

Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*

1. Inhalt

Die gesamte muslimische – nach mittelalterlichem Verständnis: heidnische – Streitmacht unter Oberbefehl des Großkönigs Terramer ist in der Provence gelandet. Der Grund: Willehalm, der Markgraf der Provence, hat Terramers (verheiratete) Tochter entführt, ihre Konversion zum Christentum veranlasst und sie geheiratet. Die Dame hieß als Heidin Arabel und nennt sich nun als Christin Giburg.

Willehalm stellt sich mit einem kleinen Heer der heidnischen Übermacht, erleidet auf dem Schlachtfeld Alischanz eine vernichtende Niederlage, kann sich aber allein nach Orange durchschlagen. Von dort aus reitet er nach Munleun (heute: Laon), um vom französischen König Loys (d.i. Ludwig der Fromme) Hilfe zu erbitten. In der Zwischenzeit hält Giburg in Orange der Belagerung durch die Heiden tapfer stand. Willehalm findet in Munleun die Unterstützung seines Vaters und seiner Brüder, die des Königs jedoch nur nach Überwindung massiver Widerstände. Außerdem stößt der riesige Rennewart zu ihm, Terramers Sohn, der unerkant am Königshof als Küchenjunge dient.

Nach Willehalms Rückkehr kommt es zur zweiten Schlacht auf Alischanz. Die Heiden stehen kurz vor dem Sieg, aber Rennewart wendet im letzten Moment das Blatt zugunsten der Christen. Die Heiden fliehen und Rennewart verschwindet spurlos. Willehalm lässt die gefallenen heidnischen Könige einbalsamieren und in ihre Heimat überführen; so ermöglicht er ihre Bestattung nach heidnischem Ritus. An dieser Stelle bricht die Dichtung ab.

2. Entstehungskontext und diskursgeschichtlicher Hintergrund

Wolframs von Eschenbach *Willehalm* ist im zweiten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts am Hof des Thüringer Landgrafen entstanden. Wolfram greift auf ein altfranzösisches Heldenepos, die *Chanson d'Aliscans*, zurück, die eine blutige Schlacht zwischen Christen und Muslimen in der Provence zum Thema hat und zu einem Zyklus von Heldenepen um den Grafen Guillaume d'Orange gehört. Die literarische Figur des Guillaume d'Orange ist aus der historischen Gestalt des Grafen Wilhelm von Toulouse erwachsen, eines Enkels Karl Martells, der unter Karl dem Großen und Ludwig dem Frommen gegen die Basken und Sarazenen kämpfte, sich aber dann aus der Welt zurückzog und im Jahre 812 im Kloster Gellone (heute: Saint-Guilhem-du-Désert) starb; 1066 wurde er in den Heiligenstand erhoben.

Inhaltlich hat Wolfram seine Vorlage kaum verändert; allerdings verleihen vor allem die zahlreichen Erzählerkommentare und Reflexionen dem kruden, archaischen Stoff einen völlig veränderten Bedeutungshorizont. Zum Verständnis dieser Umakzentuierung sei auf drei Elemente des diskursgeschichtlichen Hintergrunds verwiesen: 1) die Lehre vom ›gerechten Krieg‹; 2) die zeitgenössische Kreuzzugspropaganda der Kirche; 3) das *Rolandslied* des Pfaffen Konrad.

1) Die Lehre vom ›gerechten Krieg‹

Der Proklamation der mittelalterlichen Kreuzzüge (der erste wurde von Papst Urban II. auf dem Konzil von Clermont im Jahre 1095 ausgerufen) ging eine Kurskorrektur innerhalb der Kirche voraus: Der radikale Pazifismus der frühen Kirchenväter, die den Krieg als inkompatibel mit dem christlichen Glauben verstanden, war durch das Prinzip des *bellum iustum* (›gerechter Krieg‹) abgelöst worden, das durch den Kirchenvater Augustinus (354-430 n. Chr.) begründet und im hohen Mittelalter – vor allem durch Thomas von Aquin (1224/5-

1274) – ausgebildet wurde. Um gerechte von ungerechten Kriegen zu unterscheiden, müssen nach Augustinus drei Kriterien erfüllt sein:

- a) Es muss eine *iusta causa*, ein gerechter Kriegs-Grund, vorliegen. Dieser ist in der Regel bei einer Verteidigung gegen eine feindliche Aggression gegeben, setzt also eine *iniuria* (Unrechtshandlung des Gegners) voraus.
- b) Dem Kriegseinsatz müssen *rectae intentiones* (gute Absichten) zugrunde liegen, d.h., er muss von göttlicher Liebe und Barmherzigkeit getragen werden und die Erlangung des Friedens und die Wiederherstellung der Ordnung zum Ziel haben.
- c) Der Krieg muss durch eine legitime Autorität (Papst oder Kaiser) gestützt sein.

2) Kreuzzugspropaganda der Kirche

Die Kreuzzüge, die seit dem Ende des 11. Jahrhunderts geführt wurden, erfüllten diese Kriterien hinlänglich. Ihre Begründung zogen sie vor allem aus dem Verweis auf die prekäre Lage der Ostkirche und der Kreuzfahrerstaaten. Die Andersgläubigen hätten durch die Bedrohung bzw. Eroberung der heiligen Stätten die ›Sünden‹ der Christen selbst heraufbeschworen. Angesichts des hohen Aggressions- und Gewaltpotenzials der adligen Kriegerkaste sind die potenziellen Gotteskrieger nicht zu Unrecht mit dem Stichwort ›Sünder‹ bezeichnet. Vor diesem Hintergrund stellt Papst Urban II. der Figur des Rechtsbrechers das Bild des *miles Dei* (Gottesstreters) entgegen. Dadurch wird ein modernes und attraktives Lebensmodell für den adligen Krieger geschaffen und der Kreuzzug zur Bußübung stilisiert. Die durch Habgier und Übermut motivierte Aggression wird in einen ›gerechten‹ Krieg gegen die Feinde des Christentums kanalisiert; Lizenz zur Gewalt und Regulierung der Gewalt sind miteinander verbunden.

3) Das *Rolandslied* des Pfaffen Konrad

Sowohl das Konzept des *bellum iustum* als auch die Vorstellung des *miles Christi* sind in das *Rolandslied* des Pfaffen Konrad eingegangen, das um 1170 nach einer altfranzösischen Vorlage (der *Chanson de Roland*) am Welfenhof in Regensburg entstanden ist.

Es erzählt davon, wie Karl nach Spanien zieht, um die Sarazenen zu bekämpfen. Angestachelt durch Genelun, Rolands Stiefvater, gehen die besiegten Sarazenen nur zum Schein auf den Frieden und die Taufe ein. Nach dem Abzug von Karls Truppen greifen sie Roland, der von Karl als Statthalter des eroberten Landes eingesetzt worden war, an und besiegen ihn. Die christlichen Krieger sterben nach heroischer Gegenwehr als Märtyrer. Das von Karl angeführte Hauptheer erringt einen glorreichen Sieg über die Heiden; der Verräter Genelun wird durch Gottesurteil überführt und mit dem Tode bestraft.

Die religiöse Überformung der dargestellten Gewalt und die Spiritualisierung der Krieger sind gegenüber der französischen Vorlage signifikant verstärkt. Im Interesse dieser heilsgeschichtlichen Perspektive etabliert das *Rolandslied* eine schroffe Antithetik von Christen und Heiden. Während die Heiden als Anhänger des Teufels dämonisiert werden, denen jede metaphysische Verankerung fehlt (an der präsupponierten Vielgötterei der Heiden hält der Verfasser wider besseren Wissens fest) und die in der Niederlage die gerechte Bestrafung finden, werden den Christen sämtliche Attribute einer tiefen Frömmigkeit und einer vorbildlichen Haltung zugestanden.

Das *Rolandslied* kann als herausragendes, wenn nicht ›das‹ Beispiel für eine affirmative Darstellung des Krieges und der Gewalt gegen Andersgläubige in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters gelten. Der Krieg, so der Tenor des Textes, entspricht nicht nur dem Kriterium des *bellum iustum*, sondern erfüllt einen zusätzlichen – sogar doppelten – Nutzen: a) Mit den Heiden wird das Böse schlechthin bekämpft, und b) dem christlichen Krieger bringt dies himmlische Seligkeit ein.

3. Der *Willehalm* als Kontrapunkt der Kreuzzugsideologie

Eine kohärente Haltung zum Krieg gegen Andersgläubige hat es im Mittelalter zwar zu keiner Zeit gegeben; gleichwohl liegt mit *Willehalm* ein besonders auffälliger, unverwechselbarer Beitrag zu dieser Debatte vor, der sich von der Mehrzahl der Stimmen deutlich absetzt.

Zwar steht der *Willehalm* dem *Rolandslied* thematisch nahe: In beiden Texten geht es um den Krieg zwischen Christen und Nichtchristen; in beiden wird der Krieg in seinen brutalen und blutigen Konsequenzen geschildert; in beiden erringen christliche Krieger im Kontext der Kreuzzugsideologie den Märtyrertod. Auch integriert Wolfram in den *Willehalm* eine Reihe von intertextuellen Bezügen: Die zentralen Figuren aus dem *Rolandslied* werden ebenso genannt wie die wichtigsten Requisiten (etwa Rolands Horn Olifant) oder der Schlachtruf *Munschoy*. Diese expliziten Verweise fungieren jedoch als Signale der Differenz: Sie rufen das *Rolandslied* als Folie in Erinnerung, um die dortige affirmative Darstellung der Thematik kritisch zu reflektieren. Diese kritische Abgrenzung manifestiert sich vor allem in drei Aspekten:

1) Nobilitierung der muslimischen Gegner

Anders als im *Rolandslied* werden die Muslime nicht als Inkarnation des Bösen, sondern als vorbildliche höfische Ritter beschrieben, denen der Erzähler die gleiche Lebensführung und die gleichen Wertbegriffe zuordnet wie den Christen: *hōhiu werdekeit* (hohes Ansehen in der Gesellschaft), *ritterlîcher prîs* (ritterlicher Ruhm), *milte* (Freigebigkeit), *clârheit* (Lauterkeit), *tugent* (Vortrefflichkeit, Tüchtigkeit), *êre* (gesellschaftliches Ansehen), *manlîchiu güete* (alle guten Charaktereigenschaften eines Mannes), *zuht* (feine höfische Bildung und Erziehung) und *triuwe* (Aufrichtigkeit und Treue). Der Erzähler nimmt den Glauben der Heiden zu ihren Göttern ernst und konzidiert ihnen, wie die Christen neben der Minne für die Religion zu kämpfen.

2) Perspektive des Leids

Die ausführliche Schilderung des menschlichen Leids bildet ein Gegengewicht zur abstrakten Kreuzzugsideologie. Die Darstellung der unermesslichen Grausamkeit des Krieges (die beide Kriegsparteien trifft) konzentriert sich besonders auf das Leiden Giburgs, die zum Anlass des großen Krieges geworden war und für die der Krieg einen Verwandtenkampf bedeutet. Daneben sind den Beschreibungen der Kampfhandlungen zahlreiche Klagen beigeordnet, etwa die Klage Willehalms um seinen Neffen Vivianz, der in der ersten Schlacht gefallen ist, oder die Klage um den verschollenen Rennewart am Ende der Dichtung.

3) Das christliche Gebot der Schonung des Feindes

Die theologische Argumentation und Reflexion wird insbesondere durch die Figur Giburgs verkörpert. In einer (143 Verse umfassenden) Rede vor den Fürsten, die sich vor der zweiten Schlacht zum Kriegsrat versammelt haben (306,4-310,29), formuliert sie das sog. ›Toleranz-‹ oder ›Schonungsgebot‹, in dem sie an die Fürsten appelliert, die im Kampf besiegten Heiden zu schonen:

»und ob der heiden schumpfentiur ergê,
sô tuot daz saelekeit wol stê:
hoeret eines tumben wîbes rât,
und schônnet der gotes hantgetât!« (306,25-28)

(Und wenn die Heiden unterliegen, dann handelt so, dass es dem Heil wohl ansteht [d.h. wie es das Heil des Christentums erfordert]! Hört den Rat einer ungelehrten Frau: Schont die Geschöpfe aus Gottes Hand!)

Auch wenn dies keinem pazifistischen Toleranz-Prinzip im heutigen Sinn entspricht, steht der Appell, die Muslime als Menschen zu achten und im Kampf entsprechend zu behandeln, der traditionellen Kreuzzugsideologie entgegen, die den christlichen Krieger die Lizenz gibt, nicht-christliche Krieger wie ›Vieh‹ niederzumachen. Wenn bei Wolfram der Begriff *hantgetât* verwendet wird, so verweist dies darauf, dass das ›Abschlachten‹ von Menschen ein Frevel gegen Gottes Schöpfungswerk wäre.

Giburgs Appell wurzelt ferner in der Auffassung, dass auch die Heiden Kinder Gottes seien (›dem vater sîniu kint‹) und mit seiner erlösenden Barmherzigkeit rechnen dürfen (307,26-30). Der Sinn dieser Passage ist umstritten und hat unter Philologen einen regelrechten ›Glaubenskrieg‹ entfesselt. Wenn mit *vater* Gott, mit *kint* der Mensch gemeint ist, erhält die Aussage häretischen Charakter: Denn wenn Giburg die Ungetauften nicht nur als Gottes Geschöpfe versteht, sondern ihnen sogar den Status der Gotteskindschaft zuweist, impliziert sie die potenzielle Erlösbarkeit der Heiden und steht damit außerhalb der kirchlichen Lehre. Auch wenn diese Position ›nur‹ vermittels einer Figurenrede geäußert wird, wird dadurch doch der gesamte religiös begründete Heidenkrieg problematisiert. Diesem setzt Giburg religiöse Argumente entgegen: Zum einen erinnert sie daran, dass auch Christen einst Ungetaufte und Heiden waren (306, 28-29; 307, 15-22), und ebnet damit die fundamentalen Unterschiede zwischen Christen und Nichtchristen ein, die konstitutiv für die Kreuzzugs-ideologie des 12. Jahrhunderts waren. Zum anderen begründet sie die Forderung nach dem Erbarmen mit den Heiden mit dem Verweis darauf, dass auch Christus bereit war, seinen Mördern zu vergeben (309,1-6). In ihrer Haltung erhält Giburg Beistand durch den Erzähler, der ebenfalls eine klare Absage an die Kreuzzugsideologie formuliert (vgl. 450,12-20).

Insgesamt wird eine Distanz zu religiös begründeten Kriegen eingenommen; gegen die bedingungslose Vernichtung der ›Feinde‹ Gottes (die einer alttestamentarischen Haltung entspricht) wird im *Willehalm* eine neutestamentliche Position entworfen. Auch wenn der Text nicht erlaubt, ein Handlungsmodell abzuleiten, und kaum als Bekenntnis für einen radikalen Pazifismus verstanden werden darf, findet durch die Figuren- und Erzählerrede eine durchgängige Ambiguisierung des dargestellten Kriegsgeschehens und eine Infragestellung des Konzepts des *bellum iustum* statt.

Der Krieg selbst und seine Problematik werden besonders eindringlich in der Gestalt des Protagonisten verkörpert: Willehalm ist ein Vertreter einer Militäraristokratie, die dem Töten verfallen ist; er neigt – auch außerhalb des Schlachtgeschehens – zur Gewalttätigkeit gegen Freund und Feind, Mann und Frau.

Wolfram widmet den grausamen und schockierenden Facetten Willehalms (und des Krieges) signifikanten Raum. Mit Arofel etwa erschlägt Willehalm nicht nur in ungerührter Weise einen Verwandten (Giburgs Onkel), sondern auch einen wehrlosen Gegner, obgleich dieser um Gnade fleht (vgl. die Folien 9/10). Angesichts der grausamen Hinrichtung Arofels unterscheidet sich Willehalm radikal von den vorbildlichen Rittern der idealisierenden Artusromane.

Insgesamt ist es eine Welt des Schreckens und Grauens, die Wolfram im *Willehalm* entwirft. Eine Lösung zeichnet sich nicht (oder höchstens als ferne Utopie) ab. Dass das Werk keinen durchgängig pessimistischen Eindruck hinterlässt, liegt nicht zuletzt an den zwei großen Liebesszenen zwischen Giburg und Willehalm, die Wolfram gegenüber der Vorlage neu eingefügt hat. Platziert nach der ersten und vor der zweiten Schlacht, bilden sie eine ›Entschädigung für die Verluste‹ (279,6-12); in Zeiten des Krieges ist es allein die Liebe, die zu trösten und zu wärmen vermag. Eine dauerhafte Verwirklichung des individuellen Glücks lässt sich freilich nicht erkennen. Der Roman bleibt so eine Chiffre für die Brüchigkeit und Ambiguität einer Welt, die mit einfachen Kategorien und Deutungsmustern nicht (mehr) zu fassen ist.

4. Literaturhinweise

4.1 Textausgaben

Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Dieter Kartschoke. Stuttgart 1993 (RUB).

Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Text der Ausgabe von Werner Schröder. Völlig neu bearbeitete Übersetzung. Vorwort und Register von Dieter Kartschoke. Berlin – New York 1989.

Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung, Kommentar. Herausgegeben von Joachim Heinze. Frankfurt/M. 1991 (Bibliothek des Mittelalters; 9) [enthält einen vorzüglichen Kommentar].

4.2 Bibliografie

Die Literatur zu Wolfram verzeichnet eine fortlaufende Bibliografie von Renate Decker-Cornill in den Wolfram-Studien ab Bd. 10 (1988); erfasst Literatur seit dem Berichtsjahr 1984.

4.3 Einführendes und Weiterführendes

Bertau, Karl: Über Literaturgeschichte. Literarischer Kunstcharakter und Geschichte in der höfischen Epik um 1200. München 1983 [zu *Willehalm*: S. 80-108].

Bumke, Joachim: Wolframs *Willehalm*. Studien zur Epenstruktur und zum Heiligkeitsbegriff der ausgehenden Blütezeit. Heidelberg 1959.

Bumke, Joachim: Wolfram von Eschenbach. 7. Auflage Stuttgart – Weimar 1997 (Sammlung Metzler; 36) [mit ausführlichen Literaturhinweisen].

Kiening, Christian: Reflexion – Narration. Wege zum *Willehalm* Wolframs von Eschenbach. Tübingen 1991 (Hermaea; N.F. 63).

Kiening, Christian: Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. In: Interpretationen. Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen. Herausgegeben von Horst Brunner. Stuttgart 1993 (RUB; 8914), S. 212-232.

Kirchert, Klaus: Heidenkrieg und christliche Schonung des Feindes. Widersprüchliches im *Willehalm* Wolframs von Eschenbach. In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 231 (1994), S. 258-270.

Mohr, Wolfgang: *Willehalm*. In: Wolfgang Mohr: Wolfram von Eschenbach. Aufsätze. Göppingen 1979, S. 266-331.

Przybilski, Martin: *sippe und geslehte*. Verwandtschaft als Deutungsmuster im *Willehalm* Wolframs von Eschenbach. Wiesbaden 2000 (Imagines medii aevi; 4).

Ruh, Kurt: Höfische Epik des deutschen Mittelalters. Bd. II: *Reinhart Fuchs, Lanzelet, Wolfram von Eschenbach, Gottfried von Straßburg*. Berlin 1980 (Grundlagen der Germanistik; 25) [zu *Willehalm*: S. 154-195].