsein (61,19). Als er wieder aus seiner Ohnmacht erwacht, stellt er, indem er Vivianz' Haupt in seinen Schoß legt (61,28f), eine größtmögliche Nähe zu dem tödlich Verletzten her – körperlicher Ausdruck für die Ähnlichkeit, die er in dieser Situation zu Vivianz empfindet: Indem er selber leidet, kann er Vivianz in dessen Situation verstehen und vermag er mitzuleiden. Es trifft zu, was Katharina Mertens Fleury im Rahmen ihrer Ausführungen zur *compassio* hervorhebt:

Gleiches ist durch Gleiches verstehbar, weshalb die eigene Leidenserfahrung das Mitleiden mit dem Anderen ermöglicht. Damit darf der *compassio* indirekt eine hermeneutische Funktion zugesprochen werden, im Sinn einer 'Kunst' gegenseitigen, mitfühlenden Verstehens. Nur auf dieser Basis ist eine adäquate Leidensinteraktion möglich¹⁹.

III. Die Relevanz von Ähnlichkeit

Die Annahme einer radikalen Differenz zwischen der heidnischen und der christlichen Kultur ist unlösbar verbunden mit der Idee einer geschlossenen, homogenen Identität jeder der beiden Kulturen²⁰. Die heidnische Gewaltreaktion auf Arabels Störung einer derartigen Homogenität scheint dies zu bestätigen. Dennoch ist es nicht so, dass Homogenität und Differenz in einem kontradiktorischen Verhältnis zueinander stehen. Vielmehr ist genauer zu fragen, wieviel Differenz eine homogene Gesellschaft bei aller gegebenen Einheitlichkeit, Gleichartigkeit, Übereinstimmung und Geschlossenheit verträgt. In diesem Zusammenhang kommt der Figur der Ähnlichkeit eine besondere Bedeutung zu. Denn sie inkludiert bei aller vorherrschenden Gleichheit auch Aspekte von Unterschied, Ungleichheit und Verschiedenheit. Demnach geht es hierbei nicht mehr um die

18 Vgl. Christiane Ackermann/Klaus Ridder aaO, S. 87: „Der Verlust führt zu einer tiefen Niedergeschlagenheit, das Interesse für die Außenwelt ist vorübergehend aufgehoben. Der Verlust bewirkt im Trauernden einen Konflikt, er schwankt zwischen Festhalten und Loslassen des Objektes. Es erfolgt schließlich eine Ablösung vom Verlorenen.“

19 K. Mertens Fleury *Leiden lesen. Bedeutungen von 'compassio' um 1200 und die Poetik des Mit-Leidens im 'Parzival' Wolframs von Eschenbach.*- Berlin [u.a.] 2006. AaO, S. 25.

20 Vgl. dazu: Anil Bhatti/Dorothee Kimmich/Albrecht Koschorke/Rudolf Schlögl/Jürgen Wertheimer, *Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretische Paradigma*, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 36 (2011), Heft 1, S. 233 – 247, hier S. 234.

Überwindung von Differenz, sondern – auch wenn die Grenzen fließend sind - um die Integration des Differenten als etwas, das nicht dasselbe, das aber auch nicht das völlig Verschiedene, sondern bei aller Verschiedenheit doch ein dem Gleichen Ähnliches ist. Ähnlichkeit ist also die Figur, die zulässt, dass Disparates nebeneinandersteht, ohne trennend zu wirken²¹. Im 'Willehalm' sind zahlreiche Situationen auszumachen, in denen das Zusammentreffen von Gleichheit und Ungleichheit zur Form der Ähnlichkeit kondensiert. Als Form der Ähnlichkeit zeigt Verwandtschaft im 'Willehalm' die Kraft, bestehende Differenzen zu integrieren und aus der Differenz resultierende, Trennung provozierende Handlungskonsequenzen außer Kraft zu setzen.

Als aufschlussreich erweist sich in diesem Zusammenhang die Begegnung Willehalms mit Ehmereiz, bei der Willehalm Gyburcs wegen auf den Kampf mit ihrem Sohn Ehmereiz verzichtet (74,26-75,2). Ähnlich reagiert Willehalm, als er am Ende der Schlacht den gefangenen König Matribleiz ehrenhaft behandelt, weil er „*die wâren sippe weiz zwischen iu und dem wîbe mîn*“ (461,26f). Auch ordnet er an, die toten Verwandten Gyburcs königlich aufzubahren, „*als ob in sîme rîche daheime ieslicher waere tôt.*“ (462,30f). Willehalm trägt mit dieser Geste der Tatsache Rechnung, dass Gyburc – worauf Christian Kiening zu Recht aufmerksam macht - keineswegs „mit dem Religionswechsel auch jedes Band zur heidnischen Sippe verloren“²² hat.

Dagegen ist beim Hoftag von Laon zu beobachten, dass das Prinzip der Verwandtschaft nur noch eine eingeschränkte Geltung besitzt (eine ganz unterschiedliche Wirkung zugemessen wird):

- Als Willehalm bei seiner Reise nach Laon aufgrund von Missverständnissen unerkant und unwissentlich gegen seinen Bruder Arnalt und dessen *komunîe* (117,19) kämpft, wird der Kampf sofort eingestellt, nachdem die beiden sich als Brüder erkennen (118,24-26).
- Ganz anders die Reaktion von Verwandten Willehalms beim Hoftag in Laon²³, deren wichtigste Stationen im folgenden knapp skizziert werden sollen: Als er auf dem Hoftag erscheint, befiehlt seine Schwester, um weitere Hilfeforderungen Willehalms zu unterbinden,

21 Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Frankfurt a. M. 1971, S. 46-56 unterscheidet vier Formen der Ähnlichkeit: „Zunächst die *convenientia*. Tasächlich wird durch dieses Wort die Nachbarschaft von Orten stärker bezeichnet als die Ähnlichkeit: '*convenientes*' sind die Dinge, die sich nebeneinanderstelen, wenn sie einander nahekommen. Sie grenzen aneinander, ihre Fransen vermischen sich.(...)“ Die zweite Form der Ähnlichkeit ist die *aemulatio*. (...) In der *aemulatio* gibt es so etwas wie den Reflex oder den Spiegel; in ihr antworten die in der Welt verstreuten Dinge aufeinander.(...) Nachahmung ist eine Art natürlicher Zwillingshaftigkeit der Dinge.(...) Die dritte Form der Ähnlichkeit ist die Analogie.(...) es genügt, dass es die subtileren Ähnlichkeiten der Verhältnisse sind. Dadurch erleichtert, kann sie von einem einzigen Punkt aus eine unbeschränkte Zahl von Verwandtschaften herstellen. (...)“ Die Sympathie „bewirkt die Annäherung der entferntesten Dinge. Sie ist Ursprung der Mobilität. ... Die Sympathie ist eine Instanz des Gleichen (...). Sie hat die gefährliche Kraft, zu assimilieren, die Dinge miteinander identisch zu machen, sie zu mischen und in ihrer Individualität verschwinden zu lassen, sie also dem fremd zu machen, was sie waren. Die Sympathie transformiert.“ - Gegenüber Michel Foucault wird in den weiteren Ausführungen stärker akzentuiert, dass Ähnlichkeit sowohl Gleichheit als auch Ungleichheit umfasst; d.h. entscheidendes Merkmal, das Ähnlichkeit von Identität wie auch von exklusiver Differenz unterscheidet, ist eine wie auch immer im Einzelnen geartete Form integrierter Differenz .

22 Christian Kiening, Reflexion aaO, S. 195

23 In besonderer Weise tritt hier die Brüchigkeit verwandtschaftlicher Verpflichtungen zutage, eine Brüchigkeit, die bereits mit der Enterbung Willehalms und seiner Brüder gegeben ist.

ihn zu exkludieren und die Differenz zu ihm zu markieren: „*Besliezet vaste zuo die tür; ob er ûzen klopfe dran, daz man in wîse iedoch hin dan.*“ (129,30-130,2; vgl. 140,19-21).

- Demgegenüber entwickelt Willehalm die Erwartung, dass sich seine Mutter Irmchart aufgrund ihrer beider engen körperlichen Verbindung bei seinem Vater Heimrich für ihn einsetzen sowie seine Brüder in Anbetracht ihrer engen emotionalen Verbindung mit ihm auf seine *riuwe* mit Hilfe in *triuwe* ihm gegenüber reagieren²⁴. Darüber hinaus verweist er beim Gespräch mit seinem Vater in Anbetracht der Differenz, die sich aufgrund seiner Erwartung auf Hilfe durch das tatsächlich gezeigte Verhalten seiner Verwandten auftut, zur Unterstützung seiner Hilfsforderung auf das Beispiel der Trinität. An dieser ist, folgt man Willehalms Ausführungen, zu lernen, dass verwandtschaftliche Ähnlichkeit zwischen göttlichem Vater und Sohn dazu führt, dass aufgrund der vorhandenen Gleichheit der eine anstelle des anderen handelt: „*ich meine, daz der vater bat den sun an sîn selbes stat*“ (149,21f). Dementsprechend knüpft Heimrich an das göttliche Handlungsmuster der Stellvertretung an – die eine Person tritt für die andere ein -, wenn er die von Willehalm ins Spiel gebrachte Stellvertretung zur *unio* mit seinem Sohn steigert:

*mîn sun ist gesuochet niht:
ich bin, der des lasters giht.
Swaz im ze schaden ist getân,
des wil ich mit im pfligte hân.*

- (150,23-26).

Und Irmchart formuliert ebenfalls unter weitgehender Minimalisierung der Differenz zu Willehalm: „*und helfet dem der uns ist komn, des vlust wir alle hân vernomen. Dâ hab wir mit im an verlor.*“ (152,19-21). Schließlich setzt sich auch Willehalms Schwester nach langem Widerstand bei ihrem Mann, dem römischen König, für eine Unterstützung Willehalms ein. Sie tut dies, indem sie die mit der Verwandtschaft gegebene Ähnlichkeit unter Aufhebung der geschlechtlichen Differenz zur körperlichen *unio* verdichtet:

*mîne bruoder, die hie sîn,
gedenket, daz wir sîn ein lîp!
ir heizet man, ich bin ein wîp:
dâ'n ist niht underscheiden,
niht wan ein verch uns beiden.*
(168,12-16).

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Verwandtschaft führt nicht in jedem Fall dazu, dass

24 In 144,28-30 heißt es: „*mîne bruoder die hie sint, enhoerent die mîn riuwe, si begênt an mir ir triuwe.*“

Differenzen integriert und kämpferische Konflikte beigelegt werden. War dies noch trotz anfänglicher Weigerung bei den Verwandten Willehalms auf dem Landtag von Laon möglich, so gilt dies schon nicht mehr für Terramer. Dieser sucht nach anfänglichen, in seiner Verwandtschaft mit Willehalm motivierten Bedenken die kämpferische Auseinandersetzung mit Willehalm. Er handelt sich dafür den Tadel des Erzählers ein, der einen Kampf wegen der Verwandtschaft Terramers mit Willehalm, dem zweiten Mann seiner Tochter, für unmöglich hält:

*Terramer unfuoget,
daz in des niht genuoget,
des sîne tohter dûhte vil.
bescheidenlîch ich sprechen wil,
swen mîn kint ze friwende erkür,
ungerne ich den ze friwent verlür ...
wie tet der wîse man alsô?
Si wârn im sippe al gelîche,
Willalm des lobes rîche
und Tybalt Arabeln man...
(11,19-24;12,8-11).*

Verwandtschaft führt insbesondere dann nicht zur Integration von bestehenden Differenzen, wenn verschiedene Verwandtschaftsbeziehungen miteinander kollidieren. Dies ist der Fall bei Gyburc, die die Christen auffordert, aufgrund der Verwandtschaft mit Jesus Christus für diesen in den Kampf gegen ihre heidnischen Verwandten zu ziehen. Bestimmend ist dabei die Präferenz Jesu Christi, dessen Handeln, für uns Menschen zu sterben, durch das Tun der Christen konfirmiert werden muss. Deshalb geht Gyburc in ihrer Rede vor den versammelten Fürsten (306,3) sogar so weit, dass sie die Gelegenheit zur Rache von Vivianz' Tod an ihren heidnischen Verwandten und deren Heer als göttliche Auszeichnung der christlichen Kämpfer versteht (306,18-23). Leitend ist dabei der Gedanke der Gemeinschaft mit Jesus Christus, die sich in Form einer Übereinstimmung mit seinem Handeln als *compassio* realisiert, zu der die Rache von Vivianz' Tod Gelegenheit bietet. Die einzige Differenz, die Eingang in diese Konzeption von Ähnlichkeit gefunden hat, ist der Unterschied zwischen dem aktuellen Prozess der Angleichung durch Leiden und dem verheißenen, noch ausstehenden ewigen Sein bei Gott. Katharina Mertens Fleury fasst dies unter Bezugnahme auf Apg 7,59f und Lk 23,34 folgendermaßen zusammen:

„Jesu Leiden... zum Vorbild für die Leidensnachfolge in partizipatorischer Angleichung wird. Diese Nachfolge verheißt auch die Partizipation an der Auferstehung Christi, das Eingehen in die ewige Herrlichkeit...Mit-Leiden öffnet somit die Aussicht auf ewigen Lohn²⁵.“

Dass eine derartige, auf der *compassio* basierende 'homologe' Verwandtschaftskonstruktion den Konflikt mit den heidnischen Verwandten Gyburcs geradezu provoziert, wird an etlichen Teststellen des 'Willehalm' zum Ausdruck gebracht. Im Einzelnen wird folgendermaßen argumentiert:

Indem man wie Willehalm für Jesus Christus in den Kampf gegen die Heiden zieht, hebt man jede durch die Sünde bedingte Distanz zu ihm auf und handelt, wie er für uns, stellvertretend für ihn. Wer dagegen nicht die Bereitschaft zeigt, für Jesus sein Leben im Kampf zu wagen, missachtet die Bedeutung, die das Kreuz Jesu für das Leben eines Christen haben sollte (321,25-27). So ist die Tatsache, dass die christlichen Kämpfer ein Kreuz auf ihrer Rüstung tragen, sichtbarer Ausdruck ihres kämpferischen Bekenntnisses zu Jesus Christus und ein Signal für ihre Bereitschaft zur *compassio*. In Leidensgemeinschaft mit Christus stehend, empfangen sie die heidnischen Angriffe als Form der Verletzung des gekreuzigten Jesus (31,25-27)²⁶: Das Zerhauen des Kreuzes auf ihrer Rüstung wird von ihnen in diesem Zusammenhang als Gewalt erfahren, die sie stellvertretend für Jesus Christus erleiden – eine Argumentation, die der Heimrichs, Irmenscharts in Bezug auf Willehalm ähnelt. Zugleich wird mit der über das Kreuz auf der Rüstung zeichenhaft hergestellten Wiederholung des Lebens Jesu Christi die Bedeutung konfirmiert, die dem Tod Jesu Christi zukommt: „*des mennisheit vons blinden sper starp, dâ diu gotheit genas.*“ (68,24f). Dies heißt: Indem sich der Mensch im Kampf gegen die Heiden mit seinem Leben der Differenz aussetzt, büßt er für seine Sünden (322,25) und hebt mit seinem stellvertretendem Handeln dadurch gleichzeitig die Differenz mit Christus auf: Er partizipiert an Jesu Christi Leben und empfängt infolgedessen Leiden und Tod für Jesus wie auch die Verheißung ewigen Lebens von ihm²⁷.

Jedoch hat die vom christlichen Glauben her geforderte Auseinandersetzung mit den Heiden

Hinweise von Mertens Fleury zur Auslegung von Röm 8,17f in dem in der Schule der Viktoriner entstandenen Römerbriefkommentar sein: „Die Auslegung zu Röm 8,17f. erklärt den Vollzug des Mitleidens im Sinne der *compassio* auf beide Arten, die in Christus gründen und sich auf ihn ausrichten. Sie zeichnet sich nämlich dadurch aus, dass man einerseits seine Schmerzen in Erinnerung ruft und so mit ihm mitleidet und andererseits im Hinblick auf seine Leiden die eigenen erträgt.(...) Damit ist einerseits erneut der Aspekt der Vergegenwärtigung der Passion (...) genannt und andererseits die Deutung der menschlichen Leiden auf Christus hin im Sinn einer Leidenspartizipation und Leidensangleichung.“

26 Vgl. Christian Kiening, Reflexion aaO, S. 179: Die Heiden „stellen eine *ungeloubic diet* dar (31,27), die, indem sie im Gemetzel auch die Kreuze auf den Gewändern der Christen zerfetzt, symbolisch den Tod Christi wiederholt, damit zugleich auf eine Aufhebung des Todes in der Passion hindeutend und im Kontext des christlichen Heilsplanes neuen *segen* bewirkend.“ - Der Deutlichkeit halber sei angemerkt, dass sich der *segen* bei den Christen ausschließlich durch deren Ratifizierung des Todes Christi im eigenen Leben ereignen kann.

27 Vgl. Christiane Ackermann/Klaus Ridder, Trauer aaO, S. 100: „Die Fähigkeit des Menschen zu symbolisieren und die Kraft der (imaginären) Identifikation mit dem 'absoluten Subjekt' Christus, erlaubt dem Menschen, Tod und Auferstehung in sich selbst zu erfahren. Der christliche Glaube wirkt so als Gegenmittel für die Erfahrung der Separation und Niedergeschlagenheit. Allerdings ein Gegenmittel, das eben genau diese Erfahrungen beinhaltet und von ihnen ausgeht. Die Vergebung durch den göttlichen Vater sowie die Identifizierung mit dem Gottessohn verheißen eine Erlösung von diesen Erfahrungen.“

nicht – wie bei den Heiden in Hinblick auf Arabel von Vertretern der heidnischen Religion gefordert – die Vernichtung des Differenten zum Ziel. Vielmehr reklamiert Gyburc für den Fall einer heidnischen Niederlage die Schonung der Besiegten (306,25): „*Daz man die sluoc alsam ein vihe, grôzer sünde ich drumbe gihe..*“ (450,17f).

Zur Begründung ihrer Forderung für den Umgang mit der Differenz bringt Gyburc bei ihrer Rede vor den versammelten Fürsten andere Elemente des göttlichen Handelns ins Spiel als die, die bislang zur religiösen Begründung für die Bekämpfung der Heiden herangezogen wurden. Zentraler Gedanke ihrer Überlegungen ist, dass die Heiden als Geschöpfe Gottes²⁸ ebenfalls in einer Verwandtschaftsbeziehung zu Gott stehen²⁹; wie alle Kinder Gottes unterliegen auch sie – so Gyburcs Meinung – der göttlichen Barmherzigkeit (307,26-30)³⁰. Da diese so weit geht, dass Gott sich für die Sünder geopfert und sogar denen verziehen hat, die ihn getötet haben, sollten die Christen sich in Bezug auf die Heiden entsprechend verhalten und die göttliche Barmherzigkeit in ihrem Handeln konfirmieren in einer Situation, in der erbitterte Differenz herrscht.

*Swaz iu die heiden hânt getân,
ir sult si doch geniezen lân
daz got selbe ûf die verkôs
von den er den lîp verlôs.
Ob iu got sigenunft dort gît,
lâts iu erbarmen ime strît.
Sîn werdeclîchez leben bôt
für die schuldehaften an den tât
unser vater Tetragramatôn.
Sus gab er sînen kinden lôn
ir vergezzelîchen sinne.
Sîn erbarmede rîchîu minne
elliu wunder gar besliuzet, des triuwe niht verdriuzet,
sine trage die helfecliche hant, ...“
(309,1-15)*

28 Vgl. Gyburcs Selbstcharakterisierung in 253,9-11: „Ich schûr sîner hantgetât, der bêde machet unde hât den kristen und den heiden.“

29 Zu Recht spricht Stephan Fuchs, *Hybride Helden*, aaO, mit Verweis auf 253,9 (in Verbindung mit 254,16-20) davon, dass „hier schon in Terminologie und in dem Gestus der moralischen Selbstanklage der Verwandtschaftsgedanke von dem konkretesten Gedenken an ihre Familienmitglieder an die Geschöpflichkeit herangerückt (ist)“. Zentral sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen von Tobias Bulang/Bete Kellner aaO (vgl. Anm. 14), S. 138f: „In einer weiteren Perspektivierung des Wolframschen Textes wird nn deutlich, dass diese genealogische Verflechtung von Heiden und Christen über die Ehe von Gyburc und Willehalm sozusagen nur einen herausgehobenen Spezialfall einer übergreifenden menschheitsgeschichtlichen Konstellation bedeutet.(...) Das Genealogische im weiteren Sinne zielt auf die Verwandtschaft aller Menschen als Geschöpfe Gottes und Nachkommen Adams.“

30 Dass die Heiden infolge von Schöpfung und Menschwerdung wie die Christen Kinder Gottes sind, wird mehrfach im Prolog zur Sprache gebracht; vgl. den Kommentar von Joachim Heinzle zu Kap. 1,9.16 in: *Wolfram von Eschenbach, Willehalm. Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung, Kommentar*. Herausgegeben von Joachim Heinzle. Frankfurt a.M. 1991, S. 814-817.

IV Vielschichtigkeit als Formationsregel

Deutlich wird: Die von Gyburc in ihrer Rede (306,2ff) bemühte Schöpfungstheologie ist geeignet, den bestehenden Differenzen zwischen Heiden und Christen dadurch ihren antithetischen Charakter zu nehmen, dass mit ihrer Hilfe möglich wird, bei aller Ungleichheit eine Gleichheit geltend zu machen. Unterstützt wird Gyburcs Argumentation durch ihren Rekurs auf den soteriologischen Aspekt des Christusereignisses, der sich darin zeigt, dass Gott aus Barmherzigkeit mit der Menschwerdung seines Sohnes die durch menschliches Handeln verloren gegangene Übereinstimmung mit dem Göttlichen restituiert. Grundlage der hierbei zutage tretenden vielschichtigen Sicht der Beziehung von Gott und Mensch ist ein Denken, das Gyburcs Meinung in Bezug auf die gegeneinander kämpfenden Heiden und Christen entscheidend beeinflusst:

1) Gyburc entdeckt latente³¹ Gemeinsamkeiten bei allen offenkundigen Differenzen, indem sie das Menschsein von Heiden und Christen schöpfungstheologisch und entwicklungsgeschichtlich interpretiert. Dies heißt: a) Als Geschöpfe kommen Heiden wie Christen darin überein, dass sie *kint* Gottes sind³²; b) die Vorfahren der Christen waren Heiden wie alle Christen vor ihrer Taufe; Christen sind getaufte Heiden. Dies³³ entspricht den Ausführungen im Prolog, wo die Vorstellung der Relation Gott – Mensch neben der Kindschaftsvorstellung durch den Sippengedanken konkretisiert wird: „*dîn kint und dîn künne bin ich bescheidenlîche*“ (1,16f); c) ein Christ zeichnet sich in dieser allgemeinen Beziehung dadurch aus, dass er über den rituellen Akt der Taufe in eine enge Beziehung zu Jesus Christus tritt, dessen *genanne* er wird (1,26), was bedeutet, dass die Getauften mit der Gottheit in besonderer Weise über die Beziehung zu Jesus Christus verwandt (*sippe*) werden. Dies hat zur Folge, dass der Christ sich aufgrund der engen Verbindung mit Jesus Christus – die in der Taufe entstehende Ähnlichkeit wird durch die Paronomasie „*dû bist Krist, sô bin ich kristen*“ (1,28) eigens akzentuiert - sich der *sippe* mit der Gottheit vergewissert (1,23f).

2) Erkennbar ist, dass bei Gyburcs Rekurs auf die Christologie ganz unterschiedliche Elemente als Anregung für die Bewältigung der aktuellen konflikthafter Situation selektiert werden:

31 Diese sind deshalb latent, weil ihre Annahme an die Voraussetzung des christlichen Glaubens gebunden ist.

32 Dass es sich dabei – wie Christian Kiening, Reflexion aaO, S. 197, darlegt - um einen Versuch Gyburcs handelt, Heiden als „verhinderte Christen, als potentielle *kint* Gottes anzuerkennen“ und dies noch mit einer „signifikant unscharfe(n) theologische(n) Begründung“ geschieht, lässt sich vom Text her nicht verifizieren. Vielmehr wird 307,26-30 damit argumentiert, dass dem Christen (*dem saeldehaften*) „*tuot vil wê, ob von dem vater sîniu kint hin zer vlust benennet sint*...“; d. h. Heiden sind keine potentiellen, sondern wirkliche Kinder Gottes. - Auch sucht man im Text vergeblich nach Hinweisen für die Hindernisse, die das Christsein der Heiden unmöglich machen.

33 Mit den folgenden Ausführungen soll versucht werden die Darlegungen von Christian Kiening, Reflexion aaO, S. 191 zu präzisieren: „Einen möglichen begrifflichen Horizont steckt bereits der Prolog ab, der die Sippenbindung als zentrales Element der Relation zwischen Gott und Mensch entwickelt. Das im Heilswerk Grundgelegte ist zu realisieren im Individuum, das seine Teilhabe an und seinen Platz in der göttlichen Schöpfung begreift, in der radikalen, gleichwohl exemplarischen Subjektivität des Prolog-Ich. Verbürgt durch Tradition und Taufakt ist die 'Göttlichkeit' des Menschen je neu zu bestätigen im *geloubhaften sin* des christlichen Subjekts. Der Sippengedanke verkörpert damit die Erweiterung der Geschöpflichkeit des Menschen, der dank seines ausgezeichneten Status die Schöpfung – als Offenbarung – selbst zu erkennen vermag.“

a) Einerseits kann die Bereitschaft, den christlichen Glauben mit Kampf und Krieg zu verteidigen und dafür Leid und Tod hinzunehmen, als *compassio* mit Jesus Christus verstanden werden.

b) Andererseits verpflichtet gerade die enge Beziehung zu Jesus Christus³⁴ den Christen, ähnlich dem in Jesus Christus sichtbar werdenden Handeln Gottes Barmherzigkeit denen gegenüber zu üben, die sich von Gott abgewandt haben³⁵: Wenn Gott selbst denen verziehen hat - so die Argumentation Gyburcs im Kreis der christlichen Fürsten (309,3-6) -, die ihn töteten, sollte ein Christ denen, die ihn aufgrund ihrer Opposition zum christlichen Glauben bekämpft haben, mit Barmherzigkeit begegnen. Auffällig ist, dass Gyburc zunächst allgemein anthropologisch argumentiert, ihre Argumentation dann aber sofort (schöpfungs-)theologisch wie auch christologisch fundiert: Allgemein gilt: *dem saeldehaften tuot vil wê, ob von dem vater sîniu kint hin zer vlust benennet sint* (307,26-28); die sich anschließende Generalisierung macht den Wechsel der Rede in den theologischen Kontext deutlich: *„er mac sich erbarmen über sie, der rehte erbarmekeit truoc ie“* (307,29f); christologischen Charakter erhalten die Ausführungen Gyburcs an der Stelle, an der sie auf den Tod Jesu am Kreuz anspielt: *„...daz got selbe ûf die verkôs von den er den lîp verlôs.“* (309,3f).

Dieses Verfahren einer vielschichtigen Betrachtungsweise findet seine Entsprechung in einem sprachlichen Verfahren, mittels dessen das Unvereinbare zusammengezwungen wird: So wird etwa von Willehalm sein Sieg über die Heiden mit der Niederlage seines Herzens parallelisiert und dadurch neu perspektiviert (459,26f). Ebenfalls fällt für Gyburc nach dem Verlust ihrer königlichen Stellung die Armut des Leibes mit dem Reichtum der Seele zusammen (216,28f); schließlich wird in semantischer Umwertung des entbehrungsreichen Krieges in Bezug auf die Wiederbegegnung von Willehalm und Gyburc vom Erzähler dargelegt, dass *„mit Terramêres kinde wart lîhte ein schimpfen dâ bezalt (...)“* (100,14f).

Von besonderer Bedeutung in diesem Zusammenhang ist, dass mehrere Episoden auszumachen

34 Nach 1,19-28 ist diese enge Beziehung in der Inkarnation Jesu Christi begründet, die die allgemeine Verwandtschaftsbeziehung Gottvater – Kind im Sinne einer Namensbruderschaft (*genanne*) mit Jesus Christus intensiviert. Die Taufe fungiert als Form der Realisierung dieser besonderen Beziehung. Auch wenn mit diesen Aussagen Vieles gerade in soteriologischer Hinsicht unklar bleibt, so ist jedoch sicher, dass mit der Taufe das entscheidende Differenzkriterium zwischen Heiden und Christen genannt ist. Nur Getaufte können sagen: *„du bist Krist, sô bin ich kristen.“* (1,28). Dies heißt: Durch die Menschheitssippe wird – wie Stephan Fuchs aaO, S. 357 meint – keine „Menschheitssippe konstituiert, die eben über das Geschaffen-Sein hinausgeht und jeden einzelnen Menschen Gottverwandt macht“; vielmehr ist für das Kindsein des Menschen die Schöpfung durch Gottvater entscheidend. Die durch die Inkarnation Jesu Christi gestiftete Verwandtschaftsbeziehung zu Gott unterscheidet sich von der in der Schöpfung grundgelegten dadurch, dass sie eine andere Form von Verwandtschaft darstellt.

35 Nicht übersehen werden darf in diesem Zusammenhang die Modellierung der *imitatio*: Der Rekurs auf die göttliche Barmherzigkeit unterbindet nicht die kämpferische Auseinandersetzung, sondern ist in diesem Kontext allein von Bedeutung für den Umgang mit den feindlichen Kriegern.

sind, deren Charakteristikum in der Entdeckung einer Gleichheit in aller Ungleichheit bzw. von Ungleichheit trotz scheinbarer Gleichheit besteht. Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang auf Willehalm, der, nachdem er Arofel erschlagen hat, dessen Rüstung anlegt und den Heiden dadurch äußerlich ähnlich wird. Auf diese Weise – aufgrund der äußeren Erscheinung sowie der Fähigkeit die heidnische Sprache zu gebrauchen (83,18-23) - wäre er auf Arofels Pferd unerkant durch die feindlichen Reihen bis nach Orange gelangt (84,18), wenn die Heiden ihn nicht an seinem Pferd Puzat, das schwer verwundet ihm gefolgt war, und an dem Hermelinpelz erkannt hätten, den er seiner Gewohnheit gemäß unter seiner Rüstung trug und von dem ein Zipfel herausragte (84,23-27). Dies hat zur Folge, dass die von den begegnenden heidnischen Kämpfern fraglos empfundene Gleichheit mit ihnen abgelöst wird von der Erkenntnis der Unähnlichkeit Willehalms mit ihnen.

Ganz anders die Situation vor dem Burgtor in Orange, auf die im Folgenden wegen des hier sich findenden Changierens zwischen Unähnlichkeit und Ähnlichkeit genauer eingegangen werden muss. Infolge seines heidnischen Äußeren wird Willehalm, als er sich mit Namen zu erkennen gibt, nicht geglaubt (89,8). Seine Frau meint aufgrund seines Äußeren, es mit einem Heiden zu tun zu haben, zumal sie es auch nicht gewohnt ist, dass ihr Mann aus dem Krieg alleine ohne Heer zurück kommt (90,6f).

Als während des Gesprächs mit Gyburc erneut der Kampf aufflammt und Willehalm mit dem Schild des von ihm getöteten Heiden Arofel gegen die Heiden kämpft, schlägt bei den heidnischen Kämpfern die selbstverständliche Annahme einer Unterschiedslosigkeit mit Willehalm in ein Erschrecken über die sich auftuende Differenz (91,4ff). Obwohl er siegreich aus dem Kampf mit den Heiden hervorgeht und die gefangenen Christen befreit, gibt Gyburc ihre Opposition gegenüber Willehalm erst dann auf, als sie ihn anhand eines körperlichen Merkmals – einer Narbe auf seiner Nase - zu identifizieren vermag (92,15).

Eine ähnliche Situation vor der Burg in Orange wird im 5. Buch geschildert.

Gyburc, die – in Differenz zu ihrer geschlechtlichen Identität³⁶ - wie ein Mann die Burg verteidigt (226,29f), und Willehalm erkennen sich nicht. Vielmehr fordert die Königin den vor der Burg stehenden Willehalm in heidnischer Sprache auf, sich zu erkennen zu geben (228,12f). Es ist Willehalms Stimme, die dann dazu führt, dass er identifiziert werden kann.

Das prominenteste Beispiel für die Notwendigkeit einer vielschichtigen Betrachtungsweise im 'Willehalm' stellt Rennewart dar. Der Erzähler bringt die Differenz von außen und innen ins Spiel, indem er zunächst auf die ärmliche Kleidung verweist, die Rennewart als Küchenjunge trägt und die ihn von den anderen Knappen unterscheidet (188,17). Andererseits bleibt er aufgrund seiner

36 Gyburcs Differenz zur geschlechtlichen Rolle kommt auch in 95,3-5 zur Sprache; der Erzähler sieht sich in Anbetracht der Reaktion Gyburcs auf die Nachricht der schweren Niederlage der christlichen Truppen veranlasst festzustellen, dass sie „*manliche sprach ..., als ob si manlichen lip und mannes herze trüege.*“

Abstammung den Heiden verbunden, obwohl er auf christlicher Seite kämpft³⁷. Und wenn er durch die Verweigerung der Taufe bleibend seine Differenz zu den Christen markiert, ist er in Liebe der Christin Alyze verbunden³⁸. In einem zweiten Schritt macht der Erzähler auf die Differenz zwischen der äußeren Erscheinung Rennewarts einerseits und seinem wohlgeratenen Körper andererseits wie auch seiner vornehmen Abstammung aufmerksam. Den beigefügten Beispielen ist zu entnehmen, worauf es bei einer derartigen Konstellation ankommt: Die Diskrepanz zwischen außen und innen ist nur durch einen entsprechenden Blick aufzuheben³⁹; es bedarf der Aktivität des Beobachters, der mit Hilfe von Bewusstseinsoperationen – wiederholte Wahrnehmung (*schouwen dicke*) und Analyse – die ursprüngliche Beschaffenheit zu erkennen vermag. In Bezug auf Rennewart wird die geforderte Bewusstseinsanstrengung folgendermaßen plausibilisiert:

*ouch gab nâch küchenvarwe schîn
 sîn swach gewant und ouch sîn hâr.
 Man nam sîn niht ze rehte war,
 nâch sînre geschickt, nâch sîner art.
 etswâ man des wol innen wart,
 unt viel daz golt in den phuol,
 daz ez nie rost übermuol:
 der ez schouwen wolte dicke,
 er erzeigt etswâ die blicke
 daz man sîn edelkeit bevant.
 Swer noch den grânât jâchant
 wirfet in den swarzen ruoz,
 als im des dâ nâch wirdet buoz,
 erzeiget sîne roete.
 Verdacter tugent in noete
 Pflac Rennewart der küchenvar.
 (188,16-189,1)*

Die vom Erzähler herangezogenen Beispiele sowie die an anderer Stelle in einem ähnlichen Zusammenhang verwendete Schale–Kern Metaphorik (322,15) legen ein Verständnis nahe, demzufolge das Ergebnis der genauer beschriebenen Wahrnehmung in der Einsicht in das Eigentliche einer Person besteht: Alle Beeinträchtigung des eigentlichen Wesens – der Erzähler

37 Christiane Ackermann/Klaus Ridder, Trauer aaO, S. 96, merken zu Recht an, dass Rennewart „durch seine Unterstützung im Kampf gegen die Heiden ... paradoxerweise zum Werkzeug Gottes (wird). Zugleich verstrickt er sich in tiefe Schuld durch seinen Verwandtenhass und die (wenn auch unwissentliche) Tötung seines Halbbruders Kanliun (442,19-23)... Anhand der Figur Rennewart zeigt sich erneut, dass die Verbindung zu Gott immer auch im Zeichen der Differenz steht und mit Verlust einhergeht.“

38 Vgl. Greenfield/Miklautsch, Der 'Willehalm' aaO (s. Anm. 11), S. 209f: „Die Ambivalenz Rennewarts und seine Außenseiterrolle bleiben während des gesamten Werks bestehen, er steht immer zwischen den Fronten und ist dennoch mit beiden Seiten auf eigentümliche Weise verbunden: mit den Heiden durch seine Abstammung und seinem Festhalten an der heidnischen Religion und mit den Christen durch seine Liebe zu Alyze und Treue zu Willehalm.“

39 Von daher ist es auch berechtigt, wenn Christian Kiening, Reflexion aaO, S. 152f mit Verweis auf die Differenz zwischen Erscheinung und Wesen Rennewarts in Bezug auf die Hörerschaft fordert, dass diese „eine Differenzierungsleistung zu erbringen“ hat.

verwendet die Vorstellung von *pfuol*, *ruoz* (188,21ff); *rost* (271,17) und *schale* (217,15) - muss dazu beseitigt werden. Aufgrund dieser Erkenntnis treten dann Ähnlichkeiten zutage, die vorher verborgen waren. Es entspricht dem aristotelischen Erkenntnisaxiom „*simile simili cognoscitur*“, dass bei der Entdeckung von Ähnlichkeit dem damit Ähnlichen eine besondere Bedeutung zufällt. So ist es denn auch Gyburc, die das Geheimnis um Rennewarts Person zu enträtseln vermag:

*ich muoz im antlützes jehen
als eteslîch mîn geslâhte hât.
Mîn herze mich des niht erlât,
ichn sî im holt, ichn weiz durch waz (. . .).
(272,26-29)*

V. Homogenität – Differenz - Ähnlichkeit

Generell ist die Struktur des 'Willehalm' davon bestimmt, dass das von Spannungen, Differenzen und Oppositionen bestimmte Handeln der verschiedenen Figuren nicht einfach zu regulieren ist. Differenzen lassen sich im 'Willehalm' prinzipiell nicht beseitigen oder gar vermeiden. Vielmehr gibt die Minne zwischen Arabel und Willehalm den Anstoß zu der Frage, wie auf bestehende Differenzen bzw. auf den Umschlag von Homogenität in Differenz sinnvoll zu reagieren ist. Legt man diesen Aspekt einer Interpretation des 'Willehalm' zugrunde, verschiebt sich die Untersuchungsperspektive von der – bislang für die Forschung zentralen - Feststellung einer Multiperspektivität und Sinnpluralität⁴⁰ hin zur Beobachtung von Relationen zwischen Differentem. Der Vorzug einer derartigen Vorgehensweise besteht darin, dass dadurch sowohl die Aufhebung von Homogenität bzw. - als Gegenmaßnahme dazu - die Trennung vom Differenten im Sinne einer Ab- und Ausgrenzung des Differenten, als auch das im 'Willehalm' sich findende Bemühen erfasst werden kann, das voneinander Abweichende nicht zu exkludieren oder im Sinne von Homogenität zu unterdrücken, sondern zu verbinden. Paradigmatische Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang Gyburc und Rennewart zu: Beide haben, auch wenn sie unter Christen leben, heidnische Wurzeln. Gyburc tritt zwar zum christlichen Glauben über, vergisst aber ihre heidnischen Verwandten nicht; sie empfindet Mitleid und Trauer, wenn einer ihrer Verwandten im Kampf getötet wurde. Rennewart kämpft, in Treue Willehalm verbunden, auf christlicher Seite gegen seine heidnischen Verwandten, obwohl er selber nicht wie Gyburc zum christlichen Glauben übergetreten ist. Aber auch bei der scheinbar homogenen Gruppe der Christen tun sich Differenzen auf, ohne dass dies zu Verwerfungen führen würde: Vater Heimrich enterbt seine Söhne, Willehalm wird von seiner Schwester und in deren Gefolge von vielen christlichen Kriegern am Hofe von Laon ignoriert, und ihm zustehende Hilfe wird zunächst verweigert. Angesichts des

40 Christian Kiening, Reflexion aaO, S. 243

Aufeinandertreffens unterschiedlicher Wertsetzungen bedarf es der Erinnerung an das Gemeinsame bei allen Unterschieden. Vater Heimrich und Willehalm leisten dies, indem sie auf den ihnen gemeinsamen Glauben rekurrieren und das Handeln der Trinität als Muster für das eigene Handeln hinstellen (149,19f). In ähnlicher Weise versucht Gyburc der „Verabsolutierung der Differenz“⁴¹ entgegenzuwirken, die beide Wertewelten – die heidnische wie die christliche – aufgrund der ihnen gemeinsamen Homogenisierungstendenz mehr oder weniger vollziehen. Sie verweist in ihrer Rede an die christlichen Fürsten darauf, dass alle Menschen vor einer spezifischen religiösen Formung Heiden waren, so dass in dieser Hinsicht in jedem Fall eine Ähnlichkeit zwischen Christen und Heiden besteht. Das Ähnliche im Verschiedenen zu entdecken ist nicht nur eine religiös motivierte Empfehlung Gyburcs zum Umgang mit Diversität, Differenz und Heterogenität⁴². Auch Erzähler und Autor⁴³ statten ihre Figuren mit der Fähigkeit aus, rhizomartig⁴⁴ Verbindungen zu ganz unterschiedlichen Bereichen herzustellen. Dies wird ersichtlich an der Minne des Christen Willehalm zur Heidin Arabel; an der Freundschaft Rennewarts mit Willehalm, an der Solidarität Willehalms mit den toten heidnischen Verwandten Gyburcs sowie am Kampfesverzicht Willehalms, als er Ehmereiz, dem Sohn Gyburcs, begegnet. Damit ist offenkundig: Bestehende Grenzen sind im 'Willehalm' porös; über mentale Grenzen hinweg finden Menschen mit ganz unterschiedlichen Werteinstellungen immer wieder neue Anknüpfungspunkte; Minne, Verwandtschaft und Religion treiben einerseits erst recht in die harte Erfahrung von Trennung aufgrund von Differenz hinein. Sie fungieren andererseits – um einen Gedanken Niklas Luhmanns aufzugreifen⁴⁵ - aber auch als symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien, die das Unmögliche möglich machen, dass Differenzen nicht mehr trennend wirken, weil sie als Bestandteil

41 Anil Bhatti, Nicht-hermeneutische Wege in der Toleranzdiskussion, in: Kulturen des Dialogs, hrsg. von Heinz-Dieter Assmann/Frank Baasner/Jürgen Wertheimer. Baden-Baden 2011, S.29-41, hier S.39.

42 Wichtig sind in diesem Zusammenhang die Überlegungen, die Tobias Bulang/Beate Kellner aaO, S. 139 (s. Anm. 14) im Anschluss an ihre Ausführungen zur Verwandtschaft aller Menschen als Geschöpfe Gottes anstellen: „Dieser im christlichen Schöpfungsverständnis verankerte Gedanke wiederum hat einen eher paritätischen Appell, welcher nicht nur Ansprüche auf Exklusivität und Abgrenzung einzelner Geschlechter unterminiert, sondern die Vorstellung einer ontologisch begründeten Einheit aller Menschen vom Ursprung her gegen kulturelle Differenzierungen, gegen die Aufspaltung der Völker und Sprachen und auch gegen die Spaltung in Heiden und Christen setzt.“

43 Damit trifft auf den 'Willehalm' in verallgemeinerter Form zu, was Jurij M. Lotman dem Leser zuschreibt: „Die in einem System nicht miteinander zu vereinbarenden nebeneinandergestellten Einheiten veranlassen den Leser dabei, eine zusätzliche Struktur zu konstruieren, in der diese Unmöglichkeit aufgehoben wird. Der Text korreliert mit beiden, und dies führt zu einer Vermehrung der semantischen Möglichkeiten.“

44 Mit der Metapher des Rhizoms ist gemeint, dass Vielheit und Einheit miteinander verwoben sind, ohne dass das Eine das Andere aufhebt. Vgl. Gilles Deleuze, Félix Guattari: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*. Berlin 1992, S. 16: „Ein Rhizom ist als unterirdischer Strang grundsätzlich verschieden von großen und kleinen Wurzeln. Zwiebel- und Knollengewächse sind Rhizome. ... Das Rhizom selber kann die unterschiedlichsten Formen annehmen, von der verästelten Ausbreitung in alle Richtungen an der Oberfläche bis zur Verdichtung in Zwiebeln und Knollen.... Das Prinzip der Konnexion und der Heterogenität. Jeder Punkt eines Rhizoms kann (und muss) mit jedem anderen verbunden werden. Das ist ganz anders als beim Baum oder bei der Wurzel, bei denen ein Punkt, eine Ordnung, festgelegt ist.“ AaO, S. 18 heißt es: „Anders als bei einer Struktur, einem Baum oder einer Wurzel gibt es in einem Rhizom keine Punkte oder Positionen.“

45 Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 1997, S. 320: „Symbolisch generalisierte Medien transformieren auf wunderbare Weise Nein-Wahrscheinlichkeiten in Ja-Wahrscheinlichkeiten.“ Vgl. Gyburcs Formulierung in 309,12f: „*sin erbarmede rîchiu minne / elliu wunder gar besliuzet...*“.

eines vielschichtigen Prozesses wahrgenommen werden. Würde man zur Erklärung des 'Willehalm' nicht die Annahme zugrunde legen, dass für die von der Forschung beobachtete Sinnpluralität die Überlagerung bzw. die Überlappung des Differenten konstitutiv ist, müsste die im 'Willehalm' vorgeführte Welt in partikulare, unverbunden nebeneinander existierende Gebilde zerfallen. Die Tatsache, dass trotz der dominanten Heterogenität eine gewisse Kohäsion des sich voneinander Unterscheidenden erkennbar ist, deutet darauf hin, dass fern von der Möglichkeit zur Vereinheitlichung – etwa durch Versuche der Unterdrückung des Verschiedenen – Ähnliches in allem Verschiedenen entdeckt werden kann. Dass dies möglich ist, liegt nicht zuletzt an den Figuren des Romans, die als plurale tantum vorgeführt werden, gleichsam als Palimpsest, bei dem das voneinander Unterschiedene in übereinander liegenden Schichten versammelt ist⁴⁶, ohne dass es zur Exklusion des Differenten kommt. Dem entspricht in gewisser Weise die im vierten Laterankonzil (1215) ins Spiel gebrachte Denkfigur der unähnlichen Ähnlichkeit⁴⁷ – eine Figur, bei der es der Beziehung zwischen Mensch und Gott keinen Abbruch tut, dass die Dominanz des Gleichen zwischen dem Schöpfergott und seinem Geschöpf bei aller Differenz umschlägt in die Erfahrung einer noch größeren Differenz in aller Gleichheit. Ebenso müssen auch in der Romanwelt des 'Willehalm' die verschiedenen Figuren und ihre Beziehungen nicht daran zerbrechen, dass sie ganz unterschiedliche Aspekte in sich vereinen: Willehalm in heidnischer Rüstung; Gyburc in männlicher Waffenmontur kämpfend, Rennewart wie Gold von Schmutz überzogen; Heiden wie Christen als Kinder Gottes. Was bedeutet dies für die Frage nach dem Sinn des Romans? Als Antwort lässt sich formulieren: Wenn keine Homogenität auf Dauer Bestand hat und – wie im 'Willehalm' vorgeführt – Minne, Religion oder Verwandtschaft nicht mehr einheitsbildend wirken, kann die Struktur des 'Willehalm' auch nicht mehr von einem einheitlichen Sinnkonzept bestimmt sein. Stattdessen ist es der „ständige(n) Kampf zwischen den Tendenzen zur Unifikation und zur Dissimilation“⁴⁸, der strukturbildend wirkt und der für die ständige Generierung von Information im Werk verantwortlich ist. Gerade weil diese Informationen oft quer stehen zu bestehenden, aus dem Bezug zu einer bestimmten Ordnung resultierenden Sinnsetzungen und Sinnerwartungen, ist entscheidend, wie man auf diese Erfahrung reagiert. Paradigmatische Bedeutung erhält in diesem Zusammenhang Gyburcs Aufforderung an die Christen, die im Kampf besiegten Heiden zu schonen (306,25-28); d.h. man begegnet der Erfahrung von Differenz mit dem Willen zu deren Destruktion unter Berufung auf Erhaltung der bestehenden Ordnung; und man ist zugleich bereit zur Konstruktion von Neuem, bei dem sich nicht mehr Mögliches und Unmögliches unüberbrückbar

46 Vgl. Anil Bhatti, Heterogenität, Homogenität, Ähnlichkeit, in: Kulturwissenschaften in Europa – eine grenzüberschreitende Disziplin? Hrsg. von Andrea Allerkamp u. Gérard Raulet. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2010, S. 250-266, hier S. 261.

47 In dem vom Konzil verabschiedeten Text 'De trinitate' heißt es, dass „*inter creaturam et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior dissimilitudo notanda.*“ (Denzinger/Schönmetzer, Nr. 806).

48 Jurij M. Lotman, Die Struktur aaO, S. 421.

gegenüberstehen, sondern vielmehr das Eine wie das – weniger oder mehr differierende – Andere gleich möglich sind, wie Jurij M. Lotman dies beschreibt: „Die Zusammenstöße verschiedener Blickpunkte, verschiedener Verhaltenstypen, verschiedener Ansichten über Mögliches und Unmögliches, Wichtiges und Unwichtiges durchschneiden den Text (...) und lassen in jedem seiner Stücke eine neue Sicht der Welt und eine neue Konstruktion der menschlichen Beziehungen spüren.“⁴⁹ Wie im 'Willehalm' vorgeführt, kann dies genauerhin dadurch geschehen, dass man sich selbst und jedes andere System - wie mit A. Bhatti formuliert werden kann - „als Resultat von immer neuen Schichtungen“⁵⁰ begreift; d.h. den Einzelnen wie die Gesellschaft als Gebilde, das Ansatzpunkte für die Annahme von Ähnlichkeit und zugleich von Unähnlichkeit mit anderem bietet, so dass die Möglichkeit besteht, dass je nach Perspektive, Einstellung oder Erfahrung bei aller Homogenität und Diversität gleichermaßen – in nicht geordneter, eben in wilder Weise – im Durchmustern verschiedenster Sinnmöglichkeiten Unähnlichkeit im Ähnlichen bzw. Ähnlichkeit im Unähnlichen entdeckt und – bei der Realisierung von Sinn - in konstruktiver Spannung zu bestehenden, differenzorientierten Exklusionsordnungen koexistieren kann.

(abgeschlossen am 15.6.2012)

Anschrift des Verfassers:

Dr. Michael Egerding

Im Brühl 30

72127 Kusterdingen

egerding@t-online.de

49 Lotman, Die Struktur aaO, S. 419.

50 A. Bhatti, Heterogenität aaO, S.261.



[Inhalts](#)

