

Rivista di Studi Indo-Mediterranei, V (2015)

<http://kharabat.altervista.org/index.html>

ISSN 2279-7025

Wolfram von Eschenbach als interkultureller Denker

Michael Dallapiazza

Abstract: Wolfram von Eschenbach entwirft in seinen beiden Romanen *Parzival* (1205/1210) und *Willehalm* (um 1217) eine Welt, in der das christliche Europa und der muslimische Orient auf gleicher Stufe stehen. Er ist einer der ersten, die das kulturell Andere wahrnehmen und zur Toleranz gegenüber diesem aufrufen. Wolfram wird so zum ersten interkulturellen Denker deutscher Sprache.

Key words: Wolfram von Eschenbach – Interculturality in german medieval literature – Islamic Orient and Christian Europe in courtly german literature – Toleration of the Other

Wolfram als modernen Denker sich vorzustellen, ist vielleicht kühn, und modernes Denken wird man auch dem höfischen Humanismus nicht ohne weiteres zuschreiben können, aber an vielen Stellen in seinem Werk sieht sich der heutige Leser mit Konstellationen konfrontiert, die sich kaum anders erklären lassen. Dazu gehört Wolframs Darstellung der orientalischen, muslimischen Welt. Mag es auch noch kein modernes Denken sein, der Beginn modernen Denkens aber wird hier zweifellos greifbar. Wird der Begriff Toleranz für die Prinzipien der interkulturellen Sicht der beiden großen Romane, vor allem aber des *Willehalm*, auch noch ein wenig überstrapaziert sein, in der Substanz ist es aber das, was dort inszeniert wird.

Die ersten beiden Bücher des *Parzival* sind offenbar ohne konkrete Vorlage entstanden, allein das ist schon sehr ungewöhnlich für das Mittelalter. Sie erzählen die beiden Ehen von

Parzivals Vater Gahmuret, aus denen beiden ein Sohn hervorgeht. Obgleich Gahmuret Sohn eines Königs ist, muss er auf Ritterfahrt gehen. Nirgendwo sonst aber wolle er sich verdingen, als beim strahlendsten und mächtigsten Herrscher seiner Zeit. Dies aber ist der *Baruc von Baldac*, der Kalif von Bagdad, der in seinem Reich, nach Heidenregeln, so etwas wie ein Papstrecht (Pz 13,29) ausübe und an Glanz, Macht und Herrlichkeit alle anderen Herrscher überstrahle. In die traditionelle Welt der *matière de Bretagne* tritt so unversehens der Orient ein. Diese Heidenwelt wird nicht selten mit Respekt und Bewunderung geschildert, und sie scheint im Roman, in beiden Romanen, der christlichen Ritterwelt zumindest gleichgestellt zu sein.

Als Gahmuret auf einem seiner Züge in der Stadt Patelamunt im Reich Zazamanc eintrifft, wird diese gerade von einem mächtigen Heer belagert. Die junge Königin hatte von ihrem Minneritter Unerfüllbares für ihre Liebe gefordert und aus Gram darüber ist dieser gestorben. Nun soll er dafür von seinem Land gerächt werden. Der Ausgangspunkt ist also eine typische Situation des ritterlichen Minnedienstes, wie er generell in Wolframs Sicht erscheint: Ritterliche Rituale und überzogene Forderungen der Minnedame beschwören eine Katastrophe herauf. Im *Parzival* soll in solchen Szenen die Fragwürdigkeit ritterlichen Handelns sichtbar werden. Dabei sind es nicht die überzogenen Forderungen der Frau, die Leid und Tod verursachen, sondern die ideologische Verbindung von Liebesbeziehung und männlichen Kampfriten, wie sie die (literarische) höfische Ideologie kennzeichnen. Gahmuret bietet also seine Dienste an und zieht mit orientalischem Gepränge, mit Trommeln und Trompeten in die Stadt ein. Rasch besiegt er die Belagerer und erhält dafür die Hand der Königin, der tiefschwarzen Königin Belacane.

Die Kreation der schwarzen Königin ist auf unerhörte Weise provokant: die schwarze Hautfarbe ist im Mittelalter Zeichen von Häßlichkeit, von Unhöflichkeit, von Ungläubigkeit. Sie ist eindeutiges Zeichen des Teufels. Was schwarz ist kann nicht schön, nicht gut, nicht christlich und deswegen auch nicht höfisch sein. Belacanes Schönheit aber ist vollkommen! Sie ist dazu höfisch und hat vor allem an der *kiusche* Teil, einem komplexen höfischen Wert, der die vollkommene Frau, ihr ideales weibliches Verhalten bezeichnen soll und keineswegs mit dem neuhochdeutschen *Keuschheit* identisch ist. Teil hat Belacane dazu auch an der *triuwe*, Wolframs zentralem Begriff für die neue, in seinem Roman in vielen Facetten sich darstellende Menschlichkeit.

*ist iht liehters denne der tac,
dem glîchet niht diu künegin.
si hete wîplichen sin,
und war abr anders rîterlîch.
der touwegen rôsen ungelîch,
nâch swarzer varwe was ir schîn, (Pz 24,6-11)*

Wenn irgendetwas heller als der Tag ist, so könnte man übersetzen, dann gleicht dem die Königin nicht. Ihr Wesen war fraulich, andererseits aber war sie stattlich, oder höfisch (ihr Wesen war fraulich und auf andere Weise höfisch). Nicht so wie bei einer taubenetzten Rose war ihr Schein, ihr Äußeres, sondern von tiefschwarzer Farbe, oder: ihr Glanz war von tiefem Schwarz. Belacane ist sicher die bezauberndste Erfindung Wolframs, zusammen mit ihrem Sohn, von dem gleich zu sprechen sein wird. Wo immer Wolfram auch seine Anregungen dazu gefunden haben mag, etwas Vergleichbares findet sich nirgendwo.

Mit diesen Versen zitiert und verkehrt Wolfram die klassischen Schönheitsmetaphern mit deutlicher Ironie. Belacane verliebt sich in den christlichen Ritter, wie im *Willehalm* Arabel, erzählt ihm von ihrem Leid, und da öffnet auch er sein Herz für sie. In einer ähnlichen Situation wird später auch die Liebe zwischen Parzival und Condwiramurs entstehen:

Gahmureten dûhte sân,

*swie si wære ein heidenin,
mit triwen wîplîcher sin
in wîbes herze nie geslouf.*

*ir kiusche was ein reiner touf,
und ouch der regen, der sie begôz,
der wâc der von ir ougen flôz
ûf ir zobel und an ir brust,
riwen phlege was ir gelust, (Pz 28,10-18)*

Gahmuret schien es, obwohl sie eine Heidin war, dass nie zuvor größere und reinere Fraulichkeit in ein Frauenherz geschlüpft sei. Ihre hohe Fraulichkeit und die Tränen, die von ihren Augen auf die Brust und ihren Zobel flossen, waren der Taufe gleichbedeutend. Trauern war ihr ganzes Begehren, so die Beschreibung des Erzählers. In diesem nie zuvor gesehenen Bild einer schwarzen Frau wird eine neue ethische Sicht auf den islamischen Orient mit der Verheißung eines gewandelten Verhältnisses zwischen den Geschlechtern verknüpft, in die in diesem Moment auch der Mann, Gahmuret noch eingeschlossen wird, der offensichtlich betroffen ist von der Liebes- wie auch Leidensfähigkeit Belacanes. Doch wird Gahmuret diese Verheißung bald verraten.

Nun gibt es in der Literatur des Mittelalters nicht selten schwarze Frauen in Gesellschaft von weißen Rittern. Es ist ein Beleg für Wolframs poetischen Genius wie für seine Humanität, dass und wie er das hier Erwartbare, die von Teilen des Publikums vielleicht sogar erhoffte männliche Sicht umgeht. Schon in der Imagination des Mittelalters scheint es Sexualängste, Projektionen und (Männer-)Phantasien um Menschen schwarzer Hautfarbe gegeben zu haben, und so erscheint die Mohrin auch meist als erregendes und vielversprechendes Objekt sexueller Begierde (*es gibt ein möryne/ vil dick susse mynne*, heißt es an einer Stelle im *Apollonius von Tyrlant* des Heinrich von Neustadt, um 1300 entstanden). Wolfram geht der Erotik keineswegs aus dem Weg: er ist sogar ein Meister der erotischen und, wie ich meinen möchte, nicht-frauenfeindlichen erotischen Darstellung. Die erotisierende Wirkung der schwarzen Frau im schwarzen Pelz ist natürlich da (und sie ist gewollt!), aber sie ist eben weder für die Entstehung von Liebe oder Begierde bei Gahmuret ausschlaggebend, noch dominiert dieses Element das Verhalten des Ritters. Es ist vielmehr Belacane, die sich in Gahmuret und seine Schönheit fast augenblicklich und heillos verliebt. Dabei ist letzteres wohl kaum als männliche Wunschvorstellung eines (männlichen) Autors zu verstehen, vor allem wenn man bedenkt, dass Gahmurets Liebe erst entsteht, als er die *kiusche* und *triuwe* der Belacane, ihre tiefe Menschlichkeit und Leidensfähigkeit wahrnimmt. Als Gahmuret die Schlacht geschlagen hat, hilft ihm die Königin selbst aus der Rüstung, und als die Dienerinnen gegangen sind und die Tür sich geschlossen hat, heißt es:

*dô phlac diu küneginne
einer werden süezer minne,
und Gahmuret ir herzen trût.
ungelîch was doch ir zweier hût. (Pz 44,27-30)*

Da gaben sich die Königin und Gahmuret der Liebe ihrer Herzen, der großen süßen Liebe hin. Und ihrer beider Haut war verschieden. Wie könnte die Idee von der kulturellen und menschlichen Gleichheit besser ausgedrückt werden? Aber die Liebe ist nicht von Dauer. Der Reinheit der schwarzen Frau wird die Fragwürdigkeit des Mannes, des Weißen, des Christen gegenüber gestellt.

Gahmuret schleicht sich eines Nachts mit seinen Mannen aus Zazamanc davon, wie ein Dieb. Er lässt einen Brief an Belacane zurück, in der er seine Flucht, wohl in neue Ritterabenteuer, mit Belacanes fehlender Taufe begründet. Als Belacane den Brief liest, wäre sie sofort zu allem

bereit, aber sie wird Gahmuret nie wiedersehen. Wolfram kommentiert dies mit keinem Wort. Gahmurets feiges Handeln wird so um so offensichtlicher, Belacanes Leid umso glaubwürdiger. Sie stirbt aus Trauer und Sehnsucht, gebiert aber zuvor einen Sohn, Parzivals Bruder Feirefiz. Auch dies eine faszinierende Erfindung Wolframs: Feirefiz' Haut ist scheckig, weiß und schwarz, wie das Gefieder einer Elster, oder wie ein Schachbrett. So vereinigt er sichtbar und augenzwinkernd ironisch in sich Orient und Okzident (eine Interpretation, die nicht alle teilen), und so wird Feirefiz im weiteren Fortgang Bindeglied beider Kulturen. Er ist mit der Artuswelt, wie Parzival, durch den Vater verknüpft, und beide Brüder gehören auch deren Gegenwelt, der Gralsfamilie an: Parzival durch seine Mutter, Feirefiz durch Heirat, denn er wird am Ende die rätselhafte Tochter des alten Gralskönigs Frimutel ehelichen. Durch ihn ist dazu Grals- wie Artusreich verwandtschaftlich mit der Welt des Orients verbunden. Die den *Willehalm* tragende Idee der Toleranz und der Gotteskindschaft *aller* Menschen, eben auch der Ungetauften, bereitet sich im *Parzival* in dieser Figur bereits vor.

Es geht im *Parzival* noch nicht um die Auseinandersetzung beider Welten. Beide aber erscheinen unkommentiert und wie selbstverständlich auf der gleichen menschlichen und kulturellen Ebene. Dabei fragt man sich, ob der heidnische Orient dem Leser vielleicht als die „höfischere“ Welt vorgestellt werden soll, dessen Ethik als die humanere. Sogar rassische Überheblichkeit auf der einen und Rassenkomplexe auf der anderen Seite als kulturelle Realität sind in die Konstruktion der Personen hineingenommen. Die spätere Forderung nach der Taufe und die Bereitschaft, diese zu erfüllen, findet allein auf der Handlungsebene statt. Für den Erzähler aber scheint zu gelten, dass die tiefe Menschlichkeit der Belacane die fehlende Taufe aufwiege. Es sind dies die Worte im Text. Und das ist unzweifelhaft eine kühne Idee. Die Geschichte von Belacane und ihrem Sohn ist die „orientalische Ouvertüre“ des *Parzival* (Noltze 1995). Diese Ouvertüre zeichnet sich durch eine ausschließlich positive Vorstellung eines teilweise gewiss erfundenen, zweifellos märchenhaften, aber nie bedrohlichen Orients aus, was aber nicht heißt, er zeichne ein vollkommen unrealistisches Bild dieser Welt. Wahrscheinlich lässt sich manches an diesem Orient auch auf einen zeitgeschichtlichen Hintergrund beziehen. So, wie in die Darstellung Gahmurets vielleicht die populäre historische Figur des Richrad Löwenherz eingeflossen ist. Auf jeden Fall stellt sich schon der *Parzival* gegen den ideologischen *mainstream* der Zeit.

Was nun konnte der Westen überhaupt vom Orient, seiner Kultur und Religion wissen? Seit der Zeit Karls des Grossen bestanden nicht nur intensive politische und kulturelle Kontakte, sondern umfassender Austausch mit dem islamischen Orient, der dabei jedoch meist Gebender war. Kontakte bestanden nicht nur zu den feindlichen Nachbarn im omajjadischen Spanien, sondern gerade, und politisch natürlich naheliegend, zum abbasidischen Kalifat von Bagdad. Dabei werden zunächst die ideologischen Barrieren niedriger gewesen sein als in der späteren Zeit der Kreuzzüge. Und auch dann waren die Möglichkeiten für Europäer, den Orient kulturell und durchaus auch im lebensweltlichen Alltag *wahrzunehmen*, ja vielleicht sogar *kennenzulernen*, durchaus vorhanden. In langen, eher friedlichen Jahrzehnten, scheint die große fränkische Kolonie im nahen Osten oft nicht weit von einer Integration in ihre moslemische Umwelt entfernt gewesen zu sein. So wird man gewisse Kenntnisse von morgenländischer Realität im 12./ 13. Jahrhundert in den höheren sozialen Schichten des Abendlandes wohl voraussetzen dürfen. Allerdings ist das Bild, das die erhaltenen Dokumente überliefern, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, kaum von solchen Kenntnissen beeinflusst.

Wenn wir dort auf den Orient, die „Orientalen“ treffen, sind es manchmal märchenhafte Bilder einer exotisch-grotesken Welt, meist aber, etwa in der *chanson de geste* ist der Orient das Reich des Antichristen, bevölkert von hässlichen, deformierten, mit (christlichen) Menschen kaum vergleichbaren Heiden. „Sachbücher“ kursierten, etwa „Biographien“ Mohammeds (Abou-EI-Ela) die selten nur sich um das „Wissbare“ bemühten und stattdessen mit oft haarsträubenden

Stereotypen Vorurteile bedienen. Der Orientale war der bedrohliche *Andere*, der Feind, den es im Namen Christi auszurotten galt. Bilder also, Feindbilder vornehmlich, scheinen das Bewusstsein Europas vom Morgenland bestimmt zu haben. Dass auch anderes sich denken ließ, belegt als eine der Ausnahmen bekanntlich der im fränkischen Jerusalem geborene und dort später zum Bischof geweihte Wilhelm von Tyrus (um 1130 – vor 1186). Das andere, entschieden positivere Beispiel, liefert Wolfram von Eschenbach.

Zurück zunächst zum Ende des *Parzival*. Während für den Gral und Parzival selbst die Geschichte offen bleibt, erlebt Feirefiz wirklich ein happy-end. An ihn wird auch im weiteren Romanverlauf erinnert. Wir erfahren von Zeit zu Zeit, welche Taten und Abenteuer Parzivals Bruder seit seiner Geburt zu bestehen hatte und was ihn zu einem so berühmten Ritter und Minnehelden gemacht hat. Dass diese Beschreibungen oft hyperbolisch geraten, ironisiert keineswegs seine orientalische Herkunft, sondern allenfalls das Rittertum als solches. Als er am Ende die Königstochter Repanse de Schoye sieht, verliebt er sich unsterblich in sie. Zwar wäre auch sie nicht abgeneigt, doch müsse er sich zuvor taufen lassen. Beglückt erwidert dieser, für sie würde er alles über sich ergehen lassen (817,1-2), was, mit typisch wolframschen Humor dargebracht, nicht unbedingt den christlichen Sinn der Taufe trifft. Beider Sohn wird einmal der legendäre Priesterkönig Johannes werden, der in Indien ein christliches Reich schafft. Aber auch das nimmt letztlich nichts vom positiven Bild des Orients zurück. An der generellen Überlegenheit des Christentums zu zweifeln, wäre auch für Wolfram wohl undenkbar gewesen. Thematisiert wird hier dagegen etwas, was sich als „interethnische Fremderfahrung“ (Ridder 2007) bezeichnen ließe. Zuvor hatte Belacane beispielsweise auch über das eigene, unterschiedliche Äußere reflektiert und überlegt, welche Vorurteile bei Gahmuret daraus resultieren könnten. Gahmuret selbst stellt solche Überlegungen nicht an. Die interkulturelle Sensibilität ist bei den *Anderen* also deutlicher geschärft.

Im *Willehalm* ist vom märchenhaften Orient ebenso wenig geblieben, wie vom vorbildlichen Christentum. Im erschreckend pessimistischen *Willehalm*, der die Kriege zwischen Heiden und Christen zum Thema hat und der mit gutem Recht als erster Antikriegsroman der europäischen Literatur bezeichnet worden ist, finden sich natürlich auch Personenbeschreibungen, Beschreibungen auch individuellen wie kollektiven Verhaltens, vor allem aber meist den Protagonisten in den Mund gelegte theoretische Betrachtungen auf beachtlich hohem Niveau über das, was Karl Bertau einmal das *Recht des Anderen* genannt hat. Die Darstellung der Heiden im *Willehalm* schaffen einen bisweilen extremen Kontrast zu Wolframs vermutbaren Quellen, eben aus den *chanson de geste*. Für den *Parzival* fehlten vergleichbare Darstellungen des Orients oder orientalischer Menschen dagegen völlig.

Im *Willehalm* scheint sich das erzählende Ich von den Utopien des *Parzival*, den Vorstellungen einer Gesellschaft ohne Gewalt, einer Gesellschaft auch des befreiten Zusammenlebens von Mann und Frau, angesichts der historischen Realität, die es nun zu beschreiben galt, verabschieden zu wollen. Selbst der Gral vermöge an dem, was nun zur Sprache kommen muss, nichts zu ändern (279,27), und das gilt, obschon die gleichen Utopien, gerade die vom befreiten Verhältnis der Geschlechter, auch hier erscheinen. An die Stelle der Fiktion tritt die historische Realität, und sie tritt auf oft quälender Weise in den Roman hinein. Nun ist die Gewalt zwischen den Kulturen das Thema. Und nicht die Auseinandersetzungen zwischen Franken und Sarazenen zur Zeit Karls des Grossen sind gemeint, sondern offensichtlich die Realitäten der Kreuzzüge.

Aus Liebe zu Willehalm hat die Tochter des obersten Heidenherrschers Terramêr, Arabel mit Namen, Frau des Königs Tibalt, Herrscher von Arâbî, Gemahl und Kinder verlassen und den christlichen Glauben angenommen. Nun nennt sie sich Gyburg. Um dies zu rächen und um Gyburg zu töten fallen die Heiden mit Heeresmacht unter Gyburgs Vater im Frankenreich ein. Das ist die

Ausgangssituation im *Willehalm*. Der größte Teil des Romans ist der Beschreibung der beiden Schlachten gewidmet, in denen sich zwar die Christen am Ende als Sieger erweisen, deren Sieg aber belanglos bleibt, angesichts des Grauens und der Zerstörung, mit der der Krieg beide Parteien überzogen hat.

Nachdem der *Willehalm* lange nicht aus dem Schatten des *Parzival* heraustreten konnte, hat sich seit den frühen siebziger Jahren, vor allem durch die Forschungen Karl Bertaus, die Diskussion mehr und mehr auf dieses Werk konzentriert. Es ist vor allem der theologische Gehalt von Gyburgs Worten, der weiterhin kontrovers debattiert wird. Gyburgs Religionsdisput mit ihrem Vater scheint für einen weltlichen Autor auf überraschend hoher theologischer Ebene geführt zu werden. Später, ergreift sie auch am Ende der Versammlung der christlichen Heerführer in Oransche, vor der zweiten Schlacht, das Wort (306,12-310,28). Diese große Rede ist schon früh als die geistige Mitte des Werks erkannt worden. Auch wenn keine Einigkeit über den Begriff und seine Brauchbarkeit für das Mittelalter gefunden werden konnte, so wird doch allgemein akzeptiert, diese Rede als Appell zur Toleranz zwischen den Kulturen, den Religionen bezeichnen zu dürfen, als Ausdruck eines humanitätsgeschichtlich neuen und unerhörten Gedankens, dazu noch vorgetragen von einer Frau, die Wolfram, gegen jede Tradition, sogar eine Heilige nennt. Dort ist es vor allem ein einziges Wort, auf das sich die Radikalität ihrer Rede gründet, aber eben um dieses geht auch heute noch der Streit. Sie spricht von der Gotteskindschaft der Heiden:

*Dem saeldehaften tuot vil wê,
ob von dem vater sîniu kint
hin zer vlust benennet sint:
er mac sich erbarmen über sie,
der rehte erbarmkeit truoc ie (307,26-30)*

Wer im Heil ist, leidet unter dem Gedanken, daß der Vater seine Kinder zum Verlust der Seligkeit verdammt. Es steht in seiner Macht, sich ihrer zu erbarmen, der zu allen Zeiten wahre Barmherzigkeit besaß, so übersetzt die neueste Ausgabe. Zuvor hatte sie, theologisch scheinbar im Sinne der Zeit argumentierend, von Gottes *hantgetât*, von den Geschöpfen Gottes gesprochen, als sie um deren Schonung bittet:

*hoeret eines tumben wîbes rât,
schônet der gotes hantgetât! (306, 28-29)*

Hört auf die Lehre einer ungelehrten Frau: schont die Geschöpfe aus Gottes Hand, so übersetzt Heinzle.

Dies ist theologisch unverfänglich, auch ein Tier, ein Stein ist ein Geschöpf Gottes. Dass danach aber, wie eben zitiert, *kint* steht, ist auch durch die handschriftliche Überlieferung zweifelsfrei gedeckt. Die Stelle, ausgerechnet bei Wolfram, etwa mit Reimzwang erklären zu wollen, ist wenig überzeugend, doch gibt es auch weitere philologische Einwände. Ich optiere dafür, hier eine „humanitäre Denkleistung“ Wolframs von innovativer Kraft zu sehen. Mit *kint* sehe ich, wie viele, an dieser Stelle die Ungetauften gemeint, und damit reklamiert Gyburg „für diese den Status der Gotteskindschaft“. Dieser Status wäre aber allein Christen vorbehalten, die ihn erst durch die Taufe erlangen. Es scheint bei Wolfram hier und an anderen Stellen, gar schon im *Parzival*, der Gedanke der Apokatastasis anzuklingen, der Vorstellung, dass einmal alle erlöst würden, der Teufel und die gefallenen Engel eingeschlossen, wie Karl Bertau, der entschiedenste Vertreter dieser Interpretation, formuliert hat. Das aber wird von der Kirche zu allen Zeiten und bis heute verworfen. Ein solcher Gedanke, dass Heiden Kinder Gottes sind und auch sie in sicherer Heilserwartung stehen können, ein solcher Gedanke einer als heilig apostrophierten Frau, wäre

unter Umständen auch nahe an der Ketzerei gewesen. Gyburgs Appell drückt eine Einstellung aus, die die Tötung von Menschen und generell den Krieg radikal verurteilt, und sie scheint zu behaupten, dass Christen und Heiden Kinder eines einzigen Vaters sind und Heiden zu töten folglich Sünde ist.

Der Angelpunkt jeder Interpretation des *Willehalm* liegt hier, und die Diskussion darüber, ob dies tatsächlich mit dem modernen Toleranzbegriff bezeichnet werden darf, ist noch lange nicht beendet. Aber mit der Klärung dieser Frage wäre ohnehin nur ein Teil von Wolframs Entwurf betroffen, der sich in der Darstellung der islamischen Menschen noch weitaus facettenreicher darstellt. Aus den Versen Wolframs spricht die Forderung nach gegenseitiger Achtung. Wolfram benutzt und bedient keine Feindbilder. Hätte man ihm im *Parzival* noch unterstellen können, zumindest in der Darstellung zweier sonderbarer Gestalten, Malcrêatiure und Cundrîe, auf traditionelle Vorstellungen von Sündenfrucht-Deformation zurückgegriffen zu haben, so fehlen nun solcherlei Aspekte oder Herabsetzungen in den Heiden-Porträts des *Willehalm* völlig. Halzebir und vor allem der offensichtlich mit besonderer Zuneigung gestaltete Rennewart, aber auch andere mehr, werden wie auch die christlichen Protagonisten, nicht in ihrer körperlichen Erscheinung beschrieben, sieht man einmal vom übermenschlich kräftigen Rennewart ab. Der Leser kann von einer prinzipiellen Ähnlichkeit im Aussehen ausgehen. Aber viele der orientalischen Personen erscheinen auf der menschlichen wie der höfischen Ebene fast perfekter, ethisch weniger angreifbar, als viele ihrer christlichen Widersacher. Das gilt vor allem für Rennewart, den Bruder der Gyburg, der zwar auf christlicher Seite kämpft, sich aber weigert, deren Glauben anzunehmen. Diese dadurch beunruhigende Figur, die wohl des Dichters von keiner Quelle ableitbares Lieblingsgeschöpf gewesen sein muss, wird zum heimlichen Protagonisten des Romans. Rennewart wird vom Autor nur von Außen beschrieben, was ihn leitet, bleibt im Dunklen. Er scheint zwischen Christenglauben und heidnischer Trinität aufgerieben zu werden. Seine ostentative Nichtbekehrung, die weder direkt noch indirekt kritisiert wird, und seine Heldenrolle im Kampf auf christlicher Seite, scheinen keinen Widerspruch zu bedeuten.

Die Christen dagegen verhalten sich nicht selten zweifelhaft, scheinen von Motiven geleitet, die sich schwer mit höfischer oder christlicher Ethik vereinbaren lassen. Das gilt auch für Willehalm selbst. Geleitet von Rachsucht und Hass, aber wohl auch von Trauer und Zorn, ermordet er, es gibt kein anderes Wort dafür, ohne Not in der ersten Schlacht den um sein *halbez leben* flehenden Arofel (denn er ist aufs schwerste verwundet und unfähig, sich zu verteidigen). Er erschlägt ihn wie ein Stück Vieh. Auch hier, wie fast immer, vertraut der Dichter seiner poetischen Kraft: er kommentiert das nicht, denn das Bild spricht für sich selbst. „Hier lässt der sehende Dichter seinen Helden mit Blindheit geschlagen sein, weil das die Realität christlichen Handelns ist“, wie Bertau einmal formuliert hat. Von den Orientalen wird so etwas an keiner Stelle berichtet. Allenfalls aus dem Mund Willehalms erfahren wir etwas vom Hörensagen über Greuelthaten auf Seiten der Sarazenen, und es klingt nicht so, als beträfe es eine Realität.

Rennewarts sonderbare Einstellung zum christlichen Glauben zwangen Wolfram wohl dazu, auch die „Heidenreligion“, also den Islam zum Gegenstand zu machen, und dies bei weitgehendem Mangel an genaueren Kenntnissen. Sein Bild des Islam schwankt zwischen einer polytheistischen Götzenreligion und monotheistischen Vorstellungen. Typisch für die mittelalterliche Darstellung des Islam war der Vorwurf der Vielgötterei und Idolatrie einer vielmehr rigoros am Monotheismus festhaltenden Offenbarungsreligion. Die beiden wichtigsten Götter sind bei Wolfram Mahmet/Mahomed und Tervigant, also ein Gottheits-Duo, das gegen die traditionellen Vorstellung heidnischer Trinität oder gar Quaternität steht. Manche Stellen scheinen sogar deutlich von einer monotheistischen Konzeption zu sprechen (Wh. 20, 10ff etwa). Wolfram konstruiert also im Grunde diese Religion, erfindet eine, die zu achten nicht nur implizit gefordert zu werden scheint, sondern die zu achten durchaus auch für einen Christen in der epischen Totalität des Romans als möglich

nahegelegt wird. Im Religionsdisput zwischen Gyburg und ihrem Vater erscheinen beispielsweise auch die bekannten islamischen Kritikpunkte am Dogma des Christentums.

Wie weit Wolfram in seinem Roman wirklich zu gehen bereit war, muss offen bleiben. Ist seine Toleranz vielleicht am Ende nur die Gnade des Siegers? Bleibt nicht letztlich doch allein das Christentum verbindlich? Letzteres gewiss, aber ich möchte behaupten, dass Wolfram mit seinem *Willehalm* weiter gegangen ist, als irgendein anderer europäischer Text bis weit in die frühe Neuzeit hinein. Die Vorstellung einer gemeinsamen Menschenwürde für Heiden und Christen entspringt einem besonderen Begriff von Verwandtschaft aller Menschen untereinander und mit Gott (der, zugegeben, natürlich als der Christengott gedacht wird). Sie drückt sich vor allem im gemeinsamen Leid aus, im Schmerz über die unsinnigen Verluste von Menschenleben, im Schmerz, der nicht zwischen Heiden und Christen unterscheidet. Es ist von Wolframs „Leidenssolidarität“ gesprochen worden, die Freund und Feind umschließe.

Sein Text fordert das Recht des anderen dazu nicht nur als moralische Geste ein, die oft quälende Suche nach dem Recht des Anderen führt vor allem über die radikale Frage nach der *eigenen* Schuld, wie sie vor allem in Willehalms eigenem Verhalten in der Schlacht erscheint. Es wird nach den Sünden der Christen gefragt. Die christliche Religion selbst scheint dabei nicht zur Disposition zu stehen – oder doch? An einer der wenigen Stellen, an denen sich direkt das erzählende Ich ausdrückt, ohne die Stellungnahme einem der Protagonisten in den Mund zu legen, heißt es:

*die nie toufes künde
enpfiengen, ist das sünde?
daz man die sluoc alsam ein vihe,
grôzer sünde ich drumbe gihe* (450,15-18)

Wer nie etwas von der Taufe/ vom Christentum erfahren hat: ist das Sünde? Dass man die darum wie Vieh erschlug, *das* nenne ich eine große Sünde. Dort, wie im unkommentierten Hinrichten des wehrlosen Arofel durch den heiligen Willehalm, erscheinen die Zweifel am christlichen Verhalten fast unerträglich zu werden.

Wolfram stößt mit diesem Roman auch formal und sprachlich in neue Bereiche vor. Auch hier wird der Autor, das historische Subjekt, greifbar, dass sich historischer Realität, historischer Erfahrung anzunähern sucht und wohl erkennt, dass diese mit den zur Verfügung stehenden Mitteln nicht mehr ausdrückbar sind. Dies erklärt die oft quälenden Längen der Schlachtbeschreibungen, die es einem modernen wie wohl auch zeitgenössischen Publikum unmöglich machen, Partei zu nehmen oder das Beschriebene zu genießen. Die Vorstellung etwa, dass *alle* Menschen Brüder sind, jeder Krieg, also auch der gegen Ungetaufte Brudermord ist, wird mit noch heute bedrückender Intensität episch realisiert. Es sei an die Beschreibung des stillen Schlachtfelds nach dem Kampf erinnert, angesichts derer man sich fragt, wie je hier noch einmal die Sonne aufgehen kann, so wurde einmal formuliert, oder an das Bild vor dem Verschwinden des auf christlicher Seite kämpfenden Rennewart, dessen Vater ja Terramer ist:

*wie schiet der vater vonme kint!
seht wie den stoup der starke wint
her und dar zertrîbe* (443,5-7)

Der Vater wurde von seinem Kind getrennt, wie Staubkörner, welche der starke Wind zertreibt, bald hierhin, bald dorthin. Verse von ähnlicher poetischer Eindringlichkeit, auch darauf wurde von Bertau verwiesen, waren zuvor in deutscher Sprache noch nicht zu vernehmen.

Alle diese Beobachtungen erlauben es, bei allen Einwänden, gerade denjenigen philologischer Art, von einer bis dahin nie da gewesenen Öffnung des Horizonts hin auf das kulturell Andere zu sprechen. Was Wolfram betreibt ist interkulturelles Denken, und es findet in beiden Romanen eine poetisch überzeugende Form des Ausdrucks, der noch immer *für uns* ist, *uns*, sich damit gemeint zu sehen, fällt sicherlich nicht schwer.

Textzitate aus dem *Parzival* nach:

Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Nach der Ausgabe Karl Lachmanns revidiert und kommentiert von Eberhard Nellmann. Übertragen von Dieter Kühn. Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1994, Bibliothek deutscher Klassiker, Bibliothek des Mittelalters (Originaltext, Neuübertragung und ausführlicher Kommentar in 2 Bänden)

Digital:

http://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/13Jh/Wolfram/wol_pa00.html

Bibliographische Hinweise: außer den Titeln der allgemeinen Bibliographie sind für diesen Beitrag folgende Arbeiten herangezogen worden:

Nadia Abou-El-Ela: *ôwê des mordes der dâ geschach ze bêder sît: Feindbildkonzeption in Wolframs ‚Willehalm‘ und Usamas ‚Kitab al-i’tibar‘*, Würzburg 2001 (Bibliotheca Academica 7).

Karl Bertau: *Das Recht des Andern. Über den Ursprung der Vorstellung von einer Schonung der Irrgläubigen bei Wolfram von Eschenbach*. In: *Schriften des Zentralinstituts für Fränkische Landeskunde und Allgemeine Regionalforschung der Universität Erlangen-Nürnberg. Das Heilige Land im Mittelalter – Begegnungen zwischen Orient und Okzident*, hg. von Alfred Wendehorst und Jürgen Schneider, Band 22, Neustadt/ Aisch 1982, 127-143. Wiederabgedruckt in: K.B., *Wolfram von Eschenbach. Neun Versuche über Subjektivität und Ursprünglichkeit in der Geschichte*, München 1983.

Michael Dallapiazza: *Der Orient im Werk Wolframs von Eschenbach*, in: Auteri/ Cottone (Hgg.): *Deutsche Kultur und Islam am Mittelmeer*, Göppingen 2005, 107-120.

Alfred Ebenbauer: *Es gibt ein mörynne vil dick susse mynne*. Belakanes Landsleut in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: *ZfdA*, 113 (1984), 16-43.

Arthur Groos: Orientalizing the medieval orient. The east in Wolfram von Eschenbach's ‚Parzival‘. In: Arthur Groos und Hans-Jochen Schiewer (Hgg.), *Kulturen des Manuskriptzeitalters*. Ergebnisse der amerikanisch-deutschen Arbeitstagung an der Georg-August-Universität Göttingen vom 17. bis 20. Oktober 2002. Göttingen 2004 (Transatlantische Studien zu Mittelalter und früher Neuzeit 1), 61-86.

Fritz Peter Knapp: Forschungsbericht zum *Willehalm*. In: Heinzle (2011).

Hartmut Kugler: Zur literarischen Geographie des fernen Ostens im ‚Parzival‘ und ‚Jüngerem Titirel‘. In: Wolfgang Dinkelacker et al. (Hgg.): *Ja muz ich sunder riuwe sin*. Festschrift für Karl Stackmann zum 15. Februar 1990. Göttingen 1990, 107-147.

Paul Kunitzsch: Erneut: Der Orient in Wolframs ‚Parzival‘. In: *ZfDA* 113 (1984), S.81-87.

Holger Noltze: *bî den dûht in diu wîle lanc* – Warum langweilt sich Gahmuret bei den *Môren*? (Zu Pz. 17,26). In: Dorothee Lindemann et al. (Hgg.): *bickelwort und wildiu maere*. Feestschrift für Eberhard Nellmann zum 65. Geburtstag. Göttingen 1995 (GAG 618), 109-119.

Klaus Ridder: Parzivals Gier. Habsucht als Moment kultureller Identitätssuche im Parzivalroman Wolframs von Eschenbach. In: Friedrich Wolfzettel (Hg.), *Körperkonzepte im arthurischen Roman*. Tübingen 2007, 269-286.

Manuela Schotte: Christen, Heiden und der Gral. Die Heidendarstellung als Instrument der Rezeptionslenkung in den mittelhochdeutschen Gralromanen des 13. Jahrhunderts. Frankfurt am Main et al. 2009 (Germanistische Arbeiten zu Sprache und Kulturgeschichte 49).

H. Bernard Willson: The Symbolism of Belakâne and Feirefiz in Wolfram's *Parzival*. In: *German Life and Letters* 13 (1959/60), 94-105.

Elisabeth Schmid: Studien zum Problem der epischen Totalität in Wolframs ‚Parzival‘ (Erlanger Studien 6), Erlangen 1976, S. 63 f.

Kurt Ruh: *Höfische Epik des deutschen Mittelalters II*. ‚Reinhart Fuchs, ‚Lanzelet‘, Wolfram von Eschenbach, Gottfried von Straßburg, Berlin 1980-